

Die empirische und die geglaubte Kirche: systematisch-theologische Überlegungen aus Anlass des EKD-Kirchenreformprozesses

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2009. "Die empirische und die geglaubte Kirche: systematisch-theologische Überlegungen aus Anlass des EKD-Kirchenreformprozesses." *Evangelische Theologie* 69 (6): 417-31.
<https://doi.org/10.14315/evth-2009-69-6-417>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Die empirische und die geglaubte Kirche

*Systematisch-theologische Überlegungen
aus Anlass des EKD-Kirchenreformprozesses¹*

Bernd Oberdorfer

Zusammenfassung (»Abstract«)

Der Beitrag fragt nach dogmatischen Orientierungspunkten für den gegenwärtigen »Kirchenreformprozess« in der EKD. Dazu werden das Kirchenreformprogramm und die Ekklesiologie der Reformatoren skizziert. Da sie Kirche von der Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums in Wort und Sakrament her als »Versammlung aller Gläubigen« definierten, gehörten für sie zur »heiligen christlichen Kirche« notwendig die entsprechenden empirischen Vollzüge. Für die Gestaltung der Kirche ließen sie eine Pluralität der Formen zu, sofern diese als evangelismusgemäß erkennbar sind. Der geschichtliche Formenreichtum des Protestantismus ist insofern Teil seines Wesens. Kirchenreform darf gewachsene Traditionen nicht ignorieren, kann sich aber ebenso wenig auf konfessionelle Bestandssicherung beschränken.

Fragt man nach dem ekklesialen Selbstverständnis evangelischer Kirchen, so scheint es zu den unumstrittenen Grundeinsichten zu gehören, dass diese sich permanent unter einen Reformvorbehalt stellen: *Ecclesia semper reformanda*. Anders als der römisch-katholischen oder gar der orthodoxen Kirche, so ist es geradezu zum konfessionstypologischen Stereotyp geronnen, wohnt der evangelischen Kirche eine konstitutive Selbstprüfungs- und Selbstrelativierungsdynamik inne, die sie dazu nötigt, aber auch dazu befreit, den eigenen gewachsenen Strukturen keine alternativlose Verbindlichkeit zuzuschreiben, sondern sie je neu kritisch zu befragen, ob sie dem ›Auftrag‹ oder der ›Wesensbestimmung‹ der Kirche entsprechen bzw. noch entsprechen, und daraufhin ggf. selbst lang eingespielte Gestalten kirchlicher Praxis und Lehre zu revidieren oder gar zu revozieren. Die reformatorische »Freiheit eines Christenmenschen« – das ist das Hintergrundpathos noch der jüngsten EKD-Reformstudie² – spiegelt sich im Konzept einer »Kirche der Freiheit«, die nicht an überkommenen Formen klebt, sondern sich aus verkrusteten Strukturen zu lösen und in getroster Zuversicht auf neue Herausforderungen einzulassen, ungewohnte Wege zu gehen vermag. Angesichts dessen scheint die Formel *ecclesia semper reformanda* sich geradezu als protestantische Kirchendefinition anzubieten: Kirche ist Kirche als eine beständig zu reformierende.³

1. Vortrag auf der Herausgeberstagung der EvTh am 4. Juli 2008 in Bonn.
2. Kirche der Freiheit. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2007.
3. Vgl. dazu auch meinen Beitrag: B. Oberdorfer, ›Ecclesia semper reformanda‹ – eine Tradition der Traditionsverzehrung?, in: P. Gemeinhardt/B. Oberdorfer (Hg.): Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum. Historische, systematische und institutions-theoretische Perspektiven, Gütersloh 2008, 108–121.

Bemerkenswert ist allerdings, dass diese Formel – ihrem archaisierenden Duktus zum Trotz – ein Produkt des 20. Jahrhunderts ist. Der Ort, der sie bekannt gemacht hat – der Titel eines Sonderhefts der »Evangelischen Theologie« zu Ehren von Ernst Wolf aus dem Jahr 1952⁴ – ist vermutlich auch ihr Entstehungsort. Sie stammt also – wenn man das so pauschal sagen darf – aus dem Umkreis des Barthianismus und repräsentiert ein bestimmtes *modernes* ekklesiales Selbstverständnis, für das ein hohes Maß an Institutionenkritik im Namen eines aktuellen Offenbarungsverständnisses charakteristisch ist. Es dürfte kein Zufall sein, dass sie in einer Krisenzeid entstanden ist, in der nach dem Wegbrechen jahrhundertelang aufgebauter institutioneller Arrangements und bestandssichernder Plausibilitätsstrukturen institutionelle Gestalt, gesellschaftliche Stellung und ekklesiales Selbstverständnis der Kirche neu orientiert werden mussten. In diesem Zusammenhang konnte die Formel als Plädoyer gegen eine bloße Restauration der landeskirchlichen Strukturen erscheinen, als die manche etwa die Gründung der EKD wahrnahmen. Wie zeitgeistnah die Formel dennoch war, geht daraus hervor, dass auch sie jenes Dilemma repräsentiert, das Helmut Schelsky für den gesellschaftskritischen Diskurs generell diagnostizierte, das Dilemma nämlich, dass die »Dauerreflexion« genau jener Institutionen bedarf, an deren kritischer Delegitimierung sie sich abarbeitet. In Abwandlung von Schelskys berühmtem Diktum könnte man daher fragen: Ist Dauerreformation institutio-nalisierbar? Oder anders gewendet: Welche Strukturen muss, und welche kann eine Kirche ausbilden, die sich selbst unter die Aufgabe permanenter Selbstüberprüfung stellt?

Die Formel von der *ecclesia semper reformanda* ist im Übrigen vielfältig deutungs-offen. Sie könnte (sicherlich gegen die Intention ihrer Erfinder) durchaus auch Pate stehen für die theologische Legitimierung eines (prominent etwa von Emanuel Hirsch vertretenen) Modells, das den Protestantismus unter dem Druck der geistigen Revolutionen der Neuzeit zu einer Sequenz krisenhafter Transformationsprozesse genötigt sieht, die allenfalls durch permanente kritische Selbstanwendung des refor-matorischen Freiheitsprinzips auf die geschichtlich jeweils gewordene kirchliche Ge-stalt des Protestantismus in intellektueller Redlichkeit bewältigt werden konnten. In dieser Perspektive fordert dann gewissermaßen die Treue zu den reformatorischen Vätern den Vatermord, sprich: Um unter den Bedingungen der Gegenwart das zentrale Motiv reformatorischen Christseins glaubwürdig zur Geltung bringen zu kön-nen, muss der Protestantismus bereit sein, sich von der ursprünglichen Realisie-rungsgestalt dieses Motivs in Lehre und Praxis des 16. Jahrhunderts ggf. zu lösen. Es liegt auf der Hand, dass in diesen Transformationsprozess auch die Kriterien hin-neingenommen sind, die in der Reformation für die Beurteilung wahren Kircheseins entwickelt worden sind. Einem unmittelbaren Rekurs auf die Lehrgrundlagen der Reformation ist dann der Grund entzogen. Was Protestantismus heute bedeutet, muss anderweitig erhoben werden.

Man muss diese Konzeption, die jedenfalls bei Hirsch mit einem herablassend-aggressiven Wahrhaftigkeitspathos aufgeladen ist, nicht teilen, um anzuerkennen, dass sie den Blick auf ein elementares Strukturproblem normativer Selbstverständigung im Protestantismus lenkt. Dieses Strukturproblem muss auch beachtet werden, wenn – wie ich das im Folgenden tun werde – nach dogmatischen Orientierungs-

4. W. Schneemelcher/K. G. Steck (Hg.), Ecclesia semper reformanda. Theologische Aufsätze. Ernst Wolf zum 50. Geburtstag. Evangelische Theologie, Sonderheft, München 1952.

punkten für eine theologisch verantwortliche Gestaltung des gegenwärtigen »Kirchenreformprozesses« gefragt wird. Es genügt daher nicht, schlicht »die« reformatorische Ekklesiologie gleichsam als isolierten dogmatischen Traktat zu rekapitulieren. Ich werde vielmehr zunächst die dialektische, Traditionssanknüpfung mit Traditionskritik verbindende Gestalt des Reformationsverständnisses der Reformatoren aufzeigen, ehe ich das reformatorische Kirchenreformprogramm in Zusammenhang mit dessen ekklesiologischen Implikationen skizziere. Als Spezifikum reformatorischer Ekklesiologie will ich dabei herausarbeiten, dass diese die (funktional begründete) theologische Notwendigkeit einer empirischen Realisierungsgestalt der »Gemeinschaft der Heiligen« betont, die konkrete Ausgestaltung jener empirischen Kirche aber weitgehend (wenn auch nicht völlig!) frei lässt, d.h., kontingent setzt. Hier liegt der Grund für die hochgradige Ausdifferenzierung unterschiedlicher organisatorischer Formen im Protestantismus in Geschichte und Gegenwart. Diese Ausdifferenzierung hat sich ihrerseits als traditionsbildend erwiesen, und es wird zu fragen sein, inwieweit diese ›Macht des Faktischen‹ auch für die theologisch-kybernetische Orientierung ›normative‹ Bedeutung haben muss. Abschließend will ich mich noch knapp dem dogmatischen Grundproblem zuwenden, inwieweit institutionelle Selbsterhaltung (der faktisch auch jede ›Kirchenreform‹ zuzuordnen ist) überhaupt eine theologisch legitime Form kirchlichen Handelns sein kann, wenn die Kirche ihren Daseinsgrund doch in ihrem Verkündigungsaufrag nach außen findet. Doch selbst wenn sich für institutionelle Selbsterhaltung gute Gründe nennen lassen, bleibt gerade unter reformatorischen Bedingungen erläuterungsbedürftig, ob und inwiefern kirchliches Handeln legitimerweise *konfessionelle* Selbsterhaltung, d.h. die Bewahrung eines bestimmten geschichtlich gewachsenen Bekenntnisstandes, anstreben darf.

I. »Reformatio« und Kirchenreform im 16. Jahrhundert

Wer am Beginn des 16. Jahrhunderts seine Kirche liebte, wollte sie reformieren. Dass die kirchlichen Verhältnisse, von der Lebensführung der Geistlichen über die Zustände in den Klöstern bis hin zum überbordenden Geldbedarf der Kurie, in vieler Hinsicht im Widerspruch standen zu dem, was allgemein als ›Wesen‹ der Kirche einleuchtete, war fast eine Binsenweisheit geworden. Diese Einsicht in die Notwendigkeit einer Kirchenreform gehört sicher zu den historischen Erfolgsbedingungen der Reformation. Klar war allerdings auch, dass kein Kirchenreformprogramm mit dem Anspruch der Neuerung auftreten konnte. Das trifft auch auf die Reformation zu, jene Kirchenreform also, die faktisch den Rahmen der vorfindlichen Kirche sprengte (im Unterschied etwa zu Erasmus von Rotterdam, dessen – überaus scharfe! – Kirchenkritik bewusst im Rahmen blieb). In diesem Sinn war die Reformation eine Traditionsbewegung; das Präfix »re-« ist ernst zu nehmen. Die Reformatoren verstanden sich zweifellos als Traditionswahrer, als Anwälte der Tradition, freilich: der *rechten* Tradition. Man kann die Konflikte der Reformationszeit daher geradezu beschreiben als Streit um die richtige Traditionssanknüpfung.

Allerdings zeigen sich schon beim Versuch, den Begriff »reformatio« sinnadäquat zu übersetzen, spezifische Nuancen. Gewiss ist »reformatio« die »Rückkehr« zu einer »Form« – aber soll nun zur *ursprünglichen*, zur *alten*, oder zur *angemessenen* Form zurückgekehrt werden? Hinter diesen Adjektiven verstecken sich durchaus un-

terschiedliche Konzepte. Geht es nämlich um die Rückkehr zu einer bestimmten geschichtlichen Gestalt des Christentums – sei es die ›apostolische Ursprungszeit‹, sei es die ›alte Kirche‹ – oder geht es um die Rückkehr zur Orientierung an einer *Norm*, für die es keine volle geschichtliche Realisierungsgestalt gibt? Wie man am Vergleich zwischen Luther und Melanchthon feststellen kann, oszillierten die Antworten auf diese Frage schon bei den Reformatoren selbst. Gewiss ging es ihnen um die Rückkehr zur ›evangelischen Norm‹, aber namentlich bei Melanchthon spielt dabei doch das Interesse an einer Kontinuität mit der geschichtlichen Kirche eine wichtige Rolle (was ihm ja immer wieder den Vorwurf eines vermeintlich ›unlutherischen‹ Traditionalismus eintrug). In der Tat wird man fragen müssen, ob sich Wahrheitsnorm und geschichtliche Erscheinung wirklich ganz auseinanderhalten lassen. Gibt es das ›Wahre‹ nicht vielmehr nur jeweils in geschichtlicher Gestalt? Und tritt uns nicht jene Wahrheitsnorm immer nur über geschichtliche Vermittlungsgestalten gegenüber? Und außerdem: Muss nicht auch dieser ›Vermittlungsgeschichte‹ oder ›Bezeugungsgeschichte‹ eine theologische Bedeutung zugeschrieben werden?

Zugleich aber – das duldet keinen Zweifel – brachen die Reformatoren in einem die Zeitgenossen schockierenden Maße mit Traditionen. In welchem enormem Umfang dies geschah, ist mit wenigen Stichworten deutlich gemacht: Zölibat, *communio sub una*, lateinische Messe, Messopfer, Fegefeuer, Heiligenanrufung etc. Trotz Luthers bekannter Vorsicht und Behutsamkeit bei der praktischen Umsetzung der Reformen (berühmtestes Beispiel: die Invocavit-Predigten) kann man auch heute eigentlich nur staunen über die Entschlossenheit, ja Unerschrockenheit, mit der die Reformatoren ihre Einsichten gegen z. T. viele Jahrhunderte lang eingespielte Praktiken und Ordnungen, tief verwurzelte Elemente der Volksfrömmigkeit und tragende Bausteine der mittelalterlichen Theologie zur Geltung brachten.

Sie legitimierten dies im Wesentlichen mit zwei Argumentationsfiguren: Zum einen beriefen sie sich darauf, dass die von ihnen beanstandeten Lehren und Praktiken ihrerseits Abweichungen von der wahren Form darstellten, zu der die getätigten Reformen eben zurückkehrten. Dabei fällt auf, dass sie diese wahre Form nicht allein mit der (zweifellos grundlegenden) Norm des Schriftgemäßen identifizierten, sondern sich dabei auch um die Anknüpfung an geschichtliche Traditionen bemühten.⁵ Zum anderen unterschieden sie zwischen heilsrelevanten und daher der menschlichen Disposition entzogenen Ordnungen und »*traditiones humanae*« (CA 7), denen keine letzte Verbindlichkeit zukommt und die daher ohne Schaden beibehalten oder verändert werden dürfen, die aber verändert werden müssen, wenn sie mit dem Schein von Letztverbindlichkeit auftreten.⁶

Damit sind wir freilich bereits bei den ekklesiologischen Grundeinsichten angelangt, die mit zunehmender Klarheit das kirchenreformerische Handeln der Reformatoren prägten.

5. So wurde gegen den Zölibat (neben seiner fehlenden biblischen Begründung) auch angeführt, dass er erst seit weniger als fünfhundert Jahren verpflichtend sei. Damit wurde für die (in den Augen der Zeitgenossen neue) Praxis der Priesterreihe eine ältere Tradition geltend gemacht, der gegenüber der Zölibat eine Neuerung darstellte.
6. Das betrifft z. B. Fastenregeln oder liturgische Kleidung.

II. »Versammlung aller Glaubigen«: Die ekklesiologischen Grundeinsichten der Reformation

Ganz offensichtlich ist das reformatorische Kirchenverständnis fokussiert auf den Gedanken der »Gemeinschaft der Heiligen«. Schon »ein Kind von sieben Jahr« – behauptet Luther in den Schmalkaldischen Artikeln – weiß, »was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ›die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören‹ [Joh 10,3]«⁷. Luther spricht hier, wie der Kontext zeigt, von der geglaubten Kirche des Apostolikums.⁸ Aber ohne jeden Zweifel sahen die Reformatoren in das Bekenntnis zur Kirche auch das Gegebensein einer ›empirischen Kirche‹ eingeschlossen. Die ›geglaubte Kirche‹ ist, wie Melanchthon in der Apologie in wünschenswerter Deutlichkeit betont, keine »platonica civitas«, der die Sichtbarkeit nur gleichsam als ephemere, vergängliche, theologisch irrelevante Äußerlichkeit, gar als mehr oder weniger notwendiges Übel anhinge. Dies geht auch aus der Kirchendefinition von CA 7 hervor, die die Bezeichnung der Kirche als »congregatio sanctorum« sofort mit ›empirischen‹ Vollzügen näher bestimmt, nämlich mit der »reinen« Evangeliumskündigung und der evangeliumsgemäßen Reichung der Sakramente. Es muss also auch gemäß reformatorischer Lehre nach Gottes Willen eine ›empirische‹ Kirche geben. Der Vorstellung, die Heilsvermittlung sei ein rein innerliches Geistgeschehen zwischen dem Individuum und Gott, erteilten die Reformatoren eine klare Absage.

Deutlich ist freilich ebenso, dass die elementare Definition der Kirche als »Versammlung aller Glaubigen« tief greifende Konsequenzen hat für die Bestimmung von Funktion und Struktur der ›empirischen‹ Kirche. Das Spezifische am reformatorischen Kirchenverständnis ist natürlich nicht der – als solcher ja völlig konventionelle – Begriff *congregatio sanctorum*, sondern (in Verbindung mit der genannten funktionalen Näherbestimmung) dessen Verwendung als scharfes Kriterium für die Gestaltung der ›empirischen‹ Kirche. Die Relativierung der »traditiones humanae« darf keineswegs so missverstanden werden, als erklärten die Reformatoren Unterschiede in der Gestaltung des kirchlichen Lebens schlechterdings für gleichgültig. Dies zeigt sich drastisch in den Schmalkaldischen Artikeln, wo Luther die erwähnte ›kinderleiche‹ Kirchendefinition mit den Worten einleitet: »Wir gestehen ihn(en) [sc. der römischen Kirche] nicht, das sie die Kirche sein, und sind's auch nicht«⁹, und dem Bekenntnis zur einen heiligen christlichen Kirche fügt er hinzu: »Diese Heiligkeit stehet nicht in Chorhemden, Platten, langen Rocken und andern ihren Zeremonien, durch sie über die heilige Schrift ertichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben.«¹⁰

Was genau folgt nun aber daraus positiv, dass die Kirche ihrem Wesen nach »Gemeinschaft der Gläubigen« ist? Zunächst einmal, dass der ›Grundvollzug‹ der Kirche die Sammlung der Gläubigen durch die Verkündigung des Glauben wirkenden, Heil stiftenden Wortes Gottes ist. Die Sakramente sind keine eigenständige Instanz neben diesem Grundvollzug, sie sind vielmehr – um es mit eigenen Worten zu sagen – der verdichtete Ausdruck dafür, dass die Verkündigung für die in den Glauben Gerufe-

7. BSLK 459.

8. Vgl. BSLK 460 die unmittelbare Fortführung des Zitats: »denn also beten die Kinder: ›Ich glaube eine heilige christliche Kirche.‹«

9. BSLK 459.

10. BSLK 460.

nen, zum Glauben Berufenen lebenprägende Bedeutung hat (Taufe) und dass die Berufung kein bloßer einmaliger Akt in der Vergangenheit ist, sondern der beständigen Erneuerung in der und durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedarf (Abendmahl).

Gravierendste Konsequenz dieses ekklesiologischen Ansatzes ist indes die elementare Statusgleichheit aller Christenmenschen. Es gibt keine Steigerungsform des durch die Taufe konstituierten Christenstandes, und es gibt keine qualitativen Differenzen, die etwa einer Gruppe exklusiv die spezifisch geistliche Fähigkeit zur authentischen Schriftauslegung zuzusprechen erlaubten.

Diese Lehre vom »allgemeinen Priestertum aller Gläubigen bzw. aller Getauften« ist in ihrer kriteriellen Bedeutung für das reformatorische Kirchenverständnis, genauer: für eine theologisch reflektierte Gestaltung des kirchlichen Lebens, kaum zu überschätzen, wenngleich ihre Dynamik teilweise erst mit Jahrhunderte langer Verzögerung zum Tragen kam (Stichwort: Synode, Frauenordination). In gewisser Weise ist in diesem Leitprinzip freilich auch schon der innerprotestantische Pluralismus angelegt. Denn wenn aus theologischen Gründen eine geistlich fundierte exklusive ›Richtlinienkompetenz‹ religiöser Leitungsinstanzen abgelehnt und stattdessen die grundsätzliche gleiche Kompetenz aller Christen betont wird, das Evangelium weiterzugeben, die Heilige Schrift zu lesen und auszulegen und kirchliche Schriftauslegung zu beurteilen, dann entfallen natürlich auch Möglichkeiten autoritärer, genauer: formal autorisierter Reglementierung. Umgekehrt erwächst daraus die Aufgabe, Kirchenleitung so zu strukturieren, dass die grundsätzliche Gleichrangigkeit aller Christen dadurch nicht aufgehoben, sondern möglichst umfassend zur Geltung gebracht wird. Die reformatorische Formel dafür lautet: *magnus consensus*.

Man wird nicht sagen können, dass der Protestantismus in seiner Geschichte in diesem Bemühen um umfassende Partizipation durchgängig erfolgreich war. Denn zwar hatte die schockierende Erfahrung, dass die Bischöfe im Reich die reformatorische Botschaft nicht nur nicht unterstützten, sondern aktiv bekämpften, über das kontingente Faktum hinaus zu der grundlegenden theologischen Einsicht geführt, dass das in apostolischer Sukzession weitergegebene bischöfliche Amt nicht als solches Garant für die Kontinuität in der Wahrheit sein könne; das Bestehen des so definierten Amtes kann daher kein konstitutives Moment der Kirche sein. Es entbehrt aber nicht der Ironie, dass in einer Kirche, die aufgebrochen war, die Vermischung geistlicher und weltlicher Macht zu kritisieren, die Überzeugung vom »allgemeinen Priestertum aller Getauften« sich strukturell konkretisierte im landesherrlichen Kirchenregiment: die Kirche als Teil der staatlichen Kultusbürokratie.

Es geht mir in diesem Zusammenhang nicht um die (allzu wohlfeile) Kritik an diesem Modell, dem bei näherer Betrachtung eine theologische Binnenrationalität jedenfalls nicht gänzlich abzusprechen ist. Der entscheidende Punkt scheint mir vielmehr der zu sein, dass die Aufhebung der Unterscheidung von Klerus und ›Laien‹ höchst unterschiedliche kirchenstrukturelle Konsequenzen haben konnte, die nicht allesamt im gleichen Maße positiv die grundsätzliche Gleichheit im »Priestertum aller Gläubigen« repräsentierten. Die kriterielle Bedeutung des »allgemeinen Priestertums« kam also nicht durchgängig zur Geltung. Zugleich aber belegen die immer neu auftretenden innerprotestantischen Reformbewegungen – besonders prominent etwa der Pietismus –, dass der reformatorische Impuls der religiösen Autorisierung der sog. ›Laien‹ durchaus lebendig geblieben war, nicht immer zur Freude der professionellen Traditionswahrer der reinen protestantischen Lehre, denen das Deu-

tungsmonopol entzogen wurde. Allerdings verbietet der Blick in die Geschichte des Protestantismus eine schlichte Gegenüberstellung von reformresistenter ›Amtskirche‹ und innovativer ›Basis‹: Abgesehen davon, dass angesichts des eigentümlichen Konstrukts des landesherrlichen Kirchenregiments ›die Amtskirche gar nicht so einfach zu identifizieren wäre (der Landesherr? die Konsistorien? die Pfarrerschaft? die Theologieprofessoren?)‹, waren es ja häufig ordinierte Geistliche, die Reformbewegungen maßgeblich prägten (Spener, Francke)¹¹.

Nun wäre es zu kurz gegriffen, wenn man das »allgemeine Priestertum« im Sinne einer differenzlosen Basisdemokratie, in der jeder für alles verantwortlich ist, verstehen wollte. Bündig formulierte Luther: »Alle sind Priester, aber nicht alle sind Pfarrer.« Die Reformatoren zweifelten nicht daran, dass das der gesamten Kirche aufgetragene Amt der Verkündigung (CA 5) die Notwendigkeit eines spezifischen ordinationsgebundenen Amtes einschloss. Dieses spezifische Amt wird aber nicht ›ontologisch‹, sondern funktional begründet: Es ist strikt der Aufgabe öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zugeordnet. Seine Notwendigkeit erklärt sich aus dem Erfordernis geordneter Verhältnisse in den Gemeinden. Betont nüchtern, wenn auch wenig gendergerecht vergleicht Luther die Zustände in einer pastorenlosen Gemeinde mit Marktweibern, die wild durcheinander schreien, ohne einander zuzuhören. Dass es eine klare und auf Dauer geregelte Zuständigkeit für die öffentliche Verkündigung gibt, ist die Voraussetzung dafür, dass die Christen das Evangelium hören können, und in dieser Hinsicht Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sie ihr allgemeines Priestertum in Anspruch nehmen können.

Aus diesem funktionalen Amtsverständnis folgt aber keineswegs, dass die Pfarrer als bloße ›Funktionäre‹ aufzufassen wären, gleichsam als Verwaltungsangestellte mit Organisationsaufgaben. Für die lutherische (und mit etwas anderem Zuschnitt ebenso für die calvinische) Reformation stand außer Zweifel, dass das Amt des Pfarrers *geistlich notwendig* ist für die evangeliumsgemäße Gestaltung der empirischen Kirche. Zwar werden für die Form der Einsetzung in dieses Amt keine zwingenden Regeln vorgegeben (so ist die Ordination durch einen in der apostolischen Sukzession stehenden Bischof nicht konstitutiv), und über die Begründung des Amtes herrscht im Luthertum seit Jahrhunderten ein – wie ich finde, eher unfruchtbare – Streit zwischen Verfechtern einer Delegation durch die Gemeinde und Vertretern einer Einsetzung durch Gott (als ob das ein Gegensatz sein müsste). Dass es ein solches Amt geben müsse – nach Gottes Willen geben müsse! –, war aber unbestritten. Dies geht aus einem sprechenden Beispiel hervor, das Luther in der Adels-Schrift anführt¹²: Eine umständehalber, etwa durch Kriegsgefangenschaft, auf längere Frist von der organisierten Kirche isolierte Gruppe soll aus ihren Reihen jemanden bestimmen, der die Aufgabe des Pfarrers übernimmt und dazu dann auch ordiniert ist. Die reformatorische Praxis in Deutschland folgte diesem Beispiel übrigens insofern sehr genau, als nach der Weigerung der Bischöfe, reformatorisch gesinnte Pfarrer zu ordnieren, in den evangelischen Reichsständen dennoch Geistliche eingesetzt wurden, obwohl diesen die kanonische Legitimation fehlte.¹³ Man sollte dies nicht einseitig

11. Auch die »Dialektische Theologie« war weitgehend durch Pfarrer inspiriert.

12. Vgl. M. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, WA 6, 407f.

13. Nebenbei bemerkt widerlegt dies die – leider auch bei Lutheranern weit verbreitete – Behauptung, die Reformation habe (im Unterschied zu Katholiken und Orthodoxen) die ›personale Dimension‹ der Evangeliumsverkündigung und der Übertragung des dafür eingesetzten Amtes vernachlässigt.

als bloße Notfallmaßnahme ansehen, als Ausnahme, die die Regel der bischöflichen Amtsübertragung nicht aufhebt (wie etwa Wolfhart Pannenberg das tut). Denn zwar ist auch unter reformatorischen Bedingungen eine Ordination durch bischöfliche Handauflegung möglich; sie darf aber nicht (implizit oder explizit) als die ›eigentliche‹ Vollform inszeniert werden, der gegenüber dann alle anderen Gestalten der Einsetzung als defizitär, wenn nicht gar als *defectus ordinis* erscheinen müssten.

Die Betonung der prinzipiellen Einheit des Christenstandes und das funktionale Amtsverständnis haben allerdings die Bestimmung des Verhältnisses von »allgemeinem Priestertum« und »besonderem Amt« in den reformatorischen Kirchen – ich will nicht sagen: zum Dauerproblem, wohl aber zur chronischen Gestaltungsaufgabe werden lassen. Denn wenn alle Christenmenschen zur Verkündigung des Evangeliums berufen sind, dann ist es schwierig, eine *differentia specifica* des Pfarramts geltend zu machen, ohne dadurch die Allgemeinheit des gemeinsamen Priestertums aufzuheben oder einzuschränken. Auch die von den Reformatoren eingeführte Kategorie der Öffentlichkeit (*publice docere*) ist dazu nur bedingt geeignet; ursprünglich auf den Gemeindegottesdienst bezogen, bedarf sie jedenfalls der Näherbestimmung in einer Zeit, in der die Kirche selbst vielfältige Öffentlichkeiten etabliert (vom Bibelkreis über den Diakonieverein bis hin zur evangelischen Schule) und Kirchenmitglieder ihrerseits in multiplen gesellschaftlichen Öffentlichkeiten kommunizieren – ganz abgesehen davon, dass auch in den Gemeindegottesdiensten selbst die nicht-ordinierten Teilnehmer verstärkt aktive Partizipationsmöglichkeiten erwarten bzw. sich der (mehr oder weniger willig angenommenen) Zumutung aktiven Mitmachens ausgesetzt sehen. Zwar wird man als Grundregel in der Tat formulieren können, dass das Pfarramt keine *exklusiven* geistlichen Kompetenzen vermittelt, die faktisch dann dazu nötigten, das »allgemeine Priestertum« zu relativieren. Umgekehrt darf der Rekurs auf die grundsätzliche Gleichheit aller Christenmenschen nicht dazu dienen, die spezifische professionelle Kompetenz der Geistlichen generell zu unterminieren und zu delegitimieren.¹⁴

Die Balance zwischen beiden Faktoren ist allerdings nicht einfach herzustellen, war und ist dem geschichtlichen Wandel unterworfen und bedarf der beständigen Nachjustierung. Nach meinem Dafürhalten gehört dies zu den spezifischen Stärken des Protestantismus. Es bringt freilich auch chronische Probleme und Risiken mit sich, auf beiden Seiten: So kann die mangelnde Profilierung der Amtsträger gegenüber der Gemeinde eine Rollenunsicherheit der Geistlichen fördern, wenn diesen nicht hinreichend klar ist, wofür sie ›eigentlich‹ da sind. Umgekehrt können die Ansprüche auf beständige aktive Partizipation im Namen des »allgemeinen Priestertums« die Gemeinden auch überfordern; wer für alles mitverantwortlich ist, kann sich durch Funktionsdifferenzierung nicht mehr entlasten. Andererseits haben die protestantischen Kirchen, namentlich im vergangenen Jahrhundert, bemerkenswerte Modelle der Kirchenleitung entwickelt, die die Verantwortung der ordinierten Amtsträger mit denjenigen der Nicht-Ordinierten in einer unauflösbar Weise verbinden. Diese Modelle sind u. a. deshalb besonders beeindruckend, weil sie den Unterschied zwischen Ordinierten und Nicht-Ordinierten nicht einebnen, aber dennoch keine Exklusivzuständigkeiten im theologisch Grundsätzlichen kennen. So scheitern etwa alle Versuche, den (in der Regel mehrheitlich aus Nicht-Ordinierten bestehenden)

14. Vgl. dazu grundlegend: I. Karle, Das Pfarramt als Profession, Gütersloh 2001.

Synoden nur das Recht auf die Gestaltung des ›äußeren‹ Lebens der Kirche als Organisation zuzuschreiben, während für die ›rechte Lehre‹ allein die geistlichen Leitungsinstanzen zuständig wären. Denn abgesehen davon, dass auch die ›äußere Ordnung‹ theologisch mehr als eine bloße ›Äußerlichkeit‹ darstellt, sind die Synoden – wie ich finde, aus guten theologischen Gründen – an grundlegenden Lehrentscheidungen (wie etwa der Annahme der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«) konstitutiv beteiligt.¹⁵

Ohne Zweifel – so können wir zusammenfassen – fokussierten die Reformatoren das Kirchenverständnis auf den Grundvollzug der Evangeliumsverkündigung. Für die Gestaltung dieses Grundvollzugs nannten sie einige elementare Bedingungen, ließen aber viele Konkretionen bewusst offen. Das heißt nun freilich nicht, dass sie diese Konkretionen dem völligen Belieben oder rein organisationspragmatischen Rücksichten anheim stellten. Auch sie müssen theologisch reflektiert gestaltet werden. Allerdings rechneten die Reformatoren dabei mit einer Pluralität möglicher Ordnungen; das betrifft im Übrigen sowohl das synchrone Nebeneinander als auch das diachrone Nacheinander divergierender kirchlicher Strukturen. Angesichts dessen stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das Bekenntnis zur geglaubten Einheit der Kirche zur empirischen Vielfalt der Erscheinungsformen von Kirche steht. Das will ich im folgenden Abschnitt erörtern.

III. Geglaubte Einheit und gelebte Vielfalt der Kirche

Mit großem Nachdruck haben die Reformatoren an der Einheit der Kirche Jesu Christi festgehalten. Sie teilten das Bekenntnis zur »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« in vollem Umfang. Weil Christus das eine Haupt ist, kann auch die Kirche als »Leib Christi« nur eine sein. Wenn die Kirche nichts anderes ist als »die heiligen Gläubigen und ›die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören‹«, dann ist da Kirche, wo des Hirten Stimme erschallt und Gehör und Glauben findet. Die Gemeinschaft der von Gott zum Glauben berufenen »Heiligen« erstreckt sich in der Treue zur apostolischen Sendung von den Anfängen ›katholisch‹ über alle Zeiten und Räume. Zwar ist die »geglaubte« Kirche nicht einfach identisch mit der »empirischen« Kirche, aber zur geglaubten Kirche gehört das Gegebensein einer sichtbaren Kirche, durch die das Wort des Hirten hörbar und erfahrbar wird und Glauben wirken kann. In diesem Sinne ist auch die empirische Kirche universal. Trotz aller Kritik an den Zuständen in der römischen Kirche zogen die Reformatoren nie in Zweifel, dass Gott durch die Jahrhunderte hindurch seiner Verheißung treu geblieben war und die – *nota bene*: ›empirische‹! – Verkündigung seines Evangeliums zur Erweckung des Glaubens ermöglicht hatte. Nicht zufällig bemühten sie sich schon bald darum, eine Wolke von Glaubenszeugen aus der Geschichte der Kirche kenntlich zu machen, in die sie die reformatorische Bewegung einreihen konnten. Dies konnte in betont kritischer Wendung gegen Rom in Gestalt einer positiven Umdeu-

15. Vgl. dazu meinen Beitrag: B. Oberdorfer, Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung. Zum Verhältnis von synodaler und bischöflicher Episkope im gegenwärtigen Luthertum, in: G. Wenz u. a. (Hg.): Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, Münster u. a. 2003, 123–136.

tung der Ketzerhistorie geschehen – wer von ›Rom‹ verurteilt worden war, hatte gute Chancen, als ›evangelischer Heiliger‹ Anerkennung zu finden –, konnte aber ebenso die Form einer positiven Aneignung all des Guten annehmen, das die Reformatoren in der Geschichte auch der lateinischen Kirche zu entdecken vermochten.¹⁶

Was nun die »sichtbare« Kirche betrifft, sangen die Reformatoren durchaus nicht uneingeschränkt das Hohelied der polyphonen Vielfalt. Ihr Ideal war keineswegs der Pluralismus unterschiedlicher Konfessionsgemeinden am selben Ort. Noch der Augsburger Religionsfriede von 1555 war am Leitbild konfessionshomogener Territorien orientiert (*cuius regio, eius religio*); die Parität in den Reichsstädten, später gerühmt als Avantgarde der religiösen Toleranz, war die erzwungene Ausnahme, nicht die Regel und verdankte sich dem Interesse der Katholiken, in den mehrheitlich reformatorischen Reichsstädten präsent zu bleiben. Und wie Luthers Umgang mit Karlstadt oder Calvins Politik gegen Castellio deutlich genug dokumentieren, hielten die Reformatoren es für ihre Pflicht, in ihren Territorien für einheitliche religiöse Verhältnisse zu sorgen und ihre Gläubigen gegen die Konfrontation mit irritierenden Devianzen abzuschirmen.

Im Blick auf die Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen hingegen verzichteten die Reformatoren zwar nicht auf das Erfordernis sichtbarer Gemeinsamkeit, unterschieden aber zwischen dem grundlegenden »Konsens« im Verständnis des Evangeliums und in der Deutung des Sinnes der Sakramente einerseits und den *traditiones humanae*, und diese umfassen Riten, liturgischen Formen, Kleidersitten etc., aber auch Regelungen für die Organisationsgestalt der Kirche, die nicht einheitlich sein müssen, damit volle kirchliche Gemeinschaft bestehen kann. Wohlgeremt: Das heißt nicht, dass gemeinsame Riten und Formen, ja eine einheitliche Organisationsgestalt unmöglich oder nicht wünschenswert wären. Sie dürfen nur nicht zum notwendigen Kriterium für volle kirchliche Gemeinschaft gemacht werden. M. a. W.: Weder sind die geschichtlich gewachsenen Kirchenstrukturen ein Wert an sich, der nicht angeastet werden darf, noch ist ihre Überwindung in Richtung auf gemeinsame Makrostrukturen ekklesiologisch zwingend erforderlich.

Dieser Hinweis ist vielleicht nicht ganz unwichtig im Blick auf die gegenwärtigen Strukturdebatten in der EKD. Er betrifft aber natürlich auch die ökumenische Diskussion mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. Denn anders als für diese gehört nach reformatorischem Verständnis auch die konkrete Ausgestaltung von Kirchenleitung zu den *traditiones humanae*. Gewiss gibt es gute Gründe, beispielsweise darüber nachzudenken, ob nicht auch der Protestantismus verstärkt Formen der überregionalen Repräsentation von Kirche entwickeln sollte, die der Einsicht Rechnung tragen, dass die Kirche ›vor Ort‹ zwar wirklich und uneingeschränkt, aber nicht ganz präsent ist – und in dieser Hinsicht sind die Landeskirchen, ja ist auch die EKD nicht notwendig das Ende der Wege Gottes. Dass diese Repräsentation der Raum und Zeit übergreifenden Universalität der Kirche primär oder gar exklusiv durch die Etablierung eines Bischofsamts erfolgen müsste, wird man aber unter reformatorischen Vorzeichen kaum sagen können. Die offenkundigen Tendenzen zur Episkopalisierung in Teilen des gegenwärtigen Luthertums wird

16. Vgl. dazu meinen Beitrag: *B. Oberdorfer*, Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive, in: M. Weitlauff/M. Thierbach (Hg.): *Hl. Afra. Eine frühchristliche Märtyrerin in Geschichte, Kunst und Kult*, Lindenberg 2004, 130–135.

man jedenfalls sorgfältig daraufhin beobachten müssen, ob sie nicht zumindest den Anschein der theologischen Notwendigkeit eines solchen Bischofsamtes (auf Kosten beispielsweise der Synoden) befördern.

Notwendige Voraussetzung für die Akzeptanz unterschiedlicher Riten und Strukturen ist allerdings der Konsens über die rechte Evangeliumsverkündigung und das evangeliumsgemäße Verständnis der Sakramente. Auch dieser Konsens – das ist wichtig – gehört zur ›empirischen‹ Kirche. Er kann sich nicht in der Versicherung erschöpfen, dass wir uns ›letztlich‹ hinter den unterschiedlichen Bekenntnissen in einer unaussprechlichen Weise auf dasselbe Evangelium, denselben Christus beziehen. Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums muss explizit formuliert werden können. Anders gesagt: Lehrkonsens ist die Basis für Kirchengemeinschaft. Dass das Wort »Lehrkonsens« oder »Lehrkonsensökumene« in bestimmten protestantischen Kreisen fast zum Schimpfwort werden konnte, ist unter reformatorischen Bedingungen völlig unverständlich. Klassisches Beispiel eines innerprotestantischen Lehrkonsenses ist natürlich die »Leuenberger Konkordie« von 1973. Sie beendete eine vierhundertjährige Kirchenspaltung, die – das wird gern vergessen – kaum weniger heftig artikuliert worden war als die Abgrenzung von ›Rom‹. Signifikant ist die Leuenberger Konkordie auch insofern, als sie bleibende Unterschiede nicht leugnet, aber in den strittigen Bereichen elementare Gemeinsamkeiten formuliert, die es ermöglichen, diese Unterschiede nicht mehr als kirchentrennend aufzufassen.

Natürlich dürfen derartige Lehrkonsense nicht isoliert betrachtet werden. So ist die Leuenberger Konkordie nicht allein das Resultat eines theologischen Fachdiskurses. Sie steht vielmehr im Zusammenhang vielfältiger geschichtlicher Erfahrungen geistlicher Gemeinschaft und kirchenpolitischer Gemeinsamkeit von Lutheranern und Reformierten im 20. Jahrhundert, die die Vermutung nährten, dass auch im Blick auf die alten Streithemen die Übereinstimmungen größer sein könnten als der Dissens. Gewiss spielte auch die lebensweltliche Erosion konfessionellen Differenzbewusstseins eine Rolle, die ja schon im 19. Jahrhundert die Entstehung der Unionskirchen gefördert hatte. Aber es ist doch bezeichnend für protestantisches Kirchenverständnis, dass Kirchengemeinschaft nicht auf faktische Indifferenz gegründet wurde, sondern den reflektierten Umgang mit den theologischen Differenzen als notwendige Voraussetzung einschloss.

Ich sagte eingangs, dass gerade wegen der reformatorischen Unterscheidung von göttlicher Einsetzung und menschlichen Traditionen protestantische Ekklesiologie sich nicht darin erschöpfen kann, die normativen Weichenstellungen der Reformation schlicht zu wiederholen. Wenn die ›empirische‹ Kirche dem historischen Wandel unterliegt, dann sind die geschichtlichen Transformationen auch ekklesiologisch relevant. Welche Konsequenzen das hat, will ich im folgenden Abschnitt knapp skizzieren.

IV. Wie normativ ist die Macht des Faktischen?

Geschichtliche Transformationen des Protestantismus in ihrer ekklesiologischen Bedeutung

Die reformatorische Kirchenreform ist ihrerseits traditionsbildend geworden. Das betrifft nicht nur die Etablierung normativer Bekenntnisse, die die reformatorische Einsicht zu Lehrdokumenten verdichteten, an denen sich das kirchliche Handeln

inhaltlich auszurichten hatte. Es betrifft vielmehr generell die Entstehung eigener kirchlicher Strukturen, Frömmigkeitsformen, Konfessionskulturen. In diesen geschichtlichen Realisierungsgestalten pflanzte sich indes auch jene Dynamik der prinzipiellen Relativierung geschichtlicher Realisierungsgestalten von Kirche fort, die alle Tendenzen zur Verabsolutierung konkreter Erscheinungsformen der ›empirischen‹ Kirche kritisch konterkarierte. Die kirchenstrukturellen, religiösen, kulturellen Formen, die der Protestantismus ausbildete, enthielten immer auch das Prinzip ihrer eigenen Kritik.

Wohlgemerkt: Ich meine damit nicht eine prinzipielle Formlosigkeit des Protestantismus (etwa im Gegensatz zum vermeintlich ›starren‹, formfixierten Katholizismus), sondern ich versuche gerade die *spezifische Form* des Protestantismus zu beschreiben, die durchaus normative Implikationen hat. Denn es ist nicht die Gleichgültigkeit gegen die Form, die den Protestantismus kennzeichnet; vielmehr hat die reformatorische Christenheit durchaus Formen mit identifizierbaren Charakteristika entwickelt, und es lassen sich sowohl Leitmotive benennen, die diese Entwicklung geschichtlich bestimmten, als auch Kriterien, anhand von denen die entstandenen Formen beurteilt und weitergebildet werden können. Pointiert könnte man geradezu sagen, dass der Verzicht auf ›überzeitliche‹ Wesensbestimmungen die konkrete Gestalt der ›empirischen‹ Kirche sogar mit erhöhter Bedeutung ausgestattet hat, da kein spezifisches Kirchenmodell einfach normativ vorausgesetzt werden darf, sondern die jeweilige geschichtliche Konkretion allererst als ›empirische‹ Erscheinungsform der ›geglaubten‹ Kirche wahrnehmungssensibel gedeutet und gestaltet werden muss.

Liest man nun die Geschichte des Protestantismus im Horizont des vorhin entfallenen ekklesiologischen Leitgedankens der »Gemeinschaft der Gläubigen«, unter denen es keine religiös begründete Hierarchie unterschiedlicher »Stände« geben darf, dann werden beispielsweise der pietistische Protest gegen die orthodoxe ›Lehrkirche‹ und die damit verbundene Etablierung neuer innerkirchlicher Öffentlichkeiten neben dem traditionellen, pfarrerzentrierten Sonntagsgottesdienst erkennbar als Ausdruck eines Kirchenverständnisses, das das Recht zur authentischen Verkündigung und Auslegung des Evangeliums nicht exklusiv dem Klerus zuschreibt. Entsprechendes gilt für andere religiöse Emanzipationsbewegungen unterschiedlicher Provenienz und Ausrichtung (zu denen ich neben der Aufklärung und der Erweckungsbewegung auch den »Kulturprotestantismus« des 19. und 20. Jahrhunderts zählen möchte). Auch die Entstehung der institutionellen Diakonie gehört in den sachlichen Zusammenhang der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Formen innerkirchlicher Öffentlichkeit. Die Beispiele zeigen natürlich auch, dass die Pluralisierung der Kommunikationsformen mit einem Verlust an Steuerungs- und Kontrollmöglichkeiten durch kirchliche Leitungsinstanzen einher ging, der von diesen häufig als Krise wahrgenommen wurde und teilweise in der Tat durchaus krisenhafte Züge annahm. Deutlich ist aber zugleich, dass der Ruf nach Rückkehr zu autoritärer Steuerung und nach Rehomogenisierung nicht nur unrealistisch, sondern mehr noch unevangelisch wäre. Geschichtlich haben es die protestantischen Kirchen ohnedies weithin verstanden, das in ihnen selbst entstandene Protestpotenzial gegen ihre eigene konkrete Erscheinungsform gleichsam ›weich‹ in sich zu reintegrieren; dabei hat sich diese Erscheinungsform freilich selbst verändert, differenziert, pluralisiert. Dies hat sich noch verstärkt in der modernen Gesellschaft der Gegenwart, die eine historisch unerhörte Vielfalt von Lebensstilen erlaubt, was sich fast maßstabsgetreu unter den Kirchenmitgliedern widerspiegelt.

Es gehört, wie ich finde, zu den großen Stärken der Studie »Kirche der Freiheit«, dass sie die protestantische Formenpluralität nicht denunziert und auch nicht Gemeindeprotestantismus und Kulturprotestantismus – so oder so – gegeneinander ausspielt, sondern die unterschiedlichen Formen als ›typische‹ Realisierungsgestalten evangelischer Kirche anerkennt und zueinander in ein produktives Verhältnis zu setzen versucht. Plakativ gesagt: Der Kulturprotestant erscheint weder als freigeistig-egozentrischer Abweichler vom treuen Gemeindechristentum, noch wird er als Ideal des »freien Christenmenschen« dem brav-unselbstständigen Kirchenchristen positiv gegenübergestellt. Beide Formen, die sich faktisch ohnehin nicht voneinander isolieren lassen, brauchen einander: Der amtskirchendistanzierte Kulturprotestantismus könnte eine kontinuierliche Kommunikation des Evangeliums institutionell gar nicht gewährleisten, und ein Parochialprotestantismus, der sich gegen kulturelle Grenzüberschreitungen abschottet, könnte kaum beanspruchen, dem apostolisch-missionarischen Auftrag der Kirche in einer modernen Gesellschaft gerecht zu werden.

Damit ist indes bereits angedeutet, dass die Anerkennung einer Formenpluralität keineswegs den Verzicht auf Kriterien der Gestaltung einschließt. Protestantismus ist nicht einfach ein etwas höher gestimmter Pluralismus. Die Faktizität der geschichtlichen Entwicklung hat zwar durchaus normative Relevanz, sie ist aber nicht in kritikloser Distanz als unbefragbare Norm hinzunehmen. Drei solcher Kriterien möchte ich ansprechen:

Erstens müssen die unterschiedlichen Frömmigkeitstypen, Lebensstile, Kommunikationsformen in erkennbarer Weise der reformatorischen Funktionsbestimmung der Kirche zugeordnet werden können. D.h., sie müssen als Ausdruck und Realisierungsgestalt der »Sammlung der Gläubigen«, als Formen der zeugnishaften Kommunikation des Evangeliums identifizierbar sein.

Zweitens folgt aus der reformatorischen Überzeugung von der Notwendigkeit der ›empirischen Kirche‹, dass die Institutionalität der Kirche keine bloße Äußerlichkeit ist. Die Pflege der Institution und das Werben um formale Zugehörigkeit zu dieser gehört zu den genuinen Aufgaben kirchlichen Handelns und ist kein bornierter Formalismus, der der Innerlichkeit des Glaubens widerspräche. Hier besteht, wie ich finde, in den evangelischen Kirchen derzeit durchaus Nachholbedarf. In diesem Zusammenhang könnte man auch eine *particula veri* an dem zurecht vielgeschmähten Ausdruck »Taufquote« aus der EKD-Studie »Kirche der Freiheit« zu entdecken versuchen. Sieht man einmal ab von dem schwer erträglichen Vertriebsleiterschulungsjargon, der ja leider die ganze Studie durchzieht (und über dessen inhaltliche Implikationen noch einmal gesondert nachzudenken wäre), so ließe sich die Forderung einer ›Erhöhung der Taufquote‹ möglicherweise wohlwollend interpretieren als Appell an die geistlich Verantwortlichen, die Taufe nicht als zu vernachlässigende Äußerlichkeit zu behandeln, weil man ja auch ohne sie selig werden könne, sondern die geistliche Bedeutung des äußeren Zeichens aktiv zu kommunizieren und zur Taufe zu ermutigen. Dies ist im Übrigen nicht nur für die Täuflinge selbst und ihr engeres soziales Umfeld relevant; die größere Häufigkeit von Taufen im Gemeindegottesdienst hat vielmehr auch Ausstrahlungskraft auf die ganze Gemeinde, indem dadurch der geistliche Segen der Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi symbolisch-rituell verdichtet erfahrbar wird. Ob allerdings das quantifizierende Instrumentarium des »Qualitätsmanagements« mit Zielvorgaben, statistischer Erfassung, Quotennmessung, Berichtspflicht etc. dafür angemessen ist, ist eine andere Frage; aus-

zuschließen ist jedenfalls nicht, dass zum Zweck der Quotenerfüllung die seelsorgerliche Diskretion im Einzelfall vernachlässigt wird.

Drittens schließlich – aber das ist im Grunde nur eine Nuance des zweiten Aspekts – impliziert das Bekenntnis zur ›sichtbaren‹ Kirche auch ein institutionelles Selbstbewusstsein nach außen. Weder der ›geistliche‹ Charakter des Glaubens noch die zweifellos unscheinbare, unvollkommene, ebenso fragmentarische wie fragile, fehlbare und makelreiche Gestalt der ›empirischen‹ Kirche rechtfertigen eine institutionelle Selbstverleugnung, als müsste die Kirche sich für ihre Existenz entschuldigen. Es gehört ja zu den besonders tröstlichen Facetten der göttlichen Verheißung, dass Christus gerade in dieser unscheinbaren, unvollkommenen, ebenso fragmentarischen wie fragilen, fehlbaren und makelreichen Gestalt präsent sein will.

An dieser Stelle tritt nun freilich ein theologisches Grundlagenproblem auf, das ich zum Ende wenigstens noch kurz andeuten möchte.

V. Wer reformiert eigentlich die Kirche?

Hinter dieser schlichten Frage verbirgt sich eine grundsätzliche Problematisierung alles kirchenreformerischen, ja letztlich alles kirchenleitenden Handelns. Denn kann die Kirche durch menschliches Handeln überhaupt ›reformiert‹ werden? Ist die Kirche als *creatura verbi* nicht ganz und gar darauf angewiesen, von Gott selbst immer wieder ›re-formiert‹ zu werden? Ist es nicht vermessen, wenn wir meinen, durch unser Handeln zu einer Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse beitragen zu können? Ist nicht das Einzige, was uns Menschen zu tun aufgegeben ist, das *Hören auf das Evangelium*? Laufen angesichts dessen nicht alle Kirchenreformprogramme bestenfalls ins Leere, schlummeren Falls in den Unglauben, der Gott meint voreignen zu sollen? Eine derartige Anti-Kybernetik – in der bayerischen Landeskirche vor einigen Jahren propagiert in dem Manifest »Evangelium hören« – muss natürlich konsequenterweise die Reformation scharf abgrenzen von aller Kirchenreform. Allerdings liegt ihr m. E. eine falsche Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln zugrunde. So gewiss die Kirche Gottes Werk ist und alle Kirchenreform sich Gottes Wirken verdankt, so gewiss schließt Gottes Handeln menschliches Handeln und menschliche Verantwortung nicht aus, sondern ein. Der Hinweis auf Gottes Wirken ist zwar durchaus angebracht als Korrektiv gegen klerikotechnokratische Machbarkeitsfantasien, er entbindet aber nicht von der Frage, wie die ›empirische‹ Kirche durch menschliches Handeln so gestaltet werden kann, dass sie ihren gottgegebenen Auftrag, das Evangelium allen Menschen zu verkündigen, möglichst adäquat erfüllen kann. Jegliches Planen als Ausdruck sündigen Hochmuts zu denunzieren, wäre angesichts dessen theologisch leichtfertig.

Etwas anders gelagert ist ein weiterer Einwand. Er lautet: Darf institutionelle Selbsterhaltung überhaupt Motiv und Gegenstand kirchlichen Handelns sein? Ist Kirche nicht allein dann bei sich selbst, wenn sie radikal ›für Andere‹ ist? Widerspricht die Kirche also nicht ihrem Auftrag, wenn sie sich – beispielsweise in Verhandlungen mit dem Staat oder in der Konkurrenz zu anderen gesellschaftlichen Kräften – für die Erhaltung ihrer institutionellen Ordnung, ihres gesellschaftlichen Einflusses oder ihrer Präsenz in der Öffentlichkeit einsetzt? Dieser Einwand wurde schon nach dem Zweiten Weltkrieg in den Diskussionen um die Gründung der EKD artikuliert. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die ›empirische Kirche‹

kein Selbstzweck ist, sondern in allen ihren Lebensäußerungen ihrem Auftrag zugeordnet ist. Zur Forderung des Verzichts auf jede Selbsterhaltung zugespitzt, käme dieser Einwand freilich der Preisgabe des Bemühens um die kirchliche Sendung gleich. In bestimmter Hinsicht ist institutionelle Selbsterhaltung Bedingung der Möglichkeit des ›Seins für Andere‹. Umgekehrt ist das ›Sein für Andere‹ aber auch Kriterium legitimer kirchlicher Selbsterhaltung, die insofern zu unterscheiden ist von bloßer ›Besitzstandswahrung‹. Kirchenreformprogramme haben demnach auch die Aufgabe zu fragen, welche traditionellen ›Besitzstände‹ unter veränderten Bedingungen ›bewahrenswert‹ sind, welche hingegen um der Erfüllung des kirchlichen Auftrags willen aufgegeben oder verändert werden müssen.

Gilt dies auch – und das ist meine letzte Frage – für den *konfessionellen* ›Besitzstand‹? Etwas elaborierter gefragt: Inwieweit ist die konkrete konfessionelle Ausdifferenzierung der Christenheit in ihrer geschichtlichen Gewachsenheit erhaltenswert?

Diese Frage stellt sich für die reformatorischen Kirchen schärfer und in anderer Form als etwa für die römisch-katholische Kirche. Während diese zentrale Momente ihrer institutionellen Gestalt direkt aus der Offenbarung ableitet und damit als nicht-kontingent setzt (und zwar auch und gerade in ihrer geschichtlichen Entwicklung!), unterscheiden jene, wie ausführlich gezeigt, zwischen der elementaren, nicht-kontingenten *Funktion* der ›empirischen‹ Kirche und deren konkreter, kontingenter Ausgestaltung. Daraus wäre zu schließen, dass die konfessionskirchliche Form nicht wesentlich ist für das reformatorische Kirchenverständnis, und in der Tat sind lutherische und reformierte Kirchen immer wieder aufgegangen in neu entstandenen Unionskirchen. Auch die Konfession ist kein Selbstzweck.

Allerdings könnte man sagen, dass die Unterscheidung zwischen nicht-kontingen ter Funktion und kontingenter Ausgestaltung ihrerseits nicht-kontingent ist. Konfessionelle Selbsterhaltung könnte dann insoweit und so lange notwendig sein, als bzw. wie diese Unterscheidung gegenüber anderen konfessionellen Erscheinungsformen des Christentums, namentlich der römisch-katholischen Kirche, bezeugt werden muss. Sie ist dann und dort nicht mehr nötig, wenn und wo diese Unterscheidung gewahrt ist. Ob in diesem Fall die Konfessionskirchen erhalten bleiben und wechsel seitige volle Kirchengemeinschaft bei weiterhin unterschiedlichen Formen kirchlicher Lehre und Praxis aussprechen oder ob sie in eine gemeinsame ›neue‹ Kirche aufgehen, ist dann letztlich eine Frage der Konvenienz.¹⁷

17. Vgl. dazu auch meinen Beitrag: B. Oberdorfer, Konfessionelle Differenzen: Heute und morgen – zur aktuellen Diskussion. Statement aus evangelischer Perspektive, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 33 (2003), Heft 7, 17–19.