

Liturgie – Diakonie – Zeugnis

Im Lernprozeß um Ort und Auftrag der Kirche

1. Liturgie – Diakonie – Zeugnis – das Ringen um Kirchenverständnis heute

Wie verstehen wir den Begriff „Kirche“ heute? Wir benutzen ihn in verschiedener Weise, und es gibt eine bewußt oder unbewußt vorhandene Wirklichkeit, die wir in unseren Debatten mitschleppen. Eine ausführliche Geschichte der Ekklesiologie ist noch nicht geschrieben, doch ist es notwendig, hier einige geschichtliche Grundlagen zu skizzieren.

a) Die *biblischen Grundlagen* reichen weit in die Geschichte Israels als „Volk Gottes“ zurück. Die neutestamentliche Urgemeinde sah sich als Vollendung der alttestamentlichen „Kahal“, als „ekklesia“. Für Paulus ist der Leitbegriff der „Leib Christi“ geworden. Die Kirche wird konstituiert durch Geist und Taufe, und das Heil wird als eine zukünftige Wirklichkeit verkündet, doch ist es in der Kirche schon Gegenwart. Die Pastoralbriefe berichten schon über eine feste Ordnung der Kirche.

b) Das *westlich-mittelalterliche Bild* der Kirche wurde in der Bulle von Papst Bonifaz VIII. 1302 („Unam Sanctam“) zusammengefaßt. Die empirische römische Kirche wurde mit der unsichtbaren himmlischen Kirche identifiziert, und daher kommt ihr unbeschränkte Autorität in geistlicher wie in weltlicher Hinsicht zu.

c) Die *reformatorische Theologie* steht in kritischem Widerspruch zur mittelalterlichen, hierarchisch gegliederten Heilsanstalt. Luther griff auf die augustinische Tradition mit der Betonung der Unsichtbarkeit der Kirche zurück. Die irdische Kirche trägt das „Antlitz einer Sünderin“, sie ist „corpus permixtum“. Der einzelne Christ kann und sollte in ein eigenes und mitverantwortliches Verhältnis zu seiner Kirche treten. Der umstrittene Kirchenbegriff Luthers repetiert das, was für die Weltgestaltung die Zwei-Regimenten-Lehre und für das Leben des Einzelnen die Formel „simul iustus et peccator“ aussagt.¹

Die Grundauffassung von Calvin sah die Kirche als „Gemeinschaft der Erwählten“. Die pädagogische und ordnungskritische (disciplina) Aufgabe

der Kirche den Mitgliedern und auch außerkirchlichen Kräften (politische Ordnung, Staat) gegenüber wurde betont.²

Die reformatorische Grundformel der Ekklesiologie wird in der *Confessio Augustana VII* von Melanchthon formuliert. „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“

d) Seit der Reformation gab es eine Entwicklung in der Frage des Verständnisses der Kirche, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Die *altprotestantische Orthodoxie*, der *Pietismus*, die *Aufklärung* und das *19. Jahrhundert* haben eigene Prioritäten für die Ekklesiologie hervorgebracht.³

e) Für die *heutige Diskussion* sind einerseits einige besondere Betonungen richtungweisend, wie z. B. Kirche als Gemeinde (K. Barth), Reich Gottes als Herrschaft des Rechts, Kirche Gottes als die messianische Gemeinde (W. Pannenberg), die „*ekklesiologische Fundamentalunterscheidung*“ zwischen Kirche und Jesus Christus als ihrem Grund (G. Ebeling), die „*funktionale theologische Ekklesiologie*“ (E. Hübner) oder das Interesse in sozialwissenschaftlichen und religionssoziologischen Fragestellungen. Andererseits bietet uns die ökumenische Bewegung neue Impulse in den interkonfessionellen Dialogen. „*Konziliare Vereinigung des Unvereinbaren*“ und „*versöhnte Verschiedenheit*“ sind neue Begriffe für die Ekklesiologie.⁴

2. Analyse des Kirchenverständnisses

Für unsere Überlegungen im Lernprozeß von Liturgie, Diakonie, Zeugnis ist es von außerordentlicher Wichtigkeit, daß wir die gegenwärtige Praxis unserer Kirchen analysieren. Es ist hier die dreifache Gestalt des neuzeitlichen Christentums zu unterscheiden, die kirchliche, öffentliche und private Religion.⁵

Die verschiedenen Modelle, wie die Kirche in ihrer Geschichte Liturgie und Diakonie geübt hat und ihr Zeugnis in der Gesellschaft abzulegen versuchte, können wir folgendermaßen zusammenfassen:

- man zog sich in ein bestimmtes Ghetto individueller Frömmigkeit zurück, um der Sünde der Welt zu entgehen;
- man ging in die Opposition (z. B. die Bekennende Kirche in Deutschland gegen das Hitler-Regime);
- man kämpfte um Macht in der Gesellschaft (Klerikalismus, um die Macht der kirchlichen Hierarchie zu stärken);

- man erstrebte unkritische Solidarität und Konformität mit der Gesellschaft (die Kirche paßt sich unkritisch den Ideologien ihrer Umgebung an);
- man strebt nach kritischer Solidarität (um als Christen Zeugnis abzulegen und mit dem Glauben, der in der Liebe tätig wird, zu dienen, aber um kritischen Abstand zu den weltlichen Mächten und Ideologien zu halten)⁶.

In einer Gesellschaft wie in Ungarn lassen sich die diese Modelle miteinander verbinden, und die Kirche kann es oft nicht vermeiden, sich der Diskrepanz zwischen ihrem theologischen Selbstverständnis und ihrem institutionellen Interesse zu stellen. Die Geschichte kennt viele Beispiele, daß Politiker, die Obrigkeit, die führenden Schichten Religion und Kirche für ihre politischen Zwecke einzusetzen versuchten. Diese allgemeine Handlungsweise läuft darauf hinaus, daß die privilegierte Kirche oder Religion die bestehende gesellschaftliche Ordnung stützt und diese ihrerseits der Kirche oder Religion eine Vorzugsbehandlung angedeihen läßt. Die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 hat sich über die soziopolitische Funktion und Verantwortung lutherischer Kirchen wie folgt geäußert: „Die Kirchen können sich ihrer Verantwortung als Teil der Gesellschaft, in der sie leben, nicht entziehen. Sie müssen einen Weg finden zwischen den Extremen einer völligen Anpassung an ihre Umgebung und einem völligen Rückzug aus ihr. Beide Extreme bringen die Kirche in Versuchung, sich bewußt oder unbewußt mit den Strukturen zu identifizieren, die soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeit zu unterstützen und diese als legitim zu betrachten. Die Kirchen sind gerufen, in der Welt, aber nicht von der Welt zu sein. Deshalb müssen sie in jeder Gesellschaft einen Weg kritischen Engagements finden, das ihre Abhängigkeit von Gott und ihre Solidarität mit der Welt zum Ausdruck bringt, aber nicht zugleich weltlichen Mächten götzendienerisch dient.“⁷

Wenn die Kirche im Wissen darum, daß sie „in der Welt“, aber „nicht von der Welt“ sein soll, eine alternative Lebensweise anbieten und sich zugleich schöpferisch dem gegebenen Kontext um der Sache ihrer Botschaft willen anpassen möchte, muß sie die verfügbaren Instrumente der Theologie und der Sozialwissenschaften gebrauchen. Die sozial-ethischen Studien der Ökumene wollen eine Bestandsaufnahme der einzelnen Kirchen im Blick auf gemeinsamen Erfahrungsaustausch im Streben nach kritischer Solidarität mit der Gesellschaft herausfordern.

Die Evangelische Kirche in Ungarn möchte mit ihren sozialetischen Studien den Tendenzen begegnen, die das Leben der Kirchen in zu-

nehmendem Maße zu beeinflussen scheinen. Es gibt nämlich heute in vielen Kirchen eine wachsende Provinzialität, eine Beschäftigung mit sich selbst, mit den eigenen Problemen, neuen Strukturen: Kirche als Selbstzweck. Diese Erscheinungen sind begleitet von Enttäuschungen auf dem Gebiet der ökumenischen Bewegung, wobei viele heute von Krise sprechen. Diese Frustration läuft vielleicht parallel zu den allgemeinen Enttäuschungen des Fortschrittsglaubens, in dem Erich Fromm drei Glaubensartikel entdeckte: die „Trias von unbegrenzter Produktion, absoluter Freiheit und uneingeschränktem Glück bildete den Kern der neuen Fortschrittsreligion, und eine neue irdische Stadt des Fortschritts ersetzte die ‚Stadt Gottes‘.“⁸

3. Volkskirche oder Minderheit

Eine besondere Frage sollten wir noch im Zusammenhang mit dem heutigen Kirchenverständnis stellen: das Problem der *Kirche als Volkskirche und als Minderheit*. Zwar ist die Kirche als „congregatio sanctorum et vere credentium (Versammlung der Heiligen und wahrhaft Glaubenden, CA VIII) immer eine Minderheit; bei unseren Überlegungen geht es jedoch um die öffentliche gesellschaftliche Gestalt der Kirche als sozialer Faktor.

Die Debatten des 20. Jahrhunderts über die Volkskirche kennzeichnen die gegensätzlichen Positionen: Einerseits von der Evangelisation und der Volksmission („Wer getauft ist, muß erst noch Christ werden!“) und andererseits von der dialektischen Theologie her. Karl Barth und andere haben sich öfter polemisch über die Volkskirche geäußert. Andererseits gab es Auffassungen wie die von Otto Dibelius, es gelte in der evangelischen Kirche, „was eben jetzt geworden ist, aus Gottes Händen hinzunehmen ... um zu handeln“.⁹

Der entscheidende Punkt hier ist die Kirchenzugehörigkeit. Aus dem Kirchenverständnis einer breiten Volkskirche rührt Mangel an rigoroser Definition und Kontrolle einer persönlich entschiedenen Kirchenzugehörigkeit.

Eine stärkere Eindeutigkeit, wo die Grenzen der Kirche sind, fordert auch Jürgen Moltmann mit dem Programm „Von der pastoralen Betreuungskirche für das Volk zur Gemeinschaftskirche des Volkes im Volk“.¹⁰

Die Frage ist aber: Was kann in einer Situation der Gesellschaft wie in Ungarn getan werden, wo nur „Restbestände der volksskirchlichen Tradi-

tion“ die empirische Wirklichkeit der Kirche bestimmen und die kleinen Gemeinden eine soziale Randerscheinung bedeuten (Günter Krusche).¹¹

Wie ist es mit Ungarn oder mit den asiatischen oder afrikanischen Kirchen, die als winzige Minderheit in Kontext von anderen Weltregionen und Ideologien existieren und „etwas Fremdes“ darstellen?

Ein anderes Beispiel in diesem Zusammenhang ist Lateinamerika. Die verschiedenen Befreiungstheologien arbeiten intensiv mit dem Begriff „Volk“. Das ist einmal die Masse der Armen. Dieses „Volk“, vom römisch-katholischen Standpunkt her gesehen, kann ein Synonym für Kirche als Volk Gottes sein. Das Pfarramt soll kein „Bedienungspfarramt“ sein, sondern ein „Solidaritätspfarramt“ (pastorado de convivencia) in unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit dem Volk (Gottfried Brakemeier).

Dieses „Volk“, die Unterdrückten, werden oft als eine Gruppe gegen den Unterdrücker, die Machthaber, als Volk Gottes gesehen. Dieser Ausgangspunkt birgt die Gefahr, daß die zwei Gruppen als Sünder und Gerechte verstanden werden.¹²

4. Sozialismus als Kontext der Kirche

Kontext, Kirche und Theologie sind miteinander so verbunden, daß wir sagen könnten, der Kontext der Theologie ist eigentlich die kirchliche Praxis. Wenn wir aber die dreifache Gestalt des neuzeitlichen Christentums, die kirchliche öffentliche und private Seite unterscheiden, wird einem klar, daß es hier um die gesellschaftlich-öffentlichen Kontexte geht. Stichworte wie Evangelium und Kultur, Anpassung, Anknüpfung oder Bodenständigkeit zeigen schon die darin enthaltene Problematik.

Das Evangelium existiert nur in bestimmter, historisch, kulturell, gesellschaftlich bedingter Gestalt. Die Urkirche wurde bald historisch-kulturell „juden“- und „heiden“-christlich geprägt. Die missionspädagogische Anpassung der Kirche und Theologie an die Kultur der Griechen und Römer, Franken, Germanen, Slawen etc. ist bekannt. Heute haben wir als Weltchristentum mit dem Problem zu ringen, wie, wo und auf welche Weise wir die Notwendigkeit der Anpassung an das Evangelium für andere Kulturen wahrnehmen können. Schon die Missionskonferenz von Edinburgh im Jahre 1910 formulierte: „Jede einheimische Kirche auf dem Missionsfeld wird schrittweise aus den verschiedenen Elementen dasjenige christliche Lehrgebäude errichten, das am besten zu ihrem eigenen Leben paßt ... Jede einheimische Kirche wird unter der Leitung des Geistes Gottes für sich selbst ihr Glaubensbekenntnis festzulegen haben.“¹³

In den heutigen Diskussionen über Legitimität der afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Theologie scheint die Bestrebung, das Evangelium bodenständig zu machen, eine begründete Verständnis-möglichkeit des Begriffs Inkarnation zu sein.¹⁴

Es war von Bedeutung für den Lutherischen Weltbund, daß die Studienabteilung zwischen 1970 und 1977 eine weltweite Studie über „Die Begegnung der Kirche mit Bewegungen sozialen Wandels in verschiedenen kulturellen Kontexten“ durchgeführt hat. Diese Studie hat auch die Situation von Ungarn sowie die der DDR untersucht.

Die Feststellung des amerikanischen Soziologen, Robert N. Bellah, daß „civil religion“ als religiöse Dimension der Gesellschaft durchaus ernst zu nehmen sei, ihre eigene Integrität habe und zu ihrem Verständnis einer ebenso sorgfältigen Untersuchung bedürfe wie jede andere Religion, wurde von der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes zwischen 1981 und 1987 mit Hilfe von Studien über die Wechselwirkung von Religion und den Grundwerten für Volk, Nation und Staat weltweit analysiert. Anders als von Fall zu Fall, von Land zu Land kann über die allgemeine Bedeutung dieser religiösen Dimension im Hinblick auf die gesellschaftliche Situation einerseits und auf eine theologische Auswertung als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung oder für den prophetischen Protest andererseits nicht entschieden werden.¹⁵

Es gibt Ergebnisse dieser Studien, die wir hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit anzeigen wollen. Sozialismus als Kontext der Kirche heißt – dort, wo er diesen Kontext noch ausmacht! – Lernprozeß sowohl für die Christen wie auch für die Marxisten.

Christen müssen lernen, was das „Proprium“ der Kirche ist: Nicht Selbsterhaltung der Kirche und Beibehaltung der alten Strukturen (gesellschaftliche Macht und Privilegien) machen ihr Proprium aus, sondern ihre „geistliche Dimension“, die Spiritualität, das Evangelium. Die schwierige Frage bleibt, wie wir dieses Proprium dort verständlich machen können, wo wir die Versäumnisse der Vergangenheit mit uns herum-schleppen?

Dazu kommt die Aufgabe, darüber nachzudenken, was dann die Rolle der Kirche im Sozialismus ist und welche Dimensionen der christlichen Mitarbeit im Leben einer solchermaßen geprägten Gesellschaft wir verwirklichen können.

Es gibt eine Reihe von Möglichkeiten: Konformismus, ideologische Differenzierung, Ghetto-Existenz, verantwortliche Teilhabe als herrschende Kirche oder dienende Kirche, Opposition, kritische Solidarität. Es

gibt auch verschiedene Dimensionen der christlichen Mitarbeit im Leben der Gesellschaft: von Person zu Person, durch die bestehenden kirchlichen Institutionen und Strukturen (Gemeinde, Religionsunterricht, Amtshandlungen usw.); durch die sozialen Auswirkungen der Kirche (diakonische Institutionen usw.); durch die gesellschaftlichen Strukturen (gesellschaftliche Organisationen, Parlament usw.); durch die Mitarbeit in der Ökumene.

Christen sollten lernen, welche positiven humanistischen Grundelemente des Marxismus vorhanden sind, die auch seitens der Kirche bejaht und als Anknüpfungspunkt benutzt werden können. Der Marxismus heißt nicht nur „A-theismus“, also eine Negation, oder wie Camus, der französische Schriftsteller sagt, der „Mensch in der Revolte“. Von dem christlichen Erbe und der Aufklärung her gibt es auch eine positive humanistische Seite des Marxismus: der Mensch im Vordergrund als Kollektiv, als Gemeinschaftswesen. Atheismus ist überall da, wo Wohlstand, Profitstreben und Machtgier die Menschen zu „praktischen Materialisten“ korrumpieren. Darum galt immer schon, daß die ungarischen Kirchen demütiger und nicht „von der hohen Warte aus“ mit den Nichtchristen sprechen sollten, sie sollten auch die Andersdenkenden hören, verstehen und tolerieren.

Auf der anderen Seite sollten die Marxisten lernen, was „Religion“ und „religiöse Erscheinungen“ im Sozialismus bedeuten. Nach der Auffassung von Karl Marx „macht der Mensch die Religion ..., ein verkehrtes Weltbewußtsein“. Die marxistische Erwartung ist, daß die Religion selbst dazu bestimmt sei zu verschwinden, wenn die Situation der Ökonomie in der Gesellschaft zur sozialistischen Ökonomie entwickelt wird. Diese „eschatologische Nacherwartung“ ist nicht erfüllt worden. Einerseits ist es so, daß der Mensch auch im Sozialismus Religion übt im Sinne der „civil religion“ (Gesellschaftsreligion). Andererseits haben die sozialistischen Länder die Erfahrung gemacht, daß es viel einfacher ist, die gesellschaftlichen Strukturen zu verändern, als die Menschen umzuerziehen oder das menschliche Geflecht von Symbolen, Gedanken, Handlungsweisen und Wertsystemen umzugestalten.

Noch ein Sachverhalt scheint im geschichtlichen Zusammenhang sehr wichtig zu sein. Nach herkömmlicher marxistischer Meinung werden die Kirchen als Verbündete des Kapitalismus und Imperialismus und als solche als subversive Kraft, „fünfte Kolonne“, angesehen, innerhalb des Sozialismus zur Bekämpfung bestimmt. In dem Maße als die Kirchen ihre Bindungen an die reaktionären Kräfte gelöst und ein einigermaßen positi-

ves Verhältnis zu den sozialistischen Idealen gefunden haben, können sie eine gewisse Freiheit für ihre religiösen und gesellschaftlichen Aktivitäten für sich in Anspruch nehmen.

Nach vierzig Jahren haben die ungarischen Marxisten gelernt, daß Religion auch für den Sozialismus einen wesentlichen moralischen Wert darstellt und daß es für die sozialistische Gesellschaft nützlich ist, wenn die Kirche keine „fünfte Kolonne“ innerhalb des Sozialismus darstellt.

5. Das lutherische „Proprium“

Die Definition der Kirche in Confessio Augustana VII enthält nicht nur zwei „notae ecclesiae“, zwei Wesensmerkmale der wahren Kirche, nämlich die reine Verkündigung des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sakramente. Es ist gut daran zu erinnern, was dabei unerwähnt bleibt. Für die Zeit der Reformation hieß das: nicht die hierarchische Struktur, nicht der Papst, nicht die Tradition oder die apostolische Sukzession macht das Wesen der Kirche aus. Heute gibt es eine Auseinandersetzung um die Erweiterung der Zahl der notae ecclesiae in Richtung weltveränderter Praxis in Kirche und Gesellschaft, wie H. M. Lochmann formuliert, „einer anderen Verengung zu wehren, der Konzentration der Kirche auf den geistlich-liturgischen Raum“. Die Nachfolge Christi, die Orthopraxis ist hier betont. Die Versuchung ist, die soziale Funktion der Kirche überzubetonen, wie es z. B. bei Jürgen Moltmann geschieht, wenn er eine „politische Kirche“ fordert.¹⁶

Aus Asien und Afrika vor allem kommen Beispiele theologischer Orientierungen, die unbewußt die Thesen im Sinne der „social gospel“ wiederholen und das Reich Gottes in einer bestimmten Gesellschaft aufbauen wollen.¹⁷

In diesem Zusammenhang wird die Betonung der Unterscheidung der zwei Regimente, die Unterscheidung von Kirche und Staat sehr wichtig, damit sich beide nicht gegenseitig überfremden und bevormunden. Historisch gesehen besteht immer die Versuchung, aus der Kirche ein Stück Staat, Cäsaropapismus, und aus dem Staat ein Stück Kirche, Papalismus, zu machen. Theologisch gesehen dürfte die Kirche weder Kirchenstaat noch Staatskirche sein!

Die zwei Regimente sind zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden oder zu trennen! Es ist doch derselbe Gott, der beide Regimente regiert, und derselbe Mensch, der Staatsbürger und Christ ist. Das Luthertum verfiel nicht selten dem Fehler, mißinterpretierend beide Regimente zu trennen

und die Welt ihrer Eigengesetzlichkeit und der Manipulation anderer Mächte und Ideologien zu überlassen.

Von hier aus sind also die „zwei Regimente“ oder „Königsherrschaft Christi“ keine Alternativen, weil sie das jeweils andere nicht ausschließen, sondern einschließen.

Eine andere reformatorische-lutherische Regel sollte noch erwähnt werden, die sich aus dem Grundsatz „solus Christus – sola scriptura“ herleitet. Päpste, Konzile, Synoden, ökumenische Organisationen, Konferenzen und Vollversammlungen können sich irren. Richtschnur, „norma“ und „regula“ (Maßstab) allein ist die Heilige Schrift; die Gesellschaft, der Kontext ist keine Offenbarungsquelle.

Was bedeutet dann also der Kontext, eine gegebene gesellschaftliche Ordnung und Situation für die Theologie? Eine theologische Orientierung, die das biblische Kerygma nur repetiert, nachsagt, die Tradition nur zusammenfaßt und wiederholt, ist ungenügend. Heute Theologie treiben heißt, die christliche Botschaft neu zu verbreiten, situationsbewußt zu interpretieren, die Wahrheit neu zu übersetzen. Paul Tillich versteht unter Theologie, „uns eine Auslegung der christlichen Botschaft zu geben, die auf unsere heutige Situation zutrifft“. Diese „antwortende Theologie“ steht mit den Fragen von heute in Korrelation, in Wechselbeziehung.¹⁸

Das Programm des Weltrates der Kirchen (WCC), „Gerechtigkeit Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (JPIC), ist ein Versuch, den Problemen von heute zu begegnen. Der Aufruf von Vancouver 1983, „die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden“, ist von seinem Wesen her ein Aufruf an die Kirchen, an jedem Ort gemeinsam zu sprechen und zu handeln und sich dabei den Mächten zu widersetzen, die Gerechtigkeit, Frieden und die Ganzheit der Schöpfung zerstören, und sich in all diesen Situationen für das Leben einzusetzen. Es ist klar, daß die spezifischen Bedrohungen und Verheißungen des Lebens zwar von Ort zu Ort verschieden, daß viele Bedrohungen jedoch weltweit spürbar sind. Ferner ist klar, daß die besonderen Probleme, die in jedem der drei Bereiche auftreten, in Wechselbeziehung zueinander stehen.¹⁹

Im Sinne der theologischen Korrelationsmethode der Bewältigung solcher Weltprobleme werden wir feststellen, daß die Theologie nicht nur Fragen des Menschen und der Welt zu beantworten versucht, sondern harte Anfragen an die jeweils eigene Kirche stellt. Die kontextbezogenen Theologien, wie z. B. die Schwarze Theologie, die Befreiungstheologie,

die Minjung-Theologie usw. erinnern uns daran, daß die christliche Botschaft auch sozial-revolutionäre Implikationen beinhaltet. Die Trennung in Welt und Kirche im Sinne von zwei Ebenen (J. Maritain) und die gegenseitige Nichteinmischung bedeutet die Beibehaltung des status quo und gibt den Herrschenden Unterstützung (Thron und Altar).

Auf der anderen Seite unterscheiden wir zwischen Heil und Wohl des Menschen, Erlösung und Schöpfung, Reich Gottes und Reich des Menschen, um nicht der Selbsterlösung des Menschen Vorschub zu leisten. Das Reich Gottes „in-cum-sub“ (in-mit-und-unter) dieser Welt ist transzendent und immanent zugleich, wie Gottes Kondezendenz in Jesus restlos und vorbehaltlos in diese Welt eingegangen ist. „Finitum capax infiniti“ – das Endliche kann das Unendliche aufnehmen! Dabei ist das Reich Gottes „sub specie contraria“ – unter dem Gegenteil verborgen, wie im Neuen Testament die Kontrastgleichnisse Jesu erzählen. Das heißt, daß er gewaltlos eine Gewalt ausübt, in der Ohnmacht mächtig ist, in Niederlagen siegt (victor quia victima – Sieger weil Opfer).²⁰

Die kritische theologische Verarbeitung des Kontextes darf nicht ideologieverdächtig vorgehen. Nicht jede Struktur ist schlecht und nicht jede Veränderung ist gut. Der Kontext muß theologisch mit kritischer Solidarität verarbeitet werden.

6. Hunger nach Transzendenz

Um die wachsende Religiosität in Ungarn heute als Kontext der Kirche in den Blick zu nehmen, müssen wir uns mit Säkularisation und Säkularismus auseinandersetzen. Nach Gogartens Auffassung bedeutet die neuzeitliche Säkularisierung der Welt eine legitime Konsequenz des christlichen Glaubens.

Für Tillich ist diese Erscheinung die „protestantische Profanität“ und für Bonhoeffer „die Diesseitigkeit des Christentums“.²¹

Zu dem Mißverständnis, die Säkularisierung werde eine „religionslose Gesellschaft“ herbeiführen, können wir heute sagen, daß es in Ungarn nicht zu wenige, sondern zu viele Religionen oder quasi-religiöse Erscheinungen gibt. Ein aus der Säkularisierung pervertierter Säkularismus (F. Gogarten), der die Welt ohne den Glauben an Gott, den Vater Jesu, aus sich selbst heraus bewältigen will, wird Abgötter und Idole schaffen. Der Mensch ist also der „homo religiosus“; die Frage nur, welche Religionen haben wir? Die Theologie ist dazu da, die ganze Gesellschaft, die ganze Welt und nicht nur die Anliegen der Kirche zu verarbeiten.

Was bedeutet der Hunger nach Transzendenz in unserem Leben. Eine der vielen Thesen lautet: „Es ist nicht realistisch, das religiöse Element von der Tagesordnung der Welt zu streichen. Unsere ganze verkrampfte Wirklichkeit zeigt, daß der Gigant Ratio mit der Faust zugeschlagen hat, und ein schwächliches Theologengeschlecht faselt vom Ende der Religion. In Wahrheit sind ihre Splitter und Brocken überall verstreut, und es zeigt sich nur die Entlassung des religiösen Elements aus dem geistigen Zusammenhang. Alles in allem: Ich möchte die These von der zwangsläufigen religionslosen Welt des Säkularismus, von dem Abschlußzeitalter absoluter Rationalität von Grund auf bestreiten“.²²

Der russische Dichter Jewgenij Jewtuschenko schrieb im Dezember 1986 einen aufsehenerregenden Leserbrief über die christliche Tradition Rußlands als wichtigen Bestandteil der eigenen Kultur und Moral.²³ Im Hinblick auf das große Jubiläum von 1988 – Tausendjähriges Christentum in Rußland – berichtet man über einen „Trend zur Religion“. Professor Nikollaj Gundajew, Leiter der Geistlichen Akademie der russisch-orthodoxen Kirche in Leningrad, spricht von einem bemerkenswerten „Generationswechsel“ unter den Gläubigen. „Es kommen nicht nur alte Menschen zu uns – die außerdem schon nach der Revolution geboren wurden –, immer mehr sieht man junge Leute in den Kirchen.“ Er betont, es habe Zeiten gegeben, in denen man vermutete, daß die Religion in der Sowjetunion am Ende sei. „Aber trotzdem hat sich die Religion bei uns als eine sehr tiefe nationale Erscheinung erwiesen. Und mit diesem Phänomen setzen sich heute auch unsere Regierungsmitglieder auseinander ...“²⁴

„Religion, als eine sehr tiefe nationale Erscheinung“ – ist das nicht die „civil religion“, „die eine Verpflichtung hervorruft und innerhalb einer gesamten Weltsicht in gewissen Fällen den eigentlichen Sinn eines Volkes für Wert, Identität und Bestimmung zum Ausdruck bringen kann ...“? Es ist aber notwendig, zwischen den verschiedenen Formen von „religiösem Nationalismus“ und „gesamtgesellschaftlicher Religion“ der civil religion zu unterscheiden.

Viele warnen heute vor zunehmenden Versuchen der Wiederbelebung eines religiös-chauvinistischem Nationalismus. Die „New Religious Rights“ in Amerika, die Ereignisse in Nord-Irland, Sri Lanka, im Libanon und im Nahen Osten lassen uns eine religiös gefärbte Ideologie erkennen, in der nationale Sicherheit und die Selbsterhaltung ihrer politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Dimension die Prioritäten sind. Zu Faktoren, die eine Nation oder eine Gruppe zusammenhalten, gehören nicht nur gemeinsame Werte, Symbole und Sprache, sondern dazu gehört

auch ein gemeinsamer Feind. Wir wissen aus der Geschichte, daß Politiker mit dem Gedanken an einen gemeinsamen Feind Emotionen auslösten, sie oft auch religiös untermauerten und stets dazu gebrauchten, um die Aufmerksamkeit auf Bedrohungen von außen zu lenken und von internen Problemen abzulenken. Diese Art eines religiösen Nationalismus ermöglicht oft die Entstehung des Klerikalismus, der die Kirche oder die Religion einerseits glauben läßt, nur sie und sie allein habe eine Patentlösung auf die komplexen Fragen der Nation oder der Gruppe anzubieten, andererseits die Begleitmusik und die Begleitliturgie zur Politik der Regierung liefert.²⁵

In Ungarn wird unter Christen und Marxisten ein zunehmendes Interesse an Religion verzeichnet, über deren Wesen, Richtung und Bedeutung allerdings weitgehend unklare und gegensätzliche Vorstellungen bestehen. Die „Reproduktion von Religion“²⁶, wie es auch in der DDR der Fall ist, stellt eine Provokation sowohl für die Kirche als auch für den sozialistischen Staat dar.²⁷

Zwar bietet das Wiedererwachen von Religion, die allgemeine Religiosität oder die „civil religion“ gewisse Anknüpfungspunkte für Predigt und Katechese, jedoch kann unser Glaube an Gott seine Grundlage nur in der Gemeinschaft Jesu Christi haben und sich in Liturgie, Diakonie und Zeugnis äußern.

Luther hat die Unterscheidung zwischen „securitas“ und „certitudo“ eingeführt. „Securitas“ ist die Selbstsicherheit des Menschen, wogegen „certitudo“ Glaubensgewißheit, den Glauben an Gott, den Vater Jesu Christi, bedeuten sollte. Gott möge uns, die Kirchen, vor einer solchen „securitas“ hüten, die immer nur die eigenen Werke und Leistungen, die eigene Geschichte und Identität, die eigenen Probleme ins Feld führt, und gebe uns allen eine wahre „certitudo“.

Anmerkungen

- 1 H. Grass, Christliche Glaubenslehre, 1974, II., S. 100 ff.
- 2 Calvin, Institution IV., S. 1 ff.
- 3 Ulrich Valeske, Votum Ecclesiae, 1962, I. Rendtorff, Kirche und Theologie, ²1970; E. Hübner, Theologie und Empirie der Kirche, 1985.
- 4 E. Lange, die ökumenische Utopie, 1972, S. 223.
- 5 Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin-New York 1986, S. 78 ff.
- 6 Zeichen der Hoffnung, LWB-Dokumentation Nr. 15/16, Stuttgart 1984, S. 169.
- 7 Zeichen der Hoffnung, LWB-Dokumentation, a. a. O., S. 169–170.
- 8 Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976, S. 12. Zitiert von Wolfgang Huber, Vom Fortschrittsglauben in die Sinnkrise?, Deutsches Pfarrblatt, 86. Jg., Heft 5, Mai 1986, S. 211–216.

- 9 Karl Barth, „Quo usque tandem“, ZZ 8, 1930, S. 1 ff., Die Not der evangelischen Kirche, ZZ 9, 1931, S. 89 ff. Otto Dibelius, Nachspiel, 1928, S. 29.
- 10 J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, S. 13. S. auch die Literatur in Hanselmann–Hild–Lohse (Hg.), Was wird aus der Kirche? Gütersloh 1984, S. 261–264.
- 11 Günter Krusche, Civil Religion und Kirche in der DDR, in: epd-Dokumentation Nr. 18/87, Frankfurt/M., April 1987, S. 32.
- 12 Gottfried Brakemeier, Rechtfertigung aus Gnade und Theologie der Befreiung. Eine vergleichende Betrachtung, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 34, 1987, S. 25–37.
- 13 World Missionary Conference 1910. Edinburgh and London, Vol. VIII. Cooperation and the Promotion of Unity, S. 135–136.
- 14 S. R. Frieling, Zum Problem einheimischer Theologien, in: Materialdienst, Bensheim, Nr. 1/1976, S. 1–10; Hans Waldenfels, Hg., Theologen der Dritten Welt, München 1982; Deane William Fern, Third World Liberation Theologies – A Reader, Orbis 1986.
- 15 Gerd Decke, Hg., The Encounter of the Church with Movement of Social Change in Various Cultural Contexts, LWB, Genf 1977, Theologische Reflexion über die Begegnung der Kirche mit dem Marxismus in verschiedenen kulturellen Kontexten – Arbeitstagung Aarhus. In: Junge Kirche, Bremen, Nr. 1/1977. Theological Reflexion on the Encounter of the Church with Marxism in Various Cultural Contexts – Aarhus Workshop – in: Journal of Ecumenical Studies, Vol. 15, No. 1, Winter 1978, Béla Harmati, Die Kirche und Civil Religion – Ein Studienprojekt des Lutherischen Weltbundes, 1981–1986., in: epd-Dokumentation, Nr. 18/87, Frankfurt/M., April 1987, S. 1–12.
- 16 Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, S. 28.
- 17 C. S. Banana, The Theology of Promise – the Dynamics of Self-Reliance. The College Press, Harare 1982. S. 116–117. B. Harmati, Hg., Christian Ethics – Property and Poverty, LWB, Genf 1985, S. 14–15.
- 18 Paul Tillich, Systematische Theologie, I., Stuttgart 1956, S. 12.
- 19 One World, No. 122, Genf, January/February 1987, S. 138–139.
- 20 Horst Georg Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1980, S. 138–140.
- 21 F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953.
- 22 Hans-Otto Wölber, Religiosität heute, in: Gegen den Strom der Zeit, Zur Sache, Heft 17, Hamburg 1987, S. 183.
- 23 epd-Dokumentation, Nr. 15/87, Frankfurt/M., 30. März 1987, S. 7–11.
- 24 epd-Dokumentation Nr. 18/87, Frankfurt/M., 21. April 1987, S. 8.
- 25 B. Harmati, Die Kirche und die Ideologie der nationalen Sicherheit. In: The Church and the Ideology of National Security, Report of a Consultation, Genf, LWF, 1986, S. 15–26.
- 26 Erhard Neubert, Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft, epd-Dokumentation, Nr. 35/36/1986 Frankfurt/M.
- 27 Ebd.

Wahrheit und Lüge

Sasse hat in seinem Bemühen um Wahrhaftigkeit im Gegensatz zu
 In unserer Zeit findet man sehr viele solche Leute, die die Prediger gerne hören, doch nur, wenn es sie in der Predigt nicht angeht. Martin Luther