

AMTSBLATT

DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE GREIFSWALD



Nr. 9

Greifswald, den 30. September

1987

Inhalt	
	Seite
<p>A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen</p>	99
<p>B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen</p>	99
<p>C. Personalmeldungen</p>	99
<p>D. Freie Stellen</p>	99
<p>E. Weitere Hinweise</p>	99
<p>F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst</p>	99
<p>G. Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution</p>	102

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

Zum Teil sind Originaldokumente zu sehen. Der Schawert wird durch zahlreiches Spielzeug aus dem 18. und 19. Jahrhundert, sowie Fröbelsche Spielgaben erhöht. Das macht es auch kleinen Besuchern nicht langweilig. Überdies ist auch eine Spielecke für sie eingerichtet.

B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen

Das Material stammt vorwiegend aus den umfangreichen Beständen des Pfarrhausarchives, ergänzt durch Leihgaben anderer Einrichtungen.

C. Personalmeldungen

Ausgeschieden

Rektor Pfarrer Wolfgang Wilhelm, Seminar für Kirchlichen Dienst in Greifswald, zum 1. September 1987 wegen Übernahme eines Dienstes beim Ökumenisch-Missionarischen Zentrum in Berlin.

Daneben sind natürlich weiterhin die beiden ständigen Ausstellungen „Der junge Luther – Werden eines Reformators“ und „Beiträge zu Wissenschaft und Kultur aus dem evangelischen Pfarrhaus“ zu sehen. 100 Beispiele stehen stellvertretend für die mehr als 30 000 Namen, die im Lutherhaus erfasst sind. Dabei ist man bemüht, die Ausstellung regelmäßig zu überarbeiten und zu aktualisieren. Gedenktage und Jubiläen sind Anlaß, auch Personen die nicht in der ständigen Ausstellung vertreten sind, der Öffentlichkeit vorzustellen. Für Forscher und Personen mit besonderem Interesse besteht die Möglichkeit die etwa zehntausend Bände umfassende Bibliothek – mit dem Sammlungsschwerpunkt evangelisches Pfarrhaus und ausgewählte biografische Werke- und das Archiv zu benutzen.

D. Freie Stellen

E. Weitere Hinweise

Nr. 1) Sonderausstellung im Lutherhaus/Ev. Pfarrhausarchiv

Bis Oktober dieses Jahres ist in den Räumen des Evangelischen Pfarrhausarchives im Lutherhaus Eisenach eine interessante Sonderausstellung zu sehen. Anlaß dafür ist das 150jährige Bestehen des evangelischen Kindergartens „An der Münze“ in Eisenach. Die zahlreichen Dokumente zur Geschichte des Kindergartens, des sozialen Umfeldes und der Beziehungen Friedrich Fröbels zu Eisenach bieten die Möglichkeit, auf einige bedeutende Pädagogen aus dem evangelischen Pfarrhaus hinzuweisen. So wird das Wirken von Christian Gotthilf Salzmann, Johann Bernhard Basedow, Henriette Schrader-Breyman und Johann Wilhelm Hey vorgestellt.

F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

Nr. 2) Bericht über die dritte Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen

Nachstehend veröffentlichen wir einen Bericht von Landessuperintendent de Boor, Schwerin, über die dritte Vollversammlung der Leuenberg-Unterzeichnerkirchen, die vom 18. bis 24. März 1987 in Strasbourg/Frankreich stattgefunden hat.

Für das Konsistorium
Dr. Nixdorf

Endlich zu gemeinsamen Zeugnis und Dienst vorstoßen

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation –

Unter diesem Thema stand die dritte Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen vom 18. bis 24. März 1987 in Strasbourg, Frankreich. 61 Kirchen und kirchliche Vereinigungen aus 14 europäischen Ländern und aus Argentinien hatten insgesamt 99 Delegierte entsandt. Aus der DDR nahmen ein Laie und sieben Theologen als Delegierte und die beiden bisherigen Mitglieder des Koordinierungsausschusses an der Vollversammlung teil. Das Thema „Konkordie und Ökumene“ knüpfte an Beschlüsse der zweiten Vollversammlung in Driebergen (1981) an. Denn, so stellten die Delegierten in Driebergen in ihrem Schlußbericht fest, „weder in den Lehrgesprächen noch bei anderen Bemühungen, Kirchengemeinschaft zu gestalten, ist es bisher gelungen, die Leuenberger Konkordie in die ökumenische Bewegung in rechter Weise zur Geltung zu bringen.“ (S. 111 in „Konkordie und Kirchengemeinschaft“ Texte der Konferenz von Driebergen, herausgg. v. A. Birmelé). Es erhielt aber sein besonderes Gewicht durch die Veröffentlichung der Lima-Erklärungen zur Taufe, Eucharistie und Amt und durch das starke Interesse von Christen, Gemeinden und Kirchen an ihnen. Im Einladungsschreiben zur dritten Vollversammlung wurde deshalb die Frage „nach der besonderen reformatorischen Gemeinsamkeit der reformatorischen Kirchen wie nach ihrem ökumenischen Auftrag“ gestellt.

Hinter dem Thema aber verbargen sich auch Fragen nach der Leuenberger Kirchengemeinschaft selbst. Können die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas mehr erreichen als das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und die darauf basierende Erklärung der Kirchengemeinschaft? Besteht nicht die Gefahr, daß die reformatorischen Kirchen Europas ihre ökumenischen Verpflichtungen vernachlässigen und sich nur noch um innerreformatorische Probleme kümmern, wenn sie den Lehrgesprächen weiterhin so hohe Bedeutung beimessen wie in den bisherigen zehn Jahren? Verlieren die Unterzeichner-Kirchen nicht den Bezug zu den Gemeinden und zu der Welt, in der sie leben, wenn sie sich nicht wieder energischer dem gemeinsamen „Zeugnis und Dienst“ zuwenden, zu dem sie sich in der Konkordie verpflichtet hatten? Mit Recht wurde deshalb im Einladungsschreiben erklärt, daß „die Leuenberger Kirchengemeinschaft an einem Wendepunkt“ steht. Die dritte Vollversammlung mußte über den weiteren Weg Klarheit gewinnen und Entscheidungen fällen.

Noch vor Beginn der Vollversammlung wurden den Delegierten die Schlußberichte der vier Regionalgruppen zugeleitet. In diesen Regionalgruppen waren die Leuenberger Lehrgespräche fortgesetzt worden. Direkten Bezug zum Tagungsthema hatten die Arbeitsergebnisse der „Regionalgruppe Berlin“. Zunächst hatte diese Gruppe „Kriterien für die Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen“ vorgelegt. Dann hatte sie sich mit den „Möglichkeiten und Grenzen des ökumenischen Dialogs“ beschäftigt unter dem Thema: „Die ökumenische Offenheit des reformatorischen Kirchenverständnisses“ und in dem Bericht Vorschläge für die Weiterarbeit gemacht. Die „Regionalgruppe Südeuropa“ hatte sich mit der „Lehre und Praxis der Taufe“ in den reformatorischen Kirchen befaßt und in ihrem Schlußbericht Thesen formuliert und der Vollversammlung zur Annahme empfohlen.

Die „Regionalgruppe Amsterdam“ legte ihre Arbeitsergebnisse über die Frage des aktuellen Bekennens unter dem Thema „Christsein in der Welt von heute“ vor. Die

„Regionalgruppe Kopenhagen“ schließlich übergab einen Bericht zum Lehrgespräch über „Das kirchliche Amt heute“. Dem Bericht angeschlossen waren Thesenreihen zum „Amt“, zur „Ordination“ und zur „Amtdiskussion heute“. Zu allen Berichten sollte die Vollversammlung Stellung nehmen, die Weitergabe an die Unterzeichner-Kirchen beschließen oder über die Form der Weiterarbeit entscheiden.

Die Vollversammlung wurde mit einem Gottesdienst im Tagungsraum eröffnet. Am Abend des ersten Tages gab Pfarrer Dr. Blei, Niederlande, einer der beiden Präsidenten des Koordinierungsausschusses, den Bericht zu der Arbeit dieses Ausschusses in den Jahren 1981 bis 87. Der Bericht enthält erste Antworten zu den Anfragen an die Leuenberger Lehrgespräche. Bemerkenswert war die Erklärung, daß „Lehrgespräche die einzig angemessene und mögliche Form (sind), in der seitens der Reformationskirchen (die über kein institutionalisiertes Lehramt verfügen) verbindliche kirchliche Lehre weiterentwickelt werden kann. Dies bedeutet kein reformatorisches Sonderbündnis, das gegen die größere Ökumene gerichtet wäre. Im Gegenteil werden gerade durch solche Lehrgespräche die reformatorischen Kirchen fähig, in den größeren ökumenischen Dialog, zum Beispiel mit den ‚katholischen‘ Kirchen einzutreten.“ Nach Blei gehören die Lehrgespräche zum „konstitutive(n) Teil der Gemeinschaft“. Sie befassen sich mit den noch immer bestehenden Lehrunterschieden und mit der „gemeinsame(n) Ausrichtung von Zeugnis und Dienst“ (Leuenberger Konkordie, LK 37).

Direktor Dr. Gassmann, Leiter des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, Genf, hielt den ersten Vortrag über „Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassendere ökumenische Dialog“. Er nahm darin Stellung „zum Verhältnis der Leuenberger Konkordie und der kontinuierlichen Lehrgespräche zu den anderen ökumenischen Dialogen und ihren bisherigen Ergebnissen und zur Frage der Vereinbarkeit/Komptabilität zwischen ihnen“ und fragte dann nach dem Fortgang und dem „Ziel der Leuenberger Lehrgespräche selbst“. Bei der Fülle von Gesprächen zwischen einzelnen Unterzeichnerkirchen und anderen Kirchen – z. B. der katholischen Kirche, der methodistischen Kirche – sei die Frage schon berechtigt, ob die erzielten Gesprächsergebnisse vereinbar seien mit der Konkordie. Gegenseitige Information und Beratung seien nötig, um ein „Auseinanderdriften“ zu verhindern. Gassmann bezeichnete die Leuenberger Konkordie als als „eine wichtige Etappe im Bemühen um die Einheit der Christen“. Allerdings vermißte er „eine ausdrückliche Einordnung der Konkordie, Kirchengemeinschaft und Lehrgespräche in die umfassendere ökumenische Verpflichtung unserer Kirchen“. Er führte dieses auf die Erfahrung der Gegenreformatin in Europa zurück. Diese hätte zur „‘Ideologie‘ reformatorischer Gemeinsamkeit“ geführt und den Blick für die Verwandtschaft mit anderen Kirchen getrübt. Die „Überwindung der Trennung zwischen uns und der römisch-katholischen Kirche“ sei ebenso eine dringliche Aufgabe für die reformatorischen Kirchen wie „die Bemühungen um engere Gemeinschaft mit anderen christlichen Gemeinschaften“.

Nach dem Urteil von Gassmann müssen die „Leuenberger Kirchen“ es lernen, „reformatorische Auffassungen (nicht mehr) als einen exklusiven Besitz der Reformationskirchen zu betrachten“. Gerade weil die Leuenberger Konkordie selbst in den letzten Artikeln die ökumenische Offenheit verpflichtend beschreibt und „uns doch geradezu befreit (hat) zur größeren Ökumene“, müßten die Lehrgespräche „eine neue Orientierung erhalten, wenn sie vereinbar bleiben sollen mit der umfassenden ökumenischen Verpflichtung der reforma-

torischen Kirchen". Gassmann schlug vor, sich eingehend mit den Dialogergebnissen mit anderen Kirchen zu befassen und „zentrale ökumenische Themen“ wie die Lehre von der Kirche, „das Verständnis von der Schöpfung“ oder „die biblisch-theologische Grundlegung des gemeinsamen christlichen Zeugnisses für Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt“ zum Thema der Lehrgespräche zu machen.

Die Frage, mit welchen Intentionen die Lehrgespräche weitergeführt werden können und welchen Themen sie sich zuzuwenden haben, beantwortete Prof. Dr. Pavel Filipi, Prag, in dem zweiten Vortrag über die „Aufgaben des Gespräches der reformatorischen Kirchen heute“. In nüchterner, zugleich aber engagierter Weise trug er zunächst die Anfragen an die reformatorischen Kirchen vor, die von außen und von innen an sie gerichtet werden. Er verwies darauf, daß die reformatorischen Kirchen diejenigen wären, die wissen, daß „die dynamische Norm, unter welche sich die Kirche zu stellen hat, nie identisch ist mit ihrer jeweiligen Lehre und Praxis“. Sie könnten darum „prinzipiell“ bereit sein, „zuzugeben, daß eine Kirche, nicht nur ein einzelner Christ, sündigen und zur Buße gerufen werden kann“. Anlässe zur Selbstbesinnung und Buße gebe es genug. „Sollen unsere Gespräche eine Fortsetzung haben, dann nur in mutiger Selbstkritik und freier Offenheit über die Grenzen des reformatorischen Christentums hinweg, in der Bereitschaft, unser Sondergut anderen zugänglich zu machen und uns von anderen des Besseren belehren zu lassen.“ Von solcher Selbstkritik war der Abschnitt über „die Kirche in der Welt von heute“ geprägt. Es folgten dann eine Reihe von Themen, die aus wesentlichen Erkenntnissen der Reformation und „Anfragen der Gegenwart und der Zukunft“ geschöpft waren, und schon das Gespräch der Delegierten in den Ausschüssen mitbestimmten. In den fünf Ausschüssen wurden die Arbeitsergebnisse der vier Regionalgruppen und die beiden Vorträge eingehend beraten. Besondere Aufmerksamkeit konnte der Ausschuß in der Vollversammlung erwarten, der über die Weiterführung der Lehrgespräche zu diskutieren und Empfehlungen auszuarbeiten hatte. Mit der Frage der Weiterführung war das Problem der Organisation der Lehrgespräche wie der Beteiligung aller Unterzeichnerkirchen an den Ergebnissen der Lehrgespräche verbunden.

Die Empfehlungen „zur Weiterverwirklichung der Leuenberger Kirchengemeinschaft“ wurden von der Vollversammlung angenommen. Sie enthalten Auswahlkriterien für die Wahl von Themen für weitere Lehrgespräche und benennen Zielrichtungen wie theologische Relevanz für die Vertiefung und Aktualisierung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums, pastorale und gesellschaftliche Ausrichtung und den ökumenischen Bezug. Sie schlagen einen Modus für die Ausschreibung und die Durchführung von Lehrgesprächen vor, der die Beteiligung der Leuenbergkirchen von Anfang an und bis zum Abschluß der Gesprächsergebnisse berücksichtigt. In diesen Empfehlungen werden auch die Aufgaben der Vollversammlung und des Exekutivausschusses beschrieben. Von der Vollversammlung wurden entsprechend dieser Empfehlungen nur zwei Themen für die weiteren Lehrgespräche bestimmt: „Kennzeichen der Kirche als der von Jesus Christus berufenen und gesandten Gemeinschaft — der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ und „Das christliche Zeugnis von der Freiheit“.

Die Vollversammlung nahm die Thesen zum Amt und zur Ordination an. Als Basis für die ökumenischen Gespräche werden sie angesehen. Die Thesen zur Amtsdiskussion heute wurden als hilfreicher Impuls zur

Weiterarbeit an einem gemeinsamen Beitrag im ökumenischen Gespräch angenommen. Dagegen konnte die Vollversammlung den Bericht über „die Lehre und Praxis der Taufe“ zusammen mit den Arbeitsergebnissen des Ausschusses nur mit Dank entgegennehmen und an den Exekutivausschuß weiterleiten. Dieser soll den endgültigen Text des Berichtes feststellen und diesen den Unterzeichnerkirchen zur Stellungnahme vorlegen.

Schließlich wählte die Vollversammlung elf der zwölf Mitglieder des neuen Exekutivausschusses sowie die zwölf Stellvertreter.

Die Lehrgespräche werden also fortgesetzt. Dies scheint mir eines der wichtigsten Ergebnisse der 3. Vollversammlung zu sein. Obwohl die an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen sich zu kontinuierlichen Lehrgesprächen verpflichtet hatten, gab es Delegierte, die den Abbruch der Lehrgespräche forderten. Nach einheitlicher Auffassung der Gliedkirchen des Bundes sollten Lehrgespräche in der bisherigen Form nicht fortgesetzt werden. Vielmehr sollte sich die theologische Arbeit künftig auf bestimmte, sich als notwendig erweisende Anlässe beschränken. Den Delegierten wurde der Auftrag mitgegeben, sich für eine klärende Interpretation bezüglich der Verpflichtung „zu kontinuierlichen Lehrgesprächen“ (Leuenberger Konkordie Ziffer 37) einzusetzen. Für die Mehrheit war die Fortsetzung der Lehrgespräche selbstverständlich. Vertreter aus den reformatorischen Minderheitskirchen betonten die Notwendigkeit der Lehrgespräche für ihren Bereich.

Die Vollversammlung hat die Vorbereitung und Durchführung der Lehrgespräche so geordnet, daß alle an Leuenberg beteiligten Kirchen von Anfang an in den Gesprächsprozess mit einbezogen werden. Doch ist damit nicht gesichert, daß sich die einzelnen Unterzeichnerkirchen auch an den Lehrgesprächen beteiligen werden. Eher bleibt zu befürchten, daß die im Bericht des Sekretärs aufgezählten „negative (n) Randerscheinungen: nicht zur Kenntnis genommene Unterlagen und Lehrgesprächsergebnisse, nicht mitgeteilte Adressänderungen, unbeantwortete Briefe, großzügig ignorierte Termine . . .“ verstärkt auftreten werden. Die Einbindung der Lehrgespräche in das Leben und die Lehre der einzelnen Kirchen und die Beteiligung von Gemeinden an ihnen durch Berichte und Gespräche sind eine Voraussetzung dafür, daß die Gesprächsergebnisse für die reformatorischen Kirchen übernehmbar und bestimmend werden und innerhalb der großen Ökumene Gehör finden.

Von Interesse ist für mich aus dem Bericht der Präsidenten die Überlegung, daß Lehrgespräche für die reformatorischen Kirchen die Form seien, durch die verbindliche kirchliche Lehre weiterentwickelt werden kann. Trifft dies zu und wird es von den reformatorischen Kirchen auch so bestätigt, dann erhalten die Lehrgespräche allerdings einen hohen Rang und den Anspruch auf eine starke Beachtung. Nur: wurde in den bisher durchgeführten Lehrgesprächen wirklich verbindliche kirchliche Lehre weiterentwickelt? Galten diese Gespräche nicht bisher „den noch bestehenden Lehrunterschieden“ (Bericht der Präsidenten)? Die Berliner Regionalgruppe betrat Neuland. Die übrigen Gruppen blieben im Rahmen der Selbstbesinnung.

Diese Gefahr ist auch bei den beiden neuen Themen für die weiteren Lehrgespräche nicht gebannt. Beide Themen gehen von Grundaussagen der Reformation aus und streben eine Aktualisierung im Blick auf die heutige Situation an. Wird aber eine Weiterentwicklung verbindlicher Lehre dadurch erreicht? Muß nicht gegen die Feststellung der Präsidenten befürchtet werden, daß

sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft immer noch am „Endpunkt“ befindet und den „neuen Anfang“ noch nicht erreicht hat?

Die Lehrgespräche haben die Vollversammlung stark beschäftigt. Darüber ist das Thema der Vollversammlung zu kurz gekommen. In den Schlußberichten der Ausschüsse finden sich Hinweise auf den ökumenischen Kontext, in dem sich die reformatorischen Kirchen befinden. Aber der Verpflichtung, „der ökumenischen Gemeinschaft zu dienen“ (Leuenberger Konkordie Nr. 46), kann die Vollversammlung so nicht gerecht werden. Gassmanns Überlegung, ob die vier Abschnitte zur Ökumene am Ende der Konkordie symptomatisch seien für die Beziehungen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, trifft für die Abfassungszeit der Konkordie nicht zu, wohl aber für diese Vollversammlung. Gassmann hat recht, wenn er eine neue Orientierung für die Lehrgespräche fordert und zur „Ausrichtung“ dieser Gespräche „auf andere Dialoge, deren Ergebnisse und deren teilweise Rezeption in kirchlichen Vereinbarungen“ ermutigt. So nur kann vermieden werden, daß die reformatorischen Kirchen in ein ökumenisches Abseits geraten. Ich teile auch Gassmanns Hoffnung, daß durch den Dialog mit den anderen Kirchen „vergessene und verdrängte reformatorische Einsichten“ wiederentdeckt und „die reformatorischen Grundüberzeugungen wieder deutlicher“ hervortreten werden.

Die Konkordie selbst ordnet die Lehrgespräche der „Verwirklichung der Kirchengemeinschaft“ zu. An die erste Stelle haben die Verfasser der Konkordie das einmütige Zeugnis und den gemeinsamen Dienst gestellt (Konkordie 35 f.). Die Lehrgespräche werden auf diese bezogen. Haben die geringeren Auswirkungen der bisherigen Lehrgespräche nicht auch darin ihre Ursache, daß die an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen bisher kaum oder gar nicht zu dem gemeinsamen Dienst und dem einmütigen Zeugnis fanden? Muß das Augenmerk der reformatorischen Kirchen nicht jetzt stärker auf Verwirklichung der Kirchengemeinschaft in Zeugnis und Dienst gerichtet werden?

Ein erster Schritt auf die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft in Zeugnis und Dienst könnte entsprechend den Vorschlägen der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR die Aufnahme bilateraler Kontakte zu Unterzeichnerkirchen sein. Aus solchen Kontakten können Formen gemeinsamen Dienstes erwachsen und Gelegenheiten zu aktuellem gemeinsamen Bezeugen des Evangeliums sich finden. Aufgrund solcher Kontakte werden sich auch Gespräche ergeben, die für die Gesprächspartner und für die Gemeinden, die sie vertreten, von konkretem Wert sind.

Die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft hat erst ihr Ziel erreicht, wenn die einzelnen Gemeinden in diese Gemeinschaft erkennbar und nachvollziehbar mit **einbezogen werden**. Darum sollten die einzelnen reformatorischen Kirchen hierauf achten. Sehr schnell wird deutlich werden, daß die Grenze des Möglichen und Zumutbaren eng ist. Aber nur, wenn die einzelnen Gemeinden die Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen sichtbar erfahren und von sich aus zu verwirklichen suchen, hat die große Gemeinschaft der Leuenbergkirchen eine Chance, vom Ende der bisherigen Trennung zum Anfang gemeinsamen Zeugnisses und gemeinsamen Dienstes vorzustoßen.

Einen guten Dienst dazu kann das Lehrgesprächsergebnis über „Lehre und Praxis der Taufe“ leisten. Es ist in seinen Aussagen gemeindeorientiert und verständlich, gesprächsanzregend und situationsgerecht. Es kann den einzelnen Gemeinden zu einem gemeinsamen und

einander verbindenden Handeln verhelfen. Die Thesen zum Thema: „Das Amt heute“ sind eher für das Gespräch in den Pfarrkonventen und den synodalen Gremien der Kirchenkreise und Propsteien geeignet. Sie verdienen aber Beachtung und könnten durch die Gespräche auf gemeindebezogener Ebene weiterführende Ergebnisse erhalten.

Nr. 3) Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution

Auf der Theologischen Woche in Jena hielt Landesbischof D. Werner Krusche einen Vortrag zum Thema: Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution.

Mit freundlicher Zustimmung drucken wir diesen Vortrag aus dem Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen Nr. 15/87 nach.

Für das Konsistorium
Dr. Nixdorf

Werner Krusche: Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution (Vortrag auf der Theologischen Woche 1986)

Wenn man diese beiden Stichworte hört, stellen sich bei einem ja sofort bestimmte Assoziationen ein. Bei mir verbanden sich merkwürdiger- oder auch bezeichnenderweise mit dem Begriff „Institution“ sofort negative Bewertungen, wie Erstarrung, Verholzung, Unbeweglichkeit, Formalismus, Bürokratie, Repression. (Institutionskritik ist eben „in“). Dagegen stellten sich bei dem Stichwort „Charisma“ ebenso ungesuchte positive Assoziationen ein wie: Aufbruch, Spontanität, Dynamik, Kreativität, Freiheit. Setzt man beides in Beziehung zueinander, so wäre Charisma der Inbegriff der Kritik von Institution.

Es bedurfte bei mir erst des Überlegens, um auf positive Elemente bei dem Stichwort „Institution“ zu kommen — wie Konstanz, Stabilität, Verlässlichkeit, Ordnung, Halt, Sicherheit — und auf negative Momente beim Stichwort „Charisma“ — wie Willkür, Überheblichkeit, Intoleranz. Aufeinander bezogen, wäre dann Institution der Inbegriff der Kritik von Charisma.

Ist also das Verhältnis von Institution und Charisma als Gegensatz zu beschreiben oder als Komplementarität oder noch anders?

Wegen des sehr unscharfen Gebrauchs der beiden Begriffe möchte ich gleich anfangs — wenn auch nur ganz groß — klarstellen, was ich darunter verstehe. Der aus der Soziologie stammende Begriff der „Institution“ meint allgemein die gesellschaftliche Struktur des Zusammenlebens von Menschen in einem bestimmten Bereich mit stabilen Verhaltensregelungen, die sich allgemein Geltung verschafft haben, deren Beachtung erwartet wird und die durch Sanktionen geschützt werden!

Auf die Kirche angewandt, ist mit dem Begriff „Institution“ also gemeint: die vorgegebene geschichtliche Sozialgestalt, in der die Kirche existiert, mit ihrer in der Grundordnung beschriebenen Leitungsstruktur und Organisation, ihren in der Lebensordnung gegebenen Orientierungen, ihren in den Agenden vorgeschriebenen liturgischen Ordnungen, ihren in ihrem Dienst-

recht vorgesehenen Verfahrensweisen, ihren Ausbildungsregelungen usw. — Und mit Charisma ist das Gesamt der der Kirche in ihren einzelnen Gliedern gegebenen „Energien des neuen Lebens“ gemeint; die „Geisteskräfte“, die sie für ihren Aufbau als endzeitliche Gemeinde und für ihren Auftrag am Reich Gottes in der Welt braucht². Oder nach einer schlichten Definition von Leonardo Boff: „Das Charisma ist eine Manifestation der Anwesenheit des Geistes unter den Gliedern der Gemeinde, die bewirkt, daß alles, was diese sind und tun, zum Wohle aller getan und bestimmt wird.“³

I

Das Verhältnis von Charisma und Institution in der Ekklesiologie

Es sollen zunächst drei Grundmodelle vorgestellt werden, in denen versucht worden ist, das Verhältnis von Charisma und Institution ekklesiologisch zu bestimmen.

1. Charisma und Institution als pneumatische Doppelstruktur der Kirche

Jean-Louis Leuba (ein reformierter Theologe) hat in den 50er Jahren in seinem ins Deutsche übersetzten Buch *L' Institution et l' événement — Institution und Ereignis* — zu zeigen versucht, wie in der Kirche des Alten und des Neuen Bundes beides — das institutionelle und das pneumatische Element — von Anfang an in lebendiger Einheit vorhanden gewesen ist⁴. Der Dualismus von charismatischem und institutionellem Prinzip habe bereits in der Doppelmonarchie Davids bestanden — David sei dynastischer König in Juda gewesen und sei von den Nordstämmen als König im Sinne des alten charismatischen Führertums aufgefaßt worden. Diese Linie habe sich in Christus fortgesetzt, wie sich in der Doppelheit der Christus-Titulaturen — Sohn-Davids, König der Juden, Christus, Sohn Gottes — und den spirituellen wie Menschensohn, Herr, Knecht Gottes zeige; sie kehre dann wieder im institutionellen Apostolat der Zwölf und dem charismatischen des Paulus. Und schließlich sei diese Doppelheit ein viertes Mal anzutreffen, diesmal auf ekklesiologischer Ebene: die institutionelle Kirche in der Urgemeinde in Jerusalem und die charismatische Kirche in den heidenchristlichen Gemeinden. Beide seien von Anfang an zugleich da — die institutionelle Kirche könne also nicht als Entartung der ursprünglich charismatischen und die charismatische Kirche nicht als keimhafte Vorform der institutionellen erklärt werden. Vielmehr sei der Ursprung der Kirche ein doppelter: einerseits Stiftung einer Institution, der später der Geist geschenkt wird, andererseits Wirkungen des Geistes, die später zu einer Institution führen mögen. Das Neue Testament zeige keine Vorliebe für die eine der beiden Formen von Kirche, die es bezeugt. Es vollziehe auch nicht eine die beiden transzendierende Synthese. Aber es zeige, wie die institutionelle Kirche des Judentums und die charismatische des Heidenchristentums sich weder vermischt, noch getrennt, sondern vielmehr eine lebendige Einheit gebildet haben. Da, wo sich das eine der beiden Prinzipien verselbständigt und gegen das andere isoliert, wiederhole sich das jerokeamische Schisma.

Das ist natürlich idealtypisch gedacht. Die geschichtliche Wirklichkeit hat ganz sicher ein viel komplexeres

Bild geboten, als es dieses — noch dazu moderne — Schema einer scheinbar spannungslosen Dualität von Charisma und Institution erkennen läßt⁵.

Aber das möchte Leuba ganz offenbar festgehalten haben: Es gibt keine geistlose Institution und kein institutionsfeindliches Charisma. Die Gefährdung der lebendigen Einheit beider Strukturen sieht er dann eintreten, wenn sie jeweils ohne die andere meinen existieren zu können.

Ein ähnlicher Dualismus wie bei Jean-Louis Leuba findet sich bei Karl Rahner⁶, der von zwei „Strukturen“ der Kirche spricht: der institutionellen und der charismatischen und entsprechend vom „Charisma des Amtes“ und von „Nicht-institutionellen Charismen“. Das Charisma ist dem Amt bleibend zugesichert aber ihm nicht allein vorbehalten. Es gibt Charisma, also Impuls und Leitung des Geistes Gottes für die Kirche, auch neben und außerhalb des Amtes. Das Amt dürfe sich nicht wundern oder unwillig sein, wenn sich ein Leben des Geistes regt, bevor es in den Ministerien der Kirche geplant sei. Würde das Charisma im Amt aufgesogen und angenommen, alle Leitung der Kirche setze bei den Ämtern ein, so gäbe das eine totalitäre Kirche. Würde umgekehrt das Amt in das Charisma verflüchtigt, so entstünde Enthusiasmus. Nicht nur müsse das Amt vor dem Charisma, sondern auch das Charisma vor dem Amt geschützt werden und also dafür gesorgt sein, daß die bürokratische Routine, die Selbstzwecklichkeit, das hochmütig-ängstliche Sich-Sperren vor neuen Aufgaben den Geist nicht auslöschen. Die Harmonie zwischen beiden „Strukturen“ sei auf die Dauer nur garantiert durch den einen Herrn beider Strukturen.

Von zwei Geiststrukturen — der institutionellen und der dynamischen — spricht auch Otto Dilschneider⁷. Die institutionelle Geiststruktur als Horizontale beschreibt er mit den Begriffen Stabilität, Konstanz, Tradition, Kontinuität; sie sieht er repräsentiert in den konstanten Ämtern und Organen der Kirche. Die dynamische Geiststruktur als Vertikale wird mit den Begriffen Ereignis, Mobilität, Variabilität, Diskontinuität gekennzeichnet. Sie ist repräsentiert in den auf Zeit gewählten synodalen Organen der Kirche. Auch er benennt die Gefährdung dieser sich komplementär zueinander verhaltenden Strukturen: „Das Schicksal der christlichen Kirchen unserer Tage beruht zum größten Teil in der Tatsache, daß dieses komplementäre Gleichgewicht der beiden Geiststrukturen von Ereignis und Institution gestört ist. Die . . . institutionelle, Geiststruktur hat sich über die dynamische Ereignisstruktur hinweggesetzt.“

Gemeinsam ist diesen drei Entwürfen: Institution und Charisma verhalten sich komplementär zueinander; sie bilden als unterschiedliche pneumatische Strukturen die duale Einheit der Kirche. Die Gefährdung wird offenbar — wenn vielleicht auch nicht grundsätzlich, sondern nur gegenwärtig — stärker von der Seite der Institution ausgehend gesehen. Karl Rahner: „Gerade die, die fest im Alten verwurzelt sind . . . , sind in Versuchung, den neuen Geist . . . auszulöschen und im Namen des Heiligen Geistes der Kirche zu bekämpfen, obwohl er Geist vom selben Geist ist.“

2. Charisma und Institution als Wesensunterscheidung von Ekklesia und Kirche

In Fortsetzung der mit den Namen Rudolph Sohm und Emil Brunner gekennzeichneten Linie hat neuerdings Hans-Joachim Kraus eine Wesensverschiedenheit

von charismatischer Gemeinde und institutioneller Kirche behauptet. Emil Brunner hatte bereits die Institutionalisierung als Symptom für das Schwinden des Heiligen Geistes angesehen – „Das Kirchen-Recht ist Geistsubstitut“. Die institutionelle Kirche steht im direkten Widerspruch zum Wesen der Ekklesia, und Hans-Joachim Kraus stellt die These auf: „Nach Kenntnisnahme fundamentaler Aussagen des NT hat die Ekklesiologie eine kategorische Unterscheidung vorzunehmen zwischen charismatischer Gemeinde und institutioneller Kirche. Die neutestamentliche ekklesia als Vorhut des Reiches Gottes ist der Maßstab und die Krisis der organisierten Kirche.“⁸ Merkwürdigerweise gesteht Kraus dann doch der institutionellen Kirche zu, daß sie der Ermöglichungsgrund für die charismatische, nur ereignishaft Ekklesia ist. Aber das ist von seinen Voraussetzungen her unbegründet.⁹

In der oben beschriebenen Richtung liegt auch das angriffliche Buch von Fritz und Christian Schwarz über die „Theologie des Gemeindeaufbaus“¹⁰, auch wenn die Verfasser behaupten, daß sie dem Institutionellen eine „geradezu göttliche Bestimmung zuweisen“. Ihre Kritik wolle sich nicht gegen das „Institutionelle an sich“, sondern nur gegen Institutionen richten, die ihren Zweck nicht erfüllen. Klar ist aber für die Verfasser, daß Ekklesia als „personale Gemeinschaft mit Jesus und mit Schwestern und Brüdern, deren Glaube in der Liebe tätig wird“ und Kirche als Institution „Größen völlig verschiedener Art“ (176) und also wesensmäßig unterschieden sind. Die Ekklesia ist personale Gemeinschaft im Geist, die Kircheninstitution bleibt indessen auch dann noch „Kirche“, wenn sich die personale und spirituelle Gemeinschaft nicht ereignet. (32) Darum ist die Identifizierung von Kirche mit Ekklesia das eigentliche „Mißverständnis der Kirche“ (33). Eine Kircheninstitution kann sich mit einer Minimalform von Gemeinschaft begnügen. „Es liegt im Wesen der Institution, daß sie auch dann noch funktioniert, wenn der Glaube ihrer Mitglieder nachläßt oder gar verschwindet. Sie lebt nicht von der Gläubigkeit ihrer Mitglieder und Funktionäre, sondern von einer korrekten Handhabung des institutionellen Apparates“ (184). Es genügt der Institution, daß für die Aufrechterhaltung des kirchlichen Betriebes gesorgt ist, ohne daß irgendwelche geistlichen Perspektiven entwickelt würden (184). Auch das größte geistliche Defizit macht ihr nichts aus; im Gegenteil: „Eine Kircheninstitution gerät in Unruhe, wenn in ihr Ekklesia entsteht“ (76). Man ist nach dieser Diffamierung der Institution dann freilich erstaunt zu hören, daß die Ekklesia den vorhandenen kirchlichen Institutionen „unbefangen begegnen“, sie „konsequent nützen“ solle. Der Wert der Institutionen bemesse sich danach, wie nützlich sie für das Werden von Ekklesia sind. H.-J. Kraus wird zustimmend zitiert: „Die institutionelle Kirche (ist) – wie das Volk Israel im Alten Bund – dazu bestimmt, Form und Ermöglichungsgrund für das Ereignis charismatischer Gemeinde zu sein.“

Man fragt sich, wie die Institution Kirche das denn sein können soll, wenn es doch zum „Wesen“ der Institution gehört, daß es ihr im wesentlichen nur um das Funktionieren geht, nur darum, daß der Apparat läuft, daß also die Institution Kirche auch dann noch funktioniert, wenn in ihr weder geistliches Leben anzutreffen ist, noch geistliche Perspektiven vorhanden sind. Man fragt sich, woher eine solche geistlose Institution eigentlich kommt. Sofern hier auf eine ständige Gefährdung der Institution hingewiesen wird, haben die Verfasser natürlich Recht. Das haben auch die unter **1. und 2. Genannten** in keiner Weise bestritten. Was hier aber geschieht, ist dies: die Institution wird von ihren Defiziten und Verkehrungen aus gesehen, die

Ekklesia indessen in ihrer Idealität. Es ist im Grund nichts anderes als die Spencersche Unterscheidung von *ecclesiola in ecclesia*, nur daß F. und Ch. Schwarz die Bezeichnung *ecclesia* der *ecclesiola* vorbehalten und es den Altpietisten vorwerfen, „daß man die Institution trotz ihres defizitären geistlichen Lebens als Ekklesia festhält“ (51).

Nachdem diese beiden Auffassungen dargestellt worden sind, die das Verhältnis von Charisma und Institution entweder als komplementäre pneumatische Strukturen der Kirche oder aber als den Grundunterschied von Kirche als pneumatischer Gemeinschaft und sozialer Organisationsform bestimmen, soll nun noch eine dritte Konzeption dargestellt werden, in der ich das, was mir bislang über das Verhältnis von Charisma und Institution aufgegangen war, vertieft und erweitert wiedergefunden habe.

3. Charisma als strukturierendes Prinzip der Institution

In den 60er Jahren haben wir in unseren Kirchen sehr intensiv nachgedacht über unseren künftigen Weg. Uns ist damals das paulinische Verständnis der Kirche als „charismatische Gemeinschaft“ mit seinen von daher bestimmten institutionellen Elementen neu aufgegangen. Charisma und Institution sind nicht zwei komplementäre Strukturen der Kirche, sie sind auch nicht Größen wesensmäßig verschiedenen Ursprungs, sondern das Charisma strukturiert die Lebensgestalt der Kirche¹¹.

Nun finde ich diese Auffassung in entfalteter Form bei Jürgen Moltmann¹² und vor allem bei Leonardo Boff³ wieder: „Die Kirche ist ein Ereignis des Geistes ... Der Geist inspiriert zu einer besonderen Form von Organisation“ (267). „Das Charisma ist kein Privileg der ersten Zeiten der Kirche, sondern die ständige Verfaßtheit der Kirche als Gemeinschaft mit unterschiedlichen Funktionen und Diensten ... Das Charisma ist fundamentaler als das institutionelle Element. Es ist die pneumatische Kraft, welche die Institution schafft und lebendig erhält ... Das Strukturprinzip in der Kirche (ist) weder die Institution noch die Hierarchie, sondern das Charisma, das der Wurzelgrund jeder Institution und jeder Hierarchisierung ist“ (275). Boff spricht vom „Charisma als Organisationsprinzip“ (267). Es zeichne sich „ein Alternativmodell für die Organisation der Gemeinde ab, das sich von dem unterscheidet, das in den Pastoralbriefen anklingt und in den Ignatiusbriefen deutlich zu Tage tritt.“ (In diesem Modell kreise alles um die Triade Bischof – Presbyter – Diakon als die bevorzugten Träger des Geistes, auf denen die Gemeinde aufbaue, womit die ursprüngliche Gleichheit aller Glieder der Gemeinde aufgehoben werde.) Konkret habe sich in der Geschichte dieses Modell durchgesetzt, wenn auch vor allem aus außertheologischen Gründen, aber das paulinische Gemeindemodell, in dem „jeder voll beteiligt“ ist, sei nie ganz vergessen worden und habe jetzt „eine ungeahnte geschichtliche Chance“ (270). Für Paulus bildet das Charisma „die strukturierende Struktur der Gemeinde“. Die theologische Rechtfertigung dafür beruhe „auf seiner Überzeugung, mit der Gründung der Kirche sei das Ende der Zeiten angebrochen und deshalb sei mit aller Macht auch die Fülle des Geistes über sie herabgekommen.“ So verstanden, gehöre das Charisma „nicht mehr in den Bereich des Außerordentlichen und Außergewöhnlichen“, sondern sei die Regel bei der gemeindlichen Strukturierung. Das Charisma bedeutet also „schlicht die konkrete Funktion, die jeder zum Wohle aller in der Gemeinde ausübt“ (270)¹³. „Alle Charis-

men sind konstitutiv für die Kirche und nicht nur einige von ihnen, wie die der Ordnung . . . , der orthodoxen Lehre und des Vorsitzes beim Gottesdienst. So müssen die Charismen der Mit-Verantwortung, der konstruktiven Kritik, der wissenschaftlichen und technischen Kenntnis, der Poesie, der Dichtung, der Redekunst, der Theologie und der Organisation im Gesamt der Kirche ihren unbedrohten Platz haben“ (277). Eine hierarchische Struktur der Kirche im Sinne von Herrschaft der einen über die anderen ist von daher ausgeschlossen. Die Unterscheidung von *ecclesia docens* und *ecclesia discens* ist eine Unterscheidung von Funktionen und nicht von Fraktionen in der Kirche. Lernen und Lehren sind zwei Aufgaben der gesamten Kirche, nicht von unterschiedlichen Gruppen in der Kirche (242ff). Für die Bewahrung des Zusammenhaltes und der Einheit ist der Gemeinde das „äußerst wichtige Charisma der Verantwortung für die Harmonie unter all den verschiedenen und unterschiedlichen Charismen“ gegeben (282). Man ist freilich einigermaßen verwundert, wie selbstverständlich Boff einfach feststellt, dieses Charisma sei denen eigen, die die Leitungsstellen in der Gemeinde inne haben —also in der Pfarrgemeinde dem Priester, in einem Bistum dem Bischof, in der Weltkirche dem Papst. Auf Grund des Charismas der Einheit führen sie den Vorsitz bei den gottesdienstlichen Feiern der Gemeinde und tragen sie die Hauptverantwortung für die rechte Lehre und die Ausübung des Liebesdienstes. Ihnen steht es insbesondere zu, „die Geister zu unterscheiden und dafür zu sorgen, daß die Charismen Charismen bleiben, indem sie Dienste am Wohl der Gemeinde sind“ (283).

Über diese Selbstverständlichkeit, mit der das „Charisma der Einheit“ als den Amtsträgern eignend festgestellt wird, ist man deswegen erstaunt, weil Boff doch vorher erklärt hatte, mit dem Hinweis darauf, man habe ein ständiges Charisma und sei kraft des Sakramentes der Weihe darin eingesetzt, sei es nicht getan (278f); die Kirche müsse „in neuen Situationen jene . . . Institutionen entwickeln“, „die die Botschaft wirklich angemessen vermitteln“, wobei sich die Frage stelle, „ob die Entscheidungen, die die Kirche in der Vergangenheit getroffen hat, einen absoluten Wert besitzen, so daß sie unantastbar sind“ (264); wir dürfen da, wo der Geist am Werk ist, „mit Neuem, Unerwartetem und Noch-nicht-Dagewesenem rechnen“, also mit mehr als nur einer Verlebendigung der traditionellen hierarchischen Strukturen (284).

Wenn das Charisma das strukturierende Prinzip ist, gehen die Gefährdungen der Institution von ihm, aus; sie sind also nicht im Wesen der Institution begründet. Die ständige Versuchung des Charisma ist, sich über das andere zu erheben und sich nicht von ihm begrenzen zu lassen. Das führt entweder zur Unterdrückung der anderen Geistesgaben, so daß eine Gemeinde entsteht, „in der nur noch Dogmen, Gesetze, Riten, kirchenrechtliche Vorschriften und erbauliche Ermahnungen gelten, aber nicht mehr das befreiende Wort des Geistes“ (272) — oder es führt zur Spaltung, wobei das Charisma zu einer zerstörerischen Potenz entartet. „Sollte jemand mit seinem Charisma Zwietracht und Entzweiung und eine Atmosphäre der Spaltung und des Hasses schaffen, dann ist dies kein Charisma mehr, sondern allenfalls eine Absonderlichkeit von Spirituellen“ (279). Die vom Charisma bestimmte Organisationsform der Gemeinde gelingt nur, wenn im Zentrum des Ganzen die Liebe ist; sie ist „das Charisma aller Charismen“ (273).

In allen drei Grundmodellen sind mögliche oder tatsächliche Spannungen im Verhältnis von Charisma und Institution sichtbar gemacht worden. Im ersten Modell

waren Gefährdungsmomente auf beiden Seiten gesehen — bezeichnend der angeführte Satz von Karl Rahner, daß nicht nur das Amt vor dem Charisma, sondern auch das Charisma vor dem Amt geschützt werden müsse —; die aktuelle Gefährdung des Verhältnisses beider wurde indessen stärker von der Seite der Institution ausgehend gesehen. Im zweiten Modell wurde sie grundsätzlich dort — und nur dort! — gesehen. Das Charisma schien aller Versuchlichkeit entzogen. Im dritten Modell lag die Gefährdung beim Charisma, dessen Mißachtung oder Mißbrauch sich immer unmittelbar institutionell auswirke. Die besondere Gefahr der Institution schien ihre Verfestigung und die mit ihr zusammenhängende Unwilligkeit und Unbeweglichkeit gegenüber allem Neuen und ihre Tendenz zur Selbstzwecklichkeit zu sein: die besondere Gefahr des Charisma, die Selbstüberhebung und die Unwilligkeit, sich begrenzen zu lassen. Die eigentliche Gefährdung kommt von dem *homo peccator* als dem Verwalter der Institution und dem Träger des Charisma.

II

Konkrete Spannungsfelder von Charisma und Institution

Es können nur einige solcher Spannungsfelder in den Blick genommen werden. Sie werden jeweils mit zwei Stichworten bezeichnet; dabei soll immer ein Stück Praxishintergrund sichtbar werden.

1. Kontinuität und Flexibilität

Die Kirche als charismatische Wirklichkeit hat von allem Anfang an bestimmte institutionelle Regelungen und Ordnungen entwickelt, derer sie für die Ordnung ihres Lebens in der Gemeinschaft und für die Kontinuität ihres Zeugnisses bedurfte.¹⁶ Die Kirche des Anfangs kam freilich mit einem Minimum an Institutionalisierung aus. In dem Maße indessen, in dem ihr unausweichlich klar wurde, daß sie sich auf längere geschichtliche Zeiträume und damit auch auf größere Herausforderungen und Gefährdungen einzustellen haben würde, mußte der Umfang an Institutionalisierung wachsen. Institutionelle Regelungen sind ja immer Antworten auf Fragen, die sich gestellt haben (wie wird einer Glied der Gemeinde? Wie wird einer zu einem besonderen Dienst beauftragt? Wer hat den Vorsitz in der gottesdienstlichen Versammlung? usw.) Solche Regelungen sollen natürlich nicht nur für heute und morgen gelten, sondern sind auf Dauer gedacht: sie wollen ja die Kontinuität des Lebens der Gemeinschaft, ihres Zeugnisses und Dienstes sichern, es vor Willkür und Ausuferung und Auflösung schützen. Die Institutionalisierung mit ihrer Tendenz zur Verstetigung einmal getroffener und zu allgemeiner Anerkennung gekommener Regelungen und Normsetzungen und ihre Tendenz, soviel wie nur irgend möglich zu regeln und es einheitlich zu regeln, bewahrt die Kirche davor, auf jeden Augenblickeinfall eingehen, jeden modischen Pfiff ernstnehmen, auf jede Zumutung von außen reagieren zu müssen. Die Institution verhilft der Kirche zu einem hohen Maß an Stabilität und Verlässlichkeit. Man weiß, woran man ist, was gilt und was ausgeschlossen ist.

Die Kehrseite dieses für die Institution kennzeichnenden Trends der Verstetigung, der Ausweitung und Vereinheitlichung ist, daß die Kirche ihre Antriebs-

kraft, ihre schnelle Beweglichkeit, ihre creative Phantasie einbüßt und zu schwerfällig wird, um auf neue Herausforderungen mit geistlichem Elan eingehen zu können. Man weiß zwar, daß der Geist weht, wo er will, aber es scheint so, daß er am liebsten in den Kanälen der Institution wehen will.

Aber so ist es eben nicht. Das Charisma schafft sich zwar Institutionen und geht in sie ein, aber es geht nicht in ihnen auf und unter; es wandert freilich auch nicht etwa grundsätzlich aus ihnen aus. Es bricht entweder in der Institution auf und durchbricht ihre Kanalisierungen oder es bricht außerhalb ihrer auf und läßt neue Lebensformen entstehen.

Ich möchte hier nur auf das Verhältnis der Institution Kirche zu den neu entstandenen und entstehenden Aktions- oder Initiativgruppen eingehen, die den Einsatz für den Frieden, den Kampf um Gerechtigkeit oder die Verantwortung für die Umwelt als ihre brennende Aufgabe entdeckt haben (Friedens-, Dritte-Welt-, Öko-Gruppen). Die Frage stellt sich und wird gestellt, ob im Blick auf diese Gruppen überhaupt von Charisma geredet werden könne, ob es wirklich denkbar sei, daß sie charismatisch beursprungen, von Gottes Geist erweckt sein könnten, oder ob es sich hier nicht um Gruppen handelt, die nicht geistlich inspiriert, sondern politisch motiviert sind und in der Kirche nur das schützende Dach suchen, um möglichst ungefährdet ihre eigenen Ziele verfolgen zu können.¹⁵

Hier sind pneumatologische Grundentscheidungen nötig: Ist das Bekenntnis zu dem Heiligen Geist als dem Spiritus Creator nur soteriologisch zu verstehen – der Geist als Schöpfer der nova creatura –, oder ist von seinem schöpferischen Wirken auch im Weltgeschehen zu reden? Gibt es also Charismen nur für den „Aufbau“ der Gemeinde, für ihr inneres Gemeinschaftsleben, oder auch für die Bezeugung des Reiches Gottes in den Formen eines ihm entsprechenden weltlichen Tuns und also Charismen für die Wahrnehmung von Weltverantwortung? Calvin hat das bejaht und von Geistesgaben für die Erhaltung der Welt – von politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Charismen – gesprochen, die nicht nur Christen zuteil werden.¹⁶

Macht man mit dem Heiligen Geist als Creator wirklich ernst, wird man also in Gruppierungen wie den genannten charismatische Aufbrüche sehen dürfen und damit rechnen können, daß Gottes Geist Menschen innerhalb der Kirche mit dem Charisma einer äußersten Sensibilität für die Gefährdung der Welt, für das Leid der Schwachen, für das Stöhnen der Schöpfung begabt und sie dadurch erweckt hat, diese brennenden Lebensfragen flexibler, als es die Institution tun kann, aufzugreifen, sich dabei in Problemfelder hineinzuwagen und dort einzumischen – also Initiativen zu ergreifen, Aktivitäten zu entwickeln, Kooperationen auszuprobieren, Erfahrungen zu machen –, ohne daß sie für das alles schon die Deckung durch die Institution haben könnten. Hier besteht ein Spannungsfeld, insofern diese Gruppen nicht von der kirchlichen Institution berufen und beauftragt worden sind und ihr gegenüber unabhängig sein möchten, und insofern die christliche und kirchliche Identität dieser Gruppen nicht eindeutig erkennbar ist, da in ihnen Glieder der eigenen Kirche mit Christen anderer Konfession und auch mit Nichtchristen zusammen leben und arbeiten. Die hier naturgemäß sich einstellende Spannung kann fruchtbar sein, wenn die kirchliche Institution diesen Gruppen vorurteilsfrei begegnet, sie unter charismatischer Möglichkeit sieht, ihre Sensorenfunktion ernst

nimmt und sich von dem bewegen läßt, was sie bewegt, und wenn andererseits die Gruppen die kirchliche Institution, hier also die Leitung der Kirche, nicht selbstherrlich übergehen und nicht erwarten, daß die Kirche sich voll mit ihnen identifiziert und sie auch dann noch deckt, wenn sie meinen, etwas unternehmen zu müssen, was die Leitung der Kirche nicht mit zu verantworten bereit ist. Die Kirche wird sich daran zu erinnern und damit ernst zu machen haben, daß uns nicht der Geist der Furcht, sondern der Kraft gegeben ist, und die Gruppen, daß uns zwar der Geist der Kraft, aber auch der Liebe und der Besonnenheit gegeben ist. Das Verhältnis von Kirche und Gruppen wird dann zum Zerreißen gespannt, wenn die Kirche die Gruppen als gerade noch zu tolerierende Größen an den Rändern der Kirche ansieht oder wenn die Gruppen sich als die eigentliche Kirche ausgeben; wenn die institutionelle Kirche die Gruppen einfach nach den üblichen Zugehörigkeitsmerkmalen beurteilt (z. B. die regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst) und wenn andererseits bei den Gruppen nicht mehr erkennbar ist, daß ihr Engagement von Jesus Christus und seinem Geist inspiriert ist, wenn der „Abba“-Ruf, das Gebet, in ihnen keine Rolle spielt. Ob sich hier ein gespanntes Konfliktfeld oder ein spannendes Lernfeld entwickelt, ist noch offen.

2. Gewohnheit und Entscheidung

Nach Arnold Gehlen¹⁷ haben Institutionen eine für den Menschen wohltätige Entlastungsfunktion. Als objektivierte Verhaltensregulierungen entlasten sie den Menschen, der sich dauernd neuen Entscheidungszumutungen gegenüber sieht, von der subjektiven Motivation. Er muß nicht bei jeder seiner Handlungen fragen, aus welchem Grunde er das tut und welchen Sinn das hat, sondern er kann sich innerhalb des vorgegebenen objektiven Gefüges allgemeingültiger Handlungs- und Verhaltensregelungen bewegen und da seine eigenen Akzente setzen. „Die Institutionen entlasten den Menschen von einer gar nicht zu leistenden Selbstverwirklichung¹⁸“. Auf die Kirche angewandt, heißt das: Die Institution Kirche hilft ihren Gliedern dazu, ohne dauernde subjektive Selbstüberforderung leben zu können. Durch das Angebot feststehender Rituale wie Taufe, Konfirmation, Trauung, durch den Gebrauch bewährten liturgischen Gutes und die Vorgabe objektiv formulierter Gebete, durch die Einbindung in das Kirchenjahr, durch Formalisierung des Dankopfers usw. entlastet sie die Menschen davon, alles hinterfragen, alles begründen, alles bewußt vollziehen, immer aufs neue eigene Ausdrucksformen des Glaubens finden zu müssen. Die Institution bietet Sprach-, Ausdrucks- und Verhaltensformen an, in denen Erfahrungen aufbewahrt sind und die es dem einzelnen erlauben, sich in sie hineinzubegeben, sich von ihnen tragen zu lassen, sie mitzuvollziehen, ohne sich jeweils neu entscheiden oder sich jederzeit über die eigene Motivation im klaren sein zu müssen.

Auch wenn Helmut Schelsky¹⁷ darin recht haben sollte, daß es für den dauerreflektierenden Zeitgenossen nicht mehr möglich sei, die Frage nach Zweck und Sinn zu unterdrücken – für ihn müsse vielmehr jeder Ritus, jede kirchliche Handlung durchschaubar sein und subjektiv-spontan mitvollzogen werden können –, so wird man dennoch die Entlastung nicht gering achten dürfen, die durch die Hilfe solcher institutioneller Verobjektivierungen tatsächlich geschieht. Die Kirche ist eben kein permanente Exodusgemeinde, und nicht jeder ist – und schon gar nicht zu jeder Zeit – zu selbst hervorgebrachten Äußerungen seines Glaubens in der Lage.

Aber nun ist freilich die Kehrseite solcher Entlastung nicht zu übersehen, die sich in einem gefährlichen Gewöhnungssyndrom zeigt, namentlich da, wo volkskirchliche Verhältnisse herrschen, aber nicht nur da. Wir sprechen bezeichnenderweise von „Gewohnheitschristentum“ und meinen damit die Haltung von Menschen, die – ohne sich viel Gedanken darüber zu machen – das institutionelle Angebot wahrnehmen: ihre Kinder taufen lassen, zu bestimmten Festtagen den Gottesdienst besuchen und „zu den Lasten der Kirche beitragen“ (wie es im schönen Kirchenamtsdeutsch heißt), die erklären, daß sie „in der Kirche“ sind und einmal christlich bestattet sein wollen, in deren Lebensvollzug aber der Glaube und die Zugehörigkeit zur Gemeinde offenbar keine Rolle spielen.

Das Charisma kann sich mit der Existenz solcher Gewohnheitschristen, die nichts zum Leben der Gemeinde beitragen, nicht abfinden. „Glieder, die nicht charismatisch, d. h. müßig wären, gibt es nicht“, heißt es bei Leonardo Boff (271). Es muß dann also offenbar an der Institution etwas nicht stimmen, wenn sie in großer Anzahl solche Gestalten hervorbringt und als Glieder der Kirche gelten läßt, die sich am Leben der Gemeinde nicht beteiligen. Es ist insbesondere die Kindertaufe – oder jedenfalls die bei uns geübte Praxis der Kindertaufe –, die für diesen gefährlichen Gewöhnungseffekt verantwortlich gemacht wird. Der in den 60er Jahren von Pfarrern praktizierte und propagierte Taufaufschub war sicher ein mißverständliches Zeichen; aber was diese Pfarrer wollten, war dies: dadurch, daß sie die Taufe ihrer eigenen Kinder aufschoben, sollten die Glieder der Gemeinde dazu ermutigt werden, ihre Kinder nicht unter dem Druck der Sitte – weil es eben in der Familie so üblich war – taufen zu lassen. Der Gewohnheit sollte gegengesteuert werden. Das Ziel war der bewußte, auf eigener Entscheidung beruhende Empfang der Taufe. Das Argument, die *fides aliena* – der Glaube der Kirche, insbesondere der Eltern und Paten – werde dem getauften Kinde zur *fides propria* – zum eigenen Glauben – verhelfen, sahen sie durch die Erfahrung widerlegt, jedenfalls da, wo eine *fides aliena* gar nicht vorhanden, sondern durch Gewöhnung ersetzt war.

Andere sahen darum die Lösung nicht im Aufschub der Taufe, sondern in einer strengeren Handhabung der Kindertaufe. Sie wollten Kinder nur dann taufen, wenn deren Eltern und Paten verbindlich am Leben der Gemeinde teilnehmen. Die nicht zum Schweigen kommen wollenden kritischen Anfragen an unsere Kindertaupraxis werden als Wirkungen des in der Kirche lebendigen Charisma angesehen werden müssen. Es läßt die Kirche sich nicht bei diesem unbefriedigenden Zustand beruhigen. Wiewohl denen, die entsprechend ihrem Auftrag die Taufe zu „verwalten“ haben, die Probleme durchaus bewußt sind, haben sie sozusagen „institutionelle“ Hemmungen, hier etwas Entscheidendes zu ändern, da sie Verunsicherungen und Konflikte befürchten: der Effekt des Taufaufschubs werde die Abwertung der Taufe sein („wenn schon die Pfarrer ihre Kinder nicht mehr taufen lassen ...“) und der Effekt der Taufversagung werde nicht in der Einsicht der Betroffenen, sondern in deren Austritt aus der Kirche bestehen; die Versagung der Taufe werde nicht als Akt der Seelsorge, sondern als selbstherrliche Maßnahme eines intoleranten Pfarrers angesehen werden. Ich erinnere mich einer Kuriosität in der sächsischen Landeskirche vor etwa 30 Jahren: ein Pfarrer wurde gemäßregelt, weil er die Taufe verweigerte, wenn Eltern und Paten nicht regelmäßige Teilnehmer des Gottesdienstes waren. Begründung der Institution für die Maßregelung: die Kirche könne nicht plötzlich Maßstäbe gel-

tend machen und Bedingungen stellen, wenn sie es jahrhundertlang anders gehalten und jedem Taufbegehren stattgegeben habe. Wenn die Menschen sich an diese Praxis gewöhnt hätten, so könne das nicht auf einmal ihnen angelastet werden.

Von seiten der Institution sind durchgreifende Veränderungen nicht zu erwarten. Zur Institution gehört die Rücksichtnahme auf geschichtlich Gewordenes und also auch auf Gewöhnungen. Institutionen sind darum nie von heute auf morgen, sondern immer nur langfristig und allmählich veränderbar. Das inzwischen fast überall praktizierte Taufgespräch, die Einrichtung von Taufseminaren für Eltern, die Feier des Tauftages, die faktische Freigabe des Taufaufschubs in einzelnen Kirchen sind bereits charisma-bedingte Veränderungen, die die Gewöhnung abbauen helfen können. Aber sie reichen nicht aus, um in unserer Kirche zu einer klaren Praxis zu kommen. Die Spannung zwischen Gewöhnung und Entscheidung wird noch länger bleiben, und es sind die Pfarrer, die sie aushalten müssen.

3. Recht und Seelsorge

Emil Brunners Behauptung, das Kirchenrecht sei Geist-substitut, was ja doch bedeutet, daß der Geist rechtlos und das Recht geistlos sei, ist angesichts des neutestamentlichen Befundes nicht haltbar. Eduard Schweizer hat schon im Blick auf die Urgemeinde festgestellt, „daß charismatisches Geschehen nicht wider rechtliche Ordnung streiten muß“, ja daß „der Geist selbst Recht (setzt)“¹⁹. Das heißt nun freilich nicht, daß die gesamte Entwicklung des Kirchenrechts als geistgewirkt anzusehen sei. Die Fehlentwicklung setzt ein, wo die regulative Funktion des Kirchenrechtes zu einer konstitutiven wird. Luther hat schon gewußt, warum er zusammen mit der Bannbulle die kanonischen Rechtsbücher ins Feuer warf. Der geistliche Charakter kirchlicher Rechtssetzungen muß sich daran erweisen, daß diese dem Verkündigungsgeschehen dienen²⁰. Ob unser neues Pfarrerdienstrecht dies für eine Kirche auf dem Weg in die Diaspora schon hinreichend tut – ob es nicht immer noch mehr ein Pfarrerschutz- als ein Pfarrerdienstrecht ist –, muß hier unerörtert bleiben. Es will jedenfalls ebenso wie das Disziplinarrecht sowohl der Unabhängigkeit als der Glaubwürdigkeit der Verkündigung dienen, insofern es den Pfarrer **schützt** vor allem, was ihn in seinem Verkündigungsauftrag von Menschen abhängig machen könnte, und insofern es den Pfarrer **behaftet**, wenn er durch sein Leben seinen Auftrag verletzt und die Verkündigung unglaubwürdig macht. Daß die Entwicklung des kirchlichen Disziplinarrechtes in Anlehnung an das staatliche erfolgte, muß es noch nicht geistlich diskreditieren. Entscheidend ist, daß es nach seinem eigenen Verständnis erst dann in Anwendung kommen soll, wenn alle seelsorgerlichen Bemühungen ergebnislos verlaufen sind.

Aber genau hier kommt es zu Spannungen. Das Charisma der Seelsorge möchte den Schaden, der durch das auftragswidrige Verhalten eines Pfarrers in der Gemeinde entstanden ist, möglichst klein halten und ein Disziplinarverfahren mit all seinen die Gemeinde aufwühlenden Ermittlungen und Vernehmungen vermeiden und sucht also nach einer möglichst lautlosen, die Gemeinde schonenden Lösung. Die für die Wahrung des Rechtes in der Kirche Verantwortlichen sehen hierin indessen den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit – nämlich der gleichen Behandlung bei vergleichbarem disziplinarem Tatbestand – verletzt, insofern bei der

seelsorgerlichen Behauptung eines Falles der Schuldige straflos bleibt, während bei einem Disziplinarverfahren der Schuldige mit Konsequenzen rechnen muß.

Namentlich diejenigen, die ein seelsorgerliches Leitungsamt ausüben, geraten immer wieder einmal unter die schwer auszuhaltende Spannung, ob sie eine ihnen bekannt gewordene „Amtspflichtverletzung“ aus Rücksicht auf die Gemeinde und auf den Schuldigen und seine Familie selber zu bereinigen versuchen sollen (etwa durch die Ermöglichung eines sofortigen Stellenwechsels) oder ob sie sich aus Gründen der Gerechtigkeit und der vollen Aufhellung des Vorgangs für den rechtlich geordneten Weg entscheiden sollen.

Die Spannung zwischen Seelsorge und kirchlicher Disziplin ist nicht aufhebbar. Es wird wichtig sein, daß sich das Charisma der Frage stellt, ob es eigentlich noch Seelsorge sei, wenn es dem Schuldigen möglichst leicht gemacht und ihm die heilsame Buse erspart werde. Und die Institution muß sich die Frage gefallen lassen, ob das Recht noch im Dienst der Verkündigung stehe, wenn es die Auswirkungen von Ermittlungen und Vernehmungen auf die Gemeinschaft der Gemeinde nicht in Rechnung stellt. Vielleicht ließe sich die Spannung mindern, wenn ein geordnetes Verfahren entwickelt werden könnte, das im seelsorgerlichen Einvernehmen mit dem Betroffenen durchzuführen wäre.

4. Dialog und Prophetie

Der Ruf nach einem prophetischen Wort und der Anspruch, prophetisch zu reden, werden gegenwärtig gleichermaßen laut erhoben. Gemeint ist damit immer ein in der Schrift begründetes und also autoritatives, klares, eindeutiges, unmißverständliches, konkretes, nicht mehr zu hinterfragendes Wort zu den das Leben der Menschen bedrohenden und ihre Zukunft gefährdenden Entwicklungen in der Welt und zu Vorgängen in der eigenen Gesellschaft, die ungerecht oder menschenverachtend sind. Der Ruf nach prophetischem Reden oder prophetischem Handeln hat zum Hintergrund fast immer den latenten Verdacht oder auch den offen ausgesprochenen Vorwurf gegenüber der Institution — der etablierten Kirche, wie man sagt —, sie habe sich irgendwie mit den herrschenden politischen Mächten arrangiert, jedenfalls rede sie immer viel zu vorsichtig, viel zu ausgewogen, sie komme vor lauter Rücksichtnahme aus dem „Sowohl als auch“ nicht heraus zu einem eindeutigen „So und nicht anders“. Dieser Vorwurf wird im Westen stärker erhoben als bei uns. Aber es gibt ihn auch bei uns. (Ich habe es unvergeßbar in Erinnerung, wie viele vor genau 10 Jahren nach der Selbstverbrennung von Pfarrer Oskar Brüsewitz, die sie als eine flammende prophetische Zeichenhandlung werteten, der Kirchenleitung vorgeworfen haben, sie habe sich — aus lauter Angst, es mit dem Staat zu verderben — von diesem klaren prophetischen Protestzeichen distanziert.) Dabei werden dann stets die alttestamentlichen Propheten ins Feld geführt, die unnachgiebig, ohne jede Rücksicht auf etwaige Folgen, in göttlicher Autorität — „so spricht der Herr“ — den Machthabern ihr Unrecht vorgehalten und ihnen Sein Gericht angedroht haben, während es gerade das Kennzeichen der falschen Propheten — der institutionalisierten Kult- und Hofprophetie — gewesen sei, beste Beziehung zu den Machthabern zu haben, zum Unrecht zu schweigen, also „stumme Hunde“ zu sein (Jes. 56,10), und nur das zu sagen, was „oben“ erwünscht war.

Nun besteht die Eigenart der alttestamentlichen Propheten ganz sicher nicht in ihrer besonderen Beherzt-

heit, ihrem dramatischen Auftreten, in der Leidenschaftlichkeit ihrer Rede, sondern darin, daß sie im Hören auf Gottes Stimme schlechthin alles im Horizont eines kommenden Gottesgeschehens zu sehen gelernt haben. Der Grund prophetischen Redens ist „eine Zukunftsgewißheit, die auf dem Vertrauen zu Gottes schöpferischer Zuwendung zu seiner Welt aufbaut... Prophetische Kritik richtet sich gegen ein Denken, das die Zukunft dem Primat der Gegenwart ausliefert und das Vertrauen dem Verfügen opfert“²¹.

Für die Gemeinde des Neuen Bundes, der — im Unterschied zu der des Alten Bundes — als Ganzer das Charisma der Prophetie anvertraut ist. (Apg. 2,17; 1. Kor. 14,1.31.39), gilt dieser Primat der Zukunft um so mehr, als sie durch das Kommen Jesu Christi ihre Gegenwart nur noch im Licht der nahenden Gottesherrschaft zu sehen vermag²². Und in diesem Licht wird deutlich, was dieser Zukunft entspricht und was ihr widerspricht. Im Licht der kommenden Gottesherrschaft, im Hören auf das Wort dessen, der sie verheißt und der sie bringt, kann die Gemeinde prophetisch unterscheiden, was jetzt zu tun und was jetzt zu unterlassen ist, wofür sie einzustehen und wogegen sie aufzustehen hat. Im Blick auf das letztere heißt es bei Wolfgang Huber: „Prophetische Kritik ist durch die Opposition gegen alle zukunftsverweigernden Formen des Lebens bestimmt. Diese Opposition aber kann nicht im Allgemeinen bleiben; sie muß die Form bestimmter Negationen annehmen. Deshalb ist es folgerichtig, wenn... auch in unserer Gegenwart derartige bestimmte Negationen ausgesprochen werden: das ‚Nein ohne jedes Ja‘ zu Massenvernichtungsmitteln, das Nein zu einer Politik der Rassentrennung und ihren pseudo-christlichen Begründungen oder der Widerspruch gegen die Verletzung elementarer Menschenrechte durch totalitäre politische Systeme und wirtschaftliche Ausbeutung.“²³

Die Notwendigkeit und Legitimität prophetischen Redens — auch in der Form solcher Negationen — ist unbestreitbar. Es wird dann gefährlich, wenn versucht wird, „das eigene Argument durch den autoritativen Gestus eines prophetischen Anspruchs unangreifbar zu machen“ und die eigene Position gegen kritische Gegenstände „zu immunisieren und sich damit dem Dialog zu entziehen“²⁴. Hendrikus Berkhof hat im Zusammenhang der in den Niederlanden besonders heftigen Diskussion über das nukleare Wettrüsten den bedenkenswerten Unterschied zwischen prophetischem und weisheitlichen Reden eingeführt.²⁵ „Prophetisch“ sei eine Aussage, die im Sinne der alttestamentlichen Propheten den Willen Gottes für das menschliche Leben und Zusammenleben zum Ausdruck bringt und zur rechten Entscheidung abrückt... Eine solche Proklamation werde von denen, die sie aussprechen, so sehr als Wiederholung des Schriftzeugnisses betrachtet, daß sie zugleich als nicht mehr diskutierbar gelten muß. „Das prophetische Zeugnis ist an sich ein diskussionsloses letztes Wort, dem kein ‚Gespräch‘ mehr folgen kann.“ Weisheitliches Reden will dagegen Gottes Willen nicht „von oben“ proklamieren, sondern — wie die alttestamentlichen Weisheitslehrer — „innerhalb der Alltagserfahrungen den Weg der ‚Furcht des Herrn‘ suchen.“ „Der Prophet sagt: ‚Das gebiete nicht ich, sondern der Herr‘. Der Weise sagt: ‚Das sage ich, nicht der Herr‘ (vgl. 1. Kor. 7,10.12). Der Weise fügt aber hinzu: ‚Ich glaube aber ebenfalls den Geist Gottes zu haben‘ (1. Kor. 7,40). Weisheitliche Rede ist also prinzipiell dialogoffen. Hier wird argumentiert und nicht proklamiert. Nach Berkhofs Meinung kann „das weisheitliche Reden... dem prophetischen nur vorangehen“ und Prophetie nur vorbereiten, aber nicht mehr auf sie folgen, da Prophetie eben ein abschließendes, nicht mehr

zu diskutierendes Wort ist. Als Erfahrung der Diskussion in den Niederlanden habe sich eine „abgestufte Methode“ ergeben, die Berkhof als „Verflechtung der prophetischen und der weisheitlichen Redeweise“ bezeichnet: Die Kirche sagt sowohl zum Einsatz wie zum Besitz von Kernwaffen Nein – aber in abgestufter Weise: Das Nein zum **Einsatz** von Kernwaffen ist ein prophetisches, in der Kirche nicht mehr zu diskutierendes Wort. Das Nein zum **Besitz** von Kernwaffen hat dagegen nicht dieselbe Kraft des status confessionis wie das erste. Es „soll mit starken ploitsischen und militärischen Akzenten zur Diskussion gestellt werden“, wobei als sicher gilt, daß eine sachverständige Analyse der militärischen Entwicklungen „das prophetische Nein mit einem weisheitlichen Nein unterstreicht, so daß beide verschmelzen und sich ein gläubiger Christ und zugleich vernünftig denkender Mensch diesem Nein unmöglich entziehen kann.“ Die Aussagen bleiben also nicht einfach in der Schwebelage zwischen Prophetie und Weisheit, sondern der prophetische Ton ist der vorherrschende. Berkhofs Unterscheidung ist insofern hilfreich, als sie dem Dialog, also den – namentlich von den Leitungen der Kirchen – unternommenen Bemühungen, die gegensätzlichen Auffassungen (nicht nur in der Friedensfrage) miteinander ins Gespräch zu bringen, ihr Recht läßt und sie nicht einfach als Kirchendiplomatie abtut. Aber Berkhof läßt ebensowenig einen Zweifel darüber, daß eine „rein weisheitliche“ Rede der Kirche, wie er sie in der Friedensdenkschrift der EKD Gestalt geworden sieht, die allen gerecht werden und Polarisierung vermeiden möchte, nichts wirklich in Bewegung bringt. Der Dialog darf und kann nicht das Charisma der Prophetie ersetzen.

Widersprechen möchte ich indessen der Behauptung, das prophetische Wort – namentlich in der Gestalt konkreter Negation – sei ein letztes, der Diskussion entzogenes, der Überprüfung nicht mehr zugängliches Wort. „Gerade das ‚Nein ohne jedes Ja‘ fordert zur Auseinandersetzung heraus. Auch wer um der Zukunft willen Zustände der Gegenwart im Namen prophetischen Protestes kritisiert, meldet sich dadurch nicht aus dem Kommunikationszusammenhang ab, in dem nach Gründen gefragt und alternative Auffassungen zur Diskussion gestellt werden.“²⁶ Gerade weil im Neuen Bund das prophetische Charisma von der Gemeinde als ganzer verantwortet wird, muß das prophetische Reden einzelner sich der Beurteilung durch die anderen unterziehen (1. Kor. 14,29).

So wenig der Dialog das prophetische Charisma ersetzen kann, so wenig kann sich das prophetische Charisma dem Dialog entziehen.

6. Dogma und Erfahrung

Heute machen Hunderttausende von Christen in allen Kirchen eine ganz neue geistliche Erfahrung der Freude an Gott und der Liebe zu Christus und der Gemeinschaft untereinander. Gottes Geist ergreift und bewegt Herzen und hält sich dabei nicht an die Grenzen der Konfessionskirchen. Es wird eine Einheit im Geist erfahren, die sich in gemeinsamer Anbetung, im gemeinsamen Lobpreis und gemeinsamer Fürbitte ihren Ausdruck schafft.²⁷ Aber diese charismatische Erfahrung stößt bislang auf unüberwindliche institutionelle Hindernisse: Die im Geist erfahrene Gemeinschaft darf nicht zur Mahlgemeinschaft werden: Sie endet an den institutionellen Barrieren vor dem Tisch des Herrn. Die orthodoxen, katholischen und altlutherischen Christen dürfen nicht mit den anderen zusammen das Mahl des Herrn feiern. Ich brauche hier die Gründe nicht zu

nennen. Die Gemeinschaft im Geist genügt offenbar nicht. Sie scheint erst dann mehr als nur charismatische Begeisterung oder schwärmerische Geisterei zu sein, wenn sie zugleich Lehreinheit ist, Einheit im Dogma. Gottes Geist weht zwar, wo er will, aber er will offenbar nur innerhalb der institutionell abgesteckten, dogmatisch abgesicherten Grenzen wehen. Freilich hat er auch in den Institutionen einiges in Bewegung gebracht, das wir nicht gering achten dürfen – es gibt die Leuenberger Konkordie, die Konvergenzerklärungen von Lima, es gibt Vereinbarungen zwischen reformatorischen Kirchen und Altkatholiken und Methodisten über Abendmahlsgemeinschaft und es gibt das II. Vaticanum.

Wenn das Charisma sich nicht einfach über die institutionellen Schranken hinwegsetzt, dann nicht, weil es geistlich für legitim hält, sondern weil es befürchtet, daß sonst das, was Gottes Geist in den institutionellen Kirchen in Bewegung gebracht hat, in Gefahr geraten könnte. Aber das Charisma wird institutionelle Schranken und Beschränktheiten nicht einfach hinnehmen, sondern wird mit Beharrlichkeit, Phantasie und Besonnenheit die Gemeinschaft im Geist vertiefen und versichtbaren und da und dort undemonstrativ die Grenzen überschreiten.

Charisma und Institution sind keine Gegensätze. Das Charisma als Inbegriff der der Gemeinde Jesu Christi geschenkten Geisteskräfte bedarf für das Leben der Gemeinschaft und Kontinuität ihres Zeugnisses institutioneller Ordnungen, die es sich selbst schafft.

Die notwendigerweise zunehmende Institutionalisierung mit ihrer Tendenz, einmal gefundene Antworten und Regelungen zu verstetigen und soviel wie möglich zu ordnen, hat eine Neigung zur Selbstzwecklichkeit und Trägheit und bringt einen Verlust an Beweglichkeit mit sich und eine Verminderung der Fähigkeit, auf neue Fragestellungen und Herausforderungen flexibel, sensibel und kreativ einzugehen. Charismatische Aufbrüche, das Auftreten neuer Charismen helfen diesem Mangel ab. Das Charisma wandert dabei nicht einfach aus der Institution aus, aber es tritt oft außerhalb der Institution auf und wirkt verändernd auf sie ein. Das Charisma sorgt dafür, daß die Institution sich nicht zu einer perfekten Institution verfestigt, sondern daß sie „Institution im Übergang“ (Wolf-Dieter Marsch) bleibt, – im Übergang nicht zu einer institutionsfreien „Geistkirche“, sondern im Übergang „zu angemesseneren institutionellen Regelungen, die eine Kontinuität zur geschichtlichen Entwicklung nicht zu leugnen brauchen.“²⁸

Entscheidend dabei wird sein, inwieweit die Institution dafür offen ist, geistliche Impulse und Ansätze, die aus den neuen Gruppen – den geistlich-kontemplativen, den missionarisch-evangelistischen und den sozial oder gesellschaftspolitisch engagierten –, aber auch aus den Studentengemeinden, den Evangelischen Akademien und vor allem aus der Kirchentagsarbeit kommen, aufzunehmen und zu integrieren, und es wird ebenso darauf ankommen, ob diese Gruppen und Bewegungen sich der Kirche und den Kirchengemeinden in ihrer institutionellen Gestalt verpflichtet wissen und sich für ihr Leben mit verantwortlich fühlen, oder ob sie voll mit sich selbst beschäftigt sind; ob sie also ihre geistlichen Potentiale für die Kirche und also füreinander erschließen oder ob sie isoliert voneinander bleiben und so der Institution die sie belebenden und verändernden Kräfte entziehen und die kommunikationsstiftenden Möglichkeiten der Institution übersehen. Die Gefahr für die Institution besteht darin, daß sie

genheit zu verlängern, das geschichtlich Gewordene zu verabsolutieren; die Gefahr für das Charisma besteht darin, die Erfahrung der Gegenwart zu verselbständigen und die in der Institution aufbewahrten Erfahrungen einer langen Geschichte des Glaubens für entbehrlich zu halten. Zwischen Charisma und Institution besteht eine notwendige Spannung. Damit es eine fruchtbare Spannung wird, bedarf es des Charisma aller Charismen, der Liebe.

Ich möchte schließen mit ein paar Sätzen von Kardinal Suenens, der der charismatischen Bewegung sehr nahesteht: „Als ich Bischof wurde, machte mich die Kirchengeschichte aufmerksam auf eine Spannung zwischen der hierarchischen Kirche als Institution und der charismatischen Kirche . . . Ich spürte, als ich Bischof wurde und teilhatte an der Arbeit in der Hierarchie, daß der Herr mich rief, zuerst für den Heiligen Geist da zu sein und nur an zweiter Stelle ein Verwalter zu sein. Wenn Gott frei sein soll zu handeln, brauchen wir den Geist und das Leben zuerst, und dann geben wir ihm die Ordnung.“ „Die charismatische Erneuerung ist nicht gegen die Institution, sie ist das Leben der Institution . . . Sie hat Konsequenzen für jedes Gebiet der Erneuerung in der Kirche“. (Sie bedeutet) „Die Notwendigkeit der Reformen einiger Strukturen der Kirche“. Kardinal Suenens schließt das Interview mit den Worten „Kinder Gottes, seid offen für die Überraschungen des Heiligen Geistes“.²⁹

Anmerkungen

¹ Vgl. W. D. Marsch, *Institution im Übergang*, Göttingen 1970, S. 26: Institutionen haben den Sinn, Funktionserfüllungen dauernd und stabil zu gewährleisten. Sie sind notwendig als verhaltensstabilisierende Regeln, Lebenshilfen, die sich durchsetzen, allgemein anerkannt und durch Sanktionen geschützt sind. — K. Klostermeier, *Die Dialektik von Charisma und Institution als Motiv der Religionsgeschichte* (in: *Charisma und Institution* (= ChI), hrsg. T. Rendtorff, Gütersloh 1985, S. 488): Institutionen vermögen „einen Rahmen zu bilden, in dem menschliches Leben sich entfalten kann . . . , Kontinuität und Halt zu bieten.“

² J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, S. 322.

³ L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, S. 273.

⁴ J.-L. Leuba, *Institution und Ereignis*, Stuttgart 1957.

⁵ Vgl. die Kritik von E. Käsemann (in: *Verkündigung und Forschung* 1959): Historiker vermöchten wohl nur selten zu entdecken, „daß die in ihnen erkennbare Geschichte einem Produkt französischer Gartenarchitektonik ähnele“ und mancher Theologe werde zweifeln, „wenn er sich Gott entsprechend als Mathematiker an seinem Heilswerk tätig vorstellen soll“.

Wie spannungsreich das Verhältnis von Charisma und Institution gewesen ist, zeigen die theologisch fesselnden Beiträge von V. Maag, *Alttestamentliche Entscheidungsfelder im Spannungsfeld von Inspiration, Institution, und von H. W. Wolff, Prophet und Institution im AT* (i: ChI).

⁷ O. Dilschneider, *Geist und Kirche* (in: *Horizont des Geistes*, hrsg. C. Heitmann/F. Schmelzer, Hamburg/Paderborn)

⁸ H.-J. Kraus, *Reich Gottes: Reich der Freiheit*, Neukirchen 1975, S. 375.

⁹ Vgl. P. Steinacker, *Kirchenbegriff und kirchliche Wirklichkeit* (in: ChI S. 432ff), der die Ekklesiologie von H.-J. Kraus als Fortsetzung des täuferischen Kirchenbegriffs, die Ekklesiologie von T. Rendtorff als Fortsetzung des Kirchenbegriffs des späten Melanchthon ansieht. In seiner Kritik am Kirchenbegriff von Kraus heißt es „Die Spannung zwischen Individualität und Institution . . . wird zugunsten einer charismatischen Personalität aufgelöst, die ereignishaft und grundsätzlich institutionsfeindlich ist . . . Die charismatische Ekklesia ist die täuferisch verwandte reine Gemeinde der schon erlösten Menschen. Von einer sündigen Kirche kann also nicht mehr die Rede sein“. Damit gleitet diese institutionskritische Ekklesiologie unversehens „in das römisch-katholische Kirchenverständnis über, dem es ebenso schwerfällt die Mutter Kirche von den Sündern ihrer Kinder affiziert sein zu lassen“. „Es komme zur dogmatisch-ethischen Exkommunikation derjenigen Kirchenglieder . . . , die dem charismatischen Ursprungsmodell nicht entsprechen.“

¹⁰ F. Schwarz/Ch. A. Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus*. Neukirchen/Vluyn 1984 2. Vgl. dazu die kritische Besprechung von E. Winkler in: *Zur Theologie des Gemeindeaufbaus* (ThLZ 1986/7). H.-J. Kraus, a. a. O. S. 375.

¹¹ Unser Gewährsmann war damals H. von Champenhausen, der den Geist „das organisierende Prinzip der christlichen Gemeinde“ genannt hatte (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1963, S. 65f).

¹² J. Moltmann, a. a. O. S. 316f: „Das Amt wird zum ‚geistlosen‘ Beamtentum und das Charisma zum religiösen Geniekult gemacht, wenn man nicht von der einen, charismatisch lebendigen Gemeinde ausgeht.“ „Die bürgerlich-liberale Trennung von Geist und Recht macht den Geist rechtlos und das Recht geistlos . . .“ S. 321: „Das neue Gottesvolk versteht sich in seiner Existenz und seiner Gestalt als ‚Geistgeschöpf‘ . . . Der Geist ruft das Volk ins Leben . . . bevollmächtigt es zur Mission, . . . wirkt seine Lebenskräfte und seine entsprechenden Dienste, der Geist einigt, ordnet und bewahrt das Volk.“

¹³ Chr. Möller, *Charisma als Begeisterung für das Alltägliche* (in: ChI, S. 452. Er zitiert H. Küng: „Die Charismen sind nicht eine primär außerordentliche, sondern eine alltägliche, . . . sind nicht eine auf einen bestimmten Personenkreis beschränkte, sondern in der Kirche ganz und gar allgemeine Erscheinung.“

¹⁴ Vgl. F. Hahn, *Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung* (in: ChI, S. 339ff).

¹⁵ Zu diesem ganzen Problem vgl. H. Falcke, *Unsere Kirche und ihre Gruppen*. (KiS 1985/4) —: *Die Kirche und ihre Gruppen* (Arbeitspapier der 3. Gemeindekommission, Bundessynode Dresden 1985).

¹⁶ W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Berlin/Göttingen 1957, S. 95–125; M. Beintker, *Creator spiritus* (in: *Ev. Theol.* 1958 H. 1). H. Boshof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukir-

- chen 1968, S. 118: „Die befreiende und umwandelnde Kraft des Geistes Christi ist überall da am Werk, wo Menschen von Tyrannei der Natur, des Staates der Hautfarbe, . . . des Geschlechts, der Armut, der Krankheit, der Unwissenheit befreit werden.“
- ¹⁷ A. Geblen, *Der Mensch*, 1955 8; H. Schelsky, *Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?* (ZEE I 1957)
- ¹⁸ Zit. bei W.-D. Marsch, a.a.O. S. 120
- ¹⁹ E. Schweizer, *Konzeptionen von Charisma und Amt im Neuen Testament* (in: ChI, S. 319f).
- ²⁰ Erik Wolf, *Art. Kirchenrecht I* (RGG 3 III Sp. 1508: „Das evangelische Kirchenrecht ist seinem Wesen nach bekennendes Kirchenrecht. Das meint: Es ist Verkündigungsordnung.“
- ²¹ W. Huber, *Prophetische Kritik und demokratischer Konsenz* (in: ChI, S. 120f).
- ²² Vgl. M. Beintker, *Das (unvermeidliche) prophetische Risiko beim Verkünden* (in: *Zeichen der Zeit* 3/86 S. 66).
- ²³ W. Huber, a.a.O. S. 121 f
- ²⁴ Ders., a.a.O. S. 114 f
- ²⁵ H. Berkhof, *Das politische Zeugnis der Kirche — zwischen Prophetie und Weisheit* (in: *Christen im Streit um den Frieden*, hrsg. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Freiburg 1982, S. 190ff).
- ²⁶ W. Huber a. a. O. S. 122
- ²⁷ W. Krusche, *Wirkungen und Weisungen des Geistes auf dem Weg unserer Kirche* (Amtsblatt der ev.-luth. Landeskirche Sachsens Jhrg. 1980; in: *Himmelfahrt — Pfingsten — Die Kirche*, hrsg. von H. Nitschke, Gütersloh 1981)
- ²⁸ H. G. Jung, *Kirche als Institution im Übergang* (in: ChI S. 422 f)
- ²⁹ Interview mit Kardinal Suenens, (in: *Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche*, hrsg. S. Großmann, Kassel o. J. S. 109 ff).