

Georg Kretschmar

Die eschatologische Spannung im heutigen Leben der Kirchen

I.

Leben der Kirche, das gibt es nicht ohne die Spannung zwischen Gottes Verheißung für sein Volk und unserer alltäglichen Erfahrung. Das ist ein Satz, der eine dogmatische und eine empirische Aussage miteinander verbindet. Auf diese Verbindung stoßen wir aber unvermeidlich, wenn wir versuchen, die Kirche in der Geschichte zu verstehen. Kirche begegnet dem Historiker wie dem Zeitgenossen als ein Sozialverband. Die Einheit dieses Sozialverbandes ist aber nicht durch eine vorgegebene Kultur, Sprachgemeinschaft oder gesellschaftliche Schichtung bestimmt – so sehr dies alles für die konkrete Gestalt von Kirchen Bedeutung hat –, sondern durch eine in geschichtlicher Tradition vermittelte Überzeugung. Christen selbst müßten vom Glauben reden, der unter dem Evangelium immer neu, von Generation zu Generation, von Ort zu Ort geweckt wird. Wäre es anders, dann gäbe es keine Kontinuität zwischen einer «christlichen Zivilisation», von der wir – vielleicht – herkommen, und einer uns – möglicherweise wieder – bevorstehenden Diaspora-Existenz.

Auch der nur beschreibende Historiker wird nicht umhinkönnen, wenn er es mit dem Phänomen der Kirche oder auch nur einzelner Kirchen zu tun hat, von der Überzeugung, dem Glauben der Christen zu sprechen, mögen immer statistische oder demoskopische Erhebungen die Diskrepanz zwischen dem bloßstellen, was offizielle und verbindliche Lehre ist und was bei einer Mehrzahl der einzelnen Christen als abrufbar konstatiert werden kann. Die Diskrepanz, die mit dieser Aussage angesprochen wird, ist nicht dasselbe wie die eschatologische Spannung. Aber indirekt bestätigt sie eben doch, daß für das Kirche-Sein der Kirche andere Faktoren den Ausschlag geben als für die Identität eines Stammes, einer Nation oder einer Gewerkschaft. Kirche hängt immer an dem ihr vorgegebenen Evangelium

Diese Botschaft weist aber über die Kirche hinaus. Das Wort «Evangelium» ist ja nur eine Chiffre, eine schon apostolische Kurzformel für die Zusage, daß in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, Gottes Verheißungen für seine Schöpfung in Erfüllung gehen. Das Evangelium selbst ist eschatologische Botschaft, Zusage heilvoller Welt und erfüllten Menschseins unter Gott in Christus. Das mythologische apokalyptische Denken der christlichen Frühzeit mag uns im Rückblick leicht naiver erscheinen, als es bei genauerem Hinsehen berechtigt wäre. Doch wie immer wir mit diesen Überlieferungen und Denktraditionen umgehen, schon die alte Kirche hat sie bekanntlich in die anderen Kategorien des griechischen Denkens übersetzt, und im Fortgang der Mission hat sich dieser Übertragungsvorgang immer neu wiederholt, wenn auch die altkirchlichen Ausformulierungen grundlegende Bedeutung behalten. Doch weil «Erfüllung» alle unsere Erfahrungsmöglichkeiten transzendiert, können auch alle Übersetzungen der apokalyptischen Bilder der Frühzeit nur Hinweischarakter haben. Aber bereits in unverzichtbaren Worten wie «Verheißung» und «Zukunft» ist das Moment der Zeiterstreckung enthalten. Wer sagt, daß Kirche vom Evangelium lebt, sagt damit eben, daß dieser Sozialverband auf eine Zukunft ausgerichtet ist, die sich in der Gegenwart ankündigt, aber von ihr noch nicht erreicht ist. Weil diese Zukunft in der Kirche schon beginnt, deshalb kann sie – die Kirche – als neue Heilswirklichkeit mitten in einer verlorenen Welt gepriesen werden. Daß sie erst beginnt, schafft eben die eschatologische Spannung. Sie hat immer zur Kirche gehört, aber sie ist in wechselnden Epochen nicht immer gleich intensiv und nicht immer in gleicher Weise erfahren worden. Die Frage ist, wieweit und wo sie in unseren Kirchen heute das Glauben, Handeln, Hoffen bestimmt.

Dabei ist nun allerdings zu beachten, daß diese Hoffnung von Anfang an zwei Gesichter hatte: Die Kirche schaut aus nach ihrer eigenen Vollenendung und nach der neuen Schöpfung. Wenn wir «Reich Gottes» als Chiffre für diese Erneuerung und Heimholung der Welt verstehen dürfen, dann ist in den uralten Eucharistiegebeten der Didache, die noch aus der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert stammen, beides miteinander verbunden: «Gedenke, Herr, Deiner Kirche, sie zu retten von allem Bösen und sie zu vollenden in Deiner Liebe. Und sammle sie von

den vier Winden, die Geheiligte, in Dein Reich, das Du ihr bereitet hast» (10,5). Der Akzent liegt hier auf der Zukunft der Kirche. Auch die bekannte Definition des II. Vatikanischen Konzils ordnet «Kirche» und «Reich Gottes» zusammen, obgleich sie mit völlig anderen Begriffen arbeitet und gerade die Zukunft der Welt in den Blick nimmt, wenn sie die Kirche in Christus «gleichsam als Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» beschreibt (LG 1). Beide Texte mögen abstrakt theologisch scheinen. Kommen wir dem wirklichen Leben der Kirche nicht näher, wenn wir diese beiden Aspekte dort orten, wo man deutlich von der Unzulänglichkeit, ja der Schuld der Kirche spricht und wo man fordert, daß sie Weltverantwortung wahrzunehmen habe, «Kirche für die anderen» sein müsse? Das mag so sein. Aber diese Konkretisierungen lassen zumindest dem ersten Anschein nach gerade die eschatologische Dimension ausgeblendet. Vielleicht ist dies einer der Gründe dafür, daß jahrelange Diskussionen hier so wenig in Bewegung gebracht haben. Aber dieser erste Anschein trägt.

II.

Die Kirche wartet noch auf ihre eigene Vollendung. Im Blick auf den einzelnen Christen ist das so unbestritten, daß man von einer Banalität reden könnte, ginge es dabei nicht tatsächlich um Beschreibung und Deutung eines ganzen Menschenlebens in Gelingen, Versagen, Bewahrung. Aber es gilt doch auch von der Gemeinschaft der Christen, der Kirche, die Mutter der Glaubenden ist und dennoch «*ecclesia viatorum*», Kirche auf dem Wege, nicht nur in dem Sinn, den das bekannte englische Kirchenlied besingt: «... she waits for consummation... Till with the vision glorious / her longing eyes are blest, / and the great church victorious / will be the church at rest»¹. Die Verheißung des Sieges und der Vollendung ist nicht Garantie für ein Recht behalten in allen Stücken. Das augustinische Modell, das von der Erwählung Gottes ausging, und die Kirche in der Geschichte als «*corpus permixtum*», Mischung von Guten und Bösen, beschrieb, behält gewiß seine Gültigkeit, schon deshalb, weil Kirche immer auch Personengemeinschaft ist. Aber es reicht doch nicht zu, die Vollendung der Kirche primär als die Offenbarung ihrer verborgenen Heiligkeit in der Scheidung von wahrhaft

Glaubenden und Heuchlern zu beschreiben. Auch das alte Kontroversthemata, in welchem Sinne der (getaufte) Sünder zur Kirche gehört, verliert damit an Bedeutung. Erwartung der Vollendung schließt für uns heute auch Hoffnung auf Erneuerung der Kirche mit ein. Es scheint mir die theologische und pastorale Aufgabe der Gegenwart zu sein, die vielfältigen Erwartungen an die Kirchen und erst recht die ebenso verbreitete Enttäuschung über sie in diese große eschatologische Hoffnung einzubringen.

Dahinter steht ein unabweisbares theologisches Problem. Wir müssen lernen, deutlich nicht nur von Sündern in der Kirche oder einer Kirche der Sünder zu reden, sondern auch von Sünden der Kirche – nicht allein von ihrer Unvollkommenheit. Damit ist nicht die saloppe Unbefangenheit gemeint, in der heute bisweilen sich mutig wöhnende Gruppen oder Gremien sich mit einem Federstrich von allem lossagen, was bisher galt. Nein, es geht darum, konkretes Versagen als Schuld einer Kirche einzugestehen, in der Gewißheit, daß Gottes Vergebung und unsere Lernbereitschaft zu den fundamentalen Formen der Gnade gehören, durch die Gott seine Kirche in sein Reich sammelt². Gewiß gibt es seit Jahren Stimmen, christliche Stimmen, die von kirchlicher Schuld im Zusammenhang von Themen wie Antisemitismus oder kompromittierendem Paktieren mit den jeweils Mächtigen sprechen. Aber warum haben solche Erklärungen einzelner Gruppen aufs ganze gesehen doch so wenig befreiend gewirkt? Wir haben in der Tradition nur wenige Beispiele dafür, daß eine Kirche angemessen und glaubwürdig von ihrer Schuld gesprochen hat.

Auch das kirchliche Schuldbekenntnis, auf das ich nun verweisen will, war von Anfang an umstritten. Es handelt sich um die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – eines damals erst sieben Wochen zuvor gebildeten Leitungsgremiums – vom 18./19. Oktober 1945 in Stuttgart, ausgesprochen gegenüber einer repräsentativen Delegation des – ebenfalls noch im Aufbau begriffenen – Ökumenischen Rates der Kirchen. Hier wird von einer «Solidarität der Schuld» mit dem deutschen Volk gesprochen und dies dann folgendermaßen ausgeführt: «Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir

lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.»³

Es ist historisch nicht bestreitbar, daß diese Erklärung neue Gemeinschaft mit anderen Kirchen der Ökumene ermöglicht hat, insofern also «Sammlung» bewirkte. Sie zerriß auch nicht Kontinuität, sondern bestätigte gerade im Schuldbekenntnis Identität. Es sollte auch darin ein echter Akt der Buße sein, daß es, wie ausdrücklich gesagt wurde, «um eine Bereinigung zwischen Gott und uns» ging. Die Weise, in der das Versagen der Kirche angesprochen wurde, behaftete sie bei dem Widerspruch zwischen Auftrag und Verheißung einerseits, dem faktischen Verhalten andererseits. Man hätte Grund, dies als Bewußtsein der eschatologischen Spannung zu sehen.

Und dennoch blieb damals vieles umstritten und ungeklärt, selbst die Autoren und Mitunterzeichner gaben unterschiedliche Erläuterungen. Wie verhalten sich «kirchliche» und «politische» Schuld zueinander? Worin liegt die Identität der hier Sprechenden mit dem ganzen Volk, die sie von einer «Solidarität der Schuld» reden ließ? Nur darin, daß sie eben auch Glieder dieses Volkes waren? Hatten sie dann aber irgendeine Legitimation zu solcher Rede für die anderen? Oder ging es um ein priesterliches Bekenntnis für das Volk – die Unterzeichner selbst waren zweifellos keine Anhänger des Nationalsozialismus gewesen? Aber wäre dann nicht kirchliche Identität durch eine nur vorgeschobene Solidarität mit dem Volk erkaufte? Aber in welchem Sinne geht es hier überhaupt um Kirche? Redet hier nicht der Kreis der in böser Zeit treugebliebenen Amtsträger, nicht das Volk Gottes? Stehen wir damit nicht aber auf einmal wieder vor dem augustinischen Modell der Kirche als «corpus permixtum»?

Das sind alles keine rhetorischen Fragen; sie sind damals aufgebrochen, ohne daß es gelang, sie aufzuarbeiten. Recht und Bedeutung des «Stuttgarter Schuldbekenntnisses» sollen durch diese Feststellung nicht geschmälert werden. Es spricht auch nicht gegen die «Erklärung», daß sie zu neuen Fragen führte. Aber daß diese Fragen offen blieben, hat doch dazu beigetragen, daß die Öffentlichkeit, die Mehrzahl der Getauften, an

diesem «Stuttgarter Schuldbekenntnis» vorbeilebten und viele es eher als Peinlichkeit, nicht als Befreiung empfanden. Aber damit stellt sich das Thema der Identität einer ihr Versagen als Schuld aussprechenden Kirche nur noch einmal.

Sicher gibt es das Phänomen einer unbußfertigen Hierarchie und von Gemeinden, die für ihre Einsichten keine Hilfe «bei denen oben» finden. Aber damals lagen die Dinge komplizierter – obgleich viele Gemeinden sich gerade durch diese Schulderklärung von ihren Bischöfen verraten fühlten. Das eigentliche Problem ist es doch, daß sich in dem Bereich, in dem wir die eschatologische Spannung als Versagen der Kirche gegenüber ihrem Auftrag am stärksten erfahren, Einsichten so schwer vermitteln lassen. Wo ist dann bei solchem Aneinander-Vorbeireden die Kirche? Aber auch in derartiger Verwirrung gilt, daß Kirche sich nur erneuern kann, wenn sie bereit ist, in allen ihren Ständen, allen Gruppierungen von Vergebung zu leben und dies auch auszusprechen. Das ist allerdings keine lösende Formel, sondern Hinweis auf Erfahrungen und Aufgaben. Gerade wenn Kirche nach ihrer eigenen Vollendung fragt, kann sie nur von sich wegblicken auf den Gott, der sie durch Glaube und Taufe gesammelt hat, also durch Christus im Heiligen Geist, und der sie allein vollenden wird, auch durch Versagen und Schuld hindurch.

III.

Ein lösendes Wort schien dagegen für viele die Formulierung Dietrich Bonhoeffers aus seiner Haft in Tegel zu sein, daß die Kirche zu lernen habe, «Kirche für andere» zu sein. Im «Entwurf einer Arbeit» vom Sommer 1944 hieß es skizzenhaft: «Unser Verhältnis zu Gott ist kein «religiöses» zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im «Dasein-für-andere», in der Teilnahme am Sein Jesu.» Daraus folgt: «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was

ein Leben mit Christus ist, was es heißt, «für- andere-dazusein.»⁴

Das ist ein Entwurf, der die Kirche gerade davon fortzurufen schien, nur um sich selber zu kreisen, nach der eigenen Identität oder Vervollkommnung zu fragen. Das eschatologische Thema ist der Dienst an der Welt. Die eschatologische Spannung erwächst daraus, daß die Kirche leidend und lernend einzusehen hat, daß Gott auch in der Welt um sie herum am Werke ist. Nur im Sich-überschreiten kann sie glaubwürdiges Werkzeug für die Heimholung der Welt sein, nicht in die Kirche, sondern zu Gott, ihrem Schöpfer. Die Gedankengänge Bonhoeffers sind der Formel des II. Vatikanums von der Kirche als «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» näher, als wir wohl erwarten würden. Allerdings ist für den Mann in der Zelle der Christ so sehr in die Vereinsamung gestoßen, daß er nicht von der Kirche als Zeichen, sondern nur noch vom «menschlichen Vorbild» schreibt. Die Frage nach der Identität der Kirche, ja eigentlich ihrer Sakramentalität ist damit nicht abgewiesen, sie stellt sich nur in einem anderen Rahmen. Bonhoeffer schrieb damals hiervon in Andeutungen, vor allem der Chiffre von der «Arkandisziplin»⁵.

Bonhoeffers Entwurf hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren. Der Ruf nach einer armen Kirche und einer Kirche der Armen ist in einer ungeahnten Breitenwirkung laut geworden, wenn auch mit neuen Akzenten. «Kirche für die anderen» ist ein Appell geworden, den einzelne und Gruppen in politische und soziale Aktivitäten umgesetzt haben, in Solidarisierung mit den Armen dieser Welt. Nicht immer hat dies etwas mit der eschatologischen Spannung im Leben der Kirche heute zu tun. Erfahren wird sie aber dort, wo man nach dem spezifischen Auftrag der Kirche zum Dienst an der Welt fragt. Dieser Dienst, mit dem die Kirche steht oder fällt, ist seit den Tagen der Apostel die Verkündigung des Christusevangeliums, verbunden mit Fürbitte und Liebestaten – nicht die Verwandlung der Welt in eine neue Gesellschaft. Aber die Verkündigung des Evangeliums geschieht jeweils unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen und verändert sie zugleich. Die Verantwortung der Liebe für den Nächsten erschöpft sich nicht in individueller Caritas, selbst die Fürbitte bedarf, um konkret zu sein, der Prüfung der Situation. Die Spannung erwächst dann daraus,

daß der spezifische Auftrag der Kirche zum Dienst an anderen nicht nur die Kirche, sondern auch die Eigentendenzen der Gesellschaft transzendiert und in eben dieser Gesellschaft mit den hier zur Verfügung stehenden Mitteln geleistet werden soll. Daraus ergeben sich die Verpflichtungen zur Kooperation mit «anderen» und für kirchliche Eigenständigkeit – nicht aus Profilsucht, sondern vom Auftrag her.

Das wird in der Regel in Detailentscheidungen erfahren. Daß die Kirchen im südlichen Afrika in der Stellung zur Apartheitsideologie der Buren gespalten sind, ist bekannt; ebenso, daß manche Kirchen, besonders in Namibia, der afrikanischen Befreiungsbewegung zuneigen. Hier geht es sicher nicht nur um beliebiges politisches Ermessen, es steht das Gewissen auf dem Spiel. Es ist auch vom Evangelium her nicht belanglos, wenn Kirchengrenzen und damit die Grenzen konkreter Kommunion durch die Hautfarbe bestimmt werden. Unter solchen Rahmenbedingungen, die keine über dem Streit stehende Neutralität zulassen, zeigt sich kirchliche Verantwortung etwa darin, daß auch die Situation nach einem möglichen Machtwechsel bedacht wird, daß die heute Mächtigen dann die Unterdrückten werden können und deshalb schon jetzt Sicherungen gegenüber der Gefahr eines neuen umgekehrten Rassismus aufgebaut werden sollen. Bereits solche Überlegungen afrikanischer Kirchenmänner bringen Distanz zu den heute Herrschenden wie zu militärischen Befreiungsbewegungen.

In völlig anderer Weise zeigt sich die gleiche Spannung bei der sich immer neu stellenden Frage, wieweit eine Kirche eigene Institutionen sozialen Engagements vom Kindergarten bis zur Schule und zum Krankenhaus aufbauen oder unterhalten soll und wieweit es nicht gerade Aufgabe des Christen wäre, in solchen vom Staat oder einem anderen Träger pluralistisch geführten Einrichtungen dienend mitzuarbeiten. In Westdeutschland etwa wird diskutiert, ob kirchliche Mitarbeiter sich im Rahmen der allgemeinen Gewerkschaften organisieren sollen, oder ob hier eigene Formen zu entwickeln sind, Sozialkonflikte auszutragen, weil etwa für Streik in der Kirche kein Platz sei. Die Entscheidungen im Einzelfall werden immer im Rahmen der jeweiligen Vorgegebenheiten fallen. Aber gerade wenn man davon ausgehen muß, daß Gottes Volk in der Welt zugleich Dienstgemeinschaft für die Welt zu sein hat, wird man nicht ausblenden

können, daß es eben in unseren Gesellschaften im Streit steht, was Hilfe für den Menschen ist, etwa Hilfe für eine Frau bei ungewollter Schwangerschaft. Solcher Streit wird dann in der Regel ein Argument für den Aufbau eigener christlicher sozialer Einrichtungen sein. Aber die Spannungen und Konflikte der Gesellschaft lassen sich aus ihnen nicht ausschließen. Versuche, zu Lösungen zu kommen, können dann auch Modellcharakter für die Gesellschaft gewinnen, also selbst zu einer Form des Dienstes an *anderen* werden. Nur hat die Kirche eben nicht die Verheißung, daß ihre Schulen oder Krankenhäuser immer besser sein müßten als solche unter anderer Trägerschaft, ebensowenig wie dem einzelnen Christen verheißt ist, daß er als Arbei-

ter, Kaufmann, Arzt tüchtiger wäre als seine nichtchristlichen Kollegen. Und dennoch bleibt die Welt als Gesellschaft das der Kirche wie dem Christen zugewiesene Feld der Bewährung. In den Widersprüchlichkeiten dieser Aussagen spiegelt sich eben auch die eschatologische Spannung im Leben der Kirchen. Diese letzten Überlegungen sollten verdeutlichen, daß die beiden Aspekte der Hoffnung zusammengehören, daß die Kirche auf ihre Vollendung wartet und zugleich zum Dienst an der Welt berufen ist. Nur eine Kirche, die aus Vergebung lebt, kann Kirche für andere sein und wird gerade so ihre Identität wahren, weil diese Identität allein in der Sendung durch Christus und der Gabe des Geistes gegründet.

¹ Aus: *The church's one foundation ...* von S.S. Wesley (1864).

² Das ist noch keine Stellungnahme zu der Frage nach der Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit der Kirche, aber eine Aussage darüber, wie Gott seine Kirche bei der Wahrheit hält.

³ Zitiert nach: Armin Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939–45. Darstellung und Dokumentation* (München 1973) 361; zum Verlauf 273–286 (dort weitere Literatur).

⁴ *Widerstand und Ergebung*, hg. von E. Bethge, Neuauflage (München 1970) 414 ff.

⁵ Brief vom 30. 4. 44 an E. Bethge (306); vom 5. 5. 44 ebenfalls an E. Bethge: «Es gibt Stufen der Erkenntnis und der Bedeutsamkeit; d. h. es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung gehütet werden» (312); vgl. *Gedanken zum Taufstag*, Mai 44 (bes. 328).

GEORG KRETSCHMAR

1925 in Landeshut/Schlesien geboren. 1956 Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Hamburg, seit 1967 Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät München; Arbeiten besonders zur Patristik, Reformation und Liturgiegeschichte; Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, des Ökumenischen Studienausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Kommission des Lutherischen Weltbundes für den Dialog mit den Orthodoxen Kirchen. *Z. Zt.* Vorbereitung eines Kommentars zu den Pastoralbriefen. Anschrift: Pommernstraße 32, D-8012 Ottobrunn.