

Gotteskrise – Kirchenkrise. Eine theologische und spirituelle Analyse

Von Johann Baptist Metz

Gehen wir davon aus, daß es in der gegenwärtigen Kirche nicht nur ein modisches, vage schweifendes Krisengerede gibt, sondern eine elementare Krise. Eine solch elementare Krise verlangt eine elementare Vergewisserung. In diesem Sinn habe ich mich in den letzten Jahren immer wieder gefragt: Welches sind denn die Dimensionen der Krise, die das europäische Christentum befallen hat? Handelt es sich wirklich nur um eine „Kirchenkrise“, die sich kirchenreformerisch relativ einfach beheben ließe, wenn es nur weniger pastorale Ängstlichkeit und weniger klerikale Anmaßung gäbe? Wieso aber ist dann die evangelische Kirche, die solche Reformprobleme nicht hat, die weitaus modernitätsverträglicher wirkt als die katholische, von der schwelenden Krise ebenso betroffen? Die Krise sitzt offensichtlich tiefer. Ich nenne sie „Gotteskrise“. Diese Gotteskrise ist in meinen Augen auch „die“ ökumenische Grundsituation heute. In ihr hätten sich alle Christen zu versammeln. Warum denn wirkt unsere innerchristliche Ökumene gegenwärtig so kraftlos, so erstarrt? Weil sie sich nicht auf die Krise konzentriert, die längst aufgehört hat, nur kirchenstrukturell oder nur konfessionell zu sein: die Gotteskrise, die alle betrifft und alle eint. Aus ihr wären, wenn überhaupt, die Visionen zu gewinnen, die den Weg des Christentums in die kommende Zeit entwerfen.

Nun ist diese Gotteskrise nicht leicht zu diagnostizieren, weil sie gegenwärtig sowohl innerhalb wie auch außerhalb des Christentums in eine neue religionsfreundliche Atmosphäre getaucht ist: Wir leben in einer Art religionsförmiger Gotteskrise. Das Stichwort für unsere Situation könnte versuchsweise lauten: Religion, ja Gott, nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist, kategorisch im Sinne der großen Atheismen. Es gibt keine großen Atheismen mehr. Der Transzendenzstreit scheint ausgestanden, das Jenseits endgültig ausgeglüht. Und so kann die religionsförmige Gottlosigkeit heute schon wieder Gott – zerstreut oder gelassen – im Munde führen, ohne den biblischen Gott der Geschichte und der Gesetze zu meinen: „Gott“ eben als freischwebende Metapher im Partygespräch oder auf der Couch des Psychoanalytikers, „Gott“ im ästhetischen Diskurs oder als Weltformel-Gott in den gegenwärtigen Naturwissenschaften, ein Weltformel-Gott, zu dem freilich keiner betet und der blind ist für menschliches Leid; oder „Gott“ schließlich als der legere Gott unserer politischen Zivilreligionen, der jeden Konflikt mit der Moderne beseitigt, der bürgerlichen Gesellschaft aber dennoch einen Überbau beläßt, der ihre Gesetze und Institutionen legitimiert jenseits des Zweckmäßigen und zweckmäßigerweise ohne Jenseits.

Was aber ist mit dem biblischen Gott, mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, mit dem Gott Jesu, den sich der Christ weder vom modernen Diskurs noch vom postmodernen Polytheismus ausreden lassen will? Wie hat er alle Privatisierungen und Funktionalisierungen in der Moderne überstanden? Wie die Verwandlung von Metaphysik in Psychologie und Ästhetik? Wie sich eingepaßt in den gönnerischen Pluralismus unserer postmodernen Gesellschaften und in den Sog ihrer extremen Individualisierungen? Was ist geschehen? Ist die intelligible und kommunikative, die verheißungsvolle Macht des Wortes Gott endgültig verschwunden? „Wohin ist Gott?“ fragt der „tolle Mensch“ bei Friedrich Nietzsche, und er hat gewiß den biblischen Gott gemeint.

Die Rede von der Gotteskrise will keineswegs von der heute viel diskutierten Kirchenkrise ablenken oder sie auch nur verharmlosen. Im Gegenteil: Sie will mit dem Gedanken vertraut machen, daß die Kirchenkrise viel elementarer ist als sie üblicherweise von reformwilliger wie reformfeindlicher Seite veranschlagt wird.

Die Kirche steht nicht außerhalb oder oberhalb der Landschaft der Gotteskrise. Die Gotteskrise kann deshalb weder provinziell noch konfessionell eingegrenzt werden, sie geht nicht nur die Kirchen an und nicht nur die Christen. Gott ist entweder ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema. Die Gotteskrise ist eine *Menschheitskrise*; bei allem Respekt vor anderen großen Religionen und Kulturen sei dies gesagt. Keiner übrigens hat die weittragen- den Konsequenzen dieser Gotteskrise deutlicher formuliert als Friedrich Nietzsche, der vielen als Prophet einer neuen postmodernen Welt gilt: „Das größte neuere Ereignis – daß ‚Gott tot ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen ... In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wußten, was eigentlich sich damit begeben hat - und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: z. B. unsere ganze europäische Moral“.

Gotteskrise als Menschheitskrise, als Krise aller bisherigen Moral und auch als Krise der Sprache der Menschen: diese beiden Symptome der Gotteskrise möchte ich kurz erläutern, um Wege und Perspektiven der Gotteszeugenschaft der Kirche in einer Welt nach dem proklamierten Tod Gottes kenntlich zu machen.

Gotteskrise als Krise des moralischen Universums. Nietzsche prophezeite als Folge des von ihm angezeigten Todes Gottes den Einsturz „unserer ganzen europäischen Moral“. Und hat er nicht recht behalten? Gibt es nicht genügend Symptome für eine moralische Erschöpfung Europas?

Europäische Moral: das war bisher – zumindest tendenziell und als Versprechen – die große moralische Perspektive, war eine Art Menschheitsmoral, in die die Befehle vom Berg Sinai, die biblischen Zehn Gebote ebenso eingegraben sind wie die Imperative der politischen Aufklärung. Und heute? Wie läßt sich denn unsere moralische Landschaft von heute zeichnen? Ist sie nicht geprägt von einem wachsenden Verzicht auf die große moralische Perspektive, von der Individualisierung und Biographisierung aller Konflikte, vom Verfall der Solidarität, vom anpassungsschlauen Sich-Kleinmachen, von der Skepsis gegenüber allen universalistischen Moralbegriffen, von der Verdächtigung der Menschenrechtsethik als einer Art „moralischer Falle“ usw.? Gibt es also nicht so etwas wie eine moralische Erschöpfung Europas? Symptome einer Moral nach dem Tode Gottes?

Die im christlichen Gottesgedächtnis verwurzelte Moral ist ohne Zweifel eine universelle Moral, der biblische Monotheismus kennt eine alle Menschen angehende und alle verpflichtende Moral. Es ist indes, und dies wäre mm unbedingt zu beachten, nicht primär der Universalismus der Sünde, sondern der Universalismus des Leidens, der diesen Anspruch leitet. Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der anderen, sondern dem Leid der anderen. Die Sünde war ihm Verweigerung der Teilnahme am Leid der anderen, war ihm Weigerung, über den Horizont der eigenen Leidengeschichte hinauszudenken, war ihm, wie das Augustinus nennen wird, „Selbstverkrümmung“ des Herzens, Auslieferung an den heimlichen Narzißmus der Herzen.

Das Christentum verlor jedoch sehr früh seine ursprüngliche Leidempfindlichkeit. Über die Gründe und Konsequenzen dieses Verlustes kann ich mich hier nicht ausführlich äußern. Jedenfalls verwandelte sich das Christentum zu sehr aus einer Leidensmoral in eine Sündenmoral, zu ausschließlich wurde aus einem leidempfindlichen Christentum ein sündenempfindliches. Und zu diesem christlichen Sündenuniversalismus gibt es heute durchaus aktuelle innerkirchliche Symptome. Warum denn haben Psychologisierung und Ästhetisierung der

Botschaft gegenwärtig solch hohe Konjunktur bei uns? Sie empfehlen sich mit ihren Unschuldsvermutungen über den Menschen, mit ihrer ethischen Suspension des Glaubens, mit der Scheidung von Religion und Schuld. Sie wären zu begreifen als Reaktionen auf eine kirchliche Moralverkündigung, die strikt unter dem Pramat der Sündenmoral steht. Nicht um Sünde und Schuld zu leugnen und dem modernen gesellschaftlichen Unschuldwahn zu huldigen, ist dies gesagt, sondern um die entscheidenden Akzente und Proportionen für die christliche Gottesrede und die kirchliche Gotteszeugenschaft wieder zu gewinnen.

Offensichtlich ist die Gottesrede der biblischen Traditionen eine Rede mit leidempfindlicher Flanke, eine Gottesrede, die von Anbeginn durch die ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Frage nach Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt irritiert ist, eine Gottesrede, die nicht eine Antwort, sondern eine Frage zuviel hat für alle Antworten. Sie ist eine Gottesrede, für die die Geschichte nicht einfach Siegergeschichte ist, sondern vor allem Leidengeschichte, eine Gottesrede, die sich für uns Christen geschichtlich in der *memoria passionis* konzentriert, ohne die auch die christliche *memoria resurrectionis* zum reinen Siegermythos geraten würde.

Diese Leidenserinnerung wird dadurch zum Horizont für einen vermißten und gesuchten sittlichen Universalismus, daß sie jeweils auch die Leiden der anderen, die Leiden der Fremden und schließlich — unbedingt biblisch - die Leiden der Feinde in Betracht zieht und nicht vergißt. Dieses Eingedenken fremden Leids ist ja nicht nur die moralische Basis für unsere zwischenmenschlichen Verständigungen, es reicht tief in die politische Landschaft unserer Welt hinein. Der sittliche Universalismus des Gottesgedächtnisses entsteht nicht etwa auf der Basis eines sogenannten Minimalkonsenses, um den man sich gegenwärtig in Religions- und Kulturgesprächen bemüht. Er wurzelt vielmehr in der unbedingten Anerkennung einer Autorität, die auch in den großen Religionen und Kulturen der Menschheit angerufen werden kann und die durch keine Autoritätskritik überholt oder widerrufen ist: die Autorität der Leidenden. Sie ist für mich die einzige Autorität, in der sich die Autorität des richtenden Gottes in der Welt manifestiert. Im Gehorsam ihr gegenüber konstituiert sich das Gewissen. Was wir die Stimme des Gewissens nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch das fremde Leid.

Dieses biblische Leidengedächtnis hat es nicht leicht in einer Welt, die sich immer mehr mit einer Kultur der Amnesie, einer Kultur der Vergeßlichkeit gegen die überschießenden Leidengeschichten zur Wehr zu setzen sucht. Aber bleiben wir in diesem Vergessen immer die gleichen Menschen, ohne daß uns darin etwas von unserer Menschlichkeit abhanden käme? Hat nicht etwa die Katastrophe von Auschwitz die metaphysische und moralische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt? Man kann auch auf den Namen des Menschen nicht beliebig sündigen. Denn es gibt nicht nur eine Oberflächengeschichte der Gattung Mensch, sondern auch eine Tiefengeschichte, und die ist durch Katastrophen wie die von Auschwitz und all die nachfolgenden in Ruanda, in Jugoslawien und vielen anderen Ländern zutiefst verletzt. Gewinnen die Gewalt- und Vergewaltigungsorgien der Gegenwart für uns nicht etwas von der normativen Kraft des Faktischen? Zersetzen sie nicht hinter dem Schild der Amnesie das „zivilisatorische Urvertrauen“, jene moralischen und kulturellen Reserven, in denen die Menschlichkeit der Menschheit gründet? Vollzieht sich hier vielleicht der Abschied von dem Menschenbild, wie es uns bisher geschichtlich vertraut war? Könnte es sein, daß dem Menschen im Bann seiner kulturellen Amnesie nicht nur Gott abhanden kommt, sondern daß er immer mehr sich selbst abhanden kommt, in dem abhanden kommt, was wir bisher emphatisch seine „Menschlichkeit“ genannt haben? Es gibt kein sittliches Universum ohne Gott.

Gewiß, die biblischen Traditionen sprechen nicht primär von einer Moral, sondern von einer Hoffnung; ihre Gottesrede ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie. Doch gerade Metz - Gotteskrise - Kirchenkrise (Pauly - Kirche in unserer Zeit)

darin wurzelt die Kraft, auch in der vermeintlichen oder tatsächlichen Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung nicht preiszugeben oder willkürlich zu verkleinern. Der einzige Gehalt dieser universellen Sittlichkeit heißt: Es gibt kein Leid in der Welt, das uns überhaupt nichts anginge. Wer einen solchen Satz als typischen Ausdruck theologischer Allmachtsphantasie begreift, wäre daran zu erinnern, daß dieser Satz schließlich nichts anderes ist als die schlichte moralische Wendung des Satzes von der Gleichheit aller Menschen, eines Satzes also, auf den nicht nur die biblischen Traditionen, sondern auch die Grundgesetze moderner Rechtsstaaten verpflichten. Ob uns dieser sittliche Universalismus immer wieder in Ansätzen gelingt, entscheidet schließlich darüber, ob Europa eine blühende oder eine brennende multikulturelle Landschaft sein wird, ob eine Friedenslandschaft oder eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege. Die Rede von Gott ist nicht nur ein Schicksalswort des Glaubens, sondern auch ein Schicksalswort unserer politischen Welt. Und die Rede vom Tode Gottes ist es auch.

Gotteskrise als Krise der menschlichen Sprache. Gott, so hören wir, kommt in der Sprache der säkularen Welt nicht mehr substantiell vor. Das Wort „Gott“ hat seine kommunikative Macht verloren, es wirkt, so beteuern viele, wie die Erinnerung an ein verbrauchtes Geheimnis, an eine ausgeglühte Verheißung. Gott kommt also nicht mehr vor. Aber kommen denn wir noch vor in dieser Sprache nach dem Tode Gottes? Oder ist die Rede von „dem Menschen“, zumindest in der Sprache der Wissenschaften, in der Sprache des Technopols und seiner digitalen Computerwelt nicht selbst schon zum alteuropäischen Anachronismus geworden? Die Sprache der wissenschaftlich-technischen Zivilisation wird immer mehr zur subjektlosen, zur technomorphen Systemsprache. Sie wirkt zuweilen wie eine sekundäre Schicksalssprache, in der der Mensch – in seinen Bildern, seinen Träumen, seinen Geschichten – nicht oder nur in enteigneten, in virtuellen Sprachformen vorkommt, gewissermaßen als sprachliche Imitation seiner selbst.

Woher denn stammt die vermeintlich obsolet gewordene Rede von Gott? Gründet sie in der Sprache langsam versiegender Traditionen? In der Sprache der Bücher oder doch „des“ Buches aller Bücher? Wurzelt sie in der Sprache der Dogmen oder anderer kirchlicher Institutionen? Oder, moderner gefragt: Wurzelt sie in der Bildersprache unserer literarischen Fiktionen? Oder, jetzt schon postmodern gefragt: Wurzelt sie in der Rätselsprache unserer Träume? Die Rede über Gott stammt allemal aus der Rede zu Gott, sie stammt aus der Sprache der Gebete.

Die Sprache der Gebete ist viel weiter und umfassender als die vertraute Gebetssprache und die vertrauten Gebetsrituale. Ich möchte hier einen kühnen Satz wagen: Die Sprache der Gebete ist die am wenigsten beachtete Sprache der Menschenkinder. Die Menschheit betet. Oder etwas vorsichtiger gesagt, es gibt viel mehr Gebetssprache als wir üblicherweise annehmen. Die Sprache der Gebete ist viel weiter und umfassender als die Sprache des Glaubens. Es gibt viele Betende, für die der vermeintlich selbstverständliche Satz nicht gilt: Ich bete, weil ich glaube. In der Sprache der Gebete kann man auch sagen, daß man nicht glaubt, wenn man nur versucht, es Gott zu sagen. Die Sprache der Gebete ist die seltsamste und doch verbreitetste Sprache der Menschenkinder, eine Sprache, die keinen Namen hätte, wenn es das Wort „Gebet“ nicht gäbe.

Die Sprache der Gebete ist aber nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, viel rebellischer und radikaler als die Sprache der Kirche und der zünftigen Theologie. Sie ist viel beunruhigender, viel ungetrosteter, viel weniger harmonisch als sie. Haben wir je wahrgenommen, was sich in dieser Sprache der Gebete durch die Jahrtausende der Religionsgeschichte angehäuft hat: das Geschrei und der Jubel, die Klage und der Gesang, der Zweifel und die Trauer und das schließlich Verstummen? Haben wir Christen uns vielleicht zu ausschließlich an der kirchlich und liturgisch vorausformulierten Gebetssprache orientiert und

haben wir uns womöglich von zu einseitigen Beispielen aus den biblischen Traditionen genährt, sodaß wir nicht mehr hören und wissen, wieviel Gebetssprache es unter den Menschenkindern gibt? Was ist mit Hiobs Klageschrei „Wie lange noch?“, mit Jakobs Ringen mit dem Engel, mit dem Verlassenheitsschrei des Sohnes und dem Maranatha-Schrei als letztem Wort des Neuen Testaments? Als Theologe habe ich mich schon oft gefragt, was denn eigentlich der tiefere Sinn unserer menschlichen Sprache sei, ob es wirklich die Verständigung sei, wie wir üblicherweise annehmen oder nicht vielleicht doch – der Schrei? Schließlich gibt es ja nicht nur den betenden Aufstieg zu Gott im Flügelschlag der Seele, es gibt auch den Abstieg zu Gott, gewissermaßen die „Transzendenz nach unten“, dorthin, wo nur noch die Verzweiflung bleibt oder der Schrei aus der Tiefe.

Die Sprache der Gebete ist die Sprache ohne Sprachverbote und zugleich die Sprache voll schmerzlicher Diskretion. Sie verurteilt den unaussprechlich Angesprochenen nicht zur Antwort, nicht zum vertraulichen Ich-Du. Sie ist keine Unterhaltungssprache. „Gott redet zwar, aber er antwortet nicht“, lautet eine alte rabbinische Weisheit, die sich auch Christen zu Herzen nehmen können. Die Sprache der Gebete kann weder als Dialog noch als Kommunikation in dem uns vertrauten Sinn beschrieben werden. Sie bleibt schließlich die wehrlose Weigerung des Menschen, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen, sie bleibt Gottespassion, sehr oft nichts anderes als ein lautloser Seufzer der Kreatur.

Jesus, in dessen Nähe alle Menschen eine verlässliche Ahnung von Gott bekommen können, belehrt seine Freunde über das Gebet. In Lukas 11 heißt es dazu resümierend: „Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird der Vater im Himmel, Heiligen Geist denen geben, die ihn darum bitten“. Gott zu bitten, Gott um Heiligen Geist zu bitten, Gott also um ihn selbst zu bitten, Gott um Gott zu bitten, ist die Auskunft, die Jesus uns über das Gebet gibt und mit der er uns versichert, daß wir betend nicht ins Leere sprechen. Wo aber beginnt die Sprache und wo endet die Sprache, in der ein Mensch Gott – um Gott bittet?

Vielleicht ist die Gebetssprache eine letzte sprachliche Rückmeldung „des Menschen“, nachdem er den sekundären Sprachwelten unseres säkularen Bewußtseins immer mehr abhanden kommt. Vielleicht ist sie tatsächlich die einzige Sprache, in der der Mensch noch als Mensch gestikuliert und in der er nicht nur als nachträglich gereimtes, als imaginäres Subjekt von Zeichen- und Kodierungssystemen, in der er schließlich nicht nur als Zahl vorkommt. Der französische Philosoph Michel Foucault, der keineswegs in dem Verdacht steht, der Theologie Sukkurs leisten zu wollen, hat diese Vermutung auf seine Weise bestätigt: „Es kann durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er“. Diese Aussage Foucaults klingt wie das Echo auf den Schrei des „tollen Menschen“ bei Nietzsche: „Wohin ist Gott?“ Und dieses Echo lautet: „Wohin denn der Mensch?“ Das mag die Dimensionen der Gotteskrise verdeutlichen. Darauf hätte die Gotteszeugenschaft der Kirche in der Zeit der Gotteskrise unbedingt zu achten.

Gotteskrise - Kirchenkrise. Gewiß bedarf es in der gegenwärtigen Krisenlandschaft der reformerischen Erneuerung kirchlichen Lebens. Die kirchlichen Amtsträger wären schlecht beraten, wenn sie alle Reformbegehren in den Wind schlagen würden, die ihnen heute immer wieder vorgetragen werden, vorgetragen nicht primär von kritischen Theologen, von frustrierten Intellektuellen oder vereinzelten Basisgemeinden, sondern von Frauen und Männern, Müttern und Vätern aus der bisher sogenannten Volkskirche. Wer Reformen, schmerzliche Reformen befürwortet und ihnen Raum zu schaffen sucht in der Kirche, der muß sich freilich über die Kriterien und über den Preis dieser Reform vergewissern, er muß die Gefahren einer nachträglichen, undialektisch-anpasserischen Modernisierung kennen, die weder der Kirche

noch der Moderne guttut. Er muß schließlich um das wissen, was nicht wegreformiert werden kann: der allemal unpassende Gott nicht und die ungeteilte Botschaft Jesu nicht.

Gerade der reformwillige moderne Christ muß sich fragen, ob es für ihn noch etwas gibt, das ihm so „heilig“ ist, daß er es sich auch vom modernen Diskurs und vom postmodernen Stimmengewirr nicht ausreden läßt. Und was wäre das? Sein Glaube? Der Glaube an Gott? Aber an welchen Gott? An einen Gott, der zu uns paßt? Oder an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist? Den Gott, der umstandslos zu uns paßt, gibt es nicht. Ihn hat schon die biblische Aufklärung als „Götzen“ gebrandmarkt und ihn hat die moderne Religionskritik längst als Projektion oder Illusion enttarnt. So ist allemal, wenn überhaupt, mit einem nichtpassenden Gott zu rechnen, mit einem Gott, der weder zu klerikalen Machtphantasien noch zu psychologischen Selbstverwirklichungsträumen paßt, mit einem Gott, der uns nicht einfach ein Innwerden unser selbst ohne jegliches Erschrecken vergönnt, der uns nicht nur jubeln, sondern auch schreien und schließlich verstummen läßt. Dieser Gott kann im Christentum nicht einfach wegreformiert werden.

Gerade der reformwillige moderne Christ muß sich auch dies fragen: Geht denn alles, was das Christentum heute so schwer lebbar macht und anscheinend so wenig modernitätsverträglich, auf das Konto eines engstirnigen, reformunfähigen Kirchensystems oder ist daran nicht auch das Evangelium, ist daran nicht auch Jesus selbst schuld? Früher wurde er gern als drohender Apokalyptiker verkündet, heute eher als menschenfreundlicher Therapeut. Immer wurde er jedenfalls halbiert und seine Botschaft geteilt, so als wäre sie als ganze gar nicht auszuhalten. Bei aller unbezweifbaren Menschenfreundlichkeit Jesu: Hat er nicht auch vom Heulen und Zähnekirschen geredet, von Ärgernissen und vom Gericht? Und hat er nicht zu einer Nachfolge aufgerufen, die tatsächlich nur schwer lebbar ist? Wirkt seine Botschaft nicht, setzt man sich ihr nur als ganzer aus, wie eine ungeheure Übertreibung? Wie eine Proklamation des Ausnahmezustands in der Normalität unserer bürgerlichen Welt?

Wie aber kann sich eine solche Botschaft überhaupt im Gedächtnis der Menschen festsetzen und durchhalten, ohne daß sie in ihrem ungeteilten Anspruch ständig verdrängt wird, ohne daß sie zwangsläufig halbiert wird, ohne daß sie immer nur selektiv wahrgenommen wird? Kurzum: Wie können wir mit dieser Botschaft umgehen, ohne daß wir sie unsererseits überwältigen, ehe sie uns ihrerseits überwältigt? Wie können wir mit ihr umgehen, ohne daß wir sie als Botschaft einer bürgerlichen Religion hören, ehe sie ihrerseits unser bürgerliches Leben beunruhigt?

Nun hat die kirchliche Repräsentation der biblischen Botschaft das Herausfordernde, das Schwerlebbare an ihr tatsächlich viel zu einseitig auf den Bereich der individuellen Sexualmoral und auf die damit zusammenhängenden Fragen konzentriert. Gegenwärtige Reformbegehren haben hier meines Erachtens einen wichtigen Punkt im Auge. Freilich wird hier ein reformerischer Umschwung nur durchzusetzen sein, wenn es gelingt, neue und andere Schwerpunkte der Nachfolge zu formulieren und gewissenhaft zu leben, Schwerpunkte, wie sie sich zum Beispiel aus der mystisch-politischen Grundverfassung dieser Nachfolge ergeben: Besitzfragen, Verteilungs- und Gerechtigkeitsfragen, Umgang mit fremdem Leid, Liebe - messianisch – als Feindesliebe usw. Bisher kamen solche reformerischen Einsprüche in der Geschichte der Kirche vor allem von Seiten der Orden, heute müssen sie offensichtlich aus allen Ecken des kirchlichen Lebens kommen. Freilich, Reformation aus dem Geist des Evangeliums, der nicht einfach identisch ist mit dem Geist der Moderne, findet wenig Gehör und wenig Gefolgschaft, nicht nur bei der Hierarchie, sondern auch im Kirchenvolk. Oder sollte ich mich da täuschen?

Ich sehe eine neue Gestalt der sogenannten Servicekirche auf uns zukommen: Die Kirchenaustritte werden eher wieder abnehmen, aber die Indifferenz in der Kirche wird zunehmen. Es wird vermutlich zu einer Stabilisierung der Dienstleistungskirche kommen. In einer diffusen und unübersichtlichen Welt nehmen die Lebensrahmungsbedürfnisse immer mehr zu, einer hochgradigen Individualisierung auf der einen Seite steht das Bedürfnis nach Entlastung und Strukturierung unserer komplexen Welt auf der anderen Seite gegenüber. Als Repräsentation eines Lebensrahmens wird die Kirche in unserer säkularen Welt ihre Chance bewahren. Aber als Repräsentation der Lebensgestaltung?

Die Kirche gerät in die größte Gefahr, wenn sie nur noch das Repräsentationsbedürfnis des Menschen in einer immer unanschaulicher, immer abstrakter werdenden Lebenswelt bedient, wenn sie sozusagen nur noch die Repräsentation repräsentiert, ohne Rücksicht auf die darin zur Lebensgestaltung drängenden Botschaft. Das wäre, das ist die eigentliche Kirchenkrise heute! Sie wird nicht von einem „Kirchenvolksbegehr“ angezettelt, sie drückt sich auch nicht primär in Kirchenaustritten aus; sie sitzt in der Mitte dessen, war wir unser kirchliches Leben nennen.

Keine kirchliche Erneuerung gelingt ohne Eingeständnis dessen, was ist, was der Fall ist. Und jede hat ihren Preis. Dieser Preis ist aus allen Taschen zu zahlen, aus denen der kirchlichen Amtsträger ebenso wie aus denen des Kirchenvolks. Was schon wäre eine Erneuerung ohne jenen Geist, der sich aus einer neuen Praxis nährt? Was schon würde es nützen, nur schalen Wein in neue Schläuche zu gießen? Heute geht es weder kirchenpolitisch noch geistespolitisch um einzelne große Reformer, es geht vielmehr um uns alle. Wenn alle bereit sind, sich an den Kosten der Erneuerung zu beteiligen, dann kann diese Reform auch Gewicht gewinnen weit über das binnengeschichtliche Leben hinaus. Sie kann die Kirche zu einer Trägerin der lebendigen Gotteszeugenschaft machen in Zeiten der Gotteskrise.

Der Beitrag ist eine gekürzte und leicht überarbeitete Textfassung von 1995, die auf einen Vortrag im Mainzer Dom zurückgeht.

Quelle: Stephan Pauly (Hrsg.), *Kirche in unserer Zeit*, Stuttgart: Kohlhammer 1999, S. 51-64.