

Dietrich Korsch

Die Lebensgestalt christlicher Freiheit und die Ordnung kirchlichen Lebens

Wer heute „Leitlinien kirchlichen Lebens“ verfasst und wer sie als verbindlich beschließen soll, sieht sich nicht nur einer Reihe von Fragen ausgesetzt, sondern wird diese Fragen selbst erwägen wollen. Sie kommen von innen, aus den Reihen der Mitglieder der Kirche und der Mitarbeitenden in Gemeinde, Pfarramt und kirchlichen Dienststellen. Sie kommen aber auch von außen, aus der Sicht kritischer Zeitgenossenschaft wie der Publizistik und anderen gesellschaftlichen Organisationen. Dabei dürfte es charakteristisch sein, daß sich die Grenzen von „innen“ und „außen“ gar nicht mehr trennscharf ziehen lassen; viele externe Betrachtungsweisen sind inzwischen auch zur Selbstsicht der in der Kirche lebenden Menschen geworden – und das entspricht ja auch unserer Lebenswirklichkeit, daß sie nicht allein von einer kulturellen Einflussosphäre oder gar einer gesellschaftlichen Organisation bestimmt ist. Die Fragen dürften sich alle aus einer gemeinsamen Quelle speisen, nämlich dem – so oder so beurteilten – Gegensatz von Freiheit und Ordnung. Diesem Ausgangspunkt kritischer Einwände, wie er dem gegenwärtigen Bewusstsein nahe liegt, gehe ich in meinem ersten Teil nach. Im zweiten werde ich – in der Auslegung eines prominenten Luther-Textes – einen Begriff evangelischer Freiheit entwerfen, der sich als Inbegriff christlichen Lebens verstehen läßt. Von ihm her soll dann im dritten Teil das Verhältnis von Freiheit und Kirche erörtert werden. Ich schließe mit einem Vorschlag für die weitere Diskussion der „Leitlinien kirchlichen Lebens“.

I. Freiheit und Ordnung

„Freiheit verträgt sich nicht mit gesetzten Ordnungen“, so lautet die erste These, in der sich das Unbehagen an „Leitlinien kirchlichen Lebens“ artikuliert – und evangelische Freiheit, so werden die kirchlich Engagierten oft hinzufügen, schon gar nicht. Dahinter steht das seit der Aufklärung gewonnene Bewusstsein, daß Ordnungen einer Rechtfertigung bedürfen, wenn sie gelten sollen; denn Ordnungen schränken die Freiheit ein. In unseren grundgesetzlich garantierten Grundrechten findet dieses Bewusstsein seinen Staat und Gesetzgebung bindenden Ausdruck; und noch der antiautoritäre Gestus, der vielen von uns aus der eigenen Lebensgeschichte vertraut sein wird, zehrt von dieser Einsicht. Evangelische Freiheit gar, als die reine Innerlichkeit des Glaubens verstanden, erweist sich erst recht für äußere Regelungen unempfänglich; was „sichtbare Kirche“ sein soll, ist und bleibt ein äußerliches, ein fremdes Element am Glauben – so lautet eine auch im Luthertum zu findende Auffassung.

Kaum verwunderlich ist es, daß diese Position zum Widerspruch reizt: „Es gibt keine Freiheit ohne Ordnung“. Das ist nicht nur ein Urteil der Lebenserfahrung. Es scheint darin bisweilen die Meinung eingeschlossen, erst eine – natürlich recht verstandene – Ordnung schaffe die Voraussetzungen für Freiheit, die sich dann aber auch inhaltlich nach bestimmten Vorgaben richten müsse. Die sind aber stets von geschichtlicher und besonderer Art, darum gibt es, dieser Auffassung zufolge, auch keine allgemeine Freiheit, ja nicht einmal den Anspruch auf eine solche.

In dieser Situation „Leitlinien kirchlichen Lebens“ zu präsentieren, ruft auf der einen Seite den Verdacht hervor, die evangelische Freiheit einschränken zu wollen, die doch in der Verantwortlichkeit des individuellen Gewissens ihren Hort besitzt. Auf der anderen Seite

wird sie den Verdacht erwecken, nun – mit vermutlich untauglichen Mitteln – eine Dynamik einfangen zu wollen, die sich dem ordnenden Zugriff schon längst entzogen hat. Von zwei Seiten angegriffen – das ist eine unbequeme Situation für eine Kirche, die ihr Leben ordnen will.

Wie, wenn *beide* Vorwürfe *Recht* hätten? Wenn es tatsächlich, auch in unserer Geschichte, ein Verständnis evangelischer Freiheit gäbe, das sich als unfähig erweise zu sozialer und kirchlicher Gestaltung? Das einmal, im Vorgeben reiner Innerlichkeit des Glaubens, vorgefundene Strukturen aufnehme und in ihnen lebe, um dann aber, in demselben Namen, auch wieder gegen sie als bloß äußerliche zu rebellieren? Und wenn der traditionalistische Konservatismus sich im Grunde auf dasselbe Prinzip beriefe? Dass doch tatsächlich kein inneres Glaubensleben ohne Gebräuche und Regelungen auskommt, weshalb an ihnen als guter, höchstens langsam und behutsam veränderlicher Herkunft festzuhalten wäre? Dass es aber, wenn der sogenannte Traditionsbruch einmal eingetreten ist, unmöglich wurde, das Hergebrachte wieder in sein Recht einzusetzen?

In der Tat, die „Leitlinien kirchlichen Lebens“ stellen auf diese Weise vor das Problem der christlichen Freiheit. Sie fordern, ihren Begriff genauer und so zu entfalten, daß die ungute Alternative von aufklärerisch drapierter Unbestimmtheit und konservativ gefärbter Kulturkritik unterlaufen wird – und damit eine Allianz des Gegensatzes, die den deutschen Protestantismus durchaus bestimmt hat. Erst dann, so vermute ich, wird sich ein Verständnis auch für „Leitlinien kirchlichen Lebens“ ergeben; ein solches freilich, das sich nicht vor die Wahl zwischen Unterwerfung und Verwerfung gestellt sieht, sondern, weil es den Geist verstanden hat, aus dem sie herkommen, selbstbewusst mit ihnen umgeht.

II. Freiheit als Inbegriff christlichen Lebens

Der Text Martin Luthers, an dem ich Ihnen diesen Begriff christlicher Freiheit nachzeichnen möchte, ist Ihnen allen bekannt. Und dennoch ist er, wie viele klassische Texte unserer Tradition, noch immer nicht ausgeschöpft. Es handelt sich um die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus dem Jahr 1520²⁴. Es sollte mich freuen, ich könnte Sie durch meine Überlegungen zu einer erneuten Lektüre der gut zwanzig Seiten herausfordern.

Bekanntlich beginnt Luther seine Schrift mit dem doppelten Paukenschlag, der uns allen noch in den Ohren klingt: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“²⁵

Ein merkwürdiger Gegensatz; zwei Aussagen die sich gar nicht zusammenfügen wollen, gelten sie doch immer vom Christenmenschen als ganzem. Und wollte man, um die Spannung zu vermindern, die Reichweite der Sätze beschränken – etwa so: der Christenmensch ist innerlich frei, äußerlich unfrei –, dann würde der Christenmensch von innen zerrissen, weil er gar keine personale Identität mehr besäße. Das, ich komme darauf zurück, ist das Einfallstor für die ungute Alternative von innerer Unbestimmtheit und äußerer Tatsächlichkeit, die uns anfänglich auffiel.

Das Bild, das Luthers doppelte Definition in uns hervorruft, ist uns aber auch durchaus vertraut. Denn so, als Wesen mit zwei entgegengesetzten Seiten, kennen wir uns selbst nur

²⁴ Vgl. dazu: Dietrich Korsch, *Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 40, 1998, S. 139-156.

²⁵ Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling [Insel-Luther], S. 239. Zitate aus dieser Ausgabe mit Seitenzahl im fortlaufenden Text.

allzu gut. Wir kennen uns als solche, die wählen und wollen. Wir erwägen, was wir tun sollen, und setzen dabei die Kenntnis unserer Welt und das Bild, das wir von uns selbst haben und behalten und anderen Menschen präsentieren wollen, voraus. In diesem Erwägen-, Wählen- und Wollenkönnen hat die Philosophie seit der Antike den Anhalt unserer Freiheit gesehen, nämlich unseren Leib zu beherrschen und alles, was von ihm ausgeht. Ethik, so heißt es hier, ist die kontrollierte und gewissenhafte Beherrschung des eigenen Leibes, seiner Triebe und Strebungen.

Aber damit ist es ja auch schon gesagt: Da ist auch die andere Seite, die bedrohliche, uns überwältigende des abgründig unbeherrschbaren Gezogen- und Getriebenwerdens, die wir zwar vorübergehend in Schach halten können, die sich der durchgreifenden Kontrolle aber immer wieder erfolgreich entzieht. Dieser Sachverhalt hat, auch das schon seit alter Zeit, Anlass gegeben zu einem anderen Verständnis unserer selbst. Wenn wir unseren Leib durch unseren Willen nicht erfolgreich lenken können – sollten wir uns nicht seinen Strebungen und Antrieben überlassen, die ja so mächtig und tatkräftig sind? So daß wir uns nur darauf beschränken müssten, gewissermaßen die Balance zu halten zwischen den in uns selbst und den von anderen Menschen gewählten Strebekräften? Also: Ausgleichende Klugheit im Umgang mit unserer Leibnatur. Auch dieser Rat verdichtet sich zu einer Ethik. Jetzt stehen nicht das Gewissen, die Regelmäßigkeit und die Pflicht im Mittelpunkt, sondern die Interessen, der Ausgleich und der Erfolg.

Das Perfide ist aber, daß wir mit keinem dieser Ratschläge wirklich durchkommen. Weder herrscht die Pflicht klar und eindeutig über die Neigung – noch gewinnen unsere sehr beweglichen Interessen eine verlässliche Beständigkeit, schon gar nicht im zwischenmenschlichen Miteinander. Ja, darüber hinaus gibt es die einen, die uns zu einer Ethik der Pflicht raten, wie Immanuel Kant; und andere, die uns empfehlen, auf Interessen zu achten, wie der Klassiker John Stuart Mill oder zuletzt der vielberedete Peter Singer. Aufgrund welcher Indizien sollten wir uns an welche Theorie halten, die uns unsere Freiheit verspricht? Offenbar können wir sie weder auf dem einen noch auf dem anderen Weg realisieren. Und wollten wir uns für einen der Wege entscheiden, dann träte uns doch stets der Repräsentant des anderen Weges gegenüber, um uns auf die Unzulänglichkeit unserer Wahl hinzuweisen.

Was wir brauchten, wäre eine Distanz zu selbst, die uns daran hindert, in der Notwendigkeit, immer handeln zu müssen, unterzugehen. Denn sind wir erst einmal beim Tun, dann bleibt nur noch die Frage offen, was denn zu tun ist, welche Wahl wir treffen und welche Kraft wir einzusetzen vermögen; hinter uns selbst zurück kommen wir gar nicht mehr.

Offenbar hat Luther diese eigentümlich schwankende Situation des Menschen vor Augen. Zu ihr möchte er einen Unterschied setzen, wenn er sagt: „Die Seele hat kein anderes Ding, weder im Himmel noch auf der Erde, worin sie lebt, fromm, frei und Christ ist, als das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt.“ (240) Das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt: damit ist der Gegenentwurf zu der Alternative gemeint, durch die wir unsere Freiheit zu realisieren versuchen. Denn wenn die Seele „das Wort hat, dann bedarf sie keines anderen Dinges mehr“ (240f) – und das ist es ja gerade, was uns stets zum Handeln nötig: daß wir der Dinge bedürfen, der materiell-leiblichen ebenso wie der kulturell-geistigen, und daß wir diese herstellen müssen. Das Wort Gottes, das bewirkt dann, durchaus in menschlichen Worten kommuniziert und nicht anders, ein Absehen von uns selbst und dem Realisierungsdruck unserer Freiheit. Dass dieses Wort als kommuniziertes immer ein äußeres ist, das uns anspricht, daß die Kommunikation von leiblich unterschiedenen Menschen der Ort ist, an dem es laut wird, das gehört wesentlich zu seinem Begriff. Wie geht das vor sich, daß wir von uns abzusehen vermögen?

Wenn Sie es recht überlegen, gibt es dafür nur einen Weg, nämlich sich davon zu überzeugen, daß keiner bei sich selbst bleiben kann, weil niemand sich auf sich selbst als Grund seiner Freiheit verlassen kann. Also, in unserem Sprachspiel gesagt, durch die Einsicht in die prinzipielle Ausweglosigkeit der beiden ethischen Wege, der Nutzenethik ebenso wie der Pflichtethik. Wie aber kommt ein Mensch zu dieser Überzeugung? Ganz bestimmt nicht durch reine Reflexion auf sich selbst. Sondern nur dadurch, daß er – von einem anderen – aufgefordert wird, von sich abzusehen, weil mit dem In-sich-Befangenbleiben nichts zu gewinnen ist.

Darum hat, so meint Luther, das Wort Gottes zwei Gestalten. Das Evangelium, sagt er, ist einmal „dazu getan, daß du deinen Gott zu dir reden hörst, wie all dein Leben und deine Werke nichts vor Gott sind, sondern du mit allem, was in dir ist, ewig verderben müsstest.“ (241) Und dann die andere Gestalt: „Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus deinem Verderben, herauskommen möchtest, deshalb setzt er seinen lieben Sohn Jesus Christus vor und läßt dir durch sein lebendiges tröstliches Wort sagen: Du sollst dich in ihn mit festem Glauben ergeben und frisch auf ihn vertrauen.“ (ebd.)

Freiheit – das ist also, im ersten und negativen Sinne, Befreiung von mir selbst als dem Menschen, der unter dem tatsächlich unausweichlichen Handlungszwang sich zu finden und seine Freiheit zu gründen versucht. Und das ist im zweiten und positiven Sinne das Hören und Erblicken Jesu Christi und das Glauben an ihn. Warum ist das so?

Offenbar genau und nur dann, wenn wirklich mit dem Glauben alles gegeben ist, was wir um der Freiheit willen suchen. „Erfüllte Freiheit“, das leuchtet sofort ein, kann dann nicht in einem Handeln oder Haben bestehen. Handeln müssen wir immer wieder, und des Habens ist es nie genug. Erfüllt ist die Freiheit erst dann, wenn wir ohne Handeln bei einem anderen sind und zugleich bei uns selbst. Wenn uns also jemand begegnet, der uns dazu bringt, uns zu verlassen und uns ganz auf ihn zu verlassen. Aber nicht nur das: Wenn diese Person auch noch realisiert, daß wir an sich durchaus und stets daran interessiert sind, bei uns selbst zu bleiben und uns auf uns allein zu verlassen. Da muß jemand kommen, der uns entgegenkommt, unsere Verslossenheit öffnet, uns anerkennt als eigentlich nicht Anerkennenswerte, der uns dadurch Vertrauen abnötigt – durch sein Kommen selbst. Und uns so geradezu neu macht. Er wird unser Gegenüber, ja: er macht uns zu seinem Gegenüber, was wir nämlich von uns aus gerade nicht sind. Es ist wie eine Durchbrechung der Mauern, durch die wir Menschen uns – vernünftigerweise – voneinander abgrenzen. Es ist wie das Entstehen eines neuen Selbstbewusstseins, das auf unendlicher Anerkennung beruht. Als endlicher, auf sich bezogener Mensch sich unendlich anerkannt wissen – das kann ein Mensch nur glauben. Aber mit diesem Glauben ist dann auch schon alles geschehen. Denn mehr als die mir gewährte Anerkennung anerkennen, das geht gar nicht.

„Eröffnung von Gegenseitigkeit“ ist die Formel, die ich dafür vorschlage. Sie bezeichnet, was Luther im Freiheitstraktat auf verschiedenen Ebenen durchspielt. Dass es nämlich, um unsere Freiheit zu begründen, einer Abwendung von uns selbst bedarf. Dass diese Abwendung mit der Einsicht in die Unmöglichkeit einer eigenen Freiheitsgründung verbunden ist, die allein dann eindeutig gegeben ist, wenn sie auf der Alternative einer unbedingten Anerkennung beruht. Dass diese Anerkennung im Akt des Anerkennens selbst entspringt, also nicht Leistungen und Taten würdigt. Vorbehaltlose und unbedingte gegenseitige Anerkennung – geboren aus einer abgrundtiefen Ungleichheit –, das ist dann das Resultat.

Dass dieses unbedingte Zukommen und Überwinden allein dadurch möglich ist, daß es selbst aus dem Unbedingten, aus Gott selbst stammt, daß dieses Zukommen zum Menschen dann das Aufsuchen des Lebensraumes von uns Menschen ausmacht: das alles gehört zu den

theologischen und christologischen Voraussetzungen und Explikationen dieses Sachverhaltes, die Sie bei Luther selbst entfaltet finden können. Worauf es mir in diesem Gedankengang ankam, war der Hinweis darauf, wie genau und wie tief Luther die Lage des Menschen erkannt hat, dem es um seine Freiheit geht. Er hat sie nur im Glauben, in dem grenzenlosen und unbedingten Vertrauen auf Gott in der Person Jesu Christi. Das ist der Inbegriff christlicher Freiheit.

So scheint es aber nur. Ja, es handelt sich um die ausschließliche und zureichende Begründung christlicher Freiheit. Aber noch nicht um seine volle Gestalt und Realität. Denn zum anthropologischen Realismus reformatorischen Glaubens gehört es, die Ausgangslage, unser gespaltenes Menschsein, nicht zu vergessen, und auf dem Zusammenhang der beiden widersprüchlichen Ausgangsthesen zu beharren.

Hier ist nun der Ort, an dem die Versuchung des evangelischen Freiheitsbegriffs lauert. Eine häufig vertretene Auffassung von Luthers Freiheitsbegriff versteht diese in einem kantianisierenden Sinn als Gewissensfreiheit. Der von mir hoch verehrte, vor wenigen Wochen verstorbene Gerhard Ebeling hat es so formuliert: „Das befreite Gewissen revolutioniert die Motivation: Der Glaubende bedarf keiner guten Werke für sich selbst; er ist in ihnen frei zum Dienst für andere. Das befreite Gewissen hat dadurch aber auch umwälzende materiaethische Folgen: Der Vorrang religiöser Werke fällt dahin; der Christ ist zu allem frei, was jeweils notwendig ist, ohne Zwang von Vorschriften und so, daß der heilige Geist auch im geringsten weltlichen Tun am Werke ist.“²⁶ Aber wie entscheidet ein Christ, „was jeweils notwendig ist“? Auch die – an sich ja nicht falsche, von Luther immer wieder gebrauchte – Rede von Glaube und Liebe leistet dieser Abstraktion Vorschub, wenn sie sich darauf beschränkt, angesichts der Bestimmtheit des Glaubens auf eine Bestimmtheit der Liebe zu verzichten. Vollends ruinös wird der protestantische Freiheitsbegriff aber dann, wenn am Ende Gott nur noch für die Konstitution der Subjektivität zuständig ist, der Mensch aber allein für die Gestaltung und Bestimmung seines Handelns. Denn damit hat sich die reformatorische These von der hinreichenden Bedeutung des Glaubens für die menschliche Freiheit verkehrt in eine religiöse Begründung vermeintlich autonomer Moral – die freilich durch ihren theologischen Vorbau den harten Sinn der Autonomieforderung auch noch verspielt, wodurch sie vollends überflüssig wird.

Dabei kann, genau betrachtet, der zweite, oft stark unterbetonte Teil der Freiheitsschrift schon auf den Weg zur Konkretion weisen. Denn nun muß es sich zeigen, wie der Glaube mit der anthropologischen Doppelposition des Menschen umgeht. Was dann an den Tag kommt, ist folgendes.²⁷

Die Ausgangslage ist, wie wir ja schon gesehen hatten, die des humanen Zwiespaltes. Sowohl in einem und einer jeden von uns selbst als auch untereinander. Keineswegs nun löst der Glaube, das Sichverlassen auf Gott in Christus, diese Spannung auf oder bringt sie zum Verschwinden. Vielmehr wiederholt sich ganz genau im innermenschlichen und im zwischenmenschlichen Bereich das Muster, das wir als Begründung der Freiheit im Glauben kennen gelernt hatten: Eröffnung von Gegenseitigkeit. Das heißt: In mir selbst als einem gespaltenen Wesen gestaltet sich der Widerstreit von Wollen und Trieb so, daß ich in der Lage bin, die Unverzichtbarkeit meines leiblichen Lebens in der Weise anzuerkennen, daß ich den Bedürfnissen des Leibes Raum gebe, mich also nicht immer „selbst beherrschen“

²⁶ Gerhard Ebeling, *Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit*, in: ders., *Lutherstudien III*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1985, S. 366-394, vgl. S. 385-387; das Zitat S. 391f

²⁷ Dabei folge ich der Unterteilung, die Luther im zweiten Teil der Freiheitsschrift selbst gibt. Denn hier, in den Abschnitten 19-25, geht es um das individuelle Leben im eigenen Leib; in den Abschnitten 26-29 um das soziale Leben.

muß. Und daß ich umgekehrt auch den unergründlichen Antrieben Grenzen setze, damit sie nicht alles bestimmen, was ich bin – wobei ich mich nicht zwanghaft auf dieses Grenzsetzen konzentrieren muß.

Dasselbe Muster gilt analog auch für das Zusammenleben zwischen uns Menschen. Da sind, im Ausgang, Unterschiede an Kraft und Fähigkeit, an sozialem Rang und gesellschaftlichem Einfluss. Wenn in diesem von Ungleichheit gezeichneten Feld Gegenseitigkeit angeboten wird, dann werden die Unterschiede nicht eingeebnet, sie verlieren aber ihre bestimmende Kraft. Denn da wird Interaktion angeboten über Statusgrenzen hinaus, Anerkennung gewährt ohne Vorgabe von erbrachten Handlungen. Nur auf dieser Linie erschließt sich auch die ansonsten anstößige Formulierung Luthers, daß Christen ihrem Nächsten „ein Christ werden, so wie Christus es mir geworden ist“ (260): „So soll ein Christenmensch wie Christus, sein Haupt, sich voll und satt an seinem Glauben genügen lassen (...) Und obwohl er nun ganz frei ist, will er sich doch willig zu einem Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm verfahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christus gehandelt hat, und das alles umsonst (...)“ (259). Hier ist deutlich zu sehen, wie sich der Glaube strukturell (und nicht nur als Motivation) in der Liebe fortsetzt und auswirkt.

Was wir also feststellen können, ist dies: Der Glaube ist tief ins Leben eingesenkt. Er bezieht sich auf das zentrale Lebensproblem unserer Existenz, nämlich unseren inneren Zwiespalt als leibseelische Wesen. Und er regt an zur Gestaltung unseres leibseelischen Wesens – nach seinem eigenen Muster.

Dieser Struktur des Lebens – in Herkunft, Weitergabe und individueller Verantwortung – möchte ich mich jetzt etwas näher zuwenden (und folge darin Luthers Auslegung der Zehn Gebote im Kleinen Katechismus).²⁸ Unterschiede im Leben gibt es viele, und sie sind beliebig vermehrbar. Entscheidend und maßgebend für die Gestaltungskraft des Glaubens ist aber der Umgang mit den Unterschieden, in denen sich menschliches Leben konstitutiv und alle betreffend vollzieht: im Unterschied von Eltern und Kindern, von Frau und Mann, von Geburt und Tod. Hier läßt sich beobachten, wie der Glaube dem Leben dient – und wie sich das Leben durch den Glauben gewinnt.

Wir alle sind Kinder von Eltern. Wir fangen nicht mit uns selbst an, so sehr jeder und jede ein eigenes Leben führt. Bisweilen gibt es Tendenzen – und wer kennt sie in seiner eigenen Biographie nicht –, sich diesen Sachverhalt zu verschleiern. Da werden Herkünfte gekappt, oft nachvollziehbar, aber nie schmerzlos. Da werden aber auch, von Elternseite her, Zukünfte beschnitten oder missachtet. Ein problematisches Verhältnis ist das der Generationen stets gewesen; das wird heute vielleicht schärfer empfunden als zu früheren Zeiten. „Eröffnung von Gegenseitigkeit“ meint, in diesem Zusammenhang, daß die Beschwerlichkeit anerkannt wird, die das Verhältnis von Eltern und Kindern kennzeichnet. Dass darum aber auch gesehen und geschätzt werden kann, was tatsächlich da war und ist an Gutem und Bewahrenswertem. Und daß, auf der anderen Seite, negiert werden kann, was verneint gehört – ohne das Verhältnis aufzukündigen. Das vierte Gebot in seiner Weisheit, Ehre der Eltern zu gebieten (und damit den Eltern zu raten, sich als ehrbar zu erweisen), zehrt genau von dieser Einsicht. Dass die Generationenfrage heute überaus großes Gewicht besitzt – und in Zukunft noch stärkeres bekommen wird, das ist uns allen ja klar. Darum scheint es nötig, die Deutungskraft des Glaubens auch und gerade in dieser Hinsicht sichtbar zu machen.

Wir alle leben als Mann oder Frau und sind als solche prinzipiell und natürlicherweise mit der Aufgabe der Weitergabe des Lebens betraut. Inzwischen haben wir eine Kultur der Intimität entwickelt und Standards der Beziehungsgestaltung gesetzt, die das Verhalten von

²⁸ Vgl. Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriß* (UTB 2155), Tübingen 2000, § 6, S. 76-116.

Männern und Frauen aus der unwillkürlichen Verpflichtung zur Fortpflanzung befreit haben. Dass damit die Probleme geringer geworden wären, kann man freilich nicht behaupten; weder die biologische Zweckfreiheit von Geschlechterbeziehungen noch die Einsicht in die kulturelle und gesellschaftliche Bestimmtheit von Geschlechtsrollenmustern noch die Abkopplung der Fortpflanzung von der sexuellen Begegnung haben die Freiheitspotentiale entfalten können, die sie einmal zu versprechen schienen. Statt dessen drängt sich, mit dem Bonmot des Satirikers Lorient gesagt, die Auffassung in den Vordergrund: Männer und Frauen passen nicht zusammen. „Eröffnung von Gegenseitigkeit“ – in der Akzeptanz von so oder so unüberwindlichen Geschlechtszuschreibungen, Verantwortung für die Weitergabe des Lebens trotz der extrem gestaltungsbedürftigen Beziehungen, das ist die Weisheit des sechsten Gebotes, das ist die konkrete Form christlicher Freiheit. Auch hier wird man die gesellschaftliche Dringlichkeit nicht übersehen können.

Schließlich: Wir alle leben zwischen Geburt und Tod. Können wir akzeptieren, daß wir so geworden sind, wie wir uns nun vorfinden? Mit den körperlichen und seelischen Begabungen und Belastungen, die unseren Handlungsspielraum begrenzen? Mit der Gewissheit, daß dieses eigentümliche Ineinander von Leib und Seele, das unser Leben ausmacht, auch eines Tages vorbei sind wird? Werden wir auf die Versuchung verzichten können, unser Leben maßlos verlängern zu wollen? Werden wir vor der anderen Versuchung gefeit sein, unserem Leben, das wir nicht mehr auszuhalten vermögen, selbst ein Ende zu setzen oder von anderen ein Ende setzen zu lassen? Wie steht es hier mit der christlichen Freiheit, im Gegensatz von Leib und Seele deren Einheit zu ertragen und zu gestalten und dann auch zum Ende kommen zu lassen? Das fünfte Gebot weist hier den Weg; in christlicher Freiheit werden wir ihn gehen.

Der Glaube dient dem Leben; das Leben findet seine Erfüllung im Glauben: und christliche Freiheit ist die Gestalt dieses Zusammenhangs. Welche Rolle spielt darin die Kirche? Antwort: Die Kirche ist der Ort, an dem der Grund der Freiheit erkannt und erfahren – und an dem das Gestaltungsmuster der Freiheit erprobt wird.

III. Kirche als Ort christlicher Freiheit

Zwei Seiten hat die christliche Freiheit, die zu unterscheiden sind, die aber auch immer zusammengehören: Sie besitzt einen Grund und sie gestaltet das Leben. In der Kirche wird dieser Zusammenhang leibhaft kommuniziert. Darum muß unsere Aufmerksamkeit beiden Aspekten gelten.

Einmal: In der Kirche wird die Grundlegung christlicher Freiheit kommuniziert. Sie erinnern sich: Von der Äußerlichkeit, der realen Hörbarkeit des Wortes Gottes war schon die Rede (s.o. S. 5). Ja, die theologisch viel beschworene Externität des Wortes Gottes hat gar keine andere Gestalt als die in menschlichen Worten. Dass ein anderer Mensch mich anspricht – und daß in diesem Ansprechen eine von mir selbst nicht hervorzubringende Beziehung gestiftet wird – das ist die grundlegende Mitteilungsform des Evangeliums. Darum wird aber auch das Evangelium als Forderung und als Zusage kommuniziert – und nicht als Aussage. Aussagen geben sich den Anschein des Neutralen. Einmal dahingesetzt, kann ich mich zu einer Aussage verhalten, wie ich will; ich kann sie bejahen oder verneinen oder ignorieren. Sich zu Forderungen und Zusagen zu verhalten, ist ein anderes Sprachspiel. Beide sprechen nämlich mich als Person an, verlangen eine Stellungnahme gegenüber der anderen Person; auch der Versuch, sie zu ignorieren, wäre schon eine Reaktion. Hinter Forderung und Zusage steckt immer schon, wenn auch in verschiedener Form, eine Anerkennung: jedenfalls die, daß ich ein solcher bin, der reaktionsfähig ist und dessen Antwort erwartet, ja eben durch die

Anrede provoziert werden kann. Zu sich selbst in Distanz geraten und durch den anderen auf mich zurückkommen, das ist, nur anders ausgedrückt, das Muster, das Forderung und Zusage, das Gesetz und Evangelium zugrunde liegt.

Und nun geht es, in der Kirche, nicht um das Sprachspiel, mittels dessen sich ein anderer Mensch zu mir in Beziehung setzt, sondern durch die Begegnung mit Jesus Christus um die Beziehung zu Gott. Unbedingt gefordert – und unbedingt verheißen: da, wo sich im menschlichen Kommunizieren diese Dimension auftut, da geschieht die Grundlegung christlicher Freiheit, da ereignet sich Kirche. Und genau insofern ist die Kirche *creatura verbi*. Das – und nur das! – ist Gottes Dienst an uns; das – und nur das! – ist der Sinn unserer Gottesdienste.

Damit kommt, ganz zwanglos, der andere Aspekt der christlichen Freiheit hinzu. Indem wir miteinander reden, das heißt: uns ansprechen und ansprechen lassen, befinden wir uns schon in der Situation, auch miteinander zu handeln. Und da tritt das Eigentümliche hervor, daß in dem Moment, wo unter uns der gemeinsame Grund der Freiheit aufleuchtet – der Glaube oder die unmittelbare Gottesbeziehung –, daß in dem Moment wir auch schon in Gegenseitigkeit zueinander versetzt sind und uns selbst diese Gegenseitigkeit anbieten. Dass jeder dem anderen Diener sein soll, wie Luther das ausdrückt: das ist ja in der Kirche darum keine selbstquälerische Unterwerfung, weil das eben für alle gilt. Ich diene gern, und mir wird, aus freien Stücken, gedient. Insofern ist Kirche nicht nur im Geschehen der wörtlichen, sondern auch der handlungsförmigen Kommunikation präsent. Und wenn man nach einer engeren Bestimmung dieser Handlungszusammenhänge fragt, dann kann man sagen: Sie zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen ein verlässliches, weil von gleichen Grunderfahrungen ausgehendes Probehandeln möglich wird, wie es dann auch für das gesellschaftliche Verhältnis zu anderen Menschen, die sich nicht oder nicht erkennbar als Christen verstehen, normativ und wirksam wird. Zur Kommunikation des Evangeliums oder der Grundlegung der christlichen Freiheit gehört darum auch notwendig die Kommunikation der christlichen Sitte, des Ethos. Kein Evangelium ohne Ethik. Und gerade in dem Maße, wie sich im modernen Pluralismus die Gebräuche und Sitten vervielfältigen, in dem Maße ist auch ein klares christliches Ethos als Eröffnung von Gegenseitigkeit zu vertreten.

Worin besteht nun die Einheit von Grundlegung und Lebensgestalt christlicher Freiheit? Nach evangelischem Verständnis ist es nicht noch einmal die Kirche, die diese Einheit stiftet und zusammenfasst. So wie wir selbst in unserem Leben durch den Glauben nicht zu einer handhabbaren Identität gelangen, so wenig gilt dies auch für die Kirche. Hier liegt die prinzipielle Differenz zum katholischen Verständnis. Sondern die Einheit von Grundlegung und Lebensgestalt stiftet nur Gott selbst. Noch einmal und letztmalig mit Luthers Worten am Ende seiner Schrift: „Aus dem allen ergibt sich die Folgerung, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe (...), Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, die alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde. Das gebe uns Gott recht zu verstehen und zu behalten. Amen.“ (263)

IV. Christliche Freiheit und kirchliche Ordnung

Ich fasse zusammen. Ausgegangen waren wir von dem in unserm Zeitbewusstsein anzutreffenden Gegensatz von Freiheit und Ordnung. Selbstkritisch gefragt hatte ich nach einer Mitverantwortung des Protestantismus für diese Antithese von aufklärerischem

Fortschrittsimpuls und konservativer Kulturkritik. Anhand von Luthers Freiheitstraktat hatte ich dann versucht zu zeigen, daß sich ein Begriff christlicher Freiheit formulieren läßt, der sich dadurch auszeichnet, daß er uns in Distanz zu uns selbst bringt und so eine Gestaltung des Lebens ermöglicht. Diese Distanz zu uns selbst ist durch das Wort Gottes als Sein Gottes für uns eröffnet, wie es in Jesus Christus anschaulich wird. Weil uns damit Gott so entgegenkommt, daß er uns unbedingte Anerkennung gewährt und Gegenseitigkeit eröffnet, prägt dieses Sein Gottes für uns auch unser Leben in der Form, daß wir zwischen nicht aufhebbaren Unterschieden solche Gegenseitigkeit eröffnen; das zeigte sich als konstantes Grundmuster christlicher Ethik als eine Ethik der Freiheit im individuellen und sozialen Leben. In diesen beiden nicht zu vermischenden Aspekten von Grundlegung der Freiheit und Lebensgestalt der Freiheit vollendet sich der Begriff christlicher Freiheit, der sich als solcher sowohl der individuellen als auch und erst recht der kirchlichen Vereinheitlichung entzieht, sondern nur durch Gottes eigene Gegenwart in unserem Leben seine Realität besitzt. Dieser Begriff christlicher Freiheit läßt sowohl die private Verinnerlichung wie die klerikale Vereinnahmung hinter sich.

Kirche Jesu Christi ist da, wo sich diese Freiheit – im genau bestimmten Doppelsinn – ereignet. Sie ist der Ort der Kommunikation der Grundlegung der Freiheit und eines entlasteten, weil auf reale Gegenseitigkeit eingestellten Ethos der Freiheit. Sie nimmt diese Stelle aber nur ein als Institution des Übergangs über die Schranken ihrer internen Kommunikation hinaus.

Daraus bilde ich abschließend meine zentrale These für die „Leitlinien kirchlichen Lebens“: „Leitlinien kirchlichen Lebens“ sind dann treffend formuliert, wenn sie der Freiheit christlichen Lebens dienen, wenn sie also die nicht zu vermischenden Aspekte der Grundlegung, der Erprobung und der Grenzüberschreitung christlicher Freiheit in sich auf- und wahrnehmen.

Im Ausgang von den vorgetragenen Überlegungen möchte ich der Synode drei Fragen stellen, von deren Beantwortung die Verabschiedung der „Leitlinien kirchlichen Lebens“ nicht unbetroffen sein dürfte:

1. Ist der in diesem Vortrag vorgestellte Begriff christlicher Freiheit richtig und vollständig?
2. Wie entsprechen die „Leitlinien kirchlichen Lebens“ dem vollständigen Begriff christlicher Freiheit? Fassen sie die Grundlegung hinreichend genau? Schließen sie das soziale Handeln in der Kirche treffend ein? Nehmen sie die grenzüberschreitende Tendenz christlicher Freiheit zureichend auf?
3. Wie sind die „Leitlinien kirchlichen Lebens“ im Licht der christlichen Freiheit – jenseits von unbestimmter Beliebigkeit – zu gebrauchen? Lassen sie sich so verstehen, daß sie als Darstellung und Rahmen des christlichen Freiheitsbewusstseins gelten und also jedem Christenmenschen plausibel gemacht werden können?

Wenn die beiden letzten Fragen bejaht werden können, dürfen die „Leitlinien kirchlichen Lebens“ als treffende Wegmarkierung kirchlichen Handelns gelten und werden dann auch der Kritik sowohl des aufklärerischen wie des kulturkonservativen Zeitbewusstseins standhalten.