

Die kleinen Chancen der Freiheit

Überlegungen zur Reform der Freikirchen

VON HANS-JÜRGEN GOERTZ

Zeiten der Reform sind Höhepunkte der Kirchengeschichte. Wir brauchen nur an die Reformation des 16. Jahrhunderts zu denken; doch wir können auch an die Erneuerung erinnern, die erst kürzlich in der römisch-katholischen Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet wurde. Reformen sind nicht überflüssige Experimente. Reformen sind Antworten auf das Wort Gottes, das ständig zur Erneuerung ruft. So ist das Reformbewußtsein ein Wesensmerkmal dieser Kirchen geworden, wenn es ihnen in Wirklichkeit auch schwerfällt, sich von Grund auf zu erneuern.

Dagegen wird in den Freikirchen eigentlich wenig an Reformen gedacht. Es gibt zwar Menschen dort, die mit der gegenwärtigen Gestalt ihrer Kirchen nicht zufrieden sind und nach Wegen suchen, dieses oder jenes zu verbessern, doch ein prinzipielles Reformbewußtsein gibt es nicht oder nur in einem sehr formalen Sinn. Woran liegt das? Es ist nicht leicht, darauf eine Antwort zu finden. Die Freikirchen sind zu verschieden in Herkunft, Frömmigkeit und organisatorischem Aufbau, als daß eine einzige Antwort überzeugen könnte.

Die meisten Freikirchen sind als Protestbewegungen gegen die etablierten Kirchen entstanden. Die Täufer wollten im 16. Jahrhundert eine Reformation, die ihnen auf halbem Wege steckengeblieben zu sein schien, konsequent zu Ende führen. Sie waren von einem geradezu radikalen Reformbewußtsein erfüllt, das von antiklerikalen Impulsen genährt wurde. Ihnen reichte nicht die Reform, sie wollten die Restitution, die Wiederherstellung, der Kirche. Darauf hat mit Nachdruck der nordamerikanische Kirchenhistoriker Franklin Littell hingewiesen: „Wenn wir die Kirchentypen des staatskirchlichen Protestantismus von den Anfängen des Freikirchentums im sechzehnten Jahrhundert unterscheiden wollen, können wir mit Recht von der ‚Kirche der Reformation‘ auf der einen und der ‚Kirche der Restitution‘ auf der anderen Seite sprechen.“ Ein entschiedenes Reformbewußtsein liegt auch den Freikirchen zugrunde, die aus angelsächsischen Erweckungsbewegungen erwachsen sind, den Methodisten beispielsweise oder den Baptisten. Sie haben mit der unerbittlichen Forderung nach Bekehrung und Heiligung des Menschen Protest gegen das verflachte Glau-

bensleben in den großen Kirchen eingelegt und diejenigen zu neuen Gemeinden zusammengerufen, die „mit Ernst“ Christen sein wollten. John Wesley, der Begründer des Methodismus, hat den Inhalt seiner theologischen Bemühungen einmal so beschrieben: „Unsere Hauptlehren, die alle übrigen in sich schließen, sind drei: Buße, Glaube, Heiligkeit. Die erste dieser drei betrachten wir, was sie auch tatsächlich ist, als den Vorhof der Religion; die nächste als die Tür und die dritte als die Religion selber.“ Es ist also keine Frage, daß diesen Kirchen ein intensiver, wenn nicht sogar radikaler Reformimpuls zum Leben verholfen hat. Möglicherweise ist dadurch das Bewußtsein der Gemeindeglieder so nachhaltig geprägt worden, die richtige Gestalt der Kirche bereits gefunden zu haben, daß sie keinen Grund mehr sehen, sich immer noch von Reformforderungen beunruhigen zu lassen.

Die Freikirchen, die einst aus dem Protest gegen die Mängel in den großen Kirchen hervorgingen, lassen sich gern von den Reformforderungen, die heute dort laut werden, nachträglich in ihrer Entscheidung und Existenz bestätigen. Dabei ist unerheblich, aus welchem kirchlichen oder politischen Lager sie diese Bestätigung erreicht. Als das nationalsozialistische Regime die evangelische Landeskirche im Warthegau zerschlug und in eine Freikirche umwandelte, um sie auf diese Weise besser unter staatlicher Kontrolle halten zu können, sahen sich maßgebliche Freikirchenführer in ihrem eigenen kirchenpolitischen Verhalten bestärkt, das auf ein schiedlich-friedliches Arrangement mit dem diktatorischen Regime hinauslief. Sie vermittelten ihren Gemeindegliedern das Bewußtsein, bereits die Kirche der Zukunft verwirklicht zu haben. Eine ähnliche Wirkung ging später auch von der Kritik aus, die innerhalb der reformatorischen Tradition an der Volkskirche geübt wurde. Ein Beispiel dafür ist die Vorhersage des niederländischen Theologen Johannes Christian Hoekendijk: „Außer in einigen Reservaten werden wir also immer seltener auf eine zur Konvention gewordene Kirchlichkeit rechnen dürfen. Es liegt auf der Hand, daß jede Denomination dadurch zur ‚Freiwilligkeitskirche‘ wird, mit welchen Präntentionen sie sich auch in ihrer Kirchenordnung präsentieren mag.“ Angesichts dieser Entwicklung verspürt eine Kirche, die schon jahrhundertlang vom Prinzip der Freiwilligkeit lebt, keinerlei Neigung, irgendetwas an ihrer Gestalt zu ändern. Ein anderes Beispiel, das noch mehr Aufmerksamkeit auf sich ziehen dürfte, weil es aus der römisch-katholischen Kirche stammt, ist die vor einigen Jahren geäußerte Reformvorstellung Karl Rahners. Er sieht die Volkskirche im Übergang „zu einer Kirche als derjenigen Gemeinschaft der Glaubenden, die sich in einem je persönlichen, freien

Glaubensentschluß auch kritisch absetzen von dem durchschnittlichen Meinen und Empfinden ihrer gesellschaftlichen Umwelt und die auch den eigentlich theologischen Glauben vielleicht gerade in und durch ein kritisches Verhältnis zu ihrer Gesellschaft und zu deren beherrschenden Mächten finden und eigentümlich prägen“. Die gesellschaftskritischen Untertöne Rahners werden allerdings nur wenige in den Freikirchen gerne hören. Solche Beispiele müssen aber die Freikirchen grundsätzlich darin bestärken, mit ihrem Kirchenmodell bereits am Ende der Reform angelangt zu sein und jedes Reformbewußtsein, sofern es sich in ihren Reihen irgendwo noch regt, verkümmern zu lassen.

Die deutschen Freikirchen sind kleine Gemeinschaften, die am Rande des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens stehen. Jahrhundertlang haben sie darunter gelitten, daß sie als Sekten diffamiert und gelegentlich auch verfolgt wurden. Der „Märtyrerspiegel“ der Mennoniten spricht eine traurig-beredete Sprache; und die abweisende Haltung der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit hat das Milieu in den methodistischen und baptistischen, auch in den übrigen freikirchlichen Gemeinschaften bis in unser Jahrhundert hinein geprägt. Allzuoft hat die Arroganz landeskirchlicher Amtsträger tiefe Wunden geschlagen. Abwehrmechanismen wurden entwickelt, die ihrerseits nicht selten zu geistlicher Überheblichkeit oder zu gesellschaftlicher Kommunikationslosigkeit geführt haben. Das missionarische Sendungsbewußtsein der Freikirchen war zwar stark, doch Erfolg und öffentliche Anerkennung blieben aus. Erst allmählich ist es ihnen im Aufwind der ökumenischen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg gelungen, ihren tiefsitzenden Minderwertigkeitskomplex zu überwinden und den Minderheitenstatus als Chance für missionarisches Wirken zu erkennen. Und doch ist ihr Selbstbewußtsein noch recht labil. Einerseits wollen sie ganz bewußt eine kleine, aber freie Kirche sein, und andererseits können sie nicht darauf verzichten, sich in den grundlegenden Fragen von Theologie und Kirchenpolitik nach dem Vorbild der großen Kirchen zu richten. Das zeigt sich bereits an Kleinigkeiten. Aus der „Kapelle“ und dem „Prediger“ ist in vielen Gemeinden inzwischen die „Kirche“ und der „Pastor“ geworden, aus dem „Predigerseminar“ und den „Seminaristen“ das „Theologische Seminar“ und die „Theologiestudenten“. Oft haben die Freikirchen sich den Volkskirchen schon so angeglichen, daß sie das Prinzip des bewußten freien Entschlusses zur Kirche von dem Prinzip überlagern lassen, den Bestand der Kirche durch biologischen Nachwuchs zu erhalten. Die Freikirchen wollen vielfach wie die großen Kirchen sein, nur eindeutiger, lebendiger und vollkommener. Diese Labilität ist keine günstige Vorausset-

zung, um sich das eigene Reformbedürfnis einzugestehen. Gewöhnlich sind es die gefestigten, nicht die schwankenden Charaktere, die Kritik vertragen und in eine Aufforderung zur Erneuerung umarbeiten können.

Gewiß hat es auch innerhalb der Freikirchen oppositionelle und reformerische Bewegungen gegeben. Diese wurden in der Regel aber nicht ertragen, sondern ausgeschieden. Beispiele dafür sind die Spaltungen im Mennonitentum, die Trennung der Evangelischen Gemeinschaft von der Methodistischen Kirche in Nordamerika und die verschiedenen Gruppenbildungen im Baptismus. Oft wiederholt sich hier, was einst zur Trennung von den Großkirchen geführt hatte. Auch die Dissidenten haben ihre Dissidenten. Ein besonders augenfälliges Beispiel dafür ist die Abtrennung der Mennonitenbrüdergemeinde von der Mennonitenkirchengemeinde in Rußland 1860. Die Kirchengemeinde steht für kirchliche Beharrung, die Brüdergemeinde für freikirchlich erweckliche Bewegung. Reformen scheinen in der freikirchlichen Tradition — unüberlegter als in großkirchlichen Traditionen — zu neuen Kirchen und Glaubensgemeinschaften, jedoch nicht zur Erneuerung der alten Kirchen zu führen. „Babylon“ wird gemieden, aber nicht in ein „neues Jerusalem“ verwandelt. In den Großkirchen sind die Dissidenten zwar auch ausgeschieden worden, das geschah aber vor allem, weil die obrigkeitlich-kirchlichen Verflechtungen den Abweichlern gegenüber keinen großen Bewegungsraum ließen. In den Freikirchen brauchte in diesem Fall keine Rücksicht auf obrigkeitliche Erwartungen genommen zu werden. Die Dissidenten waren ein rein kirchliches Problem; und doch wurde die Toleranzschwelle hier schneller überschritten, wie auch die Absonderung leichtfertiger vollzogen wurde. Wo in diesen Kirchen heute also der Ruf nach Reformen laut wird, das mag vor diesem Hintergrund jetzt verständlich sein, werden Dissonanzen und Spaltungen befürchtet. Dieser Ruf löst Bedenken und Abwehr aus, nur selten Zustimmung und Begeisterung.

Der Ruf nach Erneuerung wird heute vor allem in der ökumenischen Bewegung laut. Mehr noch: Diese Bewegung ist von ihrem Selbstverständnis her selber eine Erneuerungsbewegung und hilft den Kirchen, in kleinen Schritten aufeinander zuzugehen. Auf diesem Weg fällt allmählich ab, was die Kirchen daran hindert, einander als vollwertige Glieder am Leibe Christi anzunehmen und die Einheit dieses Leibes vor aller Welt darzustellen. Wer sich in die ökumenische Bewegung hineinziehen läßt, begibt sich in einen Prozeß von Reform, Veränderung und Erneuerung. Er verliert nicht seine Identität, er gleicht sie aber dem Haupt dieses Leibes an. Das gilt auch für die Freikirchen. Sie sind in diesem Prozeß offener geworden, und sie haben dort gelegentlich auch die Sprache gefunden, um ihre eigene kon-

fessionelle Identität besser als bisher ausdrücken zu können. Das ist ein großer Gewinn. Die Begegnung mit dem kirchlichen Partner anderer Konfession hat in Deutschland allerdings auch eine unbeabsichtigte Wirkung. Allzuoft werden die Freikirchen verführt, zumal die wichtigsten ökumenischen Gespräche und Aktionen noch auf der Ebene der Kirchenleitungen und nicht im Volk stattfinden, zu bleiben, was sie sind, anstatt sich zu verändern. Die volkskirchlichen Vertreter signalisieren den Freikirchen, anregende Partner zu sein, solange sie bleiben, was sie waren und sind: kleine, aber überaus rege und fromme Gemeinschaften ohne anspruchsvollen Öffentlichkeitsauftrag und ohne theologische Herausforderung. Das ökumenische Wohlwollen, mit dem ihnen begegnet wird, löst in den Freikirchen nach einer leidvollen Geschichte der Anfeindung ein Gefühl aus, endlich in ihrer Eigenart angenommen zu werden, und läßt die Impulse, die von der ökumenischen Zusammenarbeit zu grundlegender Erneuerung ausgehen, nicht in ihre Gemeinden eindringen. Ökumenisches Wohlwollen, das den Partner hofiert und nicht herausfordert, ihn bei sich läßt und nicht zum Aufbruch mahnt, bringt die ökumenische Bewegung um ihre erneuernde Wirkung. Sie lähmt das ohnehin kaum vorhandene Reformbewußtsein in den Freikirchen.

In mehreren Anläufen habe ich herauszufinden versucht, warum die Freikirchen ein gebrochenes Verhältnis zu Reformen haben. Sie sind zwar aus einem entschiedenen Reformbedürfnis entstanden, mit den Mängeln der Kirchen aber, von denen sie sich lösten, haben sie unter dem oft schmerzlichen Eindruck ihrer Minderheitensituation auch dieses Bedürfnis abgestoßen. In den Freikirchen fehlt Reformbewußtsein, es fehlen dort jedoch nicht Anlässe, die nach Reformen verlangen. Ich will die Aufmerksamkeit nur auf drei Ansatzpunkte für eine Reform lenken. Diese Punkte sind so allgemein gefaßt, daß sie für die meisten Freikirchen zutreffen dürften.

Karl Barth hat die evangelischen Landeskirchen im Dritten Reich davor gewarnt, sich organisatorisch von der Reichskirchenregierung zu trennen und den Status einer Freikirche zu geben, um die bekenntnismäßige Reinheit der Kirche in den Anfechtungen und Bedrängnissen, die von der nationalsozialistischen Diktatur ausgingen, zu erhalten. Die Volkskirchen seien für eine Gleichschaltung durch ein totalitäres Regime nicht anfälliger als die Freikirchen, die sich, wie er bitter bemerkte, „vom Staate als ein harmloses Privatunternehmen dulden“ ließen. Alles käme jetzt darauf an, eine von weltlichen Zwängen und Rücksichten wirklich freie, eine bekennende Kirche zu werden. Die Bekennende Kirche war, ohne daß sie idealisiert

werden soll, eine kritische, protestierende, ja, sich den politischen Verlockungen und Zumutungen widersetzende Kirche, auch eine leidende Kirche. Sie war Kirche im Widerstand und eine wirkliche Alternative zu Volkskirche und Freikirche. Franklin Littell, selber Methodist, hat nach dem Zweiten Weltkrieg das Versagen der deutschen Freikirchen bedauert und weiter geschrieben: „Wie einst die täuferischen Väter die Forderungen ihrer Verfolger zurückwiesen und jede Verführung durch die Schwärmer und Umstürzler abwehrten, so haben auch die Männer von Barmen dem Druck des Nationalsozialismus und einer schwärmerischen Anpassung in Loyalität gegenüber dem Herrn der Kirche widerstanden.“ Die Freikirchen indessen seien nicht in der Lage gewesen, „ein klares und gewinnendes Zeugnis im Geiste der Täufer abzulegen“. Aus der freikirchlichen Tradition wäre eine Kirche des Widerstands zu erwarten gewesen, doch hervorgebracht wurden nur Kirchen der Anpassung, auch wenn nicht übersehen werden darf, daß einzelne Prediger und Gemeindeglieder sich den Anpassungszwängen zu entziehen versuchten. Angetreten waren diese Kirchen einst, um die Freiheit der Kirche Jesu Christi wiederherzustellen und zu bewahren, im Dritten Reich aber verkehrten sie sich, so stolz sie auch auf ihren freiheitlichen Ursprung waren, zu Kirchen der Unfreiheit. Das hätte den Freikirchen nach dem Krieg zu denken geben müssen. Waren in ihrem kirchlichen Modell denn nicht genügend Vorkehrungen eingebaut, um die Freiheit, die das Evangelium verhieß, aufzunehmen und zum Ausdruck zu bringen? Ganz offensichtlich fehlte es gerade daran, wie sonst hätten sie zum Spielball der Mächtigen werden können? Littell sah den Grund für das Versagen in dem Rückzug in die Innerlichkeit und in dem Hang zu politischem Wohlverhalten. Forschungen zu den Freikirchen im Dritten Reich haben diese Diagnose inzwischen bestätigt; und wir können hinzufügen, daß im Grunde ein Zuwenig an *freiem* Gemeindebewußtsein und ein Zuviel an individualistischer Innerlichkeit den Freikirchen zum Verhängnis wurde. Bestürzend freilich ist, daß daraus wohl bis heute nicht die notwendigen Konsequenzen gezogen wurden. Sobald in der freikirchlichen Diskussion nämlich die Sprache auf die Existenzberechtigung der kleinen Kirchen kommt, spielt immer noch die Alternative „Volkskirche oder Freikirche“ die entscheidende Rolle. Die Warnung Karl Barths wird überhört.

Die meisten Freikirchen sind Kirchen, die von innerlich erweckten Menschen mit einer ausgeprägten religiösen Individualität gebildet werden, jedoch nicht Kirchen, die sich dessen immer voll bewußt sind, daß Kirche mehr als die Summe von Gläubigen ist. Kirche hat einen Aufbau und eine Gestalt, die nicht auf individualistische Lebensäußerungen zurückgeführt

werden können. Wenn das Jesuswort gilt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20), dann schlägt sich diese Präsenz nicht nur im Wort, das verkündigt wird, nieder, nicht nur in den Lebensäußerungen der einzelnen, sondern auch in der Gestalt der Kirche. Eine Gemeinschaft, die sich um Jesus Christus bildet, wird eine andere Struktur, ein anderes Aussehen und einen anderen Lebensstil haben als eine Gemeinschaft, die sich um eine Weltanschauung oder ein politisches Programm bildet. Die Gestalt der Kirche nimmt Zeugnis- und Verkündigungscharakter an. Sie ist, was sie verkündigt. „Christus als Gemeinde existierend“, diese Definition gab Dietrich Bonhoeffer einst in einer angefochtenen Situation der Volkskirche. Es wird sicherlich nicht falsch sein, wenn wir seine Formel heute in einer gemächlichen Situation der Freikirchen umkehren: „Gemeinde als Christus existierend“, um vor dem Abstand zu erschrecken, der zwischen den Freikirchen und der biblischen Botschaft tatsächlich besteht. Kirche ist befreite und befreiende Gemeinschaft. Darauf müssen die Freikirchen sich besinnen, und hier muß reformerisches Denken einsetzen.

Was eine Freikirche ist, wird in jeder Kirche ein wenig anders erklärt. Es gibt Kirchen, die den Akzent auf die Freiheit der Kirche von obrigkeitlichen oder staatlichen Verwaltungsmaßnahmen legen. Dazu sind vor allem die Mennoniten zu zählen. Und es gibt Kirchen, die sehr stark die freiwillige Kircheng Zugehörigkeit des einzelnen Gläubigen betonen, so daß die Freikirche den Sinn von Freiwilligkeitskirche erhält. Dazu zählen ganz besonders die Baptisten. Obwohl beide Kirchen ein kongregationalistisches Prinzip vertreten, d. h. auf die grundsätzliche Selbständigkeit der Lokalgemeinde setzen, verfolgen die Mennoniten mehr ein ekklesiologisches und die Baptisten mehr ein heilsindividualistisches Interesse. Ein Gleichgewicht zwischen beiden Akzenten versuchen demgegenüber die Methodisten zu halten. Das ekklesiologische Element ist hier freilich ganz anders gefaßt als bei den Mennoniten. Die Methodisten kombinieren eine bischöflich ausgeordnete Kirchenordnung, die noch die Spuren ihrer Herkunft aus der anglikanischen Kirche in England, einer Anstaltskirche, trägt, mit dem Freiwilligkeitsprinzip, d. h. dann auch einer besonders intensiven Betonung der Laien in der Kirche. Im allgemeinen Sprachgebrauch verwischen sich diese unterschiedlichen Akzentuierungen und werden oft von pietistischen Frömmigkeitshaltungen überlagert. Gewöhnlich bezeichnet man mit Freikirche diejenige Kirche, die unabhängig von der Staats- bzw. Volkskirche ihr eigenes Leben auf der Basis freiwilliger Kirchenmitgliedschaft führt. Die Freiheit ist Ausdruck einer grundsätzlichen Trennung von Kirche und

Staat und einer individuellen Entscheidung für die Kirche.

An dieser Stelle taucht nun aber ein Problem auf. Früher hatte das Engagement für die Freiheit der Kirche zum Ausdruck gebracht, daß die Kirche etwas ganz anderes als eine staatlich gelenkte oder staatlich gebundene Institution ist und eine Freiheit aus eigenem Recht vertritt. Diesem Engagement kam Zeugnis- und Verkündigungscharakter zu. Und nicht selten waren Menschen bereit, für diese Freiheit der Kirche in den Tod zu gehen. Inzwischen hat sich die Situation gewandelt. Auch in den Landeskirchen lebt heute ein Bewußtsein für die Trennung von Kirche und Staat, und auch in den Volkskirchen ist man sich dessen bewußt, daß Kirche und Volk nicht mehr identisch miteinander sind. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind hier zwar viel enger als in den Freikirchen, aber nicht mehr im Sinne der Abhängigkeit, sondern mehr im Sinne des partnerschaftlichen Nebeneinanders zu sehen. Dadurch verliert der überkommene freikirchliche Freiheitsbegriff seine verkündigende Kraft. Offensichtlich muß dieser Begriff, wenn er seine ursprüngliche Schärfe und Vitalität wiedergewinnen soll, neu durchdacht werden. Auch hier hat reformerisches Denken in den Freikirchen einzusetzen. Die Freiheit darf nicht mehr nur auf den Staat, sie muß auf das Leben in den Glaubensgemeinschaften selbst bezogen werden. Es ist zu lange übersehen worden, daß die Freiheit gegenüber äußeren Einflüssen vielfach um den Preis der Freiheit nach innen erkaufte wurde. Konformitätsdruck und Repression, Kritikfeindlichkeit und Autoritätshörigkeit haben sich trotz eines geistlich regen Gemeindelebens allzu häufig in die Freikirchen eingeschlichen. Das stellt diese Kirchen vor die Aufgabe, die Kirche als „Institution der Freiheit“ neu zu begreifen, als Gemeinschaft, in der Freiheit gedeihen kann. Der Umgang der Gemeindeglieder untereinander, die Formen des Zusammenlebens, ihre gleichsam anarchische Rücksichtslosigkeit gegenüber Herrschaft und Unterordnung, kurz die „Freiheit der Kinder Gottes“ in dieser Welt, könnten eine kirchliche Alternative von hoher Anziehungskraft für diejenigen sein, die unter Zwängen, Repressionen, Gewalt und Unfreiheit in ihrer Gesellschaft leiden. Eine befreite Gemeinschaft dürfte ein Ziel sein, das eine Reform der Freikirchen rechtfertigt.

Die Täufer gehörten zu den unruhigen Geistern der Reformationszeit. Sie kämpften für die Reform der Kirche und wollten, zumindest am Anfang, auch die Gesellschaft erneuern. Ihr frühes Auftreten war revolutionär; als revolutionäre Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung wirkte auch noch ihr Separatismus nach den Sturmjahren der Reformation. Auf eine kurze Formel gebracht, könnte man im täuferischen Wirken eine ag-

gressive Alternative zu Kirche und Gesellschaft im 16. Jahrhundert sehen. Bald jedoch wurde der revolutionäre Charakter dieser Alternative im Martyrium erstickt. Die Täufer und ihre mennonitischen Nachkommen zogen sich ganz auf einen religiös-innerlichen Bereich zurück, konnten sich unter dem Schutz toleranter Obrigkeiten in manchen Gegenden sammeln und bald zu den „Stillen im Lande“ entwickeln. Das gesellschaftskritische Engagement war erloschen und die Schleusen für gesellschaftliche, politische und kulturelle Einflüsse wurden bald geöffnet. Eine allmähliche Anpassung an die Umwelt war fortan das Zeichen, unter dem die Geschichte der Mennonitengemeinden stand. Die Methodisten und Baptisten können nicht auf vergleichbar revolutionäre Anfänge zurückblicken, und doch muß gerade für den angelsächsischen Methodismus an nonkonformistisches Gesellschaftsengagement erinnert werden, das sich in England beispielsweise in den engen Beziehungen zwischen Methodisten und Gewerkschaftsbewegung zeigt oder in der Dritten Welt manchen Führer in Befreiungsbewegungen hervorgebracht hat. Am schwächsten ausgeprägt ist das gesellschaftliche Engagement im Baptismus. Freilich sollten wir nicht vergessen, daß Martin Luther King, der im gewaltlosen Kampf gegen die Rassendiskriminierung in Nordamerika umgebracht wurde, ein Baptistenprediger war. In Deutschland jedoch zählen die Methodisten und Baptisten, die hier seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu wirken begannen, zweifellos zu den „Stillen im Lande“. Sie haben sich so sehr in das Gehäuse ihrer Frömmigkeit zurückgezogen, daß sie keine Abwehrstoffe aus der geistigen und sozialen Auseinandersetzung ihrer Umwelt aufnehmen konnten, um politischen und gesellschaftlichen Nötigungen zur Anpassung an unmenschliche Mächte zu widerstehen. Der methodistische Kirchenhistoriker Karl Zehrer hat in seiner Leipziger Habilitationsschrift über „Die Freikirchen und das Dritte Reich“ (1978) die Äußerungen der amerikanischen Methodisten und Baptisten zum Nationalsozialismus zusammengestellt und darauf hingewiesen, wie unverstündlich diesen aus dem Geist ihrer Konfession das nationalsozialistische Engagement der deutschen Glaubensbrüder war.

Das Verhältnis der Freikirchen zu gesellschaftlichen Tendenzen und Kräften, zu politischen Parteien und sozialen Verbänden ist auch heute noch nicht geklärt. Johann Baptist Metz hat den Begriff der „Institution der Freiheit des Glaubens“ nicht wie ich zunächst auf das innerkirchliche Leben, sondern auf das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft bezogen. Mit ihm wollte er der gesellschaftskritischen Kraft des Glaubens eine institutionelle Basis geben, weil die Subjektivität des einzelnen Gläubigen nicht ausreicht, um ihr Geltung zu verschaffen. In den Freikirchen herrscht weit-

gehend die Vorstellung einer politischen und gesellschaftlichen Neutralität vor. Daß diese Neutralität politisch in Parteinahme umgemünzt werden konnte, hatte man im Dritten Reich erfahren, und daß diese Vorstellung sie kaum mehr grundlegend von dem kirchenpolitischen Kurs der meisten Landeskirchen unterscheidet, zeigt, wie eng Volks- und Freikirchen Staat und Gesellschaft gegenüber schon zusammengedrückt sind. Die Volkskirchen können in ihrem Neutralitätskurs einen Schritt zu politischer Freiheit gegenüber dem Staat und des Staates ihnen gegenüber sehen, für die Freikirchen ist das jedoch ein Schritt, der die eigene nonkonformistische Bewegungsfreiheit einschränkt. Neutralität verpflichtet zur Nichteinmischung, bindet die Kirchen also an eine politische Übereinkunft, doch sie sollten sich nur an das freiwirkende Wort Gottes gebunden wissen. Daß das Evangelium auch zu entschiedener Parteilichkeit befreien kann, diese Seite der „Institution der Freiheit“ muß erst noch zu einem Konzept verarbeitet werden, das den Freikirchen auch in unserer Gesellschaft ein deutliches Profil verleiht. Das Reformbewußtsein der Freikirchen zu wecken, heißt sorgsam zu prüfen, wo die Freiheit der Kirche gefährdet oder wo das Freiheitsbedürfnis, dem diese Kirchen ihr Leben verdanken, inzwischen gar verkümmert und allerlei Zwängen gewichen ist. Vor allem aber heißt es zu überlegen, was eine „Institution der Freiheit“ oder, biblisch gesprochen, die „Freiheit der Kinder Gottes“ heute eigentlich ist.

Die protestantisch-volkskirchliche Polemik warf der Freikirche vor, sie würde Ursprung und Bestand der Kirche dem freien Entschluß der Gläubigen ausliefern und auf diese Weise von menschlicher Leistungsfähigkeit abhängig machen. Freiwilligkeit sei ebensowenig der Fels, auf den Kirche gebaut wird, wie der Papst zu Rom. Kirche ist einzig und allein „creatura verbi“, und ihre Freiheit steht in der freiwirkenden „viva vox evangelii“. Die Vitalität der göttlichen Stimme sprengt die Fesseln, die Anmaßung, Selbstbehauptung oder Ängstlichkeit des Menschen dem Worte Gottes anlegen. Das ist ein Argument, das aus der Reformationszeit stammt und auf dem Hintergrund des reformatorischen Kampfes gegen die Hüter einer kirchlichen Lehrtradition mit Offenbarungsanspruch auf der einen Seite und gegen die Virtuosen subjektiver Erleuchtung auf der anderen, gegen Papst und Schwärmer gleichermaßen, verständlich wird. Doch die „viva vox evangelii“ ist in der protestantischen Orthodoxie selbst bald zu einem Lehrsatz erstarrt und der Kritik verfallen, die seit der Aufklärung jede Autorität trifft, die sich den Menschen zu unterwerfen versucht. Freiheit kann nicht sein, wo doktrinärer und institutioneller Zwang herrscht. Dagegen wird die Forderung gesetzt, daß jede Autorität sich vor dem Gerichtshof der Ver-

nunft, dem Prinzip menschlichen Erkennens und Handelns, zu verantworten habe. Autorität hat fortan nur, was sich in Erfahrung und Einsicht des Individuums durchsetzt oder, mit dem nordamerikanischen Soziologen Peter L. Berger gesprochen, was dem einzelnen „plausibel“ erscheint. Allein so konnte der Mensch seine Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber institutioneller und doktrinärer Herrschaft erlangen. Man müßte meinen, daß die Schwachheit des Individuums, dem ja die Vernunft anvertraut war, niemals etwas gegen die Stärke der Institution, sei es Staat oder Kirche, auszurichten vermöchte. Die Geschichte zeigt jedoch, daß das Selbstbewußtsein, das sich in der Aufklärung herausbildete, allmählich zum anthropologischen Wesensmerkmal der Neuzeit schlechthin wurde. So fragwürdig und dämonisch die Vernunft sich in manchem gebärdete — sie konnte Licht sein, das die Finsternis erleuchtete, aber auch Feuer, das die Welt in Flammen setzte —, auf den ursprünglichen Impuls zur Befreiung des Individuums von doktrinärer und institutioneller Fremdbestimmung kann nicht mehr verzichtet werden. Wenn die Trennung von der staatlich reglementierten Volkskirche gefordert und vollzogen wird, dann ist das in diesem historischen Zusammenhang durchaus zeitgemäß und entspricht ganz dem aufgeklärten Selbstbewußtsein einer neuen Zeit. Die Freikirche hätte eigentlich die Kirche des aufstrebenden Bürgertums werden müssen. Mit ihrem Prinzip der freiwilligen Kirchengliedschaft, das zur Gründung freier Gemeinschaften von Brüdern und Schwestern führte, war sie bürgerlich-revolutionär. In der „neuen Welt“ hat sich das Freikirchentum denn auch durchsetzen können, in Deutschland hingegen wurden die Chancen, die es für das Bürgertum bot, nicht erkannt oder im Kampf der großen Kirchen gegen revolutionäre und antireligiöse Tendenzen der Aufklärung vernichtet. Die wenigen freikirchlichen Gemeinschaften, die im Zeitalter der Aufklärung bestanden, waren aus den Kämpfen der Reformationszeit geschlagen und geschunden hervorgegangen und nicht mehr in der Lage, sich in den Emanzipationsbemühungen des Bürgertums zu engagieren und als Kirche der Zukunft anzubieten. Bedeutsamer waren damals die Gemeinschaften, die im Zuge der pietistischen Erweckung entstanden. Das waren freie, im Glaubensernst einzelner Christen gründende Gemeinschaften, die aber in der Kirche blieben (*ecclesiolae in ecclesia*). Jürgen Moltmann nannte diese pietistische Bewegung gelegentlich „eine ganz ungeheure Revolution der Kirche“. Als methodistische und baptistische Initiativen Deutschland erreichten, war das Bündnis zwischen Kirche und Staat in gemeinsamer Abwehr revolutionärer und demokratischer Herausforderungen schon so eng zusammengewachsen, daß solche Gemeinschaften keine Chance mehr hatten.

Das reformatorische Argument gegen die Freikirche kann nur wiederholen, wer die Berechtigung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins grundsätzlich bestreitet und historisch einen anderen Weg als den Rückzug auf die Freiheit des Individuums sieht, um die Freiheit der Kirche wiederherzustellen und zu wahren. Auf dem Boden dieses epochalen Freiheitsbewußtseins läßt sich das Bemühen der Freikirche theologisch auch positiv beurteilen: Gegen die Übermacht doktrinärer und institutioneller Autorität setzte sie auf die Ohnmacht individueller Frömmigkeit, die sich von der Verheißung getragen wußte, daß die Kraft Christi „in den Schwachen mächtig“ sei (2Kor 12,9). Nicht auf Freiwilligkeit als einer menschlichen Leistung gründet sich die Freikirche, sondern auf die Verheißung, die auf der „Freiheit der Kinder Gottes“ ruht. Oder anders gesagt: Die Freikirche entsteht und besteht nicht *durch* den freiwilligen Entschluß der Gläubigen zur Kirche, sie verwirklicht sich vielmehr *in* der Freiheit, zu der wir berufen sind (Gal 5,13).

Ein anderes Argument, das gegen die Freikirche angeführt wurde, richtete sich gegen ihren Hang, das „Unkraut unter dem Weizen“ auszuraufen, also eine reine Kirche darzustellen. „Mancherlei vorwitzige Versuche hat man zur Reinigung der Kirche unternommen; von den perfektionistischen Sektenbildungen der alten Kirche angefangen bis zum Täufern, dem Pietismus, der Aufklärung und dem säkularisierten Reich-Gottes-Begriff Kants, zu den Anfängen der sozialistischen Reich-Gottes-Erwartung des Grafen Saint-Simon über Tolstoi zu der heutigen religiös-sozialen Jugendbewegung — überall der Versuch, nun endlich das Reich Gottes nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen gegenwärtig zu haben, nicht verhüllt in den Absonderlichkeiten einer christlichen Kirche, sondern deutlich manifestierend in Moralität und Heiligkeit der Personen, in idealer Regelung aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Probleme.“ So hat es Dietrich Bonhoeffer 1930 in seiner „Sanctorum Communio“ geschrieben und keinen Zweifel daran gelassen, daß es den Verfechtern eines puristischen Kirchenbegriffs an echter „Liebe zur Kirche“ mangle, einer Liebe, die bereit sei, Unreinheit und Unvollkommenheit als unabänderliche Zeichen der Geschichtlichkeit der Kirche mitzutragen. Auch dieses Argument ist aus der Reformationszeit bekannt; es wurde damals gegen ein schwärmerisches oder täuferisches Kirchenverständnis eingesetzt. Die Täufer wiesen in der Regel den Vorwurf der Lieblosigkeit gegenüber der Kirche zurück. Sie fühlten sich in ihrem Bemühen um eine Kirche, wie sie ihnen modellhaft in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen entgegentrat, überhaupt nicht verstanden. Gerade ihre Forderung, die apostolische Kirche zu

„restituieren“, entsprang ihrem Selbstverständnis nach der Liebe zu einer Kirche, die sich der Gläubigen so annimmt, daß sie in brüderlicher Disziplin einander helfen, standhaft im Glauben zu bleiben und gehorsam ihrem Herrn Jesus Christus nachzufolgen. Sicherlich ist die Disziplinargewalt und Bannpraxis in vielen täuferischen Gemeinden überzogen worden. Die Absicht, die Kirche erbarmungslos zu säubern, triumphierte oft über die Sorge um den hilfsbedürftigen Bruder. Wie es sich historisch im einzelnen auch verhalten haben mag, heute ist aus dem Argument der Reformatoren kein polemisches Feuer mehr gegen die Freiwilligenkirche zu schlagen, denn daß der Weg der Nachfolge dornig ist und viele straucheln läßt, wenn sie ohne begleitende Hilfe bleiben, ist ebenso eine Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche wie die Beobachtung, daß Gläubige und Ungläubige sich letztlich in der Kirche nicht voneinander scheiden lassen. Manches mag für die Volkskirche sprechen, doch wenn die theologische Polemik gegen die Freikirche benutzt wird, um die Berechtigung der Volkskirche in unserer Gesellschaft damit zu erweisen, spricht alles gegen sie. Eine Kirche, die nicht bereit ist, vor allem und zuerst dafür zu sorgen, daß große Massen des Volkes nicht mehr dazu verführt werden, eine schein- oder gar unchristliche, auf jeden Fall eine unmündige Existenz im Rahmen der Kirche zu führen, macht ihren Anspruch, Kirche des Volkes und für das Volk zu sein, nicht gerade glaubwürdig, vor allem dann nicht, wenn sie daraus ein besonderes Recht ableitet, in der Öffentlichkeit mitsprechen zu müssen. Gerade das dürfte ein Akt der Liebe sein: Menschen zu klarer Entscheidung über ihre Stellung zu Gott und seinem Volk auf Erden zu verhelfen, nicht aber deren Entscheidungslosigkeit zu nutzen, um sich als gesellschaftlich einflußreiche Institution, gelegentlich sogar mit nötiger Geste gegenüber Parteien und Regierungen darzustellen und zu erhalten.

Kirche hat in einer Welt, die alle menschlichen Beziehungen politisch zu beeinflussen oder zu vereinnahmen droht, nur kleine Chancen, für Freiheit einzutreten. Am überzeugendsten wird das geschehen, wenn sie mit ihrem Reden und Handeln, mit ihrer gesamten Existenz dafür eintritt: Kirche ist vor allem und zuerst befreite Gemeinschaft; und das strahlt, wo Unfreiheit herrscht, weithin aus. „Ihr seid das Licht der Welt. Es kann die Stadt, die auf dem Berge liegt, nicht verborgen sein“, spricht Jesus in der Bergpredigt. Dies Licht strahlt nicht nur ins Dunkel hinaus, es zieht auch, wie Nachtfalter und Motten vom Schein einer Laterne angezogen werden, alle möglichen Existenzen an, die in Unfreiheit leben und sich nach einem Ort der Freiheit sehnen.

Den Gliedern dieser Gemeinschaft ist bewußt, daß sie sich nicht selber

die Freiheit genommen haben, so zu leben, als könnten und brauchten sie einander nicht zu bedrücken und zu beherrschen. Solange sie unter der Verheißung stehen, daß ihnen die Sünde vergeben ist, erfahren sie den zwanglosen Umgang mit ihrem Nächsten als Befreiung von eigenem Selbstbehauptungswillen, Angst vor Niederlagen und herrschsüchtiger Aggression. Ja, erst hier erfahren sie, was Gemeinschaft eigentlich ist: nicht jede Form menschlichen Zusammenseins, sondern herrschaftsfreie Begegnung. „Ihr wißt, daß die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch. Sondern, so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener; und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht“ (Mt 20,25ff.). In einer befreiten Gemeinschaft herrschen, pointiert gesagt, anarchische Zustände. Kirche ist Anarchie. „So könnte die christliche Gemeinde auch dem menschlichen Traum von der Überwindung des Konflikts zwischen Herrschenden und den Beherrschten als Modell dienen.“ Diesem Satz Wolfhart Pannenberg ist zuzustimmen, nur daß es eigentlich nicht um die Überwindung dieses Konflikts, sondern darum geht, daß es weder Herrschende noch Beherrschte geben soll. Erst dann wird die Ursache gesellschaftlicher Konflikte beseitigt sein.

Das heißt *erstens*: Kirche ist kein hierarchisch strukturierter Herrschaftsverband, wie ihn die römisch-katholische Amtskirche darstellt. Hierarchische Gliederung von Klerus und Laien ist immer Ausdruck von Herrschaft, und sei es auch nur von geistlicher Herrschaft. Kirche ist auch keine „Pastorenkirche“, wie sie in den evangelischen Landeskirchen häufig in Erscheinung tritt. Kirchenleitendes Amt, Amtsführung in den Gemeinden und gelehrte theologische Arbeit prägen diese Kirchen mehr als das „Priestertum aller Gläubigen“. Kirche ist eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die sich um den Herrn der Kirche sammeln und sich ihm je nach Begabung und Vermögen zur Verfügung stellen. Sie stellen sich einem Herrn zur Verfügung, der nicht gekommen ist, „daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele“ (Mt 20,28). Mit diesem Herrn stehen sie in einem dienenden Verhältnis zueinander und zur Welt. Kirche ist Dienstgemeinschaft durch und durch und duldet nicht den leisesten Anflug autoritärer Führung, selbst dann nicht, wenn mit ihr nur die Wirksamkeit des Dienstes sichergestellt werden soll.

Das heißt *zweitens*: Kirche gleicht oder ähnelt keinem politischen Verfassungsmodell, weder der Monarchie noch der Demokratie. So notwendig es ist, gerade in den bestehenden Kirchen für „mehr Demokratie“ einzutreten, um die Kluft von Kirchenführung und Kirchenvolk zuzuschütten, sollte doch betont werden, daß die Kirche weder Nachbild noch Vorbild der

Demokratie ist. Mit ihren anarchischen Zügen steht sie vielmehr quer zu jeder Herrschaftsform. Anarchie bedeutet, daß sie die demokratischen Strukturen und Regelungen auflöst, *sobald* sie sich anschicken, Menschen zu hemmen und zu bedrücken, anstatt ihnen immer wieder Freiheit anzubieten, sich voll und ganz zu entfalten. So stärkt die Kirche als befreite, anarchische Gemeinschaft ihre Zeugniskraft, die gerade auch die Freikirchen oft eingebüßt hatten, gegenüber einer demokratisch verfaßten Gesellschaft. Als verfassungsrechtliches Vorbild der Gesellschaft wäre sie auf die demokratische Verfassung fixiert. Eine fixierte Kirche wäre jedoch keine freie mehr. Ihr anarchischer Charakter zeigt aber, daß sie sich eben nicht fixieren läßt, sondern Krisis einer jeden Gesellschaftsform ist oder sein kann; doch nicht nur Krisis, auch Raum der Freiheit, wo Unfreiheit herrscht, selbstverständlich in einer Diktatur, doch ebenso in den bedrückenden Verhältnissen des real existierenden Sozialismus, schließlich auch in einem demokratischen Rechtsstaat, der sich um ein hohes Maß an Freiheit für seine Bürger bemüht, aber doch stets auch in der Anfechtung steht, Freiheiten einzuschränken oder aufzugeben. Kirche ist nicht der ruhende Pol in einer menschlichen Gesellschaft. Sie ist die Unruhe, die auf Veränderung und Verbesserung drängt, wo der Mensch noch unter Menschen leidet. Ihr anarchisches Wesen bewahrt die Gesellschaft im übrigen vor klerikaler oder geistlicher Bevormundung. Kirche kann nicht, darf nicht und will nicht dem Staat und der Gesellschaft nahelegen oder gar vorschreiben, wie sie sich konkret zu organisieren und zu verhalten haben. Das ist nicht ihre Aufgabe, und dazu fehlen ihr auch alle Fähigkeiten. Sie muß nur immer und immer wieder ihre Stimme erheben, wenn Menschen unter Menschen leiden.

Das heißt *drittens*: Frei und ungebunden, soweit es sich um Bindungen an menschliche Verordnungen, Satzungen und Prinzipien handelt, ist auch das Denken und Reden der Kirche. Nichts wird verordnet und reglementiert; niemand hat Anspruch darauf, besonders gehört zu werden. Die Meinung eines Bischofs ist nicht mehr wert als die Äußerung eines Laien. Gebunden weiß sich die Kirche nur an das Wort Gottes, und um das richtige Verständnis dieses Wortes wird in ihr gerungen. Die Wahrheit des göttlichen Wortes steht nicht ein für allemal fest; sie setzt sich im Gespräch der Gemeindeglieder untereinander erst allmählich durch. Auf die Spitze getrieben: Nicht wo das Wort Gottes rein gepredigt wird, sondern wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist Christus. Da ist auch Kirche. Über die Wahrheit des Wortes Gottes, das in der Heiligen Schrift bezeugt ist, wacht keine Glaubenskongregation, auch keine kirchliche Be-

hörde, die befugt wäre, Lehrzuchtverfahren durchzuführen. Das würde die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der allein in alle Wahrheit leitet, einschränken und Mißtrauen gegenüber dem freien Walten dieses Geistes säen. Wahrheit wird nicht „von oben“ durchgesetzt; sie setzt sich in der „Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ selber „von unten“ durch.

Diese Gemeinschaft ist auch der „Sitz im Leben“ für die theologische Arbeit. So sehr die Kirche auf die „wissenschaftliche Theologie“ angewiesen ist, um sich selber kritisch zu reflektieren, wird diese Theologie die Kirche nur inspirieren und weiterbringen, wenn es ihr gelingt, sich ein Bewußtsein von ihrem Ursprung in der „Theologie der Gemeinde“ zu bewahren. Das bedeutet nicht, daß die Kirche ihre häufig zur Schau gestellte Wissenschaftsfeindlichkeit pflegen und erneuern dürfte. Ganz im Gegenteil, sofern die Gemeindeglieder in der Lage sind, wissenschaftliche Denkformen, Erklärungsmodelle und Ergebnisse in das Gespräch um die Wahrheit des göttlichen Wortes hineinzuziehen, erfüllt die Wissenschaft einen wertvollen Dienst für die Kirche. Sie klärt ihr Denken und Reden in dieser Welt. Es kann jedoch nicht überraschen, wenn das Gespräch in der „Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ wissenschaftliche Erkenntnis- und Denkformen nicht präzise bewahrt, sondern gelegentlich zerbricht. Um die Wahrheit des göttlichen Wortes nicht an die Bedingungen menschlichen Erkenntnisvermögens zu binden, so sehr sie sich mit Mitteln dieses Vermögens Ausdruck verschaffen wird, muß das so sein. Edmund Schlink sprach von einer „entschränkten und durchbrochenen“ Erkenntnisform: „Das Evangelium trifft nicht nur richtend und rettend den Menschen in seiner konkreten psychosomatischen Konstitution und damit in der konkreten Verfaßtheit der Grundformen seines Erkennens, sondern es stellt eben diesen konkreten Menschen auch in Dienst und fordert von ihm die Antwort des Glaubens in Bekenntnis, Gebet und Zeugnis.“ Auch das Erkennen und Denken der Kirche ist anarchisch. Es beherrscht nicht, und es läßt sich nicht beherrschen, weder von kirchlich sanktionierten Traditionen noch von wissenschaftlichem Führungsanspruch.

Und das heißt *viertens*: Kirche ist als anarchische Gemeinschaft nicht ohne Gestalt und Profil. Eine Gemeinschaft, die dient, wird gesehen, gehört und erfahren. Sie hat eine Mitte in dem, der sie zum Dienst ruft und aussendet, man könnte auch sagen, der sie zum Dienen motiviert. Grenzen werden ihr von denjenigen gesetzt, die nicht dienen, sondern auf Kosten anderer verdienen wollen. Kirchliche Anarchie bedeutet nicht Unordnung und Verwilderung der Gemeinschaft. Kirche steht vielmehr in einer Ordnung, die sie sich je und immer wieder neu vom Heiligen Geist geben läßt,

der sie dahin führt, wo Not nach einer Wende schreit. Und das wird auch die Not und Bedrückung, ja Ausbeutung sein, die von Anarchie in unserer Gesellschaft ausgeht, die sich als „Ordnung“ oder „System“ kaschiert. Emil Brunner urteilte über das kapitalistische Wirtschaftssystem so: „Dieses System ist dienstwidrig, würdelos, verantwortungslos; mehr noch: es ist die systemgewordene Verantwortungslosigkeit.“ Es ist verantwortungslos und widerspricht der göttlichen Schöpfungsordnung, wenn der Arbeiter im Wirtschaftsprozeß vom Subjekt zum Objekt erniedrigt wird, über das nach den Gesetzen, die das „Kapital“ diktiert, verfügt wird. Und daran knüpfte Brunner die Forderung: „Wir sind verpflichtet, eine Ordnung zu suchen, die wirklich Ordnung und nicht Anarchie ist.“ Mit dieser Anarchie hat Kirche als anarchische Gemeinschaft nichts gemein. Sie sucht nach einer Ordnung, in der sie am wirksamsten auf Not reagieren und für Freiheit eintreten kann: keine festgefügte, sondern eine bewegliche Ordnung. Die Kirche ist eine „Gemeinschaft des Heiligen Geistes“, und geistbewegt sind auch ihre Ordnung und Gestalt. Es kann durchaus sein, daß das monarchische Prinzip in einer bestimmten Situation der Kirche hilft, ihren Auftrag zu erfüllen; es kann auch sein, daß das Prinzip der Volkskirche in einem bestimmten historischen Abschnitt sinnfälliger Ausdruck einer geistbewegten Ordnung ist, in einer anderen historischen Situation wird es das Konzept der Freikirche sein, wieder in einer anderen ganz lose und sporadisch sich zusammenfindende Gemeinschaften oder Aktionsgruppen. Kirche ist jedoch auf keines dieser Konzepte ein für allemal festgelegt. Sie ist offen für geistgewirkte Veränderung; ihre Gestalt und ihre Ordnung sind, mit einem Wort Hans Küngs, „provisorisch“. Darin liegt nicht eine Schwäche der Kirche, sondern ihre Stärke. So kann sie flexibel reagieren und ihren katholischen Auftrag, in alle Lebensbereiche einzudringen, wahrnehmen.

Leszek Kolakowski hat den Kern der geistigen Kultur Europas von ihrem christlichen Ursprung her als „Geist der Unsicherheit, der Unfertigkeit, der niemals vollendeten Identität“ bestimmt. Das gilt im Grunde auch von der Kirche selbst. Ihre Identität ruht nicht in einem „depositum fidei“, sie findet ihre Identität im Heiligen Geist, der sie immer noch in alle Wahrheit führt, auch in alle Wahrheit über sich selbst. Ihre Unfertigkeit ist Ausdruck ihres eschatologischen weltüberwindenden Glaubens: Das „Schema dieser Welt“ vergeht (1Kor 7,31), das Reich Gottes, dem die Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes dient und zustrebt, wird kommen. Erst dann wird sich ihre Identität vollenden.