

## Raum zum Empfangen: Vorüberlegungen zu einer Ekklesiologie der Gabe



Ulrike Link-Wieczorek<sup>1</sup>

### 1. Rechtfertigung und Kirche

Es ist sicher nicht falsch, die Sorge vor einer Überhöhung der Kirche für ein Identitätsmerkmal des Protestantismus zu halten. Reformationsgeschichtlich wurzelt sie in der Kritik an einer kirchlichen „Verwaltung“ menschlicher Leistungen als Verdienste zur Erlösung. Dieses Muster scheint tief in das Gedächtnis der evangelischen Kirchen eingegangen zu sein. Das wirkt sich auch auf die Verwendung der Gabe-Metaphorik in protestantischer Theologie aus. Der Anglikaner John Milbank wirft ihr eine einseitig unilaterale Konzeption der Gabe Gottes vor, die in der logischen Konsequenz durchaus Tendenzen eines despotischen Gottesbildes in Kauf nehme.<sup>2</sup> Gott gebe sozusagen ohne Rücksicht auf Verluste, der Mensch empfangt die Gnade in reiner Passivität bzw. lasse sich ergeben die Last der Schuld abnehmen. Milbank wirft den reformatorischen Theologien vor, dass der Mensch *indigen*s vor Gott zu stehen komme, eine Sorge, die schon Anselm von Canterbury umtrieb.<sup>3</sup> Jedoch ist Risto Saarinen sicher zuzustimmen, wenn er feststellt, dass die Aussagen in der GER, die vom Glauben als Geschenk Gottes des Heiligen Geistes und von der Erlösung als ebensolches Geschenk in der Taufe sprechen (GER 22 und 25), nicht eigentlich Aussagen über Gottes Handeln – Geben, Schenken – sind,

<sup>1</sup> Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

<sup>2</sup> John Milbank: *Being Reconciled. Ontology and pardon*, London/New York 2003, 48/49.

<sup>3</sup> Anselm von Canterbury: *Cur Deus Homo*, I,24.

sondern Aussagen mit einem Gefälle zur Vorstellung vom Menschen in seiner Unterschiedlichkeit zu Gott. Sie dienen in dieser geradezu ästhetischen Polarität von Aktivität Gottes und Passivität des Menschen als Abwehraussagen, die falsche Aussagen über die menschliche Leistung ausschließen sollen.<sup>4</sup> Obwohl die Gabe-Terminologie für Gottes Handeln verwendet wird, wird doch eigentlich nicht über Gott als Gebenden und ein von ihm initiiertes Gabegeschehen nachgedacht, sondern gleich überggesprungen zur Präsentation des Menschen als eben nicht-Gebenden – nicht geben Müssenden. Die Rede von der Gabe Gottes wird nur als Gegensatz zum Verdienst als Bedingung der Rechtfertigung eingesetzt, nicht als ein Versuch, die Dynamik des Handelns Gottes metaphorisch zu erfassen. Daher wird hier mit Aussagen über Gottes souveränes Geben stets gleichzeitig menschliche Aktivität heruntergespielt, und daher ist es auch nicht möglich, aus lutherischer Gabe-Terminologie wie z. B. in der Rede vom Glauben als Geschenk des Heiligen Geistes empirisch hilfreiche positive Aussagen zu entwickeln, etwa für die Katechese. Den entsprechenden Ausführungen von Jürgen Werbick und Veronika Hoffmann in ihren Beiträgen in diesem Heft ist also zuzustimmen.

Wie die Beiträge dieses Heftes aber zeigen, entfaltet die Gabe-Metapher gerade in der Rechtfertigungslehre ihre Empirie-analogische Stärke, wenn man ihrer Struktur folgt und sie als einen Geschehenskomplex betrachtet, der Geber und Empfangende, also Gott und Mensch, umfasst. Was kann das für die Ekklesiologie bedeuten? Diese Frage steht im Zentrum der folgenden Ausführungen.

## 2. Kirche als Geschenk

Die *Fünfte Faith-and-Order-Weltkonferenz 1993* in Santiago de Compostela erläutert die ökumenische Relevanz des Einheits-Gedankens mit einer Gabe-theologischen Entfaltung des *koinonia*-Begriffs: Einheit für Kirche, Menschheit und Schöpfung beruhe auf Gottes trinitarischem *koinonia*-Leben der Liebe, „für uns ein Geschenk, das wir nur dankbar annehmen können. Dankbarkeit bedeutet jedoch nicht Untätigkeit. Unsere Koinonia ist im Heiligen Geist, der uns zum Handeln bewegt. Die Koinonia, die wir erfahren, drängt uns nach jener sichtbaren Einheit zu streben, die in rechter Weise unsere Koinonia mit Gott und untereinander umfassen kann“<sup>5</sup>. Ausdrücklich werden hier also Gabe und empfangende Reaktion, in der Struktur einer Weiterleitung der Gabe, miteinander verbunden. Vor allem geschieht das in den For-

<sup>4</sup> Risto Saarinen: *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville, Minn. 2005, 7: “Therefore, it is not so much the gift as gift but the gift as opposed to merit which is at stake in the discussion between Catholics and Lutherans.”

<sup>5</sup> So die Botschaft der Weltkonferenz, vgl. Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.): *Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Referate, Dokumente*, Frankfurt a. M. 1994, 213–216, hier 214.

mulierungen des Berichts der Sektion I „Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen“.<sup>6</sup> Hier werden „Koinonia als Gabe“ und „Koinonia als Berufung“ miteinander verbunden. Gott habe in der beziehungshaften Struktur der Schöpfung, in der Sendung von Jesus Christus und dessen „Hingabe für andere“ sowie in der Teilhabe am trinitarischen Leben „des Schenkens und Empfangens von Liebe, die zwischen ihnen (Vater, Sohn und Geist, U.L.-W.) fließt“ eine Gabe gegeben, die „Christen und christliche Gemeinschaften“ auch dazu berufen, selbst Koinonia als „Zeichen und Vorgeschmack des Heilsplans Gottes für die Menschheit sichtbar zu machen“.<sup>7</sup> Eine besondere Rolle, der Berufung zu folgen, spielt der Hinweis auf die Kenosis des Sohnes, die „Selbsthingabe und Selbstentäußerung“, die „Angst vor Identitätsverlust (weckt) und uns verletzlich sein (lässt)“.<sup>8</sup> Kirche(n) und die Gemeinschaft der Kirchen werden aufgefordert, diese Berufung zur Koinonia Gottes ernst zu nehmen und in Engagement, Selbstkritik und Bußfertigkeit sowie Achtung der Andersheit der anderen gegen den „Schmerz der Gebrochenheit der christlichen Gemeinschaft“, wie er sich äußere in „Nichtanerkennung von Ämtern“, „Ausschließung von der Eucharistie“, „Wiedertaufe“, „Proselytismus“ und „Behandlung von Frauen in der Kirche“, anzuwirken.<sup>9</sup>

Ohne eine dogmatisch ausgefeilte Theologie der Gabe zu bieten, versuchen die Texte doch, die ökumenische Agenda mit Hilfe des Kernelementes des Phänomens der Gabe, der Reziprozität, zu entfalten. Reziprozität der Gabe erscheint hier jedoch weniger als Rück-Gabe an Gott denn als Weitergabe unter den Menschen. Es würde der Logik der Argumentation keinen Abbruch tun, wenn wir für *koinonia* hier „Gabe der Rechtfertigung“ hörten, indem wir diese über den engeren bußtheologischen Zusammenhang hinaus als grundsätzliches Beziehungsangebot Gottes zum Heil der Welt verstehen.<sup>10</sup>

Die neue Faith-and-Order-Studie zur Ekklesiologie „Wesen und Auftrag der Kirche“ spielt im Titel noch mit dieser Zuordnung von Gabe und Berufung, wobei die Gabe Gottes jetzt schon das „Wesen“ der Kirche markiert.<sup>11</sup> Das

<sup>6</sup> Gaßmann/Heller (Hg.), Santiago, 217–225.

<sup>7</sup> Ebd., 218; 220.

<sup>8</sup> Ebd., 221.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Das ist der Grundtenor der multikonfessionellen Rezeption der GER durch den Deutschen Ökumenischen Studienausschuss, vgl. Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller (Hg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Beiheft zur ÖR 78, Frankfurt a. M. 2006, 13–54.

<sup>11</sup> The Nature and the Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement, Faith and Order Paper 198, World Council of Churches, Geneva 2005; dt.: Wesen und Auftrag der Kirche, in: ÖR 58, 2009/4, 520–563; ich zitiere im Folgenden nach dieser Übersetzung; in Klammern angegebene Zahlen bezeichnen die Abschnittnummern im Text.

Wesen der Kirche wird also durch die Gabe geprägt, und so wundert es nicht, dass im Verlaufe des Textes die ganze Kirche als Gabe Gottes bezeichnet wird: „Die Kirche als Gabe Gottes: Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes“ lautet der erste Untertitel im Abschnitt I zum Wesen der Kirche.<sup>12</sup> Durch das Interesse an der Wesensbeschreibung der Kirche wird die Gabe-Terminologie in diesem Text nun weniger in der Polarität Gabe und Auf-Gabe (Berufung) benutzt, sondern in dem Sinne, dass mit der Gabe etwas vom Wesen des Gebers mitgegeben wird: „Die Kirche ist also das Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes. Sie gehört Gott. Sie ist Gottes Gabe und kann nicht durch und für sich allein bestehen.“<sup>13</sup> Die Attribute Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität werden ebenfalls als „Gaben Gottes“ bezeichnet, um als „grundlegende Attribute des Wesens und Auftrags der Kirche“ gelten zu können, allen zugestandenen empirischen Unvollkommenheiten zum Trotz (52). Mit dem Terminus Gabe wird also eine bleibende, wesensformende Beziehung zum Geber bezeichnet. Es bleibt unklar, ob die Kirche Empfängerin der Gabe Gottes – der „Gnadengabe durch Jesus Christus“ (31) etwa – oder selbst die Gabe ist, die von Gott an die Menschen übergeben wird (9), oder ob der Gabe-Begriff wie im Dokument von Santiago de Compostela sich auf die Gemeinschaft, die *koinonia* bezieht und dann mit der „Teilhabe“ der Kirche am Gekreuzigten und Auferstandenen und mit dem „Auftrag“ verbunden werden soll, „die Leiden und Hoffnungen der Menschheit zu teilen“ (31). Der Gabe-Begriff schillert in dem Dokument, und gerade in diesem Schillern wird die Verbindung von Gott, Wesen der Kirche und ihrer Sendung zum Ausdruck gebracht, ohne jedoch zur Klärung der ekklesiologisch in der Ökumene strittigen Positionen beizutragen, die sich ja gerade um die Frage drehen, wieviel Anteilhabe die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen am Wesen Gottes selbst zugemutet werden darf. Die Gabe-Terminologie steht vielmehr für eine theologische Aufgabenstellung, bei jedem künftigen Klärungsversuch im Einzelnen – etwa in der Amtsfrage oder der Frage nach der Sündigkeit der Kirche – den Zusammenhang von Gottes Wesen, dem Wesen der Kirche und ihrer Sendung nicht zu kappen. Der Terminus Gabe führt hier hinein in die Metaphorik eines unauflöselichen Verwandtschaftsverhältnisses.

In den folgenden Überlegungen soll nun geprüft werden, ob der Gabe-Terminologie nicht doch Differenzierteres für die Beschreibung dessen, was Kirche ist, abgewonnen werden kann. Denn der philosophische und sozialwissenschaftliche Gabe-Diskurs hat das Phänomen der Gabe eigentlich weit über ein kausales Herkunftsmodell hinaus entfaltet. Die zitierten Texte bleiben noch weitgehend analog zum Sender – Information – Empfänger-Modell: Wir

<sup>12</sup> Ebd., 524.

<sup>13</sup> Ebd., Abschnitt 9, 524/25.

haben nämlich Geber – Gabe als übergebener Gegenstand – Empfänger. Das, was die Empfänger weitergeben, ist ein Abbild, eine Kopie oder eine Imitation der empfangenen Gabe – so im *koinonia*-Text. Und die empfangene Gabe schon ist ein Abbild des Gebers, was im Ekklesiologie-Text von Faith and Order schließlich auf die Kirche bezogen wird. Das ganze hat einen neuplatonisch-emmanativen Anstrich, der allerdings durch die ethnologischen Forschungen von Marcel Mauss 1925 Unterstützung erfährt, wenn dieser vom „hau“, dem Geist des Gebers in der Gabe spricht.<sup>14</sup>

In der philosophisch-sozialwissenschaftlichen Debatte aber wird die Gabe vornehmlich als ein Beziehungsgeschehen entdeckt.<sup>15</sup> Interessanterweise verliert die übergebene Gabe selbst dabei zunehmend an Aufmerksamkeit. Das ist schon bei Marcel Mauss so. Er hatte die Sozialstruktur archaischer Völker studiert, wie sie sich herstellt durch ein ausgeklügeltes System von Gaben-Tausch-Akten. Der Ausdruck „Tausch“ mag aber schon missverständlich sein. Denn im Gabentausch geht es nicht eigentlich darum, einfach nur materielle Güter hin- und herzuschieben, sie zu besitzen und zu verbrauchen, wie etwa auf dem Markt. Vielmehr geht es in dem, was Mauss beschreibt, um repräsentative Tauschaktionen, die über den materiellen Wert hinaus von Gewicht sind. Sie bilden die Bindeglieder des gesellschaftlichen Lebens. Mauss drückt das aus mit dem Adjektiv „total“.<sup>16</sup> E. E. Evans-Pritchard schreibt im Vorwort: „Total ist das Schlüsselwort dieses Essays. Der Austausch in archaischen Gesellschaften, den er untersucht, ist eine totale gesellschaftliche Tätigkeit. Er ist zur gleichen Zeit ein ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses, mythologisches und sozio-morphologisches Phänomen.“<sup>17</sup> Im Zentrum steht die Verpflichtung, die Gabe zu erwidern. Aber die Art und Weise der Erwidrung ist sehr vielfältig. Sie kann in der Rückgabe identischer Gaben in zeitlicher Versetzung, aber auch in der Ausrichtung eines großen Festes bestehen. Ausgetauscht werden „vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist“<sup>18</sup>. Der nordwestamerikanische *Potlatsch*, der viel erwähnt wird in der Literatur, ist nur eine ihrer Formen. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass sich die Gebenden gegenseitig so massiv zu

<sup>14</sup> Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1925), TB-Ausgabe Frankfurt a. M. 1990 (orig.: Essai sur le don, Paris 1950), 33.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu auch die Sammelrezension zum Thema: Ulrike Link-Wieczorek/Ralf Miggelbrink: Vom bewegenden Geben Gottes: Neue Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe, in: ÖR 56, 2007/2, 229–247 (Neues aus der Forschung).

<sup>16</sup> Mauss, Die Gabe, 27 und passim.

<sup>17</sup> Evans-Pritchard, Vorwort, in: Mauss, Gabe, 7–12, hier 10.

<sup>18</sup> Mauss, Die Gabe, 22.

übertreffen versuchen, dass sie sich dabei auch in den Ruin stürzen können.<sup>19</sup> Aber auch ihn betreffend gibt es eine Skala von Typen, die von erbitterter Rivalität bis zu gemäßigten Formen von Geschenke-Konkurrenz reicht.<sup>20</sup> Schon Mauss selbst fand in seiner zeitgenössischen Kultur viele Hinweise auf ein „Weiterleben dieser Prinzipien“, vermittelt über römisches und germanisches Recht. Das ist das Thema des gegenwärtigen Gabe-Diskurses. Dabei geht es auch um die Frage, ob es überhaupt eine „freie Gabe“ geben kann – von der wir in der Theologie ja immer wieder hören. Es ist vor allem Jaques Derrida, der der „unmöglichen Möglichkeit“ der freien Gabe nachgeht.<sup>21</sup> Tausch versus Gabe werden die typologisierten Stichworte in der Rezeption. Die Beiträge dieses Heftes haben in vielfältiger Weise gezeigt, dass die eigentlich interessanten Ergebnisse des gegenwärtigen Gabediskurses in der Entdeckung liegen, dass diese Typologie zu grob ist. Sie ist schon bei Mauss differenzierter. Letztlich geht es darum, das Geber-Gabe-Empfänger-Modell ausgeweitet zu sehen in ein weiträumiges Gabegeschehen. Dazu im folgenden Abschnitt.

### 3. *Von der Polarität zum Lebensraum:*

#### *Ekklesiologie-relevante Elemente des Gabegeschehens*

Das Nachdenken über die Gabe in Philosophie und Soziologie zeigt sich fasziniert von der alltagsrelevanten Komplexität, die sich hier auftut und die sich in ein weiträumiges Gabegeschehen hin entfaltet. Was mit der Irritation über den Zwang zur Rückgabe anfängt, entwickelt sich im Nachdenken über die Gabe zum Staunen über die feine Komplexität zwischenmenschlicher Inszenierung von Gabe. Fünf Einsichten aus dem Gabe-Diskurs sollen jetzt herausgestellt werden, die mir auch für die Ekklesiologie weiterführend zu sein scheinen. Das Gabegeschehen erweist sich in diesem Diskurs als geprägt von

1. einer weitertreibenden Dynamik,
2. der Konstitution von Nähe unter Wahrung eines grundgelegten Abstandes,
3. einer (nur) vorläufigen Relevanz der Gabe als Gegenstand,
4. von dem bedrohlichen Element der Zerstörung sowie
5. einem vital-optimistischen Aspekt von Verschwendung.

Das sei im Folgenden zunächst entfaltet:

<sup>19</sup> Mauss, *Die Gabe*, 23ff.

<sup>20</sup> Ebd., 25.

<sup>21</sup> *Jaques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993.

Es gehört zur Entdeckung des Gabe-Diskurses, dass das Geben beim Empfänger noch nicht zu Ende ist, sondern dass es hier erst richtig anfängt. Gabe gibt es nicht ohne Reziprozität, ja, sie zielt auf den Empfänger und sein Empfangen. Genau darin liegt ihre in Beziehung setzende Dynamik. Risto Saarinen weist darauf hin, dass das Wort „geben“ inter-personal gebraucht wird und ausschließlich ein Geschehen zwischen Personen bezeichnet.<sup>22</sup> Personen jedoch sind Personen, wenn man von ihnen Reaktionen erwartet, in aller Variationsbreite, die sich innerhalb eines Beziehungsfeldes ermöglichen lassen. In einigen metaphorischen Redewendungen wird gerade dieser Aspekt auch auf die Beziehung auf nicht-menschliche Lebewesen übertragen. Wenn wir z. B. einer Pflanze „Wasser geben“, dann macht diese Formulierung klar, dass wir sie nicht ertränken, sondern ihr wohl tun wollen, und dass wir wünschen, dass sie mindestens mit Wohlsein reagiert, das wir sehen können, vielleicht gar indem sie blüht. Sicher nicht zufällig erinnert der Akt der Taufe von Säuglingen an diesen metaphorischen Gebrauch der Gabe-Terminologie. Bei aller empfangenden Passivität wird doch erhofft, dass dem Kind die Gabe gut-tun wird und ihr Empfangen im weiteren Leben des Menschen sichtbar werden und damit auch dem Geber zurückgespiegelt wird.<sup>23</sup> Ohne einen vorausgesetzten Zusammenhang von Geben und aktivem Empfangen wäre die Säuglingstaufe theologisch gar nicht denkbar. Sie wäre in der Tat, wie Saarinen sagt, ein Automatismus, also ein magischer Akt, und es wäre ganz und gar auszuschließen, dass es jemals einen Konsens mit den Kirchen geben können wird, die an der Glaubenstaufe von Personen festhalten wollen. Ebenso hätte sich ein Sakramentsverständnis im Sinne eines *ex opere operato* von dem Eindruck des Automatismus zu distanzieren, auch wenn es die Asymmetrie der göttlichen Gabe betonen will.<sup>24</sup> Wie im philosophischen Gabe-Diskurs gilt es auch in der Theologie, um ein Verständnis der Gabe zu ringen, in dem der Aspekt der Reziprozität berücksichtigt bleibt, ohne dass die Gabe zum ökonomischen Zwang und damit zum Tausch wird. Es hätte jedenfalls keinen Sinn, in der Theologie auf die Metaphorik der Gabe zurückzugreifen und dabei den sie konstituierenden Aspekt der Reziprozität fallenzulassen. In Risto Saarinens Worten: „... and thus in theology the theological gift is spoken of in a way which is similar to other gifts.“<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Saarinen, *God and the Gift*, 9: “I give this book to you, but: I put this book in the bookshelf.” Vgl. zu diesem Aspekt auch Abschnitt 3.1 des Beitrags von Veronika Hoffman in diesem Heft.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch Saarinen, *God and the Gift*, 10.

<sup>24</sup> Vgl. Saarinen, *God and the Gift*, 10f.

<sup>25</sup> Ebd., 10.

Hier finden nun die an Mauss anschließenden Reflexionen zur Ambivalenz der Gabe, die in „freiwilliger Notwendigkeit“ (Hans-Christoph Askani in Interpretation von Mauss) eine Rückgabe zu fordern scheint, eine Rolle.<sup>26</sup> Bekanntlich zelebrierte vor allem Derrida die Kritik an Mauss, er habe die Gabe nicht genügend vom Tausch unterschieden und sie damit wesenhaft einer zwanghaften Ökonomie unterworfen, in der sie eigentlich keine Gabe mehr sein könne.<sup>27</sup> Dies aber trifft das von Mauss Dargestellte nur dann, wenn die gewünschte „freie Gabe“ ganz und gar ohne die Figur eines Kreises zu denken wäre. Dann aber sind Geber und Empfänger nur linear verbunden zu denken und das Gabegeschehen wäre zu Ende, sobald die (freie) Gabe den Empfänger erreicht habe. In dieser Weise aber wird sie noch nicht einmal in der protestantischen (tauschfeindlichen) Theologie gedacht, trotz der hier zu beobachtenden Betonung der Souveränität Gottes als des alleinigen Gebers. Die freie Gabe Gottes eröffnet auch hier einen Kreislauf der Rück- und Weitergabe, nämlich im Zusammenhang von Gotteslob und -Dank und der „imitierenden“ Ethik der Nächstenliebe.<sup>28</sup> Wer weiß, ob Mauss das nicht auch einen „totalen Gabekreislauf“ hätte nennen können. Die Totalität erweist sich ja gerade daran, dass die von ihm untersuchten Gesellschaften ihr Leben in einem Netzwerk von miteinander verbundenen, aber zunächst auch unterscheidbaren Gabekreisläufen organisieren. Es ist sogar die Frage, ob der Anglikaner John Milbank, der alternativ zur reformatorischen Theologie positiv an den von Mauss beschriebenen archaischen Gabekreislauf als Kreislauf anknüpfen will, wirklich so viel anderes sagt als die lutherische „Ausweitung“ der reinen Gabe Gottes in die zwischenmenschliche Ethik.<sup>29</sup> Denn auch bei ihm zeigt sich das Gewicht der Reziprozität, dessen christlich-jüdische Wurzel er mit Recht in der alttestamentlichen Bundestheologie und in der Trinitätslehre fortentwickelt sieht, gerade im zwischenmenschlichen sozialen Leben, historisch in Ideal und Wirklichkeit eines gemeinschaftlichen (fraternalen) Lebens im Mittelalter vor der Spätscholastik.<sup>30</sup> Hans-Christoph Askani weist darauf hin, dass schon Mauss in den von ihm untersuchten Gesellschaften den aufwändigen Aus-

<sup>26</sup> *Hans-Christoph Askani*: Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006, 141 und passim.

<sup>27</sup> *Derrida*, Falschgeld, 22–25.

<sup>28</sup> *Martin Luther*: Von der Freiheit eines Christenmenschen, Abschnitt 26–30. Vgl. auch *Magdalene L. Frettlöh*: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: *Jürgen Ebach* u. a. (Hg.): „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Jabboq 1, Gütersloh 2001, 105–161, hier 136–161 zur paulinischen Kollekte.

<sup>29</sup> *Hans-Christoph Askani* sieht schon im Wesen der Gabe überhaupt den Drang zur „Erweiterung“ oder „Ausdehnung“, nicht nur einfach „den Zwang (...) des Zurück“, *Askani*, Schöpfung als Bekenntnis, a. a. O., 143.

<sup>30</sup> *John Milbank*: Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic, in: *Modern Theology* 11, 1995/1, 119–161; *ders.*: Being Reconciled, a. a. O., 47.

tausch des großen, intertribunalen und zwischen Lebenden und Verstorbenen gedachten Gabezusammenhangs von einem in ihn integrierten kleinen, alltäglichen Gabekreis des feilschenden Handels auf dem Markt unterscheidet, dem „einfachen Austausch nützlicher Dinge“.<sup>31</sup> Iris Därmann verdeutlicht in ihrer Mauss-Rezeption: „Die Gabe ist prinzipiell unabzählbar, aber der Möglichkeit nach erwidierbar. Daher steht die Gabe *zwischen* der reinen und einseitigen Gabe (wie das Almosengeben oder die Gnade), die keine Erwidderung zulässt, und der ökonomischen Transaktion, die mit der Bezahlung der erhaltenen Ware abgeschlossen ist und keine erneute Erwidderung erzwingt.“<sup>32</sup>

Der Gabe die Reziprozität zu nehmen hieße, ihr die Beziehungshaftigkeit zu nehmen. Aber Erwidderung heißt gerade nicht: Ausgleich und Ende des Gabegeschehens. Eben wegen dieser Unabgeschlossenheit, einer impliziten Dimension von versprochener Dauerhaftigkeit und Ewigkeit, bleibt die Reziprozität auch ein Bestandteil der „Liebesgabe“, der freien Gabe. Das ist das Thema des Diskurses um die Gabe der Anerkennung.<sup>33</sup> Alles aber kommt dann darauf an, sie wirksam und vom feilschenden Tausch zu unterscheiden, wenn sie gegeben und empfangen wird. Es gilt, die ihr innewohnende Reziprozität zu verhüllen. Zur Klärung dieses Phänomenbestandes sind die dekonstruktivistischen Bemühungen Jaques Derridas durchaus hilfreich. Sie erlauben uns zu denken, dass Geber und Empfänger miteinander das Gabegeschehen inszenieren, indem sie sich selbst auf allerlei Weisen der Diskretion, seien die kulturell geprägt und/oder individueller Phantasie verdankt, als Geber und Zurückgeber zurücknehmen.

## 2.2 Gabegeschehen als Konstitution von Nähe unter Wahrung eines grundgelegten Abstandes

Gabe kann nur Gabe sein, wenn Geber und Empfänger verschiedene Personen bzw. Personengruppen sind. Darauf wird in unterschiedlicher Weise hingewiesen. Ich beziehe mich hier auf Iris Därmann. Sie betont zunächst die Asymmetrie des von Mauss beobachteten Gabegeschehens, in dem Geber und Empfänger durchaus nicht egalisiert werden, sondern in dem Hierarchien legitimiert werden.<sup>34</sup> Sich darin an die archaischen Völker zu halten, könnte jedoch problematisch werden, gerade auch in einer Übertragung auf die Ekklesiologie ... Betrachtet man diesen Zusammenhang, so wird besonders verständ-

<sup>31</sup> „Er heißt auf den Trobriand-Inseln gegenüber dem ‚Kula‘, der eine Art großer Potlatsch ist, ‚grimwali‘“, *Askani*, 137 mit Verweis auf *Mauss*, Gabe, 55.

<sup>32</sup> *Iris Därmann*: Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg 2010, 25 (Hervorhebung U.L.-W.).

<sup>33</sup> *Marcel Hennaff*: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Politik, Frankfurt a.M. 2009, 601. Vgl. dazu auch den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Heft.

<sup>34</sup> *Därmann*, Gabetheorien, 25–26.

lich, warum z.B. Derrida so sehr um die Möglichkeit der Unmöglichkeit der freien Gabe ringt. Hier muss auch an John Milbanks Gedanken von der notwendigen „Reinigung“ des archaischen Gabekreislaufes erinnert werden. Was aber bleibt, ist der schon bei den Urvölkern zu beobachtende Sinn für die Lebensermöglichung durch Differenz. Iris Därmann würdigt den soziologischen Ansatz von Mauss als einen, der nicht „von einer theoretischen Konstruktion des Sozialen“ ausgeht, sondern ein beobachtbares „Inter“ vor Augen hat (U.L.-W.). Damit gerät in den Blick, was sich „zwischen dem Einen und dem Anderen und den Anderen als Zwischenfall, als Intersubjektivität, Interkulturalität, Interaktion und Interpassion ereignet“.<sup>35</sup> Die Gabetheorie ist eine Interaktionstheorie, die zur Voraussetzung hat, dass die Beteiligten Verschiedene sind und bleiben: „Der Eine kann überhaupt nur in Beziehung treten, weil er von diesem irreduzibel getrennt, nicht bereits mit ihm vereinigt (oder immer schon von Natur aus zur Vereinigung bestimmt) ist, und er tut dies, eben weil er keine abgeschlossene Totalität bildet, die sich selbst genug ist und sich daher nur widrigenfalls zum Zusammenschluss mit Anderen genötigt sieht.“<sup>36</sup> Hans-Christoph Askani verbindet diesen Aspekt der Gabetheorie mit der schöpfungstheologischen Betonung der lebensermöglichenden Differenz von Schöpfer und Geschöpf, eines lebensermöglichenden „Abstandes“. Man kann sagen, dass dieser im Gabegeschehen nicht einfach nur vorausgesetzt, sondern sehr konkret erlebbar inszeniert wird. Nach Askani führt das schließlich dazu, das Gabegeschehen als ständige Herstellung eines Raumes zu verstehen, in dem permanent Schöpfung entsteht.<sup>37</sup> Auch hier scheinen mir Früchte zu ernten zu sein für eine gabetheoretische Ekklesiologie.

### 2.3 Die (nur) vorläufige Relevanz der Gabe als Gegenstand

Es gehört weiterhin zur Entdeckung im Gabe-Diskurs, dass die Gabe als Gegenstand als solcher schnell das Unwichtigste am ganzen Geschehen wird. Gerade wenn sie vom Tausch unterschieden werden kann, löst sie sich sozusagen unterwegs auf. Zum einen verschmilzt sie mit der gebenden Person, für die sie zu stehen kommt. Mauss hatte das bei den von ihm untersuchten Völkern mit einer spirituellen Erklärung versehen gefunden, nach der das „hau“, der Geist der schenkenden Person in der Gabe weiter präsent sei.<sup>38</sup> Es kann gar keine Frage sein, dass ein solcher Gedanke auch die christliche Konzeption von Kirche als Geschenk des Heiligen Geistes, erst recht natürlich die

<sup>35</sup> Därmann, Gabetheorien, 23–24.

<sup>36</sup> Ebd., 24 mit Verweis auf *Jean-Luc Nancy*, singular plural sein, übers. v. Ulrich Müller-Scholl, Zürich und Berlin 2004, 62f.

<sup>37</sup> Askani, Schöpfung als Bekenntnis, 189.

<sup>38</sup> Mauss, Gabe, 31–36. Sehr hervorgehoben wird dieser Aspekt auch von *Iris Därmann*, Gabetheorien, 16/17.

Konzeption von Kirche als Sakrament steuert! Aber man kann noch mehr sagen: Schon bei den von Mauss beschriebenen archaischen Völkern waren die im Potlatsch hin- und her wandernden Gaben – schön gewebte Decken oder Kupferplatten – im Grunde Luxusgegenstände, die nicht eigentlich zur Bewältigung des Alltagslebens gebraucht wurden.<sup>39</sup> Sie haben einen stark symbolisch aufgeladenen, man könnte sagen: sakramentalisierten Wert. Sie stehen für Überfluss, Schönheit, Energie – kurz: für die Vitalität des prallen Lebens. Sehr vieles, was den Kirchen in ihren jeweiligen Traditionen, Strukturen und nicht zuletzt ihrer repräsentativen Architektur und Kunst wichtig ist, ließe sich in Analogie zu diesen Potlatsch-Gaben verstehen. Darum ist wichtig, was sie bedeuten: Denn die in den Potlatsch-Gaben symbolisierte Vitalität wird durch die Übergabemechanismen nicht einfach nur bezeichnet, sondern beziehungsmöglichend kanalisiert, geradezu domestiziert und konzentriert erlebt. Nur in dieser Instrumentalität bewahren sie ihre Zeichenhaftigkeit. Die Bezüge zu einer Theologie des Sakraments, in der auch von Zeichen und Werkzeug gesprochen wird, liegen damit auf der Hand. In der oben erwähnten Ekklesiologie-Studie von Faith and Order wird eben diese Rede von Zeichen und Werkzeug übernommen in den Teil, in dem die Kirchen zusammenzutragen suchen, was sie gemeinsam über Kirche sagen können: Die Kirche, Gabe Gottes, sei Zeichen und Werkzeug für Gottes Sendung.<sup>40</sup> Bedenkt man die starke Funktionalität der konkreten Gabe im Gabenkreislauf, so scheint mir das ein wertvoller Hinweis zu sein, mit dem abgewehrt werden kann, was vor allem protestantische Kirchen gegenüber katholischem und orthodoxem Kirchenbegriff fürchten: dass er – gerade in der römisch-katholischen Bezugnahme auf die Rede von der Sakramentalität der Kirche seit dem 2. Vatikanum – sich nicht genügend schützen könne gegen die Tendenz einer „Vergöttlichung“ der Kirche.<sup>41</sup>

#### 2.4 Die bedrohlichen Elemente der Zerstörung

In der Rezeption des von Mauss geschilderten Potlatsch stimmt sich in das Staunen über die Komplexität der Gabe auch ein Schaudern, was Hans-Christoph Askani mit Derrida als Phänomen des *mysterium tremendum* beschreibt.<sup>42</sup> Auch dieser Aspekt verdient es, noch ein wenig nach-reflektiert zu werden. Er verbindet sich mit dem Aspekt der bodenlosen Verschwendung

<sup>39</sup> Ebd., 112–119.

<sup>40</sup> Wesen und Auftrag der Kirche, a. a. O., Abschnitt I C: „Die Kirche als Zeichen und Werkzeug für Gottes Absicht und Plan für die Welt“, 535.

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch die sehr instruktiven Überblicke und Analysen ökumenischer ekklesiologischer Dokumente bei *Friederike Nüssel und Dorothea Sattler*: Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 107–119, hier bes. 113–115.

<sup>42</sup> *Askani*, 158 und 160–162.

im Potlatsch, der das Zerstörerische, ja Selbst-Zerstörerische nicht scheut. Interessanterweise wird er nun durchaus nicht nur als ein moralisch negativer Aspekt des archaischen Gabe-Kreislaufes rezipiert. Schon Mauss selbst macht ja erstaunlich wenig Worte darum, sondern betrachtet es nüchtern wie ein Insektenforscher unter dem Mikroskop als ein Element des Kampfes und der Konkurrenz.<sup>43</sup> In Philosophie und Theologie finden sich hier Rezeptionen, die fern stehen von jeglicher bedauernden Beurteilung des zerstörerischen Elements im Gabegeschehen, ohne es auch nur mindestens eschatologisch als etwas Vorläufiges wahrzunehmen, das überwunden zu werden gehofft wird. Stattdessen wird gerade hier, mit Verschwendung und Zerstörung, nichts weniger verknüpft als das Opfer, hier: das Opfer des Lebens, – „den Tod geben“ – im Anschluss an die Geschichte von der Opferung Isaaks als Vorfeld einer entsprechenden Interpretation des Kreuzestodes Jesu (Derrida, Wohlmuth).<sup>44</sup> Ich muss gestehen, dass mir dabei etwas mulmig wird. Theologisch wird der Kreuzestod Jesu als ein Element der Selbsthingabe zugunsten des Lebens interpretiert, in der Vorgegebenheit der Kenose Gottes und Hingabe des Sohnes „für uns“. Die ungebremste Nähe zur Vorstellung eines den Tod suchenden Selbstopfers kann ich jedoch nur für eine überdehnte Interpretation halten. Man kann aber die ethnologischen Beschreibungen des Zerstörerischen des Potlatsch lesen wie eine erzählerische Dramaturgie des Risikos, dass alles auch misslingen könnte, was ja der ständige Schatten des Gabegeschehens ist.<sup>45</sup> Das ist natürlich auch theologisch anschlussfähig. Sich auf das Geben einzulassen, erfordert Mut, sich diesem Risiko auszusetzen, vor allem dann, wenn die ausgleichende Rückgabe nicht im Sinne eines Tausches unmittelbar und direkt erwartet werden soll. Theologisch hat diese Einsicht Konsequenzen für das Gottesbild. Denn wenn mit Gott auf die mit ihm verbundene Vorgegebenheit des Gabegeschehens verwiesen werden darf, so ist auch Gott in dieses Risiko hineingezogen zu denken. Darin liegt diese vierte, theologisch besonders relevante Erkenntnisfrucht im Nachdenken über die Gabe, die die zunächst allzu schöpfungstheologisch harmonisch wirkenden Interpretationen des Lebens als Gabegeschehen mitten in den christlichen „Unheilsrealismus“ hineinsetzen. Für den Bezug auf die Ekklesiologie wird zu prüfen sein, ob hier auch eine Mög-

<sup>43</sup> Mauss, Gabe, 84/85.

<sup>44</sup> Jaques Derrida: „Den Tod geben“, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1994, 331–445; Joseph Wohlmuth: „Geben ist seliger als nehmen“ (Apg 20,35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe, in: Erwin Dirscherl, Susanne Sandherr, Martin Thomé, Bernhard Wunder (Hg.): Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn u. a. 2005, 137–159.

<sup>45</sup> So interpretiert Iris Därmann auch die gabetheoretische Vorstellung des Parasitischen bei Michel Serres: Der Parasit, Frankfurt a.M. 1987: Die Realität des Parasitischen bleibt stets ein Risiko im Gabegeschehen; Därmann, Gabetheorien, 134–161, hier 156.

lichkeit liegt, den ökumenischen Disput über die Möglichkeit, von der Sündigkeit der Kirche zu reden, zu klären.

### 2.5 Der vital-optimistische Aspekt von Verschwendung

Aber wäre das die einzige Weise, das archaische Element der Verschwendung im Gabegeschehen aufzugreifen? Sicher nicht! Das Risiko ist nicht nur ein Risiko in Unheilsbewusstsein, sondern offensichtlich doch auch eine Risikofreudigkeit, die sich getragen weiß von der Voraussetzung des Gelingens der Gabe. Christine Büchner weist darauf hin, dass wir trotz der Erfahrungen des Scheiterns gemeinhin nicht grundsätzlich daran zweifeln, dass es sinnvoll ist, auf gelingende Beziehungsgeschichten zu setzen und sie somit immer wieder versuchen.<sup>46</sup> Man darf sicher auch die immer neuen Versuche Derridas, die Unmöglichkeit der Gabe als eine erfahrbare Unmöglichkeit des „es gibt sie“ zu umschreiben, als ein feingespinnenes Bekenntnis zur Wahrheit auch der freien Gabe verstehen.<sup>47</sup> Theologisch hieße das, von der Gewissheit der Gegenwart des Auferstandenen auszugehen. Eben darin nun verankert die anglikanische internationale Dogmatik-Kommission eigentlich den Mut der Christinnen und Christen.<sup>48</sup> Gerade das Motiv der Verschwendung erweist sich somit als im guten Sinne janusköpfig. Es ist verwandt mit Phänomenen wie Spontaneität, Unmittelbarkeit, Jubeln und Danken, findet sich als Hauptcharakteristikum des Festes und der guten Gastgeberschaft.<sup>49</sup> Man kann sagen, dass der Aspekt der Verschwendung und der Großzügigkeit zum Bildgabefeld der Metapher des Reiches Gottes gehört. Es scheint daher gerade für das Nachdenken über die Möglichkeiten der Gabe-Metaphorik für ein Konzept von Kirche nicht unbedeutend zu sein.

### 4. Kirche als Gabe-inszenierter Lebensraum

Hans-Christoph Askani hat in seiner Theologie der Schöpfung versucht, Schöpfung ganz und gar von der Dynamik des Empfangens her zu verstehen. Damit hat er diese Lehre nicht nur aus der archäologischen Assoziation eines zeitlich fernen Anfangs und einer kausalen Welterklärung herausgezogen, sondern sie organischer mit der Soteriologie und der Pneumatologie verbunden.

<sup>46</sup> Christine Büchner: Gottes Wirken in der Welt. Anregungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, in: Bernhard Nitsche (Hg.): Von der Communion zur Kommunikativen Theologie. FS Bernd Jochen Hilberath, Münster 2008, 49–60, hier 56.

<sup>47</sup> Derrida, Falschgeld, 61.

<sup>48</sup> Vgl. Communion, Conflict and Hope. The Kuala Lumpur Report of the Third Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission, London 2008, 6.

<sup>49</sup> So auch Ralf Miggelbrink: Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg u. a. 2009, 107, über die „edle Verschwendung“.

Schöpfung ist immer wieder neue Schaffung von Lebensgestaltung im Sinne Gottes, die auf das Handeln Gottes zurückgeht, das uns immer zuvorkommt und das wir nicht ins Schema fassen können. Das zuvorkommende Handeln Gottes kann in den theologisch unterschiedlichen Konzepten von Wort und Inkarnation zum Ausdruck gebracht werden. Mit beidem wird von einer Gegenwart Gottes gesprochen, in dem sich Leben als Gabe der *koinonia* deuten lässt. In diesem Deutevorgang sind Offenbarung, Zeugnis und Gotteserfahrung verbunden. Auch das kann man sich als eine Dynamik denken. Hans-Christoph Askani schreibt, dass das Wort „die Schöpfung in eine eigentümliche Schwebelage erhebt“, die er schließlich mit dem „Zittern“ vergleicht, das Derrida als Aggregatzustand des Gabegeschehens beschreibt.<sup>50</sup> Marcel Mauss spricht immer wieder von der „Erregung“, in der die von ihm beobachteten Völker angeblich durch den Gabentausch gehalten würden. Schöpfung kann so ganz vom aktuellen, dynamisierenden Empfangen her als Lebendigkeit in der Gottesbeziehung gedacht werden.

An dieser Stelle, auf der Naht von Wort und Schöpfung, möchte ich jetzt die Kirche verankern. Sie ist der Ort, an dem „gelernt“ wird, die Gabe der Schöpfung zu empfangen, herausgefordert, ermutigt und getröstet durch vielfältige Weisen der Vergewisserung des Zuspruchs Gottes, die man als „Praktiken des Empfangens“ bezeichnen könnte.

In der Ernte dessen, was der Gabe-Diskurs an relevanten Einsichten für die Ekklesiologie bieten kann, lässt sich die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen verstehen, die sich gesandt wissen, sich untereinander gegenseitig und andere außerhalb ihrer Gemeinschaft zum Leben im aktiven Empfangen der Gabe der Schöpfung zu ermutigen. „Schöpfung“ sei hier verstanden als Lebensermöglichung von Schalom, eines Lebens in *koinonia*, das aus der Gewissheit der heilenden Gegenwart Gottes heraus je konkret entdeckt und geformt zu werden hat.<sup>51</sup> Es ist also ein trinitarisches Schöpfungsverständnis gemeint, das nicht aufgeht in einem kausalontologischen Rückverweis auf den „Geber“. Aus einer gabetheoretisch beleuchteten Schöpfungstheologie kann einsichtig werden, dass Kirche als ein Raum der einübenden und praktizierenden Wahrnehmung des gottgegebenen Lebensraumes notwendig ist.

Denn wenn sich Gottes gute Schöpfung ereignet, indem wir sie als Gabe empfangen, so müssen wir geschult sein in diesem komplizierten Geschehen. Damit ist nicht nur einfach gemeint, dass wir vom Geber wissen müssen, wer er ist – also katechetisch gebildet werden müssen, was ja durchaus eine nicht zu unterschätzende Aufgabe der Kirche und jedes einzelnen ihrer Glieder ist. Ich meine darüber hinaus eine ganzheitlichere Einübung in das „Inszenieren“

<sup>50</sup> Askani, Schöpfung als Bekenntnis, 180.

<sup>51</sup> Als einen Entwurf in diese Richtung s. auch Miggelbrink, Lebensfülle, a. a. O.

des von Gott initiierten Gabegeschehens, die sowohl aufmerksam als auch empfangsfähig macht. Hier ist an Derridas versuchte gelingende Gabe zu denken, bei der sich Geber und Empfänger sozusagen freiwillig „einklammern“, um das Beziehungsgeschehen nicht in Selbstprofilierung intentionen ersticken zu lassen. Theo Ahrens zeigt, dass dieses Einklammern in ökumenischen Hilfs- und Partnerschaftsprojekten tatsächlich sehr konkret geschieht, wenn Geber und Empfänger bewusst anonym gehalten werden.<sup>52</sup> Darin kann nicht nur eine Lebensweisheit gesehen werden, in der Ungleichheiten nivelliert werden, sondern eine schöpferisch empfangende Realisierung der kenotischen Haltung Gottes im Geben seiner Lebensfülle an das Andere der Schöpfung. Selbstzurücknahme als Erfüllung und Eroberung von Zukunft zu erleben, das müsste als Kirche und in der Kirche plausibel werden.

Das Einklammern von Subjekt und Empfänger darf aber auch als eine Voraussetzung im Hören des Wortes und im Empfangen des Sakraments verstanden werden. Für das gebende, verkündigende und Sakrament spendende Subjekt ermöglicht die Haltung des „Einklammerns“ eine Zentrierung auf die Empfänger, und sie setzt sich bei diesen fort im Weitergeben der empfangenen Gabe der Lebensorientierung in vorsichtiger und wiederum empfängerorientierter Selbstzurücknahme. Eine Kirche, in der so gepredigt, so sakramentale Zusicherung gegeben, Seelsorge, Diakonie und politische Einmischung betrieben wird, ist auch eine Kirche, die sich selbst dabei „einklammert“, um Raum zu geben für die vielfältige Dynamik des Empfangens. Sie gibt Raum für Lebendigkeit, verhindert Fundamentalismus und weiß sich einer durchaus selbstrelativierenden ökumenischen Grundhaltung verpflichtet.

Theo Ahrens zeigt aber auch, wie es in der ökumenischen Kirchenpartnerschaft auch Ebenen geben muss, in denen die Anonymität von Gebern und Empfängern aufgehoben wird und es zu personaler Begegnung kommt.<sup>53</sup> Hier wären wohl auch die Fest-Zeiten zu nennen. Sie leben aus Großzügigkeit und Verschwendung und gestalten die Vergewisserung des Charakters der Lebensgabe Gottes als Durchbrechung des ökonomischen Zwanges und die Abfolge von Kausalität. John Milbank sieht das Fest, die Hoch-Zeit als Erfahrungsraum der Auferstehung, den es in einer eschatologischen Perspektive der Lebenserfahrung auch in partiellen Bereichen des eigenen Lebens wahrzunehmen gelte.<sup>54</sup> Dadurch realisiere sich schöpferische Lebensgestaltung in der Gewissheit, dass es eine Zukunft all der Möglichkeiten gibt, die wir jetzt nicht erfassen können. In der Gemeinschaft der Kirche wird eben das gefeiert.

<sup>52</sup> Theodor Ahrens: Vom Charme der Gabe, in: *ders.:* Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt a.M. 2008, 11–40, hier 33–36 (auch in ZThK 103, 2006 / Heft 4, 568–594).

<sup>53</sup> Ebd., 37.

<sup>54</sup> Milbank, *Being Reconciled*, 153–154.

Bleibt noch die Frage nach der Sündigkeit der Kirche. Im Bisherigen taucht die Kirche mehr als Raum denn als Subjekt auf. Ein Raum kann nicht sündig sein, die Gemeinschaft schon. Der Raum kann aber vielleicht tatsächlich als ein Schutzraum erfahren werden, im Wissen um das Risiko der Gabe auch für Gott vielleicht sogar als ein gemeinsamer Schutzraum für Gott und die Gemeinde. Ich weiß nicht, ob das ein Angebot wäre für katholische und orthodoxe Ekklesiologie, aber es wäre vielleicht eines für Protestanten, die mit der repräsentativen Personalisierung der Kirche als Stellvertreterin Gottes besondere Schwierigkeiten haben.