

Auferstanden aus Ruinen?

Die Kirche und ihr Ort in der Welt

Henning Theißen

Der Protestantismus hat mit dem christlichen Grundsatz der Aufhebung einer Trennung zwischen heiligen und profanen Orten ernst gemacht. Doch wo ist dann der Ort der Kirche in der Welt? Und wie ist ihr Verhältnis zur Welt zu bestimmen? Unter Rückgriff auf biblische und reformatorisch-theologische Aspekte kommt Henning Theißen zu einem Fazit im Blick auf die aktuelle Debatte um »kirchliche Zentren«.

Es scheint eine kulturgeschichtliche Gesetzmäßigkeit zu sein, dass Kirchen sich über den Ruinen älterer Kultstätten erbauen. Alte Kirchengebäude lassen regelmäßig noch Spuren von Vorgängerbauten erkennen, die ehemals an derselben Stelle standen. Im speziell baulichen wie im allgemein geschichtlichen Sinne scheint dabei das Christentum recht integrierend gewirkt zu haben. Die erschreckenden Versuche, Spuren älterer Religionen regelrecht von der Landkarte zu tilgen, wenn etwa Bonifatius die Donareiche bei Geismar fällt, dürften eher Ausnahmen in der europäischen Christentumsgeschichte darstellen. Weitaus häufiger scheinen die neu entstehenden christlichen Kirchen nicht nur pagane Kultstätten, sondern zum Teil auch deren Kultpersonal integriert zu haben, das fortan an alter Stelle unter neuem, christlichem Namen agiert.

Die hohe Integrationsfähigkeit der christlichen Kirche hat in religionswissenschaftlicher Perspektive der Vermutung Auftrieb gegeben, dass es so etwas wie *heilige Orte* gibt, die in der wechselvollen Geschichte der Religionen und Konfessionen das eigentlich beharrliche Moment sind. Wenn im Folgenden nach dem Ort der Kirche gefragt wird, so ist dabei zunächst ganz buchstäblich an den Grund und Boden gedacht, auf dem die Kirche steht (I). Von hier aus wird sich erschließen, was der Ort der Kirche im theologischen Sinne ist (II).

Am Beginn dieser Überlegungen soll aber ein Phänomen stehen, das der kulturgeschichtlichen Regel des »Auferstanden aus Ruinen« anscheinend widerspricht: Die Torgauer Schlosskirche ist der erste *Neubau* einer evangelischen Kirche, sie steht also gewissermaßen eltern- und generationslos da. Die Predigt, die Martin Luther zu ihrer Einweihung am 5. Oktober 1544 hielt, macht reichlichen programmatischen Gebrauch von diesem Sachverhalt. Luther predigt aus Anlass dieser Kirchweihe über die Heilung des Wassersüchtigen (Lk. 14,1-6) und zieht dabei aus der Beobachtung, dass die Heilung am Sabbat geschieht, Folgerungen für den Anlass seiner

Predigt. Das entscheidende Stichwort ist evangelische *Freiheit*:

»Diese Freiheit haben wir Christen auch aus der Lehre des heutigen Evangelii und sollen auch darob halten, dass wir des Sabbats und anderer Tage und Stätten Herren sind, und nicht darin sonderliche Heiligkeit oder Gottesdienst setzen.« »Also soll dies Haus solcher Freiheit nach gebauet und geordnet sein.« Anstelle heiliger Orte, die mit Weihwasser oder -rauch geheiligt werden, nennt Luther das Predigtamt den »Sprengel«, der die Christen mit dem Weihwasser des göttlichen Wortes besprengt, und bezeichnet das christliche Gebet als »das rechte Räuchwerk« der Christen, so dass die Heiligkeit des Gottesdienstes nach der berühmten sog. Torgauer Formel zu Beginn dieser Predigt in nichts anderem besteht, als dass »unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang«.¹

I. Von den »heiligen Orten« zur Kirche »vor Ort«?

Aus Luthers programmatischen Sätzen lässt sich ein protestantisches Konzept vom Ort der Kirche ableiten, dessen Konsequenzen weit über die Spezialfrage des Kirchenbaus hinausgreifen. Man kann dieses Konzept charakterisieren durch die *Freiheit* der Kirche gegenüber ihrem Ort. Besonders klar tritt es im Vergleich mit dem Begriff der heiligen Orte heraus, der gewissermaßen seine Negativfolie bildet. Die Heiligkeit eines Ortes ist demnach nicht am Ort selbst festzumachen, sondern am Geschehen der Verkündigung, das sich dort vollzieht. Mit einem typischen Paradigmenwechsel neuerer Lutherdeutung gesagt: Heiligkeit wird nicht substanz-, sondern relationsontologisch verstanden;² sie ist die Qualität eines personalen Geschehens und keine Eigenschaft, die bestimmten Orten (oder Dingen oder Zeiten) anhaftet. Heiligkeit ist daher unverfügbar, so wie nach biblischer Überzeugung der Heilige Geist weht, wo er will (Joh. 3,8). Eben weil der Geist weht, wo er will, hätte es für die Kirche gar keinen

Pfr. Dr. Henning Theißen, Jahrgang 1974, ordneter Theologe, Promotion in Syst. Theologie, Pfarrer in der Evang. Kirche im Rheinland; z. Z. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Syst. Theologie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Studie zum Zeugnisbegriff als Grundlagenkategorie der Kirchentheorie.

Sinn, sich an besondere Orte, also an von der Welt abgesonderte Orte zu binden. Der alte etymologische Sinn von Heiligkeit als Absonderung, der im Zuge von Rudolf Ottos Entdeckung der kategorialen Andersartigkeit des Heiligen (Numinosen) neue Triumphe feierte, hat hier keine Bedeutung mehr; vielmehr wird Heiligkeit wie in der neueren Religionsgeschichte als Zusammengehörigkeit mit dem Heiligen verstanden.³ Die Kirche kann daher potenziell überall ihren Ort haben; ein ausdrücklicher Begriff heiliger Orte ist nicht vonnöten. Aus demselben Grund kann sich die Kirche aber auch sehr frei gegenüber denjenigen Orten verhalten, an denen sie tatsächlich vor Ort ist, denn die Kirche hat ja auch hier nicht in der Hand, dass in ihr der Geist weht. Sie muss also der Freiheit des Geistes wegen damit rechnen, vermeintlich heilige Orte einzubüßen, kann aber eingedenk derselben Freiheit des Geistes auch sehr gut damit leben. Das hier skizzierte Konzept vom Ort der Kirche erlaubt es dieser, überall »vor Ort« zu sein, ohne sich auf »heilige Orte« festlegen zu müssen.

Es gibt ein aktuelles Beispiel, an dem sich dieses hier nur umrissene Konzept gut diskutieren lässt, und zwar das im Jahre 2006 vom Rat der EKD herausgegebene »Impulspapier« *Kirche der Freiheit*. Das maßgebliche Stichwort ist auch hier die Freiheit, die mit direkter Anspielung auf Luthers Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* interpretiert wird. Steht diese Schrift von 1520 unter der Doppelthese, dass ein Christ »ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan« und zugleich »ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan« sei,⁴ so versteht sich die Kirche der Freiheit in demselben Gefälle als freiwillige Übernahme von Verantwortung für die Gestaltung der Kirche. »Die »Freiheit eines Christenmenschen« erweitert die Wahrnehmung hin auf die Nächsten und die Fernsten. Sie schärft das Gewissen und inspiriert Menschen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung. Christliche Freiheit ist eine Kraft zur Selbstverpflichtung, das Eigene für Andere und zum Wohl des gemeinsamen Lebens einzubringen. Die evangelischen Kirchen selbst wollen aus dieser Kraft mehr Freiheit wagen und gestalten.« Gleichsam als Überschrift hierzu heißt es: »In diesem Kirchenverständnis ist viel Raum für die Freiheit zu einer situations- und zeitgemäßen Gestaltung der Kirche.«⁵

Wenn Freiheit aber insbesondere die Freiheit zur Gestaltung der Kirche ist, dann muss die Frage nach den kirchlichen Orten von besonderem Gewicht sein, da ja an solchen Orten die Kirche Gestalt gewinnt. Dementsprechend steht das dritte der zwölf sog. »Leuchfeuer« des Impulspapiers ausdrücklich unter dem Leitwort der »kirchlichen Begegnungsorte«: »Im Jahre 2030 gibt es zentrale Begegnungsorte des evangelischen Glaubens, die

missionarisch-diaconisch-kulturell ausstrahlungstark sind und angebotsorientiert in einer ganzen Region evangelische Kirche erfahrbar machen. Im Sinne der »Stadt auf dem Berge« (Matthäus 5,14) zeigt die evangelische Kirche an diesen Orten die Fülle ihrer geistlichen Kraft. Diese Stärkung der Stärken in kirchlichen Zentren wird regional gemeinsam gewollt, weil diese Zentren geistliche Verantwortung für die sie umgebenden Regionen übernehmen.«⁶ Das biblische Inbild kirchlicher Orte ist demnach die Stadt auf dem Berge, die nach der Bergpredigt nicht verborgen bleiben kann, weil in ihr und an ihr Gott am Werke ist, dessen Handeln sich gerade auch im Verborgenen unwiderstehlich kundgibt. Ausdrücklich macht das Leucht-

»Das EKD-Papier Kirche der Freiheit erstrebt eine »Stärkung der Stärken«, sein Konzept kirchlicher Orte führt aber eher zu einer Stärkung der Starken auf Kosten der Schwachen.«

feuer kirchlicher Begegnungsorte für die Kirche »die Fülle ihrer geistlichen Kraft«, also den ihr von Gott verliehenen Reichtum, geltend. Ihm will sich die Kirche der Freiheit anvertrauen.

Liest man freilich die Ausführungen, die das Impulspapier zu diesem Leuchfeuer macht, so wird sehr schnell deutlich, dass es weniger um geistliche als um finanzielle und personelle Kraft geht, denn die kirchlichen Begegnungsorte sind regionale Zentren, an denen sich, wie es mit dem einschlägigen Terminus aus der Arbeitswelt heißt, kirchliche Kräfte der Region »konzentrieren«,⁷ m.a.W. die Förderung solcher zentralen Begegnungsorte geht mit einer Ausdünnung der ortskirchlichen Strukturen, der Fusionierung von Ortsgemeinden und der Aufgabe entsprechender Arbeitsbereiche einher. Man hat es hier mit den typischen Schwierigkeiten der »Regionalisierung« von Kirche zu tun, die in der Gegenwart als die ökumenisch bedeutsamste Ebene von Kirche verstärkt in die Diskussion gekommen ist.⁸

Auf deutschlandweiter Ebene wiederholt sich freilich dasselbe Problem. So benennt *Kirche der Freiheit* in seinem zwölften Leuchfeuer acht Kirchengebäude, die als »thematische Zentren« kirchlicher Arbeit für ganz Deutschland exemplarisch sein sollen.⁹ Darunter befinden sich hauptsächlich solche Kirchen, die als Touristenmagnet ohnehin, wenn auch unter ganz anderen Aspekten, im Zentrum kirchlicher und öffentlicher Aufmerksamkeit stehen. Das EKD-Papier *Kirche der Freiheit* erstrebt eine »Stärkung der Stärken«, sein Konzept kirchlicher Orte führt aber eher zu

einer Stärkung der Starken auf Kosten der Schwachen.

Anstatt nun aber zu argwöhnen, dass hier schlichte Sparmaßnahmen theologisch schön-geredet werden, muss man konstatieren, dass die Stärkung kirchlicher Orte bei gleichzeitiger Reduktion der ortskirchlichen Strukturen in vollem Einklang mit dem Konzept der christlichen Freiheit im Allgemeinen sowie der Freiheit der Kirche gegenüber ihren Orten im Besonderen steht, wie es vorhin skizziert wurde. Wenn nämlich diese Freiheit der Kirche eine besondere Verantwortung für die Gestaltung der Kirche einschließt, dann schließt sie gerade nicht aus, dass örtliche kirchliche Strukturen aufgegeben werden, weil ja nach dem zugrunde gelegten Freiheitsbegriff die Kirche frei ist gegenüber sog. heiligen Orten und ihre Heiligkeit vielmehr nur an das inhaltliche Geschehen gebunden ist, das sich eben grundsätzlich überall vollziehen kann. In dem geschilderten Spar- oder Konzentrationsprozess vollzieht sich exakt die Bewegung fort von den heiligen Orten, also fort von der Kirche in der jahrhundertealten Mitte des Dorfes, hin zur Kirche »vor Ort«, wenn sich die zentralen Begegnungsorte und auch die thematischen Zentren in den Stadtkernen der jeweiligen Region ansiedeln, um in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebenswelten möglichst dicht vor Ort zu sein. Kirchliche Bildungseinrichtungen wie Akademien zählen zu den Nutznießern solcher Entwicklungen,¹⁰ aber auch das Schicksal zahlreicher Innenstadtkirchen in unserem Land zeugt davon.¹¹ Als Gottesdienststätten erbaut, werden sie zu Veranstaltungsorten kirchlicher Kultur-, Bildungs- oder Öffentlichkeitsarbeit umfunktioniert oder für gänzlich andere Zwecke als Wohn- oder Konzerträume umgewidmet.

Will man solche Entwicklungen angemessen würdigen, wird man beachten müssen, dass der hier in Anspruch genommene Gedanke evangelischer Freiheit den Ort der Kirche nicht einfach für theologisch irrelevant erklärt, so dass die Kirche nur in der rein geistigen Verbundenheit ihrer Mitglieder zu verorten wäre, wie es ein personalistisches oder aktualistisches Verständnis der Kirche annimmt.¹² Vielmehr wird die Unverzichtbarkeit eines Ortes der Kirche vorausgesetzt, nur die Bestimmtheit eines solchen Ortes als *dieser* Ort wird bestritten. Das skizzierte Konzept einer Kirche »vor Ort« und seine praktischen Auswirkungen, wie sie im dritten und zwölften Leuchfeuer des EKD-Impulspapiers als Gesundschumpfung der parochialen Ortskirchenstrukturen zugunsten zentraler kirchlicher Orte erkennbar werden, sind also nicht die spiegelbildliche Gegenreaktion zum Konzept heiliger Orte. Vielmehr versteht sich das Konzept kirchlicher Orte als Mittelweg. In diesem vermittelnden Sinne hat es v.a. Uta Pohl-Patalong mit überraschend breiter Wirkung in ihrer Habilitationsschrift dargestellt.¹³ Es handelt sich um ein Modell, das in den all-

fälligen Diskussionen um die Positionierung und Verortung der Kirche im gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbruch gerade aufgrund dieser Mittelposition offensichtlich hohe Anschlussfähigkeit beweist.

II. Der Ort der Kirche vor den Toren der Stadt

Das Überraschungsmoment der ganzen bislang geschilderten Sachlage besteht darin, dass die gegenwärtig wirksamen Konzepte »kirchlicher Orte« oder einer Kirche »vor Ort«, wie sie sich exemplarisch in dem Impulspapier *Kirche der Freiheit* Ausdruck verschaffen, von ihrer Entstehungsgeschichte her zunächst einmal gar keine Konzeptionen sind, sondern bloße Reaktionen auf eine bedrängende Ortlosigkeit der Kirche und einen ausgesprochenen Mangel an Spielraum für kirchliche Gestaltung. Es sind, zusammenfassend gesprochen, der gesellschaftliche Relevanzverlust der evangelischen Kirche sowie ihre Einbußen in personeller und finanzieller Hinsicht, die zur Entwicklung derartiger Konzepte führen; wenn es nicht schon heißt, aus der Not eine Tugend machen, indem man diese Reaktionen überhaupt als Konzepte einstuft.

Freilich hat nun gerade die geschichtliche Notlage der gegenwärtigen evangelischen Kirchen eine Entsprechung in der Kirche der Reformation. Das gibt willkommenen Anlass, die Frage nach dem Ort der Kirche in theologischer Hinsicht zu bedenken. Auch die reformatorische Sache Luthers kommt in dem Augenblick zum welt- und kirchengeschichtlichen Höhepunkt ihrer Wirkung, als die Luthersache in dem ganz anderen Sinne, nämlich der kirchenrechtliche Häresioprozess gegen Luther (Causa Lutheri) ruinöse Züge annimmt. Luthers reformatorische Hauptschriften *An den christlichen Adel*, *De captivitate babilonica ecclesiae* und *Von der Freiheit eines Christenmenschen* erscheinen allesamt in den wenigen Monaten zwischen der Veröffentlichung der

und Bann bezeichneten Ruinen des mittelalterlichen corpus Christianum, also am für die damalige Zeit völlig unmöglichen Ort des kirchlichen und gesellschaftlichen Ausgestoßenseins aus dem christlichen Abendland.

Luther selbst nimmt bei der Formulierung seiner reformatorischen Sache indirekt auf die Causa Lutheri Bezug, wenn er diejenige Schrift, die den Bruch mit der römischen Kirche vollkommen macht, im Titel als das bloße Vorspiel des von der Bannandrohungsbulle geforderten Widerrufs bezeichnet (»De captivitate babilonica ecclesiae praeludium«)¹⁴. Nimmt man dies ernst und nicht nur als Polemik, dann räumt Luther tatsächlich den Hauptvorwurf ein, den man jedweder Heterodoxie machen muss, dass nämlich die beanstandete Lehre im Raum der bestehenden Kirche keinen Platz hat. So gesehen ist die Schrift, die die Siebenzahl der Sakramente bestreitet, tatsächlich das Vorspiel eines Widerrufs, wie er von der Bannandrohungsbulle gefordert wird. Bloßes Vorspiel dazu ist sie jedoch, weil Luther ihr mit der Verbrennung derselben Bulle einen weiteren Schritt folgen lässt, indem er mit ihr auch das Corpus Juris Canonici ins Feuer wirft. Auch das ist keine bloße Polemik, sondern in seiner Symbolkraft ernst zu nehmen: Der Raum, den Luther mit seiner Lehre von der Kirche in der bestehenden Kirche nicht mehr finden kann, lässt sich nach den Maßgaben dieser Kirche nur als rechtsfreier Raum beschreiben. Mit Blick auf die Kirche gesagt: Die Kirche ist für solche Lehre zu eng gedacht, sie liegt in den Fesseln der babylonischen Gefangenschaft. Die Betitelung der Sakramentschrift als Vorspiel und die Verbrennung des kanonischen Rechts transportieren also dieselbe Botschaft. Luther denkt für die Kirche den Raum, der im Raum der Kirche selbst undenkbar ist, weil er jenseits der Kirche liegt, ja weil er ihr als das durch die Kirche Ausgeschlossene geradezu entgegensteht. Und doch ist dieser Raum der Ort, an dem sich die Kirche der Reformation erbaut, er ist der Grund und Boden, auf dem die Kirche steht und von dem sie lebt. Der theologische Terminus für diesen Raum, der jenseits der Kirche und ihr entgegen ist, lautet: Welt. Die Welt ist der Raum der Kirche. Man kann daher sagen: Luthers Reformation entdeckt die Welt als Ort der Kirche. Dass die Welt der Ort der Kirche ist, behaupten nun auf ihre Weise freilich auch die gegenwärtigen Konzepte »kirchlicher Orte« oder einer Kirche »vor Ort«. Gerade das schon genannte Beispiel der Kirche in der Stadt bzw. der Citykirchenarbeit ist von dem Gedanken beseelt, dass sich die Kirche nicht von der Welt abschließen darf, indem sie sich an heilige Orte zurückzieht; vielmehr muss sie in der Welt und mit ihr leben. Luthers vermeintliche Entdeckung erscheint im 21. Jh. als Selbstverständlichkeit; ein einschlägiges Stichwort dafür lautet: »kritische Solidarität

der Kirche mit der Welt.« Gerade wenn die Kirche sich von der Welt unterschieden weiß, muss sie sich demnach als in die Welt gesandt begreifen. Jedoch ist das gegenwärtige Verständnis einer Kirche in der Welt oder für die Welt nicht zu vergleichen mit Luthers Entdeckung der Welt als Ort der Kirche. Das wird daran erkennbar, dass die kritische Solidarität der Kirche sich immer auf die unversöhnte, von Armut, Leid und Niedrigkeit gekennzeichnete Welt richtet. In keinem Fall kann die Welt hier als Raum jenseits der Kirche und ihr entgegen gedacht werden, an dem die Kirche gleichwohl ihren theologischen Grund und Boden hat. Kurzum, das Konzept kritischer Solidarität stößt nicht dazu vor, die Welt als den im Kreuz Christi versöhnten Ort

»Luthers Reformation entdeckt die Welt als Ort der Kirche.«

zu sehen. Wo dies nämlich geschieht, verschafft sich die theologische Einsicht Geltung, dass der Ort der Kirche nicht in der Welt oder, um es nochmals mit dem Beispiel der Citykirchenarbeit zu sagen, in der Stadt ist, sondern vor den Toren von Stadt und Welt. Dies sei hier zum Abschluss knapp entfaltet: Es ist ein wiederkehrender Topos in den biblischen Schriften, dass das Kreuz Jesu auf Golgatha vor den Toren Jerusalems steht. Dieser Sachverhalt wird besonders ausführlich im Hebräerbrief gewürdigt. In dessen 13. Kapitel wird jenes Außerhalb des Kreuzes mit einem Detail der alttestamentlichen Schilderung des Versöhnungstages parallelisiert, bei dem die nicht opfertauglichen Reste des in der Stiftshütte dargebrachten Opfertieres außerhalb des Lagers abgelegt werden: »Wir haben einen Altar, von dem zu essen kein Recht haben, die der Stiftshütte dienen. Denn die Leiber der Tiere, deren Blut durch den Hohenpriester als Sündopfer in das Heilige getragen wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt. Darum hat auch Jesus, damit er das Volk heilige durch sein eigenes Blut, gelitten draußen vor dem Tor. So lasst uns nun zu ihm hinausgehen aus dem Lager und seine Schmach tragen« (Hebr. 13,10-13).

In unüberhörbar kultischer Sprache (man denke an die »Heiligung« des Volkes, eigentlich sogar des »Bundesvolkes«, durch Jesu eigenes »Blut«) wird hier die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu damit begründet, dass dieser im Außerhalb, also am profanen Ort, gestorben sei; m.a.W. die Heiligkeit hat ihren buchstäblichen Grund in der Profanität! Die Gemeinde des Hebräerbriefes hat darum ihren Ort als Heilsgemeinde und als durch den Tod Jesu geheiligte Gemeinde dort, wo die Aufteilung in Heilig und Profan an ihr

»Die Kirche der Reformation erbaut sich über den mit Acht und Bann bezeichneten Ruinen des mittelalterlichen corpus Christianum.«

Bannandrohungsbulle am 15. Juni 1520 und ihrer Verbrennung durch Luther am 10. Dezember 1520, der zwei Wochen später die Verkündung des Banns folgt und nach dem Wormser Reichstag auch noch die Verhängung der Reichsacht. Auch der Wittenberger Reformator erkennt also die geschichtliche Not als theologische Tugend; die Kirche der Reformation erbaut sich über den mit Acht

Ende gekommen ist, nämlich im Gang hinaus aus dem Lager. Folgt man also dem Hebräerbrief, so ist kirchliches Lagerdenken durch den Standort des Kreuzes außerhalb des Tores durchkreuzt. Das Kreuz vor den Toren der Stadt heiligt darum nicht nur die Gemeinde unter dem Kreuz, sondern die ganze Stadt, wie es der Topos der Johannesoffenbarung von der Stadt aussagt, in der kein Tempel ist (Offb. 21,22), da die ganze Stadt Gott geheiligt ist. Diese Stadt ist der wahrhaft heilige Ort; allerdings bildet seine Einheit von Konfession und Territorium keinen Ausgangspunkt einer geschichtlichen Entwicklung wie in allen Spielarten der Idee vom *corpus Christianum* und vom christlichen Abendland, sondern stellt eine allein durch Gottes Verheißungshandeln gewährleistete Zukunftshoffnung dar: eben das himmlische Jerusalem. Der Hebräerbrief zieht darum zu einer Zeit, als Jerusalem bereits in Ruinen gelegt ist, aus dem Topos des Kreuzes vor den Toren der Stadt im Schlusssatz des schon zitierten Abschnitts die buchstäbliche letzte, die eschatologische Konsequenz für die Vorstellung der Welt als Ort der Kirche, indem die Kirche mit der Welt die Zukunftshoffnung einer himmlischen Auferstehung des irdisch Ruinierten teilt: »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir« (Hebr. 13,14).

Anmerkungen:

- 1 Zitate: WA 49, 592, 26–30; 599,19; 614,8; 588,16–18. Die Schreibweise der Lutherzitate ist in diesem Aufsatz modernisiert.
- 2 Große Wirkung erzielte die Auslegung des Personseins durch die *coram* (*deo/mundo*)-Relation im Anschluss an G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 220–230.
- 3 Zur Dokumentation vgl. C. Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das »Heilige«*, Darmstadt 1977 (WdF 305).
- 4 WA 7, 21,1–4.
- 5 Zitate: *Kirche der Freiheit. Ein Impulspapier*, hg. v. Rat der EKD, o.O.u.J. [Hannover 2006], 34.
- 6 *Kirche der Freiheit*, 59.
- 7 *Kirche der Freiheit*, 60.
- 8 Vgl. z.B. das Themenheft PTh 92 (2003), Heft 1.
- 9 *Kirche der Freiheit*, 100.
- 10 Programatisch wirkt hier z.B. M. Nüchtern, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademien – Erwachsenenbildung*, Stuttgart 1991 (PTh 4).
- 11 Einschlägig ist z.B. H. Schwebel/M. Ludwig (Hg.), *Kirchen in der Stadt I, Erfahrungen und Perspektiven*, Marburg 21996 (Schriften des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart A.1).
- 12 Hierfür steht seit über hundert Jahren Rudolf Sohm's These, dass das Wesen der Kirche mit einer rechtlich fixierten Gestalt unvereinbar sei.
- 13 U. Pohl-Patalong, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen 2006.
- 14 Vgl. WA 6, 573,14. ■