

## **„Wer hat hier das Sagen? Kirche in der Demokratie und Demokratie in der Kirche“**

**Prof. Dr. Thomas Schlag, Theologische Fakultät der Universität Zürich**

**Vortrag auf der Herbstkonferenz Bad Boll 20.10.2014**

### **I. Demokratie und Kirche als Lebenserfahrung – Biographische Rekonstruktionen**

Vom Verhältnis von Kirche und Demokratie kann nicht abstrakt oder unter Absehung der eigenen persönlichen und existentiell bedeutsamen Erfahrungen die Rede sein.

Insofern beginne ich – hoffentlich ohne Verklärung – mit einigen Orientierungen – aber nicht, weil ich das für biographisch so „outstanding“ halte, sondern weil daraus hoffentlich zum einen mein Interesse für die Fragestellung deutlich wird, und zum anderen Sie selbst vielleicht Ihren eigenen Haltungen zum Thema auf die Spur kommen können.

Ich will vorausschicken, dass ich 1965 geboren bin. Wir sind nicht nur die Babyboomer-Generation, sondern auch die Generation „nach 1968“. Von diesen haben wir die Errungenschaften demokratischen und emanzipatorischen Aufbruchs gleichsam schon geerbt – die heissen Kämpfe an Schulen, an den Universitäten, in den Familien und in der Politik wurden *vor* meiner Zeit ausgetragen.

Meine eigenen Erfahrungen mit Demokratie waren so gesehen vergleichsweise viel unspektakulärer. Und doch bin ich bei intensiverem Nachdenken politisch und demokratisch stärker geprägt als ich es mir meist bewusst klar mache.

Und wenn ich es recht konstruiere, hat doch an entscheidenden Stellen eine bestimmte Form christlicher Prägung durch konkrete Personen und Institutionen nicht geringen Einfluss gehabt.

Meine bewusste Wahrnehmung von Demokratie ist an die Erfahrung politischer Unfreiheit gebunden, die ich bei Familienbesuchen in die DDR seit Mitte der 70er Jahre – und hier insbesondere an die Grenzübergänge – empfunden habe. Als zehnjähriger der kompletten Willkür eines Grenzbeamten bei der Kontrolle ausgesetzt zu sein, und ohne Widerspruchsmöglichkeit die heiss geliebten Comichefte von ihm abgenommen zu bekommen, hat mich vermutlich demokratisch wach werden lassen.

Es folgte der heisse Herbst des RAF-Terrorismus 1977 und eine erste Form der Politisierung: Ich erinnere mich, wie uns als Stuttgarter Gymnasiasten die Deutschlehrerin im Klassenzimmer freudestrahlend den Selbstmord der Stammheimer Gefangenen verkündete und die ganze Klasse in unbändigen Jubel ausbrach – im Nachhinein eine absurde Situation.

Den Schock der Shoah habe ich durch die 1979 ausgestrahlte vierteilige Fernsehserie „Holocaust – Geschichte der Familie Weiss“ erfahren.

Die Folgen wurden innerhalb von fünf Tagen in den Dritten Fernsehprogrammen ausgestrahlt. An den einzelnen Tagen sahen zwischen zehn bis fünfzehn Millionen die Sendung, die öffentlich ungemein

heftig diskutiert wurde. Die Fernsehserie wird als „medien- und erinnerungsgeschichtliche Zäsur“ bezeichnet und ihr sogar als Wirkung zugeschrieben, dass der Bundestag 1979 die Verjährungsfrist für Mord aufhob. Der Politologe Peter Reichel bezeichnet die Ausstrahlung der Fernsehserie als einen Meilenstein in der Mentalitätsgeschichte der Bundesrepublik; sie markiere „den Beginn der Bereitschaft nun auch eines Massenpublikums, sich mit der NS-Vergangenheit überhaupt auseinanderzusetzen.“

Vielleicht ist das überhaupt das entscheidende demokratische Gefühl meiner Generation, dass Krieg und Vernichtung von Deutschland nie wieder ausgehen dürfen.

Dann seit 1980 in den Evangelischen Seminaren Maulbronn und Blaubeuren Einübung in die freie Geistestätigkeit. Die Auseinandersetzung mit den Schulleitungsautoritäten auf der heute so viel zitierten Augenhöhe. Und die liessen zu – für mich eine ganz neue und überraschende Erfahrung– dass wir anderer Meinung als sie sein konnten und feierten trotzdem oder gerade deswegen Gottesdienste und Andachten mit uns.

Die Religionslehrer im Seminar zeigten uns Dias aus den Armutregionen der Welt – gleichsam die ersten Globalisierungserfahrungen – das muss wohl der sogenannte problemorientierte RU gewesen sein – so schlecht war dieser übrigens gar nicht.

1982 begann die Zeit der Kohl-und Strauss-Ära und die Proklamation der geistig-moralischen Wende. Dagegen stellten wir Seminaristen die Lektüre wahlweise von Hermann Hesse, Titanic oder SPIEGEL oder entwickelten unsere eigenen moralischen Subversivitäten.

Damals hat übrigens keine Schulleitung interveniert, als man im Alter von 16 Jahren in die SPD Blaubeuren eintrat. Und ob dies dem Kompetenzerwerb dienen könnte, hat auch niemand thematisiert.

Eindrückliche Begegnungen mit Willy Brandt, dann mit dem letzten Mitglied des unter Hitler aufgelösten Reichstags Josef Felder, direkte Begegnungen mit den damals noch viel jüngeren Erhard Eppler, Oskar Lafontaine.

Die Zeit der Anti-Atomkraftbewegung und des Waldsterbens – die Prophezeiung des baldigen Endes fossiler Brennstoffe – die einsetzende Friedensbewegung und der kirchlich organisierte Arbeitskreis „Ohne Rüstung leben“. Demonstrationen an den PershingII-Stützpunkten und dann die Teilnahme an der Friedenskette zwischen Ulm und Stuttgart. Die Deutschen Evangelischen Kirchentage seit den frühen 80er Jahren als Foren der Diskussion: Das Mitverfolgen hitziger Debatten, Demonstrationen und erste reale Begegnungen mit der Dritten Welt.

Ja, wir waren als Jugendliche politisiert und zugleich in höchstem Mass demokratisch sensibilisiert – wo steht eigentlich die heutige Jugendgeneration?!

Nach dem Abitur: Sozialer Dienst im Ausland in zwei christlichen Communities in Grossbritannien: Sozusagen diakonisch und spirituell motivierter Einsatz für Benachteiligte und Randgruppen.

Die Entscheidung für das Studium der Theologie hatte wohl auch mit diesen Erfahrungen zu tun. Und im Stift trafen sich offenkundig viele solcher biographisch Motivierten wieder. Das Evangelische Stift als Ort der Einübung in demokratische Kultur – die ersten Reden und Abstimmungsduelle am Krautständer.

Und dann durch den Ephoruswechsel zu Eberhard Jüngel, der in meine Zeit als Stiftsvertreter fällt, die Selbstinszenierung absurder Autorität, die den Älteren unter uns ganz und gar gegen den Strich ging, aber von vielen der Jüngeren begeistert oder gehorsamswillig mitgetragen wurde.

Wovon wohl die gegenwärtige Generation der kommenden Theologinnen und Theologen geprägt ist – und ob sich wohl dort und bei Ihnen noch die eigene Frömmigkeit auch politisch-demokratisch durchbuchstabiert?

1987 eine eindrückliche Tagung mit ostdeutschen Theologiestudierenden in Ostberlin – wieder unwürdige Grenzkontrollen und schon damals die Rede von Stasizuträgern unter den Studierenden.

Dann aber auch alsbald das Gefühl, dass man im Stift und in der ganzen Fakultät vor allem Stürme im Wasserglas inszenierte.

Fortsetzung des Theologiestudiums in München mit anderen Mitteln. Und Beginn des Politikstudiums. In die ersten Woche des ersten Semesters fiel der Tod von Franz Josef Strauss. Als Trauerzugteilnehmer auf der Münchener Ludwigsstrasse erlebten wir diesen Epochenwechsel nicht ohne Faszination und gewisse Genugtuung mit.

In theologischer Hinsicht die Prägung durch den Münchener Systematischen Theologen und Ethiker Trutz Rendtorff, der uns für das Verhältnis von Christentum und Politik sensibilisierte und inmitten der pluralistischen Verhältnisse die Idee von der Christentumskultur stark machte.

Die deutsch-deutsche Wende, den Mauerfall, haben wir Studierenden in Bayern vor allem medial und ich selbst seltsam leidenschaftslos miterlebt. Vermutlich nicht untypisch für einen grossen Teil des bundesdeutschen Südens.

Irgendwann Anfang der 90er brach etwas um: Aus der Bonner Klein- wurde die Berliner Grossrepublik. Neben den neuen demokratischen Zentralismus trat eine Art politikfreier Pragmatismus an diese Stelle: Die Diskussionslandschaften im Evangelischen Stift, so hörten wir aus der Ferne, veränderten sich und wurden kirchenbezogener und selbstbezüglicher. Das Stift dunkelte nach. Die jüngere Generation schien „frömmere“ und autoritätsgläubiger zu werden.

An die Stelle ökologischer Krisen trat die reale Gefahr ökonomischer Krisen – mitzuerleben am eigenen Leib der Beschränkung von Pfarrstellen zu meiner Examenszeit 1992 – Survival of the fittest unter dem Dach der evangelischen Kirche, die sich nun von ihrer erbarmungslosen Sparseite zeigte. Und nicht wenige derer, die theologische und politische Nonkonformität entwickelt hatten, fielen durch das Raster der Tübinger Grossordinarien oder blieben ganz nun auf der Strecke.

Das Vikariat habe ich nochmals als Zeit der grossen Ermöglichung eigenen Ausprobierens erlebt: Ich wünsche Ihnen einen Ausbildungspfarrer und KollegInnen, die ihnen diese protestantische Freiheit zum Experimentieren lassen.

Andererseits kam es in meiner Eigenschaft als Vorsitzender der VWV – so hiess das damals noch – immer wieder zu anstrengenden Gesprächen mit den kirchlichen Autoritäten.

Die Evangelische Akademie Bad Boll, in der ich im Jahr 2000 Studienleiter wurde, war eigentlich als Hort des freien politischen Geistes angekündigt.

Allerdings bestimmten dann sehr schnell die ökonomischen Fragestellungen die Arbeit: Selbst Tagungen zum Rechtsextremismus oder zu den Chancen von benachteiligten Jugendlichen mussten zuerst einmal ökonomisch plausibilisiert werden. Wie generieren wir Leistungstage und Übernachtungen?

Zu erleben war Kirche als Bildungsinstitution, die sich selbst und ihre Themen und Zielgruppen von einer primär monetären Perspektive in den Blick nahm.

Zugleich nahm das Thema der Zivilgesellschaft in starker Weise Fahrt auf: Alternative neue institutionelle Formen von Politik und demokratischem Handeln wurden salonfähig.

In meiner Habilitation machte ich die Frage evangelischer Religionspädagogik in politischer Perspektive zum Thema – ein Versuch, evangelische Bildung in der Pluralität öffentlich stark zu machen und selbstbewusst für allgemeinbildenden Religionsunterricht zu werben.

In den vergangenen fast zehn Jahren treten nun neben die bundesdeutschen Erfahrungen die helvetischen Erfahrungen in einer anderen politischen Kultur und einer reformierten Kirche und auch einer anderen Form von Universität als vergleichsweise freiem und antihierarchischem Raum des freien Geistes.

Ich folgere aus diesen biographischen Reminiszenzen:

## **II. Erste Einsichten**

Die Verhältnisbestimmung von Kirche und Demokratie manifestiert sich zum einen in grösseren, historisch gewachsenen und sich immer wieder neu aus gestaltenden makroskopischen Gesamtzusammenhängen.

Zum anderen sind und werden diese Verhältnisbestimmungen in einem gleichsam mikroskopischen Sinn erheblich von persönlichen Erfahrungen, Wahrnehmungen, Haltungen und Aktivitäten mitgeprägt.

Verhältnisbestimmungen von Kirche und Demokratie leben einerseits von einer grundlegenden theologisch-ekklesiologischen Kri teriologie, andererseits konkretisieren sich diese Bestimmungen

auch durch je individuelle und institutionelle Erfahrungs- und Handlungsbezüge im überschaubaren Nahkontext.

### **III. Protestantische Kirche und ihr Verhältnis zur Demokratie – einige historische Reminiszenzen**

Im jüngsten, ja intensiver diskutierten, Grundlagentext der EKD „Rechtfertigung und Freiheit“, vom Mai 2014 heisst es wie selbstverständlich:

„Luthers Auftritt in Worms gehört in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, die auf den Grundwert allgemeiner Gewissensfreiheit führte und Institutionen begründete, die diesen Grundwert garantieren können. Mit anderen Worten: Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates; sie lebt fort in der Einsicht, dass das Gewissen des Menschen unabhängig von seinen Inhalten nicht durch andere Menschen reguliert werden kann und darf“<sup>1</sup>.

Nun ist aber zu betonen, dass die Kirche erst sehr spät zu einem positiven Verhältnis zur Demokratie gefunden hat. Zur wechselvollen und mühevollen deutschen Geschichte in ihrem Verhältnis zur Demokratie gehört, dass der Protestantismus sich lange und aus programmatischen Gründen nicht in ein positives Verhältnis zur Demokratie gesetzt hat.

Klaus Tanner hat für die Zeit nach dem I. Weltkrieg von der frommen Verstaatlichung des Gewissens gesprochen und dabei für festgehalten: Im Zeichen der Gemeinwohlethik des Luthertums Zeichen und eines moralisierenden Staatsdenkens „wird gerade die direkte Verbindung von Politik und Sittlichkeit [gesucht], welche weitgehend ohne Rekurs auf die vermittelnden Regelungen von Recht und Verfassung erfolgt. Juristen und Theologen stimmen in dem Interesse überein, die Dualismen von Innerlichkeit des Gewissens, und äußerer politischer Ordnung, Person und Beruf, Privatmoral und Amtsmoral, Legitimität und Legalität, Sittlichkeit und Macht sowie von Reich Gottes und Welt durch eine neue, politische Weltanschauung und Staatsgesinnung zu überwinden. An Stelle von Kompromissen sucht man neue weltanschauliche Eindeutigkeit“<sup>2</sup>.

Aber auch die geistigen Väter der Barmer Theologischen Erklärung und die führenden Theologen nach dem II. Weltkrieg haben nur langsam zu einem positiven Verhältnis zur Demokratie gefunden und lange an einem integrationalistischen Anspruch des christlichen Glaubens und der Kirche festgehalten.

So notiert Arnulf von Scheliha zu Dietrich Bonhoeffers politischer Ethik eine Semantik des 16. Jahrhunderts, wenn dieser vom „Untertanen“ und nicht vom „Bürger“, von „Gehorsam“ und nicht von

---

<sup>1</sup> Rat der EKD (Hg.), Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh 2014, 102.

<sup>2</sup> K. Tanner, Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre. Göttingen 1989, 264f.

„Mitverantwortung“, von „Ordnung“ und nicht von „sozialer Durchlässigkeit“ rede: Indem Bonhoeffer für die Kirche einen „Wissensvorsprung im Blick auf die Legitimität, Aufgaben und Grenzen obrigkeitlichen Handelns“ reklamiere, markiere seine Ethik des Politischen theologiegeschichtlich „eher das Ende einer Epoche als den Aufbruch zur gedanklichen Verarbeitung des Lebens in einem modernen Staat“<sup>3</sup>.

Eigentlich kommt es erst mit der sogenannten Demokratie-Denkschrift von 1985 „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ zu einer positiven Verhältnisbestimmung - Massgeblich mitverfasst eben von Trutz Rendtorff wird festgestellt:

„Für Christen ist es wichtig zu erkennen, daß die Grundgedanken, aus denen heraus ein demokratischer Staat seinen Auftrag wahrnimmt, eine Nähe zum christlichen Menschenbild aufweisen. Nur eine demokratische Verfassung kann heute der Menschenwürde entsprechen. Das ist bei aller Unsicherheit in der Auslegung von Verfassungsprinzipien und bei allem Streit um deren politische Gestaltung festzuhalten. Auch die Demokratie ist keine „christliche Staatsform“. Aber die positive Beziehung von Christen zum demokratischen Staat des Grundgesetzes ist mehr als äußerlicher Natur; sie hat zu tun mit den theologischen und ethischen Überzeugungen des christlichen Glaubens. Die Christen sind aufgerufen, Leben und Gestaltung dieses Staates in der Richtung, in die seine geistigen Grundlagen weisen, als Teil ihrer christlichen Verantwortung anzunehmen“<sup>4</sup>.

Hauptargument für eine positive Verhältnisbestimmung ist dabei der Zusammenhang von Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit als Kernsubstanz der zu unterscheidenden Institutionen Kirche und Staat, und zugleich eng miteinander verbundenen Institutionen.

Grundsätzlich plädiert wird in dieser Demokratie-Denkschrift für ein staatlich-kirchliches Kooperationsverhältnis im Zeichen der Gemeinwohlorientierung. Kirche wird hier gleichsam in einem doppelten Sinn als Institution der Freiheit verstanden: Als gewährleistende Instanz individueller Gewissensfreiheit und als Koakteur gesellschaftlicher Freiheit im Zeichen der Menschenwürde. Dies umfasst dann sowohl die differenzierte Kritik wie auch kritisches Engagement für das Politische und die Demokratie.

Seit 1985 hat sich die Situation nun vielfach verändert:

Im grösseren politischen Raum stellen sich aktuell und offenkundig nun ganz andere, viel radikalere Herausforderungen durch neue Nationalismen, Exklusionsmechanismen und auch durch ganz neue sicherheitspolitische Gesamtlagen.

Im Blick auf die Gestaltung des Gemeinwesens ist mit Colin Crouch gar von postdemokratischen Herausforderungen die Rede: „Die Mehrheit der Bürger spielt ... eine passive, schweigende, ja sogar

---

<sup>3</sup> A. v. Scheliha, Protestantische Ethik des Politischen. Tübingen 2013, 191.

<sup>4</sup> EKD (Hg.), Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Gütersloh 1985, 14.

apathische Rolle, sie reagieren nur auf die Signale, die man ihnen gibt. Im Schatten dieser politischen Inszenierung wird die reale Politik hinter verschlossenen Türen gemacht: von gewählten Regierungen und Eliten, die vor allem die Interessen der Wirtschaft vertreten“<sup>5</sup>.

Dazu kommen ganz neue Debatten zur Frage von Religion und zum zukünftigen Status von Kirche in der Gesellschaft unter dem Signum einer „späten Zeit der Volkskirche“.

Man könnte sagen: Wenn nicht jetzt, wann dann, hat sich der Protestantismus öffentlich noch einmal ganz neu zu artikulieren und in die gegenwärtigen Verhältnisse einzubringen? Aber woran ist sich zu orientieren?

In den vergangenen Jahren hat sich nun eine interessante neue Debatte unter dem Signum der sogenannten Öffentlichen Theologie und Öffentlichen Kirche ergeben.

#### **IV. Die Idee einer öffentlichen Theologie – Dynamiken und Begriffsklärungen**

Unter dem Stichwort einer „public theology“ bzw. einer „Öffentlichen Theologie“ versammeln sich seit ca. zehn Jahren Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen Erdteilen und sehr verschiedenen politischen und sozioökonomischen Kontexten, um kirchliche Präsenz und Weltgestaltung aus einer dezidierten Perspektive zu deuten sowie von dort her konkrete kirchliche Aktivitäten und Beteiligungsformen zu konzipieren<sup>6</sup>:

Die Leitlinie wird in folgender begrifflicher Erläuterung deutlich: „Public theology is the result of the growing need for theology to interact with public issues of contemporary society. It seeks to engage in dialogue with different academic disciplines such as politics, economics, cultural studies, religious studies, as well as with spirituality, globalization and society in general“<sup>7</sup>. Die Zeit sei nun gekommen, so William Storrar, für eine *public theology* als “a collaborative exercise in theological reflection on public issues which is prompted by disruptive social experiences that call for our thoughtful and faithful response”<sup>8</sup>.

Bei aller Unterschiedlichkeit sind diese doch in dem Anspruch miteinander verbunden, Gesellschaft und Weltverhältnisse in dezidiert theologischer Weise zu deuten. Dabei zeigt sich dieses Anliegen – etwa im Vergleich zur Politischen Theologie oder zur Befreiungstheologie – weniger in einer bestimmten prinzipiell ideologiekritischen Hinsicht als vielmehr im Versuch, die politischen, ökonomischen, sozialen und individuellen Sachverhalte bewusst in ihrer Komplexität theologisch-sozialethisch wahrzunehmen und zu bearbeiten.

---

<sup>5</sup> C. Crouch, Postdemokratie. Bonn 2008, 10.

<sup>6</sup> Ausdrucksformen für diese Entwicklung ist die im Jahr 2007 erfolgte Gründung des Global Network for Public Theology sowie der zeitgleiche Beginn des International Journal of Public Theology.

<sup>7</sup> Kim, Editorial, 1.

<sup>8</sup>Vgl. Storrar, A Kairos Moment for Public theology, 6.

Darin kommt eine interessante Grunddimension zum Vorschein: Der Blick auf Demokratie und Gemeinwohl wird nach Massgabe christozentrischer Wirklichkeitsdeutung geschärft und profiliert. Vielleicht nicht ganz zufällig tragen viele dieser Initiativen einen reformierten Hintergrund.

Dem Ansatz einer solchen „öffentlichen Theologie“ liegt eine konstruktiv-kritische Grundhaltung gegenüber gesellschaftlichen Deutungsmächten zugrunde, die sich mit einer hohen Sensibilität für die jeweiligen regionalen Kontexte einerseits, globalen Entwicklungen und Missstände andererseits, der Forderung nach kirchlicher Verantwortungsübernahme im Nah- und Fernbereich sowie der dezidierten Forderung nach umfassender Teilhabe und zugleich einer Laintheologie<sup>9</sup> verbindet. In inhaltlicher Hinsicht wird für eine besondere prophetische Sensibilität für die Armen und Schwachen, sei es in materieller oder in nicht-materieller Hinsicht, plädiert.

Die Orientierung an dieser theologischen – und zugleich bewusst konfessionell offenen – Grundperspektive ermöglicht nun auch in praktisch-theologischer Hinsicht eine spezifische Zuschreibung des Auftrags, Ortes und der Rolle kirchlich-öffentlichen Engagements:

## V. Die Idee einer öffentlichen Kirche

Von dieser systematischen Grundlegung aus lässt sich das ekklesiologische Paradigma einer öffentlichen Kirche profilieren:

Dem liegt ein bestimmtes Verständnis von Öffentlichkeit überhaupt zugrunde: „Öffentlichkeit“ meint eine Signatur des Politischen, der zufolge politische Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse durch den Aspekt der gleichberechtigten Teilhabe am Diskurs, der Transparenz öffentlicher Interaktionen und der Überprüfbarkeit und Revidierbarkeit von Entscheidungsmechanismen und Entscheidungen maßgeblich geprägt ist.<sup>10</sup>

Kirche kann von dort aus als öffentliche, zivilgesellschaftliche Akteurin und als intermediäre Institution verstanden werden.<sup>11</sup>

D.h. deren Aufgabe liegt darin, zwischen den individuellen und institutionellen Dimensionen des Lebens und Zusammenlebens überall dort vermittelnd einzugreifen, wo Mechanismen der Ungerechtigkeit und Entmündigung die Würde, Freiheit und Mündigkeit der einzelnen Akteure zu ignorieren, auszuhebeln oder systematisch zu verletzen drohen.

Diese Aufgabe einer, wenn man so will, Volkskirche als Gesellschaftskirche,<sup>12</sup> lässt sich auf den unterschiedlichen kirchlichen Öffentlichkeitsebenen näher als eine prinzipielle Haltung der

---

<sup>9</sup> Vgl. auch grundsätzlich zum Ansatz *Astley*, Ordinary Theology und *Astley/Francis*, Exploring Ordinary Theology.

<sup>10</sup> Vgl. *Gerhardt*, Öffentlichkeit.

<sup>11</sup> Vgl. *Huber*, Kirche in der Zeitenwende; *Huber*, Christian Responsibility.

<sup>12</sup> Vgl. zur Terminologie *Weyen*, Kirche.



Wachsamkeit und Aufmerksamkeit hinsichtlich der Entwicklungen der gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Exklusionsdynamiken bestimmen.

Dieses meint nun auf der einen Seite prinzipiell mehr als lediglich die Fortführung eines karitativ-diakonischen Handelns in den etablierten subsidiären wohlfahrtsstaatlichen Strukturen, auf der anderen Seite geht es aber auch nicht einfach um einen Gestaltwandel von Kirche hin zu einer Art politisch-prophetischer Avantgarde mit exklusivistischem Wahrheitsanspruch. Dies sei nun im Folgenden weiter konkretisiert:

## **VI. Öffentliche Herausforderungen für Pfarramt und Gemeinde**

Hinsichtlich der Profilentwicklung der evangelischen Kirche können im Blick auf ihre *öffentliche Präsenz und Wirksamkeit* drei Dimensionen unterschieden werden: „Einmal die Struktur der kirchlichen Organisation selbst mit den Erwartungen und Vorstellungen, die sich mit ihr verknüpfen, sodann die inhaltliche Programmatik, an deren Verbindlichkeit sich die Kirche orientiert, und schließlich die aus beidem folgende und mit aktuellen Geschehnissen verknüpfte Themenagenda.“<sup>13</sup>

Es wäre dafür aber nun ungenügend, würde man als Kirche und Gemeinde einen Standpunkt gleichsam als Gegenüber zu diesen komplexen Weltverhältnissen annehmen. Vielmehr ist die kirchliche Institutionalität und Organisationslogik inmitten dieser Dynamiken selbst angesiedelt und bildet von dort her in den unterschiedlichen Bereichen eigene Teilöffentlichkeiten auf der Makro-, Meso- und Mikroebene aus:<sup>14</sup>

Diese reichen von der programmatischen Gremien-, Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit zentraler kirchlicher Dachverbände und ihrer Vorsitzenden über landeskirchliche Bischofsverlautbarungen und synodale Artikulationen bis hin zu gemeindlichen Kommunikationsformen, man denke etwa nur an das spezifisch gemeindliche Aushängeschild des ortskirchlichen „Gemeindebriefs“ oder eben der gottesdienstlichen Verkündigungspraxis.

In all diesen Fällen sind Struktur der kirchlichen Organisation, inhaltliche Programmatik und Agendasetting eng miteinander verbunden und aufeinander bezogen.

Im Leitbild einer öffentlichen Kirche kommt sozusagen eine Art hoffnungsvoller und zugleich doch klug abwägender Weltgestaltungsanspruch zum Vorschein, der sich der Möglichkeiten und Notwendigkeiten kirchlichen Eintretens für die Würde des Menschen und die Bewahrung der Lebenskontexte, aber eben auch deren Grenzen überaus bewusst ist.

Von dort aus können nun sowohl die Herausforderungen wie Potentiale eines Kirche-Seins in der pluralistischen Demokratie prägnant gefasst und auch für die konkrete Ebene kirchlicher und gemeindlicher Praxis fruchtbar gemacht werden:

---

<sup>13</sup> *Rat der EKD, Kirche der Freiheit*, 86.

<sup>14</sup> Vgl. *Herms, Kirche*.

Jegliche öffentliche Artikulation macht dann zu allererst hohe Kompetenz und Expertise notwendig.

Zugleich bedeutet eine solche ekklesiologische Ausrichtung, dass alle Entwicklungs- und Strategiefragen nicht um ihrer selbst willen bearbeitet werden dürfen, sondern immer mit der Frage verbunden sein müssen: „Wofür soll Kirche entstehen und sich einsetzen? Mit welchen guten theologischen Gründen mischt sich Kirche in die Weltverhältnisse ein? Wie lässt sich dies auch theologisch kommunizieren?“

In diesem Sinn lässt sich die „öffentliche“ Dimension grundsätzlich von den *notae ecclesiae* der Kirche im Sinn der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ (μία, ἅγια, καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία) als den vier klassischen Wesensmerkmale der christlichen Kirche als „Leib Christi“ (1Kor 12,27) deuten.

Diese Fragen zeigen an, dass sich eine Kommunikation des Evangeliums im Kontext pluralistischer Demokratie eben nicht singularisch denken lässt, sondern sich erst im Blick auf die Vielzahl kirchlicher Akteure und deren Aktivitäten in ihrem verbindenden und auch verbindlichen Tiefensinn erschließt – gleichsam im Sinn einer „community of communities“, die als öffentliche Kirche eben auch offene, einladende und beherbergende Kirche ist.

Für die Frage des Wächteramtes ist prinzipiell zu betonen, dass öffentliche Eindeutigkeiten gerade im politisch-ethischen Bereich sehr bewusst zu überprüfen und im Zweifelsfall eher sparsam zu artikulieren sind. Vorsicht ist jedenfalls vor zu schnellen Identifikationen der Rede von Gott und der Deutung der Welt geboten, weil damit die vernünftige und kritische Unterscheidung zwischen Gottesrede und menschlicher Rede verloren gehen könnte. Die etablierte protestantische Denkschriften-Kultur sensibilisiert jedenfalls gerade in ethischen Grenzfragen eher für diskursive Abwägungen als für vermeintlich klare Lösungen.

Aber wie sollen Verantwortliche in Kirche und Gemeinde damit umgehen, dass sie unter Umständen durch ihre Äußerungen eben auch polarisieren oder eben bestimmte Öffentlichkeiten vor den Kopf stoßen könnten?

Kirchliche und gemeindliche Akteure sollten sich im Fall eigener Überzeugungen nicht davor scheuen, Unbequemes und Sperriges zu artikulieren, selbst wenn dieses mit Mehrheitsmeinungen in der eigenen Gemeinde konfligiert. Protestantisch gesprochen ist zwar nicht ein Kollektivgewissen zu erzeugen, aber doch das Bewusstsein eines gemeinsamen wachsamem und aufmerksamen Freiheits- und Gewissensverständnisses zu schärfen. Damit aber können dann Kirche und Gemeinde, wenn sie eine solche intermediäre Funktion innerhalb der pluralistischen Zivilgesellschaft übernehmen, Beispielfunktion im Blick auf die zivilisierende Rolle von Religion im öffentlichen Leben gewinnen.

Zugleich ist auch unter der Signatur einer öffentlichen Kirche auf die Grenzen der Gestaltbarkeit kirchlichen Handelns hinzuweisen, wofür die Leitunterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer

Kirche bzw. der erfahrbaren sozialen Gestalt und der geistlich-verborgenen Seite von Kirche mit ins Spiel gebracht werden sollte.

Diese ekklesiologische Differenzierung setzt den Entwicklungsvorhaben eine gleichsam menschliche Grenze der Verfügbarkeit. Was Kirche sei und was nicht, lässt sich jedenfalls über die Form des öffentlichen Auftretens nicht bis ins Letzte hinein festsetzen.

Dies bedeutet dann aber zugleich – insbesondere wenn damit die oben bereits angedeutete Grundperspektive einer Lientheologie verknüpft wird – dass sich ein öffentliches kirchliches Handeln eben auch über die festgesetzten institutionellen Gegebenheiten hinaus in Gruppen, Bewegungen und Einzelnen manifestieren kann, die ganz bewusst über die etablierten Formen hinaus und auch im Widerspruch zu diesen Neues und Avantgardistisches zu thematisieren vermögen.

Die Spannung von Charisma und Institution gehört somit notwendigerweise auch zu einer näheren Wesens- und Aufgabenbeschreibung von Kirche und Gemeinde. Öffentliche Kirche lebt insofern auch davon, dass sie die Grundlagen dafür legt, dass sich neue und innovative Bewegungen auch gerade immer wieder – im doppelten Sinn des Wortes – aus ihr heraus entwickeln können.

Diese theologisch begründeten Bestimmungsgrenzen bzw. besser Bestimmungsspielräume lassen – im Sinn der Spiegelung der geistlichen Gemeinschaft – die Hoffnung auf die Präsenz des Heiligen Geistes manifest werden und vermitteln allen Überlegungen im Rahmen der der Gemeinde- und Kirchenentwicklung ihren entscheidenden Orientierungssinn.

Zugleich stellt sich die Frage nach der zukünftigen Gestaltungsform von Kirche, wenn sie zu einer demokratischen Lebensform substantiell beitragen will. Anders gesagt geht es dann aber auch um die Klärung, wie es um die eigene demokratische Verfasstheit steht

## **VII. Demokratie in der Kirche**

Wie schon angedeutet, mache ich nun seit beinahe einer ganzen Dekade Erfahrungen mit der reformierten und konkret presbyterial verfassten Kirche.

Leitung in jeglicher politischen Form ist klar funktional begrenzt und partizipatorisch verankert. Leitungsentscheidungen müssen sich jederzeit ausweisen können. Anders gesagt: Funktionsobrigkeit bedarf notwendigerweise einer besonderen Professionalität und verträgt sich nicht mit dubiosen oder fadenscheinigen Formen der Ämtervergabe in Orientierung an geheimrätlichem Herrschaftswissen.

Demokratische Prozesse innerhalb und ausserhalb der Kirche erfolgen hier nach Spielregeln einer klaren Integration und Partizipation aller potentiell von diesen Entscheidungen Betroffenen.

Ehrenamtlichkeit ist hier in gewissem Sinn nicht einfach ein *donum superadditum*, sondern immer noch ein Bestandteil einer per se antimonarchischen und auch hierarchieflachen Kultur. Jede politische Entscheidung muss plausibilisiert und diskutiert werden können.

Die Durchsetzung hängt im Letzen an der Überzeugungskraft der jeweiligen Argumente, und nicht an den Entscheidungen einer bestimmten Hierarchieebene.

Im Sinn der Gemeindeleitung müssen sich Entscheidungswege und -prozesse klar als demokratiekompatibel ausweisen können. Ist dies nicht der Fall, droht die Legitimationsbasis für kirchliche Leitung überhaupt in Frage gestellt oder unterwandert zu werden.

Das macht Prozesse mühsam, oftmals auch katastrophal, wenn etwa ein bestimmter Volkswille Mehrheiten für sich beschafft; oftmals werden dann auch bestimmte notwendige Veränderungsprozesse schlichtweg blockiert oder verhindert. Allerdings setzt sich dann am Ende doch in der Regel das Zutrauen und die Funktionsfähigkeit des demokratischen Prinzips durch.

Ohne das hier weiter ausführen zu wollen: Aber mir scheint, dass auch in anders geprägten Landeskirchen hier noch viel Luft für den freien Geist und echte Partizipation ist.

Überhaupt ist Raum für Erfahrungen mit Freiheit, Zutrauen und kritischer Wachsamkeit zu schaffen – und dafür bieten sich von Seiten der Kirche vielfältige Möglichkeiten.

### **VIII. Fazit**

Die entscheidende Frage ist nicht: „Wer hat das Sagen?“, sondern „Was sagen wir in den gegenwärtigen Verhältnissen?“ und „Was tun wir konkret?“. Gerade der Protestantismus in Deutschland verfügt nach wie vor über ein besonderes Verantwortungsprivileg im Kontext der bundesdeutschen Demokratie. Diesem Vertrauensvorschuss gilt es klug und engagiert gerecht zu werden.

Die theologische Rede einer Öffentlichen Kirche – und die Semantik von Freiheit und Weltverantwortung – erweist sich faktisch in ihrer Bedeutsamkeit erst dann als plausibel, wenn Kirche und Theologie tatsächlich etwas Relevantes zur Deutung von Mensch und Welt sowie zur Gestaltung der Weltverhältnisse beizutragen haben.

Die Lebensdienlichkeit einer öffentlichen kirchlichen Praxis kann sich in verschiedenster Hinsicht eindrücklich manifestieren

Um es anzudeuten: Gerade eine Predigt, die auf politische Wirksamkeit setzt, sollte sich der faktischen Komplexitäten bewusst werden, von denen sie handelt; auch ein diakonisches Engagement kann nach diesem Verständnis keine kompensatorische Funktion haben, sondern muss sich seiner eminent politischen Artikulationsverantwortung bewusst werden; eine Bildungspraxis, die zivilgesellschaftlich bedeutsam werden will, bedarf einer hohen Professionalität und Sensibilität für die Subjekte dieser Praxis, ohne diese oberflächlich durch bestimmte Symbol- und Bildprogramme zu emotionalisieren.

Personales Engagement darf aber auch nicht im Biotop der Kleingemeinde aufgehen, sondern sollte anhand der mikroskopischen Beobachtungen und Aktivitäten auch wieder Einfluss auf das grössere Ganze nehmen.

Der Pfarrberuf ist gerade auch aus ekklesiologischen Gründen als eine eminent gesellschaftssensible Aufgabe zu profilieren.

Gerade die institutionellen und individuellen Privilegien im Pfarramt können hier aus guten Gründen Lauheiten oder falsche Kompromisshaftigkeiten vermeiden helfen.

Zugleich stellt sich unverkennbar innerhalb der kirchlichen Strukturen das Problem geringer werdender Ressourcen, so dass weniger Hauptamtliche im Prinzip immer komplexere Öffentlichkeiten bespielen müssen. Von daher kann die Rede von einer öffentlichen Kirche nur dann konkret werden, wenn die Verantwortungsbereiche Ehrenamtlicher und Freiwilliger ausgebaut und ausgeweitet werden.

Zudem lässt sich eine solche öffentliche Kirche auch nur denken und entwickeln, wenn stärker als bisher auf die Vernetzung mit anderen Öffentlichkeiten abgezielt wird.

Es geht folglich darum, den eigenen Verantwortungsauftrag je neu zu entdecken und sich aus der innergemeindlichen Komfortzone hinauszubegeben.

Zugleich ist angesichts der gegenwärtigen Komplexitäten und Herausforderungen eine Konzentration auf das Leistbare ebenfalls notwendig. D.h., dass die Identifikation von Schwerpunkten, zu denen man sich als Kirche und Gemeinde öffentlich äussern will, unbedingt notwendig ist.

Die ekklesiologische Rede von gelingender Zeugenschaft, helfender und feiernder Gemeinschaft profiliert sich erst im Zusammenhang mit einer öffentlichen Praxis im Kontext des demokratischen Gemeinwesens.

Protestantische Freiheit umfasst die Idee von Verantwortung, kluge und begründete Kritikfähigkeit und bedingungslosen Mut. Was es in jedem Fall braucht, ist ein Bewusstsein davon, dass Mut als Mut zur Freiheit ist in sich selbst eine hohe protestantische Tugend darstellt.

Aus guten Gründen ist im protestantischen Geist auch immer die Machtfrage zu stellen – und zwar von der Autorität des eigenen Gewissens aus.

Denn wie am Anfang gesagt: Vom Verhältnis von Kirche und Demokratie kann nicht abstrakt oder unter Absehung der eigenen persönlichen und durchaus existentiell bedeutsamen Erfahrungen die Rede sein.

So ende ich mit dem Diktum des Zürcher Reformators Huldrych Zwingli, das sich an einer Wand in der Sakristei des Zürcher Grossmünsters geschrieben findet: „Tut um Gott´s Willen etwas Tapferes“.

Herzlichen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.