

Martin Honecker
Evangelische Christenheit
in Politik, Gesellschaft und Staat



Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 90

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1998

Martin Honecker

Evangelische Christenheit
in Politik, Gesellschaft und Staat

Orientierungsversuche

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Honecker, Martin:

Evangelische Christenheit in Politik, Gesellschaft und Staat : Orientierungsversuche / Martin Honecker. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 90)

ISBN 3-11-015635-0

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

Bis auf einen Beitrag, der Vortrag vor der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften von 1981 „Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem“, dessen Fragestellung freilich unverändert nach wie vor aktuell ist, wurden alle Beiträge dieses Buches während der letzten zehn Jahre verfaßt. Sie waren zumeist ursprünglich Vorträge. Den Bemühungen meiner studentischen Mitarbeiter Jochen Ringel, Anja Thalau, Rolf Schopen, Christoph Rollbühler, Simone Werner, meiner Sekretärin Frau Christel Finke und vor allem meines Assistenten Tobias Schlingensiepen ist die nochmalige Veröffentlichung in einer zusammenhängenden Form zu verdanken. Herr Schlingensiepen hat auch um das Register sich verdient gemacht. Für mancherlei Unterstützung und Zusammenarbeit schulde ich also vielfachen Dank. Die Erstveröffentlichungen erfolgten zum Teil an für den theologischen Normalbetrieb entfernten und schwer zugänglichen Stellen. Um Überschneidungen zu vermeiden, wurden, verglichen mit der Erstveröffentlichung, Kürzungen vorgenommen. Ferner wurde außerdem darauf verzichtet, Anmerkungen durchgängig zu vereinheitlichen. Die einleitenden Hinweise der einzelnen Beiträge benennen jedoch den ursprünglichen Anlaß; für die Publikation sind gleichwohl gelegentliche Kürzungen und kleinere Veränderungen vorgenommen worden. Hinter den einzelnen Beiträgen steht ein „roter Faden“, eine übergreifende Fragestellung und Thematik. Es geht um gegenwärtige Orientierung und Klärung der Aufgabe und des Orts der evangelischen Kirche in Gesellschaft, Politik und Staat. Inhalt und Perspektive evangelischer Ethik behandeln meine beiden Lehrbücher „Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe“, 1990, und „Grundriß der Sozialethik“, 1995, beide im Verlag de Gruyter erschienen. Die ethischen und geschichtlichen Dimensionen einer praktischen Ekklesiologie haben mich während der Arbeit an der Ethik beschäftigt, genauso wie die Thematik eines evangelischen Kirchenrechts. Die einzelnen, thematisch zumeist vorgegebenen Überlegungen waren und sind freilich „Orientierungs-

versuche“, worauf der Untertitel ausdrücklich hinweist. Sie sind dennoch mehr als eine bloße Dokumentation kontextueller und zeitbedingter Äußerungen; hinter ihnen steht vielmehr eine Grund-
auffassung und eine Gesamtsicht von Stellung und Verantwortung
evangelischer Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik. Zu danken
habe ich schließlich dem Verlag Walter de Gruyter, vor allem Herrn
Dr. Hasko von Bassi, für die Aufnahme des Buches in die Reihe und
für die verlegerische Betreuung.

Bonn, den 29. Juni 1998

Martin Honecker

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einführung: Evangelische Christenheit und Modernisierung .	1
1. Kirche und Staat, Politik und Glaube	13
2. Der Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates ..	21
3. Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem	59
4. Öffentliche Erinnerung an Gott	99
5. Christlicher Glaube, Religion und moderne Gesellschaft	107
6. Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung. Können Kollektive sündigen?	127
7. Nationale Identität und kollektive Verantwortung	149
8. Nach dem Ende des Sozialismus	173
9. Reformatorische und revolutionäre Sicht eschatologischer Freiheit	199
10. Der lange Schatten der Französischen Revolution	223
11. Wie christlich wird Europa sein? Eine evangelische Perspektive	247
12. Wahrheit und Freiheit im Spannungsfeld des Pluralismus	265
13. Natur als ethischer Maßstab	285
14. Die Auseinandersetzung um die Militärseelsorge in der Evangelischen Kirche	301

15. Stadtkultur im Wertewandel	319
16. Gemeinschaft der Christen in der Spannung von Relativismus und Fundamentalismus	335
Sachregister	361
Personenregister	366
Bibelstellenregister	370
Nachweis der Erstveröffentlichung	372

Einführung: Evangelische Christenheit und Modernisierung

(1) Das Thema, oder wahrscheinlich besser und genauer gesagt, das Problem Kirche, hat mich seit der Dissertation „Kirche als Gestalt und Ereignis“, die 1960 abgeschlossen wurde, beschäftigt.¹ Es war damals die Erfahrung einer Spannung, eines spannungsvollen Verhältnisses zwischen dem, was von der Kirche theologisch gelehrt und dem, wie sie empirisch erfahren wird, welche zum Fragen Anlaß gab. Eine Kluft tat sich mir als jungem Theologen auf zwischen den Vorstellungen der Universitätstheologie und den Alltagserfahrungen in der real existierenden Kirche. Dabei ging es weder um ein zeitloses Idealbild von „Kirche“ noch um ein beziehungsloses Nebeneinander oder gar eine Trennung zwischen erfahrener, sichtbarer Kirche, Kirche als Organisation oder Institution einerseits, dem Bekenntnis zur Kirche als Glaubensgemeinschaft andererseits, sondern um die offene Frage, wie ein erkennbares Auseinanderklaffen von realer Erfahrung und geglaubter Verheißung zu vertreten sei. Hinter den Studien und Beiträgen dieses Bandes steht nach wie vor diese theologische Erfahrung und Fragestellung. Die Beiträge wurden aus unterschiedlichen Anlässen verfaßt, beispielsweise im Jubiläumsjahr 1989. Den Anstoß zum Nachdenken und zur Ausformulierung ergab sich fast immer aus Einladungen und Anfragen. Bis auf einen Beitrag zum evangelischen Staatsverständnis aus dem Jahr 1981 sind alle Texte also in den letzten zehn Jahren entstanden. Kirche wird in den Überlegungen im Kontext von Politik, Staat und Gesellschaft, also in Lebenszusammenhängen betrachtet. Dabei ist die heimliche Leitfrage, wie denn der Auftrag der Kirche und ihr Ort in der Welt des Politischen in der Kultur und im öffentlichen Raum der Gesellschaft zu verstehen sei.

¹ Martin Honecker, Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem FGLP 10, XXV, München 1963.

Da es um Auftrag, Mission und Diakonie der evangelischen Kirche geht, ist das Wort „Christenheit“ als Leitwort gewählt worden. Gemeint ist mit „Christenheit“ allerdings nicht die Vorstellung von der einen echt katholischen oder echt christlichen Zeit wie sie Novalis in der Romantik mit Rückblick auf das Mittelalter idealisiert in seiner Schrift „Die Christenheit oder Europa“, 1799. Christenheit ist vielmehr nichts anderes als die Verdeutschung von *orbis christianus* oder *ordo christianus*. Von Christenheit sprach auch der Reformator Martin Luther vor der im Konzil von Trient besiegelten Kirchenspaltung. Das Wort „Christenheit“ erinnert somit an bekannte Aussagen. Martin Luther erläutert im Kleinen Katechismus den dritten Artikel des Glaubens folgendermaßen: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinem Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleichwie er die ganze *Christenheit* auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben, in welchen *Christenheit* er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergibt und am jüngsten Tag mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben geben wird.“ Die Christenheit auf Erden ist der Ort des Glaubens. Im Großen Katechismus besagt nach Luther Christenheit auf „recht Deutsch und unser Muttersprach“ „eine christliche Gemeinde oder Sammlung“ oder aufs allerbeste und klarste „eine heilige Christenheit“.² Auch in der Vorrede zum Großen Katechismus spricht er ebenso von der „Christenheit“.

Der Begriff „Christenheit“ hat gegenüber dem Wort Kirche den Vorzug, daß Christenheit nicht auf den Aspekt der Organisation und Institution abstellt. Von Kirche ist in vielen Komposita die Rede, welche die institutionelle Verfaßtheit von Kirche betonen; Komposita wie Kirchenrecht, Kirchensteuer, Kirchenmitglied, Kirchenamt, Kirchenleitung sind hier ebenso zu nennen wie Worte: Territorialkirche, Landeskirche, Nationalkirche, Reichskirche, Rechtskirche, Volkskirche. Manche dieser Begriffe erhalten erst durch ihre Gegen-

² Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl. Göttingen, 1956, S. 656, 22-25; vgl. S. 554, 28; 555, 5: das lateinische Wort ist „Christianismus“.

begriffe, etwa Bekenntniskirche, Geistkirche, Freikirche ihr eigentliches Profil. Komposita wie Provinzialkirche, Kirchenprovinz, Landeskirchenamt, Amtskirche bezeichnen die jeweilige Organisationsform, die Kirchenverfassung. Beim Wort Kirche denkt man zunächst entweder an eine Organisation oder an das Kirchengebäude. Auf das Gebäude beziehen sich Komposita wie Kirchenfabrik, Kirchenraum, Kirchenstuhl, Kirchenbank, Kirchenglocke, Kirchenraub usw. Weder das Gebäude noch die kirchliche Organisation, die verfaßte Kirche, sind jedoch ohne weiteres mit der Glaubensgemeinschaft, mit der geistlichen Christenheit gleichzusetzen.

Auch das seit den Apostolischen Vätern Ignatius in der griechischen Fassung als *Christianismos*, lateinisch *Christianismus* übliche Wort „Christentum“ ist weiter als das Wort Christenheit.³ Das Wort *Christianismos* ist ursprünglich eine Neubildung analog zum Wort *Judaismus*, *Judentum*, (2. Makk. 2,21; 14,38) und zu *Hellenismus*, *Griechentum*. *Christentum* bezeichnet zwar in gleicher Weise wie Christenheit die Gemeinschaft der Christen, das „*consortium Christianitatis*“, aber ebenfalls den dogmatischen und ethischen Lehrinhalt christlichen Glaubens, die *fides Christiana*, die *doctrina*. Mit *Christentum* verbindet sich ferner die Frage nach dem „Wesen“, dem „Prinzip“, der „Idee“, dem Grundgedanken des Christentums. Diese Fragestellung wird aber nicht ausdrücklich in den folgenden Überlegungen aufgenommen. Deshalb erhält das Wort Christenheit den Vorzug.

Es gibt diese eine Christenheit freilich nur in konfessioneller Vielfalt und in unterschiedlichen Gestaltungen und Erscheinungsformen. Somit präzisiert das Wort „evangelisch“ den konkreten Ausgangspunkt und die Perspektive, unter welcher Ort und Aufgabe evangelischer Christenheit in Politik, Staat und Gesellschaft bedacht wird.

(2) Die Kirchenaustrittsbewegung Ende der 80er Jahre veranlaßte die EKD 1972 zu einer Meinungsumfrage. Die Ergebnisse dieser Umfrage wurde veröffentlicht unter der Leitfrage „Wie stabil ist die Kirche?“. Weitere Umfragen bestätigten das Bild der Erosion der Volkskirche wie der Bedeutung persönlicher Verbundenheit mit der

³ Ignatius Magn. 10,3

Kirche.⁴ Kirchenaustritt ist freilich oft nur die letzte Konsequenz eines längeren Prozesses der Entfremdung von den kirchlichen Institutionen. Sinkende Kirchenmitgliedschaft hat sodann Auswirkungen auf die kirchlichen Finanzen, auf das Kirchensteueraufkommen, auf kirchliche Aktivitäten, und also auf die kirchlichen Handlungsmöglichkeiten insgesamt. Deshalb verdienen diese Umfrageergebnisse und die Vorstellungen und Erwartungen der Kirchenangehörigen an „ihre“ jeweilige Kirche Aufmerksamkeit und Beachtung. Handlungsvorschläge sind aufgrund der Umfrageergebnisse für die EKD entwickelt und veröffentlicht worden, vor allem in der Studie „Christsein gestalten“.⁵ Die Studie ist allerdings sowohl wegen ihrer Prognosen, als auch wegen Wahrnehmungs- und Theoriedefiziten und vor allem wegen ihrer Handlungsempfehlungen scharf kritisiert worden.⁶ Es wird gegen diese Studie eingewandt, sie sei von einem Fehlschluß geleitet, wonach allein der Rückzug der evangelischen Kirche auf eine überschaubare Nahbereichsethik und die Festigung der subjektiven Verortung von Glaube und Kirche der Entkirchlichung und dem Kirchenaustritt entgegenzusteuern vermöge. Diese Studie sei damit „geradezu fixiert auf den Individualismus und auf die Ablösung traditioneller Bindungen durch das frei entscheidende Individuum“.⁷ Bemängelt wird ferner die erstaunliche Distanzierung der Studie von der wissenschaftlichen Theologie, wie eine scharfe Kritik der Studie an der Gemeindeaufbaubewegung. Zusammenfassen läßt sich die Kritik im Vorwurf mangelnder Fähigkeit, zwischen evangelischem Verständnis von Freiheit, das an die Wahrheit von Evangelium und Glauben gebunden bleibt, und einem trost- und haltlosen Relativismus zu unterscheiden.⁸

⁴ Helmut Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung*, Berlin 1974. Johannes Hanselmann (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der 2. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft* Gütersloh, 1984.

⁵ *Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche*, hg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh, 1986, 4. Aufl. 1987. Auch EKD-Synoden haben sich mehrfach mit dem Thema befaßt, z.B. 1988 und 1993: *Glauben heute, Christ werden – Christ bleiben*, Gütersloh 1988. *Leben im Angebot. Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt*, Gütersloh 1994.

⁶ Michael Welker, *Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EDK-Studie ‚Christsein gestalten‘*, Neukirchen 1987.

⁷ Welker aaO S. 40

⁸ Welker aaO S. 51

Von einer Krise evangelischen Kirchentums ist folglich aus äußeren Gründen, vor allem die Kirchenaustrittsbewegung und die Entkirchlichung sind Symptom, und ebenso aus inneren Gründen, wie einem Orientierungsverlust und wachsender Unkenntnis christlicher Überlieferung, zu reden. Diese Krise hat sich infolge der Rückkehr der ehemaligen evangelischen Kirchen in der DDR noch zugespitzt und verschärft. „Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission)“ unter der einprägsamen Überschrift „gründlich ausgetrieben“ erläutert, warum marxistische Religionskritik, religiöses Unwissen und Entfremdung von der Kirche noch recht lange Zeit nachwirken werden.⁹ Die Realität nötigt somit bereits zur Reflexion und zum Nachdenken über Gestaltungsmöglichkeiten. Mit einfachen und eindimensionalen Programmen ist Abhilfe nach bisherigen Erfahrungen dennoch schwerlich möglich. Geboten ist vielmehr eine genaue Betrachtung und Wahrnehmung der realen Lage. Insofern sind sozialwissenschaftliche Analysen in der Tat erforderlich.¹⁰

Die Analyse des Kirchenamtes der EKD greift freilich zu kurz. Es mangelt ihr an historischer Tiefenschärfe. In modernen Gesellschaften stehen alle Kirchen seit 200 Jahren vor denselben Herausforderungen. Sie haben darauf nur jeweils verschieden reagiert. Der deutsche Katholizismus hat im 19. Jahrhundert, anders als der Protestantismus damals, zunächst mit einer scharfen Abgrenzung zur nicht-katholischen Umwelt reagiert. Es bildete sich ein geschlossenes „katholisches“ Milieu. Die Amtsträger, Hierarchie und Papst, setzten der Entkirchlichung eine Sakralisierung der Kirchenstrukturen entgegen. Vor allem durch Pius IX. und die folgenden Pius-Päpste wurde eine Sakralisierung der kirchlichen Organisationsstrukturen vorangetrieben und der Antimodernismus zur verpflichtenden katholischen Weltanschauung erklärt. Das 2. Vatikanische Konzil hat mit seiner Öffnung zur Welt diesen Katholizismus als festgefügte und geschlossene Sozialform und Weltanschauung aufgelöst. Die Entwicklung des Protestantismus verlief im 19. Jahrhundert anders.

⁹ Erhard Neubert, „Gründlich ausgetrieben“ Begegnungen 13, Berlin 1996 (Herausgeberin: Studien- und Begegnungsstätte, Berlin)

¹⁰ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

Erst der Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments nach dem 1. Weltkrieg, die Erfahrungen des Kirchenkampfs und die Nachkriegszeit nach 1945 brachten auch hier eine Verkirchlichung und eine Stärkung der kirchlichen Organisation. Zwischen Verkirchlichung protestantischer Strukturen und Entkirchlichung im Kirchenvolk besteht sogar ein Zusammenhang. Der Organisationsstärke entsprechen nicht notwendig Kreativität und Wahrnehmungsfähigkeit. Organisationen und Amtsträger neigen zudem zu Machtausübung und Machterhaltung. Es ist deshalb kurzsichtig, distanzierte Kirchlichkeit und Entfremdung von der Kirche bloß mit Werbung, Mitgliederpflege – was ist denn „Kirche“ überhaupt anders als ihre Mitglieder? – und Imagewerbung abhelfen zu wollen. Auch eine nach heutigen Marketingstrategien konzipierte Mitgliederzeitschrift wirkt höchstens wie ein Pflaster, bringt aber keine Abhilfe.

Man muß die historische Dimension der Unkirchlichkeit mitbedenken, will man den Sachverhalt insgesamt erfassen. Karl Gottlieb Bretschneider hat schon Anfang des 19. Jahrhunderts das Phänomen und die Ursachen der Unkirchlichkeit beschrieben, und 1819 festgestellt, es sei darüber „schon so viel geschrieben worden, daß man Bedenken finden könnte, noch ein Wort darüber zu sagen“.¹¹ Bretschneider bemerkte bereits, daß Kirchlichkeit ein neu gebildetes, aber „treffendes“ Wort sei, um damit das Interesse am Institut der christlichen Kirche zu bezeichnen. Unkirchlichkeit meint dagegen Gleichgültigkeit gegenüber dem religiösen Verbands, der Anstalt und deren Zwecken. Er sieht die Wurzel der Unkirchlichkeit in der Religionskritik der französischen und der englischen Aufklärung und in der Popularisierung der Religionskritik, der „Religions-spöterei“. Bretschneider betonte die Bedeutung der natürlichen und christlichen Religion für die Erhaltung des Gemeinwesens und deren Nutzen für die sittliche Erziehung. Religion ist „Hebel der Tugend“, der Atheismus befördert hingegen den Egoismus.¹² Entschieden wendet er sich freilich als Protestant gegen Glaubenszwang und gegen jede Einschränkung der Gewissens- und Lehrfreiheit. Die einzelnen

¹¹ Karl Gottlieb Bretschneider, Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland. Den Gebildeten der protestantischen Kirche gewidmet, Gotha, 2. Aufl. 1822. Zitat S. III, aus der Vorrede zur 1. Aufl. 1819.

¹² Bretschneider aaO S. 205

Reformvorschläge sind dieselben wie heute: Stärkung der Gemeinden; Verbesserung des Gottesdienstes; Reform der Kirchenverfassung. Vor allem geht es auch ihm schon um eine Reform des Theologiestudiums wie um die Verbesserung der materiellen Lage und des Ansehens des Pfarrerstandes. Damals wie heute war das zentrale Thema die Finanzlage, und dabei nahmen die Pfarrer die Schlüsselstellung in der Repräsentation von Kirche ein. Es ist aufschlußreich, heutige Diskussionen um Werte, Ethos und Religion, ebenso um Pfarrerausbildung und Pfarramt mit den damaligen Vorschlägen zu vergleichen. Weithin hat sich nur die Begrifflichkeit verändert und außerdem wurde das Instrumentarium der Analyse verfeinert. Zu bedenken ist sodann, daß ausgeprägt theologische Äußerungen zum Kirchenverständnis empirische und historische Bezüge in der Regel nahezu ausblenden. Dies gilt beispielsweise auch für die Kirchenkonstitution des 2. Vaticanum „*Lumen gentium*“, die die Kirche nur im religiös- symbolischen Sinne anspricht. Dabei könnte ein historischer Rückblick die Vielfalt der Sozialformen des Christentums und der Kirchenverfassungen sichtbar machen: Die Kirchenstrukturen – Episkopalordnung, Papsttum, Presbyterialordnung, Konsistorialverfassung, Synodalsystem, bürokratische Leitung der Kirche u.a. – sind jeweils historisch bedingt, also als solche kontingent. Es gibt kein theologisches Monopol einer einzigen Kirchenstruktur. Das spricht gegen eine Sakralisierung der Kirchenverfassung. Eine Sakralisierung, wonach eine bestimmte kirchliche Struktur „*iure divino*“ ist, steht immer unter dem Verdacht einer Begründung zu Legitimationszwecken. Beachtet man hingegen die Kontingenz der geschichtlichen Erscheinungsformen von Kirche, so hat dies eine doppelte Konsequenz. Einmal eröffnet die Einsicht in die Geschichtlichkeit und Kontextualität kirchlicher Institutionen die Möglichkeit einer Reform der Kirchenstrukturen. Historische Vergleiche verhindern einen morphologischen Fundamentalismus in der Ekklesiologie. Zum anderen ist bei der Reflexion kirchlichen Selbstverständnisses immer zugleich schon die kulturell-soziale Vermittlung des Auftrags von Kirche mitzubedenken.

Aus solchen Überlegungen heraus betonen die Beiträge dieses Buches das Wechselverhältnis zwischen Kirchenverständnis oder Kirchenbild und Zeitwahrnehmung. Historischer Rückblick und grundsätzliche Erwägungen sind daher methodisch und sachlich zu verbinden.

(3) Bezieht man die kulturell-soziale Vermittlung in das Verständnis von Kirche mit ein, dann ist weder eine rein dogmatische Ekklesiologie noch eine lediglich gesellschaftstheoretische oder sozial-ethische Betrachtung möglich. Empirische Sicht und theologische Urteilsfindung müssen vielmehr ineinander greifen. Daher kann weder die Selbstinterpretation von Kirche allein noch die Sicherung der Institution Kirche vordringliches Thema sein. Es geht an erster Stelle um die Frage: „Wozu ist Kirche da?“, ehe zu diskutieren ist: „Was wird aus der Kirche?“ Bestandssicherung und Bestandserhaltung sind nicht die kirchliche Hauptaufgabe. Zu fragen ist vielmehr nach einem Leitgedanken, einer Zielvorstellung, einer „Idee“, einer Konzeption, welche evangelische Christenheit zu vertreten, an der sie sich auszurichten hat. Sicherlich bedarf jede Idee eines Rückhalts an der Institution; auch Glaube und Glaubensüberlieferung bedürfen der Institution Kirche. Aber ohne Leitidee verliert eine Institution ihren Sinn, wird sie zum historischen Relikt.

Das ist dann ein Grundproblem von Kirche heute, daß sie oftmals nur noch als Traditionsbestand in Blick kommt und wahrgenommen wird. Sie teilt dieses Schicksal freilich mit anderen Institutionen, Kirche, Religion wird überdies weithin im Gegensatz zu Modernität und Modernisierung gebracht. Mit dem Begriff „Modernisierung“ ist die Ortsbestimmung für die heutige evangelische Christenheit genannt; Modernisierung ist die Quelle von Unsicherheiten und Orientierungslosigkeit im Blick auf die Zielvorstellung. „Modernisierung“ benennt ein Faktum, einen Vorgang, nicht ein Programm. Das Projekt „Modernität“ wird in Gesellschaft und Christenheit nämlich auch kritisch bewertet, und dies ist nicht ohne gewisse Berechtigung. Es ist nämlich die Komplexität von Moderne und Modernisierung zu beachten. Aufklärung und Industrialisierung vereinigen sich im Modernisierungsprozeß der Neuzeit. Mit Begriffen wie Rationalisierung, Säkularisierung, Differenzierung, Verselbständigung gesellschaftlicher Teilbereiche, Bürokratisierung, aber auch Technisierung ist der Vorgang Modernisierung zu beschreiben. Modernisierung ist neben anderen, aber nicht zuletzt, auch ein Vorgang ständig sich ausweitender räumlicher und regionaler, auch sozial wechselseitiger Abhängigkeiten. Informationssysteme, Reiseverkehr, Globalisierung, Weltmarkt, kurzum immer stärkere Kommunikation, treiben sie voran. Wertewandel und Strukturwandel beeinflussen sich außerdem gegenseitig. Kollektive Mentalitäten und

Lebensverhältnisse ändern sich, zum Teil sehr rasch. Der Streit, ob Modernisierung eine Orientierungskrise oder eine Steuerungskrise verursacht hat, mag offen bleiben; vermutlich ist im Einzelfall sowohl eine Krise der Orientierungen als auch eine Krise der Steuerung angesichts komplexer Sachverhalte – man denke an Worte wie „Politikversagen“ oder „Marktversagen“ – festzustellen, gelegentlich sogar beides. Wie sollen sich Christen und Kirchen zur Modernisierung verhalten? Die Ablehnung der Neuzeit im Antimodernismus hat sich als Holzweg erwiesen; die unreflektierte Anpassung an den jeweilig modernen Zeitgeist ist jedoch genauso ein Fehlweg. Die Ambivalenz der Moderne zeigt sich bereits an der Zweideutigkeit des Fortschritts: Technische Fortschritte und gesellschaftlicher, sozialer, kultureller Fortschritt treten auseinander. Im allgemeinen assoziierte man mit Modernisierung Fortschritt, Evolution. Es gibt freilich auch einen Fortschritt der Unmenschlichkeit! Einen dritten Weg zu finden ist schwierig. Modernisierung im wertfreien Sprachgebrauch bezeichnet die Ersetzung eines Bisherigen durch ein Neues. Soziologische Modernisierungstheorien suchen den sozialen und kulturellen Wandel zu erklären: Aus traditionellen Gesellschaften werden moderne, deren Merkmale u. a. Urbanisierung, physische und soziale Mobilität, demokratische Partizipation u.a. sind. Seit 200 Jahren vollzieht sich unbestreitbar in allen Gesellschaften eine derartige Modernisierung. Ihre Folge sind Individualisierung und Pluralisierung. Die Freiheitsgeschichte, verkörpert in den Menschenrechten, ist das hervorstechende Kennzeichen der Neuzeit. Die Freiheit des Individuums ist zweifellos ein hohes und schützenswertes Gut. Individualisierung ermöglicht Identität, sie gefährdet aber zugleich Identität, weil sie Bindungen, „Ligaturen“ auflöst und beseitigt. Individualität befördert auch Indifferenz, Beliebigkeit. Mit der Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit als Individualgrundrecht endet ferner die konfessionelle Geschlossenheit des Territorialstaates. Wo Religionsfreiheit herrscht, gibt es unausweichlich viele religiöse Richtungen und Gruppierungen, wird religiöser Dissens zulässig, entstehen neue Religionen. Der Staat ist zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtet und wird zum Garanten und Hüter von Toleranz. Die religiöse und kulturelle Homogenität der Gesellschaft schwindet. Aus der christlichen Gesellschaft, einem *corpus Christianum*, wird eine nachchristliche Gesellschaft. Weltanschaulicher und religiöser Pluralismus – neben sozialem und politi-

schem Pluralismus – ist unausweichlich. Die Modernisierung betrifft inzwischen global Religionen und Kirchen, auch wenn deren Reaktionen auf diesen Vorgang unterschiedlich ausfallen.

Leitgedanken für die kulturelle-soziale Bestimmung des Ortes der Christenheit in der gegenwärtigen Gesellschaft sind also Modernisierung, Individualisierung, Pluralismus, nicht jedoch Säkularisierung. Hinter dieser Überlegung steht die Einsicht, daß Säkularisierung ein höchst zweideutiger Begriff ist.¹³ Die Spannweite des Wortes Säkularisierung reicht von der Bezeichnung einer zwangsweisen Enteignung religiöser und kirchlicher Besitztümer und Vorstellungen durch weltliche, säkulare Usurpation und Indienstnahme bis hin zu einer kirchlich und theologisch bewußten Bejahung der Legitimität autonomer Weltlichkeit.¹⁴ Verfahren und Erscheinungsformen von Säkularisierung sind also höchst unterschiedlich. Der Streit um die Beurteilung der Säkularisierung ist zudem stets auch ein Streit um die Legitimität der Neuzeit. Der Begriff Säkularisierung impliziert immer schon eine Wertung. Schließlich ist umstritten, ob überhaupt durchgängig eine Säkularisierung ein prinzipielles Ende von Religion und religiösen Weltanschauungen herbeigeführt hat, oder ob nicht doch nur eine Transformation kirchlicher und christlicher Vorstellungen in säkulare Religiosität, in neue religiöse Wertungen dessen, „was unbedingt angeht“, in Ideologien und Weltanschauungen sich vollzogen hat.¹⁵ Säkularisierung ist, so gesehen, nur ein Teilaspekt von Modernisierung, aber nicht der Schlüsselbegriff schlechthin zur Interpretation des sozialen und kulturellen Wandels.

Nicht zu übersehen ist allerdings eine Demonopolisierung von Kirchenstrukturen. Allein schon der Rückgang der Kirchlichkeit ist dafür Symptom. Das Idealbild und das Realbild von Kirche decken sich nicht mehr; oder anders gesagt, zwischen der Außenansicht von Kirchen und der Innenansicht, der Selbstdeutung vom Standpunkt des Glaubens her, tritt ein immer größer werdender Riß zu Tage.

¹³ Vgl. zur Säkularisierung die umfassende Studie von Martin Heckel, Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie. Zeitschr. der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte 97, Kan. Abt. 66, 1980, S. 1-163 = Ges. Schriften, Bd. II, Jus ecclesiasticum 38, Tübingen 1989, S. 733-911.

¹⁴ Vgl. z.B. die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des 2. Vatikanischen Konzils, 1965, Nr. 36: Die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten.

¹⁵ Vgl. dazu beispielsweise Gottfried Küenzlen, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994.

Der Kirchenbegriff war jedoch schon immer doppelschichtig. Terminologische Unterscheidungen von sichtbarer und unsichtbarer, von erfahrener und geglaubter, von äußerer und innerer Kirche, von *ecclesia externa* und *ecclesia interna* verweisen auf diese Doppelschichtigkeit. Für die Vergrößerung des Risses in der Betrachtung der Kirche gibt es freilich Symptome.

Da ist einmal ein Auseinandertreten von theologischer und soziologischer, sozialwissenschaftlicher Sichtweise von Kirche zu beachten. Soziallogische Analyse beschreibt und untersucht Kirche als Organisation, Institution, Anstalt, auch als Verband, Vereinigung (*societas*), Verein. Verbands- und Organisationsstrukturen in ihrer Vorfindlichkeit können sozialwissenschaftlich untersucht und kritisch beurteilt werden. Dabei kann sich beispielsweise ergeben, daß die Verfestigung von Gemeinschaften notwendig zu einer Ausbildung eines Amtes, von Ämtern, der Verteilung von Kompetenzen und damit zur Bürokratisierung führt. Oder es zeigt sich für die Moderne die Kulturpositivität von Kirche daran, daß und wie die kirchlichen Amts- und Mandatsträger das Christentum öffentlich repräsentieren. Die theologische Legitimation von Aufträgen, symbolischem öffentlichem Handeln von kirchlichen Amtsträgern und Gremien und Zielen und Absichten kirchlichen Handelns wird dabei jedoch schwieriger, weil Theologie in den Verdacht gerät, lediglich ideologischen Zwecken der Legitimation zu dienen und instrumentalisiert zu werden.

Zum anderen ist die Unterscheidung von Kirche und Sekte nicht mehr tragfähig und ist heute als sozialwissenschaftliche Kategorie unbrauchbar. Ernst Troeltsch unterschied drei Typen religiöser Vergemeinschaftung, Kirche, Sekte, Mystik. Kirche ist nach ihm Heilsanstalt und damit unabhängig von der Entscheidung der einzelnen Mitglieder. Sekte ist dagegen die freiwillige Vereinigung aufgrund bewußter Entscheidung der einzelnen Mitglieder und kann eine rigorose Moral und Möglichkeiten der Kirchenzucht und des Ausschlusses praktizieren. Die Mystik ist schließlich individualistisch. Die einfache Alternative von Kirche und Sekte ist angesichts der Vielfalt der Gestaltungsformen von kirchlichen Gemeinschaften, Denominationen (amerikanische Begrifflichkeit spricht von „cults“) zu undifferenziert. Überdies ist der Begriff „Sekte“ negativ besetzt. Er bezeichnete ursprünglich Abspaltung, Separation, Abkapselung, und ist insofern immer schon bezogen auf eine Kirche als Maßstab. Ge-

messen am Maßstab der kirchlichen Lehre enthält das Wort Sekte den Vorwurf der Lehrabweichung, der Häresie, einer separatistischen Gruppenbildung. Wenn jedoch das Selbstverständnis der jeweiligen Großkirche gar nicht mehr politisch und öffentlich-rechtlich verbindlich ist, wird der Sektenbegriff unscharf. Die Abgrenzung zwischen Kirche und Sekte verlagert sich damit auf das Spannungsverhältnis von Institution und Individuum. Dadurch wird die Unterscheidungen von Kirche und Sekte im Endergebnis zu Problemen innerkirchlicher und zwischenkirchlicher Auseinandersetzungen. In den europäischen Großkirchen selbst driften die Richtungsmilieus auseinander. Polarisierungen nach konservativ und progressiv, die Alternative von einem fundamentalistischen Rückzug in eine gegenüber Welt und Kultur abgeschotteten kirchlichen Eigenwelt oder von einem alternativen Aufbruch von Basisgruppen, Initiativen und Reformbewegungen mit neuen Zielen, führt zu innerkirchlichen Spannungen. Diese Spannungen werden sowohl durch gesamtgesellschaftliche Modernisierung wie durch innerkirchliche Gegensätze verursacht. In diesem Spannungsfeld zwischen den Extremen drohen dann immer wieder zahlreiche Christen kirchlich heimatlos zu werden. Da nämlich die extremen Positionen sich lautstark zu Wort melden, wird die schweigende Mehrheit im Protestantismus – manchmal ebenso im Katholizismus – von den Leitungsinstanzen der kirchlichen Organisation vernachlässigt. Gerade ihre Stimme ist freilich im Dialog innerhalb der Kirche wie in der Gesellschaft unentbehrlich und nicht zu ersetzen. Denn die Zustimmung zur Pluriformität der Christenheit und die Anerkennung „versöhnter Verschiedenheit“ innerhalb der eigenen konfessionellen Tradition wie in zwischenkirchlichen Dialogen hängt davon ab, ob man überhaupt noch eine gemeinsame Vision, ein gemeinsames Ziel im Blick auf die Zukunft von Kirche und Kultur hat. Die Wege zu diesem Ziel können verschieden sein und bleiben. Respektierung persönlicher Freiheit und gemeinsame Suche nach einer verbindenden Wahrheit schließen sich nicht aus, solange man die Zielvorstellungen teilt. Wo Spannungen sind, können und werden freilich Konflikte nicht ausbleiben. Das Spannungsfeld von Politik, Staat und Gesellschaft ist nie konfliktfrei. In diesen Konflikten ist evangelische Christenheit nach ihrem spezifischen Beitrag gefragt. Sie kann diesen nur dann leisten, wenn sie den Herausforderungen der Modernisierung offen und unbefangen begegnet. Das ist Gegenstand der folgenden Analysen und Reflexionen.

1. Kirche und Staat, Politik und Glaube

Der skizzenhafte Überblick unter der Fragestellung „Was haben die evangelische Kirche, was haben Christen der Politik zu sagen?“ wurde anlässlich des 25. Deutschen Evangelischen Kirchentages vom 9. bis 13. Juni 1993 in München im Rheinischen Merkur unter der Überschrift veröffentlicht: „Wer sich einmischt, muß autorisiert sein.“ Die Intention des Beitrags ist, auf die historische Dimension der Fragestellung aufmerksam zu machen.

Zum Verhältnis von Kirche und Staat, von Politik und Glaube ist seit Jahrtausenden schon unendlich viel geredet und geschrieben worden. In der Diskussion, sogar im Gerede ist Beziehung zwischen Kirche und Politik also immer. Es ist außerdem richtig, wenn man unter dem Gesichtspunkt evangelischen Glaubens nicht versucht, in sachlicher Hinsicht überhaupt zu unterscheiden zwischen dem, was die Kirche und dem was die Christen zu sagen haben. Die Kirche – das ist doch die Gemeinschaft der Glaubenden, das sind die Glaubenden. Zwar äußern sich Christen in ihrem politischen Beruf auf andere Art und Weise als dies offizielle kirchliche Gremien tun. Aber inhaltlich können diese, vom Glauben hergesehen, nichts anderes sagen. Nur was sollen Christen denn sagen? Wollen sie der Politik Bescheid sagen, sagen, wo es lang zu gehen hat, was zu tun ist. Das wäre dann eine Art politisches Lehramt – ein prophetisches Mandat. Nur: Wie wäre denn ein solches Lehramt evangelisch überhaupt zu begründen?

Oder soll man der Politik die Meinung sagen, sagen was falsch ist, Kritik üben? Das wäre dann ein Auftrag zur Gerichts- und Mahnrede.

In der Tat gibt es gegenwärtig viel Anlaß zur Kritik. „Politikverdrossenheit“ lautete ein Schlagwort des Jahres! Christen und kirchliche Gremien sind jedoch wohlberaten, wenn sie nicht einfach in den Chor der Kritiker einstimmen; die Misere ist auch ohne ihre Einrede erkennbar genug. Sollten sie deswegen nicht vielmehr den

Politikern Dank sagen, die sich in dieser schwierigen Zeit redlich mühen? Christen sind freilich auch hier wohlberaten, wenn sie sich zurückhalten und zuerst Gott Dank sagen und sich nicht zur Verklärung irgendwelcher politischer Entscheidungen verleiten lassen. Denn wenn man zu jemand sagt: „Ich habe dir etwas zu sagen“, dann erwartet man ein Doppeltes: Einmal muß derjenige, der so spricht, tatsächlich etwas zu sagen haben. Das „Sagen haben“ heißt auch: Macht ausüben, Einfluß haben. Wieweit haben heute überhaupt Kirche und Christen wirklich auf die Politik Einfluß. Die Antwort auf diese Fragen, *wer* hier etwas zu sagen hat, ist offen. Und desweiteren sollte derjenige, der etwas sagen will – berufen oder ungerufen, gelegen oder ungelegen – tatsächlich etwas Bemerkenswertes, Bedenkenswertes zu sagen haben. Nur was hat die Kirche zur Sache der Politik denn Bedenkenswertes zu sagen? Orientieren wir uns dazu zunächst an geschichtlichen Erfahrungen:

(1) Jesus sagte dem politischen Machthaber Pilatus „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18,36). Denn sonst würden seine Jünger in der Stunde der Gefahr für ihren Meister und Herrn kämpfen. Das ist ein unbequemes Wort des johanneischen Jesus: Hier auf der einen Seite die Welt der Politik, Pilatus – da auf der anderen Seite das Reich Gottes, Jesus. Zwischen dem Vertreter staatlicher Macht und dem Erlöser gibt es keine Brücke. Die johanneische Schilderung des Prozesses Jesu zeigt, wie prinzipiell fremd die ersten Christen dem römischen Staat gegenüberstanden. Die Antwort auf die Frage: Was haben Christen der Politik zu sagen, lautet an vielen Stellen des Neuen Testaments knapp, lapidar: „Nichts“. Politik nach dem Modell Jesu betrieben, heißt dann: „Dem Übel nicht widerstehen“; „Den Feind lieben“; „Nicht schwören“; „Keine Prozesse führen“; in der Armut Jesu leben und – anders als der Reiche Jüngling – den eigenen Besitz weggeben und anderes mehr. Solche Lebensführung von Christen gibt es heute noch – auf den Bruderhöfen der Hutterer. Eberhard Arnold, ein Theologe, hat nach dem 1. Weltkrieg einen Bruderhof in der Rhön, den Habertshof, gegründet. Nach 1933 konnte sich dieser Bruderhof freilich nicht in Deutschland halten. Im Deutschland Adolf Hitlers war für dieses Streben, nach dem Vorbild Jesu zu leben, kein Platz mehr. Über England, Paraguay kam die Gemeinschaft in die USA und fand dort Anschluß an die aus den Taufgesinnten der Reformationszeit hervorgegangenen Hutterer. Seit

1988 sollte es wieder einen Bruderhof in Birnbach, im Westerwald geben. Von den evangelischen Christen am Ort wird freilich diese Gruppe argwöhnisch beobachtet: Sind die Hutterer bloß bessere Christen – oder nicht doch Schwärmer, weltflüchtige Sektierer? Die Großkirchen haben den Weg Jesu so nicht fortgesetzt: Die Christen der ersten Jahrhunderte erwarteten das nahe Weltende, sahen sich von feindlichen Machthabern unterdrückt und verfolgt – und dachten nicht daran, im Spiel der Politik um Macht mitzumachen, sich einzumischen.

Das änderte sich unter Kaiser Konstantin. Der Kaiser selbst wurde Christ. Die Bischöfe gingen an den Hof, gehörten zum Hofstaat. Aus den Märtyrern wurden staatstragende Stützen der Macht. Nach wenigen Generationen wurden sogar die noch heidnischen Bevölkerungsteile rechtlich benachteiligt und unterdrückt. Seit dem 4. Jahrhundert zahlte es sich dann auch für die politische Karriere aus, Christ zu sein. Aus der Distanz von Politik und Glaube wurde das Bündnis, die Symphonie, der Einklang von Kirche und Staat. Herrscher und Priester, Kaiser und Papst wirkten jetzt zusammen. Politische Macht diente dazu, kirchliche Ansprüche durchzusetzen; kirchliche Autorität salbte den Herrscher und verlieh ihm dadurch göttliche Autorität. Der Glaube wirkte herrschaftsstabilisierend. „Politik im Namen Gottes“ – das hieß nunmehr nach der konstantinischen Wende: religiöse Weihe der Herrschermacht.

(2) Auf dem Hintergrund solcher Durchdringung und Vermischung von Glaube und Politik ist Luthers Einspruch zu verstehen. Herzog Georg von Sachsen verbot damals, daß die Übersetzung von Luthers Neuem Testament in seinem Land verbreitet werden durfte. Das war eine politische Maßnahme, welche eindeutig in den Bereich des Glaubens, in das Heiligtum des Gewissens eingriff. Luther antwortete auf dieses Verbot mit einer seelsorgerlich ermahnenden Schrift, „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523). Er betont darin zunächst, daß die politische Macht von Gott eingesetzt sei, und das heißt zugleich: nicht von der Kirche ihre Autorität abzuleiten hat. Die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit ist es, den Bösen zu wehren und den äußeren Frieden unter den Menschen zu sichern. Die Macht weltlicher Obrigkeit ist jedoch begrenzt. Davon handelt dann der 2. Teil der Schrift. Weltliche Macht hat nur das äußere Leben zu schützen, nicht über die Seele zu

herrschen. Herzog Georg hat somit mit seinem Edikt eindeutig die Grenzen seiner Zuständigkeit überschritten: „Nicht ein Blättlein“ sollen ihm deshalb evangelische Christen ausliefern. „Leidender Ungehorsam“ – so lautet Luthers Rat im konkreten Konfliktfall zwischen der Forderung politischer Macht und der Überzeugung des Glaubens. Wenn aber die Fürsten nicht über die Seelen regieren dürfen, dann haben umgekehrt die Prediger auch nicht zum Schwert zu greifen und die Welt zu regieren. In einem abschließenden dritten Teil gibt Luther schließlich in Gestalt eines „Fürstenspiegels“ noch praktische Ratschläge, wie man als Christ denn ein politisches Amt ausüben soll. Luthers viel diskutierte, so umstrittene, und oft genug auch mißbrauchte Zweireichelehre hat also ihren Ursprung in einer bestimmten geschichtlichen Lage und wurde ausgelöst durch eine konkrete Anfrage. Der Reformator machte geltend, mit dem Evangelium in dieser Situation könne man nicht die Welt regieren; im öffentlichen Leben müsse man sich an vernünftige, „weltliche“, menschliche Regeln halten, an Grundsätze des Menschenwürdigen. Gegen die mittelalterliche Einheit von Glaube und Politik, gegen die Idee eines *Corpus Christianum* tritt die Reformation um des Evangeliums willen für die Unterscheidung von Reich Christi und Weltreich, von Heilsbotschaft und politischer Verantwortung ein. Die Folge der Reformation war zunächst einmal die Auflösung der christlichen Einheitsgesellschaft, die konfessionelle Spaltung, sogar der Glaubenskrieg. Aber ohne Reformation wäre es auch nicht zum säkularen, zum weltanschaulich neutralen Staat in Europa gekommen. Dieser Staat, der zunächst gegen den Einspruch der Kirchen seinen Bürgern („Untertanen“) Toleranz gewährte, ist ein Staat, der nur noch die äußere Friedensordnung garantieren kann, aber nicht mehr eine Wahrheitsordnung zu sichern hat. In Sachen des Glaubens besitzt jeder Bürger das Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Das Seelenheil der Bürger geht die Politik nichts an. Der Staat ist nur noch innerweltlichen Zwecken verpflichtet. Die Kirche ist weder Teil der Staatsgewalt noch ist sie für die Erfüllung von Staatsaufgaben zuständig. So scheinen Glaube und Politik klar geschieden zu sein, je zu ihrem Recht zu kommen und schließlich friedlich nebeneinander zu existieren.

(3) In diese neuzeitliche, scheinbar konfliktfreie Scheidung von Kirche und Staat, von Politik und Glaube bricht das totalitäre Politik-

verständnis ein. Der totale Staat beansprucht den Menschen ganz. Er ist bewußt Weltanschauungsstaat. Die Kirche muß sich dabei für politische Zwecke instrumentalisieren lassen – und wenn sie dazu nicht bereit ist, soll sie abgeschafft werden. Die Deutschen Christen im Kirchenkampf waren ein Versuch, die Kirche von innen her zu erobern. Der Nationalsozialismus und der Kommunismus haben aber auch mit Gewaltmethoden versucht, die Kirchen zu unterdrücken. Angesichts staatlicher Eingriffe in die Kirche und der Politisierung der Kirche hat die Barmer Theologische Erklärung in ihrer 5. These die Unterscheidung der Aufgabe des Staates vom Auftrag der Kirche eingeschränkt. Die Abgrenzung zum totalitären Verständnis von Politik verdeutlichen am schärfsten die Verwerfungssätze: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seine besonderen Aufgaben hinaus eine einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus, staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“ Die Barmer Erklärung wehrt den „Totalitätsanspruch“ des Staates ab: Kein Weltanschauungsstaat, keine Allzuständigkeit des Staates. Der Staat ist keine Heilveranstaltung. Für das Heil ist allein die Kirche zuständig. Der Staat hat keinen Anspruch auf die Gewissen. Damit fordert die Barmer Erklärung indirekt für alle Bürger Grundfreiheiten und Grundrechtsschutz ein. Die Aufgaben des Staates sind beschränkt. Darauf macht die Kirche den Staat aufmerksam, wenn sie „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“ erinnert. Die Kirche wiederum soll im Vertrauen auf die „Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“, sich auf ihre besondere Aufgabe beschränken. Sie ist kein politisches Instrument. Sie hat auch nicht hilfsweise, „subsidiär“ für den Staat zu handeln. Sie soll sich nicht selbst politische Macht leihen, um sich behaupten und durchsetzen zu können. Die 5. These der Barmer Erklärung bewegt sich gegenüber dem totalitären Staat überraschend klar in den Spuren der gemeinreformatorischen Zweireichellehre. Aber trotz solcher klaren Aussagen hat es nach 1945 in der evangelischen Kirche nicht an Bestrebungen gefehlt, den eigentlich zuständigen Instanzen den richtigen, einzigmöglichen politischen Weg zu weisen, wie ebenso an Versuchen politischer Macht-

haber, instrumentell die Kirche für ihre Zwecke zu nutzen. Nicht nur die vieldeutige Formel „Kirche im Sozialismus“ steht dafür. Es gibt mancherlei Beispiele einer oft gar nicht mehr wahrgenommenen und reflektierten Verfilzung von Glaube und Politik. Aber es geht hier nicht um historische Aufarbeitung, um Vergangenheitsbewältigung.

(4) Das Ergebnis eines solchen skizzenhaften geschichtlichen Rückblicks ist einigermaßen erstaunlich und verwirrend. Eine Reihe von Modellen stehen als Ergebnis vor uns. Die Absage an die Politik im Namen des Glaubens, die Indienstnahme der Politik durch den Glauben wie eine politische Instrumentalisierung des Glaubens, das Bemühen, Glaube und Politik sauber zu unterscheiden, das Bestreben, dem Mißbrauch der Aufgaben von Kirche und Staat zu wehren. Alle diese historischen Modelle sind nach wie vor gegenwärtig, die schwärmerische Absage an jede Politik ebenso wie der Anspruch des Fundamentalismus, nur auf religiöser Basis sei richtige Politik möglich. Die Vielfalt der Erfahrungen weist in ganz verschiedene Richtungen. Der Grat, auf dem die Kirche mit ihren politischen Worten wandelt, ist schmal, und die Abgründe, zur rechten und zur linken, in die die Kirche hinein abstürzen kann, sind tief und unauslotbar. Was soll die Kirche der Politik also überhaupt sagen? Am besten gar nichts? Wer nichts sagt, macht vermutlich keine Fehler – oder macht nicht doch auch derjenige einen Fehler, der zu Irrtümern und Unrecht schweigt? Oder kommt es heute überhaupt nicht mehr darauf an, was man sagt, sondern nur noch, *daß* man es laut genug sagt? In einer Mediengesellschaft wird nur der Lautstärkste gehört, wird beachtet, wer Schlagzeilen produziert. So wäre das Wort der Kirche ein Mittel, der Gesellschaft die Existenz von Kirche bekanntzumachen?

Nichtssagendes und Lautstärke können aber doch nicht die eigentliche Botschaft der Kirche sein, auch wenn manchmal dieser Eindruck entsteht. Die Formel, die Kirche habe auch der Politik nichts anderes als das Evangelium zu verkündigen, ist freilich ebenfalls zu pauschal. Denn ein zeitlos verstandenes Evangelium bleibt oberhalb der Niederungen und Zweideutigkeiten politischer Realität. Zum zurechtbringenden und gewißmachenden Wort kann das Evangelium nur dann werden, wenn es der politischen Realität in aller Zwiespältigkeit sich aussetzt. *Wenn* Christen der Politik etwas

zu sagen haben, so müssen sie folglich zuerst ehrlich und nüchtern die Wirklichkeit wahrnehmen und versuchen ideologischer Selbsttäuschung wie lügenhafter Täuschung anderer zu widerstehen. Politik geschieht in einer noch nicht erlösten Welt; das sollte man manchmal auch sagen. Aber Ehrlichkeit allein genügt nicht; die Wahrheit kann auch zynisch ausgesprochen werden. Christen sollten als Christen deshalb vom Glauben her nur dann etwas zur Politik sagen, wenn sie nicht bloß politische Meinungen, Forderungen und Ratschläge mitzuteilen haben, sondern wenn sie auf eine meta-politische Dimension hinweisen können, auf etwas, das vor aller Politik und jenseits aller Politik Herzen zu bewegen und Gewissen anzusprechen vermag. Zusagen und Zumutungen könnten beispielsweise darauf hinweisen, daß es zwar unbestreitbar Schuld in der Geschichte gibt, daß aber sogar die Fatalität der Schuld durch Vergebung aufgebrochen werden kann, oder daß angesichts vieler drängender und ungelöster Fragen wir Menschen gewiß das zu verantworten haben, was wir im einzelnen konkret falsch machen und versäumen, daß es aber gerade nicht wir sind, welche die Schöpfung im ganzen bewahren. Was hat somit die evangelische Kirche, so sie sich nicht einfach als politischer Interessenverband begreift, sondern Gemeinschaft im Glauben sein will, der Politik zu sagen? Sie kann sicherlich nicht Programme einer besseren Politik anbieten, aber vielleicht kann sie auf Voraussetzungen und auf eine Perspektive des Glaubens aufmerksam machen, durch welche die Politik wieder Boden unter den Füßen und Orientierung in einer unübersichtlichen Lebenswelt finden könnte. Um dies aussprechen zu können, müssen allerdings zuerst einmal Kirche und Christen der Botschaft des Glaubens gewiß sein und diese Botschaft verständlich und glaubenswürdig weitersagen können.

2. Der Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates

Die Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche erörterten 1990 das Thema „Die Verantwortung der Kirche für den Staat“. Neben einem historisch-politischen Beitrag von Hans Maier „Dienste der Kirche am Staat. Entwurf einer Typologie“ und einem staatsrechtlichen Beitrag von Josef Isensee: „Verfassungsrechtliche Erwartungen an die Kirche“ stand der folgende Beitrag aus der Perspektive evangelischer Theologie.

In der Themenstellung verknäueln sich eine Reihe von Problemen. Man kann bei der Zuordnung von kirchlichem Auftrag und staatlichen Aufgaben auch nicht von konfessionellen Unterschieden und Differenzen absehen. Unterschiede können sowohl im Verständnis von Kirche begründet sein als auch in der Sicht des Politischen und im Staatsverständnis. Konfessionelle Verschiedenheit ist freilich gerade nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen. Diese Verschiedenheit steht allerdings im Hintergrund der Erörterung, wenn man als evangelischer Theologe Ansätze und Knotenpunkte vor allem aus der eigenen Tradition aufgreift. Das Verhältnis von Kirche und Staat kann man zudem nicht losgelöst von geschichtlichen Erfahrungen und Prägungen betrachten oder abstrakt-rational konstruieren.

I.

Die Themenstellung ist insoweit der exemplarische Fall einer kontextuellen Theologie! Wer die geschichtliche Dimension ausblendet, kann der Fragestellung des Themas nicht gerecht werden. Wer die Geschichte einbeziehen will, steht freilich in der Gefahr, in den historischen Kulissen sich zu verirren und im Labyrinth der Historie den Ariadnefaden zu verlieren, der ihm den Weg aus dem Labyrinth zu zeigen vermag. Und schließlich, wer sich mit dem Auftrag der

Kirche in der politischen Welt befaßt, stößt auf ein ekklesiologisches Grundproblem. Kirche ist Gemeinschaft des Glaubens.¹ Ohne Glaube keine Kirche – ohne Kirche – wie auch immer Kirche näher bestimmt wird – freilich auch kein Glaube. Martin Luther sagt in der Auslegung des 3. Artikels von der christlichen Gemeinde in der Welt, sie sei „die Mutter, so ein iglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibt, die Herzen erleucht und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben“.² Mit Bedacht wurde allerdings nicht von der Gemeinschaft der Glaubenden, *communio fidelium*, sondern von der Gemeinschaft des Glaubens, *communio fidei*, gesprochen. Die erste Umschreibung von Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden hat durchaus ihren guten Sinn und ihre Wahrheit. Aber der Glaube als solcher kommt nicht von allein. Er entsteht in der geschichtlichen Gemeinschaft des Glaubens. Die Vermittlung des Glaubens durch eine das Ursprungsgeschehen des Glaubens in Jesus von Nazareth, dem Christus, bezeugende und weitergebende Sprach- und Lebensgemeinschaft reißt freilich die Kirche sogleich in die Turbulenzen der Kirchengeschichte und der Profangeschichte hinein. Das Evangelium wird in der Geschichte durch die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens tradiert. Die Kirche wird dadurch Teil der Geschichte. Auch die Anfänge der Gemeinde im Neuen Testament sind nicht außer- oder übergeschichtlich; sie markieren vielmehr den Beginn der Kirchengeschichte. Wenn beispielsweise ein Theologe heute über die Aufgabe des Staates nachdenkt, kann er sich aus diesem Grund nicht einfach auf die Auslegung der biblischen Aussagen zur Obrigkeit zurückziehen.

Geschichte ist freilich immer im Wandel. Von daher steht nun der gegenwärtige Theologe vor der Aporie, daß er einerseits die geschichtliche Herkunft der Kirche zu beachten hat, andererseits Geschichtlichkeit immer Relativismus bedeutet. Die dogmatische Lehrbildung hat sich angesichts dieser Aporie mit einer Unterscheidung zu helfen versucht. Bekannt sind Dichotomien, wie sichtbare und unsichtbare Kirche (*ecclesia visibilis-invisibilis*), manifeste und latente Kirche (Paul Tillich), Geistkirche und Rechtskirche, erfahre-

¹ G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* III, Tübingen 1979, S. 331.

² M. Luther, *Großer Katechismus*. Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. 10. Aufl., Göttingen 1986, S. 655, 4-9.

ne und geglaubte Kirche, wirkliche und wahre Kirche. Diese Unterscheidungen hat nicht erst die Reformation erfunden. Sie sind viel älter. Die Lehre von der Kirche steht jedoch angesichts dieses Sachverhalts in einer doppelten Gefahr:³ Man kann *eine* Erscheinungsform der erfahrenen Kirche mit der geglaubten Kirche so gleichsetzen, daß im Grunde der Glaube entbehrlich wird. Man kann aber erfahrene und geglaubte Kirche auch so voneinander trennen, daß im Grunde für die Gestalt der Kirche in der Welt der Glaube irrelevant wird, weil die wahren Gläubigen völlig unabhängig von der sichtbaren Kirche ihre Gottesbeziehung leben. Man mag die eine ekklesiologische Gefahr die der Veräußerlichung oder auch des Triumphalismus nennen, die andere dann die Gefahr des Doketismus oder Spiritualismus. In beiden Fällen erübrigt sich freilich die theologische Klärung des Verhältnisses von Kirche und Staat, im einen Fall jedoch deshalb, weil die Kirche selbst nichts anderes als ein politisches Phänomen ist, im anderen Fall hingegen, weil die Kirche gar nichts mit der politischen Welt zu tun hat. Dagegen ist auf die Unterscheidung zwischen der geschichtlich erfahrbaren und der geglaubten Kirche zu dringen, aber so, daß das theologische und das empirische Reden der Kirche aufeinander bezogen bleiben. Freilich ist zwischen dem theologischen Zugang zum Verständnis der Kirche und einem empirischen Zugang dabei klar zu unterscheiden. Da ich im folgenden zunächst den theologischen Zugang suche, muß ich erläuternd hinzufügen, daß ich damit einen historischen, soziologischen, juristischen oder auch rechtsvergleichenden Zugang zur Beschreibung der empirischen, erfahrbaren Kirche nicht ablehne. Es geht allein um distinkte Zugänge, nicht um prinzipielle Alternativen. Eine Fundamentalunterscheidung zwischen dem Leben oder der Wirklichkeit von Kirche einerseits und der Existenz, dem Wesensgrund von Kirche andererseits ist allerdings unerlässlich.⁴ Unterscheidung meint jedoch nicht Scheidung. Zu unterscheiden ist zwischen dem, was Kirche erst zur Kirche macht, also dem Grund von Kirche und der geschichtlichen Lebensgestalt von Kirche. Eine erste Antwort auf die Frage, was die Aufgabe der Kirche in der Welt ist, habe ich damit indirekt gegeben. Sie lautet: Die Aufgabe der Kirche ist es, den Glauben an Jesus Christus weiterzugeben und zu erwek-

³ G. Ebeling, a.a.O., S. 333.

⁴ G. Ebeling, a.a.O., S. 356f.

ken; der Lebensgrund der Kirche ist Jesus Christus. Die Kirche ist Leib Christi. In den Schmalkaldischen Artikeln heißt es einprägsam: „denn es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und „die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“ (Joh. 10,3).⁵ Wie diese Aufgabe sachgerecht wahrzunehmen ist und welche, sehr weitreichende, Folgen sich aus dem Auftrag, den Glauben weiterzugeben, ergeben, ist ein eigenes Thema. Die Existenzfrage der Kirche, nämlich Glaubensgemeinschaft zu sein auf ihrem Lebensgrund Jesus Christus, ist damit von den gewiß bedrängenden Lebensfragen der wirklichen, empirischen Kirche zu unterscheiden.

II.

Nach dieser Einleitung in die Fragestellung des Themas sei der Auftrag der Kirche zunächst an einigen Bekenntnisaussagen der reformatorischen Lehrüberlieferung verdeutlicht. Auftrag heißt auch Mandat. Mandat steht ferner für Vollmacht, Weisung, Befähigung, Gebot, Vollzug, aber auch für Kompetenz, Befugnis und Legitimation, schließlich für „Sitz“, Tätigkeit und Stellung (status).⁶ Nach reformatorischer Überzeugung ist die eine heilige christliche Kirche, welche zu allen Zeiten bleiben wird „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden“ (CA 7: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“). Eine Auslegung dieser vielzitierten, vieldiskutierten und umstrittenen Grundlage reformatorischen Kirchenverständnisses hat zunächst einmal zu verdeutlichen, daß damit gar nicht eine Definition des Kirchenbegriffs gegeben werden soll.⁷ Es geht vielmehr nur um die Frage des Bestandes der

⁵ Schmalkaldische Artikel, BLK, (s. Anm. 2), S. 594, 20-22.

⁶ H.-R. Lipphardt, Art. Mandat, in: Staatslexikon. Bd. 3, 7. Aufl., 1987, S. 990.

⁷ G. W. Forell und J. F. McCue, Weltliches Regiment und Beruf in der Confessio Augustana, in: H. Meyer und H. Schütte, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Paderborn, Frankfurt/M. 1980, S. 319-332. Zudem: L. Grane, Die Confessio Augustana, Göttingen 1970. W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd. 1, Gütersloh 1976, S. 73ff. Zu CA 28, S. 96f. Bd. 2, 1978, S. 163ff.

Identität und der wahren Einigkeit der Kirche. Zur wahren Einigkeit der Kirche reicht die Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Verwaltung der Sakramente aus, Wort und Sakrament, nämlich Taufe und Abendmahl sind nach diesem reformatorischen Bekenntnis die Kennzeichen der Kirche. Es fehlen ferner andere Kennzeichen, wie beispielsweise in reformierten Bekenntnissen, der Hinweis auf die Kirchenzucht. Eine Ämterordnung ist ebenfalls nicht erwähnt. Von Diakonie und sonstigem öffentlichem Handeln der Kirche ist keine Rede. Die Kirche ist zurückverwiesen auf das sie je neu in Erscheinung treten lassende und ihr Wort weitersagende Geschehen des Gottesdienstes. Der Auftrag der Kirche wird offenbar im Gottesdienst. Darauf ist später nochmals zurückzukommen, auch im Blick auf die Stellung zum Staat.

Diese Bestimmung des Auftrags der Kirche führt dann im letzten 28. Artikel des Augsburger Bekenntnisses zu einer Abgrenzung: „Von der Bischofen Gewalt“, „De potestate ecclesiastica“. Es ist dies übrigens die einzige Stelle in den lutherischen Bekenntnisschriften, in denen die sog. Zweireichelehre angesprochen wird. Daran zeigt sich der ursprüngliche Ansatz der Unterscheidung der zwei Reiche: Es geht um die richtige Unterscheidung von kirchlicher und staatlicher Kompetenz, von „potestas ecclesiastica et potestas gladii“.⁸ Der Anlaß dieser Unterscheidung ist die Ausübung weltlicher Macht durch Bischöfe, geistliche Reichsfürsten.

Die geistliche Gewalt ist nach dem Evangelium allein „ein Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu handeln“. (So lehren die Evangelischen „potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta“⁹). Weltliche Herrschaft (imperium) ist daher von geistlicher Vollmacht zu unterscheiden.¹⁰

Es ist hier nicht auf die in diesem Artikel enthaltenen Ausführungen über Kirchenleitung und Kirchengewalt einzugehen. Deutlich ist

⁸ CA 28,1 vgl. CA 28,12: „Darumb soll man die zwei Regiment, das geistlich und weltlich, nicht in einander mengen und werfen.“

⁹ CA 28,5.

¹⁰ CA 28,20f.

jedenfalls, daß aus dem Verständnis des Auftrags der Kirche die Aufgabe folgt, das kirchliche Handeln vom staatlichen Handeln abzugrenzen. Im deutschen evangelischen Landeskirchentum ist freilich diese theologisch notwendige Abgrenzung gerade nicht durchgehalten worden. Das landesherrliche Kirchenregiment und Staatskirchentum nahmen die evangelische Landeskirche in Dienst. Die staatliche Obrigkeit legte fest, was von der Kirche als Leistung für Staat und Gesellschaft erwartet wurde. Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments 1918 machte folglich eine Neubesinnung und Neuorientierung der evangelischen Kirche notwendig. Die Aufmerksamkeit der Kirchenleitungen galt in den 20er Jahren freilich zunächst vorrangig Kirchenverfassungsfragen. Erst die innerkirchlichen Konflikte des Jahres 1933 und die Versuche, eine deutsche evangelische Staatskirche mit nationalsozialistischer Hilfe zu errichten, führten zu einer erneuten theologischen Besinnung. Sie ist zusammengefaßt in der Barmer Theologischen Erklärung.¹¹ Zunächst ist dazu auf die 3. Barmer These hinzuweisen. Die 3. These wendet sich gegen eine Trennung zwischen Lehre und Ordnung der Kirche. 1934 wurde die Meinung vertreten, Ordnungsfragen dürften in der

¹¹ Zur Barmer Theologischen Erklärung, vgl.: K. Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*. Hg. v. M. Rohkrämer, Zürich 1984. A. Burgsmüller und R. Weth (Hg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen 1983. M. Honecker, *Zur gegenwärtigen Interpretation von Barmen V.*, in ZEE, Bd. 16 (1972), S. 207-219. E. Jüngel, *Mit Frieden Staat machen. Politische Existenz nach Barmen V.*, München 1984. M. Karnetzki, *Ein Ruf nach vorwärts. Eine Auslegung der Theologischen Erklärung von Barmen 30 Jahre danach*, in: ThExh NF, Bd. 115 (1964), S. 19-44 (zu Barmen V.). W. Krötke, *Der Staat als Gottes Anordnung und die politische Verantwortung (V. These)*, in: W. Krötke, *Bekennen-Verkündigen-Leben. Barmer Theologische Erklärung und Gemeindepraxis*, Stuttgart 1985, S. 55-66.

F.-W. Marquardt, *Staatsbejahung oder Staatskritik? Über den Gebrauch von Barmen V.*, in: *Zumutungen des Friedens. Kurt Scharf zum 80. Geburtstag*. Hg. v. V. Deile, Hamburg 1982, S. 83-99. W. Pöhlmann, *Gehorsam um der Liebe willen. Römer 13 und die 5. Barmer These*, in: *Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944*. Hg. v. G. Besier und G. Ringhausen, Göttingen 1986, S. 110-125. H. Simon, *Die 2. und die 5. These der Barmer Erklärung und der staatliche Gewaltgebrauch*, in: *Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934-1984*. Hg. v. J. Moltmann, München 1984, S. 191-222. E. Wolf, *Barmen. Versuchung und Gnade*, München 1957, 2. Aufl. 1970. G. Brakelmann, *Barmen V. Ein historisch-kritischer Rückblick*, in: *EvTh*, Bd. 45 (1985), S. 3-20.

Kirche nicht zum Dogma erhoben werden. Ich zitiere als Beispiel Emanuel Hirsch: „Die Kirche kann auf eine Verfassung verzichten, wo sie nicht Kirche unter dem Kreuz ist, also nicht ohne politischen Anschluß bestehen muß. Die Reichskirche ist kein kirchliches Ideal, sie ist eine politische Notwendigkeit des kirchlichen Lebens. Die Kirche muß in ihrer Verfassung dem Staat angepaßt sein“.¹²

Dagegen hält die 3. Barmer These fest: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.“ Diese These wollte ich nur ins Gedächtnis rufen, um zu verdeutlichen, daß zwischen der eigenen Verfassung der Kirche, der Kirchenordnung und ihrer Stellung zum Staat ein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Die für das zur Verhandlung stehende Thema der Kirche-Staat-Beziehungen ist entscheidend die 5. These. „Barmen V enthält die erste bekennnismäßige und definitorische Erklärung zum Verhältnis von Kirche und Staat seit der Reformation.“¹³ Das biblische Leitwort „Fürchtet Gott, ehret den König“ (1. Petr. 2,7) unterscheidet bewußt zwischen Gottesfurcht und dem Respekt, den der Christ politischer Autorität schuldet:

„Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichem Vermögen unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung von Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen.

¹² Zit. bei: A. Burgsmüller und R. Weth (Hrsg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen 1983, S. 36.

¹³ W. Hüffmeier (Hrsg.), *Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der EKU*, Gütersloh 1986, S. 61.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“

Wiederum ist nicht in eine Einzelauslegung einzutreten. Gewiß bleibt manches an der These im einzelnen strittig. So nennt die Erklärung als Aufgabe des Staates „für Recht und Frieden zu sorgen“. Das ist die Formel „iustitia et pax“. Man vermißt freilich die Erwähnung der Achtung der Freiheit der Bürger, ein Defizit, das Karl Barth, der Autor der These, später bemängelt hat.¹⁴ Die Fragestellungen von Rechtsstaat, Demokratie, nationaler Souveränität, Gewaltmonopol des Staates, Mittel und Grenzen der staatlichen Aufgaben der Friedenssicherung im Atomzeitalter, des Widerstandsrechts, sind selbstverständlich damit nicht abschließend geklärt. Darüber gibt es deshalb bis heute Diskussionen. Aber auf die Aufarbeitung der Kontroversen um die zutreffende Auslegung von Barmen V und damit um den Anspruch auf das „Erbe“ der Bekennenden Kirche im deutschen Protestantismus will ich nicht eingehen.¹⁵ Eindeutig ist jedoch die Grundorientierung der 5. Barmer These: Sie dringt auf die Unterscheidung von kirchlichem Auftrag, Mandat und politischer Zuständigkeit, politischem Mandat.¹⁶ In der Linie dieser Grundunterscheidung – die also gemeinreformatorisch ist – liegt die Denkschrift der EKD zum Staat. Die Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“, 1985 hat seit dem 9. November 1989 eine neue Aktualität erhalten.¹⁷ Nach der Veröffentlichung der

¹⁴ Hüffmeier, a.a.O., S. 66.

¹⁵ Vgl. z. B. den gemeinsamen Text von EKD und Bund evangelischer Kirchen in der DDR, in: A. Burgsmüller und R. Weth, Barmer Theologische Erklärung, a.a.O., S. 79-87: „Barmen 1934/84. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Theologischen Erklärung von Barmen“.

¹⁶ Vgl. dazu: Hüffmeier, a.a.O.

¹⁷ E. Jüngel/R. Herzog/H. Simon, Evangelische Christen in unserer Demokratie, Gütersloh 1986. M. Honecker, Gedanken zur Denkschrift der EKD. „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“, in: Schriftenreihe für Kirche und Wirtschaft, Heft 3 (1987). T. Rendtorff, Eine kirchliche Lektion in Sachen Demokratie, in: ZEE, Bd. 29 (1985), S. 365-370. A. Püttmann, Ein ‚Ja, Aber‘ zur Bonner Demokratie. Die EKD-Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“,

Denkschrift kam aus der DDR Kritik (von Hanfried Müller). Der Vorwurf lautete, die Denkschrift zeige nicht eine „Spur von Eigenständigkeit“ gegenüber der Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik.¹⁸ Sie begründe nämlich ihre Zustimmung zur freiheitlich-demokratischen Staatsordnung nicht einfach politisch, sondern legitimiere sie darüberhinaus theologisch. Damit unterstelle sie, daß die freiheitliche Staatsordnung, wie sie das Bonner Grundgesetz repräsentiert, die für den Christen einzig mögliche Staatsform sei. Dagegen sei es gerade der Vorzug des atheistischen Staates in sozialistischen Gesellschaften, daß er ausdrücklich auf eine theologische Legitimation verzichte. Diese Kritik ist noch nicht einmal vier Jahre alt! Um auf diese Kritik einzugehen, ist zunächst einmal festzustellen, daß niemand heute die Idee eines christlichen Staates vertritt. Es geht allein um den menschengerechten, den menschenwürdigen Staat. Dieser Staat ist ferner keine Schöpfung des Glaubens. Aber aus dieser Erkenntnis folgt mitnichten eine theologische Indifferenz gegenüber dem jeweiligen Staat und seine Verfaßtheit. Ein Staat kann die Menschenwürde besser oder schlechter achten, ja sogar mißachten und zynisch verfehlen. Ein Staat kann seine Aufgaben besser oder schlechter wahrnehmen. Daraus folgt, daß die Staatsform und die geschichtliche Realität eines Staates für Theologie und Kirche nicht gleichgültig sind. Der christliche Glaube ist nicht gleichgültig gegenüber der Staatsordnung. Die Denkschrift behandelt daher in 3 Teilen folgende Themen:

„I. Demokratie im evangelischen Verständnis. Alte Fragen und neue Aufgaben“. „II. Grundelemente des freiheitlichen demokratischen Verfassungsstaates“. „III. Die Demokratie vor der Herausforderung der Gegenwart“.

Gleichgültigkeit gegenüber der Verfassung eines Staates wäre historisches Versagen, also Schuld. Für ein solches Versagen und Verschulden gibt es in der Geschichte des deutschen Protestantismus genügend anschauliche Beispiele. Die Denkschrift orientiert sich bei ihrer Beurteilung der demokratischen Staatsform freilich nicht an einer Staatstheorie, sondern an der anthropologischen Grundnorm

1985, in: ZfP, Bd. 36 (1989), S. 75-87. T. Rendtorff, Die Autorität der Freiheit. Die Stellung des Protestantismus zu Staat und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Bd. 46-47, S. 21-31.

¹⁸ Vgl. den Nachweis dieser Kritik bei: M. Honecker, a.a.O., S. 14f.

der Menschenwürde. Die Auseinandersetzung mit der jeweils bestehenden Staatsform trägt deswegen „notwendigerweise den Charakter kritischer Solidarität mit einer verbesserungsfähigen, aber auch verbesserungsbedürftigen Ordnung“.¹⁹ Entscheidend für die Bewertung einer bestehenden Staatsform sind das Vorhandensein rechtsstaatlicher Garantien, die Kontrolle der Macht (Gewaltenteilung), die Gewährleistung der Menschen- und Grundrechte und heute ebenfalls die Legitimation durch demokratische Verfahren. Die Denkschrift stellt deshalb im 2. Teil die Grundelemente der freiheitlichen, demokratischen und rechtsstaatlichen Verfassung anhand des Grundgesetzes dar. Sie betont zugleich, daß die politische Existenz des Christen zu seinem „weltlichen Beruf“ gehört.²⁰ Demokratie als Herrschaftsform hat nur solange Bestand, als sie Lebensform der Bürger ist.²¹ Zu den Leistungen der Kirche für den Staat ist auch die Ermutigung der Eigenverantwortung der Bürger und die Vermittlung von Demokratie als Lebensform zu zählen. „Ein demokratischer Staat braucht eine ihm entsprechende demokratiebewußte Gesellschaft, die sich Grundentscheidungen der Demokratie zu eigen macht und aus ihnen lebt“.²² Zu den Aufgaben von Kirche und Christen gehört es allerdings genauso, auf Gefährdungen und Herausforderungen des demokratischen Staates in der Gegenwart aufmerksam zu machen. Davon handelt der 3. Teil. Er beschwört zwar nicht eine „Krise der Demokratie“, rückt aber Aufgaben und Probleme ins Bewußtsein. Eine Bewältigung dieser Aufgaben wird nämlich nur soweit gelingen, als man sich diesen Herausforderungen bewußt stellt und zu neuen Wegen wie zu Kompromissen bereit und fähig ist. In diesem Zusammenhang geht die Denkschrift nochmals auf den Unterschied zwischen Auftrag der Kirche und Aufgaben des Staates ein.²³ Das geistliche Amt der Kirche hat keine besondere politische Kompetenz, wohl aber im demokratischen Staat eine Pflicht zur Mitverantwortung. „Die Kirche hat nicht die Funktion, dem einzelnen Christen die Entscheidungen, die er als Bürger zu

¹⁹ Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Gütersloh 1985, S. 17.

²⁰ Denkschrift (s. Anm. 19), S. 22, 45.

²¹ Denkschrift (s. Anm. 19), S. 34f.

²² Denkschrift (s. Anm. 19), S. 35.

²³ Denkschrift (s. Anm. 19), S. 45-47.

treffen hat, abzunehmen. Es ist jedoch ihre Aufgabe, ihm bei der Meinungs- und Urteilsbildung zu helfen. Dabei kann sie keine Autorität in Anspruch nehmen als die Überzeugungskraft ihrer Sachargumente und, gemäß ihrer Tradition, der Gründe aus Schrift und Bekenntnis.“²⁴ Über diese Mitverantwortung der Kirche für den Staat und über die Art und Weise dieser Mitwirkung ist am Schluß nochmals eigens zu sprechen. Den Überblick über die Tradition der Lehraussagen in der evangelischen Kirche beschließe ich bewußt mit dem Hinweis auf die Denkschrift und lasse manche andere kirchliche Stellungnahmen beiseite.²⁵

III.

Nach der informierenden Darstellung dessen, was heute in der evangelischen Kirche im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat ganz grob umrissen als Grundlage vorausgesetzt werden kann, ist zu den theologischen Fragestellungen und damit zur Beurteilung überzuwechseln. Für einen evangelischen Theologen liegt es nahe, zur Beurteilung der Aufgabe der christlichen Gemeinde und des Auftrags des Staates auf Schrift und Bekenntnis zurückzugreifen. Wieweit Bekenntnisaussagen tragfähig sind, wäre gesondert zu erörtern. Ausdrücklich eingegangen sei nur auf das Schriftzeugnis. Dabei scheidet eine unmittelbare Berufung auf die politisch-staatlichen Aussagen des Alten Testaments aus – es sei denn, man vertrete einen fundamentalistischen Standpunkt. Weder die vorexilische religiöse Legitimation des davidischen Königtums, noch die weithin nachexilische deuteronomistische oder auch vorexilische prophetische Kritik von Königen und Königtum, noch die Proklamation theokratischer Ideale sind unmittelbar politisch anwendbar. Auch die spärlichen neutestamentlichen Aussagen zur politischen Gewalt sind wenig ergiebig. Denn einmal sind diese Ausführungen Konkretion eines zutiefst zweideutigen und ambivalenten Verständnisses von

²⁴ Denkschrift (s. Anm. 19), S. 46.

²⁵ Vgl. z. B. die Denkschrift: „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“, Gütersloh 1970. Das Votum der Arnoldshainer Konferenz: „Möglichkeiten und Grenzen eines politischen Zeugnisses der Kirche und ihrer Mitarbeiter“, Neukirchen-Vluyn 1982.