

Grenzgänge der Gemeinschaft

Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen
sozial-politischer und theologisch-religiöser
Perspektive

herausgegeben von
Elisabeth Gräb-Schmidt und Ferdinando G. Menga

Mohr Siebeck

ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, geboren 1956; Studium der Ev. Theologie in Göttingen, Heidelberg und Mainz; 1992 Promotion, 2001 Habilitation, 2002–10 Professorin für Systematische Theologie an der Universität Gießen; 2007–09 Direktorin des Instituts für Religionsphilosophische Forschung der Universität Frankfurt; seit 2010 Professorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Ev.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

FERDINANDO G. MENGA, geboren 1974; Dr. Phil., Dr. iur. et pol. rer. und habilitiert nach dem italienischen Hochschulsystem als „associate professor“ in den Bereichen: Moral-, Rechts-, politische und theoretische Philosophie; zur Zeit Post-Doc Forscher am Institut für Ethik, Ev.-Theologische Fakultät, Universität Tübingen.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung.

ISBN 978-3-16-154743-0

ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Nädele in Nehren gebunden.

Communio Sanctorum

Kirche als Ethos-Gemeinschaft und Ethos-Produzentin?

Georg Pfeleiderer

1. Vom ethischen Sinn der Kirche

Welche »Gemeinschaft« ist, welche »Gemeinschaft« braucht, welche »Gemeinschaft« stiftet die Kirche? Wer so fragt, verfolgt sehr oft ethisch-normative Interessen. Solche sind in jedem Fall gegeben, wenn »Gemeinschaft« als etwas Gutes oder Schlechtes, als ethischer Wert oder ethischer »Un-Wert« aufgefasst wird. Auch die Vereinigung von Menschen aus (sofern es das empirisch geben kann) rein religiösen Zwecken, also etwa die Gemeinschaft der Gottesdienstbesucher, ist auf ihre ethische Valenz hin befragbar: Inwiefern ist es ethisch gut, dass es solche religiösen Zusammenkünfte und Gemeinschaften gibt? Worin liegt der ethische Wert kultischer Vergemeinschaftung?¹

Wie auch immer diese Frage beantwortet bzw. zum Zweck ihrer Beantwortbarkeit genauer gefasst werden möchte: deutlich dürfte sein, dass sie sich schwerlich ohne Berücksichtigung der inhaltlichen Bestimmtheit des betreffenden Kultus und dessen damit verbundenen Sozialstrukturen beantworten lassen wird. Der ethische Wert einer Satanskultfeier wird in der Regel anders eingeschätzt werden als der eines landes- oder freikirchlichen Sonntagsgottesdienstes.

Gleichwohl mag es eine gewisse partielle Unabhängigkeit ethischer Valenz von Gemeinschaft gegenüber inhaltlicher Bestimmtheit und inhaltlichen Zielen bestimmter Vergemeinschaftung geben. Gerade extreme, pervertierte Formen von »Gemeinschaft,« also Zwangsgemeinschaften, können u.U. erkennen lassen, dass das Bedürfnis nach Gemeinschaft, nämlich nach Kommunikation unter leiblich Anwesenden, so groß werden kann, dass große Einschränkungen hinsichtlich der freien Wahl der betreffenden Kommunikation und ihrer darauf basierenden Qualitäten hingenommen werden.²

¹ Die Rezipientenfrage, also die Frage, für wen diese Art der Vergemeinschaftung gegebenenfalls gut (oder schlecht) sein könnte – für die Beteiligten, für andere Individuen oder Gemeinschaften in der Umgebung oder für die Gesellschaft als ganze – sei hier zunächst auf der Seite gelassen.

² Kann man eine Zwangsgemeinschaft, wie sie diejenige von Entführer und Entführungsoffer für letzteres bedeutet, – ich denke z.B. an den Fall Natascha Kampusch und

Extreme (Negativ-)Beispiele zeigen aber vor allem auch, dass Gemeinschaft grundsätzlich nur in der Masse als ethischer Wert akzeptierbar ist, in welchem sie mit individueller Freiheit, also mit freier Zustimmung zu ihr, korreliert ist.³ Das Umgekehrte ist freilich ebenfalls richtig: Individuelle Freiheit, die sich nicht auf Gemeinschaft, auf eine Form konstruktiver Sozialität hin aufgeschlossen weiß, wird man in einem ethischen Sinne nicht als solche bezeichnen wollen. Das Programm eines radikal individualistisch-libertären Lebens träte schon zu seinen eigenen soziobiologischen Entstehungsbedingungen in einen strukturellen Widerspruch.

Es wäre nicht sonderlich aufwendig zu zeigen, dass und inwiefern massgebliche theologisch-ethische Gemeinschaftstheorien für diese innere Beziehung von individueller Freiheit und Sozialität aufgeschlossen sind. Der theologische Streit um die Kirche drehte sich seit Paulus, so lässt sich behaupten, mehr oder weniger zu allen Zeiten und besonders in der Moderne, nicht um die Frage kirchliche Gemeinschaft versus individuelle Glaubens- und Lebensfreiheit, sondern um diejenige nach deren adäquater Vermittlung. Gerade in protestantischer Perspektive war immer klar, dass der Glaube eine individuelle Herzens- und Gewissensangelegenheit *par excellence* und dass zugleich die Vermittlung des Glaubens ein eminent soziales Geschehen ist: Glauben kann man nicht von selbst und darum nicht alleine. Die konstitutionelle Passivität des Glaubens bedingt seine strukturelle Sozialität und zielt gerade so auf gelungene Individuationsprozesse.

Insofern der Glaube in diesem Sinne theologisch als Grundvollzug gelingender Individuation zu verstehen ist, lässt sich Kirche verstehen als die elementare Form individuationsbedingender und -förderlicher Vergemeinschaftung. Darin liegt der ethische Wert der Kirche in theologischer Sicht.⁴

Die ethische Bedeutung der Kirche als Gemeinschaft ist damit zunächst eine im präzisen Sinne fundamentalethische: Kirche soll und möchte – im theologisch-normativen Verständnis – diejenige bestimmte menschliche So-

seine Verfilmung – noch als Gemeinschaft in irgendeinem ethisch wertvollen Sinn bezeichnen, ohne dem Zynismus des Peinigers latent recht zu geben? Insbesondere jene vor allem aus diesem Grund so umstrittene Gutenachtkusszene wirft solche Fragen auf.

³ Damit ist nicht gemeint, dass alle Formen ethisch valabler Gemeinschaft sich konstitutiv einer freien, bewussten Wahlentscheidung aller beteiligten Personen verdanken müssten. Dann wäre die frühkindliche Mutter-Kind-Symbiose keine unter einen solchen Begriff fallende Form des sozialen Miteinanders. Aber auch für diese gilt, dass ihre ethische Qualität u.a. massgeblich daran hängt, dass beide Beteiligten, insbesondere (aber keineswegs nur) der nicht im eigentlichen Sinne wählende Partizipant, also das Kind, sich darin wohl fühlt.

⁴ Vgl. D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Hrsg. v. J. v. SOOSTEN (DB Werke 1), München 1986. Dazu G. PFLEIDERER, *Politische Ekklesiologie in der Neuzeit. Ein einführender Bericht*. In: A. GRÖZINGER, G. PFLEIDERER und G. VISCHER (Hg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit* (Christentum und Kultur Bd. 2), Zürich 2003, S. 21–44.

zialisationsform sein, in welcher der gute Sinn, aber auch die Grenze der Sozialität menschlichen Lebens überhaupt thematisch wird. »Thematisch« heißt: praktisch symbolisiert und gedanklich reflektiert. Kirche ist – theologisch-ethisch verstanden – strukturell Fundamentalgemeinschaft und, wenn man so will, »Metagemeinschaft«.

Sie kann dies aber nur sein, indem sie zugleich jeweils konkrete, lebenspraktisch praktizierte, und damit immer auch partikulare Gemeinschaft ist. Als solche steht sie zu anderen Formen der sozialen Vergemeinschaftung, etwa zur familiären oder beruflichen, in einem zeitlichen und räumlichen Neben- und oft genug auch Spannungsverhältnis. Hier liegt der ethisch-theologische Grund für die ekklesiologische Fundamentalunterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche: Nur in Form sichtbarer, partikularer Gemeinschaft kann die Kirche ihre Bestimmung, wahre Vergemeinschaftung als Medium wahrhafter Individualität überhaupt (et vice versa) zu symbolisieren, praktizieren. Eben darum ist tatsächlich auch in ethisch-theologischer, nicht nur in dogmatisch- oder praktisch-theologischer Perspektive der Gottesdienst, die gottesdienstliche Gemeinschaft, das Zentrum kirchlicher Vergemeinschaftung. Denn jene kasuale Gemeinschaft repräsentiert am besten den symbolisch-reflexiven Sinn ekklesialer Vergemeinschaftung. Vom Gottesdienst her ist die Kirche, wie Karl Barth es ausgedrückt hat, im doppelt symbolischen Sinne »Zeugnis- und Dienstgemeinschaft.«⁵ Mit der Formel wird darauf aufmerksam gemacht, dass die symbolisch-reflexive Funktion der Kirche und ihres Kernhandelns des Gottesdienstes, zugleich an sich selbst ethische Qualität hat. Indem die Kirche jenes Ursprungsgeschehen gelungener Vermittlung von Individualität und Sozialität symbolisiert und reflektiert, *dient* sie – der Gesellschaft, *ist* sie eodem actu »Kirche ... für andere.«⁶

2. Dramatische Ekklesiologie und Fundamentelethik

Wie löst die ekklesiologische Ethik ihre hohen konstitutionstheoretischen Ansprüche begründungstheoretisch ein? Hier sind grundbegriffliche Vermittlungen der theologischen mit sozialphilosophischen Theorien erforderlich. Im Modus theologischer Separatsysteme oder Parallelaktionen ist hier nichts auszurichten. Es gilt, die Vernunft der Offenbarung in ihrer ekklesiologisch-ethischen Dimension zu durchdenken. Dabei muss bekanntlich nicht bei null angefangen werden; Schleiermacher oder Ritschl waren im 19. Jahrhundert die großen Vordenker, im 20. Jh. der frühe Karl Barth, Paul Tillich, später

⁵ Vgl. K. BARTH, KD, IV/3, S. 954 ff.

⁶ »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.« D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von E. BETHGE, Gütersloh¹¹ 1980, S. 193. Vgl. auch Barths Rede von der »Kirche... für die Welt« (KD IV/3, S. 893).

Wolfhart Pannenberg, Trutz Rendtorff oder Eilert Herms. Allen diesen ist gemeinsam, dass sie im weitesten Sinne als Subjektivitätstheoretiker anzusprechen sind. Auf unterschiedlichen Wegen suchen sie alle zu zeigen, dass und inwiefern Glaube, Religion konstitutiver Bestandteil des individuellen Bewusstseins und der Individualgenese und zugleich elementar sozial vermittelt und sozial produktiv sei. Den mit diesen Namen signalisierten Lösungsvorschlägen des damit bezeichneten Problems kann und muss hier nicht näher nachgegangen werden. Lediglich die These soll gewagt werden, dass das subjektivitätstheoretische Paradigma sich für unsere Fragestellung besonders zu eignen scheint.

Mit diesem verbinden sich bei allen jenen Autoren mehrere fundamentale Annahmen: (Individuelle) Personen sind erstens in hohem Masse zentrierte und zugleich und in noch höherem Masse ex-zentrische Wesen; und ihre wichtigste Aufgabe besteht darin, zu dieser ihrer exzentrischen Zentriertheit in ein produktives Verhältnis zu treten. Zweitens dieser – seinerseits doppelte – Sachverhalt ist selbst nicht problemneutral, sondern eigentlich ist es diese Doppelung, zu der Menschen sich verhalten müssen. Drittens können sie dies nur so tun, dass sie sich der elementaren Angewiesenheit auf die absolute Macht Gottes bewusst werden, von deren faktizitär-kontingenter Zuwendung her sie den doppelten Zwiespalt, in dem sie sich mit dieser Aufgabe befinden, in befreiender Weise als überwunden erfahren können. Diese absolute Befreiungserfahrung lässt sich viertens nur im Medium sozialer Befreiungserfahrungen machen. Kirche, näherhin der Gottesdienst, muss als Ort und Symbol genau dieser zugleich zühöchst individuierenden und sozialisierenden Befreiungserfahrung(en) denkbar und erlebbar sein.

Alle diese aufeinander aufbauenden Annahmen sind bekanntlich bestreitbar und wurden bekanntlich schon oft bestritten. Dies gilt insbesondere für einen wesentlichen Zug dieses theologischen Subjektivitätsmodells: für seinen dramatischen Charakter. Dieser ist damit verbunden, dass in ihm Menschsein und individuell-soziales Menschwerden als forensisches Drama auf Leben und Tod gedeutet wird: Aufgrund ihrer christologisch-soteriologischen Vermittlung stehen Lebenshingabe und Lebensgewinn in einem dialektischen Spannungs- und Bedingungsverhältnis. Genau darum ist solches Leben im Gottesdienst symbolisch-reflexiv darstellungsfähig und darstellungsbedürftig. Wo dieser hochdramatische Charakter menschlicher Subjektivität und Existenz erfolgreich bestritten wird, verliert die christliche Theologie ihre Plausibilitätsbasis – und die theologische Ekklesiologie ihre ethische, nämlich fundamentalethische Valenz.

Vielleicht muss die Theologie einfach einräumen, dass solche Letztdeutungen menschlicher Existenz nicht begründungstheoretisch einholbar sind, dass diesbezüglich Zwei- und Vieldeutigkeiten ausgehalten werden müssen. Vielleicht ist es sogar förderlich für sie und ihr kardinales Anliegen, wenn sie die Tiefendramatik menschlicher Existenz, die sie symbolisch darzustellen

sucht, von allen solchen religiös-kulturellen Darstellungs- und Dramatisierungsversuchen zu unterscheiden lernt.

Genau damit erschließt sich vielleicht aber auch die ethische Dimension des hochdramatischen Charakters der Theologie bzw. ihres Themas: Die Prägnanz gottesdienstlichen Symbol- und Reflexionshandelns wird in dem Masse vermittelt- und nachvollziehbar sein, indem es an die dramatische Erfahrungsdimension bzw. an dramatische Einzelerfahrungen im menschlichen Leben anschlussfähig ist. Diese dramatische Erfahrungsdimension ist überall dort gegeben, wo in gesteigertem Masse Bedarf an Lebensdeutung – und das heißt: an Konfliktklärung – empfunden wird. Besonders konflikthaft und darum besonders deutungsbedürftig sind alle sozialen Konflikte, aber auch alle inneren seelischen Konflikte. Elementare Neukonstellierungen des sozialen Selbsterlebens gehören dazu: Geburt oder Tod eines nahen Menschen, Schwellenrituale beim Erwachsenwerden, Partnerwahl und Partnerverlust. Aber auch die alltäglichen Spannungen und Wechsel des Lebens, der Wechsel von Alltag zu Sonntag, von Tag zu Nacht, von Tun zu Lassen, von Anspannung zu Musse, von intensivem emotionalem Engagement zu Gleichgültigkeit, von Leichtsinn zu Schwermut, von Erfolg zu Niederlage bergen Tiefenmomente der Deutungsbedürftigkeit und erfordern eine religiös-theologische Lebens- und Deutungskunst der *rites de passages*. Man kann sich, wie gesagt, der Einsicht der Notwendigkeit solchen Bedarfs und solcher Forderungen verschließen. Eine rationale Andemonstrierbarkeit der Valenz christlicher Existenzdeutung ist nach seiner Sünden- wie und vor allem nach seiner Gnadenseite hin nicht gegeben. Beide sind durch soziale Erfahrungen vermittelt, auf die man sich einlassen muss, wenn man sie machen will. Plausibilisierbar ist allenfalls, dass eine Eliminierung christlicher Deutungspraxis diejenige Dimension des Lebens, an der sie haftet, – die (kurz gesagt) dramatisch-existenzielle – nicht zum Verschwinden brächte.

Ethisch relevant sind die mit jener dramatisch-existenziellen Dimension verbundenen Konflikte insbesondere dann und dort, wo sie mit zwischenmenschlichen Konstellationen und Handlungen verbunden sind – was in den meisten Fällen auf irgendeine Weise der Fall ist. Eine »ethosproduktive Ethosgemeinschaft« ist die Kirche in dem Masse, in dem es ihr gelingt, diese Tiefendimension der Konflikthaftigkeit menschlichen Lebens zu erschließen und Erfahrungen befreiender Konfliktlösung zu vermitteln.

3. Pluralistische Ekklesiologie

Doch der theologische Streit um die ethische Valenz der Kirche wird in der Regel nicht auf dem bisher beschrifteten fundamentalethischen Feld geführt. Gestritten wird vielmehr meist um die Art der Gemeinschaft, welche die Kirche ist bzw. theologisch sein sollte. Dazu enthielten die bisherigen

Überlegungen nur minimale Hinweise. Diese lauten zusammengefasst: es gibt eine ekklesiologisch-ethische Minimalforderung an Gemeinschaftlichkeit, ein »satis est« (CA VII), nämlich diese, dass Kirche im symbolischen Kern als gottesdienstliche Gemeinschaft bestimmt ist. Da gottesdienstliche Gemeinschaft jedoch als an der dramatisch-konflikthaften Dimension des menschlichen Lebens haftendes symbolisches Handeln bestimmt wurde, ist mit dieser Beschreibung noch keine Präferenz für eine bestimmte Sozialform verbunden. Die metaethisch-symbolische Eigenart ekklesialer Sozialität erzeugt vielmehr einen Pluralismus konkreter religiöser Vergemeinschaftungsformen. Sozial stärkere und sozial weniger verdichtete Formen dürfen und sollen nebeneinander stehen. Eine Homogenisierung ist weder sinnvoll noch theologisch wünschenswert.

Damit ist einer programmatisch pluralistischen Ekklesiologie das Wort geredet; sie kann sich beispielsweise auf Ernst Troeltschs klassische Formulierung von der »elastisch gemachten Volkskirche«⁷ berufen. Eine in meinen Augen besonders gelungene zeitgenössische Ausarbeitung dieses Theorems ist jetzt von Jan Hermelink vorgelegt worden.⁸ Hermelink wendet sich zu Recht gegen ekklesiologische Vereinseitigungsprogramme. Auf seinen Spuren seien hier typologisch drei verschiedene unterschieden:

Kirche sollte erstens schon, aber eben nicht exklusiv, im Stil und Sinn von Barmen III als »Gemeinde von Brüdern«⁹ verstanden werden, jedenfalls nicht, sofern sich dies in die normative Idealgestalt hochverdichteter Kommunität im Stil von Bonhoeffers »Nachfolge«¹⁰ übersetzt. Heutzutage lebt dieses Ideal vor allem in theologischen Kommunitäten oder aber – mit anderer Akzentuierung – in kirchlichen Gruppen weiter, die ein bestimmtes sozialethisches Anliegen verfolgen, etwa in der Friedens- oder Ökologiebewegung. Kirche sollte zweitens zwar immer auch, aber eben nicht hauptsächlich, als Angebotskirche der Begleitung von Individuen bzw. Familien »bei Gelegenheit« biographischer Schwellenereignisse verstanden werden; das wäre das (einseitig) volkscirchliche Missverständnis. Kirche sollte aber drittens zwar durchaus auch, aber eben nicht einseitig oder hauptsächlich, von einem ins Theologisch-Normative gewendeten handlungstheoretisch-soziologischen Organisationsbegriff aus definiert werden, so dass die Kirche in Mitarbeiter und Mitglieder »zerfällt«. Beiden Gruppen schreibt der Orga-

⁷ E. TROELTSCH, Die Kirche im Leben der Gegenwart. In: DERS.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (GS II), Tübingen 1913, S. 91–108, hier: S. 105.

⁸ Vgl. J. HERMELINK, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011.

⁹ (Barmen III). Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Hrsg. v. A. BURGSMÜLLER und R. WETH, Neukirchen 1983, S. 36.

¹⁰ D. BONHOEFFER, Nachfolge. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge [1937], München¹⁴ 1983.

nisationsbegriff jeweils eine entscheidungsbasierte Handlungslogik ein, die zu bestimmten sozialen Formationen und einzelnen Aktionen führen müsse.

Diese drei Typen lassen sich leicht als mehr oder weniger zeitgenössische Ausprägungen der klassisch von Ernst Troeltsch und Max Weber entwickelten soziologischen Typen Kirche, Sekte und Mystik identifizieren, bzw. hier in der Reihenfolge: Sekte – Mystik – Kirche.

Ausgearbeitete Ekklesiologien des *communio*-Typs sind im akademischen Bereich inzwischen relativ selten geworden; im außer- oder parakademischen Bereich, insbesondere in der evangelikalen Theologie, sind sie dafür umso beliebter. Ersteres Urteil gilt freilich so nur für den deutschsprachigen Raum. Im Religionssystem des nordamerikanischen »Denominationalismus« erfreut sich das Modell großen Zuspruchs; es wird dort prominent etwa von Stanley Hauerwas vertreten, der damit seinerseits an kommunitaristische Vordenker wie Charles Taylor oder Alasdair MacIntyre anknüpft. Dieses Modell ist, wie man gerade bei Stanley Hauerwas schön sehen kann, idealtypischer Weise mit einer kommunitaristischen Tugendethik verknüpft.¹¹ Es ist das Modell einer Kirche als »Kontrastgesellschaft«. Sie lebt vom Kontrast zur modernen Gesellschaft, die von dieser Warte aus in der Regel als individualistisch, atomistisch, kalt, egoistisch, materialistisch, sexistisch etc. beschrieben wird. Diesen Negativtendenzen soll die Kirche ein positives Gegenbeispiel entgegensetzen, indem sie ihre Gegen-Werte nicht nur proklamiert, sondern in jeder individuellen und in der gemeinschaftlichen Lebensführung auch praktiziert.

Den Gegentypus dazu, also die »Volkskirche«, präferieren liberale Theologen, wie in der Ethik Trutz Rendtorff, in der Praktischen Theologie Wolfgang Steck. Sie tendieren dazu, Kirche in ein bewusst unscharf gehaltenes soziales Fluidum, nämlich in das volksgemeinschaftlich gelebte neuzeitliche Christentum aufzulösen. Dieses soll geeignet sein, die beiden anderen Grundtypen christlich-religiöser Vergemeinschaftung und deren jeweilige *particulae verae* zu integrieren. Gleichwohl neigen diese volksgemeinschaftlichen Modelle dazu, den gesteigert kommunitären Formen des Christentums mit etwas größerem Misstrauen zu begegnen. Dass von solchen sozial höher verdichteten religiösen Lebensformen »Leuchtturmeffekte« auf die niedrigschwellige und niedriger profilierte religiöse Umgebung ausgehen könnten, wird gegenüber den sozialen Zwängen, die sie oft mitbringen, tendenziell oft unterschätzt. Volksgemeinschaftliche Ekklesiologien bejahen ethischen Pluralismus in der Kirche. Sie zielen darum nicht auf ethische Vereinheitlichung durch entsprechende kirchlich-theologische Belehrungsversuche. Kirchliche »Orientierungshilfen« und »Denkschriften« etwa werden betont als Denk- und Bildungsangebote für aufgeklärte moderne Christenmenschen und sonstige

¹¹ Vgl. S. HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1982.

interessierte Zeitgenossen, nicht als kirchenamtliche Enzykliken von hoher Verbindlichkeit verstanden.

Unverkennbar scheint mir freilich auch zu sein, dass es in der Auseinandersetzung zwischen hoch kommunitären und programmatisch schwach kommunitären Ekklesiologien ruhiger geworden ist. Die große Zeit der kirchlichen Friedens- und Umweltgruppen ist ebenso vorbei wie diejenige der Volkskirchen als (vermeintlichem oder tatsächlichem) Sozialträger eines neuzeitlichen Kulturprotestantismus. Wahrscheinlich waren beide komplementäre Erscheinungsformen derselben Phase der Nachkriegszeit, besonders der 1970er bis 1990er Jahre.

In der Gegenwart scheint mir diese antagonistische Konstellation in der Ekklesiologie durch eine andere abgelöst zu sein bzw. zu werden: durch den Streit zwischen Organisations- und Gemeindeekkesiologen. Eilert Herms oder Wilfried Härle in der Systematischen Theologie, Reinhard Preul oder Uta Pohl-Patalong in der Praktischen Theologie sind führende Vertreter des ersten Typus; Michael Welker und Günter Thomas in der Systematik; Christian Möller, Isolde Karle und Jan Hermelink in der Praktischen Theologie dürften in unterschiedlicher Deutlichkeit dem anderen, gemeindeorientierten Typus zuzuordnen sein.¹²

Die organisationsekklesiologische Theologie hat sich in den letzten Jahren vor allem in den Leitungsgremien der EKD durchgesetzt, was nicht unbedingt verwundert. Wichtige Dokumente dafür sind die Denkschriften-Denkschriften von 2008 »Das rechte Wort zur rechten Zeit«¹³ oder das berühmt-berüchtigte Impulspapier »Kirche der Freiheit.«¹⁴

Der Streit zwischen diesen beiden Ekklesiologien ist wesentlich durch den Kirchenreformprozess der letzten Jahre bedingt. Sind Kirchen vor allem als Organisationen zu verstehen, dann geht es darum, in systemrationalem Handeln, grundsätzlich von oben nach unten, von den Funktionseleiten zur Basis, d.h. zu den Mitgliedern (mithilfe der auf Linie zu bringenden Mitarbeiter, die hierarchisch von oben nach unten und von innen nach außen, je nach dem Grad ihrer formellen Professionalität geordnet ist) bestimmte Veränderungsprozesse anzustossen bzw. durchzusetzen. Für eine organisationstypologische Ekklesiologie ist die funktionale Ausdifferenzierung der Kirche zu befördern, die Effizienz kirchlichen Handelns zu messen und zu steigern, einem Qualitätsmanagement nach Art von Wirtschaftsunternehmen zu unterwerfen und generell möglichst streng zielwahlorientiert zu steuern.

¹² Dazwischen zu stehen scheint mir u.a. der einflussreiche Wolfgang Huber, der als Kirchenführer deutlich organisationsorientiert, als Theologe ansonsten aber auch stark gemeindeorientiert ist.

¹³ Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

¹⁴ Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier, Hannover 2006.

Besonders gut kompatibel ist die Organisationsekklesiologie mit dem Diakonischen Werk. Auf Gemeindeebene sind funktionale Differenzierungen durchzuführen.

Für die Gemeindeeklesiologie ist das Herzstück der Kirche nicht die Organisation, sondern das Netz und Netzwerk der lebensweltlichen leiblichen Interaktionen einer Kirchengemeinde, auch und gerade der informellen Kommunikation. Kirche ist religiös durchtränkte soziale Lebenswelt, Nahbereichsinteraktion. Gerade darin produziert sie das Gros des Sozialkapitals. Kirche als Ortsgemeinde integriert trotz unverkennbarer Milieubeschränkungen sozial Schwache, die »Mühseligen und Beladenen,« bietet Einsamen eine Ersatzfamilie, unterstützt die Familien, insbesondere diejenigen, die mit widrigen Lebensumständen zu kämpfen haben etc.

Beide Ekklesiologien haben unterschiedliche ethische Implikationen: Beim Organisationstypus wird Kirche verstanden als gegliedertes kollektives Handlungssubjekt, das im Religionssystem demokratiekonforme, aufgeklärte Religion, »gute Religion«¹⁵ produziert. Sie leistet dies vor allem als Institution ethischer Orientierung. Ethisch-religiöse Bildung wird auf verschiedenen Kanälen vermittelt.

Gerne verbindet sich die Organisationsekklesiologie einerseits mit ökonomischen Modellen strategischer Handlungsrationalität, andererseits mit solchen, die zwischen einem äußeren und einem inneren ethischen Pluralismus scharf und programmatisch unterscheiden. Gerade wegen des gestiegenen weltanschaulichen Pluralismus sei es wichtig, dass die Kirche ihr Profil in ethischen Fragen schärfe, möglichst deutlich und mit einer Stimme rede – und sich, wo es geht, auch Bündnispartner, etwa die katholische Schwesterkirche, suche. Demgegenüber ist das ethische Profil der Gemeindekircheneklesiologie ein lebensweltlich-praktisches im angedeuteten Sinn: Sozialkapital werde vor Ort erzeugt, Werte würden gelebt und vorgelebt, weniger medial proklamiert bzw. in den Bildungseinrichtungen multipliziert.

Deutlich scheint mir erstens wiederum die wechselseitige negative Korrelativität und zugleich damit zusammenhängend, die wenigstens partielle untergründige Kompatibilität beider antagonistischen Kirchenmodelle zu sein. Allzu diametral stehen sich hier das »kalte« System gegliederten strategischen Entscheidungshandelns und die »warme« informelle, leibliche Kommunikation unter Anwesenden gegenüber. Dabei ließe sich beides aufeinander beziehen: Organisationsekklesiologie könnte, wenn sie denn wollte, die Sozialkapitalproduktivität der Ortsgemeinden »einpreisen,« sie müsste nicht zwangsläufig, wie sie es oft tut, die Funktionspfarrämter und -gemeinden favorisieren. Umgekehrt kann die Gemeindeeklesiologie vor allem an der Stelle des Pfarramtes und dessen Handlungskompetenz die Leistung der Organisationsekklesiologie durchaus anerkennen. Genau darauf zielt

¹⁵ Vgl. U. J. WENZEL (Hg.), Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten. München 2007.

in gewisser Weise Isolde Karles Theorie der pastoralen Professionalität.¹⁶ Sie ist nämlich an der Lösung des Problems interessiert, dass die Steigerung lebensweltlich-informeller Kommunikation für sich genommen noch nichts über deren religiöse Qualität besagt; sie besagt streng genommen noch nicht einmal etwas über deren ethische Valenz. Diese Valenz kommt nämlich nur durch die Diagnose eines verbreiteten und wachsenden gesellschaftlichen Mangels an solcher Kommunikation ins Spiel. Die Gemeinden werden so gerne als humane Kommunikationsinseln in einer vermeintlich immer kälter, anonymer, exklusivistischer werdenden Gesellschaft verstanden. Aber diese Diagnose muss ja – trotz einer gewissen *prima vista*-Evidenz, die sie haben mag – nicht unbedingt zutreffen. Das Vereinschristentum der Kerngemeinden könnte tatsächlich, in nüchterner systemtheoretischer Betrachtung, eher ein Rand- und Zusatz- als ein Kerngeschäft kirchlicher Vergemeinschaftung sein. Es könnte sein, dass es mehr finanzielle und personelle Ressourcen verbraucht, als dem Gesamtsystem – auch unter dem Gesichtspunkt seiner Sozialkapitalproduktivität und damit seiner sozusagen messbaren ethischen Valenz – gut tut.¹⁷

Zu vermuten ist ferner, dass die gegenwärtige Dominanz jener beiden antagonistischen Ekklesiologien auch ethisch relevante Verlustelemente gegenüber der Vorgängerkonstellation mit sich bringt. Und zwar auf beiden Seiten: Sowohl die Ablösung von Volkskirchenekklesiologien durch Organisationsekklesiologien könnte solche Verlustelemente beinhalten wie auch diejenige von Kommunitäts- durch Ortsgemeindeekklesiologien. Zur letzteren: Die informelle Kommunikation der Ortsgemeinden hat einen hohen Grad von Selbstgenügsamkeit und oftmals einen niedrigen Grad religiös-moralischer Prägnanz. Sie hat eine relativ hohe Integrativität für gesellschaftlich Exkludierte; aber der Preis, den sie dafür bezahlt, ist, dass sie so kaum zum Trainingslager für gegenwärtige und zukünftige religiös-moralische Leistungsträger und Multiplikatoren werden kann. Ihre Einsatzbereitschaft für sozialethische Problemlagen, die über ihren eigenen Tellerrand hinausgehen, ist in der Regel gering – bzw. eben nur dann größer, wenn sie entsprechend engagierte Gruppen zu integrieren vermag.

Mindestens so berechtigt scheint mir die Frage nach der Bewahrung des Erbes der Volkskirchenekklesiologien in den gegenwärtigen Organisationsekklesiologien zu sein. Zwar sind beide ähnlich öffentlichkeitsaffin. Ihnen ist die Präsenz der Kirche in den öffentlichen Medien und Meinungsbildungsprozessen der Gesellschaft wichtig. Darum lieben beide z.B. die publizistischen

¹⁶ Vgl. z.B. I. KARLE, *Kirche im Reformstress*. Gütersloh 2010, S. 191 ff.

¹⁷ Vielleicht wären manche Zeit- und Geldressourcen z.B. im schulischen Religionsunterricht, der Erwachsenenbildung evangelischer Akademien oder der inzwischen vielerorts wieder aufgegebenen kirchlichen Ehe- und Familienberatungsstelle besser angelegt als beim Gemeindefest, dem Kirchenbazar oder der Seniorenfreizeit im Zillertal. Das sind Fragen, über die zumindest nachgedacht werden darf.

Instrumente der Orientierungshilfen und Denkschriften. Aber die Organisationssekklesiologie neigt doch klar zu einer einseitigen Produktionsästhetik. Als (die) Aktiven, als Sender religiöser Kommunikation werden die – darum auf Linie zu bringenden – Mitarbeiter betrachtet; als die Passiven, die zu beeinflussenden Empfänger religiöser Kommunikation, gelten die Mitglieder – bzw. auch die Nichtmitglieder der Kirchen. Das ist eine Konzeption, die in einer gewissen Grundspannung steht zur protestantischen Fundamentalschauung des Priestertums aller Gläubigen. Sie kann geradezu die Wiederkehr eines klerikalistischen Kirchenmodells im Gewand ökonomisch akzentuierter Handlungsrationalität von Organisationsmodellen bedeuten.

Angesichts der notorischen Steuerungsprobleme, die protestantische Kirchen im Verhältnis zur katholischen Kirche, auszeichnen, haben Organisationssekklesiologien großen Charme für viele vom ständigen Störfieber der »Basis« genervte Kirchenfunktionäre. Aus den in dieser Konstellation liegenden Gründen stossen sie aber auch immer wieder auf ihre Grenzen.¹⁸ Organisationsrationalität lässt sich nur in beschränktem Masse gesamtkirchlich diskursivieren. Diskursive, ergebnisoffene Kommunikation und entscheidungsbasierte, strategische Handlungsrationalität passen schlecht zueinander. Gewiss kann man versuchen, diese mangelnde Passfähigkeit organisationshandlungspraktisch aufzulösen: Dann wird ein solcher Diskursivierungsimpuls als Vorbereitung einer gezielten top-down-Strategie eingesetzt, die ihrerseits den Regeln politischer Willensbildung innerhalb der Kirchen folgt. Das löst jedoch nicht das Problem der strukturellen Inkompatibilität beider Rationalitätsformen und auch nicht das Problem, dass protestantische Kirchen sich nicht in der beschriebenen Weise in passive Mitglieder und eine aktive und zugleich hierarchisch strukturierte Mitarbeiterschaft aufteilen lassen. Dem steht theologisch der Gedanke des Priestertums aller Gläubigen gegenüber, der zu einer bottom-up-Struktur der kirchlichen Ämter, welche die top-down-Logik von Führungseliten konterkariert, führt. In der Organisationsstruktur widersetzt sich der große Bereich der Ehrenamtlichen einer solchen dichotomischen Logik von Aktiven und Passiven.

¹⁸ Der Versuch gleichsam einer Quadratur des Kreises wird von Organisationssekklesiologien dann unternommen, wenn sie ihr Modell der Kirchensteuerung in die Form eines Impulspapieres giessen, das bewusst einen großen Diskurs über den kirchlichen Reformprozess auslösen möchte. »Kirche der Freiheit« ist das Paradigma dafür. In gewisser Weise zeigt schon dieser Versuch die Inkompatibilität der Organisationssekklesiologie mit einer Institution wie den evangelischen Landeskirchen in Deutschland.

4. Protestantische Kirchen und ethische Meinungsbildung – das Beispiel kirchlicher Denkschriftenproduktion

Besonders greifbar werden alle diese Probleme dort, wo Kirchenleitungen ethische Meinungsbildungsprozesse zu organisieren versuchen. Solche Prozesse bilden darum ihrerseits ein ideales Testfeld der Leistungskraft unterschiedlicher Ekklesiologien in ethischer Hinsicht. Analytisch besonders aufschlussreich sind solche kirchlichen Denkschriften bzw. Orientierungshilfen, in denen diese Prozesse ihrerseits zu reflektieren bzw. zu thematisieren versucht werden. Solche internalisierten Reflexionsprozesse sind in den letzten Jahrzehnten in den deutschen Kirchen in zwei unterschiedlichen Formen geschehen: zum einen in der Form der beiden »Denkschriften-Denkschriften« von 1970 und 2008.¹⁹ Zum andern in der Form von zweistufigen Denkschriften, die einen großen allgemeinen Konsultationsprozess auszulösen und zu integrieren versuchen. Das Paradebeispiel hierfür ist das »Sozialwort« der (katholischen und evangelischen) Kirchen von 1994/1997.²⁰ Obwohl die Analyse solcher interaktiver Prozesse aufschlussreich wäre, beschränke ich mich im Folgenden exemplarisch auf eine kurze Analyse der beiden Denkschriften-Denkschriften von 1970²¹ und 2008.

¹⁹ Vgl. Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd.1/1. Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh²1981, S. 43–76; Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

²⁰ Vgl. zunächst das Konsultationspapier: Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess über ein gemeinsames Wort der Kirchen, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover, und vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1994; Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover, und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997; vgl. dazu: Aufbruch in eine solidarische und gerechte Zukunft. Dokumentation der Berliner Konsultation über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. 9. bis 10. Februar 1996 im Abgeordnetenhaus von Berlin. Hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover, und vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn; vgl. dazu außerdem die Kommentare in ZEE 2/1995, S. 92–150. Reizvoll wäre es, diesen letzteren Prozess zu vergleichen mit einer Parallelaktion, die in den Schweizer Kirchen etwas später erfolgt ist. Vgl. Miteinander in die Zukunft. Wort der Kirchen. Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz. Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Bern; Schweizer Bischofskonferenz, Freiburg/Adliswil 2001. Ein anderes Beispiel ist der Konsultationsprozess zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur, vgl. Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrtausend, EKD Texte Nr.64, hrsg. v. VEF und EKD 1999.

²¹ Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. In: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd.1/1. Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh²1981, S. 43–76.

Die Denkschriften-Denkschrift von 1970 mit dem ebenso etwas hölzernen wie reflexionsorientierten Titel »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« verteidigt sich offensiv gegen die – zum damaligen Zeitpunkt inner- und ausserkirchlich noch sehr verbreitete – Kritik an politisch-ethischen Stellungnahmen bzw. Beeinflussungsversuchen der Kirchen.²² »Kirche« müsse aus Treue zu ihrer Botschaft – dem Evangelium – auch politisch-sozialethisch Verantwortung in Gestalt von ethischen Stellungnahmen aber auch praktischen Institutionen, Funktionen und Aktionen, übernehmen. Dabei könne sie vor allem von ihrer Uneigennützigkeit profitieren, so die Interessenbezogenheit anderer Gruppierungen konterkarieren²³ und sich ideologiekritisch (z.B. gegen ein Sachzwangdenken etc.²⁴) verhalten. Kirchliche Autorität sei dabei eine spezifisch »geistliche Legitimität«,²⁵ »Verbindlichkeit und Autorität einer kirchlichen Äußerung zu gesellschaftlichen und politischen Fragen«²⁶ basierten nicht auf kirchlicher Amtsautorität, sondern allein auf der »Schrift- und Sachgemäßheit«²⁷ ihrer Aussagen, »die sich im Vollzug bewähren und erweisen«²⁸ müssten. »In diesem Sinne hat es schon bedeutungsvolle kirchliche Stellungnahmen gegeben, die nie von einem verfassungsmäßigen Organ der Körperschaft Kirche verabschiedet wurden.«²⁹ Zwar sei von einer »erhöhte(n) Verantwortlichkeit kirchenleitender Organe,« aber eben gerade nicht von einer »größere(n) Verbindlichkeit« und schon gar nicht von einer »lehramtliche(n) Verbindlichkeit«³⁰ ihrer Aussagen zu sprechen. Kirchliche Äußerungen müssten ferner aus dem »Bemühen, in gemeinsamer Beratung zu einem Konsensus zu finden,«³¹ hervorgehen. Sie zielten ausdrücklich auf deren kritische Prüfung durch die Glaubenden – und Außenstehenden – und stellten immer nur ein Element im Prozess eines kirchlichen Meinungsbildungs- bzw. Konsultationsprozesses dar.³² Ihre Überzeugungskraft beruhe auf ihrer argumentativen Stringenz, die aus »einem wechselseitigen Zusammenspiel von Glaubenserkenntnissen und vernunftgemäßem Erfahrungswissen«³³ hervorgehe. Sie müssten stets vom Wissen um die »Mehrdeutigkeit der Verhältnisse«³⁴ getragen sein und zur Bereitschaft aufrufen, »Meinungsverschiedenheiten durch

²² Vgl. a.a.O., S. 47.

²³ Vgl. a.a.O., S. 52.

²⁴ Vgl. a.a.O. S. 51.

²⁵ A.a.O., S. 57.

²⁶ A.a.O., S. 58.

²⁷ Ebd.

²⁸ A.a.O., S. 59.

²⁹ A.a.O., S. 58.

³⁰ A.a.O., S. 61.

³¹ A.a.O., S. 59.

³² Vgl. a.a.O., S. 62.

³³ A.a.O., S. 70.

³⁴ A.a.O., S. 73.

verantwortbare Kompromisse statt durch bloße Machtkämpfe zu beenden.«³⁵ Zusammenfassend: »Eine Denkschrift wird ihrer Aufgabe als einer kirchlichen Äußerung umso eher gerecht, je mehr sie auf den Dialog hin angelegt ist.«³⁶

Dass in der Denkschriften-Denkschrift von 2008 ein anderer Wind weht, signalisiert schon ihr – weder hölzerner noch reflexionsorientierter, sondern mediengerecht-selbstbewusster Titel: »Das rechte Wort zur rechten Zeit.«³⁷ Ähnlich wie der knapp 40 Jahre ältere Text situiert sie sich bewusst in der demokratischen Zivilgesellschaft und deren »gesellschaftliche(m) Pluralismus«,³⁸ der seit der Entstehung jenes Textes noch beträchtlich zugenommen habe,³⁹ und schreibt sich selbst ins Stammbuch, sie müsse sich darum »auch selbst als pluralismusfähig erweisen.«⁴⁰ An die Stelle des im früheren Text nur formal bestimmten Legitimitätskriteriums und Geltungsprinzips tritt nunmehr eine inhaltliche Bestimmung, nämlich »das christliche Verständnis vom Menschen und von der Welt aus evangelischer Perspektive...,« welches »...zu den jeweiligen aktuellen Herausforderungen in Beziehung zu setzen sei.«⁴¹ Dabei gebe es bestimmte »Inhalte von unwandelbarer Bedeutung. Hierzu zählt in besonderer Weise die Unantastbarkeit der Menschenwürde;«⁴² diese verdanke sich nach »christlichem Verständnis...nicht einer menschlichen Zuschreibung, sondern sie ist dem Menschen mit seinem Dasein von Gott gegeben, steht darum nie zur Disposition und darf nicht zugunsten anderer Interessen eingeschränkt werden.«⁴³

Hinsichtlich der Subjektfrage sei klar zwischen persönlichen Stellungnahmen einzelner Christen und »Äußerungen der Kirche als Institution«⁴⁴ zu unterscheiden. Zwar gebe es eine große Vielfalt institutions-kirchlicher Äußerungen, die nicht hierarchisch gegliedert werden könne,⁴⁵ dennoch gelte die grundlegende Maxime: »Das kirchliche Recht bestimmt, wer für die Kirche spricht und sprechen darf. Dadurch wird die Kirche in der Öffentlichkeit sichtbar und klar nach innen und außen identifizierbar.«⁴⁶ Es sind also die »kirchlichen Amtsträger und Organe,«⁴⁷ die für die Kirche spre-

³⁵ Ebd.

³⁶ A.a.O., S. 74.

³⁷ Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

³⁸ A.a.O., S. 10.

³⁹ Vgl. a.a.O., S. 16.

⁴⁰ A.a.O., S. 10.

⁴¹ A.a.O., S. 20.

⁴² A.a.O., S. 36.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ A.a.O., S. 25.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 28 f.

⁴⁶ A.a.O., S. 30.

⁴⁷ Ebd.

chen – und sie vertreten dabei jeweils die von ihnen qua Amt repräsentierten Kirchenmitglieder bzw. Gemeinden.

Hinsichtlich der Adressaten kirchlicher Äußerungen in sozialetischen Fragen unterscheidet die Denkschrift zwischen Innen und Außen der Kirche, wobei beide Bereiche »nicht trennscharf voneinander zu separieren sind.«⁴⁸ »Nach ›innen‹ wendet sich die Kirche an ... die Mitarbeitenden der Kirche und (!) an alle evangelischen Christen. Ihnen allen gibt die Kirche (!) aus evangelischer Sicht Orientierung für die wichtigen Fragen der Zeit.«⁴⁹ »Von Mitarbeitenden der Kirche, jedenfalls in theologischen, diakonischen und pädagogischen Diensten, wird erwartet, dass sie sich über Grundpositionen und wesentliche Aussagen ihrer Kirche informieren und in ihrem Wirkungsfeld darauf aufmerksam machen.« – »Für die einzelnen Christinnen und Christen sind diese Orientierungen ein Angebot, das aufzeigt, welche ethischen Gesichtspunkte aus evangelischer Sicht im beschriebenen Themenfeld zu bedenken und welche Handlungspositionen verantwortbar sind.«⁵⁰

Innerkirchlich sei wohl von »sachgemäße(r) Pluralität,« nicht aber von »Pluralismus« zu sprechen, wenn letzterer im Sinne eines »Nebeneinander unvereinbarer Positionen, die nicht aus eine höheren Gemeinsamkeit abgeleitet oder in ihr aufgehoben werden könnten«⁵¹ zu verstehen sei. Demgegenüber sei die legitime innerkirchliche Meinungs-Pluralität durch »die durch den gemeinsamen Glaubensinhalt gegebene Einheit« begrenzt, aber auch bedingt. Zwar blieben auch Kirche und Theologie von »Strömungen und Einflüssen der pluralistischen Gesellschaft nicht unberührt. ... Aber in Treue zu dem der Kirche Jesu Christi gegebenen Auftrag kann die evangelische Kirche nicht zum Spiegelbild der pluralistischen Gesellschaft werden (wollen). Sie verlöre sonst ihre Identität und damit die Chance, als Überzeugungsgemeinschaft dieser pluralistischen Gesellschaft eine klare Orientierung anzubieten.«⁵²

Es ist, glaube ich, ohne weitere Umschweife erkennbar, dass wir es bei dieser neuen Denkschriften-Denkschrift geradezu mit einem Prototypen aus der Werkstatt der Organisationsekklesiologie zu tun haben. Der ältere Text

⁴⁸ A.a.O., S. 40.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A.a.O., S. 45.

⁵² Ebd. Daraus müssten auch innerkirchliche Konsequenzen gezogen werden: »Wenn kirchliche Äußerungen bestimmte Positionen oder Trends in der Gesellschaft kritisieren, haben sie auch deren Vorhandensein innerhalb der eigenen Kirche einer Kritik zu unterziehen.« (a.a.O., S. 46) Allerdings dürfe diese institutions-, identitäts- und orientierungsorientierte Theorie kirchlicher Stellungnahmen in politischen Fragen nicht zur Selbstpräsentation als »monistische oder fundamentalistische Kirche« (ebd.) führen. Die evangelische Kirche stehe vielmehr »stets vor der Aufgabe, sich als identifizierbare und zugleich vielfältige, profilierte, wache, sensible und gerade so pluralismusfähige Kirche zu erweisen.« (Ebd.)

repräsentiert demgegenüber eine bestimmte Version volksgemeinschaftlicher Ekklesiologie, die stark auf deliberativ-kommunikative Prozesse setzt. Aus der Sicht des neueren Textes führte dies in eine Identitätsdiffusion, bei der die Kirche Gefahr läuft, den weltanschaulichen Pluralismus der heutigen Gesellschaft zu verdoppeln. Aus der Sicht der neuen Denkschrift versagt die frühere außerdem in der Bestimmung legitimer kirchlicher Autorschaft. Die wichtige Differenz von Institutionsvertretung und Privatchristentum könne so nicht gewahrt werden. In der Kriterienfrage greife das ältere Papier mit seiner bloß formalen Bestimmung zu kurz, und verkenne, dass es insbesondere in Gestalt des Menschenwürdegedankens, eine klare materiale Grundierung christlicher Ethik gebe.

Das sind – in der Perspektive von Organisationsekklesiologen – berechnete und zumindest verständliche Kritikpunkte. Sie verweisen tatsächlich auf Schwächen des älteren Papiers. Aber genau diese Schwächen sind zugleich auch wiederum dessen Stärken. Denn – auch ohne dass das im einzelnen gezeigt werden müsste – wird im neuen Papier doch sehr deutlich, wie heikel es ist, den Prozess ethischer Urteilsbildung organisationsekklesiologisch strukturieren und mit Amtsautorität steuern zu wollen. Aus dem ursprünglichen Duktus nach deliberativ-dialogischen »Denkschriften« werden so Gefäße von vermeintlich eindeutigen »Orientierungswissen.« Die Gefahr einer Klerikalisierung der protestantischen Ethik ist hier mit Händen zu greifen. Die Identität protestantischer Kirchen kann nicht so gewahrt werden, dass man sie im Bereich der Ethik der katholischen Schwesterkirche zum Verwechseln ähnlich macht.

5. Resümee

Der zentrale und fundamentale Beitrag der protestantisch verstandenen christlichen Kirche zur gesellschaftlichen und politischen Vergemeinschaftung liegt in ihrer symbolischen Praxis des Hinweises auf die Konstitutionsbedingungen gelungener Sozial-Individuation. Dazu gehört, wie zu zeigen versucht, zum einen, dass sie auf die faktisch alteritätstheoretische Struktur der Individuation, auf ihre konstitutive und strukturelle Sozialität, aufmerksam macht; zum andern, dass sie die adäquate Vergemeinschaftungsform solcher Individuation als eschatologische von ihren eigenen jeweiligen Vergemeinschaftungsformen zu unterscheiden vermag. »Wir« sind die anderen, jedenfalls andere als wir jetzt. In dieser präzisen Negativität ist die Kirche jedoch wahrheitsfähig. Ob solche Wahrheitsfähigkeit in der empirischen Tatsächlichkeit gelebter Religion *hic et nun* aufzusehen vermag, unterliegt der Kautele »*ubi et quando visum est Deo*« (CA V).

Kirche ist also in der Tat im Kern »Zeugnis- und Dienstgemeinschaft;« der orientierende Dienst, den sie nicht nur dem totalitären Staat, sondern auch dem

demokratischen Rechtsstaat zu erbringen vermag, ist dieser Hinweis auf den eschatologischen Charakter jeder Sozialform gelungener Individuation.

Die neuere protestantische Theologie hat ein bestimmtes Ensemble solcher Sozialformen und der zugehörigen Theorien von Kirche in der Zivilgesellschaft ausgearbeitet. Jede dieser Formen stellt einen bestimmten Bearbeitungstypus der für menschliche Vergemeinschaftung jedweder Provenienz konstitutiven Exklusionsproblematik von Gemeinschaft dar. Der relativ offenste, niedrigschwelligste ist der volkskirchliche Typus. Aber er lebt, wie schon sein Name anzeigt und wir heute deutlich erfahren, von soziokulturellen Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen und nur in relativ geringem Masse beeinflussen kann. Gerade das »neuzeitlich-volkskirchliche Christentum« ist in höherem Masse ein theologisch-eschatologischer Begriff als seinen Verwendern in der Regel klar sein dürfte. Gefahr oder Versuchung der Unverbindlichkeit und Unkenntlichkeit liegen nahe. Tatsächlich führt die Metapher der »elastisch gemachten« bzw. zu machenden Volkskirche hinsichtlich ihres Bildgehalts für die Gegenwart in die Irre. Es sind eher dichtere Vergemeinschaftungsformen mit intensiverem Teilnahmeverhalten und stärkerer Orientierung an prägnanten individuellen Ausdrucksformen gelebten Christentums, u.U. auch höherem persönlichen Engagement in gesellschaftlichen Grund- und Zukunftsfragen, die aber notwendig plural sind, um welche die Volkskirche anzureichern ist. In dieser Weise elastisch, d.h. eigentlich dichter gemachte Volkskirchlichkeit ist »gute Religion« für die Zivilgesellschaft; und verdient, in dem Masse, in dem sie dies ist, auch staatliche Förderung.

Gleichwohl lässt sich solche gelungene Kirchlichkeit und lassen sich insbesondere solche prägnanten individualisierten und sozialisierten Lebensformen nicht durch strategisches Organisationshandeln verordnen und erzeugen, wohl aber lassen sie sich erschweren oder erleichtern.

Am Organisationstypus der zivilgesellschaftlichen Ekklesiologie kommt das Exklusionsdilemma protestantisch gemeinter religiöser Vergemeinschaftung am deutlichsten zum Vorschein. Protestantische Kirchlichkeit hat notorisch ein Identitätsproblem; ihre soziale, ihre mediale »Visibilität« ist prekär und muss prekär sein. Käme dieses Identitätsproblem zum Verschwinden, käme evangelische Kirche selbst zum Verschwinden. Diese Einsicht muss jedem protestantischen Organisationshandeln eingeschrieben sein. Aus Sorge vor der Unkenntlichkeit darf es nicht in juridische oder metaphysische Essentialisierung fliehen. Was die protestantisch verstandene Menschlichkeit bedeutet, lässt sich weder in fixe juridische noch fixe ethische Substanzformeln pressen, die etwa in bioethischen Debatten Eindeutigkeit und mediale Visibilität erzeugen könnten. Stattdessen ist die Aufgabe evangelisch verstandenen kirchlich-organisatorischen Handelns eine subsidiäre, d.h. eine dienende. Das muss gerade an den öffentlich-visiblen Auftritten ihres Führungspersonals sichtbar sein. Führungsstarke evangelische Synoden sollten ihren Bischöfen den Griff in die Kostümkammer katholischer Geistlichkeit in geschwisterlicher Liebe – aber mit deutlichen Worten – verbieten.