

Theologische Studien

—
4

Christian Albrecht, Reiner Anselm

Öffentlicher Protestantismus

Zur aktuellen Debatte um
gesellschaftliche Präsenz und
politische Aufgaben des
evangelischen Christentums



T V Z

Theologische Studien

Neue Folge

T V Z

Theologische Studien

Neue Folge

herausgegeben von
Thomas Schlag, Reiner Anselm,
Jörg Frey, Philipp Stoellger

Die Theologischen Studien, Neue Folge, stellen aktuelle öffentlichkeits- und gesellschaftsrelevante Themen auf dem Stand der gegenwärtigen theologischen Fachdebatte profiliert dar. Dazu nehmen führende Vertreterinnen und Vertreter der unterschiedlichen Disziplinen – von der Exegese über die Kirchengeschichte bis hin zu Systematischer und Praktischer Theologie – die Erkenntnisse ihrer Disziplin auf und beziehen sie auf eine spezifische, gegenwartsbezogene Fragestellung. Ziel ist es, einer theologisch interessierten Leserschaft auf anspruchsvollem und zugleich verständlichem Niveau den Beitrag aktueller Fachwissenschaft zur theologischen Gegenwartsdeutung vor Augen zu führen.

Theologische Studien

NF 4 – 2017

Christian Albrecht, Reiner Anselm

Öffentlicher Protestantismus

Zur aktuellen Debatte um
gesellschaftliche Präsenz und
politische Aufgaben des
evangelischen Christentums

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
im Rahmen ihrer Förderung der Forschergruppe 1765: «Der Protestantismus in den
ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989».

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich

Druck: ROSCH-BUCH GmbH, Schesslitz

ISBN 978-3-290-17802-4

© 2017 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Zur Problemstellung.....	7
I. Zu gegenwärtigen Herausforderungen des Protestantismus.....	13
II. Zur Kritik der Öffentlichen Theologie	27
III. Zu Aufgaben des Öffentlichen Protestantismus	37
IV. Zum Programm des Öffentlichen Protestantismus	51
Ausblick	61

Zur Problemstellung

Die Frage nach den Bedingungen, unter denen sich gesellschaftliche Konflikte freiheitswährend austragen lassen, ist in der jüngsten Vergangenheit verstärkt ins Bewusstsein getreten. Wie lässt sich auf dem Hintergrund einer unhintergehbaren Pluralität der individuellen Überzeugungen ein verbindender Rahmen finden, der die Suche nach dem Gemeinsamen ebenso ermöglicht wie die Voraussetzung für das Nebeneinander unterschiedlicher Positionen schafft? Beschleunigte Individualisierung, ein forciert Pluralismus sowie die Dynamik von Globalisierung und Migration haben zentrifugale Kräfte entfaltet, die nicht nur Bürger und Politik vor neue Herausforderungen stellen. Auch das evangelische Christentum kann sich ihnen nicht entziehen. Es hat die Verantwortung für die Zukunft des gesellschaftlichen Zusammenlebens von jeher in besonderer Weise empfunden. Der Protestantismus der Gegenwart steht dabei vor einer besonderen Aufgabe: Er ist dem Ganzen der Gesellschaft verpflichtet – und stellt doch nur eine von vielen gesellschaftlichen Kräften dar. Er ist Teil einer pluralen Öffentlichkeit – und möchte doch keinesfalls nur partikuläre Interessen vertreten. Er vertritt die universale Botschaft des Evangeliums von Frieden und Versöhnung – und sieht sich zugleich den desintegrierenden Folgen gesellschaftlicher Modernisierung und ihrer Schattenseiten ausgesetzt.

Das hier vorgestellte Programm des Öffentlichen Protestantismus stellt sich diesen Herausforderungen und will dazu beitragen, die Rolle des Protestantismus in der Gesellschaft in einer der Gegenwart angemessenen Weise zu beschreiben. Zwei Voraussetzungen sind es, die dieses Programm bestimmen und darum hier gleich zu Beginn eigens hervorgehoben werden sollen. Zunächst: Öffentlich meint keinen Raum, sondern eine Ausrichtung des Protestantismus auf gesellschaftlichen Zusammenhalt hin, in traditioneller Begrifflichkeit: auf das Gemeinwohl hin¹. Ein solches Gemeinwohl wird dabei gesehen als der verbindende Rahmen, der ein freiheitsorientiertes Leben unter den Bedingungen der Pluralität erst ermöglicht und vermeidet, dass die Modernisierung ihr destruktives Potenzial ungehindert entfalten kann. Sodann: Seit der Protestation des Reichstags zu Speyer 1529, die den Evangelischen ihren Namen gab, wird mit «Protestantismus» häufig vorrangig die Bezogenheit

¹ Zum Zusammenhang zwischen Öffentlichkeit und Gemeinwohl vgl., wenn auch mit unterschiedlichen Zielrichtungen, Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, sowie Volker Gerhard: *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, München 2012.

des evangelischen Glaubens auf die politische Kultur der jeweiligen Gegenwart verbunden. Dagegen soll im Begriff des Protestantismus, wie er im nachfolgend entfalteten Programm des Öffentlichen Protestantismus präsent ist, stets auch die Orientierung an der kirchlichen Situation der jeweiligen Gegenwart, die Bezogenheit auf individuelle Träger und die Einbettung in die Gegenwartskultur mitschwingen. Damit bezeichnet der Ausdruck Protestantismus mehr und Weiteres als die Konzentration auf Politik und Gesellschaft einerseits, und als die Begriffe evangelische Theologie und evangelische Kirche andererseits. Gerade vor dem Hintergrund der vielfältig konstatierten Erosionen des evangelischen Kirchenchristentums gewinnt diese Erweiterung an Bedeutung. Protestantismus steht allerdings gerade nicht für eine mögliche Geringschätzung der Kirche, sondern trägt in sich den Anspruch, den evangelischen Glauben in gleicher Weise am Ort des Einzelnen und in der Sphäre des Politischen gegenwartsorientiert zur Geltung zu bringen.

Als Öffentlicher Protestantismus gewinnt das evangelische Christentum Gestalt in der näheren Bestimmung des angesprochenen verbindenden Rahmens. Dabei ist ausdrücklich zu betonen: Hinter Individualisierung und Pluralisierung der Moderne führt kein Weg zurück – schon allein deswegen nicht, weil beide eng verbunden sind mit dem Freiheitssinn des evangelischen Glaubens. Zu einem solchen Freiheitssinn gehört aber immer beides: das Reklamieren von unhintergehbaren Freiheitsrechten des Einzelnen und die Bereitschaft, die daraus resultierenden Konflikte so auszutragen, dass die Voraussetzungen von Freiheit, Individualität und Pluralität nicht konterkariert werden. Anders formuliert: Es geht um die wertorientierte und konkurrenzfähige Gestaltung von Pluralität, nicht um ihre mehr oder weniger heimliche Kassierung. Das Bekenntnis zu Freiheit und Pluralität ist nicht mehr ohne die mittlerweile erfahrungsgestützte Einsicht zu haben, dass die freiheits- und pluralitätsgefährdenden, mithin selbstzerstörerischen Potenziale einer hyperdiversifizierten Gesellschaft überhandzunehmen drohen. Es kann daher nicht darauf verzichtet werden, verbindende normative und kulturelle Grundlagen für Formen und Inhalte der Bewältigung unvermeidbarer politischer Konflikte festzulegen.

Dieses Interesse und diese Bereitschaft, die für das Zusammenleben in pluralen Gesellschaften unverzichtbaren, gemeinsamen Einstellungsmuster zur Diskussion zu stellen, sollte weder als antiliberales Leitkulturgerede noch als Sehnsucht nach den »guten alten Zeiten« abgetan werden, sondern es entsteht, mit Ulrich Beck gesprochen, in Prozessen »reflexiver Modernisierung«. Wenn man so will, beginnt das alte, besonders vom Liberalismus artikuliert, ängstliche Mahnen vor dem destruktiven Potenzial eines Diskurses

über gemeinsam geteilte, verbindende Zielvorstellungen, inzwischen selbst destruktiv zu werden. Über der liberalen Enthaltbarkeit in dieser Frage droht zunehmend aus dem Blick zu geraten, wie sehr das Zusammenleben in einer freiheitlichen Gesellschaft abhängig ist von gemeinsam geteilten Vorstellungen des Guten. Die für selbstverständlich gehaltenen, prozeduralen Regelungen für das Zusammenleben in modernen, pluralen und freiheitlichen Gesellschaften sind, wie zunehmend deutlich wird, sehr viel stärker von dezidierten Wertungen und damit letztlich durch Fermente der überkommenen religiösen Ordnung geprägt, als dies durch die Vertreter liberaler Ordnungsmodelle bislang angenommen wurde. Denn schon die grundlegende Überzeugung der liberalen Modelle, nämlich die prinzipielle Gleichberechtigung aller Menschen, verdankt sich ja nicht einer empirischen Einsicht. Hier handelt es sich um eine normative Aussage, die nicht nur in ihrer Genese, sondern auch in ihrer Geltung eng mit der christlichen, womöglich sogar der evangelischen Tradition verbunden ist. Unbeschadet der Tatsache, dass es auch andere, nicht-religiöse Begründungsstrategien für solche grundlegenden Überzeugungen gibt, spricht doch vieles dafür, dass die Motivation, solche Überzeugungen auch handlungsleitend werden zu lassen letztlich nur über entsprechende religiöse Traditionen vermittelt und am Leben gehalten werden kann. Hier stehen jeweils starke Überzeugungen im Hintergrund, ohne die die entsprechende gesellschaftliche Ordnung nicht funktionsfähig ist. Sowohl Jürgen Habermas als auch Hans Joas haben jüngst auf diese Zusammenhänge hingewiesen.

Die politischen Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit mit ihrer Öffnung hin zu vor kurzer Zeit noch als extrem angesehenen politischen Positionen, Personen und Parteien zeigen die Diffusion und den Verlust von einstmals als selbstverständlich vorausgesetzten, gemeinsam geteilten liberalen Überzeugungen. Das evangelische Christentum in seiner Dimension als Öffentlicher Protestantismus tut gut daran, in diesen Entwicklungen weder resignativ noch durch abschottendes autoritatives Pochen auf eigene Gewissheiten aufzutreten, sondern sich selbst als Motor und Modus der diskursiven Austragung von gesellschaftlichen und politischen Differenzen zu präsentieren. Hier übernimmt das Christentum auch eine gesellschaftliche Funktion der Aushandlung von Lösungen – nicht zuletzt durch die selbstbewusst und normativ gemeinte Formulierung von inhaltlichen Rahmenbedingungen für die Konstruktion von Überzeugungen des gesellschaftlich verbindenden gemeinsamen Guten. Der Protestantismus wird dabei deutlich machen wollen, dass die Austragung von Konflikten nur auf der gemeinsamen Grundlage einer verbindenden politischen Kultur möglich ist, aber zugleich im Interesse von Freiheit und Selbstbestimmung unverzichtbar ist.

Die im Protestantismus präsent gehaltenen Formen und inhaltlichen Kriterien der politischen Aushandlung von Kompromissen in gesellschaftlichen Konflikten gewinnen gerade im Blick auf die politischen Entwicklungen der Gegenwart eine gesellschaftliche Attraktivität, die hier begründet und für die hier selbstbewusst geworben werden soll. Im gegenwärtig neu ausbrechenden Wettbewerb der Positionen kann der Protestantismus gerade in der Bundesrepublik durchaus Startvorteile zur Geltung bringen, und zwar nicht aus exklusiver Autorität oder moralischer Überlegenheit heraus, sondern aufgrund seiner Verwobenheit mit der politischen Kultur. Er verfügt über historische Erfahrung der Beteiligung an politischen Debatten in allen Höhen und Tiefen der Geschichte. Abgründe sind ihm so vertraut wie die erfolgreiche Beteiligung an Kontroversen um gesellschaftliche Gestaltung.

In den nachstehenden Überlegungen wird das Programm eines Öffentlichen Protestantismus entwickelt und zugleich mit anderen Formen politischer Präsenz des evangelischen Christentums verglichen. Dazu widmet sich der erste Abschnitt der Frage, welche Veränderungsdynamiken den gegenwärtigen Protestantismus und damit die Gestaltwerdung des Öffentlichen Protestantismus prägen. Der besondere Akzent liegt auf dem Gedanken, dass es sich bei dem Öffentlichen Protestantismus nicht um eine eigene, abtrennbare Form evangelischen Christentums handelt, sondern um eine genuine Dimension des Protestantismus, die die Grundüberzeugungen des evangelischen Glaubens im Gegenüber zur Sphäre des Politischen vertritt und dabei besonders die Frage nach der gesellschaftlichen Kohäsion thematisiert. In dieser Zielrichtung ist ein Öffentlicher Protestantismus nie abtrennbar von den beiden anderen Dimensionen des Protestantismus: dem individuellen Protestantismus, der den Bezug auf die Lebens- und Glaubenswelt des Einzelnen mit sich führt und dem kirchlichen Protestantismus, der den Bezug auf kirchliche Gemeinschaftsformen und Praktiken fokussiert. Es ist gerade die Reflexion auf die Verflechtung und die Koexistenz dieser Dimensionen, in allen ihren gegenwärtig wahrnehmbaren Wandlungen und den aus diesen sich ergebenden Aufgaben, die das Motiv für die nachfolgenden Überlegungen zum Öffentlichen Protestantismus bildet.

In welcher Weise sich dieses Programm des Öffentlichen Protestantismus mit dem einer «Öffentlichen Theologie» berührt, inwiefern es sich aber auch von dieser unterscheidet, ist Gegenstand des zweiten Kapitels. Zweifelsohne nimmt die Öffentliche Theologie zentrale Überlieferungsbestände aus der Geschichte des evangelischen Christentums auf – wie zum Beispiel die auf die Reformatoren zurückgehende Einsicht, dass der Protestantismus neben seinen auf den einzelnen Glaubenden sowie auf die kirchliche Gemeinschaft bezogenen Ebenen auch eine das Gemeinwesen betreffende, politische Di-

mension hat. Daraus leitet sie den Anspruch auf gegenwärtige öffentliche Präsenz und politische Mitsprache des Protestantismus ab, um ihn zugleich unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft zu aktualisieren. Die hier vorgelegten Überlegungen zum Öffentlichen Protestantismus nuancieren den Öffentlichkeitsanspruch des evangelischen Glaubens anders als die Öffentliche Theologie, sind in weiten Teilen aber angeregt durch die Auseinandersetzung mit ihr.

Das dritte Kapitel widmet sich sodann der Entwicklung derjenigen Leitgedanken, mit denen der Öffentliche Protestantismus intendiert, den gesuchten verbindenden Rahmen für eine moderne, freiheitlich-plurale Gesellschaft näher zu umreißen. Dabei gilt es deutlich zu machen, wie das Überlieferungsreservoir des evangelischen Glaubens auf diese Aufgabe hin transformiert und ausgelegt werden kann.

Im vierten Kapitel werden drei Grundsätze diskutiert, die der Öffentliche Protestantismus als freiheitsdienliche und pluralitätsfördernde Rahmenbedingungen für das konstruktive Austragen politischer Streitfragen entfaltet: (1) die Weltlichkeit der Welt zu respektieren als Konsequenz aus dem Glauben an Gott den Schöpfer; (2) Freiheit in der Gemeinschaft zu ermöglichen als Konsequenz aus dem Glauben an Gott den Versöhner; (3) die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens zu gewährleisten als Konsequenz aus dem Glauben an Gott den Erlöser. In einer auf das Politische bezogenen ethischen Konkretisierung dieser drei Dimensionen steht der Öffentliche Protestantismus für eine Grundierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus dem Geist des evangelischen Christentums, das sich an politischen Debatten kritisch und konstruktiv beteiligt mit dem Ziel, Freiheit in der Gemeinschaft zu ermöglichen.

I. Zu gegenwärtigen Herausforderungen des Protestantismus

1.

Für die gesellschaftliche Präsenz und die politische Mitsprache des deutschen Protestantismus hat die Phase des Neuaufbaus der bundesrepublikanischen Demokratie nach 1945 und der ersten Jahrzehnte ihrer Konsolidierung eine größere Bedeutung als bisher oft angenommen wurde.¹ Hier bildet sich die öffentliche Rolle des Protestantismus aus, die auch für die Gegenwart stark bestimmend ist. Selbstverständlich wird diese zwar nicht völlig neu konstruiert, sondern in der Anknüpfung an überlieferte Traditionen und Rahmenbedingungen gefunden. Doch zeichnen sich in den nach dem Zweiten Weltkrieg gegebenen Rahmenbedingungen, in der differenzierten Zuordnung von individuellem, kirchlichem und gesellschaftlichem Protestantismus, in der Verflechtung von individuellem Glauben, kirchlichen Interessen im Rechts- und Sozialstaat und in der Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung neue Herausforderungen für die öffentliche Wirksamkeit des evangelischen Christentums ab. In dem Willen, aus den Erfahrungen des Nationalsozialismus zu lernen, aber auch vor dem Hintergrund fortschreitender Modernisierung wird unübersehbar, dass die eingespielten Theoriemuster zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen evangelischem Christentum und gesellschaftlicher Wirklichkeit nicht mehr ausreichen. Die gesellschaftlichen Innovationsdynamiken, die sich nach 1945 abzuzeichnen beginnen, sich nach 1989 beschleunigen und gegenwärtig im Horizont von Globalisierung und ihren Gegenbewegungen Probleme neuer Art aufwerfen, nötigen das evangelische Christentum zu einer Neuvermessung des Verhältnisses zwischen Glauben und politischer Lebensgestaltung.

¹ Dies ist ein wesentliches Ergebnis der Forschungen in der DFG-Forschergruppe 1765 «Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989», die derzeit nach und nach publiziert werden. Für erste Resultate vgl. www.for1765.evtheol.uni-muenchen.de/index.php/publikationen. Zudem: Christian Albrecht / Reiner Anselm (Hg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1), Tübingen 2015.

2.

Diese Neuvermessung vollzieht sich fraglos auf dem Boden der 1918 in Deutschland geschaffenen rechtlichen und organisatorischen Rahmenbedingungen, die bis heute das Koordinatensystem kirchlicher Selbstorganisation und des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche bestimmen. Mit dem Ende der Staatskirche werden Prinzipien wirksam, die sich in den Verfassungen der einzelnen Landeskirchen ebenso widerspiegeln wie in der staatlichen Gesetzgebung. Die staatskirchenrechtlichen Regelungen, die in der Weimarer Republik gefunden wurden, gelten bis in die Gegenwart. Die entsprechenden Artikel der Weimarer Reichsverfassung wurden 1949 unverändert in das Bonner Grundgesetz übernommen. Auch die Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der konfessionellen Verbände ist ein Teil dieses Neuorganisationsprozesses. Selbst wenn dieser erst nach dem Ende des Kirchenkampfes und der nationalsozialistischen Herrschaft in der Bonner Republik zum Abschluss gebracht werden konnte, hat er seinen Ausgangspunkt doch in der Trennung von Staat und Kirche 1918. In diese Perspektive passt sich nahtlos ein, dass es nach 1989 nicht zu einer grundlegenden Revision staatskirchenrechtlicher Regelungen oder kirchlicher Verfassungsprinzipien gekommen ist.

Trotz des Endes der staatskirchlichen Verfassung bleibt die Kirche eine Körperschaft mit staatsanalogen Strukturen. Ihre Loslösung aus dem landesherrlichen Kirchenregiment verleiht ihr das Selbstbewusstsein, sich jetzt wieder als kritisches Gegenüber zum Staat zur Geltung bringen zu können oder sogar als dessen Legitimationsinstanz zu fungieren. Dieses Selbstverständnis musste mit den Herrschaftsansprüchen des totalitären nationalsozialistischen Staates in Konflikt geraten und bildete insofern den Ausgangspunkt für den Kirchenkampf. Der in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 formulierte Anspruch, dass für die kirchliche Verfassung und alles kirchliche Handeln keine anderen Maßstäbe als die Offenbarung in Jesus Christus gelten dürften, ist die markanteste Umsetzung dieses Selbstbewusstseins.

Aus dem Kirchenkampf bezieht dieses Selbstbewusstsein eine neue Kraft und wird in der Koordinationslehre systematisch ausgearbeitet. Sie prägt nachhaltig das Verhältnis der Kirche zum Staat sowie die Selbstverortung der Kirche in der Gesellschaft. Auch wenn schon bei den Verfassungsberatungen 1948/49 die Rolle der Kirchen nicht unumstritten ist, bleibt doch angesichts des Orientierungsdefizits der Nachkriegszeit der Gedanke kirchlicher Autorität attraktiv. Während es in der DDR bei der Konfrontation zwischen Staat und Kirche bleibt, ist in der Bundesrepublik die Bereitschaft stark, dieses Selbstbewusstsein der Kirche anzuerkennen. Der Loccum-Vertrag von 1955 manifestiert dies und wird stilbildend für das Klima zwischen Kirche

und Staat. Die politische Mitsprache der Kirchen vollzieht sich in diesem Rahmen und wird staatlich anerkannt.

Allerdings wird dieses Paradigma spätestens durch die ab der Mitte der 1960er Jahre einsetzenden Emanzipationsprozesse sowohl auf staatlicher als auf kirchlicher Seite porös. Das starke Autoritätsprinzip, aus dem die Koordinationsthese im Kern lebt, wird brüchig und durch Ansprüche der Partizipation infrage gestellt. Die Emanzipationsbestrebungen, die nun, ausgehend von den Vereinigten Staaten, die gesamte westliche Welt und darüber hinaus auch die ehemaligen Kolonialstaaten erfassen, führen auch im Protestantismus zu einer grundsätzlichen Umorientierung. Willy Brandts Slogan «mehr Demokratie wagen» artikuliert ein neues Selbstbewusstsein nicht nur der Bürger, sondern auch der sogenannten Laien in der Kirche. Das sichtbarste Zeichen dieses neuen Selbstbewusstseins ist im Bereich des Protestantismus der wieder erstarkte Kirchentag, dessen Teilnehmerzahlen sich zwischen 1973 und 1981 mehr als verzehnfachen. Gleichberechtigung und Partizipation treten an die Stelle des überkommenen Prinzips von Autorität und Amt. Bürger wie Kirchenmitglieder betrachten politische Stellungnahme und politische Verantwortung zunehmend als eine Angelegenheit des Einzelnen.

Diese Veränderungen sehen auf den ersten Blick unscheinbar aus, führen aber zu einer massiven Veränderung in der Architektonik des Protestantismus. Der Einzelne gewinnt einen neuen Rang. War die klassische Fokussierung des Protestantismus auf den Einzelnen bislang doch an Kollektiven – traditionell-dogmatisch gesprochen: an Ständen – orientiert, kommt es erst jetzt zu einer Aufwertung des Einzelnen als Individuum. Zwar hatte diese Aufwertung sich auch schon in Bezug auf das aufgeklärte Bürgertum gezeigt, doch jetzt verlässt sie den Bereich einer kleinen Elite und wird zu einer breiten Bewegung. Die schon für die Reformationszeit programmatische Feststellung, dass das Christentum sich im gleichberechtigten äußeren Zusammenhang eines kirchlichen, eines öffentlichen und eines individuellen Bereichs realisiert, wird grundlegend neu justiert: Aller anderslautenden Rhetorik zum Trotz hatte bislang eine Praxis dominiert, in der kirchliche und staatliche Amtsträger dem Einzelnen seinen Ort in der Gesellschaft zuwiesen. Nun wird ihm zugestanden und zugemutet, die Trias in sich selbst in einen inneren Zusammenhang zu bringen und sich zugleich als Staatsbürger, Kirchenmitglied und frommes Individuum zu verstehen. Der Einzelne will und soll nicht mehr in den ihm zugedachten Rollen – klassisch gesprochen: in dem Amt der Obrigkeit, des Klerikers, des Hausvaters – aufgehen, sondern diese Teilbereiche in sich selbst in einen Einklang bringen. Zugleich soll und muss er sein Handeln aus diesem Einklang heraus vollziehen. Dieser Prozess führt aber nicht lediglich zu einer Vervielfältigung individueller Positionen. Charakte-

ristisch für diese Umorientierung im Protestantismus der Bundesrepublik ist vielmehr, dass die Zentralstellung des Individuums einhergeht mit der Aufgabe, die individuelle Zuordnung der drei Bereiche nicht nur exklusiv gelten zu lassen, sondern dabei immer auch die Perspektive anderer so mit einzubeziehen, dass diese sie auch übernehmen können.

Vor diesem Hintergrund werden die für den Öffentlichkeitsanspruch des Protestantismus der Gegenwart signifikanten Konstellationen plausibel. Aus der Tatsache, dass grundsätzlich jede und jeder eine individuelle Position formulieren kann und dabei zugleich den Anspruch erhebt, die Perspektive anderer mit einzubeziehen und für diese zu sprechen, resultieren Konflikte ebenso wie die Bemühungen um deren Ausgleich. Kennzeichnend sind der Wille und die Bereitschaft des Einzelnen, die ihm zugedachten Syntheseleistungen tatsächlich zu erbringen. Ebenso kennzeichnend ist die Notwendigkeit, dass der Einzelne sein frommes Bewusstsein, seine kirchliche Identität und seine staatsbürgerliche Verantwortung in einen konsistenten Lebens- und Handlungszusammenhang bringt, ohne eine der drei Dimensionen zu sistieren. Darin realisiert sich unter gegenwärtigen Bedingungen die für den christlichen Glauben konstitutive Absicht, im eigenen Glauben die Christuswirklichkeit in der Welt zur Geltung zu bringen. Um diese Aufgabe wird in jüngster Zeit mit zunehmender Verve gestritten, wie nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um das Programm der Öffentlichen Theologie zeigen.

3.

Öffentlicher Protestantismus dient damit zur Beschreibung eines den Protestantismus als ganzen kennzeichnenden Bezuges zur Sphäre des Politischen. Deziert abgewiesen werden soll von vornherein das mögliche Missverständnis, es handle sich hier um eine konkret-empirische und klar eingrenzbare Erscheinungsform, gar um eine Sozialform des Protestantismus neben anderen – als gäbe es einen öffentlich erscheinenden und politisch wirksamen Protestantismus, neben dem andere Protestantismen existierten, etwa ein individueller Protestantismus als reine Innerlichkeitsreligion des Einzelnen oder ein kirchlicher Protestantismus als klar umgrenzte Form organisierten religiösen Gemeinschaftslebens. Solche Formen wird man empirisch kaum auffinden, und sie lassen sich auch theoretisch kaum begründen. Dementsprechend ist die eingespielte Unterscheidung zwischen individuellem, kirchlichem und gesellschaftlich-öffentlichem Protestantismus zu modifizieren und zu präzisieren. Sie zielt ja nicht auf material und sozial eingrenzbare Erscheinungsformen, gar von unterschiedlichen Akteuren getragen, sondern auf Dimensionen des Protestantismus als ganzem, der stets in der je eigenen

Mischung und in der wechselseitigen Justierung dieser drei Konstitutionselemente auftaucht und sich auch in einzelnen Akteuren in dieser Mischung konstituiert.

Es ist zwar möglich, dass eine der Dimensionen dominiert und andere bis an die Grenze der Unkenntlichkeit zurücktreten, gleichwohl bleibt diese Dreigliedrigkeit normativ als Distinktionskriterium unberührt. So dürfte, um ein Beispiel zu nennen, auch jemand, der sich als Protestant versteht, ohne aktuell am kirchlichen Leben teilzunehmen, von den Prägekräften evangelischer Kirchlichkeit bestimmt sein, sei es durch deren Präsenzhaltung von biblisch-christlichen Sprachbildern und Symbolen, sei es durch kirchenamtliche Verlautbarungen oder anderes.

In allen Erscheinungsformen des Protestantismus dürften die Rückbindung an den Einzelnen, die Bezüge zur Kirche und die gesellschaftlich-politische Dimension identifizierbar sein, und zwar – das ist gerade die Pointe der Unterscheidung – stets in unterschiedlichen Mischungs- und Justierungsverhältnissen. Die evangelische Ärztin, deren frommer Respekt vor der Würde geschenkten Lebens sie dazu führt, in kirchlichen und politischen Diskussionen als Gegnerin der PID aufzutreten; die evangelische Kirchengemeinde, die in ihrer Flüchtlingsarbeit bislang Fernstehende in ihre Kreise integriert; die Stellungnahme von Diakonieverbänden zu Gesetzesentwürfen im Namen derjenigen, die selbst ihre Stimme nicht erheben können – all diese Phänomene lassen sich nicht einseitig einer rein individuell, rein kirchlich oder rein politisch auftretender Ausprägung des Protestantismus zurechnen, sondern sind gerade Ausdrucksformen unterschiedlicher Mischungen und Gewichtungen der drei stets zusammengehörigen Sphären des Protestantismus. Dasselbe anders gesagt: Individuelle Frömmigkeit im protestantischen Sinne führt immer auch Bezüge zu kirchlichen Gemeinschaftsformen mit sich und hat stets auch eine gesellschaftlich-politische Bedeutung, so wie protestantische Kirchlichkeit nur als Ausmittlung unterschiedlicher individueller Frömmigkeitsdispositionen mit dem Anspruch, diese öffentlich zur Geltung zu bringen, denkbar ist – und die gesellschaftlich-politische Relevanz des protestantischen Christentums realisiert sich erst darin, dass sie Allgemeinheitsansprüche als geschichtlich gewordene, in kirchlich-kommunikativen Diskursen gewonnene Ausmittlungen divergierender, auch konfligierender individueller religiöser Überzeugungen formuliert.

4.

Vergegenwärtigt man sich die einleitend angedeuteten Verschiebungen der Aufgabe, den Protestantismus als individuelle Frömmigkeit im kirchlichen

Rahmen zu öffentlicher Wirksamkeit zu bringen, so zeigt sich, dass die für die Charakterisierung des neuzeitlichen Christentums verwendete Trias von individuellem, kirchlichem und gesellschaftlichem Christentum zwar in vielerlei Hinsicht an die reformatorische Unterscheidung von drei Grundbereichen oder Ständen – dem *status ecclesiasticus*, dem *status politicus* und dem *status oeconomicus* – erinnert. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass sich hinter dieser Aufnahme der drei Teilbereiche signifikante Transformationen verbergen. Diese wurzeln zwar in der Aufklärungsepoche, prägen sich aber erst in den 1960er Jahren so deutlich aus, dass sie dazu nötigen, den Protestantismus der Gegenwart neu zu verstehen. Für die reformatorische und altprotestantische Ständelehre war charakteristisch, dass die Ordnungen der Welt, der Kirche und der Familie vor allem als Strukturen begriffen wurden, die sich Gottes Gebot verdanken und in denen sich der göttliche Wille enthüllt. Sie erfüllen gesellschaftliche Notwendigkeiten, in deren Realisierung sich Gottes erhaltendes Wirken zeigt. Während die Aufgabe des *status oeconomicus* in der Vermehrung des menschlichen Geschlechts gesehen wird, hat sich der *status politicus* um dessen Verteidigung gegenüber inneren und äußeren Feinden zu kümmern. Der *status ecclesiasticus* schließlich hat die Funktion, zum ewigen Heil zu führen. Die Kirche, so ist es in der lutherischen «Normaldogmatik» festgelegt, umfasst die gesamte Gesellschaft – deren Stände sind nur Ausformungen der einen Kirche.

Charakteristisch für den neuzeitlichen Protestantismus ist nun, dass zunehmend das Individuum als Ort der göttlichen Offenbarung begriffen wird. Demgegenüber werden – parallel zu Prozessen der gesellschaftlichen Modernisierung – die Kirche und die Welt immer stärker als Aufgaben menschlich-geschichtlicher Gestaltung verstanden. Dies zeichnet sich in der Aufklärungszeit bereits ab und bestimmt insbesondere die theologisch-ethische Diskussion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der das geschichtliche Gewordensein dieser Ordnungen herausgestellt wird. Dies gilt, in der lutherischen Tradition, gleichermaßen für Ernst Troeltsch, Erich Seeberg, Dietrich Bonhoeffer, Helmut Thielicke, Wolfgang Trillhaas und Trutz Rendtorff. Diese Tendenz kommt aber auch in der stärker durch die reformierte Tradition geprägten Barmer Theologischen Erklärung zum Ausdruck, wenn – unbeschadet der Distanz der reformierten Kirchen gegenüber dem Ordnungsgedanken – in deren fünfter These daran erinnert wird, dass nicht schon der Staat selbst Gottes Anordnung darstellt, sondern nur die von ihm wahrzunehmenden Aufgaben.

Die dem Protestantismus von seinen Anfängen an eingeschriebene Konzentration auf das Individuum gewinnt damit eine neue Zuspitzung. Das Individuum tritt ins Zentrum, ohne dass damit die Bereiche der Kirche oder

der Welt zurückgesetzt würden. Im Gegenteil wird dem Individuum die Aufgabe zugesprochen und zugemutet, Kirche und Welt in der Orientierung am individuell gewonnenen und verantworteten Verständnis des göttlichen Willens zu gestalten. Die beschriebene Veränderung zeigt sich an der raschen und immer wieder neuen Ausweitung des Kreises derjenigen, die als gleichberechtigte Subjekte christlicher Glaubenspraxis und Weltgestaltung gesehen werden. Kaum ein Phänomen zeigt dies so deutlich (und hat es zugleich so stark befördert) wie die veränderte Rolle der Frau in der Familie, der Kirche und der Gesellschaft: Sie tritt heraus aus den traditionellen Rollen und beansprucht, unter Wahrung der Geschlechterdifferenz, als gleichberechtigt angesehen zu werden. Rasch treten auch Jugendliche in diesen Kreis, bald darauf die Kinder und auch gesellschaftliche Randgruppen wie beispielsweise Migrantinnen und Migranten. Wie keine andere Religion nimmt der Protestantismus diesen Vorgang gesellschaftlicher Emanzipation auf und befördert ihn selbst, indem er ihn als eine Verwirklichung eigener Ideale begreift. So kommt, in der Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen, nun die bereits von Friedrich Schleiermacher formulierte Eigentümlichkeit des Protestantismus voll zum Tragen, dass nicht schon derjenige fromm sei, der eine gottgegebene Kirche oder Welt respektiere, sondern erst derjenige, der sich selbst eine schaffen könne.

5.

Diese Zentralstellung des Einzelnen weist auf einen weiteren, bedeutsamen Punkt: «Der» Protestantismus ist nur als das Ensemble individueller Akteure greifbar. Das bedeutet, dass es ihn, auch als kirchlichen und politischen, stets nur in durch die jeweiligen Akteure vertretenen und dabei mit individuellen Prägungen versehenen Formen gibt. Diese Akteure rezipieren dabei nicht nur, gewissermaßen passiv, eine anderweitig formulierte Vorstellung von Protestantismus – sei es durch die Kirchen, sei es durch die akademische Theologie. Sie gestalten vielmehr unweigerlich ihre individuelle Form des Protestantismus. Ihre Positionierung ergibt sich häufig aus ihrer spezifischen Wahrnehmung der jeweiligen – kirchlichen, politischen, ökonomischen oder kulturellen – Gegenwartssituation. Diese Wahrnehmung kann durchaus unterschiedlich sein; die Bandbreite ist, als individuell sich konstituierende, naturgemäß groß. Stets gilt jedoch, dass die Wahrnehmung der kirchlichen oder gesellschaftlichen Gegenwart zugleich ein Spiegel individueller Frömmigkeit oder individuellen Glaubensbewusstseins ist – wie umgekehrt diese sich nur in der Wahrnehmung kirchlicher oder gesellschaftlicher Wirklichkeit ausformen. Traditionell und in dogmatischer Sprache gesagt: Darin bildet

sich der für das Christentum charakteristische Zusammenhang von Transzendenz und Immanenz, von Menschwerdung und Erhöhung ab. Auf die Betonung der unauflöslichen Spannung zwischen diesen beiden Polen, auf ihre Zusammengehörigkeit bei gleichzeitiger Unverrechenbarkeit, legten die Reformatoren größten Wert. Sie führt zu einer Bewegung, die für die Weltwirksamkeit des Protestantismus konstitutiv ist, aber erst in der Gegenwart, unter den Bedingungen der Individualisierungs- und Pluralisierungsschübe der Moderne, ihre volle Dynamik entfaltet. Aus dieser Konstellation ergibt sich eine zentrale Aufgabe der Theologie im Protestantismus der Gegenwart: Sie besteht nicht darin, einzelne Ausformungen des Glaubens präsent zu halten oder lehrmäßig aufzubereiten, sondern der Verabsolutierung oder Verallgemeinerung individueller Positionen dadurch vorzubeugen, dass sie diese in den kommunikativen Zusammenhang bringt.

Für die beschriebene Zentralstellung des Einzelnen ist also charakteristisch, dass sie nie nur in einer abgekapselten frommen Individualität zur Geltung kommen kann und soll, sondern Bezüge zur Kirche und zur politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in sich trägt. Diese Bezüge bestehen als ein konkretes Partizipations- und Gestaltungsinteresse im Blick auf die Kirche und die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit. Das Interesse richtet sich auf deren empirische Sozialformen und vollzieht sich innerhalb ihrer Handlungsfelder. Die Vorstellung, dass es einen individuellen Protestantismus ohne jeden Bezug zur Kirche oder abgelöst von gesellschaftlichem Interesse geben könnte, ist ein Missverständnis der eingespielten Differenzierung zwischen individuellem, kirchlichem und gesellschaftlichem Christentum: Sie sind zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Der in der Lehre formulierte Zusammenhang von Schöpfungs-, Versöhnungs- und Erlösungsglaube bringt diesen Sachverhalt in dogmatischer Terminologie zum Ausdruck. Ebenso profilieren die neutestamentlichen Schriften die Verkündigung Jesu immer auch in ihrem Gemeinschafts- und Weltbezug. Die reine Politisierung wird hier ebenso abgewehrt wie die reine Vergemeinschaftung oder die ausschließliche Innerlichkeit. In der Tat zeigen Forschungen zur Geschichte des Protestantismus in der Nachkriegszeit, dass ein solcher, von den kirchlichen und gesellschaftlichen Bezügen vollständig abgekapselter, individueller Protestantismus empirisch nicht aufzufinden ist.² Parallel dazu zeigen die in Deutschland seit 1972 regelmäßig durchgeführten kirchlichen Mitgliedschaftsuntersuchungen im Längsschnittvergleich, dass Formen individueller Frömmigkeit, die den Bezug zur Sozialform Kirche abzuschneiden versu-

² Vgl. dazu insbes.: Christian Albrecht / Reiner Anselm: Der bundesdeutsche Nachkriegsprotestantismus. Erste Umrisse, in: dies. (Hg.): *Teilnehmende Zeitgenossenschaft*, S. 387–395.