

Freie Menschen in Gemeinschaften der Freiheit

Zum Verhältnis von Kirche und Individuum in evangelischer Sicht

Wolfgang Lienemann

1 Voraussetzungen

Eine Publikation zum Thema «Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden» kann zum Querdenken reizen. Wäre es nicht reizvoll, statt Vielfalt anzuerkennen eine Einheit von Religion, Wissen und Recht (wieder) zu gewinnen und zu pflegen? Was wäre, wenn sich die politische Utopie als real erwiese, als eine gute Bürgerin, ein guter Bürger in einem wohlgeordneten Staat guter Gesetze einschliesslich einer allgemein anerkannten Religion leben zu können? Warum soll Vielfalt besser als Einheit sein? Warum soll der politische Frieden nur um den Preis der religiösen Heterogenität zu haben sein? Religionspluralismus – seit einiger Zeit in Verbindung mit Integration zu einem fast unausweichlichen öffentlichen Schlagwort geworden – ist in der heutigen Welt eine Tatsache. Aber sie ist für verschiedene Menschen von höchst unterschiedlicher Bedeutung. Viele empfinden das als bedrohlich, andere als unausweichlich, wieder andere als bereichernd. Es gibt beispielsweise in Grossstädten der Schweiz, Englands, Deutschlands oder der Niederlande Primarschulen, in denen nur eine Minderheit der Schüler eine der einheimischen Sprachen spricht, während es in anderen Quartieren derselben Städte Klassen gibt, vorzugsweise, aber nicht nur an Gymnasien, in denen kaum ein ausländischer Schüler zu finden ist – beides korreliert eng mit der sozialen Lage der verschiedenen Stadtteile, den Bevölkerungsgruppen und den Arten und Funktionen der Schulen. Doch ab wann gefährdet ein Pluralismus nicht nur von Religionen und Religionszugehörigkeiten, sondern auch von Sprachen, Ethnien, Klassen und kulturellen Prägungen den Religionsfrieden, unter dem anscheinend die Menschen sehr unterschiedliche Dinge verstehen? Manche nehmen schon gewaltig Anstoss, wenn sie nur ein einziges «schwarzes Schaf»¹ sehen. Offensichtlich sind Menschen in praktisch allen ihren Lebensbereichen sowohl kooperations-

1 Albert Einstein soll dazu gesagt haben: «Um ein tadelloses Mitglied einer Schafherde sein zu können, muss man vor allem ein Schaf sein.» In der norddeutschen Lüneburger Heide führen im übrigen die Schäfer gern einige schwarze Schafe mit, weil diese auf Wildschweine abschreckend wirken.

fähig wie konfliktbereit. Sie zeichnen sich, wie Immanuel Kant gesagt hat, durch ihre «ungesellige Geselligkeit» aus. Sie müssen miteinander leben und auskommen und können es doch nicht (immer), aber sie können und müssen genau das lernen, wenn sie überleben wollen. Die Pluralität von Überzeugungen, Einstellungen, Erwartungen, Sitten und Handlungen scheint nur dann und auf Dauer in einer friedlichen Ordnung anerkannt und ausgeglichen werden zu können, wenn sie in rechtlichen Institutionen ihren verlässlichen Halt und ihre klaren Grenzen findet.

Die Möglichkeit, Recht zu fordern, anzuerkennen, zu vereinbaren, zu gewährleisten und gegen Widerstreben durchzusetzen, gehört zu den vorzüglichsten Fähigkeiten von Menschen als Bürgerinnen und Bürger eines politischen Gemeinwesens. Wenn diese Fähigkeit praktisch bewährt wird, ist es ein historischer Glücksfall, den man gut in Erinnerung behalten sollte. Viele Religionen halten ihre Anhänger an, sich für die Errichtung und Erhaltung einer Rechtsordnung einzusetzen. Sie haben zwar von vornherein kein übereinstimmendes Verständnis von Recht und Gerechtigkeit, aber dass Recht überhaupt sein soll, wird kaum bestritten. Das ist schon sehr viel. Juden und Christen haben in der Geschichte ihrer Gemeinschaften wohl ein besonders intimes Verhältnis zur Sphäre des Rechts ausgebildet. Für die meisten Juden, und zwar nicht nur die besonders frommen, ist die Thora Mitte und Kern ihrer Lebensorientierung – was unterschiedliche und kontroverse Auslegungen nicht aus-, sondern einschliesst, denn das Judentum ist, wie die meisten Religionsgemeinschaften, in sich selbst pluralistisch.

Die Kirchen der Christenheit haben über die Jahrhunderte sehr komplexe Ordnungen eigenen Rechts ausgebildet. Wer in früheren Zeiten die Bibel auf Lateinisch las, studierte sie in der Sprache, in der auch das römische Recht überliefert war. Aber die Rechtskreise des staatlichen (weltlichen) und des kirchlichen Rechts fielen nicht zusammen. Vielmehr war und ist ihr Verhältnis und damit das Verhältnis der entsprechenden Mächte und Hoheitsträger zueinander spannungreich bis hin zu gewaltsamen Auseinandersetzungen um Primatsansprüche. Bürger und Christ, Christengemeinde und Bürgergemeinde sind nicht identisch, auch wenn beispielsweise in der Schweiz oder in Deutschland die meisten Bürger einer christlichen Gemeinde angehören und Christenmenschen sich darum bemühen (sollten), aktiv an der Politik partizipierende Bürger zu sein. Menschen können jedoch als Hindus, Buddhisten, Juden, Christen oder Muslime zu beiden Gemeinschaften gehören, sowohl zu einer Religionsgemeinschaft als auch zu einer staatlichen, rechtlich verfassten Gemeinschaft. Manche Religionen in bestimmten Ländern und Epochen kennen hier indes keinen praktisch relevanten Unterschied. Dann erliegen sie der Versuchung, die Einheit von Recht, Religion und Moral notfalls durch äusseren Zwang herstellen zu wollen, denn die meisten religiösen Traditionen umfassen auch moralische Regeln der Lebensführung. Das

führt nach vielen geschichtlichen Erfahrungen aber immer wieder zu Dissidenz und Widerstand. Die Unterscheidung von Religion(en) und Recht, Kirche(n) und Staat, hingegen ermöglicht und schützt Unterschiede ebenso wie Gemeinsamkeiten in beiden Hinsichten. Als religiös bestimmter und zugleich politisch aktiver Bürger kann ich ein Interesse daran haben und darauf hinwirken, dass religiöse Überzeugungen, die ich teile, breite Anerkennung finden bis hin zu ihrer Umsetzung in staatliches Recht. Als Bürger kann ich aber ebenso gut mich dafür einsetzen, dass die politischen Gestaltungs- und damit häufig verbundenen Machtansprüche von Religionsgemeinschaften zurückgebunden und eingeschränkt werden, und dies sogar im Interesse des Schutzes der Religionsfreiheit, vorzugsweise der Freiheit der anders Denkenden und Glaubenden.

Die Herausgeber dieses Bandes haben unter derartigen, hier nur kurz angedeuteten Voraussetzungen darum gebeten, nach dem Verhältnis des Individuums als Christ und Christin einerseits und als Bürger und Bürgerin andererseits zu seiner/ihrer Religionsgemeinschaft zu fragen. Es soll bei dieser Leitfrage um das Verhältnis des freiheitlichen Individuums zu seiner Religionsgemeinschaft gehen, und dies wiederum in ekklesiologischer Perspektive, näherhin in der Perspektive des Protestantismus, die von einer katholischen Sicht abgehoben wird.² Gefragt ist demzufolge (a) nach dem Verhältnis Individuum – Religionsgemeinschaft, (b) nach der Einordnung dieses Verhältnisses in das ekklesiologische Selbstverständnis der betreffenden Gemeinschaft. Die erste Frage zielt auf empirische Befunde, die zweite auf deren normative Beurteilung, und zwar aus einer Binnenperspektive. Ich möchte diese Fragestellung so aufnehmen, dass ich einerseits Beispiele für das zuerst genannte Verhältnis beibringe (2), dass ich eine kleine soziologische Typologie daraus entwickle (3) und dass ich schliesslich unterschiedliche Weisen ekklesiologischer Selbstreflexion als Funktionen der entwickelten Grundtypen interpretiere (4). Ob und wieweit es, bei allem Pluralismus, eine normative pro-

2 Diese Verwendung des Begriffs «Protestantismus» ist einerseits nicht unproblematisch, andererseits teilweise sachgemäss. Sinnvoll kann man mit dem Wort zunächst neutral und ohne jede Wertung jene Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bezeichnen, deren historischer Ursprung in der Reformation (oder den Reformationen) des 16. Jahrhunderts liegt. Deren heutige Vielfalt ist freilich höchst disparat. Auf der anderen Seite hat das Wort einen historisch einmaligen normativen Gehalt, der in der Einsicht formuliert ist, dass «in den Sachen Gottes Ehre und unser Heil und Seligkeit beliegend ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muss», wie es in der Speyerer «Protestatio» vom April 1529 heisst, auf welche der Ausdruck «Protestantismus» ursprünglich zurückgeht. Dieser Akzent der individuellen Gewissensverantwortung des Glaubens steht im Zentrum der weiteren (religionspolitischen) Verwendung des Wortes vom 18. Jh. bis zur Gegenwart. Kurze Darstellung der wichtigsten begriffsgeschichtlichen Entwicklungen und Positionen bei *Graf, Friedrich Wilhelm*: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006, 7–19.

testamentarische oder, wie ich zu sagen bevorzuge: evangelische Ekklesiologie gibt oder geben kann, wird anschliessend gefragt und im Blick auf ökumenische Gemeinsamkeiten bejaht (5). Der Titel dieses Beitrages markiert die sachliche Ausrichtung meiner Überlegungen, nicht zufällig in terminologischer Anlehnung an Camille Cavours Parole von der *libera chiesa in libero stato*.

2 Protestantische Vielfalt im Verhältnis Individuum – Gemeinschaft

Früher konnte man vielleicht sagen, dass für (römische) Katholiken die Kirche ihre geliebte «Mutter und Lehrmeisterin» war³, während die Kirche für Protestanten in besonderer Weise Gegenstand ihrer kritischen Reformbestrebungen war.⁴ Inzwischen scheint die katholische Liebe zur «Mutter» Kirche bisweilen durchaus protestantische Ausmasse des Reformwillens und der Kirchen- und Autoritätskritik angenommen zu haben, während die protestantische Bereitschaft zu Reformen mancherorts eine neue Sehnsucht nach alten, verlässlichen Traditionen geweckt hat. Doch sind dies zunächst Beobachtungen, die man vor allem in eurozentrischer Perspektive machen kann; die globale Vielfalt des heutigen Protestantismus bringt noch ganz andere Farben ins Bild.

2.1 Allgemeine Übersicht

Es gibt nicht *den* Protestantismus. Ob es *die* katholische Kirche gibt, überlasse ich dem Urteil Berufener. Immerhin: Wer die drei vom grossen Theologen der protestantisch so genannten Gegenreformation, Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621), entwickelten «drei Bande» (*vincula*) anerkennt, die die volle Kirchenzugehörigkeit eines Menschen ausmachen (Gottesdienst- und Sakramentsteilnahme, Bekenntnis, Gehorsam gegenüber der kirchlichen Hierarchie – *vinculum liturgicum, symbolicum, hierarchicum*), ist römisch-katholisch⁵, ja, kann diese

3 So auch der Titel von *Johannes XXIII.*: Enzyklika *Mater et magistra*, 15.5.1961.

4 Das Schlagwort von der *ecclesia semper reformanda* habe ich bei Martin Luther, dem es oft zugeschrieben wird, nicht finden können. Auf der anderen Seite gibt der katholische Tyrolia-Verlag in Innsbruck die «edition *ecclesia semper reformanda*» heraus. Zur Geschichte des Topos siehe *Mahlmann, Theodor*: «*Ecclesia semper reformanda*», in: *Hermann Deuser u. a. (Hg.)*: *Theologie und Kirchenleitung* (FS Peter Steinacker), Marburg 2003, 57–77.

5 Die *tria vincula*-Lehre findet sich u. a. in *Pius XII.*: Enzyklika *Mystici Corporis*, 29.6.1943 und in *Zweites Vatikanisches Konzil*: Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 21.11.1964, Nr. 11.

Zugehörigkeit niemals verlieren, selbst wenn sie oder ihn die Kirchenstrafe der Exkommunikation trifft. Keines dieser drei Bande finden wir hingegen in *allen* Spielarten des Protestantismus: Es gibt protestantische Gruppen ohne ausdrückliches, schriftliches Bekenntnis, es gibt protestantische Gemeinschaften, für die die konstitutive Bedeutung der Taufe für die Zugehörigkeit nicht gilt oder die nicht einmal Sakramente feiern, und vom Gehorsam gegenüber einem Bischof kann nur in Grenzen, wenn überhaupt, die Rede sein, vom Papst natürlich ganz zu schweigen, obgleich es vorkommt, dass Protestanten aus einer evangelischen Kirche austreten, weil sie an Worten oder Taten eines Papstes Anstoss nehmen.

Zur Einführung in die Welt des Protestantismus nur einige Momentaufnahmen: Was haben Mitglieder der skandinavischen lutherischen Kirchen, bis vor wenigen Jahren noch Staatskirchen, mit den aus der radikalen Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Amischen in den USA und Kanada gemeinsam? Was eint die Anhänger des Missionars Reinhard Bonnke, der in Afrika Tausende von Menschen in einer einzigen pfingstlerischen Veranstaltung versammelt, heilt und bekehrt (Bonnkes Spitzname: Mähdrescher Gottes), mit einem Mitglied der kleinen Evangelisch-Lutherischen Kirche am Rio de la Plata? Die Protestanten in Frankreich treten als organisierte Gruppe selten öffentlich in Erscheinung, während die evangelischen Christen in Deutschland auch als potentielle politische Wählergruppe nicht zu vernachlässigen sind. In Princeton (New Jersey), von dessen Theologischem Seminar einst die Bewegung der «Fundamentalists» ihren Ausgang nahm, stehen in Steinwurfweite an einer Strasse die Häuser der etablierten Presbyterianischen und einer charismatischen Kirche, die in Konkurrenz um die gleichen Menschen werben.

Der Protestantismus hat sich seit seinen Anfängen in den relativ kleinen Städten Wittenberg, Zürich und Genf weltweit ausgebreitet. Die statistischen Angaben über seine heutigen Mitglieder und Anhänger gehen weit auseinander. Man schätzt die Zahlen der (römischen) Katholiken weltweit heute auf ungefähr 1,2 Milliarden, die der orthodoxen Christen auf etwa 260 Millionen und die der Protestanten auf gut 400 Millionen.⁶ Aber in diesen Zahlen sind die pfingstlerischen (*pentecostals*) oder charismatischen Bewegungen und Gruppen nicht eingerechnet, die manche weltweit auf eine halbe Milliarde Anhänger und mehr schätzen und die bei weitem am rapidesten wachsen, ganz überwiegend in den Ländern der südlichen Hemisphäre. Hinzu kommt, dass Pfingstler und Charismatiker durchweg hoch motiviert und engagiert sind, während die aktive Teilnahme von Protestanten in säkularisierten Gesellschaften am Leben ihrer Kirchen vielfach nur

6 Umfassende neuere Daten und Zahlen findet man in: Barrett, David B./Kurian, George T./Johnson, Todd M. (Hg.): World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World 1, Oxford 2001.

schwach ausgeprägt ist.⁷ Derartige unterschiedliche Einstellungen und Verhaltensweisen prägen natürlich das jeweilige Verhältnis der oder des Einzelnen zur Kirche.

Ein übergreifendes Merkmal des Protestantismus ist die Vielfalt (nach Art und Grösse) seiner unabhängigen Konfessionen und Denominationen.⁸ Ein anderes ist die Ablehnung des Papsttums, zumindest in dem Sinne, wie es die römische Kirche versteht. Ein drittes ist die jeweils starke kontextuelle Einbindung. Das sind ausgesprochen bescheidene Identitätsmerkmale. Doch zeichnen sich die grossen Kirchen bzw. Konfessionsfamilien, die dem Protestantismus zugerechnet werden (lutherische, reformierte bzw. presbyterianische und anglikanische Kirchen), intern durch starke nationale Traditionen und eine dadurch mitgeprägte relativ grosse Homogenität aus. Während für den Protestantismus in weiten Teilen Europas charakteristisch ist, dass er sich jahrhundertlang überwiegend in der Form staatlich anerkannter Landeskirchen zu organisieren vermochte, war für die Auswandererkirchen in der Neuen Welt, in Südafrika, in Australien und Neuseeland von Anfang an ein starker Pluralismus von Organisationen, Frömmigkeitsstilen und theologischen Prägungen typisch. Die Unabhängigkeit oder Zersplitterung der einzelnen Kirchen und Gruppen wurde in den USA dadurch begünstigt, dass der Staat von früh an keine Staatskirche (*established church*) anerkannt hat, was aber in keiner Weise und bis auf den heutigen Tag die enormen Einflüsse der Denominationen auf das öffentliche und private Leben ausschloss. Ebenso verfügt die Verfassung der Republik Südafrika eine strikte Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, aber das hat nie eine besonders enge Verbindung von Politik und vor allem burisch-reformierten Kirchen verhindert; in den Zeiten der Apartheid war sie so eng, dass man von der weissen, reformierten Kirche sagen konnte, sie sei die (damals herrschende) National Party at Prayer. Wenn man überdies die fast unüberschaubaren Varianten von Religionsgemeinschaften und Kirchen in der südlichen Hemisphäre bedenkt, die ihre Wurzeln entweder in den Kirchen der Reformation oder in deren Missionsgesellschaften oder in davon organisatorisch unabhängigen, geistlich jedoch mit beeinflussten Anfängen

7 Man sollte sich freilich durch den bisweilen gering anmutenden sonntäglichen Gottesdienstbesuch nicht irritieren lassen: Er bildet nur einen von sehr vielen kommunikativen kirchgemeindlichen Anlässen, an dem im übrigen, beispielsweise in der Schweiz oder in Deutschland, gesamthaft regelmässig weit mehr Menschen teilnehmen als an den Fussballspielen der höchsten Spielklassen. Überdies stehen die statistischen Angaben über die Partizipation an kirchlichen Veranstaltungen in einer bemerkenswerten Spannung zur Selbsteinschätzung der Menschen. Vgl. für zahlreiche Länder die vergleichenden Angaben in: *Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007,

8 Einführende Kurzinformationen zu den «Konfessionsfamilien» bei *Graf: Protestantismus* 31–60. Ausführliche Darstellungen findet man in den einschlägigen Lexika (bes. TRE) sowie detailliert und immer differenzierter im Internet.

haben, Kirchen, die zu einem erheblichen Teil, aber keineswegs alle heute dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören, dann wird die Verwendung des Etiketts Protestantismus mehr als fragwürdig, ja fast nichtssagend. Am ehesten kann man damit noch jene Kirchen und kirchlichen Gruppen bezeichnen, die in Europa und Nordamerika diese Selbstbeschreibung verwendet haben und/oder noch verwenden.⁹

Für die Leitfrage, auf die ich Antworten suche, folgt daraus zunächst einmal die einfache Einsicht, dass man über das persönliche Verhältnis von Menschen zu der jeweiligen protestantischen Gemeinschaft ganz sicher keine generalisierenden Aussagen machen kann. Zu nahezu allen sonstigen Merkmalen, die als spezifisch protestantisch diskutabel sein mögen wie die Betonung der Individualität¹⁰, die positive, religiöse Würdigung rein weltlicher Berufsarbeit¹¹ oder die Förderung der Religionsfreiheit lassen sich auch Gegenbeispiele anführen. Dabei ist stets zu berücksichtigen, dass in vielen Ländern die protestantischen Selbstdeutungen auf ein katholisches Gegenbild bezogen und insofern Ausdruck einer komplexen wechselseitigen Wahrnehmung und (Gegen-)Abhängigkeit waren.

2.2 Länderspezifische Unterschiede

Die kurzen Hinweise lassen sich für verschiedene Länder in unterschiedlichen Epochen näher profilieren. Dabei zeigt sich schnell, dass die jeweilige Geschichte und die politische Verfassung der einzelnen Länder die Ausprägung der in ihnen begegnenden protestantischen Profile massgeblich mit beeinflusst haben.¹²

9 Bei reformierten Studierenden in Bern ist mir bisweilen die Unterscheidung zwischen den «Reformatoren» Zwingli und Calvin einerseits, dem «Protestanten» Luther andererseits begegnet. Was unter «Reformatoren» zu verstehen ist, versteht sich keineswegs von selbst. Angemessen erscheint mir, mit diesem Titel jene Menschen zu bezeichnen, die massgeblich an der Reformation – oder *den* Reformationen – des 16. Jh. beteiligt waren. Ob man diese Bezeichnung auf Theologen beschränken und nicht auch auf intellektuelle Parteigänger, politisch Verantwortliche und engagierte Laien (einschliesslich Frauen) erstrecken soll, mag hier offen bleiben. Die terminologische Unschärfe zeigt sich auch an der Tatsache, dass es durchaus sinnvoll sein kann, Reformatoren und Reformation nicht synchron zu betrachten, vgl. *Ullmann, Carl*: Die Reformatoren vor der Reformation, Hamburg 1842/Gotha² 1866. Vgl. auch *Stupperich, Robert*: Reformatorenlexikon, Gütersloh 1984.

10 Siehe *Troeltsch, Ernst*: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München/Berlin (1906), (jetzt in: *ders.*: Kritische Gesamtausgabe 8, 2001)

11 Hier ist vor allem an *Max Webers* Protestantismus-Studien zu denken, insbesondere: Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus (1904/5), in: *ders.*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1, Tübingen 1920, 17–206.

12 Vgl. *Scholder, Klaus/Kleinmann, Dieter (Hg.)*: Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten, Königstein 1983; *Deppermann, Klaus*: Protestantische Profile von Luther

Eine erste, nicht nur terminologisch wichtige Unterteilung geht daraus hervor, dass es Länder gibt, in denen die Selbstbezeichnung von aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen als protestantisch von vornherein und meist bis auf den heutigen Tag eindeutig affirmativ gemeint war und ist – so etwa in England, Frankreich, den Niederlanden oder der Schweiz bzw. in deren reformierten Kantonen. Protestant ist, wer sich von der Papstkirche, ihren Institutionen, ihrer Ekklesiologie sowie ihrer Jurisprudenz abwendet und dies in seinen politischen, sozialen und kulturellen Verhaltensweisen zum Ausdruck bringt.¹³ Daneben stehen jene Länder, in denen die reformatorischen Kirchen sich bewusst «evangelisch» genannt haben und nennen, um sich auf diese Weise nicht auf das alleinige Moment der Antithese zum Papsttum reduzieren zu lassen, zumal dies auch eine abwertende Etikettierung durch die altgläubige Kirche war. Vielmehr wurde mit dem Stichwort des Evangelischen (statt des Protestantischen) ein wahrhaft «katholischer», d. h. umfassender Anspruch artikuliert, nämlich die Kirche *allein* auf das Zeugnis des Evangeliums von Jesus Christus zu gründen. Die reformatorischen *sola*-Formeln (*solus Christus, sola gratia, sola scriptura*) betonten zwar die besondere, nicht hintergehbare Bedeutung und Verantwortung des individuellen Gewissens im Bezug auf den Glauben, zielen aber keineswegs auf eine Individualisierung jeglichen Glaubens und damit auf einen Gegensatz zur Gemeinschaft der Kirche.

Selbstverständlich hat zweitens das jeweilige Religionsverfassungsrecht¹⁴, wie es sich in den einzelnen Ländern vor allem Europas, aber auch in Übersee seit der so genannten Glaubensspaltung entwickelt hat, auf das Verhältnis der Individuen zu ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gewirkt. Wo auf dem Territo-

bis Francke. Sozialgeschichtliche Aspekte, Göttingen 1992; *Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, 2 Bde., Gütersloh 1990–1993; *Wagner, Falk: Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999; *Eibach, Joachim/Sandl, Marcus (Hg.): Protestantische Identität und Erinnerung*, Göttingen 2003; *Hölscher, Lucian: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005. Zu den USA vgl. *Mullin, Robert Bruce: North America*, in: *Hastings, Adrian (Hg.): A World History of Christianity*, Grand Rapids, London 1999, 416–457; *Noll, Mark A.: The Work We Have To Do. A History of Protestants in America*, New York 2002; zur Ausbildung der Denominationen *Atwood, Craig D.: Religion in America*, in: *ders./Mead, Frank S./Hill, Samuel S. (Hg.): Handbook of Denominations in the United States*, Nashville 2005, 15–27.

13 In diesem Sinne wären auch die Alt- bzw. Christkatholischen Kirchen «Protestanten», aber ich sehe nicht, dass sie sich selbst so bezeichnen würden, obwohl sie in bestimmten Hinsichten – Gemeinschaft mit den Anglikanern, Amtsverständnis – einigen von diesen nahe stehen, in anderen freilich nicht.

14 Zu Gehalten, Relevanz und Problematik dieses neueren Begriffs siehe *Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hg.): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen 2007.

rium eines Staates mehrere anerkannte Konfessionen koexistierten, wie dies in weiten Teilen des deutschen Reiches nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und seiner Regelung, dass die Untertanen die Konfession des Landesherrn annehmen oder emigrieren mussten (sofern sie das überhaupt rechtlich und wirtschaftlich konnten), der Fall war, bedeutete das freilich keineswegs automatisch eine Stärkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Das Prinzip *cuius regio eius religio* garantierte nicht die Religionsfreiheit der Untertanen, sondern die des jeweiligen Fürsten. Man wird auch nicht sagen können, dass die Entfaltung individueller (politischer) Freiheitsrechte durch den Konfessionalismus und das Miteinander unterschiedlicher Religionsparteien begünstigt worden wäre. Eher gilt im Gegenteil, dass unter den Flügeln der einen altgläubigen Kirche beispielsweise in den norditalienischen Stadtrepubliken die Emanzipation des (gelehrten) Individuums von kirchlichen Bindungen leichter möglich war als in konfessionell geschlossenen protestantischen Staaten. Die Philosophie, Dichtung und Malerei der Florentiner Renaissance beispielsweise konnten sich entfalten, obgleich ein Mann wie Dante kirchenkritischen Positionen, wie sie in den Bettelorden artikuliert wurden, nahe stand, oder ein Philosoph wie Pico della Mirandola in seiner Entfaltung der Anthropologie wenig auf kirchliche Orthodoxie Rücksicht nehmen musste.

Eine dritte Unterteilung verläuft entlang einer ähnlichen Linie, die ich mit den Stichworten Humanismus und Aufklärung bezeichne. Die philosophisch-kulturellen Bewegungen, die sich mit diesen Stichworten verbinden – italienische Renaissance-Philosophie, Philosophie der Aufklärung in sehr verschiedenen europäischen und nordamerikanischen Varianten –, standen in sehr unterschiedlichen Wechselwirkungen mit dem jeweiligen Staatsverständnis und vor allem mit der vom Staat geförderten, behinderten oder gar verbotenen Religionsfreiheit. Es waren, neben den humanistischen Gelehrten und den kirchenkritischen Aufklärungsphilosophen, immer wieder Minderheiten nahezu aller «herrschenden» oder Grosskirchen, die die Freiheit des Glaubens und des Gewissens einforderten.¹⁵ Diese Haltung hatte wiederum eine lange mittelalterliche Vorgeschichte – sei es, dass die Anhänger derartiger Minderheiten kirchenkritische Formen eines radikal-verbindlichen Glaubenslebens praktizieren wollten wie die Bettelorden (zumindest in ihren Anfängen und ihren radikalen Flügeln), sei es, dass sie die Freiheit der Vernunft gegen die Zumutungen kirchlichen Gehorsams verteidigten wie in Teilen der spätmittelalterlichen Philosophie, sei es, dass sie schlechthin jede Form staatlich unterstützten Glaubenszwanges ablehnten wie die Taufgesinnten,

15 Vgl. dazu *Bock, Wolfgang*: «Nicht mit Schwert und Feuer, sondern nur mit Geduld und Gebet» – Zur religiösen Vorgeschichte des Grundrechts der Gewissensfreiheit, in: SJKR 12 (2007) (ersch. 2008), 73–91.

die sich folgerichtig in ihrer späteren Entwicklung immer als Freikirchen, d. h. als von jedem Staat freie Gemeinschaften, zu organisieren suchten. Hier begegnet eine umfangreiche Skala von Varianten religiöser Selbstorganisation: von verfolgten und tapfer widerstehenden Minderheiten bis hin zu unbeirrbar abgegrenzten von «dieser Welt» bei den schon erwähnten Amischen. Manche dieser Gruppen entwickelten ein starkes Bedürfnis nach Glaubensfreiheit und Toleranz. Dies schloss allerdings auf der anderen Seite internen sozialen und religiösen Druck zur Integration der eigenen «freiwilligen» Anhänger in die jeweilige Gemeinschaft nicht aus. Auch unter Nonkonformisten gibt es einen Konformitätsdruck, häufig in der Gestalt des sozial vermittelten, psychischen Selbstzwanges.

Insgesamt finde ich keine starken Indizien dafür, dass es primär religiöse Antriebe aus den territorialen Landeskirchen protestantischer Konfession gewesen wären, die den frühneuzeitlichen individuellen Freiheitsrechten und den Forderungen der Toleranz den Weg gebahnt hätten.¹⁶ Es waren neben den erwähnten Minderheitengruppen eher die politische Verfassung und die auf deren Boden institutionalisierte Toleranz, die die Forderung und Anerkennung individueller Rechte – Frühformen der Menschenrechte – begünstigten. Dabei sehe ich allerdings eine Wechselwirkung erstens mit den konfessionellen, hier vor allem protestantisch bestimmten Minderheiten, und zweitens mit dem Aufkommen menschenrechtlicher Garantien, sei es als elementare Justizgrundrechte wie in der «Glorious Revolution» Englands (1688/89), sei es in den Menschenrechtskatalogen der Neuenglandstaaten (vor allem in der «Virginia Declaration of Rights» vom 12. Juni 1776).

2.3 Religiöse Unterschiede?

Lässt sich ein spezifisch protestantisches Freiheitsverständnis identifizieren? Angemessen erscheint mir, im Blick auf die Reformatoren von ihrem *evangelischen* Freiheitsverständnis zu sprechen. Ihr Verständnis der Freiheit ist in dem Sinne genuin theologischer Art, dass es aus einer neuen, aufgrund der intensiven Neu-Lektüre der Bibel gewonnenen Gesamtsicht der Offenbarung Gottes, des Evangeliums und der Vermittlung des wahren Heils gewonnen wird. Hier spannt sich ein Bogen von Martin Luthers Freiheitstraktat «Von der Freiheit eines Christenmenschen» (1520) zur Erörterung der *libertas christiana* in Johannes Calvins «Institu-

16 Die Reformatoren waren trotz Ablehnung des Glaubenszwanges überwiegend keine Verfechter einer Toleranzidee. Ernst Wolf schrieb dazu pointiert: «Geschichtlich betrachtet ist die ›protestantische‹ Toleranzidee das Produkt der Säkularisierung der Reformation», so *Wolf, Ernst: Toleranz nach evangelischem Verständnis* (1957), in: *ders.: Peregrinatio*. Bd. 2, München 1965, 284–299, 291.

tio» (1559). Die evangelisch verstandene Freiheit wurzelt in der im Evangelium zugesprochenen Befreiung jedes Menschen von jeglichem Zwang zur Selbstrechtfertigung, -vollendung und -behauptung. Es ist die Freiheit, die der gnädige Gott seinen Geschöpfen ohne Vorbedingungen und eigene Leistungen gewährt, zuspricht und Ereignis werden lässt. Diese Freiheit hat ihren Grund in Person und Werk, Leben und Weg Jesu Christi, der die (sündigen) Menschen vorbehaltlos in seine Gemeinschaft aufnimmt und sie damit vor Gott gerecht macht. Dazu bedarf es keiner menschlichen Satzungen, keiner frommen Werke, keines Fastens und Wallfahrens, sondern allein des Glaubens einer unvertretbaren Person an dieses unverdiente Geschenk Gottes. Gleichzeitig ist diese Freiheit eminent folgenreich, insofern sie ein den historischen Umständen gemässes, bestimmtes Tun und Lassen ermöglicht, begründet und bewirkt. Die christliche Freiheit, die den Menschen von innen her verwandelt, hat unmittelbar Folgen für sein äusseres Tun. Martin Luther hat seinen Freiheitstraktat darum unter den paulinischen Doppelsatz gestellt: Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.¹⁷ Das heisst: Sie oder er ist in der Gottesbeziehung allein und unmittelbar ihrem oder seinem Gott verantwortlich, in der Beziehung zu seinen Mitmenschen sollen das Verhalten und Handeln durch die Liebe geprägt sein.

Was ich hier in wenigen Worten umschreibe, wurde im 16. Jahrhundert als *der* fundamentale Glaubens- und darum auch Kirchengegensatz empfunden und verstanden. Dieses Verständnis der evangelischen Freiheit war jedenfalls im Verhältnis zur Papstkirche in einer Weise kirchenkritisch, dass jahrhundertlang von beiden Seiten her keine Brücken zur Überwindung der Glaubensspaltung erkennbar und begehbar waren. Dasselbe galt in umgekehrter Richtung. Zwar hat es frühe ökumenische Projekte gegeben, aber sie waren allesamt zum Scheitern verurteilt. Heute hingegen hat sich nicht zuletzt aufgrund geduldiger theologischer Arbeit und kirchlicher Selbsttransformationen (auch Roms!) die Einsicht herausgebildet, dass es zumindest sehr grosse Übereinstimmungen in diesem Verständnis der christlichen Freiheit gibt.

Eine ganz andere Frage ist freilich, ob und wieweit sich daraus Folgen für das politische und kulturelle Freiheitsverständnis ergeben. Wie verhält sich das theologische zu einem (darauf bezogenen) politischen Freiheitsverständnis? Wieweit wurde mit der Einsicht Ernst gemacht, dass aus dem Glauben die Werke der Nächstenliebe auch und gerade in sozialen und politischen Bereichen hervorgehen? Zwei Aspekte sind hier zu unterscheiden: Erstens waren die Reformatoren, zurückhaltend formuliert, äusserst ablehnend, wenn aus der christlichen Freiheit

17 *Luther, Martin*: Von der Freiheit eines Christenmenschen/*De libertate christiana* (1520), Studienausgabe Bd. 2, Berlin 1982, 260–309.

des Glaubens politische Forderungen abgeleitet wurden, wie dies im Bauernkrieg des 16. Jahrhunderts der Fall war.¹⁸ Zweitens hat das neue Freiheitsverständnis der Reformatoren die Emanzipation der politischen Obrigkeiten von den kirchlichen Herrschaftsträgern enorm gefördert. In dieser Hinsicht hat sich ein weltliches Freiheitsverständnis im Umkreis der evangelischen Kirchen auf ganz andere Weise entwickeln können, als dies in den römisch-katholisch dominierten Territorien der Fall war.¹⁹ Die protestantischen Kirchen und kirchlichen Gruppen, und wieder in besonderer Weise jene in der Neuen Welt, erkannten zunehmend die Legitimität eines säkularen Staates an, während die meisten europäischen, territorialen Fürstenstaaten die je dominante Konfession zur Staatskirche erhoben und sich dabei zugleich subordinierten, dies zulasten der individuellen Glaubensfreiheit.²⁰

Der reformatorische Grundgedanke, dass man weltliche Obrigkeit und Herrschaft und die kirchliche Aufgabe der Evangeliumsverkündigung nicht vermischen und vermengen dürfe, dass der Obrigkeit in Glaubenssachen keine eigene Urteilskompetenz zukomme und die Kirche den Staat nicht für ihre Aufgaben einspannen und instrumentalisieren dürfe, dass man staatliches Recht und geistliche Ordnung streng unterscheiden könne und müsse, auch wenn es schwierig sei – dieser Gedanke fiel zunächst vor allem unter den Bedingungen eines Pluralismus von Denominationen auf fruchtbaren Boden, nicht hingegen im konfessionell homogenen Fürstenstaat. Aber die (erst später anerkannte) Einsicht in die Freiheit sichernde Unterscheidung von Staat und Kirche, Recht und Religion hat hier einen wichtigen Ursprung. Sie bereitete zugleich eine weitere kunstvolle, für das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlichen Glaubens notwendige Unterscheidung vor, nämlich die vor allem bei Immanuel Kant ausgearbeitete Differenz von Recht und Moral. Das staatliche Recht sichert die unabdingbare politische Freiheit und Einheit; Glaubensfreiheit und damit religiöser

18 «Zwei Begriffe von *christlicher Freiheit* verfehlten sich gänzlich», so *Blickle, Peter*: Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München 2006, 95.

19 Auch die moderne Soziallehre der römisch-katholischen Kirche, wie sie seit Leo XIII. systematisch entfaltet wurde, hat dem weltlichen Rechtsstaat und seiner Berufung auf die Menschenrechte nicht ihren Segen gegeben. Das änderte sich erst mit der Anerkennung von Menschenrechten und moderner Religionsfreiheit in den Lehren des Zweiten Vatikanums; vgl. *Böckenförde, Ernst-Wolfgang*: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007.

20 Martin Heckel hat im Blick auf diese Entwicklungen in den europäischen frühneuzeitlichen Staaten von einer «Auslieferung der Kirche an die weltliche Gewalt» gesprochen, vgl. *Heckel, Martin*: Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit (1969), in: *ders.*: Gesammelte Schriften 1, Tübingen 1989, 447–483, 463. Das gilt natürlich nicht für die Auswandererkirchen in Übersee.

Pluralismus ist allen Menschen zu gewährleisten. Darum heisst es schon in der Vorrede zu Luthers «Kleinem Katechismus» (1529) u. a.: «Denn wiewohl man niemand zwingen kann noch soll zum Glauben, so soll man doch den Haufen dahin halten und treiben, dass sie wissen, was Recht und Unrecht ist bei denen, bei welchen sie wohnen, sich nähren und leben wollen.»²¹

Dieses Denken in Unterscheidungen und kritischen Zuordnungen erweist sich zumindest im Rückblick als Katalysator moderner Freiheitsrechte – des Bürgers und der Bürgerin zuerst, später auch der Menschen in ihrer Rolle als Mitglieder der Religionsgemeinschaften. Das implizierte lange Zeit nicht ein Recht auf religiöse Dissidenz, weshalb die minoritären religiösen Gruppen meist dazu verurteilt waren, entweder sich aus der Öffentlichkeit fern zu halten oder zu emigrieren. Generell kann man aber feststellen, dass derartige klein-kollektive gesellschafts- und kirchenkritische Aufbrüche vor allem ein wesentliches Merkmal der Kirchen der Reformation gebildet haben und bilden, während die römisch-katholische Kirche nicht nur in dieser Hinsicht eher um Einheitlichkeit der Lehre und Ordnung bemüht war.²²

Dass die Freiheit des eigenen Glaubens und Gewissens sich auch gegen kirchliche Autoritäten und deren normative Erwartungen richten konnte, musste allerdings auch in den und gegen die (dominanten) Kirchen der Reformation erkämpft werden. Dieser Kampf verlief in den grossen europäischen Staaten sehr unterschiedlich.²³ Dabei kam den (kritischen) Gläubigen vielfach die Philosophie der Aufklärung zu Hilfe. Die eigene Freiheit in Glaubensdingen auch gegen kirchlich approbierte und staatlich sanktionierte Lehre geltend zu machen, ist aus dem Bündnis von kritischer Philosophie und rationaler Theologie hervorgegangen, und zwar ganz überwiegend erst in einer Zeit, in der diese Haltung und Bewusstseinsstellung zunehmend gesellschaftliche Unterstützung fand und letztlich, wie im Preussen Friedrichs II., auch im Interesse des Staates lag. Dieses Bündnis von kirchlichen Gruppen, kritischer Theologie und Philosophie der Aufklärung ist vermutlich für den neuzeitlichen Protestantismus im Unterschied zur römisch-katholischen Kultur überaus charakteristisch.

Noch ganz andere für das protestantische Selbstverständnis wichtige Aspekte kommen in den Blick, wenn man Tätigkeit, Strukturen und Organisation der Missionsgesellschaften bedenkt, die aus der Welt des freien, vor allem vereinsmässig organisierten Protestantismus in Europa und Nordamerika hervorgegangen

21 BSLK 504, 1 ff.

22 Ein gewisses begrenztes Äquivalent zu den protestantischen Minderheiten kann man in den Orden der römisch-katholischen Kirche sehen, aber für diese bildet die päpstliche Anerkennung Grund und Grenze ihrer Existenz.

23 Siehe zu den länderspezifischen Unterschieden in Europa immer noch *Hirsch, Emanuel*: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Gütersloh 1949, 31964.

sind – heute würde man vielleicht von zivilgesellschaftlichen Initiativen und nicht-staatlichen Organisationen sprechen.²⁴ Die protestantische Mission verhielt sich in Lehre und Praxis oft sehr intolerant gegenüber möglichen Abweichungen und Abweichlern, teils im Blick auf konfessionelle Konkurrenzverhältnisse und Abgrenzungsbedürfnisse, teils in Abwehr jedes tatsächlichen oder vermeintlichen Synkretismus. Gemeindeordnungen für Missionsstationen enthielten nicht nur detaillierte Anweisungen für den würdigen Empfang der Sakramente, sondern auch für das Zivilleben, insbesondere das eheliche Leben.²⁵ Scharf abgelehnt wurden Gruppierungen an den Rändern der Missionsgemeinden, die, wie jene Gruppen, die sich unter dem Titel *Rethinking Christianity in India* sammelten²⁶, nach eigenen Vermittlungen zwischen der traditionellen Kultur und christlichem Glauben suchten, die sich den missionarischen Formen kirchlicher Organisation nicht eingliedern mochten und beispielsweise in der Auffassung der Sakramente und bestimmter Glaubenslehren eigene Wege suchten. Mitglieder dieser Gruppen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ahnten nicht, dass sich inzwischen auch in den Stammländern der Reformation eine liberale Emanzipation der Gläubigen von hierokratischer Kontrolle vollzog.

Dieser facettenreiche Prozess, der schliesslich ermöglichte, die individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit auch gegen eine herrschende Kirchenlehre geltend zu machen, zog sich lange hin. Radikale kirchliche Kreise im Pietismus wie in den verschiedenen Erweckungsbewegungen haben ihn teilweise beschleunigt und unterstützt, teils auch gebremst und blockiert. Immanuel Kant hat diesen Konflikt mit erstaunlich grossem Mut und feiner Ironie gegen die traditionellen, verbündeten, aber nun doch wieder nicht völlig einigen Hoheitsmächte von preussischem Staat und seiner Kirche durchgefochten.²⁷ Erst im 19. Jahrhundert

24 Im Unterschied dazu ist die Missionstätigkeit der römisch-katholischen Kirche, neben den diözesanen Institutionen und grossen Werken wie «Missio» oder «Adveniat», vor allem eine Sache der (Missions-)Orden, also von Anfang an viel stärker gesamtkirchlich eingebunden.

25 Ein Beispiel: Gemeindeordnung für die Missionsstationen der Basler Mission auf der Goldküste von 1852, Archiv der Basler Mission/mission 21, Register ABM, D-1, 4a Nr. 61. § 25 lautet beispielsweise: «Ein Hochzeit-Contract kann blos geschlossen werden mit voller Zustimmung beider Eltern, oder in deren Ermangelung, der Vorgesetzten, aber nie ohne Berathung mit dem Seelsorger.»

26 Vgl. *Devasahayam, D. M./Sudirasanam, A. N. (Hg.): Rethinking Christianity in India, Madras 1938, 21939*. Auch heute gibt es in Indien die Gruppen der so genannten «non-baptized believers», vgl. *Lienemann, Christine: Ekklesiologie im Grenzbereich von verfasster Kirche und Hinduismus, in: dies./Weber, Burghard (Hg.): Theologie unterwegs. Eindrücke, Bilder und Nachgedanken einer Studienreise nach Südindien, Basel 1996, 107–124*. Ich danke meiner Frau für diese missionsgeschichtlichen Hinweise.

27 Eine sorgfältige Nachzeichnung des Konflikts Kants mit der staatlichen und kirchlichen Bürokratie seiner Zeit und insbesondere mit der preussischen Zensur gibt *Stangneth, Bettina: «Kants schädliche Schriften»*. Eine Einleitung, in: *Kant, Immanuel: Die Religion inner-*

brachen unter dem Druck einer kritischen Theologie im Bündnis mit dem politischen Liberalismus die Dämme der Orthodoxie. Der so genannte «Apostolikumsstreit»²⁸ in Deutschland und die Betonung der «Bekenntnisfreiheit» in den reformierten Kantonen der Schweiz²⁹ bilden Höhepunkte, aber auch Wendepunkte dieser Entwicklung, zu der es, wenn ich recht sehe, in der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen keine Parallele gab und gibt.³⁰

3 Kleine Typologie des Verhältnisses von Protestanten zur Kirche

Seit langem empfinde ich ältere typologische Unterscheidungen von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als ungenügend. Mit den Idealtypen von «Kirche», «Sekte» und «Mystik», wie sie vor mehr als hundert Jahren Ernst Troeltsch und Max Weber³¹ eingeführt haben, kann man nur ziemlich grobe Zuordnungen vornehmen. Wo soll man hier beispielsweise die Pfingstler und die charismatischen Gruppen einordnen? Was ist mit Kirchen, die sich selbst nach und nach aus einer «hierokratischen Heilsanstalt» (Weber) in eine neue Art von (immer noch recht grossen) Freikirchen transformieren, wie man dies im Zuge der Entflechtung von Staat und Religionsgemeinschaften in den Niederlanden ansatzweise beobachten kann?

Versuchsweise möchte ich einige Anregungen zur Entwicklung einer differenzierteren Typologie geben, indem ich die folgenden Elemente für Unterscheidungen von Religionsgemeinschaften, Kirchen und Konfessionen (Konfessionsfamilien) hervorhebe:

- (1) Religionsverfassungsrechtliche Voraussetzungen und Rahmenbedingungen
 - (1.1) Positive Privilegierung bis hin zu einer monopolistischen Staatsreligion
 - (1.2) Diskriminierung religiöser Minderheiten im Verhältnis zu einer oder mehreren dominierenden Religionsgemeinschaften

halb der Grenzen der blossen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, IX–LXXV.

28 Vgl. *Barth, Hans-Martin*: Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis II. Reformations- und Neuzeit, in: TRE 3, 1978, 554–566, 560–563.

29 Vgl. *Vischer, Lukas u. a. (Hg.)*: Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, Freiburg/Basel 1994, 236–242.

30 Die Verselbständigung der Alt- bzw. Christkatholischen Kirche im späten 19. Jahrhundert macht deutlich, dass Rom, im Unterschied zu den reformatorischen Kirchen, in derartigen Fragen keinen innerkirchlichen Pluralismus duldet.

31 Nach wie vor gleichwohl methodisch wegweisend *Weber, Max*: Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: *ders.*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968, 146–214.

- (1.3) Grundsätzliche rechtliche Gleichheit aller Religionsgemeinschaften (im Rahmen staatlicher Neutralität und Parität) bis hin zur strikten Trennung vom politischen Gemeinwesen
- (2) Gesellschaftliche Voraussetzungen und Rahmenbedingungen
 - (2.1) Faktische gesellschaftliche Stellung einer Religionsgemeinschaft als
 - einer (dominierenden) Mehrheit,
 - Teil einer (konkurrierenden) Partnerschaft/Allianz,
 - einer (aktiven, anerkannten, geduldeten, benachteiligten oder verfolgten) Minderheit
 - (2.2) Prinzipielle Ermöglichung, Förderung und Wahrnehmung politischer Partizipation von Religionsgemeinschaften durch die Kräfte und Institutionen der politischen Bürgergesellschaft
 - (2.3) Gesellschaftlich oktroyierte und/oder freiwillig geübte politische Abstinenz der Religionsgemeinschaften im Blick auf aktive Partizipation
- (3) Religionsgemeinschaftsinterne Voraussetzungen politischer Partizipation
 - (3.1) Stabile, mobilisierbare Mitgliedschaft, die politische Partizipation bejaht, unterstützt und ausübt
 - (3.2) Stabile, mobilisierbare Mitgliedschaft, die faktisch und/oder grundsätzlich politisch abstinent bleibt
 - (3.3) Fragmentierte Mitgliedschaft, deren interne Gegensätze eine gemeinsame öffentliche Partizipation erschweren oder verunmöglichen
- (4) Interkonfessionelle/interreligiöse Interaktionen zwischen Glaubens- bzw. Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft
 - (4.1) Konflikte, Abgrenzungen und kontroverse Identitätsbildungen in einer vormodern religiös homogenen Gesellschaft
 - (4.2) (missionarische) Bildung neuer Gemeinschaften und Abgrenzungen in einer traditionell anders geprägten kulturellen Umwelt
 - (4.3) Konflikte und Kooperationen zwischen Kirchen, Konfessionen und Religionsgemeinschaften in einer säkularisierten Gesellschaft/Kultur
- (5) Ressourcen politischer Partizipation von Religionsgemeinschaften
 - (5.1) Orientierung an einer elaborierten Sozialethik/Soziallehre, die Kriterien politischer Partizipation umfasst
 - (5.2) Organisations- und Konfliktfähigkeit der Mitgliedschaft
 - (5.3) Interne und externe Kommunikations- und Kampagnenfähigkeit (inklusive Mediennutzung)

Meine These ist, dass protestantische Kirchen und kirchliche Gruppen, verstanden in der Weite der oben angedeuteten historischen Phänomene, in nahezu jeder Kombination dieser Merkmale begegnen. Das soll hier indes nicht weiter anhand der historischen Befunde illustriert werden. Vielmehr konzentriere ich mich auf die Leitfrage nach dem Verhältnis des Individuums zu seiner Religionsgemein-

schaft. Die skizzierten Merkmale kombinierend, möchte ich in dieser Hinsicht zwei exemplarische, gegensätzliche Typen unterscheiden und dies mit testbaren Hypothesen verbinden:

(1) Die Kombination der Merkmale

- Gleichheit aller Religionsgesellschaften (1.3),
- gesellschaftliche Unterstützung politischer Partizipation (2.2),
- motivierte Mitgliedschaft (3.1) und
- hinreichende materielle und ideelle Ressourcen (5.1–3)

schaft ideale Bedingungen der öffentlichen Betätigung des individuellen und gemeinschaftlichen Glaubens in einer freiheitlichen Gesellschaft.

Bei diesem Typus können einige Merkmale durch andere ersetzt werden, so die Gleichheits- durch eine Minderheitssituation. Insgesamt setzt er aber die individuelle selbständige Verantwortung der Menschen als Bürgerin *und* als Christin voraus, fördert und beansprucht sie. Sowohl in der Bürgergemeinde wie in der Christengemeinde hat der einzelne Mensch einen anerkannten, auch so erwarteten *status activus*. Dieser Typus scheint mir zumindest in der Gegenwart überdies nicht (mehr) konfessionspezifisch zu sein, wenngleich er historisch eine starke Affinität zu den Kirchen der Reformation haben dürfte.

Hypothese: Je mehr Kirchen sich einem durch die genannten Merkmale charakterisierten Typus annähern, um so mehr werden ihre Mitglieder bereit sein, in der politischen Bürgergesellschaft Verantwortung zu übernehmen und ihre innerkirchlichen Partizipationsrechte einzufordern und wahrzunehmen. Das individuelle Verhältnis zur Kirche scheint bei diesem Typus eine gewisse, mehr oder weniger kritische Distanz zur jeweiligen Kirche einzuschliessen. Diese Kritik gilt zumindest kirchlichen Herrschaftsansprüchen, die den Partizipationschancen widersprechen und als illegitim angesehen werden. Die personale Identitätsbildung verläuft jedenfalls nicht ausschliesslich in der Dimension der fraglosen Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft.

(2) Die Kombination der Merkmale

- Diskriminierung (1.2),
- oktroyierte oder freiwillige Abstinenz (2.3),
- eigenes Desinteresse an Partizipation (3.3),
- Nicht-Nutzung potentieller Ressourcen (5.)

fördert politisch passive religiöse Gemeinschaftsformen und begünstigt keine freiheitliche Praxis nach innen und nach aussen in der Gesellschaft.

Auch hier können einzelne Merkmale ersetzt werden. Eine gesellschaftliche Monopolkirche mit reichen Ressourcen kann (ihrem Selbstverständnis und/oder ihrer gesellschaftlichen Funktion nach) apolitisch sein. Politisch-partizipatorische Abstinenz ist nicht nur dort gegeben, wo die gesellschaftliche Umgebung dazu zwingt, sondern beispielsweise auch in apokalyptisch gestimmten Gemeindef-

ten, die sich zwar frei entfalten können, die jedoch ein baldiges Weltende erwarten und deshalb politisch völlig desinteressiert sind. Doch wo die erwähnten Merkmale (mehr oder weniger) zusammentreffen, dürfte die Bereitschaft, die eigene freie Verantwortlichkeit zu akzentuieren, sowohl gegenüber der religiösen Gemeinschaft wie gegenüber dem politischen Gemeinwesen gering sein.

Hypothese: Je mehr sich Kirchen einem durch die genannten Merkmale charakterisierten Typus annähern, um so mehr werden ihre Mitglieder dazu tendieren, politisch passiv zu sein und sich der jeweiligen Leitung der religiösen Gemeinschaft oder Kirche mehr oder weniger unkritisch unterzuordnen. Die Individuen scheinen bei diesem Typus ihrer Gemeinschaft eng und streng verbunden zu sein; ihre Identität ist stark, wenn nicht ausschliesslich von ihrer Zugehörigkeit geprägt.

Selbstverständlich sind viele weitere Kombinationen der Merkmale ebenso möglich wie deren Ergänzung und Modifizierung. Zwischen den beiden Polen gibt es vor allem zahlreiche Übergänge und Mischformen. Pfingstlerische oder charismatische Bewegungen in der Gegenwart bilden zum Beispiel einen Typus, der sich meinen schematischen Zuordnungen nicht ohne weiteres einfügt. Sie sind ja im Allgemeinen weder diskriminiert noch minoritär noch defizitär im Blick auf Ressourcen, schon gar nicht kampagnenuntauglich. In ihrer Entstehungszeit zeichneten sie sich sogar meist durch starke egalitäre Tendenzen im Blick auf Geschlechts- wie Klassenzugehörigkeit aus. Auch hegen diese Gruppen nicht durchweg und allenthalben konservative politische und moralische Überzeugungen, obwohl hier deutliche Affinitäten bestehen.³² Insgesamt aber scheinen sie nicht die Bereitschaft und Fähigkeit der Menschen und besonders ihrer Anhänger zu fördern, sich in allen Dingen der Moral, des Umganges mit der Bibel, der politischen Urteilsbildung etc. (auch) ihres eigenen kritischen Verstandes zu bedienen. Interne Dissidenz-Toleranz scheint hier eher schwach ausgebildet zu sein. Auf der anderen Seite scheinen sich pfingstlerische und charismatische Gruppen nicht zuletzt als eine Art soziale Auffangbasis für viele Menschen in Ländern und Landesteilen anzubieten, in denen ein hohes Mass sozialer Anomie besteht und es an elementaren (prä-)staatlichen Strukturen mangelt.³³ Unter derartigen Bedingungen ist der Grad der Ausbildung staatlicher Institutionen eine

32 Siehe dazu die empirische Studie: *Spirit and Power. A 10-Country Survey of Pentecostals* (The PEW Forum on Religion and Public Life), Washington D. C. 2006: <http://pewforum.org/publications/surveys/pentecostals-06.pdf> (6.7.2008).

33 Dies gilt besonders für das Afrika südlich der Sahara. Der Pentecostalismus bildet heute vielfach eine transkonfessionelle Massenbewegung. So schätzt man, dass bis zu zwei Dritteln der Katholiken in Brasilien gleichzeitig pfingstlerischen Gemeinschaften angehören. Zuverlässige Zahlen darüber gibt es nicht.

sehr wichtige, variable Voraussetzung für die politische und kirchliche Partizipation der Menschen und die Wahrnehmung öffentlichen Mitverantwortung einer Religionsgemeinschaft am Aufbau einer politischen Bürgergesellschaft³⁴, ohne dass man hier freilich eindeutige konfessionspezifische Unterschiede ausmachen könnte.

Insgesamt finden wir in diesen erwähnten und vielen weiteren kombinierbaren Typen überall auch protestantische Gemeinschaften, so dass sich auch hier meine These bestätigt, dass es *den* Protestantismus nicht gibt.

4 Ekklesiologien als Selbstdeutungen und -steuerungen

Wenn es *den* Protestantismus nicht gibt, scheint es auch auf den ersten Blick keine übereinstimmende Ekklesiologie der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und Gruppen geben zu können. Ekklesiologie verstehe ich als Inbegriff und Darstellung der theoretischen Selbstvergewisserung und öffentlichen Rechenschaft einer Kirche über die Grundlagen, den Glauben, die Ordnungen, die Äusserungen und Handlungen ihres Kirche-Seins.

Aber so einfach ist es in diesem Falle nicht. Ekklesiologische Selbstreflexion ist unvermeidbar. Kommunikation führt unausweichlich zu Anfragen und zur Rechenschaft der Gefragten. Das gilt auch für Kirchen und Religionsgemeinschaften. Jede Kirche, die sich mit einer anderen konfrontiert sieht, vergleicht sich, grenzt sich ab, identifiziert Gemeinsamkeiten und Gegensätze. Auch wenn nicht alle der unter dem Stichwort Protestantismus in Betracht kommenden Kirchen und Konfessionen sich grundlegend und schon gar nicht gleichsinnig auf die altkirchlichen Synoden und ihre Bekenntnisse beziehen, kommen sie durchweg nicht an der Herausforderung vorbei, sich selbst auch zu den Wahrzeichen und Attributen der Kirche, wie sie in der (altkirchlich-ökumenischen) Bekenntnis-Tradition vorgegeben sind, zu verhalten. Sie können sich zu diesen Überlieferungen kritisch bis ablehnend verhalten, aber sie können darüber nicht (mehr) einfach zur Tagesordnung übergehen, als wären sie sich selbst genug. Jedenfalls nicht unter Bedingungen einer Kommunikation, sei es interner Verständigungsprozesse, sei es im Austausch mit anderen Gemeinschaften. Sie müssen darüber

34 Die Probleme von Religionsgemeinschaften und Kirchen in Transformationsgesellschaften lassen zudem erkennen, dass es an sich erforderlich ist, meine oben vorgeschlagene Typologie gleichsam zu dynamisieren, d. h. die Entwicklung der verschiedenen Typen über längere Zeit vergleichend zu analysieren. Zu den besonderen Problemen in «failed states» und in Staaten, die versuchen, sich zu reorganisieren und in denen die Kirchen eine besondere Rolle spielen, siehe die Fallstudien in: *Lienemann, Wolfgang/Lienemann-Perrin, Christine (Hg.): Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*, Stuttgart 2006.

Rechenschaft geben, wie sie zu den konstitutiven Merkmalen³⁵ der Evangeliumsverkündigung und der Feier der Sakramente stehen und was sie unter den Bestimmungen der Kirche gemäss ihren Bekenntnissen verstehen, wonach die Kirche *eine, heilig, allgemein (katholisch) und apostolisch* ist.

In der Tat gibt es nun, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen,³⁶ keine reformatorische Kirche, die grundsätzlich diese Basis-Gemeinsamkeiten der Ekklesiologie verneinen würde. Allerdings werden diese Grundbestimmungen höchst unterschiedlich gewichtet, ausgelegt, konkretisiert und als praktisch verbindlich geltend gemacht. So haben die Reformatoren und reformatorischen Kirchen beispielsweise durchweg den sakramentalen Charakter der Ehe abgelehnt,³⁷ und das hatte natürlich Folgen für die Beurteilung des Zölibats und der Priesterehe. Vor allem gehen die Auffassungen bezüglich der Sakramente und des geistlichen Amtes teilweise weit auseinander.³⁸ Beispielsweise veränderte die Bestreitung des sakramentalen Charakters der Priesterweihe das Verständnis der Zuordnung von Laien und ordinierten Amtsträgern und damit die Zuordnung der Einzelperson zur Kirche/Gemeinde und ihre Stellung in dieser Gemeinschaft. Die zentrale, in Luthers Freiheitsschrift im Blick auf 1 Petr 2,9 herausgestellte Bedeutung des Priestertums aller Gläubigen ist schon von den Zeitgenossen als der Ansatz zu einer tief greifenden Selbstreform der Kirche mit (potentiell) äusserst weit reichenden Konsequenzen für alle Gläubigen und die kirchlichen Institutionen begriffen worden.

35 Vgl. Confessiones Augustana 7: «Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht nötig zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht Eph. 4: «Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnungsreiches Berufs, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.»»

36 Selbst die Quäker (engl. Selbstbezeichnung: Society of Friends), neben den Mennoniten und der Church of the Brethren eine der drei wichtigsten «historischen Friedenskirchen» aus protestantischer Tradition, kann man nicht einfach als Anti-Sakramentarietät abtun; sie betonen lediglich gegenüber allen menschlichen Lehren die diesen immer überlegenen Formen der (letztlich unaussprechlichen) inneren Erleuchtung. Die Quäker haben für ihre Überzeugungen und ihre Lebensart vielfach den Märtyrertod erlitten; auch in den Neulandstaaten waren sie teilweise verboten. Häufig wurden sie wegen Blasphemie angeklagt und (oft sogar mehrfach) verurteilt.

37 Die anglikanischen Kirchen sprechen hier immerhin von einem «Ritus mit sakramentalem Charakter».

38 Sakraments- und kirchenkritische Stimmen finden sich seit langem in Teilen des Protestantismus in Indien; vgl. die Beiträge in *Devasahayam/Sudrasanam*, Rethinking Christianity.

Diese und andere Akzentuierungen in der Ekklesiologie (etwa auch die Neubestimmung der Bedeutung von Klostergelübden und der bischöflichen Vollmachten) sind eine Funktion des Neubaus reformatorischer Kirchen gewesen. Die Lehrbildung dient insofern der Selbstorganisation und der theologischen Legitimation kirchlicher Selbststeuerung. In diesem Zusammenhang sind schliesslich zwei Einsichten bzw. Entscheidungen von grösster Bedeutung: Die grundsätzliche Zuerkennung des Rechts einer Gemeinde und ihrer Glieder, selbst über die Lehre der Kirche zu urteilen, wie dies schon Luther programmatisch ausgesprochen hat,³⁹ sowie die Entwicklung einer vom Prinzip gemeindlicher Selbstorganisation geprägten presbyterial-synodalen Kirchenstruktur. Allerdings darf man beide Entscheidungen (noch) nicht als Optionen für demokratische Strukturen im neuzeitlichen Sinne verstehen, man kann aber schwerlich bestreiten, dass diese ekklesiologischen Weichenstellungen spätere politische Auffassungen von Repräsentation, Partizipation und Menschenrechten förderten.

Ekklesiologien, verstanden als lehrhaft formulierte, der Identitätsbildung und Selbststeuerung einer Kirche dienende Selbstreflexionen, kovariieren mit der sozialen Entwicklung der entsprechenden Gemeinschaften in ihrer gesellschaftlich-politischen Umwelt. Das ist an sich eine triviale Beobachtung. In den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen lässt sich indes in der Neuzeit eine besondere Entwicklung beobachten, die ich als Funktionswandel der theologischen Lehre und insbesondere der Dogmatik beschreiben möchte. Dieser Funktionswandel scheint mir dadurch ausgezeichnet zu sein, dass die Lehre ihre normativ-kontrollierende Funktion zunehmend verloren hat, und zwar näherhin in dem Sinne, dass Abweichungen der Gläubigen vom Dogma, vom Bekenntnis oder vom Lehrkonsens nicht (mehr) erwartbar und zuverlässig sanktioniert werden können. Die Kontrollfunktion der Lehre kann spätestens dann nicht mehr gegen widerstrebende Gläubige zur Wirkung gebracht werden, wenn der Grundsatz, dass man niemanden zum Glauben zwingen dürfe, in Geltung ist. Wer darauf vertraut, dass das Evangelium nicht durch äussere Mittel, sondern allein durch die innerlich, im Gewissen bezwingende Kraft seines Gehaltes wirkt (*sine vi, sed verbo*), hat im Prinzip eine fundamentale Unterscheidung von Glaubenswahrheit und institutioneller Macht vollzogen.⁴⁰ Schon Balthasar Hubmaier, ein Täufer, den die herrschende Kirche verfolgte und tötete, hat diese Einsicht auf den Punkt gebracht:

39 Siehe bes. *Luther, Martin*: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift (1523), WA 11, 408–416, 401.

40 In soziologischer Perspektive kann man, mit Niklas Luhmann und Michel Foucault, von der Differenzierung der generalisierten symbolischen Kommunikationsmedien Wahrheit und Macht sprechen.

«Die Wahrheit ist untödlich».⁴¹ Im Apostolikumsstreit wurde deutlich, dass eine umfassende *unité de doctrine* in evangelischen Kirchen gegen die Einsicht der Gläubigen nicht (mehr) durchsetzbar ist. In missionarischen Situationen und in Kirchen der Entwicklungsländer haben sich ähnliche Tendenzen gezeigt. Das heisst natürlich nicht, dass grobe Abweichungen von einem bestehenden Lehrkonsens nicht mehr zu ahnden wären, wohl aber, dass es nur noch möglich ist und durchaus notwendig werden kann, bei krassen Verletzungen eines gemeinsamen Glaubensverständnisses zu intervenieren. Hingegen ist die Übereinstimmung in differenzierten Lehrfragen eine Sache der freien Zustimmung (*assensus*) der Gläubigen. Das wiederum macht die Lehre der Kirche überhaupt nicht unwichtig – ganz im Gegenteil. Die Lehrbildungen können – in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen – nur nicht mehr unter Androhung und Verhängung von Sanktionen oktroyiert, sondern müssen zur Zustimmung einladend entfaltet werden. Es ist, wie wenn die Anerkennung und Geltung des Symbols von Konstantinopel (381) ohne jede kaiserliche und kirchliche Sanktionsgewalt erfolgen würde.

5 Freiheit des Glaubens in der evangelischen Kirche

Im Abschnitt 2.3 wurde schon auf das reformatorische Verständnis der im Evangelium begründeten Freiheit eines jeden Christenmenschen verwiesen. Wie unterschiedlich diese Freiheit seither verstanden und missverstanden, ausgelegt, gebraucht und missbraucht und nicht zuletzt politisch und sozial konkretisiert worden ist, sollte ebenfalls deutlich geworden sein. Gibt es dabei in aller Vielfalt orientierende Grundlinien, fundamentale Verbindlichkeiten und ökumenische Übereinstimmungen? Ich versuche abschliessend, einige zentrale Aspekte zu benennen, und zwar im Blick auf die leitende Themafrage nach der Stellung der oder des Einzelnen zur kirchlichen Gemeinschaft. Dabei sollen jedes Mal auch die charakteristischen Spannungen, die diese Aspekte auszeichnen, zur Sprache kommen.

⁴¹ Siehe das Buch zum Täuferjahr 2007 in der Schweiz: *Dellspinger, Rudolf/Lavater, Hans Rudolf (Hg.): Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart. Beiträge eines Vortragszyklus an der Universität Bern im Winter 2006/2007, Bern 2007.*

5.1 Glaubens- und Bekenntnisfreiheit

Dass man zum Glauben niemanden zwingen kann und darf, war gemeinereformatorische Überzeugung, auch wenn dies nicht im heutigen Sinne verstanden und in der Praxis nicht selten dagegen verstossen wurde. Denn die Verurteilung des Glaubenszwanges schloss zweierlei nicht aus: (1) Zwar wurde die Vermittlung des Glaubens an das Evangelium von Jesus Christus mit Zwangsmitteln im Allgemeinen abgelehnt. Nicht verurteilt, sondern legitimiert wurde dagegen vielfach der Zwang, die öffentliche Verkündigung (des Gesetzes wie des Evangeliums) durch die Kirche anzuhören – das wurde von Indianern, Juden und allen, die (noch) nicht glaubten, verlangt, jedenfalls dort, wo sich die Kirche und ihre Vertreter in einer Position befanden, in der sie solche Forderungen erheben und durchsetzen konnten. (2) Wenn auch in Glaubenssachen von den Reformatoren Zwang und Gewalt verworfen wurde (einschliesslich jedes – von ihnen selbst ausgehenden – Religionskrieges), so schloss das die Anwendung von Kirchenzucht mit teilweise scharfen Mitteln nicht aus.⁴² Toleranz gehörte im Zeitalter des Konfessionalismus nicht zu den kirchlichen Tugenden. Anders sah es natürlich dort aus, wo eine Kirche entweder nicht über die entsprechenden Sanktionsmittel frei verfügen konnte, oder wo sich eine kirchliche Gruppe grundsätzlich als gewaltfreie Gemeinschaft verstand, sofern ihre Gewaltfreiheit nicht nur die staatliche Gewalt, sondern auch jede interne Ausübung von Druck und Zwang ausschloss. Letzteres war und ist freilich äusserst selten. Die Quäker sind hier zu nennen.

Erwähnt wurde schon, dass in einigen Kirchen im späteren 19. Jahrhundert die Glaubens- und Gewissensfreiheit der einzelnen Menschen so verstanden wurde, dass es in der Kirche auch keine für alle verbindlichen Bekenntnisse mehr geben dürfe (Apostolikumsstreit). Natürlich konnte man in den kapitalistischen Gründerjahren den Glauben von Privatleuten nicht mehr reglementieren oder kontrollieren, wohl aber die öffentlich geäusserten theologischen Überzeugungen der Pfarrer. Das Bekenntnis der Kirche, vorab die Formulierungen des Apostolikums, wurde in dem Sinne zum Massstab der zu erzwingenden Kleriker-Rechtgläubigkeit, dass von der Jungfrauengeburt bis zur Höllenfahrt Jesu Christi alle Bekenntnisaussagen als vom Glauben anzuerkennende Tatsachen verstanden wurden. Wer hier Vorbehalte des Verständnisses und der Auslegung geltend machte, sah sich dem Vorwurf der Irrlehre und womöglich einem entsprechenden Verfahren ausgesetzt. Vor diesem Hintergrund kam, vorab in der Schweiz, die Forderung einer Bekenntnisfreiheit der Kirche und ihrer Mitglieder auf.

42 Zum Beispiel des Kantons Berns siehe *Schmidt, Heinrich Richard*: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart/Jena/New York 1995.

Die Kehrseite dessen war das Verständnis von Glauben und Religion als (blosse und ausschliessliche) Privatsache. Der Glauben wurde in erheblichem Umfang privatisiert und Sache des Individuums. Gleichzeitig blieben in zahlreichen Kantonen der Schweiz und in etlichen protestantischen Gebieten Deutschlands die Landeskirchen der staatlichen Verwaltung mehr oder weniger eng verbunden bzw. ihr inkorporiert. Demgegenüber hatte die Forderung der Glaubensfreiheit und des freien Bekenkens für die Reformatoren eine völlig andere Bedeutung gehabt: Es ging um die Freiheit der Kirche *zum* Bekennen und *zum* Bekenntnis, nicht um die Freiheit *vom* Bekenntnis. Es ging um die Unabhängigkeit und die Freiheit *vom* Staat, um das Evangelium öffentlich und gemeinschaftlich *für* alle Menschen zu bezeugen und zu bekennen. Die Freiheit der Kirche und des Bekenntnisses wurde dagegen vom politischen Liberalismus primär als eine private Freiheit verstanden, und zwar mit zwei Komponenten: einer antiklerikalen und einer privatistischen. Der Antiklerikalismus, der in Frankreich und Genf dann zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem dezidiert kirchenunfreundlichen Trennungsregime von Kirche und Staat führte, hatte starke antirömische Affekte, aber wehrte sich auch auf protestantischer Seite gegen die religiöse und moralistische Bevormundung durch die Pfarrerschaft. Die zweite, von mir «privatistisch» genannte Komponente, bedeutete vielfach, in erster Linie die Familie und bisweilen auch die Natur als genuinen Ort der Religion und des privaten Glaubens anzusehen.

Mein Eindruck ist nun, dass die damals aus der Nähe zum politischen Liberalismus und rechtsstaatlichen Konstitutionalismus verständliche Forderung einer Bekenntnisfreiheit unter heutigen Bedingungen die Kirche nachhaltig schwächt, weil sie im Zeichen dieser vermeintlichen Freiheit gerade nicht frei ist, sich verbindlich zum Evangelium von Jesus Christus zu bekennen.⁴³ Natürlich bedeutet Bekenntnisfreiheit nicht Bekenntnislosigkeit, aber wenn ein kirchliches Bekenntnis weder im Gottesdienst gebraucht noch in der Öffentlichkeit artikuliert wird, dann ist es praktisch inexistent. Von einem Bekenntnis, das niemand mehr kennt und gemeinsam spricht, kann man nicht einmal frei sein. Ein Bekenntnis ist verbindlicher Ausdruck einer kirchlichen Gemeinschaft oder kann dies zumindest sein oder wieder werden. Ein gemeinsames Bekenntnis schliesst ja Widerspruch, Streit um Auslegungen und Bemühungen um neue Formulierungen nicht aus, sondern ausdrücklich ein. Es bringt vor allem öffentlich zum Ausdruck, wer und

43 Seit einigen Jahren ist allerdings eine neue Bemühung um die Wiederentdeckung des Bekenkens und der Bekenntnisse in Schweizer Kirchen zu beobachten; vgl. *Krieg, Matthias/Luibl, Hans Jürgen (Hg.): In Freiheit Gesicht zeigen. Zur Wiederaufnahme des liturgischen Bekenkens im reformierten Gottesdienst, Zürich 1999; Bühler, Pierre u. a. (Hg.): «Freiheit im Bekenntnis». Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive, Zürich 2000.*

was eine Gemeinschaft konstituiert, wofür sich ihre Mitglieder gemeinsam verantwortlich wissen, was sie miteinander, füreinander und für andere zu tun gewillt sind und wozu sie sich verpflichtet sehen. Eine Gemeinschaft, die an dieser Stelle nur noch dem Pluralismus individueller Vorlieben und Einstellungen huldigt, kann nicht Bestand haben.

5.2 Freiheit in der Gemeinschaft der Kirche

In dieser Situation kann es nicht falsch sein, an die reformatorische Betonung des Gemeinschaftscharakters der Kirche zu erinnern. Kirche ist *Communio Sanctorum*. Sie ist die Gemeinschaft derjenigen Menschen, die Gott aus Gnade allein geheiligt hat, das heisst in Jesus Christus in Gemeinschaft mit sich und in Gemeinschaft untereinander gerufen hat. Aus dem evangelischen (hier spreche ich nicht mehr vom protestantischen) Verständnis der Freiheit folgt unmittelbar die wechselseitige Bezogenheit der Glieder der Kirche auf- und ihre Verantwortlichkeit füreinander. Es gibt insofern, wie Karl Barth wiederholt eingeschärft hat, «kein legitimes Privatchristentum»⁴⁴. Es gibt ebenso wenig ein Christentum, das nicht bereit und willens ist, die ihm hier und jetzt geschenkte Einsicht in die Gaben und Forderungen des Evangeliums öffentlich zu bezeugen. Zur Freiheit des christlichen Glaubens gehört die Bereitschaft zu seiner öffentlichen Verantwortung (1 Petr 3,15).

Die gemeinschaftsbezogene christliche Freiheit hat vor vielen Jahren schon Michael Theunissen «kommunikative Freiheit» genannt.⁴⁵ Es geht dabei nicht um eine Freiheit der wechselseitigen Abgrenzung zum Zwecke privaten Selbstseins und individueller Selbstbehauptung, sondern um die Fähigkeit, die soziale Bestimmung der Menschen, ihre Ergänzungsbedürftigkeit und Gemeinschaftsfähigkeit zu entdecken und zu entfalten. Warum soll das nicht in besonderer Weise auch für die sichtbare, soziale Gestalt der Kirchen von höchster Bedeutung sein? Marx, so Theunissen, habe, etwa in der Schrift «Zur Judenfrage» (1843), diese Dimension entdeckt, aber sich selbst die Möglichkeiten versperrt, ihr gerecht zu werden. Wenn man hingegen das Freiheitsverständnis der Reformatoren bedenkt, kann man nicht daran vorbei sehen, dass es ihnen einerseits um die unvergleichliche, unvertretbare Freiheit eines jeden Menschen vor und mit Gott geht, dass es andererseits und völlig davon untrennbar auf die Betätigung der menschlichen Freiheit dem Nächsten zugute ankommt. Reformatorischer Glaube

44 *Barth, Karl*: Die Kirchliche Dogmatik IV/1, § 62.2, Zürich 1960, 769 u. ö.

45 *Theunissen, Michael*: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt a.M. 1978, 433–486.

und reformatorische Ekklesiologie vereinzeln die Menschen, doch zugleich verweisen sie Jede und Jeden auf die oder den Nächsten. Das ist eine andere Freiheit, als Politik und Recht sie aus sich heraus gewähren oder vorschreiben können. Die christliche Freiheit ist zwar auf das Recht bezogen, darin indes zugleich für die Nächstenliebe offen und ihr verpflichtet.

5.3 Praxis der Befreiung

Der Hinweis auf den jungen Marx leitet eine letzte Überlegung ein: Die christliche Freiheit, wie die Reformatoren sie neu erkannt und verkündigt haben, ist keine in sich ruhende Erfahrung, schon gar nicht bloss eine Sache der (frommen) Innerlichkeit, sondern von Grund auf gemeinschaftsbezogen. Sie zielt damit, was immer wieder zu kurz kam oder kommt, auf die Veränderung aller gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen Menschen ihre Freiheits- und damit ihre Lebensrechte vorenthalten werden. Das Neue Testament spricht, besonders in der Verkündigung Jesu, in diesem Zusammenhang von der Gegenwart und dem die Welt verändernden Kommen des Gottesreiches.

Im 20. Jahrhundert hat vor allem die Befreiungstheologie in den Ländern der Dritten Welt diese Impulse wieder aufgenommen. Im Kampf gegen repressive Regime und Strukturen entwickelte sich die Befreiungstheologie teilweise zu einer neuartigen, die herkömmlichen Konfessionsgrenzen überschreitenden, ökumenischen *praxis pietatis*. Bekanntlich wurden gegen zahlreiche Vertreterinnen und Vertreter dieser Richtung innerhalb der römisch-katholischen Kirche mehr oder weniger schwere Sanktionen verhängt. Bisweilen wurde ihnen vorgeworfen, auf dem Weg des Protestantismus zu gehen. In etlichen Ländern hatten Positionen der Befreiungstheologie später auch Orientierungsschwierigkeiten, als mit dem Sturz eindeutiger Unrechtsregime ein klar definierter, äusserer Gegner weggefallen war und man sich umstellen musste auf die viel differenzierteren Aufgaben einer Sozialethik für eine Transformationsgesellschaft.⁴⁶ Gleichwohl: Die Aufgaben einer Praxis der Befreiung unter Bedingungen der Weltgesellschaft liegen vor allen Kirchen und kirchlichen Gruppen, und es sollte eigentlich leicht zu erkennen sein, dass man sich diesen erfolgreich nur in ökumenischer Solidarität stellen kann.

⁴⁶ Vgl. *Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.): Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*, Stuttgart 2006.