

Die Volkskirche:

Historische Häutungen eines programmatischen Begriffs

“Volkskirche”, das ist ein ebenso vieldeutiger wie programmatischer Begriff. Vieldeutig ist er, weil ein unterschiedlicher Gebrauch von ihm gemacht worden ist und gemacht wird. Programmatisch ist er, weil er ein Konzept beinhaltet, wie auf die spezifischen Herausforderungen zu antworten ist, vor denen die Kirche in der gesellschaftlichen Moderne steht.

Im Begriff der Volkskirche ist zunächst ein Doppelpes ausgedrückt. Zum einen, daß die Kirche an ihrem dem Evangelium gemäßen Auftrag festhält, mit ihrer Wortverkündigung und Sakramentsfeier Kirche für das Ganze der Gesellschaft und alle ihre Glieder zu sein. Zum anderen, daß sie diesen Anspruch, auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit nur einlösen kann, indem sie zugleich allen, für die sie da ist, das Recht der individuellen Wahl der eigenen Gestaltung des Selbstverhältnisses zu ihr freigibt. Volkskirche also zugleich als Kirche der selbständigen Einzelnen, der Gemeinden und Gruppen, die sich selber zum Zentrum ihrer Beziehung zur Institution machen, die sich selber wählend verhalten zu deren Angeboten, die nur partiellen Gebrauch machen von ihren Gottesdiensten und Gemeindegemeinschaften, von ihren Sinndeutungsmustern und Lebensritualen. In dieser Variante bezeichnet der Begriff der Volkskirche dann nicht nur die weltanschauliche Konkurrenzsituation, in die die Kirche hineingeraten ist. Das tut er auch, insofern religiöse Angebote nicht nur in der Kirche zu finden sind. Er bezeichnet darüber hinaus jedoch die entscheidende Differenz zwischen der durch die Institution objektiv vorgegebenen und praktizierten religiösen Deutungskultur und dem Gebrauch, den einzelne, Gruppen oder Gemeinden ganz, teilweise oder gar nicht davon machen. Mit einer direkten Entsprechung zwischen den religiösen Deutungsvorgaben der kirchlichen Institution einerseits und der gelebten Religion der Menschen andererseits, ist in der Volkskirche jedenfalls nicht zu rechnen. Die Gottesdienste der Kirche, ihr Unterricht, ihre Seelsorge, kirchliche Sitte und kirchlicher Brauch werden vielfach eher als eine institutionell

vorgegebene, überlieferte Fremdzuschreibung an die eigene Identität angesehen. Sie werden nicht mehr selbstverständlich übernommen, sondern bestenfalls in einem selbstreflexiven Prozeß und damit immer auf individuell modifizierte bzw. gruppenspezifische Weise gewählt und angeeignet.

Sofern die Kirche den Anspruch festhält, Volkskirche in dem Sinne zu sein, daß sie die gesellschaftliche Allgemeinheit des Christentums zur Darstellung bringt, steht sie heute unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus zugleich vor der Aufgabe, diesen Anspruch auf Allgemeinheit und Öffentlichkeit mit einem allseits verbreiteten, wenn auch jeweils mehr oder weniger ausdrücklichen, wie auch mehr oder weniger kirchenkritischen religiösen Selbstdeutungsinteresse, also mit religiösem Pluralismus und Individualismus zu vermitteln. Volkskirche kann in einem offensiven, programmatischen Sinne dieses Begriffs gleichsam als das Projekt solcher Vermittlung zwischen den Sinnvorgaben und religiösen Deutungsangeboten der Institution und dem individuell wählenden Umgang damit verstanden werden. Kirche ist Volkskirche als Kirche für das Ganze der Gesellschaft und alle ihre Glieder heute gerade nur unter der Bedingung, daß sie den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus in sich selber zuläßt und mit der Bildung unterschiedlich orientierter Gemeinden und Gesinnungsgruppen fördert.

Volkskirche ist somit vom Programm her pluralistische Kirche. Dieser Programmbegriff der Volkskirche als einer pluralistischen Kirche verdankt sich freilich selber einer bestimmten theologischen Tradition und ist dabei gegen andere Kirchenprogramme abzugrenzen, die sich ebenfalls des Begriffs der Volkskirche bedienen haben. Abzugrenzen ist der Begriff der Volkskirche als pluralistische Kirche vor allem vom Begriff der Volkskirche als Nationalkirche. Leitend war dabei die Identität von Volk und Kirche im Dienste der religiös-weltanschaulichen Fundierung nationaler Einheit. Er wurde im Zusammenhang der deutschen Einigung in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts mobilisiert und erfuhr dann seine offenkundige Pervertierung durch die völkische Theologie der deutschen Christen in der Zeit des Nationalsozialismus. Das Programm einer Volkskirche als pluralistische Kirche verdankt sich demgegenüber gerade der Kritik an einer selbstverständlichen Einheit von Staat, Kirche und Volk, der Kritik

somit auch daran, daß die Kirche für den die Gesellschaft integrierenden Wertehimmel einzustehen hat.

Tragend für den Begriff der Volkskirche als einer pluralistischen Kirche ist die von Schleiermacher geprägte Theologie des Neuprottestantismus geworden. Sie ist vor allem von Ernst Troeltsch und Otto Baumgarten weiterentwickelt und vor, letzterem vor allem in den kirchlich-gesellschaftlichen Umbrüchen am Anfang der Weimarer Republik, nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments, vertreten worden. Inwieweit der Begriff der Volkskirche als pluralistische Kirche ein - wie ich meine - auch heute tauglicher Programmbegriff zu sein vermag, will ich deshalb durch einen knappen Einblick in diese Theologietradition zu zeigen versuchen. Es ist diese Tradition, in der der Begriff der Volkskirche nicht nur begriffsgeschichtlich seinen Anfang hat (vermutlich hat Schleiermacher ihn in seiner Christlichen Sittenlehre zum ersten Mal gebraucht), sondern in dem er auch seine polemische Spitze gegen das "Staatskirchentum", aber auch gegen die "Pastorenkirche" und gegen die einheitliche "Bekenntniskirche" gewonnen hat. Es ist die Theologietradition, in der sich das programmatische Konzept einer Volkskirche als pluralistische Kirche ausgebildet hat. Von historischen Häutungen kann man dabei eben insofern sprechen, als mit der Ausarbeitung dieses Programms einer pluralistischen Kirche zugleich die Abweisung konkurrierender Kirchenkonzepte immer verbunden war. Weder sollte der Begriff der Volkskirche an die zahlenmäßige Deckungsgleichheit von Volks- und Kirchenzugehörigkeit gebunden sein, noch sollte er das Konzept einer Wiedereingliederung der entkirchlichten Volksmassen in die bekenntnisgebundene Kirchenorganisation, somit deren missionarische Rechristianisierung bedeuten und schon gar nicht die Bereitstellung einer das Volksganze religiös-weltanschaulich einbindenden Integrationsbasis. Alle diese Konzepte sind auch vertreten worden, scheinen mir aber weder vom theologischen Kerngehalt des protestantischen Kirchenverständnisses her, noch von den gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart her haltbar zu sein. Anders demgegenüber der auf der Linie von Schleiermacher zu Troeltsch und Baumgarten entwickelte Begriff der Volkskirche als einer pluralistischen Kirche. Wie er des Näheren zu verstehen ist, will ich im folgenden in Grundzügen zeigen.

Ich beginne mit einem Zitat von E. Troeltsch:

"Die Zeit der allein seligmachenden Einheitskirche, des einheitlichen geistigen Lebens und des alle umspannenden Dogmas hatte ihr Großes und Gewaltiges. Aber sie ist unwiederbringlich vorbei. Dann aber gibt es nur die Zeit der staatsfreien, auf den religiös-ethischen Wetteifer allein beschränkten Kirche mit dogmatischer und kultischer Beweglichkeit innerhalb der Grenzen des niemals schlechthin sicher formulierten christlichen Gemeingeistes" (E. Troeltsch, Schleiermacher und die Kirche. In: Schleiermacher. Der Philosoph des Glaubens. 6 Aufsätze und ein Vorwort von Friedrich Naumann [Moderne Philosophie Bd. 6] Berlin 1910, 9-35, 35). Mit diesen Sätzen hat E. Troeltsch die praktischen Herausforderungen bezeichnet, denen programmatisch mit dem Konzept einer "elastisch gemachten Volkskirche" zu begegnen sein sollte. Auch reflektieren sie deren Entstehungszusammenhang in gesamtulturellen Veränderungen.

Auf das Verlustkonto sind im Zeichen der kulturellen Entwicklung zur Moderne zu setzen:

1. die Geschlossenheit kirchlicher Kultur. Die "alleinseligmachende Einheitskirche" ist zerfallen. Statt dessen erscheint nun auch die Kirche im Plural konfessioneller Kirchentümer, freikirchlicher Gemeinden und "Sekten".
2. ist es vorbei mit dem "einheitlichen geistlichen Leben". Statt dessen finden die Kirchen in sich selber die Konkurrenzsituation einer Pluralität ethisch-religiöser, weltanschaulicher Orientierungen vor.
3. ist es vorbei mit dem "alles umspannenden Dogma". Es finden sich die kirchlichen Lehrgrundlagen herabgesetzt zu bloß partikularer, die Identität des institutionalisierten Kirchentums sichernder Gültigkeit. Und sie sehen sich konfrontiert mit höchst unterschiedlichen Möglichkeiten ihres subjektiven Verständnisses.

Dieser Verlustanzeige steht jedoch eine mindest so eindruckliche Gewinnrechnung gegenüber. Gewonnen ist

1. die "staatsfreie, auf den religiös-ethischen Wetteifer allein beschränkte Kirche", ihre religiöse Selbständigkeit also, der ihr selbst bekömmliche Verzicht auf das staatliche legitimierte Weltanschauungsmonopol.

Nun muß sie sich auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten durch die ihr eigene Attraktivität behaupten.

Möglich geworden ist

2. eine "mit dogmatischer und kultischer Beweglichkeit" existierende Kirche, eine Kirche also, die ihre traditionellen Lehrgehalte und ihre gottesdienstlichen Lebensformen anwendungsfähig zu halten vermag auf die Herausforderungen und Erwartungslagen einer veränderten Zeit. Eine Kirche, die weiß, daß mit der institutionellen Verbindlichkeit ihrer Lehre und mit der liturgischen Ordnung ihrer Gottesdienste über deren subjektives Verständnis und deren den wechselnden Situationen entsprechende Gestaltung nicht schon entschieden ist. Möglich geworden ist schließlich
3. eine Kirche, die ihre Identität nicht auf autoritativ-lehrmäßige Weise, sondern über die freie Einsicht in die tragenden Elemente des eigenen Überlieferungszusammenhanges zu bewahren vermag. Was mit der Kirche unverträglich ist, bzw. was ihren Rahmen sprengt, darüber entscheidet nicht ein Lehrgesetz, sondern das Befinden darüber, ob es sich noch in den Grenzen des niemals schlechthin sicher formulierten christlichen Gemeingeistes bewegt. Was die Kirche zusammenhält, ist nicht der Buchstabe der Lehre, sondern ein gemeinsamer Geist, eine Norm also, die sehr viel Raum für relative Abweichungen von sich gibt, somit auch für produktive Weiterentwicklungen kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens.

In Troeltschs Augen war Schleiermacher für dieses Verständnis von Volkskirche schlechterdings vorbildlich. Auch wenn Troeltsch stärker als Schleiermacher gesehen hat, daß einem solchen Verständnis von Volkskirche deren organisatorisch-institutionelle Stabilität zum Problem werden kann.

Für Troeltsch war besonders spannend und es ist dies erst recht im Blick auf die religiöse Lage unserer eigenen Gegenwart, daß der junge Schleiermacher am Anfang des 19. Jahrhunderts ein im Grunde kirchenloses Projekt religiöser Gemeinschaftsbildung, die Vorstellung einer Religion ohne Institution entwerfen konnte. In den "Reden über die Religion" sollte das religiöse Leben lediglich auf dem Wege wechselseitiger Kommunikation des religiösen Interesses, durch gemeinsames Engagement, das sich um besonders anregende einzelne gruppiert, eine gesellschaftliche ob-

jektive Gestalt gewinnen. "Kein Priester und kein Prediger soll bevormunden. Kein Symbol und kein Dogma soll den Ausdruck des inneren Lebens zwingen." (Troeltsch, a.a.O., 21). Autonomie also in religiösen Dingen überhaupt. Das Recht, nicht nur auf die eigene religiöse Erfahrung, sondern auch auf ihre Deutung. Das Recht, sich auch in religiösen Dingen des eigenen Verstandes, der eigenen Einsicht zu bedienen. Gemeinschaft somit allenfalls als wiederum frei, aus der Entdeckung gemeinsamer Interessen, wahlverwandtschaftlicher Beziehungen sich bildend. Darum nun soll es gehen, daß ich - für uns Heutige gesagt - z.B. mit dem dicken Kirchentagsprogramm in der Hand auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten auswähle, mir mein eigenes Programm erstelle und so vielleicht an diesem Stand, bei jener Rednerin, bei dieser Diskussion oder bei jener Meditationsgruppe die Kirche finde, die ich haben will.

Troeltsch hat gesehen, daß diesem Verständnis von Kirche als einer sich auf dem Gruppenengagement und der individuellen Deutungsaktivität religiösen Erlebens aufbauenden Religionsgesellschaft starke, in die Zukunft weisende Züge gehören. Auch war er der Meinung, daß sich genau damit das liberale Grundmotiv einer Anerkennung individueller Freiheitsrechte und pluraler Lebensdeutungen am Ort der Kirche Geltung verschafft. Zugleich hat er jedoch auf das Problem aufmerksam gemacht, daß das liberale Grundmotiv in dieser Radikalität sowohl aus theologischen wie aus soziologischen Gründen nicht allein stehen kann.

Die gesellschaftliche Öffentlichkeit der christlichen Religion braucht auch deren institutionell-organisatorische Gestalt. Bei allem berechtigten Interesse an der Freiheit der Kirche vom Staat, an einem Aufbau der Gesamtkirche auf mündige Einzelgemeinden, war Troeltsch gerade auch deren institutionell-organisatorische Gestalt wichtig. So betonte er, daß auch schon der junge Schleiermacher es im Grunde eingesehen habe, daß sein Ideal solcher sich aus der Kraft religiöser Autonomie bildenden Religionsgemeinschaften einen "aristokratischen Rückgang auf kleine Kreise erregter Seelen" und damit kirchenpraktisch den "Verzicht auf die religiöse Durchdringung und Erziehung der Volksgemeinschaft" (Troeltsch, a.a.O., 22) hätte zur Folge haben müssen. Als "pädagogisches Hilfsinstitut" zumindest sollte auch dem jungen Schleiermacher die "große Volkskirche" unentbehrlich bleiben, nicht Selbstzweck zwar, wohl aber Erziehungsanstalt für die "wahre Kirche, die nichts ist als der frei und fließend

um wechselnde Zentren die Gläubigen sammelnde, von Christus ausstrahlende Gemeingeist der Christenheit" (Troeltsch, a.a.O., 22). Denn, ist die organisierte Kirche nicht der historische Träger des "von Christus ausstrahlenden Gemeingeistes", fragt Troeltsch? Sorgt sie also nicht auch für den Stoff, aus dem sich die religiöse Individualität, in der Autonomie ihres Entscheidens, doch zugleich auf gehaltvolle Weise nähren kann? Weil dies doch so ist, deshalb sollte es - wie Troeltsch hervorhob - auch Schleiermacher, nachdem er in die preußische Landeskirche hineingewachsen war und führende Stellungen in ihr übernommen hatte, so gehen, daß er "den Volkskirchen eine größere Bedeutung zuerkennen (mußte) und das mächtig in ihnen aufgesammelte historische Leben fruchtbar machen lernte" (Troeltsch, a.a.O., 23). Die Institution Kirche sollte als ein unverzichtbarer Typ der Vergesellschaftung von Religion in den Blick geraten, als die substantielle Basis religiöser Individualisierung gleichsam. Kirche sollte Volkskirche auf der Linie Schleiermachers nun in dem Sinne sein, daß sie verstanden werden kann als eine den Individuen immer schon vorgegebene, religiöse Individualität als gehaltvolle ermöglichende Tradierungsinstitution. Als eine solche Institution sollte sie "nach Möglichkeit aus freien selbständigen Gemeinden mündiger Christen" (Troeltsch, a.a.O., 24) bestehen.

Die ganze Art, in der Troeltsch das Thema "Schleiermacher und die Kirche" behandelt hat, beleuchtet treffend das Konzept einer Vermittlung von Institution und Individuum im Programm der pluralistischen Volkskirche. Zunächst wird von Troeltsch als liberales Motiv gerade die Distanz, ja Polemik gegen das rechtlich verfaßte, gesellschaftlich organisierte Kirchentum notiert. Statt Eingliederung in das überlieferte, durch seine Lehrgrundlagen definierte, konfessionell geprägte Kirchenwesen wird auf die religiöse Selbständigkeit und Freiheit des Individuums gepocht. Sodann jedoch und genauso energisch wird dagegen die historische Erfahrung und soziologische Grundeinsicht mobilisiert, daß es damit allein religionspraktisch nicht gehen kann. Der auf sich selbst gestellte religiöse Individualismus verlangt zwar Anerkennung als eine unumgängliche Folge des nachaufgeklärten religiösen Autonomiebegehrens. Dergestalt meldet er sein Recht auch allenthalben, vor allem gegenüber den Vorgaben der kirchlichen Institution an. Aber der religiöse Individualismus bringt es seinerseits nicht zu einer öffentlichen Kirche, nicht zu einer für das öffentli-

che Bewußtsein relevanten religiösen Deutungskultur, nicht zu einer stabileren Gemeinschaftsbildung, insgesamt nicht zu einer Pflege des tradierten Sinngehaltes des Christentums.

Im Konzept der Volkskirche wollte Troeltsch deshalb die liberalen Grundforderungen auf religiöse Entscheidungsfreiheit und selbstbestimmte Gemeinschaftsbildung anerkannt wissen, aber so, daß diese nicht gegen die organisierte, institutionalisierte Kirche gewendet werden, sondern in diese selber hineinintegriert werden. Das meint das Programm einer "elastisch gemachten Volkskirche." Diese muß dann aber auch selber darauf sehen, daß sie individuellen Freiheitsspielraum gewährt und erweitert und solidarische Gruppenaktivität ermöglicht. Troeltsch sprach vom "Aufsuchen der mittleren Linie" (a.a.O., 26), worin er nicht nur ein theologisches, sondern vor allem ein organisatorisches Problem sah, das kirchenstrategische Problem der behutsamen Vermittlung des gesellschaftlich dominant gewordenen Individualismus und Pluralismus in die aus den Kräften des einheitskulturellen, dogmatischen Zeitalters aufgebauten Großkirchen.

Das neuprotestantische, liberale Programm einer elastisch gemachten, pluralistischen Volkskirche ist dann in den Anfängen der Weimarer Republik am energischsten von dem praktischen Theologen Otto Baumgarten (1858-1934) vertreten worden. Baumgartens Kirchenerneuerungsprogramm zielte auf den "Aufbau einer Volkskirche mit Zutritt und Anspruch des breitesten Volkes zu ihren Rechten und Veranstaltungen" (O. Baumgarten, Der Aufbau der Volkskirche, Tübingen 1920, 9). Baumgarten ging es dabei vor allem auch um die Veränderung der Organisationsstrukturen der Kirche und in ihrem Zusammenhang um die innerkirchliche Überwindung der alten Obrigkeitsmentalität. Der demokratischen Erneuerung des politischen Gemeinwesens sollte auch die der Kirche entsprechen. Nur durch einen Neuaufbau der Volkskirche "auf demokratischer Grundlage" (a.a.O., 75) war diese in Baumgartens Augen angesichts der demokratischen Umschichtung des ganzen öffentlichen Lebens davor zu bewahren, "zu einer Winkelsache enger Kreise im Volke" (ebd.) zu werden.

Wie eigentlich müßte eine Kirche aussehen - so Baumgartens Leitfrage -, die die von der Reformation des 16. Jahrhunderts proklamierte Freiheit eines Christenmenschen sowohl in sich selber, in ihren Strukturen realisiert als auch zur Wahrnehmung dieser Freiheit im Alltag der Welt, also in

allen Bereichen der Gesellschaft befähigt? Diese dem protestantischen Kirchenwesen seit seinem Bruch mit dem sakramentalistischen und hierarchisch verfaßten römischen Kirchensystem aufgegebene Entscheidungsfrage schien ihm immer noch ungelöst. Ist die Kirche eigentlich selber ein Ort in der Gesellschaft, fragte er kritisch, an dem die aus dem Evangelium, somit der prinzipiellen Anerkennung jedes Menschen durch Gott entspringende individuelle Selbstbestimmungsfähigkeit praktiziert und erfahren wird? Und ist sie der Ort in der Gesellschaft, der die aus dem Evangelium entspringende, religiös begründete Freiheit wirklich frei sein läßt, also nicht bei sich, nicht in der Kirche oder in der Innerlichkeit des einzelnen verschlossen hält, sondern sie in den politischen und sozialen Selbst- und Weltumgang der Menschen überführt, im Interesse der sozialen Chancengleichheit, vor allem?

In der historischen Umbruchskonstellation, die sich durch die Novemberrevolution 1918 mit dem Ende des Staatskirchentums ergab, wurde diese Frage kirchenpraktisch zwar auch nicht gelöst, aber es wurde doch über die Anforderungen an einen demokratischen Umbau der evangelischen Kirche heftig diskutiert. Vor allem diese Theologen aus dem liberal-kulturprotestantischen Lager wie E. Troeltsch, M. Rade und eben O. Baumgarten haben nicht nur die politische Demokratisierung und sozialstaatliche Umgestaltung Deutschlands aktiv unterstützt, sie haben darüber hinaus auch gesehen, daß diese Umgestaltung von Staat und Gesellschaft die der Kirche entsprechen mußte. Auch in der Kirche mußte es zur Ausbildung demokratischer und den sozialen Ausgleich befördernder Strukturen kommen. Einmal, da nun die Allianz zerbrochen ist zwischen dem Obrigkeitsstaat und der durch ihn ebenso privilegierten wie ihn und sein Gottesgnadentum stützenden Kirche. Sodann, weil es die historische Chance zu nutzen gilt, das Evangelium der Freiheit nun im Neuaufbau der Kirchenorganisation selber zum Zuge kommen zu lassen. In politischer Hinsicht - so Baumgarten - gilt es nun, sich auf Verhältnisse einzustellen, die durch Konflikt, Nicht-Einheit in den Grundüberzeugungen, durch Relativierung und Quantifizierung von Wahrheitsansprüchen gekennzeichnet sind. Ihnen sollte ein Neuaufbau der Volkskirche "auf demokratischer Grundlage" entsprechen.

Das allerdings wird nur gehen, wenn man Verfassung und Organisation der evangelischen Kirche nicht direkt auf göttliche Stiftung und Einset-

zung zurückführt, sie in ihren Fundamenten nicht allen immer nur relativen und vorläufigen menschlichen Interessen und Strebungen enthoben sein läßt. Wie der Staat sich nun auf eine Verfassung stützt, die durch vertragliche Übereinstimmung der Bürger zustandekommt, ebenso galt es nun Baumgarten auch, sich für eine Kirche einzusetzen, die sich nicht mehr von absolut gültigen Vorgegebenheiten her begreift und legitimiert, sondern vom freien Zusammenwirken der ihr zugehörenden und sie bildenden Christenmenschen.

Baumgarten ging es nicht unbedingt darum, Punkt für Punkt die Konstitutionsprinzipien des demokratischen Verfassungs- und Sozialstaates auf die organisatorische Struktur der Kirche zu übertragen. Kirche versteht sich vom Evangelium, der Botschaft der Freiheit her. Baumgarten hat aber gesehen, daß die Kirche solange noch einer gleichsam vorgesellschaftlichen, autoritären Einschätzung ihrer Konstitutionsprinzipien unterliegt, solange sie sich in ihren Ämtern und ihrer ganzen Organisationsstruktur nicht als Funktion der Vermittlung des Evangeliums begreift, sondern sich auf absolute Vorgegebenheiten stützt, die unabhängig von den Menschen, für die sie als solche gelten sollen, ihr vorgeordnet sind. Solange die Kirche sich unter Berufung auf solche absoluten Vorgegebenheiten, der Schrift, des Bekenntnisses, des Amtes usw. legitimiert, entspricht sie immer noch sehr viel mehr der Struktur des sich auf die absolute Vorgegebenheit seines Gottgnadentums berufenden Obrigkeitstaates, bleibt sie ein autoritäres Gebilde, statt sich an sich selber zu jener aus freier Selbstbeteiligung sich bildenden Einrichtung zu gestalten, die sie für Christenmenschen doch eigentlich sein und werden könnte. In einer Zeit, in der Staat und Gesellschaft sich auf freiheitlich-demokratische Verfassungsstrukturen hin veränderten, sah Baumgarten die evangelische Kirche - durchaus nach dem Willen der protestantischen Mehrheit im Lande - nach wie vor von einem autoritären Selbstverständnis geleitet und nicht von "evangelischer Freiheit".

Baumgarten hat dabei sehr wohl erkannt, daß diese sich gerade im religiösen Bereich dokumentierende Fundamentalismusneigung einem ideologischen Sicherheitsbedürfnis und einer durchaus verständlichen Reduktion von gesellschaftlicher Komplexität verdankt. Baumgarten war schließlich auch dessen Zeuge, wie instabil das politische System der Weimarer Republik von Anfang an war und wie bald es sich wieder auf

einen autoritären Staat mit seiner über den Parteien stehenden, somit erneut absolute Vorgegebenheit vor aller demokratischen Meinung- und Willensbildung beanspruchenden Führerherrschaft zubewegte. Gerade weil das Verlangen, auch der Protestanten, nach Autorität und Führung so groß war und immer noch eine Kirche da war, die in ihrer ganzen, auf absoluter Vorgegebenheit aufruhenden Struktur diese Autoritätshörigkeit und Führermentalität stützte und befriedigte. Wenn es mit der Demokratisierung von Staat und Gesellschaft nicht klappt, dann - so Baumgarten - deshalb, weil es an der entsprechenden Gesinnung fehlt. Gerade sie mußte sich in der protestantischen Kirche aber aufbauen können. Eine Demokratisierung des Politischen verlangt nach Baumgartens Überzeugung Menschen, die sich auf ihr eigenes Gewissen und ihre vernünftige Einsicht zu stellen, nach ihr zu handeln in der Lage sind und diese Freiheit zugleich den anderen zugestehen. Der Aufbau eines demokratischen und den sozialen Ausgleich bewirkenden Gemeinwesens braucht Menschen, die sich selber als frei wissen und zur Anerkennung der Freiheit anderer fähig sind, ihre individuelle Freiheit mit der Freiheit und Gleichheit aller zusammen bestehen lassen.

Genau dies lag für Baumgarten im historischen Ursprung des Protestantismus, diese Berufung auf Vernunft und Gewissen und damit auf eine Freiheit, die allein in der direkten Beziehung der individuellen Subjektivität zu Gott gründet und prinzipiell jedem Menschen zuzurechnen ist. Es war dieses spezifisch neuprotestantische Verständnis reformatorischen Christentums, das Baumgarten teilte und auf dessen Linie seiner Meinung nach dann auch "ein wahrhaftiger protestantischer Kirchenbegriff" (O. Baumgarten, Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche, 43) zu formulieren wäre. Für dieses neuprotestantische, vor allem von Schleiermacher und Hegel, jedenfalls in der Epoche des deutschen Idealismus entwickelte Verständnis reformatorischen Christentums war es kennzeichnend, den Gott des Evangeliums als den Grund der in allen Bezügen des menschlichen Selbst- und Weltumgangs zu realisierenden individuellen Freiheit zu begreifen. Im Gottesverhältnis legt sich die gläubige Einsicht des Menschen aus, daß er sich selber nicht zu dem gemacht hat, der er in der verantwortlichen Gestaltung der sozialen Lebensverhältnisse, zu der er sich immer schon verpflichtet weiß, ist. Das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit ist das Bewußtsein vom allgemeinen, nicht

selbstgesetzten Grund derjenigen individuellen Freiheit, die jeder an seiner Stelle, in der Wahrnehmung seiner weltlichen Berufspflicht vor allem und somit auch in der wechselseitigen Anerkennung der Freiheit anderer immer schon in Anspruch nimmt und zu realisieren hat. In dieser neuprotestantischen Auffassung von der individuellen, sich Gott verdankenden und deshalb auch allgemein zu realisierenden Freiheit eines Christenmenschen steht nicht die Allmacht und Allwirksamkeit des in seinem Vergebungswort gnädigen Gottes der Ohnmacht, Unfreiheit des in seiner Sünde gefangenen Menschen gegenüber. Es ist vielmehr das in seiner Selbständigkeit und Freiheit immer schon vorausgesetzte menschliche Subjekt, das sich im Gott des Evangeliums des allgemeinen Grundes dieser seiner individuellen Freiheit als einer allen Menschen zuzurechnenden Freiheit versichert.

Von diesem Verständnis christlicher Freiheit her war im Grund der altprotestantische, von der absoluten Vorgegebenheit des Handelns Gottes in seinem heilschaffenden Wort her sich verstehender Kirchenbegriff durchbrochen. Wenn nicht mehr Gottes schöpferische und heilschaffende Alleinwirksamkeit in Wort und Sakrament der Ohnmacht und sündigen Unfreiheit des natürlichen Menschen entgegensteht, sondern das moderne Autonomiebewußtsein das natürlich geschichtlich gegebene ist, dann wird von diesem Autonomiebewußtsein auch ein solches Kirchenverständnis praktisch unterlaufen, das die Kirche als Gottes Stiftung zum Heil der Welt, als diese sakramentale Heilsanstalt versteht. Die Kirche verliert dann diesen absoluten, supranaturalen Charakter, die von Gott selber eingesetzte Institution der Heilvermittlung zu sein. Wo die Menschen als solche gesehen werden - und der Neuprotestantismus auf der Linie Schleiermachers, Hegels und Troeltschs meinte sie so sehen zu müssen, die sich in ihrem natürlichen Selbst- und Weltverhältnis schon als frei wissen, da versagt im Grunde dieses Verständnis von Kirche als einer dem Menschen absolut vorgeordneten, ihn aus seiner Sündenverfallenheit durch Wort und Sakrament befreienden Heilsanstalt.

Baumgarten wollte mit seinem Programm vom demokratischen Aufbau der Volkskirche diese Umstellung kirchenorganisatorisch wirksam werden lassen. Es sollte Kirche nicht mehr von der absoluten Vorgegebenheit einer göttlichen Stiftung oder des "Wortes Gottes" her verstanden werden, sondern nun als "Volkskirche mit Zutritt und Anspruch des breitesten

Volks zu ihren Rechten und Veranstaltungen“, also von Prozessen der Vergesellschaftung her, die die Menschen selber auch im Blick auf ihr religiöses Interesse betreiben. Das vor-gesellschaftliche, von absoluten Vorgegebenheiten her argumentierende Verständnis der Kirche sollte abgelöst werden durch ein solches Verständnis der Kirche, wonach sie als pluralistische Volkskirche derjenige Ort in der Gesellschaft ist, an dem die Menschen sich des absoluten Grundes ihrer gesellschaftlich immer schon in Anspruch genommenen Freiheit versichern können und sie diese ihre eigenen Bemühungen um religiöse Vergewisserung und Selbstdeutung im Licht des Evangeliums kommunizieren.

Daß eine Kirche überhaupt sein soll, zeigt sich in Baumgartens neuprotestantischer Sicht an der “Unentbehrlichkeit irgendwelcher Vergesellschaftung der religiösen Interessen und Befriedigungen” (a.a.O., 43). Es braucht in der sich funktional ausdifferenzierenden modernen Gesellschaft auch einen institutionalisierten Ort zur Kommunikation der religiösen Sinnreflexion, in der es um den allgemeinen Grund individueller Freiheit, um ihr Vonwoher und Woraufhin, um Gewissensbildung, um vernünftige Selbstbegrenzung um der Freiheit anderer willen geht. Nicht daß Kirche als diese gesellschaftliche Organisation zur Kommunikation des religiösen Interesses überhaupt sein soll, ist strittig, sondern Baumgarten meinte, “daß die überkommenen Formen der religiösen Vergesellschaftung im Bereich des Luthertums mit der Wirklichkeit und der Wahrheit unseres Lebens in Konflikt stehen” (a.a.O., 43). Diese “Formen der Vergesellschaftung”, die Baumgarten dann im einzelnen als vom gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß überholte Formen darstellt, sind alle von der Art, daß sich in ihnen die überkommene Vorstellung von einer absoluten, also aus der gesellschaftlichen Kommunikation nicht selber hervorgehenden Vorgegebenheit auf unterschiedliche Weise abschattet. Landes- und Volkstum, die Tradition, die Gemeinde der Laien, die Schrift und das Bekenntnis sollen als solche festen, vorgegebene Größen angesehen werden. Jede dieser Größen kann in der protestantischen Kirche jedoch nur um den Preis der “Wahrhaftigkeit” beanspruchen eine absolut vorgegebene Größe, ein objektiv-normativer Maßstab zu sein, nämlich, nur dann, wenn man die freie Prüfung ihrer Gültigkeit, die Zustimmung zu ihnen nach dem Maß vernünftiger Einsicht auf autoritäre und willkürliche Weise stoppt. Läßt man diese freie Prüfung auf der Basis von Vernunft und Ge-

wissen jedes einzelnen zu -wie es dem protestantischen Geist entspricht-, dann verlieren diese angeblich festen Vorgegebenheiten ihre Absolutheit, werden sie relativ auf unterschiedliche Erfahrungen, die die Menschen mit ihnen machen und auf unterschiedliche Einsichten, die sie an ihnen gewinnen können. Landes- und Volkstum werden als Basis einer Kirchengemeinschaft ebenso fraglich wie kulturelle Überlieferungen und das Engagement frommer Laienkreise. Aber auch Schrift und Bekenntnis können keinen absoluten Halt geben, weil auch sie nicht ohne die Vielfalt der Interpretationen sind, in die hinein eine freie Schriftforschung und eine alles relativierende historische Kritik sie verflüssigt haben.

Baumgarten sah in den Anfängen der Weimarer Republik die Gefahr, daß die Kirche, wenn sie sich nicht auf einen demokratischen Umbau ihrer Organisationsstrukturen hinbewegt, hinter dem Gewinn an individueller Freiheit zurückbleiben wird, den der demokratische Umbau der Gesellschaft inzwischen schon erbracht hat. Dann bringt sich - so seine Meinung - die Kirche gerade nicht als ein Ort der Freiheit selber zur Erfahrung, sondern dann herrscht in ihr immer noch "derselbe absolutistische, herrschsüchtige, sagen wir es einmal offen: pfäffische, in sich abgeschlossene und anders garteten Geistern feindliche Geist" (a.a.O., 45). Will die Kirche selber zu einem Ort der Freiheit werden, dann muß sie zur pluralistischen Volkskirche sich gestalten, dann muß sie ihre vor-gesellschaftliche, vor-demokratische Organisationsstruktur abstreifen, dann muß ihr "diese Wendung zum Absoluten, Abgeschlossenen, Selbstgenügsamen, Fertigen genommen" werden (a.a.O., 45). Und das heißt konkret, dann muß sie den ethisch-religiösen Pluralismus auch in sich selber anerkennen und in ihrer eigenen strukturellen Verfassung zum Zuge kommen lassen.

Baumgarten hat deshalb dafür plädiert, das Programm einer offenen, pluralistischen Volkskirche einem funktionalen Kirchenbegriff zuzuordnen. Gemeint ist damit, daß die Kirche sich lediglich als ein "Zweckverband" (a.a.O., 49) begreifen sollte. Sie sollte sich in ihrer organisatorischen Gestalt als Landes- und Volkskirche darauf zurücknehmen, eben eine Funktion der kommunikativen Vermittlung und inhaltliche Vertiefung derjenigen religiösen Interessen zu sein, die die Menschen auf unterschiedliche Weise selber bewegen. Die Kirche müßte in ihrer organisatorischen Gestalt sich von dieser vermittelnden Funktion her begreifen, bestimmte, evange-

liche Freiheit erschließende Glaubensinhalte und Lebensorientierungen zu tradieren und die gegenwartsrelevante Verständigung über sie zu ermöglichen. Schrift und Bekenntnis, die Lehre und das Amt in der Kirche kommen dann insgesamt nicht mit dem Charakter absoluter Vorgegebenheit zu stehen, sondern als gesellschaftlich-geschichtliche Vermittlungsinstanzen, deren Funktion es ist, die christliche Freiheit nicht auf sich zurückzuführen, sondern auf ihren göttlichen Grund, darauf, daß jeder aufgrund seiner unbedingten Anerkennung durch Gott sich als frei wissen kann. Der Zweck der Kirche als "Zweckverband" ist es, der "Erbauung und Erziehung christlichen Volks in aller Mannigfaltigkeit seiner reich differenzierten Glieder" (a.a.O., 49) zu dienen.

Baumgarten war sich darüber im Klaren, daß eine solche funktionale Auffassung von der Kirche als einem Zweckverband zur kommunikativen Vermittlung individueller Freiheit nur "eine recht bescheidene und immer nur relative Einschätzung der kirchlichen Gemeinschaft zuläßt" (a.a.O., 50). Es gilt von der "Fiktion des ut omnes unum" (a.a.O., 50), davon, daß im Glauben an das Evangelium alle eins seien, Abschied zu nehmen. Nur wer sich von dieser Einheitsfiktion und den verständlichen, aber unrealistischen Harmoniebedürfnissen zu lösen vermag, wird fähig sein, auch in die organisatorische Gestalt der evangelischen Kirche demokratische Strukturen einzubringen. Diese sind nicht ohne die Bereitschaft zum Konflikt, das Aushalten von Nicht-Einheit, nicht ohne die Relativierung von Wahrheitsansprüchen und auch nicht ohne deren Quantifizierung zu haben. Baumgarten trat deshalb auch für Urwahlen zu landeskirchlichen Synoden ein. "Ein wahrhaftiger protestantischer Kirchenbegriff", für den Otto Baumgarten mit seinem Programm zum Aufbau einer demokratischen Volkskirche eintrat, war der einer pluralismusfähigen, demokratischen Volkskirche. Angesichts der antipluralistischen Grundstimmung bei der überwiegenden Mehrheit in Theologie und Kirche Mitte der 20er Jahre war dieser Kirchenbegriff nicht durchsetzungsfähig. Baumgarten erkannte darin zurecht eine Gefahr für den Bestand der Volkskirche. Es war ihm klar, daß sie die historische Chance verspielte, durch ein ihre inneren Verhältnisse umgestaltendes Liberalisierungsprogramm sich am Aufbau einer demokratischen Gesellschaft im Geiste christlicher Freiheit entscheidend mitzubeteiligen.

Die historische Häutung des Begriffs der Volkskirche als pluralistische Kirche der Freiheit konnte man eigentlich nicht mehr weiter treiben als Baumgarten sie getrieben hat. Die Frage an uns Heutige ist, ob wir die Überführung dieses Programms in die kirchliche Wirklichkeit entschiedener wollen als das im Mehrheitsprotestantismus der 20er Jahre der Fall war.