Reflexion und Engagement

Ethische Kompetenz in der Kirche als Thema einer Ekklesiologie des Öffentlichen Protestantismus

Christian Albrecht & Reiner Anselm

Was leistet die Kirche für das Leben in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft? Auf diese Frage haben wir mit dem Programm des »Öffentlichen Protestantismus«¹ eine Antwort zu geben versucht. Ihre Leistung und Aufgabe bestehen darin, auf der Grundlage der leitenden Ideen des christlichen Glaubens ein Bewusstsein zu fördern, das die Gestaltung des Politischen aus der Orientierung am Nächsten heraus ermöglicht, politisch gesprochen: aus einer Ausrichtung am Gemeinsinn heraus. Akteure und Akteurinnen einer solchen Gestaltung sind nicht nur diejenigen, die unmittelbar politisch Verantwortung tragen, sondern auch evangelische Christinnen und Christen als Bürgerinnen und Bürger. Aus diesem Grund war und ist es uns ein Anliegen, eben nicht von Öffentlicher Theologie² oder Öffentlicher Kirche³ zu sprechen, sondern dezidiert von einem Öffentlichen Protestantismus, von der öffentlichen Dimension des Christseins.

Trotz schwer überhörbarer Anklänge an die besonders von Dietrich Rössler in der Tradition der Liberalen Theologie herausgearbeitete Unterscheidung zwischen einem individuellen, einem kirchlichen und einem öffentlichen Christentum⁴ kommt es uns in der zugrunde gelegten Protestantismustheorie darauf an, zu betonen, dass keine dieser Dimensionen für sich selbst stehen kann, es sich also nicht um empirisch wahrnehmbare, distinkte Sozialformen des Protestantismus handelt. Vielmehr sind es jeweils Dimensionen des Protestantismus als Ganzem, der stets in einer je eigenen Mischung und in der wechselseitigen Justierung dieser drei Konstitutionselemente auftaucht. Das heißt auch: alle Erscheinungsweisen des Protestantismus (wie zum

-
- 1 Christian Albrecht & Reiner Anselm, *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2017; Christian Albrecht & Reiner Anselm, *Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
 - 2 Der Theologiebegriff des Programms »Öffentlicher Theologie« ist dabei sehr uneinheitlich und opak. Zur Bandbreite der Bedeutungen vgl. Ulrich H. J. Körtner, Reiner Anselm & Christian Albrecht (Hg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020.
 - 3 Vgl. – in größerer Nähe zum Programm des Öffentlichen Protestantismus – Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2012.
 - 4 Vgl. Dietrich Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 2. Auflage, Berlin/Boston: De Gruyter 1994, 91–94.

Beispiel das gemeindliche Leben, der schulische Religionsunterricht, die Diakonie, Akademien, evangelische Bildungs- und Beratungsarbeit, Kirchentage, politische Stellungnahmen der Landeskirchen und der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD] und anderes mehr) lassen stets diese drei Dimensionen des Individuellen, des Kirchlichen und des Öffentlichen in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen erkennen. Sie alle haben eine individuelle Dimension, also eine an den einzelnen Menschen sich richtende und von ihm getragene Dimension; eine kirchliche Dimension, also eine Dimension der internen Vergemeinschaftung und eine öffentliche Dimension, also eine auf die Welt oder auf die Gesellschaft sich richtende Dimension, die Gestaltungsabsichten und Relevanzanspruch umfasst. Im vorliegenden Zusammenhang ist zu unterstreichen, dass die individuelle wie die kirchliche Dimension des Protestantismus nicht denkbar sind ohne eine Ausrichtung auf das Gemeinwesen. Wolfgang Huber hat dies in die vertraut-verfremdende Formel vom »Dreifachgebot der Nächstenliebe« gekleidet.⁵

Während allerdings die Bedeutung der kirchlichen Dimension für die Genese und Stabilisierung der individuellen Dimension, des persönlichen Glaubens, vielfältig reflektiert worden ist und vor allem auch seit Beginn der empirischen Untersuchungen zur Kirchenmitgliedschaft im Zentrum von Analysen, Theoriebildung und Handlungsempfehlungen steht, ist für den Zusammenhang zwischen der kirchlichen und der öffentlichen Dimension des Protestantismus bislang nichts Vergleichbares erfolgt. Hier stand entweder, wie im Fall der sogenannten Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi, das direkte Handeln der Kirche als Akteurin im Zentrum, in der Regel vertreten durch Amtsträgerinnen und Amtsträger. Oder aber die Reflexion konzentrierte sich, wie in den verschiedenen Varianten der Zwei-Reiche- und Zwei-Regimenten-Lehre, auf das Handeln des Einzelnen und der Einzelnen nach den Gesetzmäßigkeiten der Vernunft, die zugleich als Ausdruck der glaubensbestimmten persönlichen Überzeugung gedeutet wird.

Die Interpretationskategorien der beiden konkurrierenden Großkonzeptionen zur politischen Ethik aus der Epoche des Kirchenkampfs erweisen sich jedoch unter den Bedingungen einer differenzierten, demokratisch organisierten Gesellschaft, in der zudem auch die Kirchen keine Monopolstellung für Orientierungsstiftung beanspruchen können, als zunehmend unbefriedigend: Weder kann für die Kirche in Anspruch genommen werden, dass sie deutlicher und vor allem verbindender und verbindlicher als jede andere zivilgesellschaftliche Gruppierung oder das politische Gemeinwesen selbst die Werteorientierung der Bürgerinnen und Bürger zum Ausdruck bringt, so wie es zumindest implizit das Konzept der Königsherrschaft Christi voraussetzt. Noch ist davon auszugehen, dass sich der christliche Glaube nur über die persönliche Frömmigkeit, also als Konsequenz des individuellen Glaubens in adäquate politische Orientierung überführen lässt. Die in der jüngsten Vergangenheit teils mit großer Schärfe geführten Debatten um eine moralisierende Verengung kirchlich

5 Vgl. Wolfgang Huber, *Glaubensfragen. Eine evangelische Orientierung*. München: C. H. Beck 2017, 226–232.

organisierten Christentums⁶, aber auch die Diagnose einer liberaldemokratischen Unzuverlässigkeit persönlicher Christentumsorientierung, die sich in einem »Christentum von rechts« ausdrückt,⁷ bilden exemplarisch und durchaus zugespitzt diese Problemlage ab. Damit aber rückt die Frage ins Zentrum, wie eigentlich die kirchliche Dimension des Protestantismus in diesem Zusammenhang des Politischen zu positionieren ist. Genauer gefragt geht es darum, wie konkret der Beitrag der Kirche aussehen kann, um eine solche Haltung des Gemeinsinns zu vermitteln, die für die Kohäsionskräfte einer pluralen Gesellschaft notwendig sind, gerade wenn sie die Freiheit der Einzelnen zur individuellen Lebensgestaltung hochhalten möchte. Es geht dabei, mit Jürgen Habermas gesprochen, um die Kultivierung derjenigen »entgegenkommenden Lebensformen«, auf die ein auf der Hochschätzung der Menschenwürde und der Menschenrechte aufgebautes Gemeinwesen unverzichtbar angewiesen ist.⁸

In seinen Analysen zur Struktur und zur Legitimität moderner, rechtsstaatlich-demokratischer Gesellschaften arbeitet Habermas heraus, wie voraussetzungsreich die Akzeptanz entsprechender Steuerungsverfahren ist. Zwei Aspekte stehen dabei im Fokus: Zum einen die gegenseitige Anerkennung der Bürgerinnen und Bürger als Freie und Gleichberechtigte, zum anderen der Übergang vom Erkennen zum Handeln. Für beides bringt Habermas die Religion und dabei insbesondere das Christentum ins Spiel, weil diese in ihren Traditionen und Praktiken ein wichtiges Reservoir an moralischen Werten, Sinnstiftungsangeboten und sprachlichen Ausdrucksformen für existentielle Erfahrungen wie Verletzlichkeit und Leiden, Schuld und Vergebung zur Verfügung stellen. Insofern in den christlichen Leiterzählungen zentrale Begriffe wie Gerechtigkeit, Solidarität, Verantwortung und Nächstenliebe stets mit konkreten Handlungen verbunden werden, können diese semantischen Potenziale zugleich die Motivation für ein entsprechendes Handeln schaffen. Diese Beziehung zwischen Christentum und Gesellschaftsgestaltung stellt jedoch keine Einbahnstraße dar, sondern einen Prozess wechselseitiger Durchdringung und Korrektur. Religionsgemeinschaften müssen die Säkularität und Pluralität des Gemeinwesens ebenso akzeptieren, wie dieses umgekehrt die Eigenlogiken der Religion zu respektieren hat, solange diese nicht in Konflikt mit den Prinzipien demokratischer Ordnung gerät.

Diese Aufgabenbestimmung vor Augen, haben sich in den Weiterführungen jener beiden konkurrierenden Großtheorien (Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi bzw. Varianten der Zwei-Reiche-Lehre) neue Modelle entwickelt, die stärker die

6 Vgl. als Einstieg Günter Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020; Ulrich H. J. Körtner, *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, 2. Auflage, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017.

7 Vgl. Johann Hinrich Claussen, Martin Fritz, Andreas Kubik, Rochus Leonhardt & Arnulf von Scheliha, *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021; Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung, Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022.

8 Vgl. Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, 434.

Rolle der kirchlichen Dimension für die öffentliche Dimension des Protestantismus herauszuarbeiten suchten.⁹ Dabei nahm – idealtypisch und etwas vereinfachend gesprochen – das Programm der Öffentlichen Theologie in der Nachfolge des Konzepts der Königsherrschaft Jesu Christi und unter den Stichworten von »Zweisprachigkeit« und »Übersetzungsleistungen«¹⁰ zunächst vor allem das Handeln der Kirche in den Blick. Dies war entscheidend motiviert durch den Sachverhalt, dass mit Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm die beiden prominentesten Vertreter der Öffentlichen Theologie jeweils auch Landesbischöfe sowie Vorsitzende des Rates der EKD und damit selbst in kirchenleitenden Funktionen tätig waren. Parallel dazu arbeiteten neuere Konzeptionen der Zwei-Reiche- und Zwei-Regimenten-Lehre heraus, dass deren Aufgabe gerade darin bestehe, Sakralisierungen des Politischen zu wehren und zugleich den verbindenden Horizont für das Gemeinwesen zu skizzieren sowie über entsprechende Handlungspraktiken präsent zu halten. Die Bedeutung der kirchlichen Dimension des Protestantismus besteht dann darin, diese Elemente bereit zu halten, mithin den Raum für die säkulare Vernunft offen zu halten und zugleich die entsprechenden Ideen und auch Praktiken vorzuhalten, die es ermöglichen, einen solchen gemeinsamen Horizont zu formulieren. Außerdem galt es, die Motivation dafür zu stärken, sich einem solchen gemeinsamen Horizont entsprechend zu verhalten und dabei die eigenen Interessen gegenüber denen Anderer zurücktreten zu lassen. In diesem Kontext besteht die Aufgabe der kirchlichen Dimension des Protestantismus und der ihr zugeordneten theologischen Reflexion dann nicht nur darin, die Botschaft des Christentums auszulegen in den Raum einer gesellschaftlichen Debatte, sondern dabei insbesondere darauf zu achten, dass die Partikularität der eigenen Position und damit deren Begründungspflichtigkeit präsent bleibt. In der Theoriesprache Peter Dabrocks formuliert: Es handelt sich bei der entsprechenden Transpartikularisierung eben nicht nur um eine Übersetzungsleistung, sondern um eine Haltung, die auf der Grundlage der Anerkennung der eigenen Partikularität eine Öffnung zum Anderen hin möglich macht:

Insofern der Glaube und die ihm nachdenkende Theologie in ihrer Diskurspraxis eine Differenzsensibilität entwickeln und pflegen kann, nicht »Herr im eigenen Hause« (S. Freud) zu sein, wird durch diese Anerkennung der Begrenztheit des Eigenen auch der gute Boden dafür bereitet, sich anderen zu öffnen.¹¹

-
- 9 Zur gesamten Problemlage vgl. nach wie vor Hans-Walter Schütte, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, hg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff & Hermann Ringeling, Freiburg: Herder 1993, 339–353, ausführlicher Reiner Anselm: Ethik des Politischen, in: *Handbuch der Evangelischen Ethik*, hg. von Wolfgang Huber, Torsten Meireis & Hans-Richard Reuter, München: C. H. Beck 2015, 195–263.
 - 10 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: *Grundtexte Öffentliche Theologie*, hg. von Florian Höhne & Frederike van Oorschot, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 211–226.
 - 11 Peter Dabrock, Lars Klinnert & Stefanie Schardien, *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 41.

Das Programm des Öffentlichen Protestantismus geht in dieser Hinsicht davon aus, dass diese Reflexivität dem Glauben nicht von vornherein zueigen ist, sondern ihm durch die kirchliche Dimension dieses Glaubens vermittelt und immer wieder präsent gehalten werden muss.

Diese Aufgabe vor Augen, gilt es nun im Sinne einer »Ekklesiologie des Öffentlichen Protestantismus« danach zu fragen, ob die Ressourcen und die Praktiken, mit denen sich die Kirche dieser Aufgabe stellt, geeignet sind, diese in befriedigender Weise zu erfüllen. Dabei ergibt sich zunächst ein positiver Befund: In der Kirche ist Fachexpertise zu sehr vielen einzelnen Sachfragen vorhanden. Sie verfügt aufgrund ihrer weit verzweigten Arbeitsfelder über Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die in ganz unterschiedlichen, sehr vielfältigen Arbeitsbereichen eine sehr hohe Expertise in einzelnen, ethisch relevanten Problemlagen haben: Von den Sozialpfarrerinnen und -pfarrern über die verschiedenen Bereiche der Sonderseelsorge, den verschiedenen Beratungsstellen für Ehe, Partnerschaft und Familie, den Umwelt- und Klimabeauftragten bis hin zur Entwicklungs- und Flüchtlingsarbeit gibt es kaum ein Segment von öffentlicher Bedeutung, in dem die Kirche nicht ausgewiesene und auch weithin anerkannte Expertinnen und Experten aufbieten könnte. Hinzu kommt: Diese Expertise bezieht sich keineswegs nur auf den unmittelbaren Kontext kirchlicher Handlungsfelder, sondern immer auch auf den Bereich des gesellschaftlichen Zusammenlebens und damit des Politischen. Und weiter: Diese Expertise bildet die gesellschaftliche Differenzierung und Spezialisierung ab, auch hier zeigt sich das evangelische Christentum als Teil der Gesellschaft, als Volkskirche.

Die gesellschaftliche Anerkennung von Theologinnen und Theologen in ethischen Fragen und die Nachfrage nach ihnen sind allerdings keineswegs nur dieser Expertise geschuldet. Diese bleibt zwar unabdingbar, um in der Arena gesellschaftlicher und politischer Meinungsbildung gehört zu werden: wer nicht weiß, wovon er spricht, kann keine maßgebliche Wirkung entfalten. Die eigentliche Nachfrage aber resultiert nicht aus einer solchen Kompetenzunterstellung gegenüber fachlich versierten Expertinnen und Experten. Unserer Beobachtung nach kommt in ihr vielmehr das zum Ausdruck, was von der theologischen Ethik insgesamt erwartet wird, nämlich Probleme zu artikulieren, die sich mit einem segmentierten Expertinnen- oder Expertenwissen nicht lösen lassen. Gerade die Vertreterinnen und Vertreter der evangelischen Ethik gelten als Anwältinnen und Anwälte des Gesamten, der unterstellten Gemeinsamkeit, ohne die auch politische Kontroversen nicht ausgetragen werden können. Dementsprechend wird gerade von Pfarrerinnen und Pfarrern als exponierten Vertreterinnen und Vertretern der Kirche erwartet, dass sie in exemplarischer Weise daran interessiert sind, ihre Position als *common sense* der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Die Sensibilität, die in der Öffentlichkeit gegenüber einem Fehlverhalten im Bereich der Kirche deutlich wird, ist ein klares Indiz für diese Erwartung.

Es ist interessant, dass diese Erwartung zusammenfällt mit der Bedeutung, die der Ethik insgesamt in modernen Gesellschaften zugeschrieben wird: Ihre Aufgabe besteht darin, eine Perspektive zu entwickeln, in der die einzelnen Teilbereiche der Gesellschaft zu einem Ganzen zusammengefügt werden können – und zwar so, dass die Entscheidungsspielräume der einzelnen Teilbereiche, aber auch der einzelnen Bürgerinnen und Bürger nicht über Gebühr eingeschränkt werden. Die Aufgabe, die der

Ethik – und eben der evangelischen bzw. der christlichen Ethik ganz besonders – gestellt ist, besteht vor diesem Hintergrund darin, das Einzelne mit dem Gemeinsamen zu kombinieren.

Genau an dieser Stelle bestehen nun allerdings signifikante Defizite. Denn es ist keineswegs hinlänglich klar, wie eigentlich eine solche gemeinsame Position zu gewinnen wäre. Hier liegen große Herausforderungen, vor allem deswegen, weil die normativen Grundlagen des Glaubens nur schwer Auskunft geben können auf solche an der Gegenwart gewonnenen Fragen. Dies wirkt sich vor allem deswegen so schwierig aus, weil sich der moralische Appell und die Emotionalisierung von Kontroversen sehr viel einfacher mit der Routine religiöser Praxis verbinden lässt als die Suche nach Verbindendem und das Abwägen verschiedener, durchaus auch konträrer fachspezifischer Aspekte. Gerade durch die Konjunktur, die das Konzept der Emotionen in der jüngeren Vergangenheit bei Martha Nussbaum oder Chantal Mouffe erfahren hat, liegt hier eine erhebliche Versuchung, die Rolle der Religion auf die Verstärkung solcher Emotionen zu reduzieren – eine Problematik, die in Lisanne Teucherts Beitrag für diesen Band klar identifiziert wird. Denn zweifelsohne ist Politik nicht nur eine Sache der formalen Logik und des sachlich besseren Arguments. Insbesondere der Parlamentarismus lebt von der Rhetorik. Überzeugungskraft entsteht durch die Auswahl und Präsentation der Beispiele, nicht nur durch das widerspruchsfrei vorgebrachte Argument. Zudem lebt eine Demokratie immer auch davon, etwas verändern zu wollen, vom Empfinden eines Störgefühls, ja auch von Wut und Empörung. Emotionen gehören zur Politik, gerade zur demokratischen Politik.

Auf der anderen Seite aber lässt sich nicht darüber hinwegsehen, dass Emotionen auch eine manifeste Bedrohung der Demokratie darstellen können. Denn der Rekurs auf Emotionen in der Politik kann mit einer affektiven Polarisierung einhergehen, bei dem sich politische Gruppen nicht nur inhaltlich, sondern auch emotional voneinander abgrenzen. In der Folge geht es nicht mehr nur um unterschiedliche Meinungen, sondern um tiefe emotionale Gräben, die sich zwischen den Anhängerinnen und Anhängern verschiedener politischer Lager auftun. Verbunden mit einer identitätspolitischen Aufladung von Kontroversen, bei der das Zurückweisen von Argumenten gleichgesetzt wird mit dem Zurückweisen von Personen, sind die Abwertung der »anderen« Gruppe und eine Überhöhung der eigenen Gruppe die fast unausweichliche Folge. Es entsteht ein »Wir-gegen-die«-Denken, das eben gerade nicht mit der Zielsetzung des Protestantismus in den Arenen des Politischen kompatibel ist.

So sehr also zwar Emotionalisierung wichtig ist für den Übergang vom Erkennen zum Handeln, so sehr muss die Kirche als Sachwalterin einer kritischen Reflexion des Glaubens, vor allem aber als Sachwalterin des christlich-ethischen Blicks auf das Ganze darauf achten, die destruktive Kraft der Emotionen zu kompensieren. Es ist ihre Aufgabe, Tendenzen und vor allem Strategien entgegenzutreten, die die deliberative Auseinandersetzung durch den Rekurs auf Emotionen unterlaufen möchten. Emotionen gehören zur parlamentarischen Demokratie und können die deliberative Demokratie stärken, sie können aber eben auch zur Aushöhlung der demokratischen Ordnung führen, so wie es derzeit nahezu in allen populistischen Positionen geschieht. Diese populistischen Modelle sind erfolgreich, weil sie präzise eine Schwachstelle der liberalen Modelle identifizieren. In ihrem Bestreben, jeder einzelnen Per-

spektive gerecht zu werden, haben diese die handlungsleitenden Wertvorstellungen weitestgehend in den Definitionsbereich der Individuen verlagert. Das aber bedeutet auch, dass es keine übergeordneten, rationaler Überprüfung zugänglichen Kriterien mehr gibt: Meine Sicht bestimmt, meine Emotionen sind der Bezugspunkt auch meines politischen Engagements. Die populistischen Bewegungen machen sich nun das Fehlen entsprechender allgemein anerkannter Kriterien zu eigen. Sie nutzen die Spielräume, die die liberale Gesellschaft mit der Verlagerung der Kriterien ins Individuelle bietet, um ihre destruktiven Gegenerzählungen zu formulieren. Damit bieten sie sich als Orientierungsstifterinnen für die an, die angesichts einer pluralen und sich schnell wandelnden Gesellschaft nach starken, die eigene Unsicherheit kompensierenden Führungsfiguren suchen. Populistischen Bewegungen von links bis rechts eignet daher stets ein antidemokratischer Grundzug, sie möchten allein ihre Perspektive als die einzig mögliche für ihre Anhängerschaft darstellen, ohne dies rational-diskursiv aus- und aufzuweisen.

Das bedeutet aber auch, dass alle Versuche, über eine Psychologisierung oder gar eine Pathologisierung dem destruktiven Potenzial des Populismus entgegenzutreten, zum Scheitern verurteilt sind. Denn im Kern geht es nicht um Emotionen, um Ängste oder Verletzungen. Es geht darum, die eigenen positionellen Interessen strategisch durchzusetzen und dabei durch den Verweis auf die Emotionalität sich der Notwendigkeit zur Rechtfertigung der eigenen Position zu entziehen. Theologisch reformuliert bedeutet dies aber nichts anderes als sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen, nicht die Bedürfnisse des Nächsten und des Gemeinwesens.

Kirchliches Handeln, insbesondere theologische Reflexion sollte daher nicht davon lassen, für politische Entscheidungen rational nachvollziehbare Argumente einzufordern, die auch von denen geteilt werden können, die eine andere als die eigene Perspektive einnehmen. Emotionen sind eine Triebkraft des Handelns, aber sie bedürfen der Kultivierung – sonst werden sie destruktiv. Das gilt übrigens für die Religion ebenso wie für das Politische. Das destruktive Potenzial der Religion und ihrer Emotionen zu entschärfen, ist eine Aufgabe, die die kirchliche Dimension des Protestantismus der Theologie als ihrer Reflexionsinstanz stellt.

Allerdings bleibt die tatsächliche Praxis der Kirche im Blick auf die ihr hier zugeschriebene Rolle jedoch weit zurück hinter der beschriebenen Domestizierung der Emotionen und dem Eintreten für einen verbindenden Horizont. Zwar tragen die kirchlichen Stellungnahmen zu aktuellen politischen Debattenthemen wie etwa dem Erstarken rechtspopulistischer Tendenzen, Krieg und Frieden in Israel oder in der Ukraine, Klimawandel und so weiter äußerlich das Gewand rationaler Argumentation. Schaut man genauer hin, dann besteht der Gehalt der Beiträge allerdings weniger darin, differenzierte und emotionskanalisierende Argumente beizutragen, sondern eher darin, rote Linien zu beschreiben, also zu sagen, was alles nicht geht: populistisch-reaktionäre, nationalistische, antisemitische, rassistische oder kolonialistische Tendenzen gehen nicht, ebenso wenig geht Ignoranz gegenüber den angemessenen Reaktionen auf den Klimawandel oder Ignoranz gegenüber den berechtigten Anliegen von Migrantinnen und Migranten. Für all das ist kein Raum, weil all das dem christlichen Menschenbild widerspricht oder der frohmachenden Botschaft des Evangeliums oder dem Schöpferwillen oder der Menschenwürde oder unseren Wer-

ten. Daraus leiten sich dann im Gegenzug bestimmte politische Forderungen ab, die als solche artikuliert werden. Und worin sind sie begründet? In der evidenten Normativität der zuvor genannten Eckpunkte, der roten Linien bzw. der Pathosformeln.

Eine genauere Analyse zeigt dabei: Rote Linien und Pathosformeln fungieren gar nicht als Argumente oder als Gründe, sondern als emotionale Trigger für Moralbekenntnisse. Inhaltlich sind diese Moralbekenntnisse so wenig überraschend wie die aufgerufenen Triggervokabeln. Aber sie beabsichtigen auch gar nicht, dem Gespräch eine weiterführende Wendung zu geben. Sie zielen auf die Vergewisserung längst bekannter Positionen, auf Positionsvergewisserung: nach außen, im politischen Diskurs, falls dort überhaupt irgend jemand zuhört, vor allem aber nach innen: wir, die Christinnen und Christen in der Kirche, stehen fest und wanken nicht und lassen uns nicht irre machen: von keinen Personen, von keinen Argumenten, von keinen Veränderungen oder Entwicklungen, von Wahlergebnissen nicht und von Gerichtsurteilen nicht, von nichts und niemandem.

Mit einer solchen Herangehensweise kann die Kirche allerdings der Aufgabe, einen verbindenden Horizont zu formulieren und in ihren Praktiken präsent zu halten, nicht nachkommen. Vielmehr werden in einer immer kleiner, immer familiärer werdenden Kirche die normativen Ansprüche von Allgemeingültigkeit mehr und mehr durch die Maßgeblichkeit von Subjektivität abgelöst. Das Befinden, das Gefühl hat einen fraglos normativen Charakter, das dann unter der Hand als Konsequenz des Glaubens an den einen Gott als das universal, allverbindlich Absolute verstanden werden will. Weil ich das so fühle, soll es überall so sein.

Dieser Zug wird im Protestantismus noch dadurch verstärkt, dass die Vielstimmigkeit und der Status der Fragen des Zusammenlebens als *adiaphora* vielfach zum Markenkern evangelischen Christentums gehören. Und es ist ja auch richtig: Eine einheitliche Soziallehre lässt sich aus der für das evangelische Christentum allein normativ akzeptierten Grundlage, der Schrift, nicht ableiten. Dieser Umstand war solange scheinbar unproblematisch, als man im Grunde auf ein einheitliches Ethos, genauer: auf die durch den protestantischen Staat repräsentierte Sittlichkeit zurückgreifen konnte. Doch darf man schon hier nicht übersehen, dass die Bestimmung dessen, was der *common sense* in ethischen Fragen sein könnte, nur durch die Hinwegsetzung über abweichende Positionen erreicht werden konnte. Dieser Sachverhalt hielt, das nur am Rande, allerdings die Vertreterinnen und Vertreter der abweichenden Positionen nicht davon ab, ihre Position selbst mit der besonderen Autorität des Glaubens vorzutragen und in eine intolerante, moralisierende Argumentation zu verfallen.

Die Frage, wie die kirchliche Dimension des Protestantismus ihre Rolle für die öffentliche Dimension wahrnehmen kann, ist mithin gar nicht zu trennen von einer normativen Bestimmung dessen, was als das Gemeinsame angesehen werden kann, wie also eine Besinnung auf das Verbindende aussehen könnte. Diese Besinnung beinhaltet eine mindestens *vierfache Herausforderung*: Zum *einen* bedarf es einer ekklesiologischen Klärung, wer einbezogen werden muss und wer einbezogen werden darf, eine Klärung mitunter über die Grenzen der Kirche. Dabei ist deutlich, dass eine solche Bestimmung eine Antwort auf die höchst kontroverse Frage finden muss, ob die Grenzen der Kirche über ihre Institutionalität oder ihre Organisation getroffen werden, auch: ob neue Formen etwa punktueller Mitgliedschaft mit einbezogen wer-

den können. Zum *zweiten* ist zu bestimmen, wie auf welcher Konkretionsebene dieses Gemeinsame bestimmt werden kann und muss: Umfasst es konkrete Einzelentscheidungen, beispielsweise über die Regelungen zum Asylrecht, oder gibt es lediglich einen Rahmen vor, innerhalb dessen die Einzelentscheidungen eigenverantwortlich getroffen werden? Anders und in Aufnahme politikwissenschaftlicher Termini gesprochen: Umfasst es Fragen der *polity*, der Strukturen, der *politics*, der Prozesse, oder auch der *policy*, der konkreten Inhalte? Zum *dritten*: Wie lassen sich die die materialen Gehalte auf allen Ebenen näher bestimmen? Gibt es, um bei einer verhältnismäßig einfachen Thematik anzufangen, eine dem Christentum in besonderer Weise nahestehende Staatsform? Eine Nähe zu einem Wahlsystem? Und schließlich zum *vierten*: Auf welchem Weg könnte es möglich sein, zu einer solchen gemeinsamen Position zu kommen? Und wie wäre es möglich, diese Position so zu formulieren, dass sie auch als eine solche gemeinsame Position akzeptiert werden kann und gleichzeitig aber nicht die individuelle Freiheit und die Vielfalt protestantischer Lebensformen konterkariert?

Diese wenigen Andeutungen sollten schon genügen, um deutlich zu machen: Ehe die Frage angegangen werden kann, wie die ethische Kompetenz einzelner Bereiche oder Akteure in der Kirche verbessert oder intensiviert werden kann, gilt es, genauer zu bestimmen, was als »das Gemeinsame« gelten und akzeptiert werden kann, zumindest den Rahmen, innerhalb dessen dieses Gemeinsame verortet werden soll. Es ist zugleich der Rahmen, der absteckt, wofür einzutreten den spezifischen Beitrag des evangelischen Christentums zum Zusammenleben und damit auch zur Ethik darstellt. Es ist die Aufgabe einer noch nicht in Angriff genommenen Ekklesiologie des Öffentlichen Protestantismus, diesen Fragen nachzugehen.

Eine wesentliche Fragestellung dieser Ekklesiologie des Öffentlichen Protestantismus besteht dabei, um zum Schluss an den Anfang zurückzukehren, in der vermutlich gleichermaßen im Inneren der Kirche wie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit herrschenden, doppelten Erwartung an die Leistungen der Kirche für das Leben in der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft. Diese Doppelerwartung lässt sich dabei wie folgt beschreiben: Zum einen soll die Kirche in advokatorischer, positioneller und durchaus emotionaler bzw. emotionalisierender, wo nötig polarisierender Weise eine Stimme für die Schwachen, Armen und Benachteiligten erheben. Zum anderen soll die Kirche sich im gesellschaftlichen Streit als moderate, reflexive und reflektierende Institution der Konsenssuche und Konfliktlösung bewähren. In diesem Sinne soll die Kirche das Andere der Zersplitterung sein – Medium, Ort und Repräsentanz der Bewältigung gesellschaftlicher und politischer Spaltung. Hier wie dort, im Inneren der Kirche wie in der gesellschaftlichen Außensicht, herrscht eine Doppelerwartung, die nicht leicht zu bedienen ist, sondern zu einem Zielkonflikt führen muss.

Dieser Zielkonflikt prägt die öffentliche Wirksamkeit der Kirche nach ihrem Selbstverständnis und Selbstanspruch, er begründet aber zugleich inneren Streit und gesellschaftliche Unzufriedenheiten in Bezug auf die öffentliche Wirksamkeit der Kirche. Zwar bietet die zuverlässige kirchliche »Option für die Armen« eine Garantie dafür, dass diese als eine erwartete Position öffentlich vertreten wird – auch dann und dort, wo andere öffentliche Akteure diese Position nicht vertreten können oder könnten. Zum kirchlich-internen Streit und auch zur gesellschaftlichen Unzufrieden-

heit führt dieser Positionsbezug aber regelmäßig dann, wenn er das Ziel der Konsensbildung gefährdet oder gefährden könnte. Idealerweise sollte der Positionsbezug für die Armen niemals mit dem Ziel der Konsensbildung kollidieren – doch das ist eine Illusion. Zuverlässiger Positionsbezug muss die Konsensbildung erschweren, und das Konsensinteresse steht dem Positionsbezug für eine bestimmte Gruppe entgegen.

Genau dieser Zielkonflikt ist es, der hinter der Inklusionspartikel in den Programmformeln steht, die Kirche sei eine Gegenöffentlichkeit *in* der Öffentlichkeit¹², ein Wächteramt *in* der Gesellschaft. Die öffentliche Wirksamkeit der Kirche ist eben weder lediglich weltenthoben-grundsätzlich positionell noch ausschließlich den gesellschaftlichen Zusammenhalt stabilisierend, sondern beides gleichzeitig. In der Aufgabe, diesen grundsätzlichen Zielkonflikt stets im Einzelnen und stets von Neuem in der Aushandlung konkret zu bewältigen, besteht die praktische Aufgabe der Öffentlichkeit des Protestantismus. Eine *Ekklesiologie* des Öffentlichen Protestantismus hat die Strukturen und Kompetenzen zu beschreiben, die diese Aufgabe möglich machen. Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, sondern im Sinne einer ersten Aufgabenbeschreibung müssen entsprechend Strukturen im Zentrum stehen, die eine klar als christlich identifizierbare Position mit der Vielgestaltigkeit gesellschaftlicher Wertvorstellungen vermitteln und in einen *common sense* überführen können, und zwar so, dass dabei die christliche Position kompensatorisch die Defizite der sonstigen öffentlichen Debatte zur Geltung bringt. Das erste Augenmerk muss dabei der Ausbildung und der Kompetenz der Pfarrperson gelten, die versiert sein muss in der Vielfältigkeit der öffentlichen Diskurse und Problemlagen und darauf die christliche Botschaft im Sinne der eben beschriebenen, kompensatorischen Aufgabe beziehen kann. Ein weiterer Akzent müsste in all jenen Formaten liegen, die nach dem Vorbild des Gottesdienstes selbst Positionalität und Integration vermitteln, gerade in der Komplementarität von freien und gebundenen Stücken der Gottesdienstgestaltung.¹³ Auf die Bildungsarbeit, insbesondere die Beteiligung an dem öffentlichen Schulwesen durch den Religionsunterricht wäre ebenso mit derselben Zielsetzung zu achten. Und schließlich, vielleicht am wirkmächtigsten: Alle Formen der Diakonie gälte es in diesen Zusammenhang einzubinden, insofern sie stets Parteinahme für jede konkrete Einzelperson mit einem klar erkennbaren Profil des wertgeleiteten Zusammenlebens verbinden.

12 Vgl. Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche*, 67: Die Öffentliche Kirche muss »immer wieder auch den Charakter einer bewussten Gegenöffentlichkeit« annehmen.

13 Zur Figur vgl. insbesondere: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Vielfalt und Gemein-sinn: Der Beitrag der evangelischen Kirche zu Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.