

Miteinander im Gespräch bleiben

Die Pluralismusfalle der Volkskirche

Wolfram Kopfermann

»Das Wort >Pluralismus< ist nicht auf dem Boden der Kirche, sondern auf dem des Staates gewachsen«, schreibt der Jurist Hans Hattenhauer. Dem Staatsrechtler Peter Badura zufolge bedeutet Pluralismus, »daß von vornherein mehrere Auffassungen als gleich akzeptabel oder gleichermaßen als möglicherweise richtig anerkannt werden, daß der Staat und die Rechtsordnung überhaupt darauf verzichten, ein Richtigkeitskriterium in ihren Entscheidungen zugrunde zu legen, sondern daß sie relativistisch sind, wie die Demokratie es ja ist.«

Um das Wesen des Pluralismusphänomens prägnant zu bestimmen, ist eine Abgrenzung von der Toleranzidee nötig. »Toleranz ist die Duldung der abweichenden Meinung in der klaren Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Ansicht. Obwohl der andere irrt, hat er doch ein Recht auf Irrtum und darf nicht mit Gewalt zur Wahrheit bekehrt werden. Der Pluralismus dagegen hat seine Wurzel im Wertrelativismus, wie er um die Wende zum 20. Jahrhundert philosophisch Schule gemacht hat ... Historisch gesehen ist der Pluralismus ... ein Notstand. Da sich die Bürger nicht mehr auf eine für alle gleiche Wahrheit einigen konnten, zog sich der Staat aus der Wahrheitsfrage zurück und überließ die Wahrheitspflege den Trägern der unterschiedlichen Wahrheiten.«

Was den staatlich-gesellschaftlichen Bereich angeht, so scheint eine Rückkehr hinter den so beschriebenen Pluralismus in Deutschland kaum denkbar, auf jeden Fall für niemanden wünschenswert. Nur eine verordnete Staatsideologie mit totalitären Zügen könnte diese Leistung erbringen. Pluralismus in beschriebenem Sinne ist ein Datum, zu dem es für uns keine wirkliche Alternative gibt, er sollte aber auch von seinen Möglichkeiten für das Zusammenleben weltanschaulich unterschiedlich geprägter Menschen her als Chance begriffen und begrüßt werden. Dabei ist allerdings zu beachten, daß der unserem Pluralismus zugrunde liegende Wertrelativismus nicht absolut ist. Er wird einerseits geschützt, andererseits begrenzt durch die »freiheitliche demokratische Grundordnung« (Artikel 21 II Grundgesetz).

Der theoretische und praktische »Grundkonsens« darüber ist nötig, damit der Pluralismus nicht mit Hilfe des Pluralismus zerstört werden kann. »Für die Gründer der Bundesrepublik bestand die Aufgabe in der Suche nach dem Generalnenner, unter dem sich jeglicher Pluralismus im Staate vereinigen ließ, durch den der Wertrelativismus seinerseits relativiert werden konnte. Als bergende Form kam die Idee der Nation, das Reich, vorerst nicht in Betracht. Auch das christliche Erbe blieb trotz aller restaurativ-naturrechtlichen Tendenzen der Nachkriegszeit eine Parteisache und war als gemeinsame Basis für Sozialisten und Liberale unannehmbar. Einig war man sich im Parlamentarischen Rat, der 1948/49 den Entwurf des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland verfaßte, dagegen in dem Erschrecken über die Untaten der Hitlerzeit, über Grundrechtsverletzungen jeglicher Art. In dieser Gemeinsamkeit fand sich die alle verbindende Klammer: der Katalog der Grundrechte und das demokratische Verfahren. So heftig man sich auch im Bezeugen der eigenen Wahrheit und dem Befragen der Wahrheit der anderen zeigte, so einig waren sich alle politischen Kräfte in den ersten beiden Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland doch in dem Bekenntnis, daß der Staat auf die Ethik der Grundrechte verpflichtet sei und daß in der Wahrung der Grundrechte kein Relativismus gelten dürfe. Der Grundrechtskatalog war der staatsrechtlich-metaphysische Generalnenner, auf dessen Wahrheit durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts über die >Drittwirkung der Grundrechte< auch alle Bürger

untereinander verpflichtet wurden. Das dahinter stehende Menschenbild des freien und des vor dem Gesetz gleichberechtigten, in seiner Würde unverletzlichen Staatsbürgers war zwar unterschiedlich begründbar, konnte aber als eine alle gleich verpflichtende Wahrheit den Rahmen bilden, innerhalb dessen sich der Pluralismus entfalten sollte. Art. 1 GG lautet: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« An der Spitze des Grundrechtskatalogs steht eine deutliche Absage an den absoluten Wertrelativismus von Weimar.«

Es ist also ratsam, wenn innerhalb der Kirche Pluralismus behauptet oder bestritten, herbeigewünscht oder verdammt wird, die politisch-verfassungsrechtlichen Erfahrungen mit dem Phänomen ernst zu nehmen. Wir fangen kirchlicherseits hinsichtlich dieses Problems nicht erst an!

Aber nun die wichtigste Frage: Können Begriff und Sache des Pluralismus in irgendeinem Sinne innerhalb des Lebens in der Kirche akzeptiert werden? Läßt sich der Angelegenheit etwas Positives abgewinnen?

Hilfreich erscheint zunächst Hattenhauers Hinweis, daß der Pluralismus des demokratisch verfaßten Nachkriegsdeutschlands als unverrückbare Grundlage den Grundkonsens über die freiheitliche demokratische Grundordnung sah. Hier fand sich sozusagen doch ein Wahrheitskriterium, und zwar ein durchaus handhabbares.

Im Beamtenrecht ist das uneingeschränkte Bekenntnis zu dieser Grundordnung Einstellungsvoraussetzung. Parteien, deren Anhänger daraufausgehen, diese Grundordnung zu beeinträchtigen oder zu beseitigen, sind verfassungswidrig und können verboten werden. Der Grundkonsens erfährt seine Verfestigung durch die Institutionen des Staates, vor allem durch das Bundesverfassungsgericht.

Neutestamentlicher Grundkonsens

Daß die Kirche ohne einen Grundkonsens über die sie tragende Wahrheit nicht auskommt, ist klar. Die Begründung dafür liegt nicht in ihrem historischen Alter, ihrer zahlenmäßigen Größe, ihrer gesellschaftlichen Funktion, ihrer relativen Vergleichbarkeit mit dem Staat, sondern im Neuen Testament als ihrer Gründungsurkunde. Dabei ist es allerdings wichtig zu sehen, daß Wahrheit nicht maximalistisch verstanden werden darf. Nicht das Gesamt der theologischen Aussagen des Neuen Testaments ist jene die Kirche tragende und einende Wahrheit, sondern das »Evangelium« (1 Kor 15,1).

Wie Paulus in dem zwischen 53 und 55 n. Chr. geschriebenen ersten Korintherbrief, also nach mehr als 20 Jahren urchristlicher Verkündigung erklärt, hat er dieses Evangelium als Tradition empfangen (parelabon, Vers 3). Zwischen ihm und den anderen Verkündigern der Anfangszeit besteht bis zur Stunde, so sagt er, ein Grundkonsens über dieses Evangelium: Er selber und »jene«, also die übrigen Apostel, verkündigen »so« (Vers 11), wie es 1. Korinther 15,1-10, insbesondere die Verse 3-5 (apostolisches Urkerygma) lehren. Faßt man 1. Korinther 15,3-5 zusammen, so ist das Evangelium die Botschaft von dem für unsere Sünden gestorbenen und am dritten Tage aus dem Grab heraus auferweckten Christus (der nach und zum Beweis seiner Auferstehung einer begrenzten Zahl von Menschen persönlich erschien und sie damit zu Osterzeugen machte). Der Grundkonsens der Kirche bezieht sich demnach »nur«, aber nun auch tatsächlich auf das so umschriebene Evangelium samt seinen Voraussetzungen und Konsequenzen. Die damit gemachten Aussagen lassen sich etwa folgendermaßen bündeln:

1. Das Heil (die Rettung) der Menschen (1 Kor 15,2) ist gebunden an eine Person: dem in den Schriften des Alten Testaments angekündigten, mit dem Mann aus Nazareth identischen Christus. Christus ist nicht Ideenträger oder bloßes Vorbild, sondern Mitte und Inhalt des Evangeliums. Darum kann Paulus als Inhalt seiner Verkündigung (statt von dem Evangelium) auch von »Christus« sprechen (1 Kor 1,23; 2,2). Es ist zweifellos

exegetisch richtig, daß »Christus« auch Chiffre für das Heilsgeschehen ist, aber damit ist seine Personalität nicht aufgehoben.

2. Christus starb »für unsere Sünden« (1 Kor 15,3). Sein Kreuzestod ist also nicht Mißverständnis oder bloßes Martyrium, sondern stellvertretender Sühnetod: Er starb an unserer Statt und zu unseren Gunsten.

Diese Aussage impliziert,

a) daß jeder Mensch vor Gott in der Weise schuldig ist, daß er kein Existenzrecht vor ihm mehr besitzt, vielmehr den Gerichtstod verdient hätte;

b) daß der Mensch nur im Empfang dessen, was Christus für ihn am Kreuz tat, eine heile Gottesbeziehung (»Versöhnung«, »Rechtfertigung«) empfangen kann;

c) daß die Rettung den Menschen gnadenhaft zuteil wird;

d) daß es nur einen, exklusiv an den Kreuzestod gebundenen Erlösungsweg gibt.

3. Christus wurde aus dem Grab heraus (vgl. 1 Kor 15,4b mit 1 Kor 15,4a) zu einem bestimmten Zeitpunkt (»am dritten Tage«: 1 Kor 15,4) von Gott erweckt. Dafür gibt es Zeugen (1 Kor 15,5-8). Die wichtigsten Aspekte dieser Wahrheit sind:

a) Christi Auferstehung ist keine Idee, es geht nicht um ein zyklisches Naturgeschehen oder ein Weiterleben nach dem Tode. Gemeint ist nicht ein Synonym für das sich Weiterereignen der Sache Jesu, Paulus bezweckt auch keine Umschreibung der Bedeutsamkeit des Kreuzes, sondern die Auferstehung Christi ist ein Handeln Gottes an Christus im Raum der Geschichte;

b) Jesu Auferweckung ist zunächst ein Geschehen zwischen Gott und dem Christus, dem Vater und dem Sohn, sie geht so aller menschlichen Wahrnehmung und Reaktion voraus. Gott bezieht Christus ein in seine eigene Herrschaft. (Vgl. 1 Kor 15,24-28 mit der zentralen Aussage in Vers 25: »Er muß herrschen«.)

c) Erst durch die Auferstehung Christi wird dessen Sühnetod von Gott ratifiziert. Das ist die Logik hinter 1. Korinther 15,17: »Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden.« Anders gesagt: Die Aussage von 1. Korinther 15,3: »Christus ist für unsere Sünden gestorben«, gilt nur unter dem Vorzeichen von 1. Korinther 15,4: »Er ist am dritten Tage auferweckt worden!«

d) Kraft seiner Auferweckung ist Christus ein personales Gegenüber der Gläubigen, das von allen Christen im Gebet angerufen wird, wie 1. Korinther 1,2 betont: »... mit allen, die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, überall anrufen, bei ihnen und bei uns.«

Kämpft Paulus um den Grundkonsens in der Kirche, so kämpft er also immer um die Geltung des »Evangeliums«, nie um einen kompletten Kosmos von Wahrheiten. Das zeigt sich auch an anderen Stellen seiner Briefe. Im 2. Korintherbrief bezeichnet Paulus gewisse Missionare als Lügenapostel (2 Kor 11,13-15), weil sie einen anderen Jesus und ein anderes Evangelium verkündigen, womit sie selbstverständlich auch einen anderen Geist vermitteln (2 Kor 11,4). Ebenso liegen die Dinge im Kampf; den der Apostel im Galaterbrief ausficht: Es geht hier nicht allein um die richtige Auffassung des Gesetzes, sondern zutiefst um das angemessene Verstehen des Evangeliums. Daß es nur dies eine

Evangelium gibt und nicht noch ein anderes, betont Paulus Galater 1,6-9. Dieses Evangelium ist Wahrheit (Gal 2,5).

Absoluter Pluralismus

Vielleicht darf man, ohne Romantik, behaupten, daß die Evangelische Kirche der ersten Nachkriegszeit so etwas wie einen theologischen Grundkonsens besaß. Gewiß, zu einer Erneuerung an Haupt und Gliedern hatte der Zusammenbruch des Dritten Reiches nicht geführt. Die Kirche profitierte von den restaurativen gesellschaftlichen Tendenzen. Aber viele aus der Generation akademischer Lehrer, die damals kommende Pfarrer ausbildeten, ebenso auch zahlreiche Kirchenführer waren Männer mit biblischer Substanz. In den 50er Jahren wuchs der Einfluß Rudolf Bultmanns und seiner Schule. Wie sehr hier nicht nur neue Fragestellungen formuliert, sondern auch inhaltlich neuartige, im Ergebnis bibelfremde Antworten gegeben wurden, entging den allermeisten Theologiestudenten, Pfarrern im Amt, Kirchenführern. Immer schien es sich um das Wie zu drehen, um den modernen Menschen, um die Verstehensproblematik, um Methodologisches, um das Sprachproblem.

Bereits Anfang der 50er Jahre warnte Walter Künneth vor dem theologischen Programm Bultmanns als einer kirchlichen Gefahr; man beachtete derartiges nicht. Bis heute sollte niemand Bultmann und seiner Schule theologisch unseriöse Motive unterstellen: Sie wollten tatsächlich das neutestamentliche Evangelium nicht eliminieren, sondern interpretieren. Aber das Ergebnis war verheerend. Die Kirche besaß nicht die geistliche Urteilskraft, die totale Auflösung aller tragenden Aussagen des Evangeliums zu erkennen (der Fetisch Wissenschaft machte dabei seinen unrühmlichen Einfluß geltend), noch weniger, diesem Destruktionsprozeß entgegenzutreten.

Spätestens seit den frühen 60er Jahren begannen sich Sorge und Abwehr besonders im Bereich des Pietismus breitzumachen. Es kam zur Bildung der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« (Gal 1,6), später zu ähnlich strukturierten Gruppierungen. Geistlich instinktlose Leute brachten den damit aufgebrochenen Gegensatz auf die Formel: Hier Universitätstheologie, hier Gemeindeftheologie. Bezogen auf die Problematik dieses Kapitels: Die Evangelische Kirche wurde in den 60er Jahren sukzessive pluralistisch.

Zwischen dem, was etwa Pfarrer wie Wilhelm Busch, Deitenbeck, Bergmann oder Universitätslehrer wie Künneth, Köberle, Engelland, Michel und übrigens auch Thielicke auf der einen Seite, Rudolf Bultmann und seine einflußreichsten Schüler, besonders der Exeget Ernst Käsemann und der Systematiker Gerhard Ebeling, schulmäßig schwer einzuordnende Leute wie Willi Marxsen, der kreative Heinz Zahrnt und die sprachlich brillante Germanistin Dorothee Sölle vertraten, gab es keine bekenntnismäßige Kongruenz mehr. In dieser Phase, das ist festzuhalten, stritt man um das Verständnis der Bibel und unter Berufung auf die Bibel.

Die modischen Theologien, die ab der zweiten Hälfte der 60er Jahre Beachtung und Einfluß gewannen (politische Theologie, Theologie der Revolution, jene nicht immer leicht greifbare Theologie, die hinter der sogenannten neuen Seelsorgebewegung stand, ökologische Theologie, feministische Theologie u. a.) ließen die doch irgendwie an der Bibel orientierten theologischen Linken der 60er Jahre geradezu als konservativ erscheinen. Man sah selten, daß die Aushöhlung der theologischen Substanz und die tiefe Verunsicherung, die damals geschehen waren, den Boden bereitet hatten für so viel theologisch Krauses, das dann emporsprießte. Ein Grundkonsens in Sachen Evangelium war nicht mehr möglich.

Im Laufe der 80er Jahre erweiterte sich das pluralistische Spektrum noch einmal, als, z. T. über die ökumenische Bewegung, das Interesse am interreligiösen Dialog wuchs. Die

uralte Frage, ob allein Jesus Christus der Weg zu Gott und damit das Christentum wirklich die wahre Religion sei, wurde zunehmend neu gestellt und immer häufiger auch in der Landeskirche verneint. Dies geschah nicht frontal, sondern auf dem Wege der Relativierung (für uns als Christen ist Jesus natürlich der einzige Weg, aber ob er es auch für alle anderen Menschen ist, können wir getrost Gott überlassen) oder mittels der Einladung zu einem wechselseitigen Lernprozeß der Weltreligionen. Heute steuert die evangelische Kirche in Deutschland auf einen synkretistischen Pluralismus zu.

Bis in die Pfarrkonferenzen, ja in die Pfarrämter mit mehreren Pastoren hinein breitet sich damit die Frage aus: Was verbindet uns eigentlich noch? Die Kirchenleitungen spürten die zentrifugalen Kräfte innerhalb der Landeskirchen. Anstelle klarer Sachurteile, zu denen sie sich weder berufen noch stark genug fühlten, setzten sie einen »integrativen Kurs der Mitte«. Bei Pfarrstellenbesetzungen in Gemeinden mit mehreren Pastoren achteten sie streng darauf, daß neben einem »rechten« ein »linker«, neben einem »evangelistischen« ein »klassisch-volkskirchlicher«, neben einem »gesellschaftspolitisch aktiven« ein »liturgisch ausgerichteter« Pastor ans Ruder kam. Dabei vertrauten sie in rührender Naivität auf die Kraft des Ausgleichs. Überhaupt wurde »das Gespräch« zum Universalrezept, das Motto »Wir müssen einfach mehr miteinander reden« die am meisten ausgegebene Parole.

Hätten die Kirchenleitungen ein wenig Realitätssinn bewiesen, so hätten sie das Entstehen von Richtungsgemeinden, wenn auch schweren Herzens, zugestanden. Solche Richtungsgemeinden hätten viel Reibungen und Kräfteverluste auf der Ebene der Ortsgemeinden erspart, die Leute hätten sich ihren Pfarrer ein Stück weit mehr aussuchen können. Dies hätte allerdings eine ehrliche Anerkennung des faktischen Sieges des Pluralismus und damit das Nichtmehr-Vorhandensein eines tragenden Konsensus vorausgesetzt. Aber die durch keinerlei Erfahrungen belegte Hypothese: Da die Pfarrer für die ganze Gemeinde dazusein haben, dies aber von einer etwas »extremen« Position her nicht möglich ist, muß dem »einem« ein »anderer« an die Seite gestellt werden, so daß sie sich arrangieren oder ergänzen können und auf diese Weise die Gemeinde als ganze »erreicht« wird - : diese Hypothese leitete das kirchenamtliche Taktieren (von Kirchenleitung sollte man besser nicht sprechen). Man glaubte einfach, es handle sich nicht um Gegensätze, --was da die Pastorenkollegen streiten ließ, so wie es letztlich keine Gegensätze seien, die die verschiedenen Bewegungen in der Kirche nicht zueinander kommen ließen, sondern um sich ergänzende Aspekte der einen Wahrheit, nur, daß leider allzu viele dazu tendierten, sich und ihre Sicht »absolut zu setzen«.

Begrifflich wurde und wird dabei oft geschludert. Man sagt Pluralität oder Pluriformität oder unterscheidet so etwas wie einen guten von einem »hemmungslosen« Pluralismus, wo eindeutig Pluralismus vorliegt: das Nebeneinander der sich ausschließender Positionen in der gleichen Sachfrage. Dahinter steht wohl weniger gedankliche Unschärfe als ein existentieller Notstand: die Anerkennung, daß die EKD strukturell pluralistisch ist, liefe auf das Eingeständnis hinaus, daß sie aufgehört hat, Kirche im theologischen Sinne zu sein.

Das Ergebnis: Wir haben es in der Evangelischen Kirche nicht mit einem relativen, sondern lange schon mit einem absoluten Pluralismus zu tun. Allerdings hat er bisher nirgends dazu geführt, daß die offiziellen Lehrgrundlagen der Evangelischen Landeskirchen geändert wurden. Pfarrer werden weiter bei ihrer Ordination auf die reformatorischen Bekenntnisse verpflichtet, in evangelisch-lutherischen Landeskirchen natürlich nur auf die lutherischen. Ebenso wird die liturgische Grundstruktur der Gottesdienste im allgemeinen beibehalten, schon wegen der erheblichen Arbeit, die Gottesdienste in neuer Gestalt erfordern. Doch beide Fakten ändern an dem beschriebenen allgegenwärtigen Pluralismus nahezu nichts, weil die Technik der »Neuinterpretation«, die Haltung des Außerachtlassens und, wenn auch nicht überall, die Praktizierung offener Kritik der alten Lehrgrundlagen und Glaubenstraditionen diese als beliebig erscheinen lassen.

Lehrzucht gefordert

Der bereits zitierte Jurist Hans Hattenhauer, selber Freikirchler, aber ein erklärter Freund der Volkskirche ist ein Mann, der kirchliche Meinungs- und Interessenvielfalt die ganze Kirchengeschichte hindurch beobachtet hat und anerkennt -, betont nun die Notwendigkeit eines theologischen Grundkonsensus in der Volkskirche und fordert Lehrzucht, damit die Volkskirche Volkskirche bleibt.

»Deutlich gesagt: Die Volkskirche herkömmlichen Stils kommt ohne Lehraufsicht und Lehrpflege, ohne Dogma und Dogmatik nicht aus und kann, so unangenehm ihr das immer sein mag, auch auf das scharfe Schwert des Lehrzuchtverfahrens nicht verzichten. Wenn dieses heute stumpf geworden ist und als Erinnerung an vergangene Schlachten die Wand der Konsistorien zielt, so wird dadurch die Übernahme einer grundlegenden Verantwortung verweigert. Diese war immer schmerzlich und lästig und wird es auch in Zukunft bleiben. Überantwortet die Volkskirche ihre Lehre dem privaten Gutdünken der Amtsträger, so zerstört sie den Pluralismus, den sie zu fördern meint. Sie legt die Grundlage für Konflikte, an denen sie schließlich selbst zugrunde gehen muß. Lehramt und Lehrzucht sind die Seismographen für die Einmütigkeit der Kirche. Ist letztere gegeben, so können sich im Raum der Kirche leicht alle Frömmigkeitstypen und Erkenntnisse im Geiste der Liebe entfalten und den einen Leib in der Vielfalt seiner Glieder sichtbar machen.«

Auf den ersten Blick erscheint diese Logik bestechend. Es geht und darf gehen um Vielfalt, doch muß sie ihre Grenzen haben. Was im staatlichen Bereich funktioniert, muß auch in der Kirche klappen. Hattenhauer geht davon aus, daß Lehrzucht in der Volkskirche des ausgehenden 20. Jahrhunderts durchsetzbar ist - wie viele Vertreter der Bekenntnisbewegungen in den zurückliegenden beiden Jahrzehnten. Er denkt darin juristisch, daß er in diesem Bereich eine Analogie zwischen Staat und Kirche vermutet. Wie unreal diese Position ist, wird aber deutlich, wenn man die juristische durch eine soziologische Betrachtungsweise ergänzt.

Es geht mir hier, wohlgemerkt, nicht um die Frage, ob Lehrzucht eine zwar unbeliebte, aber von Fall zu Fall notwendige Lebensäußerung der Kirche zum Schutz ihrer Grundlagen ist. Dies kann von all jenen nicht bestritten werden, die sich der Autorität der Heiligen Schrift verpflichtet fühlen. Zur Diskussion steht, ob eine Volkskirche, also eine Kirche, die programmatisch eine möglichst vollständige Identität von Kirchenzugehörigkeit und Volkszugehörigkeit anstrebt, unter den Bedingungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts in Europa noch Lehrzucht üben kann. Daß dieses in den zurückliegenden Zeiten (bis in das 19. Jahrhundert, ja in Einzelfällen auch noch in unserem Jahrhundert) möglich war, ist bekannt. Aber Volkskirche im ausgehenden 20. Jahrhundert ist Kirche in der modernen pluralistisch strukturierten Gesellschaft. Analysiert man das Pluralismusphänomen nicht nur von seiner staatsrechtlichen Dimension her, sondern auch unter soziologischem Aspekt, so läßt sich die Frage etwa so formulieren: Kann die heutige Großkirche einerseits an ihrem Volkskirchencharakter, das heißt an ihrer breiten Verankerung in der modernen pluralistischen Gesellschaft festhalten, andererseits aber etwas praktizieren, was - wie zu zeigen ist - innerhalb des Wertesystems dieser Gesellschaft nicht nur nicht vorgesehen ist, sondern ihm diametral widerspricht?

Die schwer überschätzbare Pluralismusdynamik der modernen Gesellschaft läßt sich besser begreifen, wenn man sie der vormodernen Gesellschaftsstruktur gegenüberstellt. Für unseren Kulturkreis handelt es sich dabei um das Mittelalter. Die damit bezeichnete Kultur- und Gesellschaftsform stand etwa 1000 Jahre in Geltung und begann sich aufzulösen, als sich in der zweiten Hälfte des 14. und im 15. Jahrhundert das Lebensgefühl wandelte. Der Prozeß geht durch das 15. und 16. Jahrhundert hin und verdichtet sich im 17. Jahrhundert zu einem deutlich bestimmten Bild.

Prämoderne Schicksalswelt

Folgen wir zunächst der allgemeinen Kennzeichnung prämoderner Gesellschaften durch den Soziologen Peter L. Berger: »Der prämoderne Mensch lebte in einer Welt, die zum größten Teil eine Welt des Schicksals war. Das ist natürlich ganz einfach so zu verstehen, daß für ihn ein weiter Bereich von Wahlmöglichkeiten im Gefolge der modernen Technologie schlicht nicht existierte ... So wäre es einem Menschen in einer prämodernen Gesellschaft wahrscheinlich nicht eingefallen, seinen Kleidungsstil zu ändern, selbst wenn sich ihm auf Grund dieses oder jenes historischen Ereignisses plötzlich die Möglichkeit geboten hätte. Dieses Faktum bezeichnet genau das, was mit Tradition gemeint ist: Man benutzt für eine besondere Absicht dieses und kein anderes Gerät. Man kleidet sich in dieser bestimmten Art und Weise und in keiner anderen. In einer traditionellen Gesellschaft ist der größte Teil menschlicher Tätigkeiten durch solche klar abgegrenzten Vorschriften geregelt. Was immer ansonsten die Probleme einer traditionellen Gesellschaft sein mögen, Mehrdeutigkeit gehört nicht dazu ...

Soziologisch gesprochen, sind prämoderne Gesellschaften durch das Faktum gekennzeichnet, daß ihre Institutionen ein hohes Maß an für selbstverständlich angesehener Sicherheit besitzen. Das heißt freilich nicht, daß diese Sicherheit total ist; wenn das der Fall wäre, hätte es nie irgendeinen sozialen Wandel gegeben. Doch verglichen mit dem in einer modernen Gesellschaft ist der Grad an Sicherheit in der Tat sehr hoch. Was ich weiter oben über die materiellen Lebenstechniken gesagt habe, gilt in gleicher Weise auch für die größtmögliche Spanne institutioneller Arrangements: Auf diese Art und Weise werden die Dinge gehandhabt und nicht in irgendeiner anderen. Auf diese Art und Weise heiratet man (und wen); so zieht man Kinder auf, verdient seinen Lebensunterhalt, Übt Macht aus, zieht in den Krieg - und auf keine andere Art und Weise. Und da die Menschen ihre Identität von daher beziehen, was sie tun, ist es auch dies, was man ist, und man kann nicht irgendwer oder etwas anderes sein. In jeder menschlichen Gesellschaft besteht eine Verbindung zwischen dem Netzwerk an Institutionen und dem, wenn man will, verfügbaren Repertoire an Identitäten. In einer traditionellen Gesellschaft ist diese Verbindung weitaus enger als in einer modernen. Mehr noch, traditionelle Institutionen und Identitäten werden als gegeben, sicher, fast so objektiv wie die Naturfakten angesehen. Mit anderen Worten, sowohl Gesellschaft wie das Selbst werden als Schicksal erlebt«

Berger fährt fort: »Im menschlichen Erleben ist ein objektives Faktum eines, gegenüber dem der einzelne keine Wahl hat, oder, um es ein wenig genauer zu formulieren, das seine Wahlmöglichkeiten stark beschränkt. Schwerkraft ist ein unerbittliches Gesetz der objektiven Welt, und dieses Faktum kann man nicht ignorieren, >wegdenken<, für sich als nichtexistent wählen. Ein Haus unter einem überhängenden Felsen zu bauen heißt, es dieser objektiven Faktizität auszusetzen. Wenn und wann der Felsen herabzufallen beginnt, kann der Mensch zu entkommen suchen, doch der herabfallende Felsen ist ein objektives Faktum des Universums, das er akzeptieren muß, auch wenn er es verflucht. Prämoderne Institutionen und Identitäten sind in analoger Weise objektiv, im Sinne der Art und Weise, wie sie erlebt werden. Auch ihre Objektivität ist felsähnlich, und sie >fallen auf'< den einzelnen, wie Schicksal oder Glück bestimmen.«

Was der Mensch in dieser Weise im Alltag als gegeben erlebt, noch ohne es notwendigerweise zu reflektieren, wird nun von einem Teil der Menschen in prämodernen Gesellschaften auch systematisch-theoretisch reflektiert. »Diese Erfahrung von Objektivität ist vortheoretisch, das

heißt, sie geht jedem systematischen Nachdenken über Objektivität voraus. Sie ist ganz einfach Teil und Bestandteil der Struktur normalen Alltagslebens. Doch Menschen denken

nach, zumindest einige von ihnen. Es überrascht nicht, daß auch in prämodernen Gesellschaften das Schicksal, das man im gewöhnlichen Leben erfährt, auf der theoretischen Ebene auftaucht.

Die Stichworte zur Kennzeichnung prämoderner Gesellschaften heißen also: Gegebenheit, Sicherheit, Objektivität von Institutionen und Identitäten und eine in diesem Sinne als Schicksal erlebte Wirklichkeit.

Was Peter L. Berger generell über die Struktur prämoderner Gesellschaften sagt, wird von R. Guardini im Hinblick auf die Welt des europäischen Mittelalters bestätigt. (Guardini, der 1968 starb, kannte Bergers Thesen natürlich nicht.) Das Mittelalter repräsentiert ja für unseren Kulturraum die prämoderne Gesellschaft.

Das Zusammenleben der Menschen des Mittelalters wird von zwei großen Institutionen beherrscht: der Kirche und dem Reich, verkörpert im Papst und im Kaiser. Beide gehen auf überweltliche Gegebenheiten zurück, nämlich auf göttliche Gnade und Einsetzung und bestimmen von dorthin das Leben in der Welt. »Der Papst trägt die dreifache Krone und hat die Schlüssel Petri in der Hand; der Kaiser wird mit dem blauen, sternbestickten Mantel bekleidet, der das Himmelsgewölbe, und er trägt den Reichsapfel, der die Erde bedeutet.«

Dies bedeutet zugleich: »Die Kirche war aufs engste mit dem Staat verwachsen; und auch da, wo Kaiser und Papst, Fürst und Bischof auf gespanntem Fuße standen, einander anklagten und unter Verruf setzten, wurde die Kirche als solche nicht in Frage gestellt.« ?

War die christliche Kirche also die wichtigste Institution, d. h. die faktisch am stärksten prägende gesellschaftliche Kraft, so bedeutete dies des näheren: »Im Mittelalter war das Leben in all seinen Schichtungen und Verzweigungen religiös durchwirkt. Der christliche Glaube bildete die allgemein angenommene Wahrheit. Gesetzgebung, soziale Ordnung, öffentliches wie privates Ethos, philosophisches künstlerische Arbeit, geschichtlich bewegende Ideen - alles war in irgendeinem Sinne christlich-kirchlich charakterisiert.« Daß es sich hier gerade um einen übergreifenden Lebenszusammenhang handelt und weder um die Stimme individueller Entscheidungen noch um bloße Ideengeschichte, zeigt der anschließende Satz Guardinis:

Damit ist noch nichts über den menschlichen und kulturellen Wert der betreffenden Persönlichkeit oder Leistung gesagt; aber selbst die Weise, wie ein Unrecht geschah, stand noch unter christlichem Maßstab.«

Es versteht sich von selbst, daß diese »objektive« Welt das Phänomen moderner Subjektivität noch nicht kannte. Im Gegenteil: Der Wandel des Lebensgefühls in der zweiten Hälfte des 14. und im 15. Jahrhundert, den man als das Erwachen der Subjektivität im modernen Sinne bezeichnen muß, führte gerade das Ende des Mittelalters herbei. Fehlt im Mittelalter die Subjektivität, also das Verlangen nach individueller Bewegungsfreiheit, nach Selbstdarstellung, Selbstentfaltung, eigenständiger Erkenntnis, selbstverantworteter Entscheidung, nach Befragen bisher anerkannter Autoritäten, nach Autonomie, so fehlt auch ein wissenschaftliches Forsuchen im modernen Sinn.

"Der Erkenntniswille hat ... nicht die neuzeitliche Form des Forschens. Er geht nicht der Wirklichkeit der Natur oder der Geschichte nach, um sie empirisch festzustellen und theoretisch zu bewältigen; sondern versenkt sich in die Wahrheit, um aus ihr heraus eine geistige Konstruktion des Daseins zu vollziehen. Die Grundlagen der Wahrheit selbst sind ihm autoritativ gegeben; der göttlichen in Schrift und Kirchenlehre, der natürlichen in den Werken der Antike. Diese Grundlagen werden entwickelt, das erfahrungsgemäß Gegebene vor, ihnen her verstanden und so eine Fülle neuer Erkenntnis gewonnen. Die Haltung des eigentlichen Forschens aber fehlt. Wo sie auftaucht, wird sie leicht als fremd, ja als unheimlich empfunden. Es ist bezeichnend, daß Albert der Große, obwohl für heilig angesehen, in Sage und Legende den Charakter eines Magiers angenommen hat.«

Erst mit dem Ende des Mittelalters ändert sich diese Haltung. »Schon im zweiten Teil des 14., entschieden im 15. Jahrhundert, setzt ein Wandel ein. Der Erkenntnistrieb drängt

unmittelbar zur Wirklichkeit der Dinge. Er will, unabhängig von vorgegebenen Mustern, mit eigenen Augen sehen, mit eigenem Verstand prüfen und zu einem kritisch begründeten Urteil gelangen.«

Dies wirkt sich aus auf die Bereiche von Natur, Wirtschaft, Politik, Astronomie, Geschichte.

Auswählen als Imperativ

Von dieser sozusagen architektonisch durchgegliederten, nach einem grundlegenden Gestaltungsprinzip aufgebauten Welt hebt sich die moderne Gesellschaft mit ihren Weltbildern deutlich ab. Ihre Menschen haben weit mehr Wahlmöglichkeiten als solche in traditionellen. Ja, sie verfügen über »eine Wahlspanne, die für den größten Teil der Geschichte im Bereich mythischer Phantasien lag, (lenken wir nur an die Wahl des Berufs, des Wohnorts, der Eheschließung, der Zahl der Kinder, der Art, seine Freizeit zu verbringen, des Erwerbs materieller Güter.« Diese Wahlmöglichkeiten beziehen sich zunächst, so wichtig sie für manche Menschen sind, auf die äußere Lebensgestaltung. »Doch es gibt auch andere Wahlmöglichkeiten, solche, die tief in die innere Welt des einzelnen hinabreichen, Wahlmöglichkeiten hinsichtlich dessen, was heutzutage gemeinhin »Lebensstil« genannt wird, moralische und ideologische Wahlmöglichkeiten und last but not least auch religiöse.«

Als ein sehr illustratives Beispiel zitiere ich, was der Autor zum Thema »sexueller Lebensstil« ausführt. »Eine traditionelle Gesellschaft ist fast immer durch eine strenge und ziemlich eingeschränkte Institutionalisierung dieses menschlichen Lebensbereiches (ergänze: der sexuellen Beziehungen, W .K.) gekennzeichnet: So werden die Dinge geregelt, und zwar innerhalb einer bestimmten Gruppe möglicher Partner, und jede Abweichung davon ist strikt sanktioniert (vorausgesetzt, daß Abweichung vorstellbar ist und überhaupt stattfindet). Moderne Gesellschaften im Westen, und in Amerika mehr als anderswo, haben eine stete Expansion des Spielraums akzeptierter Alternativen zu traditionellen Verhaltensmustern erlebt, sowohl in Form immer weitgehenderer Toleranz gegenüber Eheschließungen außerhalb begrenzter Gruppen und in der Definition von Rollen in der Ehebeziehung wie auch in Form immer weitgehenderer Toleranz gegenüber sexuellen Beziehungen vor und außerhalb der Ehe. Die jüngsten Phänomene feministischer und homosexueller Bewegungen sind mithin eine Intensivierung des erheblich älteren Pluralisierungstrends. Ein Mann kann heute nicht nur eine Frau außerhalb seiner rassischen, ethnischen, religiösen Gruppe oder Sozialschicht heiraten, er kann mit seiner arbeitenden Frau nicht nur neue Arrangements hinsichtlich des Haushalts und der Kindererziehung treffen, sondern es steht ihm auch frei, eine ständige und offene sexuelle Beziehung mit einem anderen Mann einzugehen. Diese jüngsten Bewegungen, vor allem die letztere, haben einen soziologisch sehr aufschlußreichen Begriff eingeführt, den des »sexuellen Lebensstils«. So kann heute selbst die Sexualität als Arena individueller Wahlmöglichkeiten erfahren werden.«

Das Pluralismusphänomen ist soziologisch aber erst dann voll erfaßt, wenn auch die Weltanschauungsebene einbezogen wird. »Die institutionelle Pluralisierung, von der die Modernität geprägt ist, berührt nicht nur menschliche Handlungen, sondern auch menschliches Bewußtsein. Der moderne Mensch sieht sich nicht nur einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten hinsichtlich seiner Handlungsweisen, sondern auch hinsichtlich seines Nachdenkens über die Welt konfrontiert. In einer gänzlich modernisierten Situation (für die das heutige Amerika zur Zeit als Paradigma angesehen werden kann) heißt dies, daß der einzelne seine Weltanschauung beinahe genauso wählen kann wie die meisten anderen Aspekte seiner privaten Existenz. Mit anderen Worten, es kommt zu einer gleichmäßigen Kontinuität zwischen den Konsumwahlen in den verschiedenen Lebensbereichen: eine Präferenz für diese Automarke gegenüber einer anderen, für diesen sexuellen Lebensstil

gegenüber einem anderen und schließlich Entscheidung, sich mit einer bestimmten >religiösen Präferenz< einzurichten.«

Ist diese Analyse zutreffend, so sind folgende Fragen zu stellen:

1. Inwieweit kann der einzelne sich gegen die Zwänge der Modernität entscheiden?

Berger betont, daß jeder, der heute lebt und denkt, sich in der Situation der Modernität vorfindet. Der Begriff der Situation umfaßt dabei sowohl die äußeren Rahmenbedingungen seiner Existenz als auch die inneren, genauer gesagt, verinnerlichten Bewußtseinsstrukturen. »Menschliches Leben und Denken ist immer in die Geschichte eingebettet. Man kann sagen, daß jeder, der heute lebt und denkt, sich in der Situation der Modernität befindet; abhängig von dem Land oder dem jeweils strittigen Sozialektor, kann man diese Aussage dahingehend modifizieren, daß man erklärt, jemand lebe und denke in einer Situation, die durch diesen oder jenen Grad an Modernisierung gekennzeichnet sei. Dies mag auf den ersten Blick als banale Feststellung erscheinen, doch ihre Implikationen sind überhaupt nicht banal. Allerdings muß der Begriff Situation geklärt werden. Er meint in erster Linie, daß die Existenz des einzelnen inmitten bestimmter äußerer Bedingungen steht, in diesem Fall inmitten von Bedingungen, die von einer bestimmten Technologie, bestimmten ökonomischen und politischen Verhältnissen hervorgebracht worden sind. Doch der Begriff meint auch, daß eine Internalisierung zumindest einiger dieser Bedingungen festzustellen ist, in diesem Falle von Bedingungen, die man mit den Worten zusammenfassen kann, daß der heutige Mensch geplagt oder gesegnet ist durch ein Aggregat psychischer und kognitiver Strukturen, die man gemeinhin als modernes Bewußtsein etikettiert. Um es anders zu formulieren, die Situation heutigen Lebens und Denkens ist nicht nur durch die äußeren Kräfte der Modernität geprägt, sondern auch durch die Kräfte des modernen Bewußtseins, das der Innenwelt von Menschen ihr Gepräge gibt.«

Zusammenfassend erklärt Berger: »Das moderne Bewußtsein ist Teil und Bestandteil der Situation, in der sich der heutige Mensch befindet. Mit anderen Worten, jedermann ist heute nicht nur in die moderne Welt gestellt, sondern auch in die Strukturen des modernen Bewußtseins. Das moderne Bewußtsein ist mithin etwas Gegebenes, ein Datum, für das heutige Denken. Es ist, wenn man will, ein empirisches Apriori.«

Berger bestreitet die generelle These, daß das Erleben und Denken des einzelnen unwiderruflich innerhalb der Grenzen der »Situation« bleiben müsse. Es gehe nicht um den Determinismus. Der Mensch »ist ein Lebewesen, das in eine bestimmte Situation gestellt ist, doch darüber hinaus

ist er auch ein Wesen, das immer unter dem Drang steht, seine Situation zu transzendieren ... Dennoch, es bleibt der Grundsatz gültig, daß die Situation, in der ein Mensch sich vorfindet, der Startpunkt seines Lebens und Denkens ist; der Endpunkt von beiden ist nicht unerbittlich vorherbestimmt, auch wenn er mit einem gewissen Grad an Wahrscheinlichkeit vorhergesagt werden kann.«

2. Läßt sich die religiöse Frage nicht doch aus dem Pluralismus der modernen Gesellschaft heraushalten?

Im Blick auf jenen Erfahrungs- und Denkbereich, den wir Religion nennen, bedeutet das Ernstnehmen der dem einzelnen vorgegebenen Situation folgendes: »Die typische prämoderne Gesellschaft schafft Bedingungen, unter denen die Religion für den einzelnen die Qualität objektiver Sicherheit hat; die moderne Gesellschaft hingegen unterminiert diese Sicherheit, entobjektiviert sie, indem sie ihr den selbstverständlichen Status raubt, und ipso facto subjektiviert sie die Religion. Und dieser Wandel steht natürlich in unmittelbarer Beziehung zu dem Übergang vom Schicksal zur Wahl ... Modernität schafft

eine neue Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird ... Das Gewicht der ausgesprochen amerikanischen Redewendung von der >religiösen Präferenz< ist jetzt vielleicht offenkundig geworden. In ihr ist die ganze Krise beschlossen, in die der Pluralismus die Religion gestürzt hat ... Um die bisher geführte Erörterung zusammenzufassen: Modernität vervielfacht die Wahlmöglichkeit und reduziert gleichzeitig den Umfang dessen, was als Schicksal oder Bestimmung erfahren wird. Auf die Religion bezogen, wie natürlich auch auf andere Bereiche des menschlichen Lebens und Denkens, bedeutet dies, daß der moderne Mensch nicht mit der Gelegenheit, sondern vielmehr mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen.«

3. Berührt dieses Problem nur das Christentum?

Nach dem bisher Gesagten ist die Frage natürlich zu verneinen. In dem Maße, wie die Modernisierung ein weltweites, nicht mehr auf ihre westliche Ursprungsform beschränktes Phänomen ist - und das ist inzwischen der Fall -, ist der Appell, auch im religiösen Bereich auszuschauen und auszuwählen, weltweit geworden. »Man stößt auf ihn in den scharfsinnigsten Diskussionen in, sagen wir, buddhistischen Lernzentren wie in jahrhundertealten islamischen Universitäten, doch auch in handgestrickten Ratschlägen, die religiöse Funktionäre, die kaum in der Lage sind, die heiligen Schriften zu lesen, analphabetischen Dorfbewohnern geben. Wenn nichts sonst, so hat dies allen Religionen der Welt eine Allgemeinheit der Daseinsbedingungen beschert, die nicht ohne Folge für ihr Selbstverständnis bleiben kann - und nicht ohne Folge für ihre Beziehungen untereinander.«

4. Ist die Bewegung vom Schicksal zur Wahl unumkehrbar?

»Grundsätzlich ist nichts Historisches irreversibel. Doch es ist sehr schwer vorstellbar, daß sich diese Bewegung ohne weiteres zurückdrehen läßt, wenn man bedenkt, wie notwendig die technologischen Errungenschaften sind, um Menschenmengen am Leben zu erhalten, wie sie heute die Erde bevölkern. Die aufgrund dieser Situation erforderlichen institutionellen Arrangements haben eine in ihnen angelegte Pluralität und ipso facto auch eine in ihnen angelegte Instabilität«.

Diese These wird noch verständlicher, wenn man weiß, daß für Berger Modernität auf eine Mehrzahl spezifisch europäischer Phänomene zurückgeht, keineswegs nur auf die Technologie. »Dennoch, die eine, für sich genommen wichtigste Transformationskraft war zu Beginn und ist auch heute noch die Technologie.«

Der Soziologe konzediert, daß es für die Unumkehrbarkeit der Bewegung vom Schicksal zur Wahl eine Ausnahme gibt, nämlich den totalitären Staat. »Sein Hauptziel ist die Wiederherstellung einer prämodernen Ordnung von festen Singehalten und starker kollektiver Solidarität ... Von allen möglichen >Lösungen< der Unzufriedenheit mit der Modernität ist diese ganz sicher keine, in die man Hoffnung für die Menschheit investieren sollte. Aus der Ablehnung der totalitären Möglichkeit einer neuen Schicksalswelt ergibt sich die Notwendigkeit, Mittel und Wege zu finden, um mit der Welt der Wahlmöglichkeiten fertig zu werden.«

»... wird die Kirche gleichschalten«

Diese soziologische Analyse des Pluralismusphänomens ist nun auf die geistlich-theologische Lage der EKD zu beziehen. Dabei ergibt sich dann folgendes: Wer Volkskirche, d. h. die Identität von Volks- (gleich Gesellschafts-)zugehörigkeit und

Kirchenzugehörigkeit will (auch wenn er sieht, daß diese faktisch immer weniger gegeben ist), kann die Kirche nicht aus der Situation der Modernität heraushalten. In einer strukturell pluralistischen Gesellschaft kann es keine strukturell nicht-pluralistische Volkskirche geben. Und dies ist ja keine sozusagen akademische These: Auch das Denken der volksskirchlichen Pfarrerschaft ist heute mehrheitlich pluralistisch orientiert. Das heißt, auch diejenigen, die aus theologischen Gründen eine pluralistische Gesamtkirche ablehnen, haben sich mit ihr arrangiert.

Wenn selbst evangelistisch arbeitende Pastoren darum ringen, daß für ihr »Gemeindemodell« doch auch »Raum sein müßte in unserer Landeskirche«, so haben sie den Pluralismus faktisch akzeptiert.

Nicht anders sind ähnlich lautende Thesen von »charismatischen« Pfarrern zu beurteilen (auch wenn beide Gruppen das Ganze »schrecklich« finden). Dort, wo man sogenannte Parallelstrukturen etwa im Namen von Bekenntnisbewegungen aufbaut, weil man die offiziellen kirchlichen Institutionen nicht mehr im Sinne des Evangeliums mitgestalten zu können glaubt, liegen die Dinge nicht anders. Wenn heute ein Kirchenführer etwa dem Gesamtpietismus etwas Nettes sagen möchte, so wird er formulieren, es sei überhaupt keine Frage, daß der Pietismus »in unserer Kirche« seinen festen und unverlierbaren Platz habe und daß »wir auch diese Frömmigkeit« brauchten. Bei all solchen Stellungnahmen ist immer die Tatsache mitgedacht und akzeptiert, daß die Kirche bis in ihre Fundamente pluralistisch geworden ist.

Das Ende dieser Entwicklung ist heute abzusehen. Auf der Ebene der Proklamationen scheut die Landeskirche in ihren Führungsgremien vor einem offenen Bekenntnis zum Pluralismus zurück. Man möchte das Ganze eindämmen. Im kirchenpolitischen Vorgehen hat man sich mit dem Pluralismus arrangiert, und dies ist völlig systemkonform. Von den Bekenntnisgrundlagen der Kirche her ist der Vorgang natürlich als Verrat am Evangelium zu bewerten. Damit schnappt die Falle zu.

Auch die besten unter den Bischöfen können den Pluralismustrend nicht aufhalten, weil er zu einer Volkskirche in einer pluralistischen Gesellschaft einfach dazugehört. Sie können sich noch eine Zeitlang bemühen, Oasen geistlicher Verbindlichkeit zu schaffen oder zu schützen, in denen der allem Pluralismus zugrunde liegende Werterelativismus (vgl. Hattenhauer) sich nicht austobt. Wer sich für die Volkskirche entscheidet, kann dem Rat Hattenhauers nach Lehrzucht allerdings nicht folgen. Lehrzucht ließe sich nur in solchen Gemeinschaften realisieren, die, in der Sprache Peter Bergers, aus einer bewußten Wahl hervorgegangen sind, wo in der Gründungsphase ein Einverständnis aller Beteiligten über die lehr- und lebensmäßigen Verbindlichkeiten getroffen worden ist. (Darum ist übrigens die durchgängige pluralistische Situation für das freikirchliche Gemeindemodell keine Bedrohung, sondern ein idealer Boden.)

Will die Volkskirche also dem Pluralismus als dem Totengräber der Gemeinde Jesu Christi entgehen, so muß sie ihre Ehe mit der modernen Gesellschaft lösen und zu den neutestamentlichen Anfängen einer Bekenntnis- und Bekehrungskirche zurückkehren. Daß dies nicht gewollt wird, ist klar. Umgekehrt: Der mit der Verflochtenheit in die moderne Gesellschaft unvermeidbare Pluralismus wird die Kirche stärker gleichschalten, als es jede totalitäre Ideologie letzten Endes könnte. Auf diese Weise wird sie, als ganze, geistlich bedeutungslos werden.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.