

850 Jahre Dom zu Brandenburg

Kirche nach dem Sozialismus und vor dem Reformationsjubiläum – Albrecht Schönherr kritisch weitergedacht'

Vortrag von Dr. Ellen Ueberschär

Kirche nach dem Sozialismus und vor dem Reformationsjubiläum – eine unordentliche zeitliche Bestimmung, oder nennen wir es schon einmal Standortbestimmung, die Anlass gibt, unordentliche Gedanken über Kirche, Staat und Gesellschaft vorzutragen.

„Lassen wir die Formel „Kirche im Sozialismus“ mit allem Vorbehalt gelten. Wenn wir sie so, wie sie gemeint ist, verstehen, ist beides, Zustimmung und Kritik, damit verbunden. Auch und gerade eine „Kirche im Sozialismus“ muss ja und nein sagen können – nicht von oben herab, sondern in der Mitverantwortung der Regierten und im Mittragen an der Last der Vergangenheit. Jede Kirche, wenn sie diesen Namen verdient, muss den schmalen Grat zwischen Opposition und Opportunismus zu gehen versuchen und darf sich nicht aus Angst, nach der einen oder anderen Seite hin abzustürzen, verweigern. In der DDR stand ihre Existenz auf dem Spiel. Sie tat gut daran, sich immer wieder auf ihren Auftrag auszurichten. So hat sie ihre Freiheit bewahren können.“ Albrecht Schönherr in seiner Autobiografie von 1993. (378)

Gelegenheiten, über die eigenen Prägungen nachzudenken, muss man beim Schopfe packen, sie nutzen, um sich im Sinne des Petrusbriefes Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in Einer ist.

Kirche nach dem Sozialismus – das zeigt nicht nur eine kirchenhistorische Standortbestimmung, wie die eigene Platzanweisung der Kirchen in der DDR immer so schön genannt wurde, an, sondern beschreibt auch meine kirchlich-biografische Herkunft als Christin, als Pfarrerin, die durch den eigenen Lehrer, Jürgen Henkys, sozusagen in zweiter Generation von Albrecht Schönherr geprägt ist. Prägungen kann man sich bewusst machen, man kann damit umgehen, ablegen kann man sie nicht. Auch Albrecht Schönherr konnte das nicht und wollte es auch nicht. Davon wird zu sprechen sein. Aus Schönherr's postbischöflichem Resümee spricht der nüchterne Zugang zu Glauben und Welt. Nüchtern meint nicht teilnahmslos, sondern frei davon, sich selbst etwas vorzumachen oder an Überkommenheiten festzuhalten, die ihren Sitz im märkischen Sand verloren haben. In seinen Sätzen spiegeln sich wenigstens drei Aspekte, die mein Aufwachsen in der Kirche Berlin Brandenburg Region Ost geprägt haben:

- Sich nicht aus Angst verweigern, sondern Mitverantwortung tragen.
- Sich am Evangelium ausrichten und sich darin nicht beirren lassen.
- Die eigene Freiheit bewahren, vor allem die innere.

Im Dom zu Brandenburg zu stehen und über die Kirche nach dem Ende der DDR-Diktatur nachzudenken, macht es unmöglich, an Albrecht Schönherr vorbeizugehen.

1946 kam er hierher, 1951 wurde er Leiter des neu gegründeten Predigerseminars, 1956 holte er Jürgen Henkys als Inspektor nach.

Beim Nachlesen über die frühen 1950er Jahre konnte ich feststellen, dass die Unlust der Kandidaten 1951, für ein halbes Jahr von ihren Familien wegzuziehen, ebenso groß war die im Jahre 2002, als ich in das hiesige Predigerseminar einzog. Die Versuche Schönherr's, die Kandidaten vom Wert des gemeinsamen Lebens nach dem Vorbild des Predigerseminars in Finkenwalde, das ihn selbst so nachhaltig geprägt hatte, zu überzeugen, endeten kläglich. Allen hatte er Bonhoeffer's kleine Schrift mit eben jenem Titel *Gemeinsames Leben* aufs Zimmer gelegt, in der Annahme, es würde dort wie von selbst gelesen. Nüchtern musste er allerdings feststellen: „Eines Tages fand ich die Hefte

gesammelt im Heizungskeller.“ (176). Zu meiner Zeit wurde der Versuch, Lektüre über Nachttische einzuflößen, offenbar gänzlich aufgegeben.

Merkwürdigerweise enthält die autobiografische Erinnerung Schönherrs an die frühen 1950er Jahre mehr Anekdoten als eine Beschreibung der erstickenden und bedrohlichen Atmosphäre der Zeit. Der Staat versuchte mit Gewalt, den Einfluss der Kirche, vor allem auf die Jugend, zu brechen. Sicher gab es Kampfesgeist und den Humor der Verzweifelten, aber es herrschte auch Angst. Angst, wie manche sie kannten aus der vorangegangenen Diktatur. Albrecht Schönherr kannte sie. Aus dem Gemeinsamen Leben mit Dietrich Bonhoeffer, aus seiner Zeit in Greifswald im Theologiestudentenamt. Aber er kannte auch ein Remedium. *Nachfolge* – so hatte Bonhoeffer diese Essenz in seinem Buch genannt, das im Gespräch mit den Finkenwaldern entstanden war. Manche Sätze klingen beim Nachlesen wie eine profetische Stimme, die in die Zukunft spricht und seine Schüler begleitet. Schönherr hat sich die leidenschaftlichen Sätze Bonhoeffers über die teure Gnade zu eigen gemacht, die allein durch ernsthafte Nachfolge im Kampf gegen die billige Gnade zu erreichen ist. „Es scheint heute so schwer, den schmalen Weg der kirchlichen Entscheidung in aller Gewissheit zu gehen und doch in der ganzen Weite der Christusliebe zu allen Menschen .. zu bleiben. Und doch muss beides beieinander sein, sonst gehen wir Menschenwege. Gott schenke uns in aller Abwehr der Feinde das überwindende und einende Wort des Evangeliums.“ (N 11) Albrecht Schönherr nannte das für sich: verbindliches Christsein – das „Hauptthema seines theologisch-kirchlichen Lebens und Denkens“. (Auto 9)

Dass es ihn drängte, diesen inneren Kompass auch äußerlich sichtbar zu machen, liegt auf der Hand. Indem Schönherr hier, in der Krypta des Brandenburger Doms, eine einfache, aber eindruckliche Gedenkstätte für Dietrich Bonhoeffer einrichtete, schuf er ein symbolisches Band, das seine Prägung durch Bonhoeffer mit den Herausforderungen seiner Gegenwart verband.

Seine steile Karriere über die neue Generalsuperintendentur in Eberswalde und über das Amt des Bischofsverwalters in das Bischofsamt und in den Vorsitz der Konferenz der Kirchenleitungen ist bekannt.

Dass mit ihm einer der engsten Vertrauten von Bonhoeffer kirchenpolitische Wirkung entfalten konnte, hat die Kirche in der DDR mit Glaubwürdigkeit kapitalisiert.

Nicht vergessen werden darf dabei, dass Dietrich Bonhoeffer zu denjenigen gehört hatte, die 1936 auf der Synode der Bekennenden Kirche in Bad Oeynhausen nicht abrücken wollten von den Beschlüssen der vorausgegangenen Synode in Dahlem. Sie hielten daran fest, dass die rechtmäßige Kirche keine Kompromisse verträgt. Genau dieses Beharren hatte ihnen den Namen „Radikale“ eingetragen. Bonhoeffer war ermordet. Seine Schüler und Weggenossen in Bundesrepublik fanden sich schnell in der Rolle der kirchlich Oppositionellen und politisch Linken wieder. Mit ihren grundlegenden Erneuerungsvorstellungen für die Kirche saßen sie nicht an den Schaltstellen der 1948 gegründeten EKD. Nur einer der Bonhoeffer-Schüler bekam die historische Chance, Kirche unter schwierigen Bedingungen neu zu gestalten – Albrecht Schönherr, der sich selbst als jemanden beschrieb, der „zu Kompromissen und Harmonie neigte“ (92. Auto).

Sowohl im Gegenüber zur kommunistischen Führung, als auch im Dialog mit den Brüdern (und wenigen Schwestern) im Westen Deutschlands hat ihm die Bonhoeffer-Prägung großen Handlungsspielraum ermöglicht, den er geschickt nutzte. Er kam aus einer Kirchenkultur, die in der Nazi-Diktatur keine Kompromisse gemacht hatte. Das geschah nicht, wie innerhalb des kommunistischen Widerstands, nicht aus politischen Gründen, sondern aus dem Anspruch einer theologischen Erneuerung der Kirche heraus: Schluss mit der billigen Gnade!

Schönherr hatte nichts zu verbergen, keinen Dreck am Stecken, seine persönlichen Entscheidungen, aber auch sein persönliches Schicksal - der Tod, der ihn schied von der Frau, mit der Bonhoeffer ihn

getraut hatte – all das verschaffte ihm jenen Kapitalstock an Glaubwürdigkeit, den es brauchte, um in den 1970er Jahren eben jene nüchterne Standortbestimmung vorzunehmen, die in den unmittelbaren Jahren nach der Friedlichen Revolution so heftig kritisiert wurde. Kirche in der so geprägten Gesellschaft. Kirche im Sozialismus.

Ein Gedankenspiel:

"Kirche nicht neben, nicht gegen, sondern Kirche im Kapitalismus."

"Wir müssen den Ort, an dem wir leben, mit unserem Zeugnis genau ins Auge fassen.

Wir müssen in diese Gesellschaft hineingehen

mit unserem Zeugnis und mit unserem Dienst,

wir dürfen uns nicht abtrennen lassen in eine Nische neben dem Kapitalismus,

und wir dürfen uns auch nicht vom Kapitalismus vorschreiben lassen,

was Kirche an diesem Ort zu tun hat.

Wir haben Kirche in dieser kapitalistischen Gesellschaft zu sein."

Das Gedankenspiel mit der historischen Systemkonkurrenz mutet befremdlich an. Heino Falcke möge mir die Entfremdung seines Zitates verzeihen. Sozialismus war keine neutrale Bezeichnung eines Gesellschaftssystems, sondern hochpolitisch und aufgeladen mit dem Anspruch, eine „gerechtere“ Gesellschaft zu schaffen. Zugleich fungierte der Begriff Sozialismus als ein Synonym für die Staatlichkeit der DDR, für die Fixierung der herrschenden Macht- und Eigentumsverhältnisse. *Kirche im Sozialismus* implizierte also eine doppelte Akzeptanz: zum einen der Legalität der DDR als Staat, wenn nicht sogar als Rechtsstaat und zum anderen die Legitimität des Projektes einer sozialistischen, einer gerechteren Gesellschaft. Eine gerechtere Gesellschaft – wer hätte dem als Projekt, als Aufgabe widersprechen können? Auch heute ist der Aufbau gerechterer politischer und ökonomischer Strukturen ein Auftrag, den nicht nur die Kirchen unterstützen.

Der Sozialismus, der sich zu seinen realexistierenden Lebzeiten immer als überlegenes System betrachtete, besonders in endzeitlicher Perspektive, verschwindet langsam im Staub der Geschichte. Bringt die Erinnerung an die Kirche im Sozialismus noch irgendeinen Erkenntnisgewinn für die Situation der Kirche heute?

Wir müssen etwas tiefer graben: Kirche im Sozialismus – woher stammt dieser Gedanke eigentlich? Von Albrecht Schönherr jedenfalls nicht. „Ich werde häufig als Vater dieser Formel angesehen und angegriffen. Ich bin es aber nicht.“ (Auto 374)

Allerdings hat Schönherr's Rede auf der Bundes-Synode, dem Kirchenparlament aller acht Landeskirchen in der DDR, 1971 in Eisenach, der Verbreitung der Formel einen großen Dienst getan. Am Ende der 1960er Jahre lag eine Phase der Repression hinter den Kirchen, eine Zeit der existenzbedrohenden Unterdrückung und – der Lösung aus den gesamtdeutschen Kirchenstrukturen. Die evangelische Kirche blickte wundgeschlagen zurück auf Einschränkungen der diakonischen, sozialen und öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten, auf Massenausritte, und besonders schmerzhaft, auf die Verfolgung junger Christinnen und Christen, die Zerstörung ihrer Bildungsbiografien, auf den staatlich durchgesetzten Zwang zur Teilnahme an der Jugendweihe, der die volkshirchliche Tradition der Konfirmation beendet hatte.

All das saß tief und hielt zum Teil weiter an. 1971 lag der Bau der Mauer genau zehn Jahre zurück.

Die DDR schien im wahren Wortsinn zementiert, Menschen und Kirche eingemauert.

Anders als die 1980er waren die frühen 1970er Jahre eine Zeit zaghafter wirtschaftlicher Prosperität.

Ein Ende des Realsozialismus war nicht in Sicht.

Sollte man diese Gesellschaft akzeptieren, sollte man „einwandern“ oder sollte man weiter

Widerstand leisten? In den Jahren der Repression kreisten die Überlegungen um die Frage nach

Widerstand oder Anpassung. Prägend für die 1950er Jahre war das Deutungsmuster Kirchenkampf.

Der prominenteste Vertreter dieser Deutung der Lage, die zugleich eine Handlungsanweisung

enthielt, war der Berliner Bischof und Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Otto

Dibelius. Er bestritt die Rechtmäßigkeit des Regimes vollständig und ging soweit, nicht einmal die

Verkehrsregeln anzuerkennen, weil es sich eben nicht um einen Rechtsstaat handelte. Dibelius sah sich unter dem kommunistischen Regime der Fortsetzung des Kirchenkampfes verpflichtet, ohne die Unterschiede der Diktaturen wirklich ernst zu nehmen. Spätestens mit dem Bau der Mauer aber war eine solche Positionierung obsolet. Denn sie ließ nur zwei Möglichkeiten: Entweder das Martyrium oder die Auswanderung. Von letzterer Möglichkeit hatte allein 1953 mehr als eine Viertelmillion Menschen Gebrauch gemacht, darunter die tragenden Kräfte einer im Bildungsbürgertum verankerten evangelischen Kirche. Der Kirchenkampf bot keine Handlungsoptionen für das Bleiben im Land. Wenn es einen Kirchenkampf nach dem Muster der 1930er Jahre in den 1950er Jahren gegeben hatte, so war dieser Kampf eindeutig verloren. Albrecht Schönherr war grundsätzlich anderer Meinung als Otto Dibelius: „Jesus Christus will nicht eine selbstgenügsame Schar im Ghetto, sondern Zeugen, die sich in den Sturm hinauswagen und alle Leidenschaft dransetzen, gute Zeugen ihres Herrn zu sein – auch gegenüber den Atheisten.“ (Auto 194) So wurde er zum Sprecher einer jüngeren Generation von Theologen, ausgebildet bei Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth, die nach einer neuen theologischen Positionsbestimmung suchten. Eine Vereinnahmung durch die kommunistische Ideologie lehnte die Mehrheit der DDR-Bischöfe ab. Aber die Legitimität des Projektes einer gerechteren Gesellschaft, die am Ende Sozialismus hieß, erkannten sie an. In einem gemeinsamen Brief an Staatschef Walter Ulbricht hatten sie 1968 den Satz geschrieben:
„Als Bürger eines sozialistischen Staates sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, den Sozialismus als eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens zu verwirklichen.“ (zit nach Schröder, ZEIT, 9/1992). Gerechter als was?

Der Komparativ qualifizierte den Kapitalismus als unzureichendes System, das einen hohen Gerechtigkeitsanspruch verfehlte. Implizit übernahmen die Bischöfe die Kapitalismus-Interpretation der herrschenden Partei, was damals aber nicht in den Blick kam und im Kontext der innenpolitischen Auseinandersetzung auch nicht von Bedeutung war. Viel mehr Bedeutung kam der Tatsache zu, dass die Theologen der Sozialismus-Interpretation der herrschenden Klasse auf den Leib rückten. Ein Sozialismus, der nicht verbesserlich war, würde das Ziel einer gerechteren Gesellschaft ebenso verfehlen wie der Kapitalismus. Die Rede vom verbesserlichen Sozialismus, die der zitierte Heino Falcke 1972 prominent ins Gespräch brachte, entlarvte die ideologische Erstarrung des Regimes, weil sie die Legitimität des Sozialismus unter Bedingungen stellte, die erst in der Zukunft eingelöst werden konnten.

Auf anderen theologischen Füßen stand die Akzeptanz des sozialistischen Staates. Hier stand alles auf dem Spiel. Der verlorene Kirchenkampf gegen den Unrechtsstaat hatte die Machtfrage erledigt. Die Einstellung zum Staat: Nubiculum est, transibit, ein Wölkchen, das vorübergeht, hatte sich erledigt. Kirchlicher Widerstand, so die Erfahrung, konnte das Regime nicht auf einen rechtsstaatlichen Kurs zwingen. Anfang der 1970er Jahre ging es, wie Heino Falcke sagte, um Einwanderung in das Land. Die deutsche Frage, die die Kirchen unter Aufbietung ihrer Kräfte offenhalten wollten, schloss sich zugunsten einer Durchsetzung der DDR-Staatlichkeit. Die tatsächliche Minorisierung und Marginalisierung der Kirchen wurde von den handelnden Akteuren als das Ende der Volkskirche empfunden. „Ich denke daran“, so Schönherr, „wie uns der damalige Bischof Dibelius Diskussionen über volksskirchliche Selbstverständlichkeiten, .. , geradezu verboten hat. Aber diese Zeiten sind vorbei. Wir jedenfalls wissen, dass die Volkskirche bei uns nur noch in Resten vorhanden ist.“ (Nachfolge 172)

In Resten, aber eben vorhanden. Im historischen Rückblick ist zu erkennen, dass die Volkskirche als Typ von Kirche eher das Kontinuum abbildete als den Bruch markierte. In ihren Strukturen, in der Realität der Gemeinden vor Ort, vor allem aber in der Wahrnehmung sozialer und öffentlicher Verantwortung blieb auch die Kirche in der DDR Volkskirche, gleichsam minoritäre Volkskirche.

Das markanteste Merkmal der Volkskirche ist die Sorge um das Gemeinwohl als kirchlicher Auftrag. Und in dieser Sorge um das Gemeinwohl sahen sich die Kirchen an den sozialistischen Staat gewiesen. Wollten sie ihren Auftrag erfüllen, den sie zunehmend als stellvertretendes politisches und gesellschaftliches Eintreten für die Bürgerinnen und Bürger auffassten, mussten sie sich um ein einigermaßen pflegliches Verhältnis zur Führungselite der DDR bemühen.

Und hier setzte Albrecht Schönherr sein diplomatisches Geschick ein, das ihm Bewunderung, aber auch Kritik eintrug. Höhepunkt dieser Bemühungen war jener 6. März 1978, als es zu einem Spitzentreffen zwischen dem Staatsführer Erich Honecker und dem Bischof kam. Der von diesem Treffen überlieferte Satz Schönherrs band den diplomatischen Erfolg an das Wohl der christlichen Bürger: „Das Verhältnis von Staat und Kirche ist so gut, wie es der einzelne christliche Bürger in seiner gesellschaftlichen Situation vor Ort erfährt“ (Auto 399)

Die Kirche im Sozialismus verstand sich als eine praktizierende „Kirche für andere“: „Natürlich“, so 1985, „müssen wir eine Kirche für das Volk sein, wobei das Wort Volk“ mit Bonhoeffer besser durch ‚das Ganze‘ zu ersetzen ist“.

Kurt Nowak, viel zu früh verstorbener Kirchenhistoriker in Leipzig, hat diese Verknüpfung des kirchlichen Selbstverständnisses mit der Orientierung am Staat als „protestantischen Gouvernamentalismus“ kritisiert. (Kurt Nowak, Zum historischen Ort der Kirchen in der DDR, in: Clemens Vollnhals (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz, Berlin, 1996, S. 9-28,24)

Er hat die Frage gestellt, ob nicht im Anspruch, als Kirche für das Ganze zu sorgen, eine „Bewusstseinsfalle der volkskirchlichen Tradition“ (24) aufgestellt ist. War das Gegenüber der Kirchenführer überhaupt ein „Staat im strengen Sinne“, ein Rechtsstaat, der Menschenrechte achtete?

Hatten es die Kirchen nicht vielmehr mit einer Machtelite zu tun, deren ganze Erbärmlichkeit im Herbst 1989 ans Licht gezerrt werden konnte? Nowak überlegte, ob nicht die Kirchen andere intermediäre Organisationen wie Gewerkschaften und Parteien hätten ermutigen müssen, ihre Aufgaben der politischen Willensbildung wahrzunehmen, anstatt ein stellvertretendes politisches Mandat für die Bürgerinnen und Bürger ausüben zu wollen – auch wenn die Handlungsspielräume begrenzt waren.

Bringt die Erinnerung an die Kirche im Sozialismus noch irgendeinen Erkenntnisgewinn für die Situation heute?

In der Bundesrepublik hatten und haben es sich die Kirchen abgewöhnt, von Kapitalismus zu sprechen. Das Mitschwingen der marxistischen Untergangs-Konnotation einerseits und die Unschärfe, ob ein ökonomisches Modell oder ein politisches System gemeint ist, andererseits,

hat hierzulande dazu geführt, dass sich die Begriffsschöpfung Alfred Müller-Armacks, die „Soziale Marktwirtschaft“ vollständig durchgesetzt hat.

Unter den Bedingungen nahezu idealer Religionsfreiheit und freundlicher Religionspolitik verwenden die sich für das Gemeinwohl verantwortlich fühlenden Kirchen in Deutschland passenderweise nicht ein Wort, das tendenziell auch das Sozialstaatsmodell in Frage stellt.

Die Entscheidung für die soziale Marktwirtschaft enthebt die Kirchen scheinbar der ideologischen Gefechte in dem Land, das die Systemgrenze mehr als 40 Jahre durchschnittlich hatte. Die Entscheidung, nicht von Kapitalismus zu sprechen, hat auch damit zu tun, dass christliche Wirtschafts- und Sozialethik das Privateigentum nicht in Frage stellt. Das ermöglicht eine einfache Rechnung: Kritik an ökonomischen Fehlentwicklungen – ja. Kritik an den Macht- und Eigentumsverhältnissen – nein.

Eine interessante Ortsbestimmung der Kirchen im wirtschaftlichen und im politischen System der Bundesrepublik bietet die im vergangenen Jahr veröffentlichte Sozialinitiative beider großer Kirchen. In bewussten Rekurs auf die Anfänge der Bundesrepublik nimmt die Sozialinitiative bei Müller-Armacks Definition einer Sozialen Marktwirtschaft ihren Ausgangspunkt. Sie tut das auch deswegen, weil damit der politische Platz der Kirchen gleichsam mitdefiniert ist: Die Staatsbezogenheit hat jedenfalls im Protestantismus ihren Ursprung im Gedanken der „wechselseitigen Bedingtheit von Staat und Kirche“ (Nowak). Beide arbeiten – in je unterschiedlichen Gestaltungssphären – an derselben Aufgabe, der Herstellung und Erhaltung des Gemeinwohls. Die Sozialinitiative findet genau für diesen Zusammenhang den Begriff „unsere gemeinsame Verantwortung“.

Von einer gleichsam höheren Warte aus fordern die Kirchen „engagierte Christen und Verbände innerhalb unserer Kirchen oder Einzelpersonen und gesellschaftliche Gruppen, die sich dem Gemeinwohl verpflichtet fühlen,“ auf, sich an der Diskussion über „unsere! gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft zu beteiligen.“

Zwar werden hier andere zivilgesellschaftliche Akteure in den Blick genommen, allerdings mit Einschränkungen und im imperativischen Modus.

Wie das Finale einer großen Sinfonie wird von einer gleichsam noch höheren Warte aus bekräftigt, was eingangs vorausgesetzt war: Diese Verbindung von Freiheit und marktlichem Wettbewerb mit einem System des sozialen Ausgleichs und der Solidarität ist mehr als eine spezifisch deutsche Wirtschaftsverfassung, sondern ein moralisch begründetes Sozialmodell, das tief in der europäischen Kultur wurzelt. „Diese Kultur Europas ist ganz wesentlich durch das Christentum geprägt worden.“ (59).

Ist das die Kirche im Kapitalismus?

Als gäbe es noch die Systemkonkurrenz, und als würde es nicht genügen, für die Bewahrung der Schöpfung und Gerechtigkeit einzutreten, egal in welchem System, legen die Kirchen ein leidenschaftliches Bekenntnis zu einem Gesellschaftsmodell ab, das ihnen weitreichende Freiheiten und Gestaltungsspielräume gewährt. Nicht um einen problematischen Vergleich zu ziehen, Diktaturen mit Demokratien zu verwechseln, sondern um die politisch-gesellschaftliche Positionierungen des Protestantismus herauszuarbeiten: Das Bekenntnis der Sozialinitiative von 2014 zum gesellschaftlichen System übertrifft bei weitem die Aussage des DDR-Kirchenbundes, Kirche im Sozialismus zu *sein*.

Die Überlegenheit und Krisenfestigkeit des Modells Soziale Marktwirtschaft wird geradezu beschworen, obwohl das Modell nur in Deutschland und Skandinavien einigermaßen gut funktioniert.

Das bundesdeutsche Modell in gewisser Weise abgekoppelt vom übrigen Kapitalismus. Nur um diesen Preis der Differenz ist das Umschiffen der Systemkritik zu haben, der Kritik daran, dass die Marktlogik auch in Deutschland in Bereiche greift, in denen sie nichts zu suchen hat.

Kapitalismus – allein das Wort enthält eine Systemkritik, der viele etwas abgewinnen können, die der Allherrschaft des Marktes nicht mehr tatenlos zusehen wollen.

Interessanterweise haben die Kommentatoren auf der website der Sozialinitiative genau dafür ein gutes Gespür entwickelt: „Meiner Meinung nach gehören die Grundbedürfnisse und sicher noch ein paar Dinge darüber hinaus außerhalb des Marktes gestellt“, so ein Beitrag, „Wohnen, gesundes Essen und den Zugang zu Bildung und Kultur.“ Mit dieser Forderung nach sozialen Menschenrechten ist der Weg einer Systemkritik angedeutet, den die deutschen Kirchen durchaus hätten gehen können. Sind sie aber nicht.

Warum nicht? Schnappt hier auch die Bewusstseinsfalle volkikirchlicher Tradition zu? Greift hier der von Kurt Nowak kritisierte protestantische Gouvernamentalismus? Bei der Kirche im Sozialismus

bestand die Bewusstseinsfalle darin, dass die Kirche die falsche Rolle in einem falschen Spiel einnahm. Die Gemeinwohlverpflichtung war theologisch gut begründet, aber sie verpflichtete keineswegs dazu, das System zu stabilisieren.

Für der Kirche, die sich zur Sozialen Marktwirtschaft bekennt, stellt sich die Frage, ob die Kirche noch das ist, was die volkshkirchliche Tradition imaginiert

– eine durch Körperschaftsstatus gestützte, staatsförmige Institution, die sich stellvertretend für das Volk mandatiert sieht, ihre Gemeinwohlverpflichtung in wechselseitiger Bedingtheit mit dem Staat wahrzunehmen.

Orientiert sich eine institutionell schwächer werdende Kirche weiterhin am Staat

und verpasst möglicherweise ihre Chancen, zivilgesellschaftliche Bündnisse zu schließen?

Das staatsförmige Kleid, das die Kirchen tragen, ist zu weit geworden.

Der Ton, den sie anschlagen, ist möglicherweise zu hoch für die gesellschaftliche Position, in die die Kirchen inzwischen de facto, wenn auch nicht de jure geraten sind.

Denn die globalen Veränderungen des politischen und ökonomischen Machtgefüges, das die Kirchen in ihren Sozialpapieren kritisieren, sind an ihnen selbst nicht vorbeigegangen.

Die Kirchen unterliegen

– um mit Hölderlin zu sprechen – einem Werden im Vergehen.

Frühere Konsense sind unterspült, die Autorität der Kirchen in ethischen Belangen ist durch selbstverursachte sowie durch nicht steuerbare Prozesse aufgeweicht.

Der hohe Ton des sozialetischen Mandats unterliegt zunehmend einer Glaubwürdigkeitsprobe.

Glaubwürdigkeit ist das Kapital, das die Kirchen mehr als andere Institutionen bewirtschaften. Kein einziges kirchliches Postulat kann heute mehr erhoben werden, ohne dass gefragt wird, ob die Kirche ihm selbst gerecht wird.

„Beim Geld und bei der Macht“, schreibt Matthias Drobinski, werden ... Glaubwürdigkeitslücken am ehesten und am deutlichsten sichtbar“. (Drobinski, Kirche, Macht und Geld, 201)

Glaubwürdigkeit, das eigene Tun zum Maßstab des eigenen Redens machen – das ist für die Kirchen im Kapitalismus so existenziell wie für die Kirche im Sozialismus.

Matthias Drobinski hält die Glaubwürdigkeitsprobe für eine Folge abnehmender Bindung an die Kirchen,

es könnte auch ein Teil der Demokratisierung und der Pluralisierung orientierender Angebote sein.

Langsam, aber stetig werden die Kirchen auch in Deutschland auf einen Markt gedrängt, auf dem sie sich behaupten müssen.

De jure ist das Staat-Kirche-Verhältnis nicht auf einen pluralen Markt religiöser und sozialetischer Orientierungen ausgelegt. De facto aber entwickelt sich seit längerem eine Vielfalt von Religion in der Zivilgesellschaft, einschließlich der Realität fast "volkshkirchlicher" A-Religiosität im Osten des Landes.

Die Kirchen selbst sind der Pluralisierung ausgesetzt und überspitzt gesagt – der Pluralisierung auf dem religiösen Markt, auf dem die Gesetze des Marktes bereits greifen.

Die Abhängigkeit vom „Kunden“ ist zu einem harten Kriterium kirchlicher Existenz geworden. Gefällt dem kirchensteuerzahlenden Kunden etwas nicht, zieht er sein Kapital ab. Kundenorientierung kann das Verhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit empfindlich auf Kosten des Einsatzes für Gerechtigkeit verschieben.

Es sind nicht nur andere Religionen oder weltanschauliche Gemeinschaften,

es sind auch Unternehmen, die ein Kapital bewirtschaften,

das bislang von den Kirchen verwaltet wurde – die Seelen der Menschen,

ihr Innerstes, ihr Leben, Gelingen und Scheitern sozialer Beziehung. Junge Menschen vertrauen all das lieber facebook an als den Kirchen.

Ist nicht der Vorabend des Reformationsjubiläums, die Erinnerung an den Mut früherer Generationen eine gute Gelegenheit, theologische und sozialetische Vergewisserungen zu hinterfragen? Und uns damit vor der Gefahr zu bewahren, die der französische Religionssoziologe Michael Hochschild benennt: „Man lebt nach morgen, aber vergewissert sich wie gestern schon.“ („Religion im Wandel. Überleben in einer Welt voller Götter“, Paris o.J.)

Albrecht Schönherr und andere Theologen in seinem Umfeld – wie Günter Jacob, Heino Falcke und Christoph Demke – kritisch weiterzudenken, kann Aufmerksamkeit auf folgendes zu lenken: In den 1970er Jahren der DDR hat es geholfen, die klassischen Vergewisserungen von Volkskirche mit all ihren Implikationen ruhen zu lassen. Es ging nicht um eruptive Kontinuitätsbrüche der Vergewisserung, sondern um die Befreiung aus Denkmustern, die an der Entwicklung neuer gesellschaftlicher Wahrnehmungen und theologischer Deutungen hinderlich waren.

Auch wenn, wie Kurt Nowaks Kritik deutlich gemacht hat, kein ganz neuer Weg für die Volkskirche gefunden wurde, so schuf doch die Orientierung an der Nachfolge im Sinne Dietrich Bonhoeffers einen Denk-Frei-Raum.

Solche Denk-Frei-Räume brauchen wir heute.

Und dazu braucht es eine Haltung: Nicht die des sich-immer-schon-gewiss-Seienden:

Zeugnis, Dienst und Gemeinschaft in einer Kirche der Lernenden – dieses Modell haben Schönherr und Andere entwickelt.

Schönherr: Kirche „steht im Prozess des Erlernens, Umlernens, Verlernens, Neulernens, es sei denn, dass sie sich nicht mehr als wanderndes Gottesvolk versteht, das der Herr durch sein Wort als alten und bekannten Räumen in neue Horizonte führt, sondern .. als Dienstleistungsbetrieb, den der Kunde an immer derselben Stelle und mit der gleichen Leistung vorzufinden wünscht.“ Auto 275

Auf das Lernen kam es an.

(In den 10 Thesen für eine Kirche von morgen, die die hiesige Kirche jüngst nach vorbildlich breiter Diskussion verabschiedet hat, finden sich die Zeugnis- und Dienstgemeinschaft wohl wieder – die Lerngemeinschaft nicht.)

Lernen als Modus kirchlicher Existenz – das kann eine Haltung sein, die ungekannte Wege für die Kirche sichtbar und begehbar macht.

Das Verhältnis von Staat und Kirche war ein Lebensthema Albrecht Schönherrs. Er war sich, selbstkritisch, darüber im Klaren, dass dies ein unabgeholtenes Thema ist: „Wir wollten lieber das reichlich zerschlissene Gewand der Großkirche von einst tragen, als uns einem wirklichen Neuanfang zu stellen“ (Auto 268)

Welches Gewand wollen wir eigentlich heute tragen? Und wollen wir überhaupt den Neu-Anfang, die Re-Formation?

Nach 500 Jahren Reformationsgeschichte in Deutschland müssen wir uns fragen, nicht ob, sondern wie die evangelische Kirche ihre traditionelle Obrigkeitsnähe verändern kann. Die Formel könnte lauten: Weniger Nähe zum Staat, dafür mehr Nähe zur Politik.

Im Sinne der Kritik Kurt Nowaks am protestantischen Gouvernamentalismus bedeutet das keineswegs ein Misstrauen in die Demokratie und ihre Institutionen. Ganz im Gegenteil – die Möglichkeiten demokratischer Einmischung zugunsten eines verbesserlichen Kapitalismus haben die evangelischen Kirchen noch lange nicht ausgeschöpft.