

Erich Geldbach

Die Stellung der Freikirchen zu Staat und Gesellschaft

I.

Es ist neuerdings in der ökumenischen Diskussion Mode geworden, die Begriffe Paradigma und Paradigmawechsel zu benutzen.¹ Sie gehen zurück auf den Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn, der den Fortschritt in den Naturwissenschaften auf Wechsel der Paradigmen bezogen hatte. Was bedeutet dies? Es meint, daß die Naturwissenschaften sich innerhalb eines Paradigmas bewegen. Die vielen einzelnen Daten werden auf ein bestimmtes Denkmodell bezogen und erhalten von dorthin ihre Plausibilität und ihre Erkenntniszuwächse. Nun treten aber an bestimmten Knotenpunkten der Entwicklung Fragen auf, für die das alte Denkmodell nicht mehr ausreicht. Es beginnt eine fieberhafte Suche nach Lösungen, die sich zunächst noch im alten Modell bewegt. Es kann dann aber der Zustand eintreten, daß das alte Modell nicht mehr ausreicht und daß ein neues Paradigma an seine Stelle tritt. Damit werden nicht alle bis dahin erarbeiteten Daten unrichtig, aber sie werden völlig neu zugeordnet. Sie werden auf einen neuen Denkrahmen ausgerichtet. So etwa wurde das ptolemäische Paradigma durch das kopernikanische, dieses durch das Newtonsche, und jenes wieder durch Einsteins Relativitätstheorie oder Niels Bohrs Quantenphysik abgelöst. Ein Physiker, der sich heute des ptolemäischen Paradigmas bedienen würde, machte sich lächerlich. Ein alter Denkrahmen ist nicht mehr in der Lage, ein Erklärungsmuster für die Zusammenhänge aus heutiger Sicht und nach dem heutigen Erkenntnisstand abzugeben. Das Paradigma ist also Ausdruck einer Gesamtkonstellation von Werten, Methoden, Theorien, und der Fortschritt der Wissenschaften gestaltete sich so, daß ein neues Paradigma als unmittelbar einleuchtendes Denkmodell ein altes ablöste.

Hans Küng hat kürzlich die Geschichte des Christentums mit Hilfe der Theorie vom Paradigmenwechsel einsichtig zu machen versucht²: "dem ursprünglich judenchristlich-apokalyptischen Paradigma (I) folgte schon in den ersten beiden christlichen Jahrhunderten ein altkirchlich-hellenistisch-byzantinisches Paradigma (II), das im Westen in der zweiten Jahrtausendhälfte dem römisch-katholischen (III) weichen mußte. Es bestimmte das ganze europäische Mittelalter von Spanien bis Polen, wurde aber um die Mitte des zweiten Jahrtausends in Nord-europa weithin von einem reformatorischen, evangelisch-protestantischen Paradigma (IV) abgelöst, bis sowohl das reformatorische wie das gegenreformatorische von einem neuzeitlich-klärerisch-modernen Paradigma (V) überholt wurden." Heute geht die Rede von einem "postmodernen Paradigma" um.

Ist diese Beschreibung Küngs nicht einfach eine Epochenbeschreibung des Christentums? Wird hier lediglich ein Wechsel der Etiketten vorgenommen, so daß man statt von Epochen jetzt von Paradigmen redet? Diese Frage wird man verneinen müssen, weil es Küng nicht um historische Epochen, sondern um systematische Zusammenhänge geht, die, gleichsam nach reinen Typen geordnet, vor Augen geführt werden.

1 Grundlegend Hans Küng / David Tracy (Hg.), *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich/Köln (Benziger) und Gütersloher Verlagshaus 1984; [darin besonders wichtig: Hans Küng, "Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung", S. 37-75]; dies., *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich/Köln und Gütersloh 1986. Ferner: Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München (Kaiser Vlg.) 1989. Hier wird die gegenwärtige ökumenische Bewegung, als im Übergang von einem Paradigma zum anderen beschrieben.

2 Hans Küng, "Die Kirchen im Epochenumbruch", in: *imprimatur* 24, Nr. 2 vom 10.4.1991, 65-75.

Dabei ist zweierlei zunächst hervorzuheben:

1. die Wahrheit des Christentums erschließt sich nicht in einer einmaligen, zeitlos gültigen Form, sondern sie wird jeweils unter geschichtlich veränderten Bedingungen, in neuen Modellen und Rahmenordnungen, also in neuen Paradigmen, zugänglich. Hierin unterscheidet sich theologische Erkenntnis in nichts von naturwissenschaftlichen. Beide sind geschichtlichen Bedingungen unterworfen.

2. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften aber - auch darauf hat Küng aufmerksam gemacht - kann es in der Theologie und in der Kirche vorkommen, daß die verschiedenen Paradigmen zeitgleich nebeneinander zu stehen kommen. Die Paradigmen lösen sich also nicht so allgemeingültig wie in den Naturwissenschaften voneinander ab, sondern verharren in einem Zustand, der die alten, gemessen am neuen Paradigma, als anachronistisch erscheinen läßt.

Diese beiden Thesen scheinen sich zu widersprechen; denn wenn es Christen gibt, die in einem alten Bezugsrahmen leben, dann setzen sie offenbar voraus, daß dieser Rahmen trotz aller äußeren Veränderungen zeitlos gültig ist. Andererseits läßt sich nicht abstreiten, daß es Veränderungen des Paradigmas gibt. Wovon hängen die Paradigmenwechsel in Theologie und Kirche ab? Welche Erkenntnisse sind maßgebend?

Bevor auf diese Frage näher eingegangen wird, muß noch betont werden, daß das neuzeitliche Paradigma nach Küng sich in einem anderen Zusammenhang entwickelt hat. Die von ihm geschilderten Wechsel der Paradigmen vorher vollzogen sich alle unter dem Vorzeichen des Christlichen. Das neuzeitliche Paradigma hingegen ist ein durch die aufklärerische Vernunft, durch Technik und Wissenschaft, ja durch die Säkularisierung heraufbeschworenes Paradigma. Das moderne Paradigma ist, wenn man es positiv ausdrücken will, ein religiös-neutrales oder religiös-indifferentes Paradigma oder, wenn man es negativ ausdrücken will, ein anti-religiöses, anti-klerikales oder anti-kirchliches Paradigma.

Anders gesagt: das moderne Paradigma ist im Zeichen des kirchlichen Anti-Modernismus entstanden. Die kirchliche Verweigerung, an der Entwicklung der modernen Gesellschaft zu partizipieren, war in der römischen Kirche am ausgeprägtesten. Während sich seit der Französischen Revolution überall auf dem europäischen Festland demokratische Strömungen bemerkbar machten, die allerdings durch eine reaktionäre Politik gezügelt wurden - man denke etwa an die Karlsbader Beschlüsse oder an die Politik Preußens nach der Revolution von 1848 - erreichte eine absolutistisch-monarchische Konzeption mit der Dogmatisierung der Infallibilität und des Jurisdiktionsprimats des Papstes ihren unüberbietbaren Höhepunkt. Im gesellschaftlichen Leben ist die Tendenz zu einer Demokratisierung unverkennbar, während die römische Kirche, von einer Anti-Haltung und Wagenburg-Mentalität beseelt, ihre Zuflucht vor dieser angeblichen Verfallserscheinung bei rückwärtsgewandten Lösungen sucht. Das führt also zu der nächsten These, die sich so umschreiben läßt: Ein Paradigma wirkt anachronistisch, wenn es sich den allgemeinen Entwicklungen in der Gesellschaft entgegenstellt. Das soll aber nicht bedeuten, daß die Kirchen im Strom der Entwicklung einfach mitschwimmen. Es kann vielmehr der Fall eintreten, daß die Kirchen genau gegen den Strom schwimmen bzw. schwimmen müssen. Das muß jedoch keine reaktionäre Haltung bedeuten, sondern kann im Gegenteil gerade als Ausdruck eines fortschrittlichen, neuen Paradigmas gewertet werden.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich im europäischen Rahmen die demokratischen Tendenzen nicht im Einklang mit, sondern im Gegenüber zu den Kirchen, nicht in einem Miteinander, sondern in einem Gegeneinander herausgebildet haben. Die Kirchen galten als anti-demokratisch, autoritär, obrigkeitshörig, intolerant, zwanganwendend. Das neuzeitliche Paradigma hat sich deshalb nicht im Zeichen des Christlichen, sondern des A-Christlichen, manchmal auch des ausgesprochen Anti-Klerikalen, herausgebildet. Bei Heinrich Heine kann man diesen Anti-Klerikalismus finden, wenn er dichtet:

"Selten habt ihr mich verstanden,
 Selten auch verstand ich euch.
 Nur wenn wir im - Antiklerikalismus uns fanden,
 Dann verstanden wir uns gleich."

Zwang erzeugte Gegenkräfte, die meinten, ohne Kirche, Religion oder Glauben auskommen zu können. Auf Seiten der Gegenkräfte war es weniger böser Wille, der sie in eine Anti-Haltung führte, als vielmehr Borniertheit, Uneinsichtigkeit und Streben nach Machterhalt auf Seiten der Kirchen. Anders gesagt: ein Paradigmawechsel vollzog sich, während die Kirchen dies nicht erkannten und in einem alten Denkschema verharrten.

Wie kommt also ein neues Paradigma zustande? Darauf kann jetzt im Einzelnen nicht eingegangen werden. Nur so viel sei gesagt, daß hinter einem Wechsel des Paradigmas ein langwieriger Prozeß steht. Neue Erkenntnisse stellen sich ein, neue Fragen entstehen, gesellschaftliche Kräfte und Interessengruppen äußern sich, wirtschaftliche Fragen verlangen nach Lösungen - kurzum: es ist ein vielschichtiges und oftmals dialektisches Gegen- und Ineinander von neuen Fragen, tastenden Suchbewegungen, Beharren bei Bewährtem, Fortwärtsdrängen nach Neuem.

II.

Nimmt man diese Theorie vom Paradigmawechsel ernst und folgt Küng in seiner Analyse, dann ist das neuzeitliche Paradigma im Zeichen von Vernunft und Aufklärung entstanden, was schließlich auch zu politischen Umwälzungen in Gestalt der amerikanischen und französischen Revolutionen und deren Menschenrechtserklärungen führte.³

Diesem Teil der Analyse Küngs wird man aber die Zustimmung versagen müssen. Küng hat in einem Atemzug die amerikanische und die französische Revolution und deren Menschenrechtserklärungen genannt. Genau dies aber verbietet sich bei einem genaueren Hinschauen. Denn die Quellen, aus denen sich die beiden Revolutionen speisten und folglich auch die Erklärungen der Menschenrechte hüben und drüben sind in der Tat grundverschieden. In dieser Grundverschiedenheit der beiden fast zeitgleichen Revolutionen liegt es beschlossen, daß man mit guten Gründen das neuzeitliche Paradigma in Europa als a-kirchlich oder auch anti-kirchlich und anti-klerikal bezeichnen kann, während diese Einstufung für die amerikanische Revolution überhaupt nicht zutrifft. Es ist die Projektion europäischer Entwicklungslinien auf den nordamerikanischen Kontinent, die Europäer verkennen läßt, daß dort etwas völlig anderes abgelaufen ist. Ein anderes Paradigma bildete sich heraus, weil das Christentum sich anders darbot. Einige Zweige des Christentums zeigten ein neues Gesicht, und deshalb ist auch Staat und Gesellschaft anders gesehen.

Der Unterschied läßt sich an einem Beispiel illustrieren. Vor wenigen Jahren hat ein bekannter katholischer Kirchenhistoriker, Bernhard Köting, das Verhältnis von Staat und Kirche auf drei mögliche Grundformen reduziert.⁴ Sie sollen jetzt kurz referiert und kommentiert werden, um so einen Ausgangs- und Vergleichspunkt für ein anderes Paradigma zu erhalten.

Die erste Verhältnisbestimmung lautet, daß die Religion das Fundament der Ordnung des Staates darstellt. Küng nennt diese Zuordnung "das mittelalterliche römisch-katholische Paradigma mit päpstlichem Absolutismus, Klerikerherrschaft und Zölibatsgesetz". Es ist die Denkfigur des heiligen römischen Reichs, das *unum corpus Christianum*, das ja auch nicht durch die Reformation grundsätzlich in Frage gestellt wurde, weil die Reformation diese Idee auf territorialer Basis fortführte. Hinfort ist nicht mehr das ganze Reich, sondern sind die einzelnen, evangelisch gewordenen Territorien kleine einheitliche christliche Körper. Ein Staatswesen sei unregierbar, so lautete die Rechtfertigung dieser Lösung bei Luther und anderen Reformatoren, wenn es in sich durch verschiedene Religionsparteien zerstritten sei. *Ein* Landesherr, der entweder das

3 Ebda., S. 67.

4 KNA-ÖI Nr. 22 vom 28.5.1986.

herausragende Glied der Kirche (*praecipuum membrum ecclesiae*) oder der Notbischof oder später der *summus episcopus* "seiner" evangelischen Kirche ist, ein Territorium und eine Religion für die Landesherren: das ist das gängige europäische Modell vom Mittelalter bis in unsere Zeit. In den evangelischen Territorien trat an die Stelle des päpstlichen Absolutismus der Absolutismus der Landesherren. Die Klerikerherrschaft wurde durch die Pfarrherren und die Konsistorien weitergeführt. Lediglich der Zölibat entfiel.

Das zweite Grundmodell bei Kötting lautet, daß der Staat gegenüber der Glaubensgemeinschaft eine feindliche Haltung einnimmt. Dies gilt besonders in totalitären Staaten, wo der Staat befürchten muß, daß seine weltanschaulichen Grundlagen, die ja quasi-religiöse Funktionen wahrnehmen, durch das Wirken von Glaubensgemeinschaften in Frage gestellt werden. Dies aber gilt bereits für die Französische Revolution. Sie war aufgrund jener unter dem ersten Grundmodell beschriebenen Klerikerherrschaft derart anti-kirchlich eingestellt, daß sie den christlichen Kalender abschaffte und eine andere Zeitrechnung einführte. Ferner wurden alle finanziellen Zuwendungen an die Priester gestrichen. Was sich hier bemerkbar machte, läßt sich auch später beobachten. Die russische Revolution nimmt Rache an den Klerikern. Viele orthodoxe Priester wurden hingerichtet, weil diese mit der verhaßten Zarenherrschaft identifiziert wurden. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die Kirchen liegt auf gleicher Linie. Man will um des eigenen weltanschaulichen Machtanspruchs keine anderen Konkurrenten neben sich dulden. So wird die Trennung von Staat und Kirche durch den Staat vollzogen, um nicht zu sagen: erzwungen, damit das *Absterben der Kirche* so rasch wie möglich herbeigeführt werden kann. Die Trennung geschieht aus der feindlichen Absicht, die Kirche los zu werden. Je schneller dies geschieht, umso eher ist der Staat totalitär. Denn dies ist das eigentliche Ziel aller Ideologien, die sich eines Staates bemächtigen: Sie wollen nur und ausschließlich ihre Ideologie zum Zuge kommen lassen. In einer eigenartigen Umkehrung vollziehen damit die totalitären Ideologien nur das, was das mittelalterliche, römisch-katholische Paradigma vorgeführt hatte: die unumschränkte absolutistische Herrschaft einer Anschauung unter Anwendung von heiliger Inquisition bzw. unheiligem KGB oder Stasi, also dem äußerem sowie dem innerem Zwang.

Das dritte Grundmodell sieht Kötting darin, daß der machthabende Staat der Glaubensgemeinschaft genügend Freiraum zu ihrer Betätigung überläßt. Diese Verhaltensweise nennt er "Duldsamkeit (Toleranz)". Das gemeinsame Interesse am Wohl der in beiden Ordnungen lebenden Menschen führt in der Regel zu Übereinkommen und Verträgen zwischen Staat und Glaubensgemeinschaften. Dieses Modell hat sich bei uns herausgebildet.

In Deutschland leben wir im Vorzeichen der staatlichen Duldsamkeit. Der Staat hat nach wie vor die Kirchenaufsicht. Er kann Glaubensgemeinschaften, wenn sie die Gewähr auf Dauer bieten, mit den Körperschaftsrechten betrauen. Durch Verträge und Konkordate sind Fragen wie der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Stellung und Funktion der Theologischen Fakultäten beider "Großkirchen" oder der Einzug der Kirchensteuer geregelt. Die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates hat es nicht verhindert, daß die beiden Großkirchen sich einer massiven Unterstützung finanzieller und ideeller Art seitens der staatlichen Organe erfreuen, während man den faden Beigeschmack nicht los werden kann, daß gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften - etwa den Freikirchen - lediglich eine "repressive Toleranz" zur Anwendung kommt. Im Grunde steckt das Grundmodell von *einer* Kirche in *einem* Territorium noch tief in den Knochen. Vielgestaltigkeit religiöser Organisations- und Ausdrucksformen ist eigentlich nicht nach deutschem Geschmack.

Es ist in diesem Zusammenhang eben höchst aufschlußreich, daß ein europäischer Theologe von Rang mit diesen drei Grundmodellen auskommt - die Religion als Grundlage der staatlich-gesellschaftlichen Ordnung, die Religion als deren Störfaktor, weshalb der Staat sie beseitigen will, und die Religion als vom Staat tolerierter Größe, so daß durch Verträge das Miteinander geregelt wird.

III.

Was bedeutet es aber, wenn man an ein viertes Grundmodell denkt, das dem Staat überhaupt keine Machtbefugnisse in religiösen Angelegenheiten zubilligt? Dieses Modell geht von der Annahme aus, daß die Religion nicht zu den staatlichen Hoheitsaufgaben gehört. Der Staat kann also den Glaubensgemeinschaften gar keine Freiräume überlassen, weil er darüber gar nicht verfügt. Unter dieser Voraussetzung ist nicht Duldsamkeit bzw. Toleranz die Leitidee und infolgedessen bedarf es auch keiner Verträge zwischen beiden Größen. Dieses vierte Grundmodell existiert in der Tat. Es ist, kurz gesagt, das freikirchliche Modell, und es ist so grundverschieden von den anderen drei europäischen Modellen, daß es nicht überzogen ist, von einem freikirchlichen Paradigma zu sprechen, das sich nicht entlang der aufklärerisch-vernünftig-akirchlichen oder gar anti-kirchlichen Bahnen entwickelt hat, sondern das durchaus vernünftig, aber prokirchlich und in Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung und dem christlichen Glauben in die politische Praxis überführt wurde.

Dieses Paradigma wird zuerst in der Kolonie Rhode Island greifbar, wo Roger Williams (1604-1683), ein aus dem unduldsamen Massachusetts vertriebener Baptist, der später religiös noch radikaler wurde, einen Freistaat auf der Grundlage der Gewissensfreiheit gründete. Wenig später machte es ihm der Quäker William Penn (1644-1718) in seiner Kolonie Pennsylvania nach. Dieses Modell wird dann bei Gründung der neuen Republik in den Verfassungsrang erhoben. Die Verfassung bestimmt nämlich, daß der Kongreß kein Gesetz erlassen darf, das die Etablierung einer Religion vorsieht oder die freie Religionsausübung verbietet. Außerdem durften die öffentlichen Bediensteten keinem Religionstest unterworfen werden, wie dies z.B. in England der Fall war.

Es zeigt sich hier der hochbedeutsame Unterschied zwischen Toleranz einerseits und Religions- bzw. Gewissensfreiheit oder *soul liberty*, wie es die Quäker nannten, andererseits. In England gab es seit 1689 die Toleranzakte, die den Dissenters einige Rechte zubilligte, ihnen aber auch einiges versagte. So z.B. durften sie keine Universitäten beziehen und waren damit automatisch von sozial geachteten Berufen ausgeschlossen. Daß sie eigene Bildungseinrichtungen schufen, war eine ungewollte und unbeabsichtigte Folgerung. Der Religionstest sollte indes verhindern, daß die Dissenters sich frei bewegen konnten. Sie wurden mit mehr oder weniger großen Auflagen "geduldet", aber sie waren nicht frei.

Dieses europäische Modell war natürlich auf den amerikanischen Kontinent übertragen worden.⁵ Die Kongregationalisten hatten dies in Neu-England verwirklicht, weshalb Roger Williams fliehen mußte, die Anglikaner brachten dieses Modell im Süden zur Anwendung. Das baptistische und das quäkerische Modell waren Außenseitermodelle. Auch bei der Gründung der neuen Republik war es keineswegs ausgemacht, daß dieses Modell den Sieg davontragen sollte. Viele angesehene Männer wie George Washington (1732-1799) oder Patrick Henry (1736-1799) plädierten für eine Staatskirche.

Am Ende jedoch setzte sich das freikirchliche Paradigma durch, nicht zuletzt dank des Einsatzes von James Madison (1751-1836), dem vierten Präsidenten der USA. Bei ihm finden sich die Leitsätze dieses Paradigmas in knapper Form.

Der erste Punkt besteht darin, daß im Raum der Religion oder des Glaubens bzw. der Verehrung des Schöpfers die Gesetze des Zwangs nicht zur Anwendung kommen dürfen. Religion ist eine Überzeugung, die im Gewissen des Einzelnen angesiedelt ist. Den "Diktaten" des Gewissens muß man Folge leisten; dies ist ein unveräußerliches Recht.⁶

⁵ Vgl. dazu Franklin H. Littell, *From State Church to Pluralism*, New York 1971.

⁶ "Religion or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence. The Religion then of every man must be left to the conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as they may dictate. This right is in its nature an unalienable right." Aus einer gegen eine Parlamentsvorlage Patrick Henrys (1736-1799) gerichteten Schrift "A Memorial and Remonstrance", zitiert bei Edwin Scott Gaustad (ed.), *Religious Issues in American History*, New York 1968, S. 73.

Der zweite Leitsatz heißt, daß dieses Recht auf Religionsfreiheit und freie Religionsausübung sowohl zeitlich als auch sachlich allen anderen Ansprüchen auf das Individuum vorgeordnet ist. Die Pflicht gegenüber dem Schöpfer geht den Ansprüchen der Zivilgesellschaft voraus. Auch deshalb darf die Zivilgesellschaft und die Regierung bzw. der Staat mit der Religion nichts zu tun haben.⁷ Das wird verdeutlicht am Problembereich von Minderheit und Mehrheit. In der demokratischen Zivilgesellschaft müssen kontroverse Fragen durch Mehrheiten entschieden werden. Dieses Prinzip darf aber im Zusammenhang mit der Religion nicht zur Anwendung gebracht werden. Denn hier kann durchaus die Minderheit gegenüber einer Mehrheit im Recht sein. Mehrheitsentscheide würden also die Gewissen der Minderheit knebeln. Das bedeutet, daß in einem Staatswesen die Minderheiten Schutz genießen müssen, daß es aber einer Regierung, die von der Mehrheit getragen wird, nicht zusteht, einer Religion staatliche Unterstützung zukommen zu lassen.

Der dritte Leitsatz wird aus der Geschichte abgeleitet. Das Paradigma des *corpus Christianum* dient als abschreckendes Beispiel. Denn in den 1500 Jahren, in denen dieses Paradigma die Oberhand hatte, sind die Früchte erschreckend: "Stolz und Trägheit bei den Klerikern, Unkenntnis und Kriecherei bei den Laien, und bei beiden Aberglaube, Frömmelerei und Verfolgung".⁸

Der vierte Leitsatz dieses Modells heißt kurz und knapp, daß Religionsfreiheit nicht mit Toleranz verwechselt werden darf. Während Toleranz "gewährt" wird und also eine Instanz wie den Staat voraussetzt, der solches tut, ist Religionsfreiheit ein konkretes Recht. Toleranz wird "gewährt" und kann demnach auch wieder entzogen werden.⁹ Ein unveräußerliches Recht wie die Religions- und Gewissensfreiheit aber kann vom Staat weder gewährt noch entzogen, sondern nur geschützt werden. Einsetzung, Überwachung und Unterstützung der Religion gehören nicht zu den Hoheitsaufgaben des Staates. Damit werden Staatsmacht und Regierungsaufgaben deutlich begrenzt. Der Staat hat sich seinen säkularen Aufgaben zu widmen und bedarf seinerseits nicht der religiösen Überhöhung. Der Abstand zu Europa läßt sich vertiefen, wenn man das auf rein finanziellen Gesichtspunkten beruhende "Toleranzpatent" Joseph II. mit diesem Modell vergleicht.

Es gab Berechnungen, die den Schaden genau bezifferten, der Frankreich durch die Vertreibung und Auswanderung der Hugenotten getroffen hatte. Joseph II. wollte diesen Fehler nicht wiederholen. Bloß damit die Seelen nach dem Tod nicht verdammt werden - also aus einer rein religiösen Vorstellung heraus -, durfte es seiner Meinung nach nicht angehen, "vortreffliche Arbeiter und gute Untertanen während der Zeit ihres Lebens" zu vertreiben und sich dadurch "aller Vorteile" zu berauben, "die man von ihnen zu ziehen vermöchte". Daher wird einigen Kirchen mittels eines Patents gnädigst die Duldung eines religiösen "Privat-Exercitiums" gewährt, während die römisch-katholische Kirche weiterhin den Status einer privilegierten, öffentlichen Kirche genießen sollte. Dennoch war dieser Schritt so ungeheuerlich, daß der damalige Papst

7 "This duty (to render to the Creator such homage...as [every man] believes to be acceptable to him) is precedent both in order of time and degree of obligation, to the claims of Civil Society... We maintain therefore that in matters of Religion, no man's right is abridged by the institution of Civil Society, and that Religion is wholly exempt from its cognizance." Ebd.

8 Experience witnesseth that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of Religion, have had a contrary operation. During almost fifteen centuries, has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits? More or less in all places, pride and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity; in both superstition, bigotry and persecution." Ebd., S. 75.

9 "Toleration belonged to a system where there was an established church and where it was a thing granted, not of right, but of grace." Charles F. James, *Documentary History of the Struggle for Religious Liberty in Virginia*, Lynchburg, Virginia 1900, S. 63.

Pius VI. 1782 eine Reise nach Wien unternahm, um den treuen Sohn der römischen Kirche von den Unsinnigkeiten des Toleranzerlasses abzubringen.¹⁰

IV.

Mit der Religionsfreiheit ist in der Neuen Welt einer Trennung von Staat und Kirche das Wort geredet; aber im Gegensatz zu den europäischen Modellen einer Trennung - Französische Revolution, Russische Revolution, Laizismus - geschieht es hier nicht, um der Religion das Absterben zu erleichtern, sondern im wohlverstandenen Interesse der Religion. Religion gedeiht besser, wenn sie keiner ihr wesensfremden Macht unterworfen oder von dieser abhängig ist.

Diese sozusagen prokirchlich-aufklärerischen Ideen verbanden sich mit theologischen Argumentationsmustern aus dem linken Spektrum des Puritanismus, also etwa des Baptismus und des Quäkertums. Danach steht der Mensch einerseits unter dem souveränen Anspruch der Heiligkeit Gottes und andererseits unter der Knechtschaft der Sünde. Dieser Zwiespalt der menschlichen Existenz nötigt zu drei fundamentalen Folgerungen:

1. Die sichtbare Gemeinde der Heiligen sollte gänzlich von Gott abhängig sein und deshalb unabhängig von staatlicher Aufsicht und Zuwendung.

2. Die sichtbare Gemeinde der Heiligen setzt sich aus Menschen zusammen, die den Ruf Gottes vernommen haben und freiwillig sich zusammentun, um Gott zu loben und dem Nächsten zu dienen. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinde wird nicht zugeschrieben, sondern erworben (*voluntary membership*). Daher ist der missionarisch-evangelistische Einsatz notwendig und geht mit der Religionsfreiheit Hand in Hand. Beides bedingt sich gegenseitig und gehört zusammen wie zwei Seiten einer Münze. Beides bedeutet auch, daß Menschen, ohne bürgerliche Nachteile befürchten zu müssen, einen Religionswechsel vornehmen oder gar keiner Religion angehören können. Die Tatsache, daß Vertreter von etablierten Kirchen gegenüber evangelistischen und missionarischen Bemühungen von Freikirchen oder anderen Missionen schnell mit dem Vorwurf des Proselytismus zur Hand sind, erklärt sich aus dem Aufeinanderprallen zweier grundverschiedener Paradigmen.

3. Gegen die aus der Sünde erwachsene Tendenz, daß sich menschliche Machtzentren in Kirchen und Staat absolut setzen und somit die Machtvollkommenheit Gottes antasten, werden Sperren eingebaut. Der demokratische Staat mit seiner Gewaltenteilung, der gegenseitigen Kontrollen und der Machtzuteilung auf Zeit ist Spiegelbild der christlichen Gemeinde, die unter größtmöglicher Beteiligung der Laien ihre Angelegenheiten selber regelt. Die Frage erübrigt sich, ob der demokratische Staat oder die demokratisch-verfaßte, christliche Gemeinde eher waren. Die Frage nach Henne oder Ei ist nicht so entscheidend wie der Umstand, daß sich dieses freikirchliche Paradigma des Verhältnisses von Kirche und Staat in einem Prozeß herausgebildet hat, bei dem sich beides gegenseitig durchdrungen hat.

Es ist wohl nur am Rande notwendig, darauf hinzuweisen, daß es sich bei diesem wie bei allen anderen Paradigmen um idealtypische Verkürzungen handelt und daß sich auch hier beobachten läßt, wie und daß dieses Paradigma zeitgleich mit anderen existiert. Die größte Gefahr für dieses Paradigma geht gegenwärtig von der Neuen Christlichen Rechten bzw. dem christlichen Fundamentalismus aus, und es ist eine Ironie der Geschichte, daß es besonders Baptisten sind, die das Erbe ihrer geistlichen Vorfahren verachten. Sogenannte "unabhängige" Baptisten wie der nicht ganz einflußarme TV-Prediger Jerry Falwell und die größte protestantische Denomination in den

¹⁰ Vgl. dazu Oskar Sakrauský, "Toleranz gestern und heute in Österreich", in: Gewissen und Freiheit Nr. 16, 1981, S. 58-66.

USA, die schon seit einigen Jahren unter starkem Einfluß des Fundamentalismus stehende *Southern Baptist Convention* sind am intensivsten dabei, das freikirchliche Paradigma durch den auf einem mythischen Geschichtsbild beruhenden Traum von einem "christlichen Amerika" zu untergraben.¹¹

Wichtig aber ist, daß dieses Paradigma von der Gleichrangigkeit aller Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft ausgeht. Es gibt keine staatliche Instanz, die etwa Werturteile fällen und daraufhin die eine oder andere Kirche, Denomination oder Religion vorziehen darf.¹² Wichtig ist außerdem der Hinweis, daß sich Gesellschaften eigenartig resistent gegenüber totalitären politischen Systemen gezeigt haben, wenn sich dieses Paradigma, und sei es auch nur ansatzweise, durchsetzen konnte und zu einer Pluralität der Kirchen und Denominationen führte. Das trifft für England und Holland zu, aber auch für die USA, Kanada und Australien. Wo eine religiöse Pluralität vorhanden ist und es dennoch zu totalitären gesellschaftlich-politischen Strukturen gekommen ist, wie in Südafrika oder Südkorea, läßt sich beobachten, daß viele Kirchen an der Spitze der politischen Opposition stehen und auf eine Demokratisierung drängen. Umgekehrt haben sich Staaten, in denen nur eine Denomination herrschen durfte und alle anderen z.T. brutal unterdrückt wurden, merkwürdig anfällig für moderne totalitäre Ideologien gezeigt. Das trifft für die orthodoxen Länder Rußland und Griechenland ebenso zu wie für die katholischen Länder Italien und Spanien oder für Deutschland, das zwar in zwei große konfessionelle Blöcke zerfallen war, die aber bis zu den Flüchtlingsströmen als Folge des Zweiten Weltkrieges ziemlich genau territorial eingegrenzt waren. Eine Ausnahme bilden freilich die skandinavischen Staaten.

Das freikirchliche Paradigma hatte es selbst in den USA schwer, sich durchzusetzen. Als es schon Bestandteil der Verfassung war, meinten einige noch immer, daß dieses Modell zwar für den Bund, nicht aber für die einzelnen Staaten gelte. John Adams, einer der frühen Präsidenten, z.B. meinte, daß die Baptisten eher eine Änderung des Solarsystems erwarten könnten, als daß die Kongregationalisten in Massachusetts ihr Establishment aufgeben würden.¹³

V.

Wenn es schon dort schwierig war, so wird man sich leicht vorstellen können, daß unter deutschen Verhältnissen das freikirchliche Paradigma keine Chance hatte. Die Freikirchler selbst propagierten ihr Modell zu wenig. Das trifft zwar für die frühen Freikirchler nicht durchgängig zu. Ganz auf der Linie des freikirchlichen Paradigmas liegt Julius Köbners kleine Schrift von 1848 "Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk". Hier wird ganz klar und in knapper, aber treffender Weise das freikirchliche Kirchenparadigma auf das neue, demokratische Staatsparadigma bezogen und unterstrichen, daß Freikirche und Demokratie Hand in Hand gehen.¹⁴ Aber schon bald trat die Reaktion an die Stelle des ersten Aufkeimens einer de-

11 Vgl. dazu meinen Aufsatz "Religion und Politik", in: Klaus-M. Kodalle (Hg.), *Gott und Politik in USA*, Frankfurt/M. (Athenäum Vlg.) 1988, S. 230-256, bes. S. 248ff.

12 Nach Madison würde eine etablierte Religion voraussetzen, "that the Civil Magistrate is a competent Judge of Religious truth; or that he may employ Religion as an engine of Civil policy. The first is an arrogant pretension falsified by the contradictory opinions of Rulers in all ages, and throughout the world: The second an unhallowed perversion of the means of salvation." Zitiert bei E.S. Gaustad, aaO, S. 75.

13 Anson P. Stokes and Leo Pfeffer, *Church and State in the United States*, New York 1964, S. 44: "Baptists might well expect a change in the solar system than to expect the congregationalists to give up establishment."

14 Längere Zitate aus Köbners Schrift in meinem Buch *Freikirchen - Erbe, Gestalt und Wirkung* (Bensheimer Hefte 70), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, S. 147ff.

mokratischen Streitkultur, wie sie Köbner gefordert hatte, und die Freikirchen wagten mit ihrem Paradigma nicht mehr, den Staat herauszufordern.

Statt eines prophetischen Zeugnisses inmitten aller Unterdrückung paßte man sich an und lavierte durch. Zwei Gründe scheinen dieses Verhalten unterstützt zu haben:

1. Röm 13 "ein jedermann sei untertan der Obrigkeit" war tief in das Bewußtsein eingedrungen. Die amtierende Obrigkeit war von göttlicher Würde umgeben, weil sie sich von Gott her legitimierte. Die Könige und später der deutsche Kaiser waren die Herrscher aufgrund des Gottesgnadentums. Es mußte also allen Untertanen so erscheinen, als sei der Mensch um der Obrigkeit willen da und nicht der Staat um des Menschen willen. Absichtlich war im vorigen Satz Obrigkeit durch Staat ersetzt worden; daran sollte der Abstand deutlich werden. Er wird noch deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, daß die Freikirchler im angelsächsischen Raum ein Gemeinwohl, ein Commonwealth, als Ziel der Politik anpeilten. Ein Gemeinwohl setzt indes eine Bindung an Gerechtigkeit und Recht voraus; auch der Herrscher steht nicht über dem Recht. Das wiederum bringt die Gewissen auf den Plan, wenn der Herrscher sich über das Recht setzen will. Der Abstand wird deutlich, wenn man sich einmal Röm. 13 in der Übersetzung anhört: "Ein jedermann sei untertan dem Commonwealth". Das paßt nicht zusammen; aber darin liegt der Unterschied beschlossen.

2. Auch die Sündenlehre hat dazu beigetragen, daß Freikirchler in Deutschland zu wenig ihr Paradigma auf die Tagesordnung brachten. Denn die Sünde ist so radikal, daß es keine positiven Restbestände im Menschen gibt, an denen anzuknüpfen wäre und mit deren Hilfe - etwa wie die naturrechtlich argumentierende katholische Soziallehre - die Gesellschaft zu formen ist. Zu wenig wurde die Bekehrung, die Hinwendung zu Gott bzw. die Annahme durch Gott und damit die Überwindung der grundsätzlichen Trennung von Gott durch die Sünde, politisch verstanden. Es wurde zu wenig deutlich, daß die von Gott Bekehrten gerade durch ihre Bekehrung eine besondere Verpflichtung im politisch-gesellschaftlichen Raum zu übernehmen hätten. Wohl hat man diakonisch großartige Versuche unternommen; aber die Frage bleibt, ob die Diakonie sich nicht der Aufgabe entzog, nach politischen Defiziten Ausschau zu halten, die eine Diakonie erwachsen ließ. Im Horizont des Reiches Gottes und im Rückgriff auf Gottes Gebote sowie der Verantwortung hätte man eigentlich eine politischere Predigt im Gefolge des freikirchlichen Paradigmas erwarten müssen.

Auch nach dem 2. Weltkrieg ist in dieser Hinsicht nicht viel geschehen. Man wird wohl anführen müssen, daß das Tausendjährige Reich mit seinen politischen Perversionen, bei denen eigenartigerweise auch Freikirchler mitmachten,¹⁵ große Nachwirkungen zeigte. Eine ganze Generation von Predigern ist auf freikirchlichen Seminaren von Lehrern ausgebildet worden, die sich z.T. tief in den Nationalsozialismus verstrickt hatten und die daraus die Folgerung zogen, daß jede politische Äußerung zu unterbleiben habe.

VI.

Welche Aufgaben stellen sich heute angesichts des freikirchlichen Paradigmas? Sie lassen sich vor allem in zwei Bereichen festmachen:

1. Die Freikirchen sollten beharrlicher und mit mehr Nachdruck die Neutralität des Staates in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht anmahnen und so ihren unverwechselbaren, weil aus ihrer eigenen Geschichte ableitbaren Beitrag zur Ermöglichung einer freien Gesellschaft leisten. Ist nämlich die vorgetragene Analyse richtig, dann drängt sich die Folgerung auf, daß wir in

¹⁵ Vgl. jetzt z.B. Andrea Strübind, *Eine unfreie Kirche*, Neukirchner Verlag 1991.

Deutschland noch nicht im Zeichen der Religionsfreiheit, sondern im Zeichen einer mehr oder minder repressiven Toleranz leben.

Das hängt damit zusammen, daß es zwei sog. Großkirchen gibt, die inzwischen so groß gar nicht mehr sind, die aber traditionellerweise noch immer eine Sonderstellung und viele Privilegien genießen. Die evangelische Kirche, die den Anspruch, Volkskirche zu sein, nicht mehr einlösen kann, weil ihr das Volk davongelaufen ist,¹⁶ befindet sich gegenüber der römisch-katholischen Kirche zusätzlich im Nachteil, weil die eigentlichen Entscheidungen auf der Ebene der einzelnen bekenntnisverschiedenen Landeskirchen fallen und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als Dachorganisation der Landeskirchen nur begrenzte Aufgaben wahrnehmen kann.

Es ist aber im Artikel 4 des Grundgesetzes die Religions- und Gewissensfreiheit in Verbindung mit der Meinungs- und Pressefreiheit (Art. 5) sowie der Versammlungs- (Art. 8) und Vereinigungsfreiheit (Art. 9) garantiert. Der demokratische und freie Staat will also diese Freiheiten schützen; sie sollen einen offenen, politischen Prozeß in der Gesellschaft ermöglichen. Eigentlich geht dies aber nur auf der Grundlage der Gleichwertigkeit aller Kräfte im Staat, die das Grundgesetz als Rahmenordnung für das menschlich-gesellschaftliche Zusammenleben vorbehaltlos akzeptieren. Insofern spricht das Grundgesetz nicht nur vom religiösen, sondern auch vom weltanschaulichen Bekenntnis. (Art. 4 Abs.1). Das bedeutet, daß nicht nur Religionsgemeinschaften, sondern auch Weltanschauungsgruppen unter dem Grundgesetz geschützt sind und daß alle für das Wohlergehen der Gesellschaft und das Funktionieren des Staates wichtig sind.

Die diversen religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisse sind jedoch nicht staatstragend; das verbietet die normierende Redeweise von der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates. Demnach kann es weder einen "evangelischen", noch einen "katholischen", auch keinen "christlichen" oder "muslimischen" Staat geben. Die unterschiedlichen Bekenntnisse sind aber auch nicht uninteressant für Staat und Gesellschaft, sondern sind im Gegenteil Ausdruck der inneren Lebendigkeit der Gesellschaft. Der Verfassungswirklichkeit ist eigentlich erst Genüge getan, wenn die unterschiedlichen Kirchen und Weltanschauungsgruppen ihre Aufgaben wahrnehmen, sozusagen als unabhängige Zentren für den Prozeß einer Meinungsbildung zu fungieren. Die Neutralität entspringt somit weder einem Desinteresse noch einer Indifferenz des Staates gegenüber religiösen und weltanschaulichen Gruppen, sondern sie bildet den Ermöglichungsgrund sowohl für die Freiheit des Staates als auch für die Freiheit der Religionen und Weltanschauungen. Denn nur die Neutralität des Staates garantiert, daß dieser keinem Klerikalismus und keiner Ideologie unterliegt und ermöglicht gerade deshalb die freie und ungehinderte sowie ungezwungene religiöse und/oder weltanschauliche Entfaltung der Persönlichkeit. Nur so bietet der Staat Gewähr dafür, daß allen Bürgern die breitesten Entfaltungsmöglichkeit offen stehen, wie es Art.2 des Grundgesetzes will. Freie Kirchen sind Ausdrucksformen eines freien Staates. Ein freier Staat, d.h. ein nicht-totalitärer, neutraler, für den politischen Prozeß offener, auf die religiöse und politische Mündigkeit der Bürger und deren politischer Partizipation setzender Staat wäre ein Stück unfreier ohne freie Kirchen oder Weltanschauungsgruppen. Freie Kirchen sind deshalb so etwas wie Ausdrucksformen und zugleich Garanten der Verfassung, weil die Verfassung freie Kirchen will. Fielen Kirchen, religiöse und weltanschauliche Gruppen aus, würde der Staat Teile seines Frei-Seins verlieren.

2. Die Freikirchen sollten von ihrem Ansatz her konsequenter und gehorsamer auf Schadensstellen in der Gesellschaft achten. Bei ihrem Versuch, den Menschen das Heil zu predigen und sie in die Nachfolge Christi zu rufen, werden auch die Freikirchen nicht umhin können, die entmenslichenden Strukturen der Gesellschaft aufmerksamer als bisher wahrnehmen zu müssen. Sie sollten dann aber auch nicht nachlassen, über die Änderungsmöglichkeiten solcher Schadens-

¹⁶ Die Redeweise, Volkskirche sei "Kirche für das Volk", ist irreführend, weil dies ursprünglich nicht die Bedeutung des Wortes Volkskirche ist und weil natürlich auch jede Freikirche für sich in Anspruch nehmen kann, Kirche für das Volk sein zu wollen.

stellen nachzusinnen, und zwar insbesondere da, wo die Gesellschaft offenbar nicht in der Lage oder willens ist, solche Strukturen rechtzeitig selber zu korrigieren.

Es fällt auf, daß die Christenheit bei ihrem Marsch durch die Geschichte der Völker auf genau diese Weise immer wieder auch originäre kirchliche Beiträge zum gesamtgesellschaftlichen Geschehen hat leisten können. Zu oft zwar ist der Name Christi mißbraucht worden und zu oft sind ganze Völker mit dem Segen von Kirchen gedemütigt oder sogar ausgerottet worden. Aber Glaubende haben doch auch unerschrocken auf erkannte Schadensstellen aufmerksam gemacht und für Änderungen gekämpft. Das gilt für den gegenwärtig noch anhaltenden Prozeß der Befreiung der Frau; es gilt aber auch für die Abschaffung der legalen Sklaverei durch William Wilberforce und seine Freunde oder die Eindämmung der Witwenverbrennung. Man kann aber auch die Entwicklung der Sonntagsschule als Beleg für strukturelle "Nebeneffekte" anführen, wie sie durch eine dem Evangelium gegenüber gehorsame Kirche ausgelöst wurden und auch heute ausgelöst werden können.

Es ließe sich als eine gegenwärtige Aufgabe der Freikirchen anführen, daß sie einen Beitrag zur Weiterentwicklung eines humanen "Systems zur Produktion kollektiv bindender Entscheide" (Luhmann) leisten müßten. Aufgrund der Affinität von Freikirchen und Demokratie käme es also darauf an, eine sozialverträglichere und besser praktikierbare Demokratie zu entwickeln. Dies ist zwar kein gänzlich neuer Auftrag, aber er wird in unserer Gesellschaft immer wichtiger, weil z.B. die Abnahme der Wahlbeteiligung darauf hinweist, daß Gefahren im Verzug sind. Warum also müßten Freikirchen einen Auftrag zur Weiterentwicklung der Demokratie erkennen? Es läßt sich doch schwerlich leugnen, daß unsere Parlaments- und Ministerialdemokratie es trotz aller Fernsehberieselung und trotz aller Zentralen für politische Bildung nicht recht schafft, die immer spürbarere Kluft zwischen den Regierenden und den Regierten zu überbrücken. Es darf doch nicht weiter so sein, daß die stärksten und finanzkräftigsten Lobbygruppen die Politik bestimmen und daß die Bürger sowie ihre Kinder und Kindeskiner die Zeche bezahlen. Unsere reiche Gesellschaft ist dabei, ihren Souverän - die Bürgerinnen und Bürger nämlich - "in Urlaub" zu schicken und die anstehenden Entscheidungen den sog. Fachleuten zu überlassen. Wie sollen so aber z.B. die Selbstbegrenzungen als Ausdruck eines neuen Lebensstils zustandekommen, die massenhaft geleistet werden müssen, wenn es denn gelingen sollte, der Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene zu dienen, dem Frieden in der Welt näher zu kommen und ein Fortschreiten der ökologischen Katastrophe zu verhindern? Es wird mehr bedürfen als reißerische Wahlkämpfe, Forschungsinstitute für Expertenwissen, große Koalitionen, einen starken Mann an der Spitze.

Unsere Zuschauerdemokratie muß zu einer Teilnehmerdemokratie weiterentwickelt werden. Die politische Infrastruktur, die inzwischen unsere Demokratie bestimmt, bedarf der gezielten Ergänzung durch neue, funktionale Einrichtungen.

Genau hierbei aber stehen sich die mehr oder weniger ehrwürdigen Entscheidungseinrichtungen unserer Gesellschaft mit ihren offenen oder meistens latenten Eigeninteressen selber im Weg. Nichts wird sich auf mehr Teilnahme hin bewegen. Fraktion bleibt Fraktion, Gericht bleibt Gericht und Ministerium bleibt Ministerium. Das ist typischerweise eine der Situationen, in denen sich eine Gesellschaft nicht selber helfen kann. Dahinein muß gehandelt werden.

Wie eine solche, die bestehenden Institutionen ergänzende Einrichtung funktionieren könnte, hat z.B. der Soziologe Peter Dienel mit seinem Modell einer Planungszelle einleuchtend aufgezeigt.¹⁸ Aber derartige Entwürfe sind weithin unbekannt und kein "marktgängiges Gut". Sie haben inmitten der fest etablierten politischen Institutionen von sich aus keine reale Chance, in die Tat umgesetzt zu werden, weil ihre Verwirklichung dem "Staat" abgetrotzt werden muß. Ob-

17 Wie eigenartig erfrischend war doch die Bundestagsdebatte zur Hauptstadtfrage, weil man hier die Abgeordneten als Menschen und nicht die Fraktionen und ihre Spitzen beobachten konnte.

18 Peter Dienel, *Die Planungszelle. Der Bürger plant seine Umwelt. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie*, Opladen (Westdeutscher Verlag) 1991 (2. Aufl.).

gleich sie rational, sinnvoll und einleuchtend¹⁹ sind, bedarf es großer Opfer, um neue Modelle zur Anwendung gelangen zu lassen. Lehrt aber nicht die Geschichte der Kirchen, daß es immer wieder auch die freien Kirchen waren, die sich Opfer im Namen ihres Herrn zugemutet haben, um dem Nächsten und der Gesellschaft zu dienen?²⁰

Erwartungen an die Gesellschaft und ihren Staat und Beiträge für die Gesellschaft und ihren Staat hängen auf vielfältige Weise miteinander zusammen. Wenn nicht alles trägt, ist heute die Bereitschaft wenig ausgeprägt, Beiträge zu leisten. Stattdessen werden immer steilere Erwartungen formuliert und erhofft. In dieser Situation sind die Freikirchen herausgefordert, ihr altes Proprium des Dienstes an der Gesellschaft *um des Dienens willen* wieder neu zu entdecken. Der verfassungsmäßige Referenzrahmen, der ihnen diesen Dienst erlaubt, ist die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates. Sie ist Garant der Freiheit der Kirche. Denn nur die Neutralität garantiert ihr, daß sie sich frei entfalten kann, d.h. daß sie ganz bei ihrer Sache und Aufgabe sein kann. Je mehr die Kirchen der Sache des Evangeliums dienen, je mehr sie davon verwirklichen, daß ihre ungeteilte Loyalität ihrem Herrn gehört - und keinem Territorium und keiner Einzelnation -, desto freier sind sie und desto engagierter können sie in den gesellschaftlichen und politischen Fragen mitreden ohne zu bevormunden. Nur so werden sie eigentlich frei und können dessen eingedenk sein, daß ihre eigenen Maßstäbe nicht notwendigerweise verpflichtend für die Gesamtgesellschaft gemacht werden können. Das wäre dann wieder eine Form des Klerikalismus, der sich schon aufgrund der Pluralität der Kirchen und Weltanschauungsgruppen verbieten würde.

19 Das "Modell Planungszelle" besteht aus folgenden Merkmalen, deren Kombination überraschende Ergebnisse zu Tage bringt:

1. Um Lösungsmöglichkeiten eines Problems (z.B. Straßenplanung, Landschaftsgestaltung, Industrieansiedlung, Gesetzgebung) bewerten zu können und realisierbar zu machen, werden nach dem richterlich überprüfbareren Zufall Erwachsene über das Einwohnermeldeamt ausgewählt. Die bunt zusammengesetzten Gruppen spiegeln die Einwohnerschaft ihres Bezirks wider, so daß Minderheiten und die "schweigende Mehrheit" fairen Zugang haben.
2. Die Ausgewählten werden eingeladen, ein konkretes Problem zu begutachten, erhalten für einen zeitlich begrenzten Rahmen von einer Woche oder zwei Wochen Freistellung durch den Betrieb/Arbeitgeber/das eigene Geschäft und werden vergütet.
3. Die Ausgewählten werden durch Besprechungen, Anhörungen und Begehungen mit den Problemen vertraut gemacht, für die eine Lösung gesucht wird. Die Informationen werden so eingebracht, daß alle Interessen vertreten sind.
4. In kleinen Gesprächsgruppen zu je fünf BürgerInnen wird aufgabenorientiert gearbeitet.
5. Die zeitliche Befristung schließt aus, daß sich ein organisationspezifisches Eigeninteresse entwickelt. In der Gruppe gibt es keinen Aufstieg, keine Wiederwahl oder Beförderung. Die BürgerInnen sind unabhängige Gutachter und sollen sich auch so verstehen,
6. Die Ergebnisse sind aller Erfahrung nach ideenreich, ausgewogen und realisierbar, was Fachleute immer wieder erstaunt. Sie werden als "Bürgergutachten" zusammengefaßt und dem Auftraggeber vorgelegt. So lassen sich z.B. aufwendige Planfeststellungsverfahren mit langjährigen Gerichtsverhandlungen vermeiden.
7. Verwaltung und Politik reagieren normalerweise irritiert auf Vorschläge, eine Planungszelle zu bilden, um ein Bürgergutachten einzuholen. Die Berührungspunkte sind groß.
8. Die Planungszellen erbringen rechtzeitige, sachgerechte und sozialverträgliche Lösungen. Gerade "Unbeteiligte" sind gegenüber den unmittelbar Betroffenen im Vorteil, weil Betroffene häufig gesellschaftlich irrationale Lösungen ansteuern.

Das Modell will also erreichen, daß der unbetroffene Bürger zu seiner kompetenten Jurorenrolle im Staat Zugang haben muß, damit neue Möglichkeiten sinnvoller Partizipation bereitstehen. Nicht die Vergrößerung der Bürokratie, sondern die sinnvolle Beteiligung der BürgerInnen kann der Politik zu mehr Humanität verhelfen.

20 Diemel definiert denn auch die Durchsetzung der von ihm konzipierten Möglichkeit heute als eine zutiefst kirchliche Aufgabe. Das im freikirchlichen Raum stets hochgehaltene Prinzip des "Priestertums aller Gläubigen", einst Fanal einer folgenreichen "Wende", sollte in die politische Sphäre übertragen werden. Das aber geht nach Lage der Dinge nur mit Hilfe eines Sozialbausteins wie der Planungszelle, die sich indes nicht allein einführen kann. Es bedarf der religiös motivierten Gruppen, z.B. auch, vielleicht sogar vorwiegend, der Freikirchen, damit das "Priestertum aller Gläubigen" in einem demokratisch verfaßten Staat mit dem "Politikertum aller Bürger" eine dauerhafte Verbindung eingehen kann.

Es kann aber kein Zweifel sein, daß freie Kirchen in einem freien Staat eine Voraussetzung haben, nämlich die Gleichbehandlung bzw. die Gleichsetzung. Eben daran aber hapert es in unserem Staat. Damit ist nach meiner Einschätzung die Verfassung ein gutes Stück nicht eingelöst. Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit klaffen auseinander.

Wenn dem so ist, müßten die Freikirchen auf eine bessere Einhaltung der Verfassung Wert legen. Wenn gegenwärtig von einer Änderung der Verfassung die Rede ist, dann hätten die Freikirchen, vor allem die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), die Aufgabe, auf mögliche Defizite hinzuweisen, besonders auf die Nichtbeachtung der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch den Staat. Die Freikirchen werden es kaum erreichen, daß die Privilegien der beiden Großkirchen abgeschafft werden können. Die Frage ist auch, ob dies für die Gesellschaft insgesamt gut wäre, zumal die Freikirchen sich noch nie als eine wirkliche Alternative haben bemerkbar machen können. Aber wenn die Privilegien beibehalten werden, dann wäre es im Sinne der Verfassung nur recht und billig, wenn die Freikirchen eine angemessene Berücksichtigung verlangen. Dies ist auch deshalb einzuklagen, weil die vielen Diskriminierungen der Vergangenheit nach einer gewissen Gutmachung verlangen.

Dem freikirchlichen Paradigma wäre es freilich am angemessensten, wenn alle Kirchen von sich aus auf Machtpositionen, Besitzansprüche, Sonderbehandlungen, Privilegien verzichten und die neue Situation der Vorfindlichkeit aller Kirchen in der Diaspora akzeptieren würden. Damit wäre vermutlich dem Evangelium am besten gedient. Aber davon zu träumen, ist in deutschen Landen eine religiöse Utopie.