

Henning Theißen

ORCID 0000-0002-7456-7208

Leiturgia, martyria, diakonia – Stichwörter zur Freiheit der Kirche in der (post-)säkularen Welt

Zusammenfassung: Die Säkularisierung nimmt in unterschiedlichen Weltregionen unterschiedliche Formen an. Die Vorstellung, dass die Kirche sich durch leiturgia (= öffentliches Beten), martyria und diakonia (= Zeugnis und Dienst) erneuere, hat die weltweite Ökumene im 20. Jahrhundert mitgeprägt, stammt aber aus der Abschaffung der Staatskirche, mit der die Säkularisierung in Deutschland nach 1918 zu ihrem institutionellen Abschluss kam. Öffentliches Beten und christliche Werte, für die die Formel „Zeugnis und Dienst“ steht, bringen in unterschiedlicher Weise die Freiheit der Kirche in der säkularisierten Welt zum Ausdruck.

Die Kirchen tragen mit ihrem öffentlichen Beten, besonders in der Fürbitte, zur Verwirklichung ideeller Güter wie Brüderlichkeit und Vergebungsbereitschaft bei, von denen jede Gesellschaft lebt. Die Freiheit öffentlichen Betens beruht auf der Glaubensgewissheit, dass Gott in der Welt am Werk ist, und besteht unabhängig von der konkreten rechtlichen Ordnung einer Gesellschaft. Die Kirche beansprucht diese Freiheit gegenüber den unterschiedlichsten Staatsformen, auch wenn der säkulare Rechtsstaat ihr am meisten entspricht.

Die Freiheit der Kirche, in einer säkularisierten Welt christliche Werte zu vertreten, beruht nicht direkt auf Gottes Wirken, sondern auf der Fähigkeit der Kirchen, ihre glaubens- und lebenstragenden Überzeugungen im Hintergrund der vertretenen Werte zu erkennen. Im Europa des 21. Jahrhunderts gibt es kein einheitliches christliches und kein universelles Wertesystem. Auch die Kirche hat an den politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen konkurrierender Wertesysteme teil. Ihre glaubens- und lebenstragenden Hintergrundüberzeugungen erlauben der Kirche jedoch, in ihrem eigenen Inneren bestehende Wertekonflikte in aller Freiheit auszutragen, ohne dadurch die kirchliche Gemeinschaft zu gefährden. Das wirkt in der säkularisierten Welt Beispiel gebend.

Stichworte: Säkularisierung, Kirche und Staat, Freiheit der Kirche, Fürbitte, christliche Werte.

Streszczenie: Leiturgia, Martyria, Diakonia – klucze do wolności Kościoła w (z)sekularyzowanym świecie

Sekularyzacja przybiera różne formy w różnych regionach świata. Idea, że Kościół odnawia się poprzez *leitourgię* (modlitwę publiczną), *martyrię* i *diakonię* (świadcstwo i posługę) ukształtowały globalny ekumenizm XX wieku, ale historycznie wywodzi się ona ze zniesienia kościoła państwowego w Niemczech. Łączy się to z procesem sekularyzacji w Niemczech po

1918 r. Modlitwa publiczna i wartości chrześcijańskie, za którymi stoi formuła „świadectwo i służba”, wyrażają na różne sposoby wolność Kościoła w zsekularyzowanym świecie.

Poprzez swoje publiczne modlitwy, zwłaszcza wstawiennicze, kościoły przyczyniają się do urzeczywistnienia takich idei, jak braterstwo i gotowość przebaczenia, z których żyje każde społeczeństwo. Wolność praktykowania publicznej modlitwy opiera się na pewności wiary, że Bóg działa w świecie i jest niezależna od konkretnego porządku prawnego społeczeństwa.

Kościół domaga się tej wolności w najróżniejszych formach zarządzania państwem, nawet jeśli świeckie państwo konstytucyjne jest najbliższe ewangelickiej etyce politycznej. Wolność Kościoła w reprezentowaniu wartości chrześcijańskich w zeświecczonym świecie nie opiera się bezpośrednio na Bożym dziele, ale na zdolności kościołów do rozpoznawania siły wiary i przekonań, zdolności do propagowania wartości. W Europie XXI wieku nie ma jednolitego chrześcijańskiego i uniwersalnego systemu wartości. Kościół bierze również udział w debatach politycznych i społecznych z konkurencyjnymi systemami wartości. Te wartości pozwalają Kościołowi na samodzielne prowadzenie dyskusji aksjologicznej bez narażania wspólnoty kościelnej. To jest prawdziwe świadectwo Kościoła w zsekularyzowanym świecie.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, Kościół i państwo, wolność Kościoła, modlitwa przyczynna, wartości chrześcijańskie

Summary: *Leiturgia, Martyria, Diakonia* – the Keywords to the Ecclesial Freedom in the (Post-)Secular World

The term secularization is defined differently in different places of the world. The idea that contemporary churches may achieve renewal in *leiturgia*, *martyria* and *diakonia*, as suggested in the vein of the 2nd Vatican Council, is historically rooted in secularization processes developing in the post World War I Germany. Against this background, *leiturgia* (in the sense of public worship) and *martyria/diakonia* (the latter understood as Christian values) represent different ways of expressing the freedom of the church in a secular world.

Through public worship and intercessory prayer in particular, Christian churches contribute to brotherhood and readiness to forgive both being essential for any societal sense of togetherness. The freedom of prayer is rooted in the Christian conviction that God is at work in the secular world and is thus independent of any legal order enacted in a given society. The church is entitled to claim the freedom of prayer in any type of state, even if a democratic constitutional state fits best with this Christian conviction.

The Christian freedom to disseminate the Christian values is not directly rooted in the God's work, but in the churches' ability to realize the background convictions behind their disseminated values. In an age where there is no common Christian or universal value system and where the churches are involved in political and societal debates on values, it is these background convictions that allow the churches freely discuss their internal dissents on values and thus provide the secular world with an example of maintaining communion even over severe disagreements.

Keywords: Secularization, Church-State Relations, Ecclesial Freedom, Intercessory Prayer, Christian Values.

1. *Leiturgia, martyria, diakonia*

Die Begriffe *leiturgia* und *martyria* sowie Derivate des Begriffs *diakonia* sind in den biblischen Schriften belegt, wurden in ihrer Zusammenstellung

aber erst im 20. Jahrhundert zu einer gebräuchlichen Charakterisierung der Kirche. Konkret waren es die Evangelische Michaelsbruderschaft und die Berneuchener Bewegung, die daraus eine zusammenhängende ekklesiologische Formel (allerdings in der Reihenfolge *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*) machten.¹ Beide, Michaelsbruderschaft und Berneuchen, sind in ihrer Wirkung auf Deutschland beschränkt, stehen aber für eine Ausrichtung, die darüber hinausgeht. Beide repräsentieren eine geistliche Erneuerungsbewegung, die durch ihr ausgeprägtes liturgisches Interesse charakterisiert ist. Sie stehen für eine Gottesdienstpraxis in Hinwendung zu den reichhaltigen Symbolwelten der liturgischen Traditionen der europäischen Christenheit und wirken so als Anreger und Vermittler im ökumenischen Gespräch.

Ich erwähne Michaelsbruderschaft und Berneuchen nicht in erster Linie wegen ihrer ökumenischen Bedeutung. Was beide darüber hinaus verbindet, ist, dass ihre Wirkung in die Zeit der Weimarer Republik, der ersten deutschen Demokratie, fällt. Das sog. Berneuchener Buch erschien 1926; die Ev. Michaelsbruderschaft wurde 1931 gegründet. Im Jahr 1935 (1940) finden sich erste (schriftliche) Belege für die Formel *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*.² Weimar ist in der Geschichte der Beziehungen von Staat und Kirche eine weit reichende Zäsur. Die Staatskirche, die bis 1918 in Deutschland bestanden hatte, auch wenn sie seit Langem in Entflechtung befindlich gewesen war, wurde formell abgeschafft. Politische Regierungen üben seither in den Kirchen Deutschlands keinerlei Befugnisse mehr aus, wie es noch der deutsche Kaiser als sog. *summus episcopus* getan hatte, der die Rahmenbedingungen der innerkirchlichen Selbststeuerung, das sog. *ius circa sacra*, in Händen hielt. D.h. mit der Weimarer Republik kam in Deutschland die Säkularisierung zu ihrem institutionellen Abschluss, also die *Aufhebung jeglichen geistlichen Rechts*, das vom allgemeinen Recht anzuerkennen oder auch auszuüben wäre. Seit Weimar bewegen sich die Kirchen „in den Schranken des für alle geltenden Gesetzes“, wie es in Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung heißt, der vor siebzig Jahren nach Ende des Nationalsozialismus bewusst ins bundesdeutsche Grundgesetz (Art. 140) aufgenommen wurde. Das ist bis heute geltendes Verfassungsrecht in Deutschland. Die engen Kooperationen, die in Deutschland weiterhin zwischen Staat und Kirche bestehen, sind keine Überbleibsel aus vorweimarerischer Zeit,

¹ H. Janssen, *Über die Herkunft der Trias Martyria–Leiturgia–Diakonia*, „Theologie und Philosophie“ 85, 2010, 407–413.

² Janssen, 407.

sondern stehen auf dem Boden der Säkularisierung, nur dass diese in Deutschland keinen Laizismus hervorgebracht hat wie z.B. in Frankreich.

1.1. Historische Kontexte: Kirche und Staat in der Weimarer Republik

Folgt man diesen Vorbemerkungen, so stehen Michaelsbruderschaft und Berneuchen selbst auf dem Boden der Säkularisierung, ja: sie sind deren Ausdruck. Die Hinwendung zu traditionellen liturgischen Formen artikuliert keine revisionistischen Ansprüche auf eigene Formen geistlichen Rechts, sondern ist Kirchenreform unter den Bedingungen der Trennung jeglicher Sakralität vom Profanen. Das Geistliche hat sein Recht *in* der Kirche, und gerade deshalb ist es kein geistliches *Recht*, das eine profane Jurisprudenz mitvollziehen oder auch nur zur Kenntnis nehmen müsste. Es ist also kein Zufall, dass sich Michaelsbruderschaft und Berneuchen als geistliche Erneuerungsbewegungen gerade auf dem Gebiet der Liturgie niederschlagen, denn der Gottesdienst ist als zentraler Ausdruck christlichen Lebens zwar alles im Glauben, aber nur zuletzt als ein rechtliches oder rechtlichen Regelungen zugängliches Phänomen.

Ähnliches gilt in meinen Augen neben der Liturgie auch für *martyria* und *diakonia*, die beiden anderen Stichwörter, die Michaelsbruderschaft und Berneuchen in die Kirchentheorie des 20. Jahrhunderts eingespeist haben. In der deutschen Übersetzung als „Zeugnis und Dienst“ sind *martyria* und *diakonia* selbst eine Formel geworden, die nach 1945 eine höchst beachtliche kirchliche Karriere hingelegt hat. Sie hat sich allerdings völlig unabhängig von Michaelsbruderschaft und Berneuchen entwickelt.

Bei der Weltkirchenkonferenz 1948, die zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen führte, war die Bestimmung des kirchlichen Auftrags durch die Stichworte von Zeugnis und Dienst ein Argument für die theologische Ächtung des Krieges, die von dieser Amsterdamer Konferenz ausging („Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“).³ Die Friedensdividende, von der besonders Europa seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs lebt, zehrt auch (wenngleich nicht nur und nicht einmal vorrangig) von dieser theologischen Einsicht in „Zeugnis und Dienst“ der Kirche. Denn die knappe Formel wurde in Europa, als der Kalte Krieg, der 1945 den heißen abgelöst hatte, in

³ Zitat F. Lüpsen (Hg.), *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*, Bethel ²1949, 58. Die Formel „Zeugnis und Dienst“ ist heute fester Bestandteil des Selbstverständnisses des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden (www.oikoumene.org, 24.06.2019).

die Phase der sog. Entspannung trat und Ost und West sich politisch einander näherten, zum Schlüssel für die Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt, jedenfalls im protestantischen Bereich.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft machte in ihrem Grunddokument, der Leuenberger Konkordie vom 16. März 1973, „Zeugnis und Dienst“ zur Leitterminologie des IV. Teils dieser Konkordie (Ziff. 29, 35, 37, 39). Die beteiligten Kirchen beschreiben darin die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft, die sich außer in Lehrgesprächen eben im Verhältnis zur Welt ausdrückt. Denn in ihrem Dienst an und in der Welt stehen die Kirchen zusammen, mögen sie auch untereinander keinen Lehrkonsens besitzen. Die gemeinsame kirchliche Hinwendung zur Welt war unter den Bedingungen der geostrategischen Blockkonfrontation ein starkes Signal für die Rolle der Kirchen in einer säkularen Welt, die ihre Regeln und Grenzen offensichtlich unabhängig von kirchlichen Belangen setzte. Ich vertrete die These, dass im Verhältnis von Kirche und Welt „Zeugnis und Dienst“ eine theologische Begrifflichkeit für dasjenige ist, was allgemein als „christliche Werte“ bezeichnet wird. Ich behaupte also nicht, dass Zeugnis und Dienst christliche Werte seien, sondern nur, dass durch Praktiken wie Zeugnis und Dienst das christliche Anliegen realisiert wird, die Welt, in der die Christenheit lebt, (mit-)zugestalten. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat in ihrer Ekklesiologiestudie *The Church of Jesus Christ* (1994/95, Ziff. 2.5) die Formel „Zeugnis und Dienst“ in diesem Sinne durch den Begriff der „Kennzeichen des christlichen Lebens“ (neben Wort und Sakrament als den „Kennzeichen der Kirche“) näher bestimmt.

Unter den Bedingungen der Säkularisierung beschränkt sich die christliche (Mit-)Gestaltung der Welt nicht auf innerkirchliche geistliche Erneuerung, sondern schließt auch ein, dass die Christenheit bestimmte Werte vertritt, die sie in den gesellschaftlichen Diskurs einbringt. Im säkularen Rechtsstaat, der kein geistliches Eigenrecht kennt, werden den Glaubensgemeinschaften diese Werte vollauf zugestanden, weil der Staat selbst nur sehr begrenzt solche Werte anzubieten hat, denn er will bewusst kein Weltanschauungsstaat sein. Dass die Religionsgemeinschaften und, allgemeiner noch, die besonders in den Familien praktizierte religiöse Wertevermittlung wichtige Orientierungsräume für die Menschen schaffen, gehört zur liberalen oder freiheitlichen DNA europäischer Demokratien im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert. „Zeugnis und Dienst“, also die Aneignung und *Vermittlung christlicher Werte*, sind ein kirchliches Eingehen auf diese Freiheit. Sie sind das ausgleichende Gegengewicht

zum intensiven *liturgischen Interesse*, das ich mit der Erinnerung an Michaelsbruderschaft und Berneuchen verbinde.

Wie Michaelsbruderschaft und Berneuchen stehen auch die Aneignung und die Vermittlung christlicher Werte auf dem Boden der Säkularisierung. Religiöse Werte zu verbreiten, ist im heutigen Europa kein Vorrecht der Kirchen, sondern füllt einen Orientierungsraum aus, den säkulare Staaten im Unterschied zu totalitären Diktaturen und Weltanschauungsstaaten bewusst offen lassen. Die Kirchen bevölkern diesen Orientierungsraum keineswegs allein. Er steht allen lebenstragenden Überzeugungen offen. „Zeugnis und Dienst“ als Aneignung und Vermittlung christlicher Werte wären missverstanden, wenn sie auf die Etablierung einer christlichen Gesellschaft oder gar die Errichtung eines christlichen Staates zielten. Bestrebungen in diese Richtung können christliche Kirchen nur eine klare Absage erteilen, ganz gleich, ob diese Bestrebungen von politischer oder von anderer Seite kommen. Das muss mit Blick auf die heutige Situation in Europa unterstrichen werden. Der Begriff des „christlichen Abendlandes“ wird vor allem in Mitteleuropa von politischer Seite immer wieder so gebraucht, als könnte er mehr als eine historische Beschreibung sein. Im akademischen Diskurs kann der Begriff „Lateineuropa“ eine ähnliche Verwendung finden. Demgegenüber muss man betonen: Christliche Werte gibt es nur auf dem Boden der Säkularisierung. Ein christliches Abendland ist kein möglicher christlicher Wert.

1.2. Methodische Kontexte: der Begriff der Säkularisierung

Ich nehme diese Klarstellungen hier vor, obwohl sie in den Beratungen zwischen unseren Kirchen nur von ganz untergeordneter Bedeutung sein können. Mir ist aber an diesem *größeren* europäischen Horizont gelegen, gerade weil der Begriff Säkularisierung, der das Hauptthema unserer Dialogbegegnung bezeichnet, sinnvollerweise in *kleinerem* Maßstab zu gebrauchen ist. Ich leite mit diesen Bemerkungen zu einer methodischen Erwägung über. Sie wird den Inhalten, die ich mit unserem Thema verbinde, hoffentlich die richtige Gewichtung verleihen helfen.

Ich habe die Stichwörter aus dem Titel meines Vortrags auf zwei Themen zugespitzt, nämlich den Gottesdienst und die christlichen Werte. Als Charakteristika heutiger Kirche stehen beide nach meiner Auffassung auf dem Boden der Säkularisierung. Damit aber habe ich den Begriff der Säkularisierung in einer bestimmten Version verwendet, die durch die Situation der vergangenen Jahrhunderte in Deutschland bestimmt ist. Säkularisierung als Entflechtung

von Kirche und Staat, als Aufhebung eines eigenen geistlichen Rechtskreises – das ist die Geschichte der Kirchen in Deutschland seit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803, der die geistlichen Herrschaften im untergehenden Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation auflöste und sie in diesem Sinne „säkularisierte“, also verweltlichte. Nur in diesem Teil Europas war das Verhältnis von Sakral und Profan so verworren, dass diese allmähliche Entflechtung als Lösung erscheinen konnte. Und so sehr die Säkularisierung von 1803 als Zäsur gewirkt hat, die ihre einschneidende Macht von Napoleon, letztlich aber der Französischen Revolution nahm – ganz so punktuell und isoliert stehen diese Ereignisse nicht da, denn der Einschnitt, den die Kirchen damals zu erdulden hatten, wirkt als sog. Ablösung in Deutschland bis heute nach. Ich möchte daran erinnern, dass die vollständige Trennung von Kirche und Staat, die in Deutschland nie zustande kam (also der Laizismus), durchaus im Blickfeld der Weimarer Reichsverfassung (Art. 138 Abs. 1 WRV) war. Aber dies umzusetzen, hätte in der Logik jener Zäsur von 1803 bedeutet, dass die Kirchen vom Staat für jenen Einschnitt abgelöst, also entschädigt hätten werden müssen. Das ist aus Rücksicht auf die unvorstellbar erscheinende Größenordnung der Ablösung bis heute unterblieben und die Kooperation von Kirche und Staat an die Stelle dessen getreten.

Es waren Forscher wie der kanadische Philosoph Ch. Taylor und die englische Religionssoziologin G. Davie, die auf je ihre Weise die Aufmerksamkeit dafür geschärft haben, dass Säkularisierung nicht überall auf der Welt oder zu allen Zeiten dasselbe bedeutet. Taylor z.B. unterscheidet einen französischen Typ von Säkularisierung, der traditionell mit Laizismus verbunden wird, von einem amerikanischen Typ, der viel stärker die Beziehung der Religion zur Gesellschaft (und nicht zum Staat) in den Blick nimmt.⁴ Es mindert unsere Erkenntnis also gar nicht, sondern mehrt sie im Gegenteil, wenn wir von *regional unterschiedlichen Formen der Säkularisierung* ausgehen. Ich habe den Standpunkt eines deutschen, nur sehr gemäßigt konfessionellen Protestantismus eingenommen. Für Vertreterinnen und Vertreter der orthodoxen Christenheit wird Säkularisierung vermutlich etwas anderes bedeuten. Für Angehörige einer katholischen Weltkirche heißt Säkularisierung noch wieder anderes, z.B. kann darunter auch ein innerchristlicher Vorgang verstanden werden, der die zunehmende Entkirchlichung in der Gesellschaft und den öffentlichen Relevanzverlust des Christentums beschreibt.

⁴Vgl. Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [orig. 2007], übersetzt von J. Schulte, Sonderausgabe Berlin 2012, 631ff. („Entwicklungslinien im neunzehnten Jahrhundert“).

Ich sehe in differenzierten oder abweichenden Begriffen von Säkularisierung keinen Mangel. Im Gegenteil entspricht den unterschiedlichen Säkularisierungsbegriffen nach meiner Überzeugung das ebenfalls differenzierte Bedeutungsspektrum der Stichwörter, die ich in meinem Beitrag entfalten will.

2. Leiturgia, oder: Die Freiheit öffentlichen Betens

Als Liturgie (griech. *λειτουργία*) wird in der Theologie der festgelegte Ablauf des Gottesdienstes bezeichnet. Der Begriff scheint also wie wenige ein binnentheologisches Phänomen zu bezeichnen, und das auch noch eher am Rande der theologischen Wissenschaft, wenn man jedenfalls die Abdeckung der entsprechenden Disziplin (Liturgiewissenschaft) durch einschlägige Lehrstühle als Indikator heranzieht.

Dieser erste Eindruck täuscht jedoch. Als Liturgie wird im Unterschied zur privaten Andacht, die sich, mit den Worten von D. Bonhoeffer gesprochen, „im Beten und im Tun des Gerechten“⁵ äußert, der öffentlich gefeierte Gottesdienst der Kirche verstanden. *Liturgie ist öffentliches Beten*. Das wird die Perspektive meiner Überlegungen in diesem Abschnitt sein.

Liturgie ist öffentliches Beten, auch wenn immer nur Teile des Gottesdienstablaufes die Form eines Gebets mit entsprechender Anrede an Gott haben werden. Man kann aber mit M. Meyer-Blanck, dem Vorsitzenden der Liturgischen Konferenz der EKD, das Gebet als die Grundhaltung aller Liturgie auffassen,⁶ denn die Haltung des Gebets bestimmt auch die Schriftlesungen und die diese auslegende Predigt sowie das Sakramentsgeschehen und die Sendung und Segnung der Gemeinde. Was kennzeichnet diese Haltung des Gebets? Es ist die grundsätzliche Annahme einer Gleichzeitigkeit der Gottesdienstgemeinde mit Gott selbst, der in seinem Geist gegenwärtig ist. Beten ohne die Grundannahme dieser Gegenwart Gottes wäre selbstwidersprüchlich. Wer betet, betrachtet sich und seine Umwelt so, dass Gott darin am Werk ist.

⁵ D. Bonhoeffer, Bonhoeffer, *Werke, Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1998, 435.

⁶ Vgl. M. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre. Neue theologische Grundrisse*, Tübingen 2012, 116.

2.1. Das Freiheitsrecht der Kirche zur Fürbitte

Die Besonderheit des Gottesdienstes als öffentliches Beten im Unterschied zur privaten Andacht wird an der Fürbitte erkennbar. Zwar ist sie auch eine Gestalt der individuellen Frömmigkeit. Aber erst in der öffentlichen Fürbitte der kirchlichen Liturgien kommen Form und Inhalt des Gebets in Einklang. Denn in der Fürbitte betet die Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Anliegen der Welt. Damit wird inhaltlich eingelöst, was die Haltung des Gebets der Form nach voraussetzt: dass Gott in der Welt am Werk ist. Die Fürbitte schöpft die Tragweite des öffentlichen Gottesdienstes aus, und deshalb müssen wir umgekehrt die Liturgie immer in diesem weltweiten Horizont von Gottes Versöhnungshandeln an der Welt und der ähnlich umfassenden Tragweite des öffentlichen Betens der Kirche sehen.

Wenn die Liturgie diesen weltweiten Horizont aufmacht, muss jegliche Art von Säkularisierung Auswirkungen auf die Liturgie haben (und umgekehrt). Denn egal, welchem der angedeuteten Begriffe von Säkularisierung wir folgen: eine bestimmte Vorstellung von 'Verweltlichung' muss schon vom bloßen Wortsinn *saeculum* = Welt damit verbunden sein. Ich möchte hier nur auf den m.E. zentralen Aspekt dieser denkbaren Auswirkungen eingehen. Am wichtigsten scheint mir zu sein, dass das öffentliche Beten die *Freiheit* der Kirche zum Ausdruck bringt. Im Wort Freiheit müssen wir sowohl a) die Assoziation des Ungezwungenen als auch b) die der Autorität mithören.

a) Ungezwungen ist das öffentliche Beten, weil es in freier Hinwendung zu Gott geschieht, der sich selbst in freier Gnade der Welt zuwendet. Ich betone das, weil die in der lateineuropäischen Christenheit typischste Form der Fürbitte in dieser Hinsicht zwiespältig war und ist. Lange Zeit wurde unter der liturgischen Fürbitte besonders das Gebet für die Obrigkeit nach 1 Tim 2,4 verstanden. Es galt als Pflicht der Kirchen im Gegenzug für die äußere Schutzmacht der Landesherrn oder Magistrate, unter der die Gemeinden Gottesdienste feierten. Der Obrigkeit oblag die sog. *custodia primae tabulae*, also die Gewähr der Bedingungen für die angemessene Gottesverehrung nach der ersten Tafel des Dekalogs. Dazu sahen sich die Fürsten durch Gottes eigene Gebote ermächtigt. Im Gegenzug schuldete die Kirche der Obrigkeit ihre Fürbitte. Von einer echten Freiheit der Liturgie konnte hier nicht gut die Rede sein.

Das Gebet nach 1 Tim 2,4 ist auch heute Teil der christlichen Liturgie. Dabei sind verschiedenste Gestalten denkbar, die das Verhältnis der Kirche zur politischen Regierung annehmen kann. In einer Staatskirche wird dieses

Verhältnis vermutlich anders aussehen als in einer christlichen Kirche, die z.B. sich als Friedenskirche staatlichen Anforderungen wie der Ableistung von Wehrdienst entzieht. Die Freiheit des öffentlichen Betens, die ich meine, ist von der konkreten Gestalt des Verhältnisses von Kirche und Staat unabhängig. Trotzdem wird nicht jedes beliebige öffentliche Beten diese Freiheit zum Ausdruck bringen können, sondern nur solches, das diese Unabhängigkeit wahrt. Die Kirche wendet sich der Welt zu, nicht dem konkreten Staat, in dem sie lebt, nicht einmal einer bestimmten Staatsform. Gerade wenn staatskirchenrechtliche Umstände der Kirche ermöglichen, in Partnerschaft mit dem Staat zu agieren, muss sie sich von möglichen Erwartungen, die mit ihrer Rolle in dieser Partnerschaft einhergehen können, frei machen, sobald sie mit ihrer Fürbitte für die Welt vor Gott tritt. Im 20. Jahrhundert und unter dem Einruck der totalitären Regime, die es hervorgebracht hat, ist daraus der Gedanke entstanden, dass die Kirchen vom Staat die Freiheit zum öffentlichen Beten, also die ungestörte Religionsausübung regelrecht müssen einfordern können.⁷ Das ist nach dem Ende der gottgegebenen Obrigkeiten der säkularisierte Gegenentwurf zur *custodia primae tabulae*, die der Fürst der Kirche großzügig gewährte.

Man kann sich der Logik der Säkularisierung, die in dieser Forderung wirkt, schlecht entziehen: Kirchen, die mit ihrem öffentlichen Gebet keine Eigeninteressen verfolgen, sondern sich aus freien Stücken der Welt zuwenden, müssen dies auch in Freiheit tun können. Das ist die Forderung nach einem religionsneutralen, nach dem säkularen Staat, der keine Religionsgemeinschaft benachteiligt oder einschränkt, sondern freie Religionsausübung gewährt. Es gilt allerdings auf die Begründung der Forderung dieses kirchlichen Freiheitsrechts zu achten.

b) Wie alle Freiheitsrechte erschöpft sich auch die Freiheit der Kirche zum öffentlichen Gebet nicht in der Abwesenheit von Zwang. Dass die Kirche ungestörte Religionsausübung beanspruchen darf, ist vielmehr Ausdruck einer inhaltlichen Bestimmung dieser Freiheit. Indem die Kirche *vor Gott* für die Anliegen der Welt eintritt, redet sie anders von diesen Anliegen, als es in weltlichen Kontexten möglich wäre. Schon dadurch verändert sich die Situation, die den Anlass zur Fürbitte gegeben hat, wirksam, und genau das ist die Autorität

⁷ Eine wesentliche Äußerung ist K. Barth, *Rechtfertigung und Recht* [1938], Neuausgabe in: K. Barth, *Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz*, Zürich 1998, 5–45, 44 zum „konkreten Freiheitsrecht, das die Kirche für ihr Wort [...] in Anspruch nehmen muß“.

der Fürbitte. Mit ihrer Fürbitte schafft die Kirche ein Klima der Brüderlichkeit, der Offenheit und der Vergebungsbereitschaft, von dem das Zusammenleben von Menschen zehrt. Ein solches Klima ist die Voraussetzung für die kirchliche Botschaft von Liebe und Vergebung der Sünde, aber auch für das politische Miteinander. Mit ihrer Fürbitte trägt die Kirche dazu bei, die Güter zu realisieren, die für *jede* menschliche Sozialität unverzichtbar sind. Natürlich handelt es sich hier 'nur' um ideelle Güter, doch gerade sie bilden die Grundlage für das Gefüge der Institutionen menschlicher Gemeinschaft. Die Institutionen haben keinen anderen Auftrag, als solch ideelle Güter zu schützen. Die Güter genießen also eine ideelle Autorität, die der Grund für ihre auch institutionelle Freiheit ist. Weil die öffentliche Religionsausübung zu den Grundlagen gesellschaftlichen Miteinanders beiträgt, ist sie als Freiheitsrecht auch institutionell zu sichern. Freiheitliche und rechtsstaatliche Systeme anerkennen diesen Zusammenhang.

2.2. Das Freiheitsrecht der Kirche gegenüber dem Staat

Ich musste mit dieser Überlegung ein wenig ausholen, denn die Freiheit öffentlicher Religionsausübung lässt sich nicht auf der institutionellen Ebene des Verhältnisses, womöglich der Partnerschaft von Kirche und Staat begründen. Ebenso kann man die Freiheit der Liturgie nur in einer gewissen Grundsätzlichkeit begründen. Die Liturgie wäre nicht Ausdruck der Freiheit der Kirche, wenn sie nur im freiheitlichen Staat gefeiert werden könnte, der der Kirche dieses Freiheitsrecht einräumt. Das skizzierte Argument darf nicht gegenstandslos werden, wenn autoritäre oder gar totalitäre Staaten die Religionsfreiheit einschränken oder verweigern. Und ebenso wenig darf es die Freiheit des Gottesdienstes tangieren, wenn ein Staat sich einen betont christlichen Anstrich gibt und die Kirchen für seine Zwecke einzuspannen versucht.

In der jüngeren und jüngsten Geschichte Europas hat es für all das Beispiele gegeben. Es kommt jetzt aber nicht auf die einzelnen Beispiele an. Wichtig scheint mir vielmehr zu sein, dass wir all diese Beispiele als unterschiedliche Ausprägungen und Abstufungen auf einer Skala von Säkularisierung einordnen können. Wenn die großen Säkularisierungsdebatten gezeigt haben, dass Säkularisierung kein einheitliches Phänomen ist, sondern regional und epochal unterschiedliche Typen ausbildet, dann sind jene Beispiele die Bestätigung dieser theoretischen Annahme. M.a.W. der freiheitliche Rechtsstaat, den wir auch säkularen Staat nennen können, ist nicht die einzige Staatsform im Zeichen der

Säkularisierung, als gäbe es daneben keine anderen. Auch der autoritäre Weltanschauungsstaat, der die Religionsfreiheit einschränkt, weil er seinen Bürgerinnen und Bürgern selbst die Orientierung vorgibt und abverlangt, nach der sich menschliches Zusammenleben einrichtet, ist ein Phänomen des säkularen Zeitalters, denn diese Orientierung ist im Weltanschauungsstaat eben keine Religion, sondern eine politische Doktrin. Aber auch diejenigen Staaten, die aus einem neu erstarkten Nationalbewusstsein heraus die christlichen Kirchen in den Dienst der gemeinsamen Sache des Volkes gestellt sehen, lassen sich gut mit Begriffen der Säkularisierungstheorien erfassen, denn die Allianz von Nation und Religion, die hierbei unterstellt wird, ist typisch postsäkular.

Der *freiheitliche Rechtsstaat*, der *atheistische Weltanschauungsstaat* und der *postsäkulare Nationalstaat* bedienen in unterschiedlicher Weise dasselbe Paradigma der Säkularisierung. Die Freiheit der Kirche wird in jedem dieser Fälle die Freiheit ihrer Liturgie, also ihres öffentlichen Betens sein; sie wird sich in jedem dieser Fälle unterschiedlich ausdrücken, d.h. Öffentlichkeit wird nicht in allen Fällen dasselbe bedeuten. Die Kirche muss immer neu den „Spielraum der Freiheit“, wie D. Bonhoeffer ihn genannt hat,⁸ ausloten, der ihr in ihrer konkreten Weltsituation zur Verfügung steht. Das liturgische Beten ist das wichtigste Instrument dafür, weil es (wie schon erwähnt) diese Weltsituation unter der Voraussetzung betrachtet, dass Gott in ihr mit seinem Versöhnungswerk wirksam ist. Diese Voraussetzung kann nicht einmal ein Staat aufheben, der die Religionsausübung gewaltsam einschränkt. Die Öffentlichkeit des kirchlichen Betens wird sich dann nur umso stärker auf ihre Voraussetzungen in Gestalt der göttlichen Geistesgegenwart verlagern. Kirchen, die in ihrer konkreten Weltsituation mit staatlicher Gewalt unterdrückt werden, leben von der Gemeinschaft, die ihre Gläubigen im Geist untereinander und mit den Kirchen anderer Situationen und Weltgegenden verbindet. Sie sind m.a.W. auf die Unterstützung und die Fürbitte anderer Kirchen angewiesen, die dann in der Gemeinschaft des Geistes zum öffentlichen Beten dieser bedrängten Kirchen wird, die selbst womöglich nur im Untergrund oder in den privaten Räumen, die ein solcher Staat noch lässt, weiter existieren können.

Der Spielraum der Freiheit kann die Kirche aber auch in einem postsäkularen Nationalstaat durch Umarmung fast erdrücken. Wirklich frei in ihrem öffentlichen Beten könnte die Kirche dann gerade dadurch sein, dass sie nicht alle ihr zugedachten Freiräume zum Aufbau einer christlichen Nation nutzt,

⁸ Bonhoeffer, 291.

sondern frei lässt. Genau spiegelbildlich dazu kann es im freiheitlichen Rechtsstaat der Freiheit öffentlichen Betens am besten entsprechen, wenn die Kirche diese Freiheit paradoxerweise als Verpflichtung zu einer öffentlichen Theologie betrachtet, damit der Freiraum, den der Rechtsstaat ihr selbstverständlich, d.h. nach seinem eigenen Selbstverständnis, gewährt, kein aus dem öffentlichen Leben ausgesparter Raum wird. Die evangelische Tradition des 20. Jahrhunderts hat diese Reserve der Kirche auch gegenüber einem ihr partnerschaftlich verbundenen Staat in der Lehrbildung ausgedrückt, dass die Kirche ein „Wächteramt“ gegenüber der politischen Gemeinschaft ausübe.⁹

Frei ist die Kirche, wenn ihr öffentliches Beten frei gegenüber die Weltsituation ist, in der sie gerade existiert, denn nur so kann sie wirklich „Kirche für die Welt“ sein. Gleichwohl zeigt der Vergleich von Rechtsstaat, Weltanschauungsstaat und neochristlichem Nationalstaat, dass die Kirche mit ihrem Gebet *den säkularen Staat sucht*, der freie Religionsausübung gewährt.

3. Martyria und diakonia, oder: Freiheit als Hintergrundüberzeugung

Mit dem Stichwortpaar *μαρτυρία* – *διακονία* oder „Zeugnis und Dienst“ betreten wir ein anderes thematisches Gebiet. Wie wir anhand der Fürbitte sahen, weist die Liturgie eine Einheit von Form und Inhalt auf, denn die Wahrheit, von der die Liturgie Zeugnis gibt, ist Gottes gnädige Hinwendung zur Welt, der die Fürbitte als kirchliche Aneignung weltförmiger Bittanliegen genau entspricht. Diese Einheit von Form und Inhalt weist das kirchliche Zeugnis, wenn es eine Einheit mit dem Dienst eingeht, jedoch nicht auf, denn die Kirche artikuliert in ihrem Zeugnis eine Wahrheit, mit der die Kirche die Adressaten dieses Zeugnisses *beansprucht*, während der Dienst der Kirche sich den Bedürfnissen derselben Adressaten *unterordnet*. So benennt der Charakter der Kirche als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, wie er bei der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 anvisiert wurde, ein Kennzeichen der Kirche, an dem sie in einer heillos erscheinenden Welt erkennbar sein soll. Als derartiges Kennzeichen der Kirche verweisen ihr Zeugnis und Dienst jedoch nicht (wie die Liturgie) auf die Wahrheit, die den Grund der Kirche bildet, sondern auf

⁹Unter den wichtigen kirchlichen Äußerungen ist besonders die V. Barmer These (1934), derzufolge die Kirche (sc. den Staat) „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ „erinnert“, auch nach 1945 in diesem Sinne ausgelegt worden.

bestimmte Werte, die die Kirche in der Welt vertritt. Die Amsterdamer Weltkirchenkonferenz hob als einen solchen Wert den Frieden hervor. Bei aller theologischen Begründung dieses Friedens in Gottes Heilswirken nahm die Weltkirchenkonferenz damit offensichtlich auf die Weltsituation drei Jahre nach dem von NS-Deutschland angezettelten, verheerenden Zweiten Weltkrieg Bezug und ging auf deren Bedürfnisse ein. Es ist also das Themengebiet *christlicher Werte*, dem wir uns in der Beschäftigung mit dem Begriffspaar „Zeugnis und Dienst“ zuwenden müssen.

Der begriffliche Unterschied zwischen der Wahrheit, die in Form und Inhalt übereinstimmt, und Werten, denen diese Einheit fehlt, stellt für die Kirchen im Zeitalter der Säkularität ein schwieriges Problem dar, das man gerade in der Ökumene nicht mit der Aufteilung auf Dogmatik (Wahrheit) und Ethik (Werte) lösen kann. Denn wir stehen gegenwärtig vor der Situation, dass bestehende ökumenische Gemeinschaft zwischen Kirchen an Fragen zu zerbrechen droht, die den christlichen Werten zuzuordnen sind, obwohl diese Kirchen in dogmatischen Fragen große Übereinstimmung aufweisen. Das kann man nüchtern konstatieren, ohne die Kategorie der 'ethischen Häresie', die ab den 1970er Jahren angesichts der Apartheidsproblematik die ökumenische Diskussion mitbestimmte, aus der Versenkung zu holen. Ich versuche statt dessen am aktuellen Streitthema der Ethik der partnerschaftlichen Lebensformen zu skizzieren, wie ein auch ökumenisch produktiver Umgang mit Wertedifferenzen aussehen könnte.

In vielen evangelischen Landeskirchen wird derzeit die Einführung von Trauungen von gleichgeschlechtliche Paare diskutiert. Die Thematik ist seit einem merklichen Aufschwung regionaler Initiativen in den 1990er Jahren immer wieder auf der Tagesordnung des landeskirchlichen Protestantismus und hat 1996 auch die Ebene der EKD erreicht. In einer Orientierungshilfe versuchte die EKD damals, mit einer ganz auf die *Lebensformen* zielenden Argumentation Kriterien zur ethischen Beurteilung von Homosexualität zu gewinnen.¹⁰ Das ist im heutigen Rückblick aufschlussreich, weil es die fehlende Einheit von Form und Inhalt in Wertefragen unterstreicht. Als die Thematik 2013 aus Anlass einer EKD-Denkschrift erneut ins kirchliche und öffentliche Bewusstsein rückte, kam es zu einem Vorgang, der der Diskussion der 1990er Jahre spiegelbildlich entsprach, denn die neue Denkschrift griff beim selben

¹⁰ Vgl. Rat der EKD, *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe zum Thema „Homosexualität und Kirche“* (EKD-Texte, Nr. 57), Hannover 1996.

Themenbereich, der Familienethik, ganz auf *inhaltliche* Argumente zurück und kam so in der Frage der Lebensformen zu dem im Vergleich mit den 1990er Jahren entgegengesetzten ethischen Urteil.¹¹

Diese hier nur angedeuteten Vorgänge verdeutlichen das Dilemma aller Auseinandersetzung um christliche Werte. Weil sie keine Einheit von Form und Inhalt aufweisen, sind Werte immer der Diskussion ausgesetzt. Sie können keine allgemeine Evidenz beanspruchen, sondern sind von vornherein Gegenstand der politischen Auseinandersetzung und können für diese instrumentalisiert werden. Aus dem Streit um die Sache kann so ein Stellungskrieg werden, in dem nicht mehr die Argumente pro und contra zählen, sondern welche Auffassung die Teilnehmenden an der Debatte vertreten. Aus Disputanten werden dann Parteinhänger, und die Gemeinschaft derer, die diskutieren, teilt sich in positionelle Lager auf. Werte werden so Erkennungszeichen im Freund-Feind-Schema. Das ist eine schädliche Entwicklung, weil ihr die Maßstäbe für die Diskussion der Sachfrage abhanden kommen. Den Werten wird eine Bekenntnisqualität beigemessen, die ihnen nicht zukommt. Solche und ähnliche Vorgänge dürften im Hintergrund stehen, wenn sich Kirchen und ökumenische Partnerschaften an Wertefragen wie der gleichgeschlechtlichen Trauung zu spalten drohen.

Es geht aber auch anders. Den evangelischen Landeskirchen in Deutschland dürfte es letztlich zu Hilfe kommen, dass der Gesetzgeber zum 01.10.2017 das bürgerlich-rechtliche Institut der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare geöffnet hat. Dadurch gerieten die Kirchen, die ihren Begriff der Trauung mit guten Gründen an den zivilgesellschaftlichen und zivilrechtlichen Begriff der Ehe geknüpft hatten, unter Handlungsdruck. Dieser ermöglicht es Anhängern und Kritikern der gleichgeschlechtlichen Trauung, ihre wechselseitigen Argumente in einem konkreten Rahmen auszutauschen. Der politische Druck senkt die Gefahr, die Haltung in der Frage gleichgeschlechtlicher Trauung zum Siegel der Rechtgläubigkeit zu überhöhen. Gleichzeitig werden beide Seiten genötigt, von der eigenen Auffassung zu abstrahieren. Das ist die Voraussetzung dafür, hinter dieser Auffassung die eigentlichen Gründe zu entdecken, die einen selbst für oder gegen die Trauung gleichgeschlechtlicher Paare votieren lassen. In den Diskussionen, an denen ich beteiligt war, wurde es auf diese Weise möglich, den Begriff der partnerschaftlichen Treue schärfer

¹¹ Vgl. Rat der EKD, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familien als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe*, Gütersloh 2013, im Kontext einer materialen Care-Ethik.

ins Auge zu fassen. Unter dem Eindruck der politischen Ereignisse wird in der kirchlichen Trauungsdebatte keine Seite ihre eigene Auffassung vorschnell mit dieser Begriff der Partnerschaftstreue gleichsetzen, sondern neu fragen, was solche Treue heißt, was ihre Voraussetzungen und was ihre Gefährdungen sind.

Die Diskussion um die gleichgeschlechtliche Trauung ist in den Gliedkirchen der EKD noch nicht abgeschlossen. Ich bin aber zuversichtlich, dass diese Diskussion ein Beispiel dafür ist, wie Kirchen Wertedifferenzen und auch Wertekonflikte konstruktiv austragen können. Nötig scheint mir die Bereitschaft zur Wertegeneralisierung. So nennen Soziologen den Prozess, in dem Menschen oder Gruppen Überzeugungen, die sie selbst vertreten, angesichts abweichender Auffassungen auf die Gründe befragen, die sie dazu bringen, den einen oder anderen Wert hochzuhalten. Dabei wird die eigene Überzeugung nicht preisgegeben. Sie wird aber auf ihre Stimmigkeit befragt und kann dadurch eine neue Gewichtung erfahren, wenn sich z.B. zeigt, dass hinter dieser Überzeugung eine noch grundlegendere, aber auch allgemeinere und weniger konkrete Überzeugung steht, die noch größeren Stellenwert besitzt. Die gemeinsame Entdeckung solcher Hintergrundüberzeugungen ist der Idealfall konstruktiver Wertedebatten.¹²

Für unser heutiges Thema ist das Konzept der Hintergrundüberzeugung wichtig, weil es in herausgehobener Weise die Freiheit der Kirchen in einer (post-)säkularen Welt verdeutlicht. Es ist kennzeichnend für eine solche Welt, dass in ihr verschiedene Wertesysteme nebeneinander oder auch in Konkurrenz zueinander existieren. Die Welt, in der unsere Kirchen leben, kennt keine einheitlich vorgeschriebene Weltanschauung oder ein ihr entsprechendes universell verbindliches Wertesystem. Menschen sind in der Wahl ihrer Überzeugungen frei. Wertegebundene Einrichtungen wie die Kirchen vertreten natürlich ganz bestimmte Werte, aber keinesfalls alle dieselben. Die Kirchen sind demnach nicht ebenso frei in der Wahl ihrer Überzeugungen wie die Einzelnen, doch auch für sie schlägt sich Freiheit in der Wertefrage darin nieder, dass sie von ihren eigenen Überzeugungen zu abstrahieren vermögen. Denn sie werden dadurch frei für die Entdeckungen von umfassenderen Hintergrundüberzeugungen, die wegen ihrer größeren Allgemeinheit immer näher an der eigentlichen Glaubensüberzeugung sein werden als die Werte selbst, denn

¹² Ein viel beachtetes Dokument derartiger „Wertegeneralisierung“ (der schon ältere Ausdruck geht auf T. Parsons zurück) ist H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

der Glaube ist zweifellos das umfassendste System der Orientierung, das Menschen annehmen können. Kirchen sollten deshalb gerade die kritische Hinterfragung der eigenen Werte als Teil ihrer Freiheit begreifen.

Ich fasse diese Überlegungen zusammen. Wahrheit und Werte sind zwei miteinander komplementär zusammenhängende Themen der Kirchen in der säkularen Welt. Während die Wahrheit, die die Kirchen besonders mit ihrem Gottesdienst bezeugen, unter allen Umständen gesagt zu werden verdient und sich nicht mit dem Lauf der Welt wandelt, sind Werte genau diesen Verwandlungen jederzeit ausgesetzt. Das hat die evangelische Theologie in Deutschland lange dazu angehalten, sich von der Wertedebatte weitgehend zurückzuziehen. Heute erlebt sie in einem sich wieder stärker antagonistisch ausgestaltenden Europa, wie die Wertefrage zurückkommt. Die Rückkehr der Wertefrage ist übrigens kein Anzeichen für eine Renaissance der Religion, sondern vielfach Ausdruck fortschreitender Säkularisierung, insofern die Werte oft Ort und Rang religiöser Wahrheit beanspruchen. Die Kirche muss sich darum der säkularen Wertedebatte stellen, wenn sie nicht von ihr überrumpelt oder für sie eingespannt werden will.

Die fällige Auseinandersetzung mit der Säkularität wird die Kirchen aller Voraussicht nach dazu führen, das Verhältnis von Wahrheit und Werten neu zu überdenken. Auch die Wahrheit ist nicht ohne Bezug zur Welt und die Bezeugung dieser Wahrheit in der gottesdienstlichen Liturgie kein Selbstzweck. Man sieht dies an einem utopistischen Gedankenexperiment. Wenn die Kirche ihren Gottesdienst nicht im Gegenüber zur Welt, sondern nur in Gemeinschaft mit der himmlischen Liturgie der Engel feierte, hätte ihre irdische Liturgie keine Zukunft mehr, denn wie das Bild des himmlischen Jerusalem zeigt, ist in Gottes Reich kein Platz für einen Tempel, weil in ihm alle spontan im Einklang mit Gottes Willen sind. In Gottes Reich fallen Wahrheit und Werte in eins. Umgekehrt müssen die Werte, die in der säkularen Welt den Ort der Kirche anzeigen, sich auf ihre Hintergrundüberzeugungen hin betrachten lassen. Um der Wahrheit willen ist Freiheit im Umgang mit den christlichen Werten geboten. Gerade dadurch können die christlichen Kirchen der säkularen Welt ein Beispiel geben.

Bibliographie

1. Barth, K., *Rechtfertigung und Recht* [1938], Neuausgabe in: K. Barth, *Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz*, Zürich 1998, 5–45.

2. Bonhoeffer, D., *Werke, Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1998.
3. Janssen, H., „Über die Herkunft der Trias Martyria-Leiturgia-Diakonia“, in: *Theologie und Philosophie* 85, 2010, 407–413.
4. Joas, H., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
5. Lüpsen, F. (Hg.), *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*, Bethel 1949.
6. Meyer-Blanck, M., *Gottesdienstlehre*. (Neue theologische Grundrisse), Tübingen 2012.
7. Rat der EKD, *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe zum Thema „Homosexualität und Kirche“* (EKD-Texte, Nr. 57), Hannover 1996.
8. Rat der EKD, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familien als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe*, Gütersloh 2013.
9. Taylor, Ch., *Ein säkulares Zeitalter* [orig. 2007], übersetzt von J. Schulte, Sonderausgabe Berlin 2012.

Prof. Dr. theol. habil. Henning Theißen – geb. 1974, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Tübingen und Bonn und ist nach fünfjährigem kirchlichen Dienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) seit 2007 an der Universität Greifswald tätig, zur Zeit als Heisenbergstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und außerplanmäßiger Professor. Forschungsschwerpunkte: Unierte Theologie, Nachlass von Hans-Georg Geyer, Adoptionsethik, Flüchtlingskonversionen.

Prof. dr hab. Henning Theißen – urodzony w 1974, studiował teologię ewangelicką oraz filozofię w Tybindze i Bonn. Przez pięć lat służył jako duchowny w różnych parafiach Kościoła Ewangelickiego w Nadrenii. Od 2007 wykładowca teologii systematycznej na Uniwersytecie w Greifswaldzie (Niemcy). Obecnie jest beneficjentem grantu Heisenberg Grant przyznanego przez German Research Foundation (DFG), profesor nadzwyczajny. Jego główne obszary badań obejmują: ewangelicką teologię unijną, spuściznę Hansa-Georga Geyera, etykę adopcji oraz problematykę uchodźców.