

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen

Isolde Karle

**Kirche
im
Reformstress**

Gütersloher Verlagshaus

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100
Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte Papier *Munken Premium* liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage
Copyright © 2010 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Těšinská tiskárna a.s., Český Těšín
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-579-08119-9
www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort	9
Kirche unter Druck	11
I. Die religiöse Lage	17
1. Unsichtbare Religion?	17
2. Sinn und Geschmack fürs Unendliche	20
3. Transzendenz und Immanenz	24
4. Die Eigenrationalität religiöser Kommunikation	29
5. Religion und Pseudoreligion	35
6. Die markante Physiognomie der Religion oder: Wie bildet sich religiöse Identität?	38
7. Postmoderner Bastelglaube?	43
8. Auf der Suche nach Spiritualität	48
9. Säkularisierung oder Religionsboom?	55
10. Religion – nur eine Frage der Ästhetik?	64
II. Kirche als Organisation	71
1. Protestantische Dauerunruhe	71
2. Kirche als Kommunikation	78
3. Warum Interaktion jenseits von Organisation und Funktion?	85
4. Die Organisationsfähigkeit des Christentums	89
5. Folgeprobleme des Wachstums formaler Organisation in der Kirche	94
a) Destabilisierung durch Kontingenz	94
b) Selbstsäkularisierende Effekte	99
c) Kirche – Symbol des Unverfügbaren	103
6. Die Ökonomisierung der Kirche	106
a) Das Problem des Nutzen-Kalküls	110
b) Das Problem der ökonomisierten Sprache	114
c) Grenzen des Organisierbaren	118

III. Kirche als Gemeinde	122
1. Die Gemeindedistanz der Kirchenorganisation	122
2. Der Versammlungscharakter der Ekklesia	129
3. Paradoxien der Milieuorientierung und milieu- übergreifende Praxis	136
4. Kopplungen von Religion und Geselligkeit	143
5. Kirchliche Orte statt Ortskirche?	147
6. Keine Expertokratie: Professionelle Generalisten und Ehrenamtliche vor Ort	155
7. Wohnortnahe kirchliche Sozialisation	161
a) Vertrautheit von Gesichtern und Orten	161
b) Biographie und Kirchenraum	164
c) Familie und Gemeinde	168
8. Mediale und authentische Öffentlichkeit	173
9. Die Interdependenz von Großorganisation und Kirchengemeinde	180
a) Religion, Interaktion und Organisation	180
b) Stabilität und Umwelтанpassung	182
c) Kirche als Netzwerk	186
IV. Der Pfarrberuf im Sog der Ökonomisierung	191
1. Ansprüche der Organisation und individuelle Freiheit	191
2. Von der ständischen zur funktionalen Differen- zierung: Die Modernität des evangelischen Amts- verständnisses	193
3. Dynamiken der Ökonomisierung	196
4. Deprofessionalisierung durch Professionalisierung?	198
5. Kirchenleitung zwischen Management und theologischem Selbstverständnis	203
6. Die Instrumente des Qualitätsmanagements und die Folgen für das Selbst	205
7. Extrinsische versus intrinsische Motivation	209
8. Konsequenzen für die Personalführung	212
a) Vertrauen und Freiheit	212
b) Die Kirchenleitung und die Pfarrerschaft	216
9. Die Realistik theologischer Anthropologie	218

10. Pastorale Lebenskunst	222
11. Fazit	224

V. Perspektiven für die Predigt	226
1. Der Gesellschaftsbezug der Predigt und das Problem moralischer Kommunikation	228
2. Die Artikulationskraft religiöser Sprache	233
3. Relevant predigen	238
4. Homiletische Sackgassen	244
5. Rechtfertigung und Identität	248

Zwölf Thesen zur Kirchenreform	256
--	-----

Literaturverzeichnis	261
--------------------------------	-----

Vorwort

Dieses Buch ist im Gespräch mit sehr vielen Menschen entstanden – mit Kolleginnen und Kollegen aus Theologie und Religionssoziologie, mit Studentinnen und den Mitarbeitern an meinem Lehrstuhl, mit Bischöfinnen und Präsidien, mit vielen Pfarrerinnen und Dekanen, mit engagierten Gemeindegliedern und kirchlich distanzierten Menschen, mit Freunden und Wegbegleitern – und last but not least mit meinem Mann, Christoph Dinkel, meinem schärfsten und zugleich wohlwollendsten Kritiker, dem ich unendlich viele anregende Gespräche über das hier verhandelte Thema verdanke und dessen Kompetenzen als kirchlicher Praktiker wie als wissenschaftlicher Theologe dieses Buch vielfältig inspiriert haben. Von ganzem Herzen danke!

Besonders danke ich auch Margot Käßmann, die meine Kirchenkritik als Bischöfin und Ratsvorsitzende mit Interesse und Wohlwollen wahrgenommen und verfolgt hat und mich ermutigte, »dran« zu bleiben und mich nicht irritieren zu lassen.

Jan Schäfer und Dominik Severing danke ich für das gründliche Korrekturlesen und für inhaltliche und sprachliche Anregungen.

Herzlich danke ich Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus für die gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit.

Schließlich danke ich der Ruhr-Universität Bochum, die es mir durch ein Forschungssemester ermöglichte, dieses Buch zu schreiben.

Aus sehr vielen Gesprächen und Begegnungen ist ein Buch geworden – nun bin ich gespannt auf die Gespräche und Begegnungen, die daraus entstehen. Denn: »talk comes first«.

Isolde Karle

Mai 2010

Kirche unter Druck

Die evangelische Kirche steht unter Druck. Die demographische Entwicklung, zurückgehende Mitgliederzahlen und Einbrüche bei den Kirchensteuereinnahmen zwingen die kirchliche Organisation seit Mitte der neunziger Jahre, sich mehr und mehr an monetären Gesichtspunkten zu orientieren. Die Kirche sieht sich genötigt abzuwägen und zu entscheiden, welche Bereiche kirchlichen Handelns weiter finanziert und als zukunftsfähig angesehen und welche vernachlässigt oder ganz von der kirchlichen Agenda gestrichen werden sollen. Dass diese Überlegungen nicht ausschließlich unter ökonomischen Gesichtspunkten angestellt werden können, sondern zugleich die Frage nach der Programmatik und dem Selbstverständnis der evangelischen Kirche berühren, versteht sich von selbst: Was ist unaufgebbar für die evangelische Kirche? Was macht ihre Identität aus? Was ist Pflicht und was ist Kür? Welche Arbeit muss bezahlt werden und setzt Professionalität voraus, welche Arbeit kann auch ehrenamtlich übernommen werden? Wie ist mit »überzähligen« Kirchengebäuden und der Frage ihrer nicht-kirchlichen Nutzung umzugehen, wie mit kleinen Gemeinden, die nicht mehr selbständig existieren können? Sollen überparochiale und damit funktionale Dienste und zentrale Angebote zu Lasten der herkömmlichen Ortsgemeinden ausgebaut werden oder nicht? Lässt sich mit Profilkirchen, Citykirchenarbeit, Tourismusseelsorge, Jugendkirchen und einem professionellen medialen Auftreten ein »Wachsen gegen den Trend« erreichen?

So begründet all diese wichtigen Fragen und Überlegungen sind: Die enge Kopplung kirchlicher Planungen an die Frage der Wirtschaftlichkeit führt unter der Hand unbemerkt und unbeabsichtigt dazu, dass das theologische Selbstverständnis von Kirche immer stärker von der ökonomischen Logik durchdrungen und überlagert wird. Das Kirchenreformprogramm »Kirche der Freiheit«, das der Rat der EKD im Jahr 2006 mit großer innerkirchlicher Resonanz vorlegte, kann dafür als Beispiel gelten. Die Frage nach der Gestaltbarkeit der Kirche ist von der Frage der Finanzierbarkeit so tiefgreifend geprägt, dass die Theologie zum ornamentalen Beiwerk zu

werden droht, in jedem Fall scheint sie nicht die zentrale Steuerungs- und Reflexionsinstanz für die anstehenden Reformen zu sein. Damit aber gerät die Kirche in kaum auflösbare Paradoxien. Während die Kirche in religiöser Hinsicht die Frage nach einem Nutzenkalkül verneinen muss – Christen glauben, weil sie in Jesus Christus die Wahrheit ihres Lebens erkannt haben und nicht weil sie sich davon persönliche Vorteile oder ein langes Leben versprechen –, ist die ökonomische Semantik zutiefst auf ein solches *Nutzenkalkül*, auf die Zweck-Mittel-Relation und auf gewinnbringende Dienstleistungen fokussiert.¹

Das heißt nicht, dass es für Menschen nicht zutiefst heilsam sein kann, an Gott zu glauben und den Trost und Beistand anderer zu erfahren. Aber der Glaube gründet nicht in einem Nutzenkalkül. Die Metaphorik des Heils besagt etwas anderes als das ökonomisch inspirierte Wort des Nutzens. Das religiöse Heil ist unverfügbar und kommt von Gott her. Es taucht meine Beziehung zu anderen und zu mir selbst in ein neues Licht. Der Nutzen ist hingegen eigennützig auf die individuelle Bedürfnisbefriedigung eines Kunden oder Klienten ausgerichtet. Das Nutzen-Kalkül wägt genau ab, wieviel einzusetzen ist, um im Tausch dafür etwas anderes zu bekommen. Nutzen kann quantifiziert werden. Der Preis, den ich bezahle, und die Leistung, die ich dafür bekomme, können gegeneinander abgewogen werden. Wäre es Ziel des Glaubens, uns in diesem Sinn zu nützen, würde er sich genau damit ad absurdum führen und seine Lebensdienlichkeit verfehlen.

Mit der Erfahrung von Glück verhält es sich nicht anders. Auch Glück ist nicht mit Bedürfnisbefriedigung zu verwechseln. Wir leben in einer Konsumkultur, die uns suggeriert, unser persönliches Glück sei immer weiter steigerbar. Nicht zuletzt deshalb fällt es uns so schwer, glücklich zu sein. Gerhard Schulze hat mit seiner Analyse der Erlebnisgesellschaft schon vor Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass die Gleichsetzung von Glück und Erlebnissteigerung falsch ist: »Mit dem Projekt, etwas zu erleben, stellt sich der Mensch [...] eine Aufgabe, an der er leicht scheitern kann, und dies umso

1. Vgl. Jens Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, Neoliberale Diskurse in den deutschen Großkirchen, in: Walter Ötsch/Claus Thomasberger (Hg.), Der neoliberale Markt-Diskurs: Ursprünge, Geschichte, Wirkungen, Marburg 2009, 215 f.

mehr, je intensiver er sich diesem Projekt widmet und je mehr er damit den Sinn seines Lebens überhaupt verbindet.«² Das allzu absichtsvolle Verfolgen des eigenen Glücks ist höchst risikoreich, enttäuschungsanfällig und in aller Regel kontraproduktiv. »Es ist deshalb weder erstaunlich, dass unsere Gesellschaft nicht glücklich scheint, noch ist der steigende Aufwand unerklärlich, mit dem sie nach Glück sucht.«³ Kaufen lässt sich nur das Erlebnisangebot, nicht das Erlebnis selbst.

Glückserleben ist ein unverfügbarer Zustand. Glück kann deshalb nicht gezielt angestrebt werden kann. Das Glück des Augenblicks kann sich nur einstellen, es wird nicht geschaffen, sondern zuteil. »Das Glück übersteigt die Reichweite menschlicher Selbstbestimmung, weil seine Voraussetzungen und Bedingungen nie genau auszumachen sind, weil sie wenigstens teilweise ›unzugänglich und unverfügbar sind‹. In dieser Unverfügbarkeit liegt aber gerade der besondere Reiz und Charme des Augenblicksglücks.«⁴ Das Augenblicksglück hat eine religiöse Dimension, insofern sich im Glück des Augenblicks im Bewusstsein eine Erfahrung von Sinn einstellt, »die das übersteigt, was der Mensch selbst an Sinn ›machen‹ kann. Das Glück des Augenblicks erweist sich darin als eine Erfahrung von Transzendenz.«⁵ Diese Erfahrung stellt sich aus theologischer Perspektive als göttliches Gnadentun dar. Sie hat elementar damit zu tun, über sich hinauszugehen, sich selbst zu vergessen, offen zu werden für andere und die Welt und »mitten in der Endlichkeit Eins [zu] werden mit dem Unendlichen«⁶. Eine solche Erfahrung ist Geschenk und Gabe.

Die zunehmende Orientierung an Nutzenkalkülen, an einem stimmigen Preis-/Leistungsverhältnis, an der Optimierung nicht nur von Leistungen, sondern zunehmend auch von Gefühlen ist im

2. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, 8. Aufl. Frankfurt a. M. 2000 (1992), 14.

3. Ebd.

4. Jörg Lauster, Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum, Gütersloh 2004, 151.

5. A. a. O., 156.

6. Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, in: KGA I, 2, hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, 247. Vgl. auch: Lauster, Gott und das Glück, 166.

Kontext einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung zunehmender Ökonomisierung zu sehen. Dabei scheint unverkennbar, dass sich die evangelische Kirche gegenwärtig immer mehr von einer althergebrachten Institution, die ihren Sinn in sich selbst hat und das Unverfügbare symbolisiert, in eine moderne, effiziente Dienstleistungsorganisation transformiert. Sie wird, insbesondere in ökonomisch prekären Zeiten, von zweckrationaler Logik mehr und mehr bestimmt. Diese Logik bleibt ihr nicht nur äußerlich, sondern berührt die Inhalte, die sie vertreten und vermitteln will, und damit ihr Selbstverständnis unmittelbar – und genau darin liegt das Problem.

Hartmann Tyrell geht im Anschluss an Pierre Bourdieu davon aus, dass die Kirche ihre ökonomische Sozialexistenz aufgrund des äußerst spannungsvollen Verhältnisses von Geld und Religion so weit wie möglich invisibilisieren sollte.⁷ Die gegenwärtigen Kirchenreformprogramme gehen in die entgegengesetzte Richtung. Sie tendieren dazu, die Handlungsfähigkeit der Kirche mit ihrer Zahlungsfähigkeit zu identifizieren. Zugleich gibt es viele, nicht zuletzt in der sozialen Umwelt der Kirche liegende Gründe, die dazu führen, dass sich die Kirche immer mehr in eine ökonomisch orientierte Organisation transformiert. Ich möchte diesen Gründen im Folgenden ebenso nachgehen wie den Paradoxien, die diese Entwicklung mit sich bringt.

Die evangelische Kirche ist eine reformorientierte Kirche. Ihr wohnt eine ständige Selbstprüfungs- und Selbstrelativierungsdynamik inne. Eine Reform der Kirche, die gelingen soll, ist auf eine realistische Diagnose im Hinblick auf die tatsächlich vorhandenen Handlungsspielräume, aber auch im Hinblick auf die vielen nicht beeinflussbaren und nicht steuerbaren Faktoren angewiesen. Nur eine nüchterne Situationsanalyse, nicht Veränderungsenthusiasmus, helfen der Kirche weiter. Deshalb sind zunächst die gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen sich Kirche zu bewahren und neu zu orientieren hat, zu analysieren. Es gilt, das Verständnis und die Funktion von Religion zu erörtern und die Frage

zu klären, ob und inwiefern die Kirche von dem gestiegenen Interesse an religiösen und spirituellen Fragen profitieren kann oder nicht (1). Erst dann kann danach gefragt werden, worin die spezifischen Möglichkeiten und Grenzen der Kirche als Organisation – changierend zwischen althergebrachter Institution und einem modernen, zweckrationalen Verband – in der funktional differenzierten Gesellschaft bestehen (2). Das dritte Kapitel widmet sich der vielfach vernachlässigten Sozialform Gemeinde und analysiert und beschreibt dabei insbesondere die Bedeutung von alltagsnahen, interaktiven Sozialbeziehungen für die Kirche und die religiöse Bildung (3). Schließlich werden die Folgen der Ökonomisierung für den Pfarrberuf analysiert (4), bevor in einem letzten Kapitel der in den Kirchenreformprogrammen kaum bearbeiteten Frage nach Inhalt und Sprache der Predigt nachgegangen wird (5). Das Buch schließt mit Thesen zur Kirchenreform ab.

7. Vgl. Hartmann Tyrell, Religion und Organisation, in: Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche (Religion in der Gesellschaft 24), Würzburg 2008, 181.

I. Die religiöse Lage

1. Unsichtbare Religion?

Was ist unter Religion zu verstehen? Ist Religion nur das, was wir in der Kirche an religiösen Handlungen und Kommunikationen vorfinden, oder auch die Ekstase auf dem Fußballfeld oder die religiös aufgeladene Fantasywelt in Harry-Potter-Romanen? Seit Beginn der Moderne wird in Theologie, Philosophie und Soziologie ein Religionsbegriff verwendet und zu definieren versucht, der es erlaubt, nicht nur kirchliche Religiosität in den Blick zu nehmen, sondern auch außerkirchliche Formen des Religiösen zu erfassen. Insbesondere seit den 1960er Jahren lässt sich ein Wandel von der Kirchen- zur Religionssoziologie feststellen.

Besonders einflussreich war dabei das Werk des Religionssoziologen Thomas Luckmann »Invisible Religion«¹ von 1967. Luckmann stellt einen sehr weiten und elastischen Religionsbegriff vor. Religion wird bei Luckmann als Möglichkeit zur Selbstreflexion und Selbsttranszendenz verstanden. In der Religion transzendiert der Mensch sein biologisches Wesen, erst so wird der Mensch zum Menschen. Transzendenz verweist dabei nicht unbedingt auf Gott oder das Unbedingte. Transzendent ist vielmehr alles, was die unmittelbare lebensweltliche Erfahrung überschreitet, was mithin Selbstreflexion ermöglicht. Jede Form der subjektiven Weltansicht und Weltanschauung hat für Luckmann insofern religiösen Charakter. Luckmann unterscheidet kleine, mittlere und große Transzendenzen. Während die kleinen und mittleren diesseitigen Transzendenzen zugenommen haben, sind die religiösen Orientierungen, deren Kern die Reflexion von Erfahrungen großer Transzendenzen enthält, wie sie die Kirche pflegt, demgegenüber rückläufig.

Dass die Kirchen ihr Deutungsmonopol verloren haben, ist nach Luckmann nun aber nicht zwangsläufig als voranschreitender Säku-

1. Vgl. Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991, Erstauflage der englischen Originalausgabe »The Invisible Religion« 1967.

larisierungsprozess zu interpretieren, sondern als Ausdruck eines Prozesses der *Verlagerung von Religion* – einer Verlagerung aus dem kirchlichen Christentum hinaus in das private Leben von Individuen hinein. Der rückläufigen herkömmlichen, institutionell organisierten Form der Religion stellt Luckmann mithin eine typisch moderne Form von Religion gegenüber: *die privatisierte und unsichtbare Religion des Individuums*. Die psychoanalytisch kultivierte Selbstthematizierung und die Sakralisierung des Körpers in Fitnesscentern und auf dem Fußballfeld kommen für Luckmann dabei als neue Kandidaten für religiöse Sozialformen ins Spiel. Religion ist in der spätmodernen Gesellschaft demnach nicht nur in, sondern vor allem *außerhalb* der Kirchen zu finden. Die alte Gleichsetzung von Kirche und Religion wird von Luckmann damit scharf zurückgewiesen und gewissermaßen auf den Kopf gestellt: Die kirchlich gebundene Religiosität ist nach seiner Einschätzung tendenziell im Aussterben begriffen.

Religion wird bei Luckmann ganz und gar anthropologisch verstanden und begründet. Sie ist in der Privatsphäre beheimatet und wird als diesseitig, individualistisch und innerlich beschrieben. Religion braucht man, um die Frage nach der eigenen Identität beantworten zu können, weniger um religiös zu kommunizieren. Mit der individuellen Daseinsführung in den Widersprüchen und Verunsicherungen der modernen Gesellschaft zurechtzukommen, ist für Luckmann im Kern ein religiöses Problem, denn die Bearbeitung des Identitätsproblems setzt voraus, dass Erfahrungen reflektiert, dass Deutungsschemata konstruiert und angewandt werden und damit letztlich ein Sinnsystem entsteht, an dem sich der Einzelne orientieren kann.

Schon Luckmann verortet die Religion dabei im Kontext der Ökonomisierungsdynamik. In der pluralistischen Gesellschaft konkurrieren verschiedene Weltansichten und Weltanschauungen auf einem pluralistischen Sinnmarkt. Religion wird deshalb nicht mehr durch offiziell dafür zuständige Institutionen in für alle verbindlicher Form vermittelt, sie wird vielmehr zur Privatsache, über deren Sinn oder Unsinn jeder und jede Einzelne je nach individueller (Kunden-)Präferenz entscheiden kann: »Ist die Religion erst einmal zur ›Privatsache‹ geworden, kann das Individuum nach freiem Belieben aus dem Angebot ›letzter‹ Bedeutungen wählen. Geleitet wird es dabei nur von den Vorlieben, die sich aus seiner sozialen Bio-

graphie ergeben.«² Selbst die Religion unterliegt damit den Mechanismen des Marktes und des Konsums, aus deren Angebot der Kunde nach Lust und Laune auswählen kann. Das Individuum selbst hat einen sakralen Status gewonnen, seine Autonomie steht im Mittelpunkt. Die Tradition der Kirche ist dagegen für die Alltagserfahrung des Einzelnen mehr oder weniger bedeutungslos geworden.³

25 Jahre später relativiert Luckmann diese skeptische Einschätzung im Hinblick auf die Kirchen in einem Nachtrag zu »Invisible Religion« etwas. Er hebt dort lediglich noch hervor, dass die Kirchen Institutionen unter anderen Institutionen geworden seien und keinen Monopolanspruch auf dem Sinnmarkt mehr geltend machen könnten. Ihre religiösen Orientierungen seien von solchen überschattet, die sich ganz auf diesseitige Transzendenzen bezögen. Kritisch bezieht sich Luckmann dabei auf die *moderne Selbstbezüglichkeit*, die sich alles, auch die Religion, einverleibe: »Nichts wird in der modernen Kultur so durchgängig zelebriert wie das schein-autonome Subjekt.«⁴ Setze sich diese Art religiöser Individualisierung und Individuumzentrierung durch, sei es nicht mehr möglich, allgemein glaubwürdige Modelle der Transzendenz öffentlich zu diskutieren, wie Luckmann bedauernd feststellt.

Es stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, den Religionsbegriff tatsächlich so vage und weit anzusetzen, wie Luckmann dies vorgeschlagen hat. Ist es angemessen, jedwede Form der Deutung und Reflexion eigener Erfahrung schon als religiös zu betrachten, auch wenn sich die deutende Person selbst als ganz und gar unreligiös versteht? Und ist es zwingend, Religion anthropologisch zu begründen, als notwendiges Korrelat menschlich-reflektierender Existenz? Man könnte mit guten Gründen auch die Gegenthese zu Luckmann aufstellen: Ein einzelnes Individuum kann ganz offensichtlich auf Religion verzichten. So ist zu beobachten, dass viele Menschen, die die Kirche verlassen oder nie zu ihr gehört haben, keinen anderweitigen religiösen Ersatz dafür suchen, sondern schlicht religionslos leben. Aus christlicher Perspektive mag man mit guten Gründen einwenden, dass Menschen etwas Entscheidendes fehlt, wenn sie

2. A. a. O., 141.

3. Vgl. a. a. O., 153.

4. A. a. O., 181.

auf Religion gänzlich verzichten, aber diese Perspektive wird von den Betroffenen selbst in aller Regel nicht geteilt.

Kann aber eine Gesellschaft auf Religion verzichten? Genau gegenläufig zu Thomas Luckmann geht Niklas Luhmann davon aus, dass einzelne Individuen auf Religion sehr wohl verzichten können, die Gesellschaft als Ganze hingegen nicht. Damit sind wir noch einmal bei der Frage der Definition von Religion. Was macht Religion aus? Ist jedwede Form von Sinndeutung und jedes Bedeutung generierende Sinnschema schon als religiös zu qualifizieren? Die Begeisterung auf dem Fußballfeld, die Ästhetik in der Kunst, die die Alltagserfahrung transzendiert und in ein neues Licht taucht, die impliziten Bedeutungs- und Sinnüberschüsse in der Werbung mit ihren Glücks- und Heilsversprechen – ist all dies schon als Religion zu werten?

2. Sinn und Geschmack fürs Unendliche

Friedrich Schleiermacher hat in Auseinandersetzung mit den Religionsverächtern seiner Zeit einerseits und mit der Aufklärungstheologie andererseits einen Religionsbegriff entwickelt, der sowohl religionsphilosophisch als auch theologisch höchst bedeutsam geworden ist. Religion hat es nach Schleiermacher immer mit Transzendenz zu tun und zwar nicht in dem weiten Sinne, wie der Begriff bei Luckmann verwendet wird, sondern als ein Bezug immanenter Erfahrung auf Gott oder das Unbedingte, also im Sinne einer großen Transzendenz in der Luckmannschen Begrifflichkeit. »Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche«⁵, formuliert Friedrich Schleiermacher in den Reden »Über die Religion«. Sie hat keinen rein diesseitigen Charakter, sie verabsolutiert nichts Endliches, nicht die Vernunft und nicht das Subjekt. Religion hat es vielmehr mit dem Unendlichen zu tun, insofern sie das Diesseits in Bezug auf eine göttliche Größe interpretiert und deutet.

Religion ist für Schleiermacher etwas Eigenständiges und keine allgemeine Menschheitsreligion oder natürliche Religion im Sinne allgemeiner Sittlichkeit. Die aufklärerische Vorstellung einer Vernunftreligion oder natürlichen Religion ist für Schleiermacher Fik-

tion. Religion existiert immer nur als konkrete, geschichtlich entstandene, Fleisch gewordene Religion. Deshalb warnt Schleiermacher nachdrücklich vor jeder Verwechslung von Religion »mit dem was ihr hie und da ähnlich sieht«⁶ wie beispielsweise Metaphysik und Moral. Denn das Wesen der Religion ist »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«⁷, bezieht sich aber gerade in dieser Spezifität auf das Ganze des Lebens und der Welt.

In seiner Glaubenslehre definiert Schleiermacher die Religion als »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«⁸. Gefühl in dem von Schleiermacher erläuterten Sinn meint nicht Emotionalität, sondern »die Erfahrung der Grundbestimmtheit des Personseins [...]. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl [...] verdeutlicht die fundamentale Bedeutung des Empfangens und der Externität im menschlichen Leben.«⁹ Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit macht uns bewusst, dass wir unser Sein nicht uns selbst verdanken, dass wir nicht in uns selbst begründet sind, sondern von anderwärts, von Gott her.

Nicht der hervorbringende Mensch steht in religiöser Perspektive im Zentrum, sondern der Mensch, der *Sinn und Geschmack fürs Unendliche* entwickelt. Dieser Sinn und Geschmack fürs Unendliche unterscheidet die Religion von allen anderen Formen menschlichen Tätigseins oder Tätigwerdens. Religion bringt mithin zum Ausdruck, dass wir die Bedingungen, unter denen wir leben, nicht selbst hervorgebracht haben und auch nicht selbst hervorbringen können, dass wir Geschöpfe sind und nicht Schöpfer unserer selbst und unserer Welt. Religion setzt uns als Geschöpfe in ein realistisches Selbst- und Weltverhältnis, das uns die Grenzen unserer Möglichkeiten heilsam aufzeigt und die Welt auf das Woher schlechthinniger Abhängigkeit, auf Gott, bezieht. Religion immunisiert in diesem

6. A. a. O., 207.

7. A. a. O., 211.

8. Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, in: KGA I, 13/1, hg. von Rolf Schäfer, 2. Auflage (1830/31), Berlin/New York 2003, 32 ff., insbes. 38-40.

9. Friedrich Wintzer, *Frömmigkeit als Grundperspektive*, in: Ders./Henning Schröder/Johannes Heide (Hg.), *Frömmigkeit und Freiheit. Theologische, ethische und seelsorgerliche Anfragen*, Rheinbach-Merzbach 1995, 16.

5. Schleiermacher, *Über die Religion*, 212.

Sinn gegen alle immanenten Selbstverabsolutierungen und verweist auf die Relativität allen Wissens und aller Erfahrung.

Ganz auf dieser Linie liegt es, wenn Schleiermacher in seinen Reden über die Religion ausführt, man solle *alles mit, nicht aus Religion* tun: »[D]ie religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion thun, nicht aus Religion.«¹⁰ Die Welt wird religiös gedeutet, wenn sie aus einem Sinnhorizont heraus interpretiert wird, der der Erfahrung der Abhängigkeit des Endlichen entspringt. Nur die Religion verweist den Menschen auf seine Endlichkeit und versteht das Endliche als Ausdruck des Unendlichen. Die Endlichkeit zeigt sich in allem menschlichen Tun. »Religion soll alles Fühlen, Denken und Handeln der Menschen begleiten, nicht aber die menschliche Gesamtpraxis beherrschen oder gar bevormunden.«¹¹

Eine »ganzheitliche« religiöse Fundierung oder Limitierung von Wissenschaft, Ethik, Kunst oder Metaphysik ist damit weder möglich noch anzustreben. Religion kann andere Formen des Denkens und Handelns und der Wahrnehmung nicht dominieren, darf aber auch umgekehrt nicht von diesen dominiert werden. Die funktionale Differenzierung, so könnte man mit Niklas Luhmann formulieren, gilt für alle Sozialbereiche, nicht nur für die Religion. Alle unterliegen der Gefahr der »unheiligen Superstition«¹², wie Schleiermacher formuliert, wenn sie sich selbst verabsolutieren und übergriffig andere Bereiche beherrschen wollen. Mit verheerenden Folgen wird eine solche *Selbstbegrenzung des Religiösen* im religiösen Fanatismus gelegnet. Hier wird alles »aus Religion« heraus getan, begründet und verabsolutiert, nicht »mit Religion« in seiner Relativität erkannt und reflektiert. »Fanatismus dementiert glaubwürdig humane, verantwortungsbewusste, sich selbst begrenzende Religiosität.«¹³

Religion ist eine zentrale Dimension menschlichen Handelns. Die

10. Schleiermacher, Über die Religion, 219.

11. Dietrich Benner, Bildung und Religion. Überlegungen zu ihrem problematischen Verhältnis und zu den Aufgaben eines öffentlichen Religionsunterrichts heute, in: Achim Battke u. a. (Hg.), Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht. Profil und Chance von Religion in der Schule der Zukunft, Freiburg i. Br. 2002, 55.

12. Schleiermacher, Über die Religion, 219.

13. Peter Seidmann, Von inneren Menschen: Konflikt und Versöhnung – zum

Religion vertritt und kommuniziert eine spezifische Sicht auf die Welt, eine Sicht, die die Welt mit ihrer Endlichkeit konfrontiert und sie gleichzeitig unter dem Vorzeichen göttlicher Liebe und Güte interpretiert. Alles Endliche ist demnach geschöpflisch zu verstehen. Dies hat vielfältige Konsequenzen. Ganz konkret kommt dieses Selbst- und Weltverständnis in der erinnernden Solidarität der Lebenden mit den Toten in der kirchlichen Bestattungskultur zum Ausdruck¹⁴, aber auch in der für Religion grundlegenden Erinnerungskultur: Religion ist wesentlich dadurch bestimmt, dass sie ein kulturelles Gedächtnis pflegt und die Stimmen längst Verstorbener zu Gehör bringt, interpretiert und lebendig erhält.¹⁵ Zugleich äußert sich in der Religion eine grundlegende Hoffnung, die sich auf einen Schöpfer gründet, der dieser Erde die Treue hält. Im Christentum wird diese Treue durch die Vorstellung der Inkarnation besonders akzentuiert: Mit dem Kommen Jesu als Fleisch gewordenen göttlichen Wort wird die heillose Welt als Ort der Heilsgegenwart gewürdigt. Gott hält dieser Erde die Treue – auch über den gewaltsamen Tod Jesu hinaus. Damit verbieten sich apokalyptische Weltuntergangsszenarien, wie sie insbesondere fundamentalistische religiöse Bewegungen kennzeichnen. Das aufgeklärte Christentum bejaht diese Welt, indem es durch die Weltverneinung – im Tode Christi bzw. Gottes – hindurchgegangen ist. »So kann der christliche Glaube die Welt trotz ihrer nach wie vor erfahrbaren Katastrophalität bejahen, weil eben diese Welt des Unheils in Gestalt des Kreuzes des Heils gewürdigt und zum Ort der Heilerfahrung geworden ist.«¹⁶

Problem des Fanatismus, in: Fritz Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, 178.

14. Vgl. Benner, Bildung und Religion, 57.

15. Zentrale Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses ist im Christentum der Gottesdienst. Vgl. dazu ausführlich: Christoph Dinkel, Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, 2. Aufl. Gütersloh 2002 (2001), insbes. 197 ff. u. 217 ff.

16. Ulrich H. J. Körtner, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006, 166. Dieses positiv konnotierte Religionsverständnis der Weltbejahung, die im Fest und in der Feier, in der Freude am Leben und in der Dankbarkeit zum Ausdruck kommt, kommt in der Religionssoziologie tendenziell zu kurz. Aufgrund der funktionalen Fragerichtung dominiert die Problemorientierung (Endlichkeit, Brüchigkeit, Mehrdeutigkeit) und gerät die

3. Transzendenz und Immanenz

Der Religionssoziologe Niklas Luhmann wirft der herkömmlichen Religionssoziologie vor, zu religionsfern vorzugehen. Sie halte sich in ihrer Analyse von religiösen Glaubensinhalten nach Möglichkeit zunächst einmal unabhängig in der Annahme, dadurch einen »allgemeinen« Standpunkt einnehmen und eine »allgemeine« Funktion von Religion bestimmen zu können. Luhmann stellt diese Vorgehensweise in Frage: »Die Religionssoziologie behandelt Religionen als soziale Tatsachen oder soziale Formen mit dem Anspruch, eine nicht religiös gebundene Beschreibung liefern zu können. Aber: was ist der Standort und die Wahrheit dieser Beschreibung«¹⁷ in einer funktional differenzierten und damit multiperspektivischen Welt? Wie kommen Luckmann und mit ihm viele andere dazu, Religion vor allem dort zu vermuten, wo sie als Religion gar nicht kenntlich ist, in Gestalt von Lebensauffassungen, die ihrer Selbstbeschreibung nach ohne Gott auskommen und sich ausschließlich auf immanente Erfahrungen und Deutungen beziehen?

Luhmann plädiert dafür, Religion nur so zu beobachten, wie sie sich selbst beobachtet – und das heißt als religiöse und nicht als moralische oder sonst wie geartete Kommunikation über Fragen von Identität und Sinn. Religion kann nur so beobachtet werden, wie sie sich selbst beobachtet, und nicht als Wesensdiktat von außen bestimmt werden.¹⁸ Damit lässt Luhmann auch den Streit zwischen einem funktionalen und einem substantiellen Religionsbegriff, an dem sich die Religionssoziologie über Jahrzehnte hinweg abarbeitete, hinter sich: Es ist nicht möglich, einen rein funktionalen Religionsbegriff zu entwickeln. *Funktion und Inhalt* gehören untrennbar

Bedeutung von Religion mitten im Leben, in Gesundheit und Kraft, in den Hintergrund.

17. Niklas Luhmann, Die Sinnform Religion, in: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 2 (1996), 7.
18. Vgl. Luhmann, Sinnform Religion, 8. »Religion scheint zu jenen Sachverhalten zu gehören, die sich selbst bezeichnen, sich selbst eine Form geben können. Aber das heißt dann auch, daß die Religion sich selber definiert«. A. a. O., 7. »Angesichts eines solchen Sachverhalts kann Religion extern nur im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung, nur als Beobachtung ihrer Selbstbeobachtung definiert werden – und nicht als ein Wesensdiktat von außen.« A. a. O., 8.

zusammen, insofern religiöse Kommunikation immer an bestimmte Formen und damit zugleich an religiös identifizierbare Inhalte gebunden ist.

Religion ist nur als *religiöse Kommunikation* beobachtbar und bestimmbar und damit als eine Kommunikationsform, die die Welt und das Leben der Menschen in ihrem Bezug zu Gott oder göttlichen Mächten deutet und interpretiert. Luhmann schlägt die Unterscheidung von *Immanenz und Transzendenz* als Leitunterscheidung der Religion vor. Transzendenz wird dabei als »Zweitsinn, als eine komplette, nichts auslassende Zweitfassung der Welt«¹⁹ verstanden, die eine andere, neue Perspektive auf die Welt hin ermöglicht. Die »Vorstellung der Transzendenz operiert mit einem Bezugspunkt außerhalb der Welt. Sie behandelt die Welt so, als ob sie von außen gesehen werden könnte.«²⁰ Die Religion bezieht demnach alles immanent Erlebte auf eine transzendente Größe.

Eduard Thurneysen konnte in diesem Sinn christliche Seelsorge im Unterschied zur säkularen Therapie als ein neues Sehen und Wahrnehmen des Menschen »von Gott her« definieren.²¹ Die Probleme und Nöte eines Menschen werden in der Seelsorge nicht nur in ihren psychischen und sozialen Dimensionen wahrgenommen und interpretiert, sondern auch und nicht zuletzt »von Gott her«, von seinem Erbarmen, seiner Treue zu dieser Erde, von seiner Liebe zu den Menschen her. Die Wirklichkeit wird gleichsam aus einer Perspektive jenseits ihrer selbst her gesehen und kommunikativ verdoppelt. Bei einem Unfall unverletzt davongekommen zu sein, ist dann nicht nur dem kontingenten Glück des Zufalls zuzuschreiben, sondern wird als göttliche Bewahrung gedeutet und damit zum Anlass für Dankbarkeit. Auch die Krise oder der Schicksalsschlag wird in religiöser Perspektive nicht einfach hingenommen, sondern betend oder klagend vor Gott gebracht.

19. Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl. Opladen 1990 (1986), 186.
20. Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 313.
21. Vgl. dazu ausführlich: Isolde Karle, Seelsorge im Horizont der Hoffnung. Eduard Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive, in: EvTh 63 (2003), 165-181.

Vor allem Situationen, in denen die *Unverfügbarkeit menschlichen Lebens* besonders offensichtlich wird, legen eine religiöse Deutung nahe. Die Kasualien, die Passageriten, an den biographisch besonders sensiblen Schnittstellen des Lebens, sind als Beispiele zu nennen. So symbolisiert die Bitte um Segen und Bewahrung angesichts der Geburt eines Kindes besonders augenfällig das Bedürfnis, das eigene Kind angesichts gesellschaftlicher und persönlich-biographischer Unsicherheitserwartungen und nicht garantierbarer Verlässlichkeiten Gottes guten Mächten anzuvertrauen. Aber auch Gefühle der Dankbarkeit, ein gesundes Kind geboren zu haben oder den richtigen Partner fürs Leben gefunden zu haben, lassen sich nur in der religiösen Feier angemessen zum Ausdruck bringen. Luhmann formuliert: »In der Form einer Codierung Immanenz/Transzendenz würde Religion besagen, daß es quer zu allem Positiven und Negativen noch eine andere Positivität gibt, die es ermöglicht, auf alle Erfahrungen mit einem emphatischen ja zu reagieren und darin die Gnade zu sehen, die einer religiösen Orientierung zuteil wird.«²² Dieses »Ja« kann freilich auch ein »Nein« implizieren, insofern der Glaube auch als Kraft zum Verzicht auf Sinngebung in Sinnkatastrophen erfahren werden kann und er gerade in dieser Verneinung und Verweigerung einer schicksalhaften Ergebung an Gott und seiner (unambivalenten) Güte festhält.²³ Dass diese Art der Sinnvermeidung implizit wiederum eine Sinnfindung bedeuten kann, insofern sie Kraft zum Ertragen des Unerträglichen freisetzt, soll dabei keinesfalls verneint werden. Ein »religiöses coping« setzt aus theologischer Perspektive nicht religiöse Zustimmung oder religiöses Einverständnis voraus, sondern kann auch *Protest im Medium der Religion* sein.²⁴

22. Niklas Luhmann, Religion und Gesellschaft, in: Sociologia Internationalis 29 (1991) H. 2, 138.

23. Vgl. dazu ausführlich: Isolde Karle, Sinnlosigkeit aushalten! Ein Plädoyer gegen die Spiritualisierung von Krankheit, in: WzM 61/1 (2009), 19-34 und dies: Die Sehnsucht nach Heil und Heilung in der kirchlichen Praxis: Probleme und Perspektiven, in: Isolde Karle/Günter Thomas (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 543-556.

24. Vgl. Isolde Karle/Günter Thomas, Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Eine Einführung in das Problemfeld, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesell-

Natürlich kann auch das Tragen von Markenkleidung einem Menschen Sicherheit geben und man kann in Fußballstadien Ekstase und im Kino anrührende Deutungen von Lebensgeschichten und -schicksalen erleben, aber es stellt sich dabei doch die Frage nach der Tragfähigkeit solcher Erlebnisse und Erfahrungen, insbesondere wenn sich Sinnkatastrophen einstellen. Es bestehen hier qualitative Unterschiede: Wie sollte etwas Kontingentes helfen, Kontingenz zu bewältigen?²⁵ Auch soziale Anerkennung, Liebe oder Karriere sind unsichere und instabile Mittel der Vergewisserung, »denn die soziale Anerkennung kann entzogen werden, die Liebe kann in die Brüche gehen, und die Karriere kann scheitern.«²⁶ Nicht alles Soziale, das emotional Bedeutung für den Einzelnen oder die Einzelne erlangt, ist deshalb schon religiös. »[B]loß weil in Popsongs von ›Engeln‹ und ›Wundern‹ die Rede ist, [...] der Alltag als ›rituell‹ strukturiert beschrieben oder ein Kaufhaus als ›Konsumtempel‹ apostrophiert wird, muss es sich bei dem so Qualifizierten noch lange nicht um Religion handeln. Vielleicht ist für die gegenwärtige Diffusität von Religion nicht zuletzt die Wissenschaft verantwortlich, und zwar eine bestimmte Sorte von empirischer Sozialforschung ohne Begriffsbildung sowie eine theologische Reflexion, die ihren Gegenstand verloren hat.«²⁷

Religion symbolisiert und bearbeitet *die Unbestimmbarkeit der Welt* und gibt sich nicht mit der Zweckrationalität einer rein instrumentellen Vernunft zufrieden. Religion weiß, dass alles Wesentliche

schaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 18. Hiob ist dafür ein besonders eindrucksvolles Beispiel, wobei sich an Hiob zweierlei lernen lässt: Hiob bekommt zwar von Gott Recht gegen seine Freunde, die ihm nahelegen wollen, dass sein Leid einen religiösen Sinn habe, aber er bekommt Unrecht im Hinblick darauf, dass er »den Zustand der ganzen Welt an seinem persönlichen Ergehen bemisst«. Die Welt »ist nicht als ganze Chaos, nur weil Hiob sie als nicht heil erlebt.« Jürgen Ebach, Hiobs Krankheit *oder: Woran leidet Hiob?*, in: a. a. O., 124. Hiob wird zugestanden, dass die Welt widersprüchlich und keineswegs in sich stimmig ist, aber zugleich herausfordert, sich selbst nicht zum Maß aller Dinge zu machen.

25. So Hans-Georg Ziebertz in dem Interview von Martin Scherer, »Das Ergebnis ist Patchwork«, in: Focus Nr. 16, 10.04.2004, 140.

26. Volkhard Krech, Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion, Bielefeld 2003, 27.

27. A. a. O., 32.

nicht machbar, nicht organisierbar und nicht kontrollierbar ist. Sie hält die Unbestimmbarkeit der Welt aus und macht »Unbestimmtheit unmittelbar zum Thema«²⁸. Die Religion stellt mithin die Frage an uns, »wie wir mit Nichtwissen, mit Unsicherheit, mit Ambivalenzen und mit Uneindeutigkeiten umgehen.«²⁹ Es ist dabei nicht in jedem Fall die Aufgabe religiöser Deutung, eine Erfahrung zu verdeutlichen. Religiöse Erfahrung kann Erfahrung auch mehrdeutig machen und die Widersprüchlichkeit, Spannung und Ambivalenz überhaupt erst zum Ausdruck bringen, die in den gesellschaftlichen Leistungs- und Standardisierungsdynamiken einerseits und in der Aufforderung zu hemmungsloser Selbstverwirklichung andererseits verneint wird.³⁰

Religion überführt Unbestimmbares in Bestimmbares, indem sie »das Abwesende im Anwesenden, das Transzendente im Immanenten symbolisiert«³¹. Insofern dient sie der Kontingenzbewältigung. Zugleich entzieht sich Religion einer schlichten Instrumentalisierung für die Wellness von Gläubigen und hält das Bewusstsein für das Nichtwissbare, für das nicht Berechenbare wach. »Wer religiös kommuniziert, kommuniziert eben nicht im Horizont eindeutiger Antworten und erzeugt damit eine spezielle Form von Authentizität.«³² Deshalb ist die Seelsorge in Hospizen, auf Palliativstationen, in der Klinik ohne funktionales Äquivalent: Während Ärzte und Therapeutinnen nach Antworten suchen und bestimmt handeln müssen, halten Seelsorgerinnen und Seelsorger das Unbestimmbare aus. Das Unerklärliche, ambivalent Bleibende wird nicht als Endemöglicher Kommunikation, sondern als Kommunikationsangebot, das auch im Schweigen bestehen kann, betrachtet.³³

Religion kann nur so beobachtet werden, wie sie sich selbst beobachtet. Ist der Bezug zur Transzendenz nicht gegeben, handelt es sich um eine Weltanschauung oder um Pseudoreligion, nicht aber um Religion. Religion »bildet einen Kult aus, sie äußert sich in spezi-

28. »Den Unterschied deutlich machen«. Ein Gespräch mit dem Münchner Soziologen Armin Nassehi, geführt von Alexander Foitzik, in: Herder Korrespondenz 63 (2009) H. 9, 448.

29. Krech, Götterdämmerung, 64.

30. Vgl. a. a. O., 79.

31. A. a. O., 74.

32. Nassehi, »Den Unterschied deutlich machen«, 448.

33. Vgl. ebd.

fischen Formen von *praxis pietatis*, sie verfasst und interpretiert religiöse Texte, und sie formuliert ethische Wertvorstellungen und Prinzipien.«³⁴ Dementsprechend ist nicht alles als religiös zu qualifizieren, was mit religiösen Versatzstücken operiert oder auch pseudoreligiös »das Gefühlsmoment des unbedingten Angegangenseins«³⁵ auf innerweltliche Instanzen und Phänomene überträgt. Die Luhmannsche Religionstheorie lenkt den Blick mit der Leitdifferenz Transzendenz/Immanenz auf *die sichtbare, kontingente gegebene Religion*, die kommunikativ verfasst ist und historisch Gestalt gewonnen hat. Religion ist immer auf konkrete Inhalte, Rituale und Sozialformen bezogen. Wird Religion hingegen völlig abstrakt und vage definiert, wird sie nahezu unterscheidungslos und dabei entkörperlicht und entsinnlicht, formalisiert und schematisiert. Übrig bleibt ein fleischloses Gerippe, dem das Wesentliche verloren ging.³⁶

4. Die Eigenrationalität religiöser Kommunikation

Luhmann unterscheidet anders als die kantianische Philosophie streng zwischen Individualität und Sozialität. Sozialität umfasst bei Luhmann jede Form von Kommunikation: »Gesellschaft ist nicht ohne Kommunikation zu denken, aber auch Kommunikation nicht ohne Gesellschaft.«³⁷ Alle nichtkommunikativen Ereignisse, auch wahrnehmende und denkende Bewusstseinssysteme, gehören damit in die Umwelt der Gesellschaft. Selbstverständlich ist Kommunikation nicht ohne Bewusstsein möglich, beide sind eng miteinander gekoppelt und doch sind beide Größen strikt zu unterscheiden. Luhmann macht mit dieser Unterscheidung darauf aufmerksam, dass Kommunikation deutlich mehr und etwas anderes ist, als die Übertragung gedachter Gedanken und umgekehrt jede Beteiligung an Sprache immer schon eine Beteiligung an Gesellschaft, ihren Sinnformen und Semantiken impliziert.

34. Reiner Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 27.

35. A. a. O., 32.

36. Vgl. Krech, Götterdämmerung, 17.

37. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997, 13.

Religion hat, wie alle anderen sozialen Sachverhalte, *nur als Kommunikation eine gesellschaftliche Existenz*. »Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.«³⁸ In der Theologie, vor allem in ihrer neuprotestantischen Ausprägung, gab und gibt es eine lange Tradition, in der man die Religion vor allem in Bewusstseinskategorien beschrieben und als ein zutiefst »innerliches« Phänomen auf der Innenseite der Person verortet hat. Die kommunikative und kulturelle Seite des Religiösen tritt zum eigentlichen religiösen Erleben damit erst sekundär hinzu. Luhmann kehrt dieses Verhältnis um. Er versteht Religion wesentlich kommunikativ. Damit schließt er individuelle religiöse Gefühle und Empfindungen keineswegs aus, aber er macht darauf aufmerksam, dass es erst durch bestimmte religiöse Semantiken, Rituale und Sprachmuster möglich ist, innerem Erleben einen spezifisch religiösen Sinn zu verleihen und diesen dann auch für andere zugänglich und mitteilbar zu machen.³⁹

Religion entfaltet wie jedes Funktionssystem eine eigene Form der *Systemrationalität*, die sich von anderen Systemrationalitäten unterscheidet. Nicht zuletzt die damit gegebene unhintergehbare Perspektivenvielfalt macht die moderne Gesellschaft zur pluralistischen Gesellschaft *mit ganz unterschiedlichen Beobachtungsverhältnissen und Sprachwelten*, die nicht miteinander kompatibel sind bzw. nicht zu einem Gesamtbild addiert werden können. So betrachtet das Wirtschaftssystem alles unter dem Aspekt der Zahlungsfähigkeit, während das Politiksystem dazu tendiert, alle Ereignisse und Handlungsoptionen unter dem Aspekt von Machterhalt oder -verlust zu interpretieren. Am Ende bleibt die Differenz, es gibt keinen Konvergenzpunkt, an dem sich die verschiedenen Rationalitäten und Perspektiven wieder zusammenführen ließen.

Funktionale Differenzierung der Gesellschaft heißt, dass »alle Funktionssysteme [...] ein unmittelbares Verhältnis zur Gesell-

schaft«⁴⁰ haben, auch das Religionssystem. Das Religionssystem ist demzufolge nicht weiter »weg« von der Gesellschaft als beispielsweise das Rechts- oder das Gesundheitssystem. Religion ist Teil der Gesamtgesellschaft wie jedes andere Sozialsystem auch. Das schließt die dogmatische Unterscheidung von Kirche und Welt keinesfalls aus, sondern ein: Mit der Unterscheidung von Kirche und Welt markiert die Kirche ihre Differenz zur innergesellschaftlichen sozialen Umwelt und macht damit zugleich deutlich, dass ihre Ordnung und Gestalt als Organisation von den Inhalten, die sie zu vermitteln, und der Transzendenz, die sie zu symbolisieren sucht, geprägt ist und sie deshalb nicht wie eine säkulare Organisation operieren und entscheiden kann.

Nun ist das Religionssystem derzeit gesellschaftlich deutlich weniger dominant als das Wirtschafts- oder das Bildungssystem, weil man an Religion – anders als an Wirtschaft oder Bildung – nicht zwingend teilnehmen muss. Die Freiwilligkeit der Partizipation entspricht zwar dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens und birgt viele Chancen in sich, aber sie führt in der Moderne zugleich zu einer gewissen *Indifferenz* gegenüber Religion. Während ein Individuum heute an allen möglichen Funktionssystemen teilnehmen und sich dort als Person laufend entscheiden *muss*, nutzen viele die Gelegenheit, ihr Verhältnis zu Religion und Kirche ungeklärt und in der Schwebe zu belassen. Selbst als Kirchenmitglied haben viele keine bewusste Entscheidung für ihre Mitgliedschaft getroffen und schätzen es zugleich, dass dies so ist und sie ausnahmsweise nicht zum Handeln herausgefordert sind, dass sie explizit weder »Ja« noch »Nein« sagen müssen.

Eine Besonderheit des Religionssystem ist, dass es, gerade weil man an Religion nicht zwingend teilnehmen muss, Exklusionen anderer Funktionssysteme souverän ignorieren kann: An Religion können alle partizipieren, ob sie nun Mitglieder sind oder nicht, ob sie zahlungsfähig sind oder nicht, selbst ob sie glauben oder nicht.⁴¹ Im Laufe der Moderne kam es zu einer sehr weitreichenden

38. Niklas Luhmann, Religion als Kommunikation, in: Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 137.

39. Vgl. Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Dies. (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 18.

40. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000, 125.

41. Vgl. Isolde Karle, Exklusionsprobleme der modernen Gesellschaft als Herausforderung für die Diakonie, in: Michael Schibilsky/Renate Zitt (Hg.), Theologie und Diakonie, Gütersloh 2004, 187-198.

Inklusionsorientierung religiöser Programmstrukturen. Dies betraf die Armenfürsorge, also die Inklusion der sozial Exkludierten, ebenso wie die Inklusionsbemühungen in Mission und Ökumene im 19. Jahrhundert und schließlich auch und nicht zuletzt die Inklusion von Frauen und Schwarzen im 20. Jahrhundert (insbesondere in den USA aber auch im Kampf gegen das Apartheidssystem in Südafrika). Kirchliche Einheit ist in der Moderne nur denkbar unter Einschluss aller. Die *Frage nach der Einheit der Kirche* wird in der Moderne deshalb unmittelbar mit der Inklusionsprogrammatisierung gekoppelt.⁴² Das heißt, Kirche und Theologie stellen sich auch inhaltlich/dogmatisch auf die Inklusionsorientierung ein. Als Beispiel für eine weitgehende dogmatische Inklusionsorientierung sei auf aktuelle Entwicklungen in der Abendmahlstheologie hingewiesen, die dazu geführt haben, dass in vielen evangelischen Kirchen seit einigen Jahren auch Kinder zum Abendmahl zugelassen sind und beim Abendmahl weitestgehend nur noch Selbstausschluss an der Teilnahme hindert.⁴³ Armin Nassehi begreift es als eine der ganz großen Stärken der beiden großen Kirchen, dass sie »kaum Zugangsbeschränkungen kennen. Es ist wirklich jeder und jede willkommen. Welche andere Organisation kann das noch für sich behaupten?«⁴⁴

Religion unterscheidet sich mit der Pflege einer eigenen Systemrationalität, eigener Programmstrukturen, einer eigenen Weltsicht und Sprache nicht von anderen Funktionssystemen. Es ist für das Religionssystem im Moment lediglich mühsamer, die Rationalität des Christentums oder anderer Hochreligionen zu kommunizieren,

42. Vgl. dazu den Beitrag von Heidemarie Winkel, Religion, Inklusion und Geschlechterungleichheit: Zur Kommunizierung des Geschlechterverhältnisses in Mission und Ökumene, in: Christine Weinbach (Hg.), Geschlechtliche Ungleichheit in systemtheoretischer Perspektive, Wiesbaden 2007, 233 ff., insbes. 250 ff. Besonders die Inklusion von Frauen bleibt dabei konfliktträchtig (in der katholischen und der orthodoxen Kirche). Das »liegt an ihrer Reichweite, die sich darin auszeichnet, dass sie traditionelle theologische Programmatiken herausfordert, indem sie beansprucht, allgemein etwas über die Konstitution christlicher Religion als inklusiver Gemeinschaft auszusagen.« A. a. O., 254. Vgl. ausführlich: Isolde Karle, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006.

43. Vgl. Michael Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999, insbes. 152-154.

44. Nassehi, »Den Unterschied deutlich machen«, 450.

weil religiöse Denkfiguren, Symbol- und Bilderwelten sehr viel älter und deshalb nicht so unmittelbar anschlussfähig an gegenwärtige Sprachspiele sind wie die Symbol- und Bilderwelten des Sports oder der Wirtschaft. Religionen pflegen das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft und haben schon allein dadurch, dass sie andere Zeiten und Kulturen vergegenwärtigen, eine unvergleichliche Komplexität und Schwere, die die Zugänglichkeit erschwert.

Damit sollen die Probleme der Kirchen, ihre religiösen Anliegen und Themen verständlich und gehaltvoll zu kommunizieren, nicht verharmlost werden, aber es soll auf tiefer liegende Gründe aufmerksam gemacht werden, die sich nicht einfach durch pastorales Qualitätsmanagement oder durch den Ausbau von Citykirchen lösen lassen. Es ist eine große theologische Herausforderung, über Kreuz und Auferstehung Jesu, Sünde und Erlösung, Abendmahl und Taufe und andere Zentralbegriffe des Christentums in einer Weise zu predigen, zu kommunizieren und zu diskutieren, die sowohl dogmatisch substantiell als auch existentiell relevant ist. Es ist viel einfacher, sich mit einer moralisierenden Rhetorik zu begnügen, die von den Massenmedien dankbar aufgenommen wird, als theologisch relevant zu Entwicklungen in der Gesellschaft Stellung zu nehmen.⁴⁵ Luhmann fordert Theologie und Kirche in diesem Sinn dazu auf, einen spezifisch *theologischen* Beitrag beispielsweise zur Ökologiediskussion beizusteuern und nicht einfach das zu wiederholen, »was ohnehin gedacht und gemeint wird ohne spezifisch religiösen Bezug.«⁴⁶

Wenn sich die Kirche gegenwärtig in ihren Selbstbeschreibungen und Reformprogrammen zunehmend an der ökonomischen Sprache und Logik orientiert, verspricht sie sich damit mehr gesamtgesellschaftliche Plausibilität und Resonanz als durch eine Orientierung an ihrer eigenen religiösen Sprache und theologischen Rationalität. Doch vernachlässigt sie dabei zugleich ihre eigene Systemreferenz und steht damit in Gefahr, sich selbst zu säkularisieren und zu marginalisieren. Religion als *religiöse* Kommunikation zu verstehen und nicht als politische oder sonst wie geartete Kommunikation über Sinn und Identität heißt keineswegs, »dass die Religion sich in die Kirche zurückzieht und sich fürderhin nur mit sich

45. Vgl. dazu ausführlich unten Kapitel V.

46. Luhmann, Ökologische Kommunikation, 183.

selbst beschäftigt. Ein Urteil über die Welt bleibt ihr unbenommen, ja es wird gerade unter steigende Ansprüche gesetzt, wenn das Religionssystem seine Eigenkommunikation systematischer formulieren kann⁴⁷. Der Auftrag der Kirche zur Evangeliumsverkündigung in der *congregatio sanctorum* und die Frage nach der Funktion von Religion für die Gesamtgesellschaft bezeichnen insofern keine Gegensätze: Nur durch eine verständliche und gehaltvolle Verkündigung kann Religion auch für die Gesamtgesellschaft ihre Funktion erfüllen, das kulturelle Gedächtnis pflegen und das christliche Ethos lebendig erhalten.

Es ist deshalb elementar, dass das Religionssystem seine eigene Leitperspektive im gesellschaftlichen Diskurs deutlicher und verständlicher entfaltet, als dies gegenwärtig der Fall ist. Luhmann schlägt vor, die Frage nach der Funktion von Religion von der Frage ihrer möglichen Leistungen für psychische und soziale Systeme zu differenzieren.⁴⁸ So sind das diakonische Engagement und die Pflege des kulturellen Ethos zentrale und unverzichtbare *Leistungen* kirchlichen Handelns, sie beschreiben aber nicht die *Funktion* religiöser Kommunikation im engeren Sinn, sie sind vielmehr Implikate und Folgewirkungen christlicher Verkündigung. Dies bedeutet umgekehrt: Wenn sich kirchliches Handeln nicht an der religiösen Kommunikation orientiert und damit an der Deutung des Lebens im Horizont des christlichen Glaubens, sondern ihre primäre Funktion für die Gesellschaft in der Vermittlung und Kommunikation von Moral und sozialer Hilfe sieht, wird sie genau diese Leistungen – ethische Orientierung und diakonische Hilfe – im Kontext der modernen Gesellschaft nicht auf Dauer erbringen können. Dann wird sie ununterscheidbar und entbehrt das diakonische Engagement seiner Grundlage, dann verliert das kulturelle Ethos sein Fundament und wird leblos, moralistisch und leer.

Als Beispiel für die Unterscheidung von Funktion und Leistung recurriert Luhmann auf den Tod. Der Tod ist eine Grunderfahrung menschlichen Lebens, die jederzeit eintreten und alle Menschen treffen kann, gleich welchen Alters und welcher Herkunft. Obwohl

47. Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, 262.

48. Vgl. Luhmann, Die Sinnform Religion, 30. Vgl. im Anschluss daran die Unterscheidung von Funktion und Leistung im Hinblick auf den evangelischen Gottesdienst bei Dinkel, Was nützt der Gottesdienst?, 272 ff.

der Tod eines Menschen viele Systeme beschäftigen kann – das Medizinsystem, das Wirtschaftssystem in Form von Versicherungsgesellschaften, das politische System oder auch das Rechtssystem – wird bei keinem dieser Sozialsysteme die *Funktion* des Systems zentral berührt. Anders ist dies bei der Religion. Sie bietet ein Ritual an, das den Tod religiös deutet und mit der Hoffnung auf ewiges Leben ein *grundlegendes Sinnvertrauen* vermittelt. Unbestimmtheit wird hier mit bestimmten Formen begegnet. In einem solch grundlegenden Sinnvertrauen, das Voraussetzung für den Aufbau gesellschaftlicher Komplexität ist, sieht Luhmann die gesellschaftliche Funktion von Religion: »Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare.«⁴⁹ Luhmann hat diese Bestimmbarkeit allen Sinns angesichts der Verweisung ins Unbestimmbare auch als *Kontingenzbewältigung* bezeichnet: Kontingenz, das Gefühl der Zufälligkeit, des Ausgeliefertseins an die Immanenz der Welt und ihre unberechenbaren Dynamiken, wird absorbiert durch ein letztes Sinnvertrauen, das nur in der Religion durch den Bezug auf Transzendenz symbolisiert und repräsentiert werden kann.

Doch lässt sich Religion weder aus spezifisch anthropologischen Bedürfnislagen noch aus gesellschaftlichen Funktionen ableiten. Die Funktion von Religion ist evolutionstheoretisch betrachtet sekundär, sie sorgt lediglich für die Bewahrung und Stabilisierung bestimmter Formen von Religion.⁵⁰

5. Religion und Pseudoreligion

Die unterschiedlichen Rationalitäten der Funktionssysteme schärfen den Blick für die Unterscheidung von Religion und Pseudoreligion. Mit Blick auf die Differenz der Systemperspektiven wird deutlich, warum beispielsweise in der Werbung nicht religiös kommuniziert wird, selbst wenn religiöse Motive verwendet werden. Die Werbung mag Potenziale für Religion bieten, aber sie stellt keine religiöse Kontingenzbewältigung dar, sie kann nicht dabei helfen, »die allen Erlösungsreligionen inhärente Aufgabe der ethischen Bewahrung zu

49. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, 50.

50. Vgl. a. a. O., 214-216.

bearbeiten. Und die angeblich ikonenhafte Aura mancher Produkte mag einem sensiblen Gemüt eine Ahnung davon geben, was der göttliche Abglanz in religiöser Praxis bedeutet. Dennoch zielt sie nicht auf Frömmigkeit. Die vermeintlich religiöse Produktaura stellt weniger ein Fenster zum Himmel als vielmehr ein geschicktes Instrument der Verkaufsförderung dar.«⁵¹ Die Werbung ist der Eigenlogik des Wirtschaftssystems verpflichtet, deshalb geht es ihr letztlich immer um ökonomische und nicht um religiöse Rationalität. Und selbst die Kunst, die der Religion nahe steht, kann zwar auf religiöse Motive Bezug nehmen, sie tut dies in der Regel aber unter ästhetischen Gesichtspunkten und nicht, um religiös zu kommunizieren.

Wenn Wirtschaft, Politik oder Kunst sich auf religiöse Bedeutungsgehalte beziehen, tun sie dies nicht um der Religion willen. Volkhard Krech schlägt vor, Vorgänge, in denen sich bestimmte gesellschaftliche Bereiche religiös aufladen, aber innerhalb ihrer eigenen Rationalität verbleiben und sich damit auf rein Immanentes beziehen, als *Sakralisierung* zu bezeichnen und von Religion zu unterscheiden. »Der Unterschied zwischen Sakralisierung und genuiner Religion besteht in der Handhabe der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Sakralisierung verdeckt sie [...]. In der religiösen Deutung hingegen ist die Transzendenz eine universale Verweisungsstruktur, von der aus alles Immanente in ein anderes Licht gerückt wird.«⁵²

Reiner Preul beschreibt denselben Sachverhalt mit der Unterscheidung von Religion und *Pseudoreligion*. Um Pseudoreligion handelt es sich bei religionsähnlichen Sachverhalten in den Massenmedien, im Sport und in der Kunst: »[S]olche Abgrenzung erweist sich als notwendig, will man nicht einfach alles, was irgendwie nach Religion aussieht – weil vielleicht Kerzen angezündet werden, weil es irgendwie feierlich zugeht, weil über irgendetwas meditiert oder gegrübelt wird, weil rituelle Elemente im Spiel sind –, unterschiedslos als Religion oder auch als »neue Religiosität« anerkennen. Was überhaupt die Beziehung des welthaften Daseins auf einen transzendenten Grund, auf Gott leugnet, was nicht als Symbolisierung des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit verstehbar ist, das mag viel-

51. Krech, Götterdämmerung, 56.

52. A. a. O., 58.

leicht in Bezug auf einige existentielle Bedürfnisse ein Sinnäquivalent darstellen, ist aber streng genommen kein Religionsäquivalent. Deshalb benutzen wir auch für alle *Verabsolutierung innerweltlicher Größen* den Ausdruck Pseudoreligion. Man mag auch von Ersatzreligion oder Religionsersatz reden«⁵³, muss sich dabei aber klar machen, dass Religion letztlich nicht ersetzbar ist.

Allerdings sind die Grenzen zwischen Religion und Pseudoreligion nicht immer zweifelsfrei zu bestimmen. So war der Faschismus eine ideologische Weltanschauung, die zugleich deutlich erkennbar religiöse Züge und Kulte entwickelte. Nicht unähnlich ist es mit dem religiös motivierten Terrorismus unserer Tage: Er bildet ein hoch explosives Gemisch von politischen, moralischen, wirtschaftlichen und religiösen Interessen. Im Unterschied zu dem hier entwickelten Religionsbegriff, der die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Subsysteme voraussetzt, kennt der religiöse Fanatismus keine Selbstbegrenzung: Er will nicht nur Religion, sondern zugleich auch Politik, Recht, die Moral der Geschlechter und damit die individuelle Lebensführung »ganzheitlich« bestimmen und ist in dieser Hinsicht totalitär. Der gewaltbereite religiöse Fundamentalismus geht davon aus, dass die Welt mit der Supercodierung der Gut-Böse-Unterscheidung gelesen werden kann und »das Böse« mit allen Mitteln zu bekämpfen ist, um »das Gute« zu verteidigen und herbeizuführen. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft mit ihrem Pluralismus und ihrer Toleranzorientierung erscheint hier nicht akzeptabel.

Religion steht immer in der Gefahr, Gott oder das Heilige dämonisch zu verzerren und zu beanspruchen, das Transzendente im Immanenten unambivalent und eindeutig zu fassen zu bekommen. Demgegenüber ist für *die Ambivalenz des Religiösen* zu sensibilisieren, für den Zweifel, für die Unsicherheit, für die Relativität allen Wissens und vor allem für die Selbstbegrenzung der Religion, die in der Moderne nicht mehr hierarchisch an der Spitze der Gesellschaft steht, sondern *eine* Perspektive auf die Welt hin repräsentiert und aus dieser spezifischen Perspektive die gesellschaftliche Umwelt beobachtet und kritisiert, aber dies immer »sine vi sed verbo«, wie Martin Luther eingeschärft hat, immer mit den Mitteln der Kommunikation und Argumentation, nicht mit denen der Gewalt oder

53. Preul, So wahr mir Gott helfe, 25 [Hervorhebung I. K.].

des Zwangs. Eine gute, *zivilisationsfähige Religion* hat sich mit der Moderne versöhnt und ist, wie die Volkskirchen zeigen, »kompatibel mit anderen Formen des Alltagslebens, mit dem Berufsleben, dem Familienleben, mit Schulen, mit dem politischen System«⁵⁴.

Pseudoreligiösen Charakter können auch Sinnkonstruktionen in privaten Beziehungen, in der Familie, in der Liebe, im Sport annehmen und doch ist die Verehrung eines Fußballidols noch keine Religion. Martin Luther hat in seiner berühmten Auslegung des Ersten Gebotes im Großen Katechismus auf die Unterscheidung von *Gott und Abgott* großen Wert gelegt. Gott ist für Luther das, worauf man sich ganz und gar verlässt. Dies kann alles Mögliche sein, es können auch irdische Dinge sein: »Worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott«⁵⁵. Zugleich unterscheidet Luther im selben Atemzug Gott und Abgott, Gottesglaube und Götzendienst – Religion und Pseudoreligion. Denn das Vertrauen, das Abgötter schafft, richtet sich auf rein Immanentes und Diesseitiges, auf Reichtum, Ansehen, Macht, weltliche Lust und eigene Fähigkeiten. Diese Kandidaten können das in sie gesetzte absolute Vertrauen früher oder später nur enttäuschen. Sie können nicht letzter Trost im Leben und im Sterben sein. Nur wo das Leben und die Welt in ihrem Bezug zu Gott gesehen und interpretiert werden, haben wir es mit Religion und religiöser Kommunikation zu tun. Nur dort wissen sich Menschen von einer Macht gehalten, die sie auch im Sterben trägt und ihnen Trost und Gewissheit über den Tod hinaus gibt.

6. Die markante Physiognomie der Religion oder: Wie bildet sich religiöse Identität?

Die aktuell beobachtbare Tendenz, Religion zu universalisieren und für fremde Zwecke zu instrumentalisieren, ist aus der hier entfalteten Perspektive ein problematisches und irreführendes Unterfangen. Selbst die Zivilreligion außerhalb der Kirche erweist sich als ein sehr allgemeines Substrat, das nur durch Abstraktion von konkreten historischen Religionen gewonnen werden kann. Mit Zivilreligion wird

im Wesentlichen auf allgemein geteilte religiös-weltanschauliche Überzeugungen rekurriert, wie sie beispielsweise in den Grundwerten des Grundgesetzes Ausdruck gefunden haben. Ohne ausdifferenziertes Religionssystem gäbe es keine Zivilreligion. Aufgrund der Ausdifferenzierung der Gesellschaft kann *nur teilsystemspezifisch* ein ausgeprägtes religiöses Bewusstsein in der Moderne entwickelt werden. Zivilreligiöse Elemente in anderen Funktionssystemen oder rein subjektive religiöse Vorstellungen geben dafür nicht genügend her. Luhmann plädiert deshalb für ein notwendiges Zusammenbestehen von Zivilreligion und kirchlicher Religion – ohne die zweite gäbe es die erste überhaupt nicht mehr und verlöre sich der Einfluss des Christentums auf die Kultur der modernen Gesellschaft.

Religion existiert immer nur als konkret erfahrbare, geschichtlich entstandene Religion. Nur bestimmte Formen religiöser Praxis können uns mit Religion vertraut machen. So ist es für Friedrich Schleiermacher im Hinblick auf religiöse Bildungsprozesse illusionär, religiösen Sinn lediglich mäeutisch aus dem menschlichen Inneren hervorlocken zu wollen, denn: »Dass Christus als der Erlöser aufgefasst werden soll, lässt sich unmöglich von innen heraus entwickeln«⁵⁶, es setzt vielmehr voraus, eine konkrete, geschichtlich und kulturell fassbare Religion, ihre Sprache und Deutungsmuster kennenzulernen. Nur auf diese Weise ist religiöse Bildung möglich. Entsprechend wirft Schleiermacher in der fünften Rede »Über die Religion« den Anhängern der »natürlichen Religion« vor: »[I]hr Sträuben gegen das Positive und Willkürliche [ist] zugleich ein Sträuben gegen Alles Bestimmte und Wirkliche. [...] und wenn eine Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine, sondern nur lose zusammenhängender Stoff.«⁵⁷

Religion ist nicht einfach im »Innen« zu finden. Ohne religiöse Bildung und ohne religiöse Symbole und Sprachformen ist es nicht möglich, Glauben zu lernen, religiös zu empfinden und bestimmte Erfahrungen als religiöse zu deuten. Der Glaube wächst von außen

54. Nassehi, »Den Unterschied deutlich machen«, 450.

55. Martin Luther, Der Große Katechismus, in: BSLK, 12. Aufl. Göttingen 1998 (1930), 560.

56. Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, SW 1,13, hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin/New York 1983, 371.

57. Schleiermacher, Über die Religion, 311.

nach innen, nicht von innen nach außen. »Ohne *äußere* Komplexität und Struktur ist der Aufbau *innerer* Komplexität und Struktur nicht möglich.«⁵⁸ Schleiermacher traut der natürlichen Religion mit ihrer unbestimmten Vieldeutigkeit und ihrer mageren und dünnen Religiosität entsprechend wenig zu. Sie führe lediglich zur Selbstbeschauung – Luckmann sprach von einer Sakralisierung des eigenen Ich – und zu einem Verlust an Anregungen und Reizen von außen und damit zu einem verkümmerten Selbst, das sich nicht den fremden Erfahrungen anderer Zeiten und Weltgegenden aussetzt. Die Freiheit der sehr allgemeinen und vagen natürlichen Religion, die man in unbestimmter Form überall finden kann, ist für Schleiermacher deshalb nicht zuletzt auch die Freiheit »ungebildet zu bleiben, die Freiheit von jeder Nötigung, nur überhaupt irgendetwas bestimmtes zu sein, zu sehen und zu empfinden.«⁵⁹

Es bedarf des *Wohnens in einer konkreten Religion*, um religiöse Kommunikation verstehen und begreifen zu können und dadurch als Individuum bereichert und gebildet zu werden: »So wie kein Mensch als Individuum zur Existenz kommen kann ohne zugleich durch denselben Actus auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden; so kann auch ein religiöser Mensch zu seiner Individualität nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in irgend eine bestimmte Form der Religion.«⁶⁰ Religiöse Bildung und Identität sind ohne das Vertrautwerden, ohne das sich Einlassen auf konkrete religiöse Kommunikationsformen nicht möglich.

Im Gegensatz zu den privatisierten, aktuellen und vagen Sinndeutungen, die von Moment zu Moment wechseln, die von entsprechend begrenzter Tragfähigkeit sind und nur selten wirklich reflektiert werden, haben die Hochreligionen den Vorzug, sehr viele unterschiedliche Erfahrungen über viele Jahrhunderte in Symbolen, Riten und Heiligen Schriften gesammelt, verdichtet und reflektiert zu haben. Die religiöse Grundsymbolik der Hochreligionen unterliegt damit nicht täglich wechselnden Moden, sondern hat sich in vielen unterschiedlichen Situationen bewährt und wurde und wird

58. Christoph Dinkel, Gedächtnis des Glaubens. Über Sinn und Zweck des Auswendiglernens, in: EvTh 62 (2002), 434.

59. Schleiermacher, Über die Religion, 308.

60. Ebd.

immer wieder in behutsamen evolutionären Prozessen transformiert, neu interpretiert und kritisiert. Diese Spannung von *Treue zur Tradition und Transformation* gilt insbesondere für das Christentum, das mit der wissenschaftlichen Theologie eine außergewöhnlich hohe Reflexionskultur entwickelt hat.

Religion ist *an die Bedingungen des Sinnlichen* gebunden. Sie bedarf besonderer Orte und Zeiten und einer anregenden Atmosphäre, um gedeihen zu können. Die kontingente und konkret geschichtlich gegebene Religion ist deshalb keine unsichtbare Religion, sondern erkennbar und beobachtbar. Sie hat, wie Schleiermacher formuliert, »starke Züge und *eine sehr markierte Physiognomie* [...], so dass sie bei jeder Bewegung, welche sie macht und bei jedem Blick, den man auf sie wirft, ohnfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist.«⁶¹ Nur als konkret gestaltete, reflektierte und gefeierte Religion ist Religion erkennbar und identifizierbar und nur so entfaltet sie normative und formative Kraft, die sich auf das Leben von Individuen auswirkt und von ihnen individuell rezipiert, verarbeitet und gedeutet werden kann.

Luckmann ging davon aus, dass wir in Sachen Religion ähnlich konsumistisch vorgehen wie bei anderen Produkten, die wir uns nach Belieben aneignen. Diesen Eindruck kann man gewinnen, wenn man sich den blühenden Esoterikmarkt und die synkretistischen Formen individueller Religiosität vor Augen führt. Der Überdruß an einer rationalen Welt sowie das Gefühl der Verunsicherung geben der Lust am Okkulten und Irrationalen Auftrieb. Die Undurchschaubarkeit modernen Lebens und die Verunsicherungen und Risiken, denen sich Individuen heute ausgesetzt sehen, erzeugen Sehnsucht nach Instanzen, die Sicherheit geben – und wenn es nur das Zeitungshoroskop ist, das Kontingenzen für einen Tag reduziert und erträglicher macht.

Dass sich die Kirchen mit ihren religiösen Sinndeutungen auf einem pluralistischen Markt befinden, ist von daher nicht zu leugnen. Auch die Religion, nicht nur der ökonomische Markt, ist den Folgen der Globalisierung ausgesetzt. Doch zugleich kann man eine Religion nicht wählen, wie man ein Produkt, für das man bezahlt, wählen kann. Religion probiert man nicht nach Lust und Laune aus, man kann sie auch nicht wechseln wie einen Mobilfunkanbieter. Re-

61. Vgl. a. a. O., 297 [Hervorhebung I. K.].

ligion ist weniger mit einem Produkt als mit einer Sprache vergleichbar. Wer Religion ernst nimmt, der muss sie sich aneignen, ihre Sprache sprechen und die Sprachgemeinschaft kennen lernen, um seinen individuellen Stil zu finden. Und er wird schwerlich öfter als einmal im Leben die Religion wechseln.

Dies hat Konsequenzen für die religiöse Bildung: So wenig wie ohne vorausgegangenen Erwerb der Muttersprache Fremdsprachenunterricht möglich ist, so wenig kann religiöse Bildung erlangt werden ohne Einübung und »Einwohnung« in die besondere »Grammatik« einer konkreten, geschichtlich überlieferten Religion. Deshalb sollte der Religionsunterricht nicht nur religions- und metawissenschaftliche Diskussionen anregen, sondern »in die Wissensformen der Religion selbst«⁶² einführen, damit Menschen kundig in der eigenen Religion werden. Da erst die Tradition und Reflexion religiöser Erfahrungen die Bedingung der Möglichkeit schafft, sich für eine religiöse Lebensform entscheiden zu können, ist es Aufgabe des Religionsunterrichts, »am Beispiel und im Medium einer historisch überlieferten Religion elementare religiöse Erfahrungen zu thematisieren, in religiöse Deutungsmuster einzuführen und im Durchgang durch die Geschichte der jeweiligen Religion das Bewusstsein dafür zu schärfen, worin die Leistungen und die Grenzen des religiösen Erfahrungsraumes liegen.«⁶³

Der Prozess der religiösen Bildung ist demnach »ähnlich dem der Aneignung einer Kultur oder Sprache zu denken«⁶⁴. So wie man nicht allgemein sprechen lernen kann, sondern immer nur durch die Aneignung einer konkreten Sprache, »so wird in religiöser Hinsicht sprachfähig nur, wer vertraut wird mit den Sprachmustern einer konkreten überlieferten Religion.«⁶⁵ Die religiöse Sprache gibt dabei nicht nur innerem religiösen Erleben Ausdruck, sondern regt eigene religiöse Artikulationsversuche an und prägt die Erwartungen gegenüber Gott und den Menschen.⁶⁶ »Analog zum Sprach-

erwerb und zur Denkfähigkeit läßt sich [...] sagen, daß nicht religiösen Gefühlen und Einsichten sekundär ihre Artikulationsformen zuwachsen, sondern umgekehrt«⁶⁷: Erst durch den Gebrauch religiöser Sprach- und Symbolformen entwickelt sich *religiöse Sensibilität*. Religiöse Handlungen und Sprachformen bilden demnach Erfahrungen nicht einfach ab, sondern generieren sie vielfach überhaupt erst bzw. disponieren für religiöse Erfahrungen.⁶⁸ »[J]e reichhaltiger unser expressives oder linguistisches System ist, desto subtiler, unterschiedlicher und differenzierter«⁶⁹ die religiöse Identität.⁷⁰

Religiöse Kommunikation erschließt das Gewohnte neu. Sie kann dies aber nur tun, wenn sie sich auf bewährte Traditionen, Symbole und Praktiken bezieht, »auch auf die Gefahr hin, darin gelegentlich missverstanden zu bleiben. [...] Der Verweis auf Tradition ist nicht immer rückständig, sondern oft sogar sehr modern.«⁷¹ Er bewahrt die Gesellschaft vor Selbstüberschätzung und ermöglicht es Individuen, sich vom Absolutismus der Gegenwart zu distanzieren und mehr Autonomie im Hinblick auf die Wahl individueller Lebenseinstellungen zu gewinnen.

7. Postmoderner Bastelglaube?

Weit verbreitet ist die Vorstellung, dass sich moderne Individuen, insbesondere Jugendliche, ihren eigenen postmodernen Glauben selbstbewusst und frei nach Belieben zusammenbasteln und sich dazu wild und unkonventionell einzelner christlicher, buddhistischer, muslimischer und esoterischer Elemente bedienen, um dieses bunte synkretistische Gemisch als individuellen und originellen Stil ihrer Religiosität zu präsentieren und zu kultivieren. Dabei wird zum

62. Vgl. Benner, *Bildung und Religion*, 64.

63. A. a. O., 66.

64. Georg Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994, 44.

65. Tanja Schmidt, *Die Bibel als Medium religiöser Bildung. Kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven*, Göttingen 2008, 201.

66. Vgl. ausführlich: Dinkel, *Gedächtnis des Glaubens*.

67. Bernhard Dressler, *Wie bilden sich religiöse Identitäten?*, in: PTh 87 (1998), 251.

68. Vgl. David Plüss, *Religiöse Erfahrung zwischen Genesis und Performanz. Praktisch-theologische Erkundungsgänge*, in: ZThK 105 (2008), 242-257.

69. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 62.

70. Vgl. Benner, *Bildung und Religion*, zu den Konsequenzen für den Religionsunterricht: 67 ff.

71. Krech, *Götterdämmerung*, 90 f.

einen übersehen, dass man religiöse Vorstellungen nicht in demselben Sinn nach Belieben wählen kann, wie man eine Auto- oder Textilmarke wählt. Zum andern stellt sich die Frage, ob das Gemisch spätmoderner Sinnangebote, das Jugendliche für sich reklamieren, tatsächlich so individuell ausgewählt und zu einem halbwegs kohärenten religiösen Lebensstil zusammengestellt wird, wie dies von den Akteuren – und weithin auch von den Beobachtern – unterstellt wird.

Eine empirische Jugendstudie von Holger Oertel weist darauf hin, dass der postulierte individuelle Bastelglaube vieler Jugendlicher in Wirklichkeit nicht sehr individuell ist.⁷² Er erweist sich bei näherem Hinsehen vielmehr als eine *Collage von nicht differenziert wahrgenommenen Deutungsmustern eigener und fremder religiöser Kulturen*. »Mit Rücksicht auf lebensgeschichtliche Daten zeigt sich der Bastelglaube als Ausdruck einer Bewegung hin zu religiöser Indifferenz, welche sich aus einem begrenzten Vorrat an Unterscheidungsmerkmalen ableitet.«⁷³ Je weniger die Jugendlichen über Religion wissen, je weniger können sie sich im Bereich individualisierter Religion positionieren. Umgekehrt setzt eine individuelle religiöse Identitätsbildung ein differenziertes Wissen über Religion voraus. So stellt Oertel bei kirchlich sozialisierten Jugendlichen fest, »dass ein sehr hoher Wissensstand im Bereich religiöser Bildung gerade nicht von der Kirche entfremdet, sondern eher die lebensgeschichtlich begründete Beheimatung in ihr bewahrt und zugleich eine differenzierte Positionierung im Bereich der Religion und der subjektiven Religiosität ermöglicht.«⁷⁴ Die meisten Jugendlichen rekurren auf ihr Inneres als identitätsbestimmende Instanz. Die *soziale Seite der Identitätsarbeit* wird dabei nur selten wahrgenommen. Doch gerade »[s]ubjektive Religiosität entwirft sich im Dialog mit dem anderen, ebenso wie sich die ganze Person maßgeblich am Gegenüber formiert.«⁷⁵

Jugendliche können von sich aus institutionalisierte Formen der Religion nur sehr eingeschränkt anerkennen, weil diese als »uncool«

gelten. Dagegen steht der gesellschaftliche Imperativ des Selbst-Wählen-Müssens. Dabei scheint *das Offenhalten von Optionen* wichtiger zu sein als die Wahl selbst. Typisch ist beispielsweise, dass Jugendliche sich nicht für nur *eine* Vorstellung vom Leben nach dem Tod entscheiden wollen oder können. »Mit der Nennung der Wiedergeburt betonen Jugendliche ihre Wahlfreiheit im Bereich der Religion und grenzen sich kommunikativ ab gegen die von ihnen gefürchtete religiöse Fremdbestimmung durch traditionelle religiöse Sozialformen«⁷⁶. Es handelt sich dabei allerdings eher um einen »Individualisierungsversuch eigener Religiosität vor dem Hintergrund institutionell verfasster Religion«⁷⁷ als um eine tatsächliche Individualisierung. Berichten Jugendliche von ihren persönlichen Erfahrungen mit dem Tod, greifen sie ganz selbstverständlich auf die Deutungsmuster der sie umgebenden christlich-religiösen Kultur zurück. So halten sie weithin an einer persönlichen postmortalen Fortexistenz fest, obwohl diese der mit der Wiedergeburt verbundenen Selbstauflösung im Nirvana widerspricht. Das Nachdenken über religiöse Fragen ist ganz offensichtlich auf Deutungsmuster angewiesen, die im Rahmen der religiösen Sozialisation erworben wurden. »Religiöse Semantiken erweisen sich damit als nicht so ›frei‹ wählbar, wie man zuweilen vermuten könnte.«⁷⁸

Zum selben Ergebnis kommt Oertel auch im Hinblick auf die Analyse des jugendlichen Gottesbildes. Die Jugendlichen sind der Überzeugung, dass sich jeder und jede sein oder ihr eigenes Bild von Gott machen sollte. Doch werden die Jugendlichen nach ihrem Gottesbild befragt, vermeiden sie entweder Festlegungen »und entwickeln ein eigenes ›Bild‹ eben gerade *nicht*«⁷⁹ oder es spielen christliche Gottesvorstellungen eine dominante Rolle wie beispielsweise die Vorstellung eines personalen und ansprechbaren Gottes, selbst wenn Gottes Existenz bezweifelt oder gar verneint wird. »Individuelle Kontingenzbewältigung bleibt zumindest kommunikativ ein wesentliches Anknüpfungsthema: an Gott wendet sich der Mensch

72. Holger Oertel, »Gesucht wird Gott?« Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne, Gütersloh 2004.

73. A. a. O., 406.

74. A. a. O., 404.

75. A. a. O., 403.

76. Schmidt, Die Bibel als Medium religiöser Bildung, 221.

77. Oertel, »Gesucht wird Gott?«, 181.

78. A. a. O., 191.

79. Schmidt, Die Bibel als Medium religiöser Bildung, 222 und: Oertel, »Gesucht wird Gott?«, 333.

im Horizont von Not, Sorge und Verzweiflung in der Hoffnung, Hilfe, Schutz und Güte erfahren zu dürfen.«⁸⁰

Auffallend ist ferner, dass viele Grundfragen der Existenz, über die Jugendliche nachdenken, wie Vergänglichkeit und Tod, Sinn und Sinnlosigkeit, Glück und Unglück, nicht ohne Rückgriff auf religiös vorfindliche Sprachformen und Deutungsmuster auskommen. »Diese Sinnreservoirs scheinen beständig zu sein, als manchmal angenommen. Ihr Grundbestand ändert sich kulturell sehr viel langsamer, als man vom Standpunkt der Spätmoderne aus annehmen könnte.«⁸¹ Religiöse Sprachformen erweisen sich mithin für das Nachdenken über die eigene Person und das eigene Leben als *grundlegende Denk- und Sprachhilfen*, ganz unabhängig von der Religiosität eines Menschen. »Generell gilt: Je unvertrauter religiöse Kommunikationsformen sind, desto größer ist die Sprachlosigkeit in Bezug auf religiöse Themen und Fragestellungen und desto uneinsichtiger ist es dem und der Einzelnen, warum er oder sie sich überhaupt für den Bereich der Religion interessieren sollte.«⁸² Vor allem in Ostdeutschland können Schülerinnen und Schüler oftmals keine lebensgeschichtliche Verbindung zum Thema Religion mehr herstellen. Diese Sprachlosigkeit in Sachen Religion führt unter anderem dazu, dass bestimmte religionsaffine Erfahrungen, wie beispielsweise die Erfahrung im Umgang mit dem Tod, kaum mehr kommunikabel sind.

Der individuelle Bastelglaube erweist sich insofern eher als *Argumentationsverpflichtung*, denn als Ausdruck tatsächlich festzustellender religiöser Individualität. Die gesellschaftlich provozierte Individualisierung ruft demnach auch im Hinblick auf Religion standardisierende und paradoxe Folgen hervor. Jugendliche arbeiten sich – wie Erwachsene auch – an den *Kommunikationsstandards der individualisierten Gesellschaft* ab, können aber in der Regel nicht beobachten, dass sie dies tun, wie sehr sie dabei gesellschaftlichen Konventionen und Erzählmustern folgen und wie wenig originell und individuell ihr Vorgehen letztlich ist. Die sozialen Bezugshorizonte, aus denen »jedes Handeln zuerst seinen Sinn, jedes Wort seine Semantik und jede Identität ihre Konturen bezieht«, werden radikal

verkannt. »In dem Maß, wie der Individualisierungsdruck zunimmt, schwächt sich die subjektive Anerkennungsfähigkeit aller Fremdreferenzierungen ab. Vor die lebenspraktisch unlösbare Aufgabe gestellt, nun alles selbst entscheiden, begründen und individualisiert deuten zu müssen, bietet sich offensichtlich nur ein Ausweg an: die Wahl des indifferenten Standpunkts und das Ausweichen auf Standardisierungen.«⁸³

Auf dem Hintergrund dieser ernüchternden Analyse wird zum einen verständlich, warum es die Kirche und der Religionsunterricht so schwer haben, subjektiv anerkannt zu werden. Sie stellen *unpopuläre Fremdreferenzierungen* dar und werden deshalb vor allem mit einer Geschichte der Unterdrückung, der Hexenverbrennungen und der Fortschritts- und Modernitätsfeindlichkeit assoziiert, um ihre Ablehnung subjektiv zu legitimieren. Der Ausfall einer differenzierten religiösen Sozialisation in der Familie wiegt hier schwer und kann durch institutionelle Angebote kaum kompensiert werden. Zum andern zeigt die Analyse, dass die subjektive Religion und der spätmoderne Bastelglaube keineswegs originell sind, sondern weiterhin gesellschaftlich anerkannten Standards folgen und viel eher Ausdruck religiöser Indifferenz, denn individuell tragfähiger Überzeugungen sind: »Religiöse Indifferenz kann zusammenfassend als adoleszente Bewältigungsstrategie einer Strukturlogik gedeutet werden, welche der Individualisierungssemantik innewohnt.«⁸⁴ Speziell für Jugendliche, die unter einem besonders hohen Anpassungsdruck stehen, ist es nicht einfach, ihre Individualität und Identität mit Bezug auf die Kirche oder überhaupt mit Bezug auf tradierte religiöse Sozialformen zu betrachten und zu beschreiben. Dies erfordert, jedenfalls unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, sehr viel Selbstbewusstsein und Mut zur Abweichung.

Der »individuelle Bastelglaube« ist demnach eher Ausdruck von Indifferenz, denn von religiöser Individualität. Dies legt »eine kritische Revision des Individualisierungstheorems«⁸⁵ in der Religionspädagogik wie generell in der Praktischen Theologie und Religionssoziologie nahe. Die gesellschaftliche Optionenvielfalt erweist sich in gewisser Hinsicht als Fiktion. Die tatsächlichen Möglichkeiten

80. Oertel, »Gesucht wird Gott?«, 415.

81. A. a. O., 229.

82. Schmidt, Die Bibel als Medium religiöser Bildung, 223.

83. Oertel, »Gesucht wird Gott?«, 420.

84. A. a. O., 421.

85. A. a. O., 419.

individueller Handlungspraxis sind viel geringer als suggeriert. Es geht deshalb gerade im Interesse einer differenzierten religiösen Identitätsbildung darum, »ein ruhiges und freies Verhältnis zu institutionalisierten und kodifizierten religiösen und kulturellen Formen«⁸⁶ zurückzugewinnen und zu pflegen.⁸⁷ Individualität lässt sich nicht durch den selbstbezüglichen Rekurs auf Individualität bilden. Erst ein gewisser Wissensstand im Bereich religiöser Bildung ermöglicht eine differenzierte Positionierung und damit eine subjektiv tragfähige Religiosität.

8. Auf der Suche nach Spiritualität

Vielfach wird eine »Wiederkehr der Religion« in den Medien und in einschlägigen wissenschaftlichen Publikationen proklamiert. So ironisiert Matthias Matussek, ehemals Kulturchef beim »Spiegel«, die Arroganz seiner eigenen religionsfernen Zunft, der Journalisten, in Sachen Religion und diagnostiziert zugleich eine allgemein gestiegene Glaubenswilligkeit, die sich nicht menschlicher Unreife, sondern im Gegenteil der Erkenntnis verdanke, dass wir nicht nur die *ratio* vergöttern könnten, dass wir, die wir im letzten Jahrhundert ein Schlachthaus in Europa angerichtet hätten, gefangen seien in einer traurigen Moderne. Der Glaube sei leiser, stiller und zweifelnder geworden, ein Zwiegespräch, ja, aber selbst wenn der Glaube der Gegenwart durch Melancholie und weniger durch Machterweise geprägt sei: Er sei immer noch oder wieder ein Thema, weil wir nicht im Vorfindlichen aufgehen, weil wir die Grenzen und Brüchigkeit eines rein diesseitigen Hedonismus zu spüren bekommen und gerade deshalb wieder neu nach Religion fragen.⁸⁸

Die Gegenwart scheint durch eine *neue, öffentlich kommunizierte Aufmerksamkeit für religiöse Fragen* bestimmt zu sein. Noch in den siebziger Jahren wäre ein Videoclip wie der eben zitierte von Mat-

86. Michael Welker, Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle, in: EvTh 64 (2004), 244.

87. Vgl. zu diesem Bemühen ausführlich: Schmidt, Die Bibel als Medium religiöser Bildung.

88. Vgl. den Videoclip von Matthias Matussek: Matusseks Kulturtip vom 27.11.2006, Die Rockzipfel Gottes, <http://www.spiegel.de/video/video-14557.html>.

thias Matussek im Magazin »Der Spiegel« nicht denkbar gewesen. Die Selbstverständlichkeit, atheistisch zu sein, hat abgenommen, wiewohl derzeit auch die Gegenbewegung Aufwind bekommt.⁸⁹ Aber in der Regel wird doch eher der Wunsch kommuniziert – neuerdings besonders prominent von Martin Walser und Jürgen Habermas –, religiös empfinden zu können. Martin Walser schreibt in seinem Buch »Der Lebensroman des Andreas Beck«: »[I]ch bin als Andreas-Beck-Leser immer wieder mal froh, dass ich nicht ausgetreten bin, wie etwa der große Katholik Heinrich Böll. Der sei, heißt es, ausgetreten, aber immer noch hineingegangen. Ich komme kaum noch hinein, kann aber nicht austreten.«⁹⁰ Auch Jürgen Habermas, der sich in der Vergangenheit betont religionskritisch äußerte, weist in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001 darauf hin, dass sich die säkulare Welt einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahren müsse, weil die säkulare Vernunft nicht alles übersetzen könne, was dem Religiösen entspringt. Er empfiehlt der Kirche deshalb, sich gegen die »feindliche Übernahme« der Religion durch säkulare (insbesondere ökonomische) Sprachformen zu wehren.⁹¹ Doch trotz solcher Erkenntnisse bleibt der Wunsch, selbst religiös empfinden zu können, auch für die beiden eben Genannten ein frommer Wunsch. Die Sehnsucht nach religiöser Orientierung oder Spiritualität führt nicht automatisch zu mehr Glauben. Er-

89. Hingewiesen sei u. a. auf die hohe Popularität des Evolutionsbiologen und Religionskritikers Richard Dawkins mit seinem Buch »Der Gotteswahn«, Berlin 2007. Dawkins Religionskritik ist ungewöhnlich aggressiv, emotional und undifferenziert. Für Dawkins ist Religion prinzipiell irrational, fortschrittsfeindlich und zerstörerisch. Auch auf die »Atheist Bus Campaign« sei verwiesen, die sich von England aus rasch in viele Länder über den Globus hinweg ausgebreitet hat. Ihren Ursprung hat die Kampagne in London mit Bussen mit der Aufschrift »There is probably no God. Now stop worrying and enjoy your life«. Mittlerweile gibt es eine entsprechende »säkulare Buskampagne« auch in Deutschland mit Bussen mit der Aufschrift: »Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott«. Das »probably« wurde in der Übersetzung nochmals deutlich verschärft. Vgl. <http://www.buskampagne.de/>.

90. Vgl. Martin Walser, Der Lebensroman des Andreas Beck. Seinen Büchern nacherzählt von Martin Walser, Eggingen 2006, 14.

91. Vgl. Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 23 ff.

kennbar ist ein gesteigertes Interesse an religiösen Themen, nicht unbedingt eine wachsende Religiosität.

Die gegenwärtige Gesellschaft changiert zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit.⁹² Kritisch setzt sich Ulrich Körtner mit der These auseinander, die Religion liege im Trend der Zeit, es sei gar ein »Megatrend Religion« auszumachen. Dabei spielen die Massenmedien eine zentrale Rolle. So hat Karol Woytila das Papstamt für das Fernsehzeitalter gewissermaßen neu erfunden. Er wurde zur religiösen Pop-Ikone. Sein Sterben erzeugte einen Medienhype. Auch bei der Wahl von Benedikt XVI. und dem Weltjugendtag in Köln im Jahr 2005 war es nicht viel anders: Zu sehen und zu beobachten war ein religiöses Infotainment.⁹³ Doch sind diese Massenevents nicht zu überschätzen. »Modische Eventkultur und religiöse Gemeinschaftsbildung spielen hier auf komplexe Weise zusammen. Tatsächlich ist es keineswegs ausgemacht, ob eine mediengerechte Inszenierung des christlichen Glaubens zu seiner Verbreitung und Stärkung oder nicht vielmehr zu seiner Sinnentleerung beiträgt. Das Christentum droht zu einem ›spirituellen‹ Erlebnis verkürzt zu werden, das sich weitgehend im Atmosphärischen einer diffusen Sinnsuche und neuen Formen des Personenkults [...] erschöpft.«⁹⁴

Es ist auf diesem Hintergrund zweifelhaft, ob die Kirchen tatsächlich gut beraten sind, wenn sie auf den »Megatrend Spiritualität« setzen, um verlorenes Terrain zurück zu gewinnen. Die neue Religiosität ist weithin eine *Religiosität ohne Kirche*. Heute wird denn auch vorzugsweise von *Spiritualität* – und nicht etwa von Frömmigkeit – gesprochen. Während sich Frömmigkeit auf konkrete Gestaltungsformen des Glaubens bezieht, dient Spiritualität »als Sammelbegriff für die unterschiedlichsten Formen der Sinnsuche«⁹⁵. Nicht selten ist Spiritualität ein Mix aus fernöstlichen Religionen, Homöopathie, Formen der Lebensberatung, der Esoterik und christlicher Frömmigkeit, vor allem in ihrer mystischen Spielart. Spiritualität umfasst nahezu alles, »was die Kundschaft mit einem Gefühl

der Bedeutsamkeit des eigenen Seins versorgt.«⁹⁶ Religion ist dabei insofern willkommen, als über das Gottvertrauen das profane Selbst- und Weltvertrauen gestärkt werden kann. Der Soziologe Armin Nassehi geht davon aus, dass sich insbesondere bei der Rede spiritueller Kommunikation andeute, dass sich religiöse Kommunikation »zunehmend von Inhalten unabhängig macht, explizit aber nicht vom formalen Potential religiöser Rede«⁹⁷. *Spiritualität bearbeitet das Unbestimmbare in möglichst unbestimmbarer Weise*. Das Argument verliert an Bedeutung, das authentische Sprechen selbst tritt in den Vordergrund. »Spiritualität koppelt sich von den ›guten Gründen‹ konfessioneller Großorganisationen ab, ohne damit im Übrigen dem Kirchlichen/Konfessionellen prinzipiell entgegenstehen zu müssen.«⁹⁸

Weil der religiöse Esoterik- und Wellnessmarkt boomt, spricht Jürgen Habermas von einer »postsäkularen Gesellschaft« und Peter L. Berger von einer De-Säkularisierung.⁹⁹ Die Säkularisierungsthese, nach der Moderne und Religion nicht miteinander kompatibel sind und die Religion verliert, je weiter die Moderne fortschreitet, scheint sich als falsch erwiesen zu haben. Die Säkularisierungsthese ist gewiss zu korrigieren und zu modifizieren, doch besteht für Optimismus in Sachen Religiosität umgekehrt kein Anlass. Spiritualität ist nicht einfach mit Religion identisch. Sie befindet sich an den »unscharfen Rändern des religiösen Feldes«¹⁰⁰. So geht es bei der Suche nach Spiritualität nicht unbedingt um die Suche nach Gott, sondern vielmehr um die *Suche nach dem Ich*, das in der modernen Gesellschaft notorisch in der Krise ist, das sich vielfach fragmentiert und dividiert in die unterschiedlichsten Funktionssysteme und deren widersprüchlichen Ansprüche erlebt und sich gerade deshalb nach Ganzheitlichkeit und spiritueller Bewusst-

92. Vgl. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*

93. Vgl. a. a. O., 12.

94. Vgl. a. a. O., 14.

95. A. a. O., 17. Zum Begriff der Frömmigkeit vgl. Wintzer, *Frömmigkeit als Grundperspektive*, 13-21.

96. Martin Seel, *Wallfahrt durch das Ich*, in: *Der SPIEGEL* 20/2009, 155.

97. Armin Nassehi, *Spiritualität. Ein soziologischer Versuch*, in: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart 2009, 40.

98. A. a. O., 41.

99. Vgl. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, 17.

100. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 245. Ob die »Hybridität« von Religion als Ausdruck der Stärke des Religiösen zu interpretieren ist, wie Graf meint, sei dahingestellt.

seinerweiterung sehnt. Die platte Diesseitigkeit von Materialismus und (biologischem) Rationalismus wird zunehmend als inadäquat, als geistlos und reduktionistisch empfunden. »Mit der Suche nach einer neuen Spiritualität verbindet sich [deshalb] eine neue, wenngleich noch unbestimmte Heilserwartung, nämlich die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit.«¹⁰¹ Alle Dualismen sollen wieder zu einer Einheit gebracht werden: Seele und Leib, Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Medizin und Religion etc. Es ist das Verlangen nach Heilwerden, das sich in der Suche nach Ganzheitlichkeit sowohl im religiösen als auch im medizinischen Sektor ausdrückt. Deshalb sind auch die unesoterischen »Klassiker« in beiden Funktionssystemen tendenziell in der Krise: das traditionelle Christentum ebenso wie die Schulmedizin.

Doch so adäquat die Kritik an der Eindimensionalität der Moderne mit ihren klaren Dualismen ist, so problematisch ist zugleich die harmonistische Zusammenführung und Identifizierung von allem mit jedem: Gesundheit ist nicht dasselbe wie Heil, der Leib nicht identisch mit der Seele, auch wenn es vielfache Wechselwirkungen zwischen Heil und Heilung, zwischen Leib und Seele gibt. Nicht jede Krankheit hat eine spirituelle Dimension. Viele somatische Krankheiten wirken sich zwar auf die Psyche eines Menschen aus, haben aber keine psychischen Ursachen. Werden solche Krankheiten, und dies dürfte die Mehrzahl sein, »ganzheitlich« auf geistig-seelische Ursachen zurückgeführt und damit psychologisiert und spiritualisiert, kommt es paradoxerweise zu einer erneuten *Vergeistigung und Abwertung des Leiblichen*.¹⁰² Es bedarf deshalb nicht eines ganzheitlichen, sondern eines *mehrdimensionalen* Verständnisses von Heil und Heilung,¹⁰³ in dem Zusammenhänge und Unterschiede klar benannt werden.¹⁰⁴

Esoterische Kulte und Ganzheitsvorstellungen scheinen nun aber

101. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, 19.

102. Vgl. dazu ausführlich: Isolde Karle, *Die Sehnsucht nach Heil und Heilung in der kirchlichen Praxis: Probleme und Perspektiven*, in: Karle/Thomas, *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft*, 543-556 und Karle, *Sinnlosigkeit aushalten!*

103. Vgl. Körtner, *Dimensionen von Heil und Heilung*, in: *EthikMed* (1996) 8, 27-42, 38.

104. Ulrich Eibach weist darauf hin, dass es »ein Heilsein und Heilwerden des ›inneren‹ Menschen, der Person, auch bei einer gebrochenen körper-

gerade deshalb attraktiv zu sein, weil sie auf solche Differenzierungen verzichten und bedrohliche Ereignisse und Sinnkatastrophen, wie insbesondere schwere Krankheiten, rücksichtslos mit Sinn aufladen. Solche Formen der Sinndeutung gehen nicht selten mit Schuldzuschreibungen einher: Wäre ich besser mit mir umgegangen und hätte weniger psychisch verdrängt, hätte ich keinen Krebs bekommen.¹⁰⁵ Susan Sontag hat sich in scharfer Form gegen eine solche Mystifizierung und Psychologisierung von Krankheit gewandt, die die Realität der Krankheit als Krankheit untergrabe und dem Kranken letztlich auch noch die psychische Verantwortung für seine Krankheit aufbürde und ihn damit doppelt belaste: »Nichts ist strafender, als einer Krankheit eine Bedeutung zu verleihen – da diese Bedeutung unausweichlich eine moralische ist. Jegliche gewichtige Krankheit, deren Kausalität im Dunkel liegt und deren Behandlung wirkungslos ist, wird tendenziell mit Bedeutsamkeit aufgeblasen.«¹⁰⁶

Eine Psychologisierung von Krankheit kann insofern für den Betroffenen äußerst repressive Folgen haben. Doch selbst wenn der

lichen und sogar seelischen Gesundheit« geben kann. Ulrich Eibach, *Glaube, Krankenheilung und Heil*, in: *EvTh* 66 (2006), 312.

105. Zu diesen problematischen Formen der Sinnzuschreibung vgl. Karle, *Sinnlosigkeit aushalten!*

106. Susan Sontag, *Krankheit als Metapher. Aids und seine Metaphern*, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2005, 51. Damit sollen psychosomatische Interferenzen nicht geleugnet, aber zugleich darauf aufmerksam gemacht werden, dass viele somatische Krankheiten unabhängig von der Psyche oder Persönlichkeitsstruktur eines Menschen kontingent auftreten. Sontag erinnert in diesem Zusammenhang an die historische Dämonisierung von Lepra und die Mythisierung von Tuberkulose – zwei Krankheiten, von denen wir heute wissen, dass sie unabhängig von psychischen Prozessen entstehen und auch geheilt werden können. Susan Sontag, die an Krebs verstarb, plädiert auf diesem Hintergrund für die *Entdämonisierung von Krankheiten*, um sie auf diese Weise gleichzeitig für die Betroffenen erträglicher zu machen. Krankheiten sind keine Gottesurteile, sie sind in der Regel auch nicht Folge von Sünde oder Ausdruck der eigenen, deformierten Persönlichkeit, sie sind vielmehr schmerzvolle und manchmal auch tödliche Erfahrungen, die zur Nachtseite des Lebens gehören. Für Susan Sontag ist deshalb die ehrlichste Weise, sich mit Krankheit auseinanderzusetzen, »und die gesündeste Weise, krank zu sein«, der Mystifizierung und Psychologisierung von Krankheit größtmöglichen Widerstand entgegenzusetzen. A. a. O., 9. Vgl. ausführlich zu Sontag: Karle, *Sinnlosigkeit aushalten!*

eine oder die andere den Verlust religiöser Transzendenz im Umgang mit der eigenen Endlichkeit durch kausale Sinndeutungen, die implizit eine Kontrolle über das Leben versprechen, kurzfristig zu kompensieren vermag: Die in vielfache Interessens- und Kommunikationszusammenhänge fragmentierte moderne Lebensführung und Existenz ist über romantisierende Ganzheitsvorstellungen und esoterische Kulte nicht aufzuheben. Entscheidend ist, dass Menschen die Kraft finden, mit der Endlichkeit und Mehrdeutigkeit ihres Lebens leben zu lernen. Dabei kann eine Religion wie das Christentum, das sich mit dem Gekreuzigten in seiner Mitte in besonders realistischer Weise den Härten und Abgründen des Lebens stellt, eine Hilfe sein. Der Glaube kann dabei als Kraft erfahren werden, auf die Verklärung des Sinnlosen zu verzichten. Er zielt damit nicht primär auf Läuterung oder Selbstverbesserung ab, sondern barmherziger lediglich auf Selbstakzeptanz und Bejahung der Geschöpflichkeit.

Moderne Spiritualität ist ein synkretistisches Phänomen. Die Tendenz zur *Entkonkretisierung von Religion* ist dabei unübersehbar. Körtner geht noch einen Schritt weiter und meint, dass die moderne Religion nicht nur ohne Gott auskomme, sondern sich letztlich zu einer rein diesseitsorientierten Religion irdischer Liebe gewandelt habe. Die irdische Liebe werde religiös überhöht, man habe ihr gegenüber Erwartungen, die kein Mensch erfüllen könne. Körtner spricht von einer modernen Nachreligion der Liebe, die vollkommen traditions- und institutionslos sei und – unter dem Diktat radikaler Diesseitigkeit – im eigentlichen Sinne auch nicht mehr als Religion bezeichnet werden könne.¹⁰⁷ Es ist deshalb fraglich, ob die Kirchen von spätmoderner Spiritualität profitieren können, selbst wenn sie sich in ihren eigenen Praxen auf sie einstellen.¹⁰⁸

Wir erleben gegenwärtig nicht eine Wiederbelebung der christlichen Tradition außerhalb der verfassten Kirche, sondern vielmehr einen Traditionsabbruch, der sich vor allem bei Nicht-Kirchenmit-

107. Vgl. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, 59 f.

108. Die Heilungs- und Salbungsgottesdienste sind als ein Versuch zu verstehen, auf die Sehnsucht nach Heil und Heilung einzugehen. Sie changieren zwischen einer esoterischen Wellness-Spiritualität (»Gott tut gut«) und einem hilfreichen Ernstnehmen von Krankheit und Leid. Vgl. Karle, *Die Sehnsucht nach Heil und Heilung*.

gliedern in der zweiten und dritten Generation rasant beschleunigt. Selbst vielen Kirchenmitgliedern sind viele christliche Vorstellungen fremd geworden. Das liegt nicht nur, aber doch wesentlich an den für Religion gesellschaftlich schwierigen Rahmenbedingungen. Wird die Option zur Wahl höher geachtet als die Wahl selbst, werden verbindliches Engagement und Nächstenliebe, die zu ernsthafter Religiosität gehören, erschwert. Religionen sind komplexe und kohärente Sprachspiele, die Teil einer bestimmten Lebensform sind. Beide, Lebensform und Sprachspiel, beanspruchen einen gewissen Grad an Verbindlichkeit. »Die postmoderne Religiosität dagegen löst beliebig ausgewählte Elemente aus ihren jeweiligen Sprachspielen und beraubt sie damit sowohl ihres Sinnes wie ihrer Verbindlichkeit.«¹⁰⁹ Die Sprachen der Religionen werden dabei entwertet. Die große Herausforderung für die Kirchen besteht darin, in diesem gesellschaftlichen Kontext ihr eigenes religiöses Sprachspiel verständlich und existentiell relevant zu kommunizieren und die Teilnahme an ihrem Sprachspiel zu erleichtern, ohne sich bis zur Identitätsaufgabe gängigen Sprachspielen anzupassen.¹¹⁰

9. Säkularisierung oder Religionsboom?

Nicht nur in den Medien, auch in der Wissenschaft wird die These vertreten, dass die Religion außerhalb der verfassten Kirche boome und die Moderne selbst religionsproduktiv sei.¹¹¹ Wir leben demnach nicht in einer säkularisierten Gesellschaft, sondern in einer Gesellschaft, in der Religion zwar nicht mehr vorwiegend in den Kirchen aufgesucht wird, dafür aber in vielfältigen privaten und individuellen Formen der Sinnsuche floriert. Die Säkularisierungsthese, nach der Religion und Moderne in einem grundlegenden Spannungsverhältnis stehen, wird deshalb scharf kritisiert. Nun steht es außer Frage, dass die klassische Säkularisierungsthese zu modifizieren ist: Anders als von vielen erwartet stirbt die Religion

109. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, 27.

110. Vgl. dazu ausführlich unten Kapitel V.

111. Vgl. u. a. Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004; José Casanova, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994; Graf, *Wiederkehr der Götter*.

mit der Modernität der funktional differenzierten Gesellschaft keineswegs aus oder ab. Doch zugleich, so der Religionssoziologe Detlef Pollack, sind umgekehrt auch die Kritiker der Säkularisierungsthese zu kritisieren, die scharf zwischen einem vermeintlichen Religionsboom einerseits und kirchlichen Erosionsprozessen andererseits unterscheiden und zwischen Religion und Kirche einen weiten Graben sehen.¹¹² Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass die gegenwärtigen religiösen Aufschwungprozesse außerhalb der Kirche überschätzt werden und *Religion und Kirche* enger miteinander gekoppelt sind, als von vielen unterstellt.

Der marginalen, nicht institutionell gelebten Religiosität wird ein unwahrscheinlich hohes Maß an Aufmerksamkeit zuteil. Es handelt sich um Minderheitenphänomene (nach Pollack geht es um etwa 2–4% der Bevölkerung). So ist beispielsweise das Interesse an okkulten und esoterischen Praktiken wesentlich höher, als tatsächlich Beziehungen zu neureligiösen Kulturen festzustellen sind.¹¹³ Noch geringer ist die Mitgliedschaft in neuen religiösen Gruppierungen. Zwar zeigen empirische Untersuchungen, dass der Anteil derer, die schon Erfahrungen mit alternativen Religionspraktiken wie New Age, Zen-Buddhismus oder Esoterik gemacht haben, in Deutschland bei etwa 15 Prozent der Bevölkerung liegt – und wenn man die Astrologie hinzurechnet, kommt man sogar auf 25 Prozent der Befragten. Aber diese Formen von Religiosität spielen sich vor allem *innerhalb institutionalisierter Religionsformen* ab.¹¹⁴ Religiosität ist weithin immer noch kirchlich bestimmt. Es sind eher die kirchlich Engagierten, die Erfahrungen überhaupt als religiös identifizieren oder empfinden.

Allerdings ist zu beobachten, dass der religiöse *Fundamentalismus* jenseits der Volkskirchen an Bedeutung gewinnt. In der westlichen Moderne ist der religiöse Fundamentalismus vor allem deshalb attraktiv, weil er die gesellschaftliche »Anomie« der pluralistisch-frei-

heitlichen Gesellschaft durch besondere Rigidität, durch »harte« und unumstößliche Wahrheiten und eine strikte Regulierung der Lebensführung zu kompensieren sucht. Martin Riesebrodt hat darauf hingewiesen, dass Säkularisierungsprozesse und das Wiedererstarken vor allem religiös-fundamentalistischer Bewegungen deshalb keinen Widerspruch darstellten. Säkularisierungsprozesse sind Veralltäglichungsprozesse, die sich durch zunehmende Kontrolle über Risiken (durch Wissen, soziale Sicherungssysteme etc.) erklären. Aber Krankheit, Tod, soziale Mobilität bilden »unaufhebbare Grundlagen von Risiken, Krisen und Bedrohungen und somit auch unaufhebbare Potentiale für religiöse Deutungen und Praktiken«¹¹⁵. Insofern ist Säkularisierung kein ständig fortschreitender, sondern ein begrenzter Prozess. Klimakatastrophen, Epidemien, terroristische Anschläge, aber auch die Angst vor sozialem Abstieg oder dem Zerfall der Familie werden als immer neue *Verunsicherungen und Risiken* erlebt. »Zukunftsangst, Privilegienverlust, Entfremdung von der Politik, problematische Partner- und Familienbeziehungen stellen Potentiale für religiöse Deutungen dar, relativ unabhängig vom Bildungsniveau«¹¹⁶.

Fundamentalistische Bewegungen sind aus dieser Perspektive als Reaktionen bestimmter Gruppen und Milieus zu begreifen, die sich durch die spezifischen sozialen und kulturellen Risiken der Moderne bedroht sehen. Die Moderne bietet dem Einzelnen keine Sinnlichkeit, keinen festen Ort in der Gesellschaft mehr an. Sie mutet dem Einzelnen vielmehr die Freiheit individueller Lebensführung zu. Dies macht viele Biographien und Karrieren in der hoch komplexen Vernetztheit der Funktionssysteme prekär und unsicher.

Kennzeichnend für alle fundamentalistischen Gruppierungen ist eine patriarchale Ordnung (im Westen eine *Repatriarchalisierung*) der Geschlechter: Sie soll den anomischen Tendenzen der Moderne eine *normative Ordnung* entgegensetzen. Viele Frauen erhoffen sich dadurch, »die Risiken und Unberechenbarkeiten moderner, individualistischer Beziehungen [...] zu überwinden«¹¹⁷ und eine klar be-

112. Zu Pollacks Kritik der Kritiker der Säkularisierungsthese vgl. ausführlich: Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.

113. Vgl. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, 88 ff.

114. Vgl. Detlef Pollack, *Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand*, in: Eckhart von Vietinghoff/Hans May (Hg.), *Zeitenwende – Wendezeiten*, Hannover 1998, 132 ff.

115. Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politisierete Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1998, 74.

116. A. a. O., 75.

117. A. a. O., 86.

rechenbare Partnerschaft durch Subordination zu erlangen. Aus dieser Perspektive erweisen sich die Säkularisierungsprozesse einerseits und die Revitalisierung von Religion in fundamentalistischen Bewegungen andererseits als zwei Seiten ein und derselben Medaille. Über eine »harte Identität« im fundamentalistischen Kreis soll die *Kontrolle* über das eigene Leben wiedererlangt und »dem Ohnmachtsgefühl gegenüber den das Leben bestimmenden anonymen Mächten«¹¹⁸ getrotzt werden.

Doch trotz des Erstarkens fundamentalistischer Gruppierungen stellt der religiöse Fundamentalismus in Europa ein Minderheitenphänomen dar. Vor allem aber haben die Vertreter der These vom Religionsboom nicht die Wiederkehr dieser politisierten und pluralismuseindlichen Form von Religion vor Augen, sondern eine »modernitätskompatible« und antiinstitutionelle Form der Religion, die den Individualismus und den Pluralismus zum Programm macht. Pollacks Untersuchungen zeigen demgegenüber, dass Religiosität nach wie vor eng an Kirchlichkeit gekoppelt ist.¹¹⁹ So nehmen die institutionalisierten Sozialformen der Religion trotz zurückgehender Mitgliederzahlen nach wie vor eine starke Stellung auf dem religiösen Markt ein. Dies gilt insbesondere im Blick auf das Ritenmonopol der Kirchen, aber auch im Blick auf die öffentliche religiöse Kommunikation, auf Bildung und Wohlfahrt.¹²⁰ Die Kirchen verlieren zwar an Mitgliedern, aber sie haben nach wie vor »eine erstaunliche Tradierungskraft. Nach wie vor vermögen sie religiöse Energien zu binden, religiöse Bedürfnisse zu befriedigen und religiöse Impulse zu geben.«¹²¹

Entsprechend vermag Pollack bei Nicht-Kirchenmitgliedern oder auch anderweitig institutionell nicht religiös gebundenen Personen keine religiöse Produktivität auszumachen. Diejenigen, die austreten, engagieren oder interessieren sich in aller Regel nicht anderweitig religiös. Die Kirchen beherrschen noch immer weitgehend das

religiöse Feld. Die Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung von Religion vollziehen sich primär *innerhalb und nicht außerhalb der Kirche*. »Synkretismus ist vor allem ein Phänomen der Halbdistanz.«¹²² Die kirchlich Hochverbundenen einerseits und die Konfessionslosen andererseits neigen kaum zu Synkretismusaussagen. Synkretistische Religiosität ist weniger Ausdruck von Individualität als vor allem Ausdruck von Indifferenz und von *individueller religiöser Unbestimmtheit*. »Religiöser Synkretismus ist vor allem eine Folge individueller Unentschiedenheit«¹²³. Dieser Befund bestätigt die Ergebnisse der Analyse von Holger Oertel: Postmoderner Bastelglaube ist, auch unter Erwachsenen, weithin Ausdruck von Gleichgültigkeit, weniger von Originalität.

Im Gegensatz zum Mainstream der Religionsforscher kommt Pollack zu dem Schluss: »Die entscheidenden religiösen Veränderungen der Gegenwart scheinen sich innerhalb der Kirchen zu vollziehen.«¹²⁴ Mehrheitlich ist das Verhältnis zu Religion unter den Kirchenmitgliedern dabei nach wie vor von Unbestimmtheit und Konventionalität geprägt. Zur Konventionalität gehören mittlerweile auch außerchristliche Vorstellungen und damit eine gewisse religiöse Pluralisierung: »In Zeiten religiöser Pluralisierung kann eine neue religiöse Strömungen aufnehmende patch-work-Religiosität ebenso konventionell sein, wie die traditionale Kirchlichkeit ein Ausdruck individueller Wahl zu sein vermag.«¹²⁵ *Synkretismus und Konventionalität* schließen sich insofern keineswegs aus, sondern konvergieren geradezu.

Für die meisten Kirchenmitglieder stellen Religion und Kirche einen Lebenshintergrund dar, der ab und zu aktiviert wird, meist aber ausgeblendet bleibt. Pollack erklärt sich diese Unbestimmtheit in Sachen Religion damit, dass es im Religionssystem keinen Ent-

118. A. a. O., 83.

119. Vgl. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, 136.

120. Vgl. Detlef Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 59.

121. Pollack, Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt?, 141.

122. Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung?, 81.

123. Pollack, Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt?, 138.

124. Ebd.

125. Vgl. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, 13. Anders ist dies bei der höchsten Bildungsgruppe, bei der eine gewisse Polarisierung zu beobachten ist. Hoch Gebildete sind in ihrem Verhältnis zur Religion tendenziell entschiedener als weniger Gebildete: Entweder sie sind engagiert religiös oder dezidiert nicht-religiös. Mischformen sind hier weniger zu finden als bei weniger Gebildeten. Vgl. Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung?, 71.

scheidungsdruck gibt und die Menschen es schätzen, sich hier nicht (auch noch) positionieren zu müssen. Deshalb stellt Pollack – wie im Übrigen auch Nassehi und Oertel – die Anwendung der Marktmetapher auf den religiösen Bereich in Frage.¹²⁶ Eine religiöse Marktsituation ist am ehesten in der Großstadt gegeben, aber insgesamt ist in Deutschland, anders als in den USA, die Bereitschaft, von einer religiösen Gruppierung oder Gemeinde zur nächsten zu wechseln, gering. Entscheidend sind die sozialen Beziehungen, nicht das Angebot auf dem Markt. Eine Wahl für Religion kann deshalb auch ausbleiben und eine Einstellung als religiöse Welthaltung »Akzeptanz finden, die sich mehr oder weniger zufällig ergeben hat. Die Wahrscheinlichkeit, dass eine solche nicht gewählte Welthaltung synkretistische Züge trägt, ist dabei unter Bedingungen religiöser Pluralisierung besonders groß.«¹²⁷ Immerhin lässt die neue Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung eine leichte Intensivierung des Kirchenmitgliedschaftsverhältnisses erkennen.¹²⁸

Bezüglich Religion ist die Individualisierungsthese insofern zu relativieren und zu modifizieren.¹²⁹ Alter, Bildung, sozialer Raum, soziale Herkunft und Geschlecht sind Faktoren, die das Verhältnis von Religion und Kirche prägen. Vor allem der Aspekt der familialen Sozialisation ist dabei kaum zu überschätzen: »Die Bindungsfähigkeit der Konfessionen reicht für mehr als vier Fünftel aus, um die Glaubensrichtung, in der sie erzogen wurden, beizubehalten.«¹³⁰ Allerdings läuft die Gesamttendenz zuungunsten der Großkirchen. Der Bedeutungsverlust von Religion betrifft dabei sowohl die insti-

tutionelle, als auch die rituelle, die individuelle sowie die erfahrungs- und überzeugungsmäßige Dimension.

Auch das allgemeine *gesellschaftliche und religiöse Klima* spielt eine große Rolle für die Tradierungsfähigkeit des Christentums.¹³¹ So ist es in Ostdeutschland sehr viel schwieriger, religiös zu sein als in Westdeutschland. Die extrem unterschiedlichen Teilnahmequoten am Konfirmandenunterricht, der zur Konfirmation führt (Modell West) bzw. alternativ an der säkularen Jugendweihe (Modell Ost) weisen darauf hin. Während sich im Westen nicht wenige konfessionslose Kinder am Konfirmandenunterricht beteiligen und sich taufen und konfirmieren lassen, entscheiden sich umgekehrt im Osten auch manche evangelische Kinder für die Jugendweihe.¹³² Das *Mehrheitsritual* und damit die gesellschaftlich-religiöse Grundatmosphäre ist entscheidend, nicht so sehr die eigene, individuelle Wahl.

Insgesamt ist das Interesse an Formen außerkirchlicher Religiosität gewachsen. Dies kann den Rückgang an traditioneller Kirchlichkeit aber nicht kompensieren. »Die oft aufgestellte Behauptung, dass sich nicht der Bestand der Religion, sondern ausschließlich die religiösen Formen wandeln, ist also falsch. Vielmehr lässt sich eine Korrelation zwischen Kirchgang, Verbundenheit mit Kirche und geringerer Austrittsneigung auf der einen Seite und Glaube an Gott, Gebetshäufigkeit, Bejahung der Wichtigkeit von Religion für das eigene Leben und Selbsteinschätzung als religiös auf der anderen Seite feststellen. [...] *Explizite und implizite Religiosität, kirchliche Praxis und individueller Glaube gehören eng zusammen.* Mit der Kirchendistanz sinkt auch die individuelle Spiritualität. Noch immer ist Religiosität vor allem kirchlich definiert. Wenn die Kirchen an gesellschaftlicher Bedeutung verlieren, tut dies auch die Religion.«¹³³

Behauptet man die Notwendigkeit, Universalität und Unausweichlichkeit von Religion, wie Luckmann und viele andere dies tun, dann wird es schwer, *soziale Positionsschwächungen von Religion* oder auch die Interdependenz von institutioneller und individueller

126. So hält Nassehi nichts von Ratschlägen von Unternehmensberatern für eine bessere Vermarktung kirchlicher Inhalte. »Dann fallen solche Sätze wie »Die Kirchen haben einen Super-Markenkern, den sollten Sie nicht ändern!« Das ist ein totaler Schmarrn.« Nassehi, »Den Unterschied deutlich machen«, 448.

127. Vgl. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, 13.

128. Vgl. Rüdiger Schloz, Kirchenbindung und Glaubensüberzeugung, in: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 54 f.

129. »Hinweise auf einen umfassenden religiösen Individualisierungsprozess lassen sich im Verhältnis der Evangelischen zu ihrer Kirche kaum bemerken.« Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung?, 77.

130. Vgl. a. a. O., 72.

131. Vgl. a. a. O., 74.

132. Vgl. Birgit Weyel, Konfirmation und Jugendweihe, in: ZThK 102 (2005), 488-503.

133. Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung?, 78 f. [Hervorhebung I. K.].

Religion überhaupt wahrzunehmen. Die Vertreter der universalen, »unsichtbaren Religion« tendieren dazu, eine Ubiquität des Religiösen zu behaupten, ohne sie nachweisen zu können – was unsichtbar ist, ist unsichtbar und damit nicht beobachtbar. Sie laufen damit zugleich Gefahr, konkrete Religionen und wahrnehmbare religiöse Vollzüge und Praktiken überhaupt nicht mehr in den Blick zu bekommen.¹³⁴ Pollack stellt in seinen empirischen Untersuchungen hingegen fest, dass kirchlich losgelöste Religiositätsformen eher den Ausnahmefall bilden, in der Regel aber außerkirchliche Religiosität und Kirchlichkeit keine Alternativen darstellen, sondern zusammenhängen. »Auch unter den Bedingungen religiöser Pluralisierung besitzen die christlichen Kirchen und traditionellen Religionsgemeinschaften noch immer eine beachtliche und religionsproduktive Potenz.«¹³⁵ Allerdings gilt es zu beachten, dass es *flüssigere, komplexere und entdogmatisierte Religionsformen* in der funktional differenzierten Gesellschaft leichter haben als formfixierte Riten, magische Praktiken oder absolute Geltung beanspruchende Dogmen.¹³⁶

Mit dem Rückgang der Bedeutung der Kirchen ist insofern auch ein *Bedeutungsrückgang von Religion* in der modernen Gesellschaft verbunden. »Es ist einfach nicht wahr, dass die Kirchen sich leeren, aber Religion boomt.«¹³⁷ Pollack stellt einen hohen statistischen Zusammenhang zwischen Kirchenbindung und Gottgläubigkeit fest, allerdings wird dieser Zusammenhang »von den meisten Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche nicht erkannt, ja sogar ausdrücklich bestritten. [...] Für sie sind Kirche und Glaube [...] zwei völlig verschiedene Dinge.«¹³⁸ Glaube – ja, Kirche – nein, das ist eine allgemein verbreitete Überzeugung.¹³⁹ Wenn viele Kirchenmitglie-

der davon überzeugt sind, dass der Gottesdienstbesuch nicht wichtig für ihren Glauben ist oder dass man auch ohne Kirche glauben kann, so ist dem empirisch zu widersprechen, »weil sich hier die Menschen über die Konstitutionsbedingungen ihres Glaubens täuschen. Auch wenn es theoretisch möglich ist, an Gott zu glauben, ohne an den kirchlich angebotenen Interaktionen teilzunehmen, gibt es doch faktisch nur einen geringen Prozentsatz, der gläubig ist ohne die Kirche.«¹⁴⁰

Diese Analyse zeigt zum einen, dass die Handlungsoptionen der Kirche begrenzter sind, als es gegenwärtige Kirchenreformprogramme nahelegen, die die Gegenwart im Hinblick auf ihre Religionsoffenheit als außerordentlich chancenreich einschätzen.¹⁴¹ Zum andern weist sie zugleich auf die nach wie vor hohe Relevanz der Kirchen für die Bewahrung der religiösen Kultur und die Pflege von Religiosität und Glauben unter den Bedingungen der funktional differenzierten Gesellschaft hin: Entgegen dem individualistischen Selbstbild der Moderne bedarf es dazu ganz offenbar nach wie vor *institutionalisierter Sozialformen*. Die Kirchen haben deshalb

schätzen sich im Westen 93 % der häufigen Kirchgänger als religiös ein. »Zwischen traditionaler Kirchlichkeit und subjektiver Religiosität besteht [...] ein sehr hoher statistischer Zusammenhang«, auch wenn beide Dimensionen nicht identisch sind. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, 169.

140. Pollack, Kommentar: Was tun?, 132.

141. Vgl. z. B. das Vorwort von Wolfgang Huber im Impulspapier der EKD: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2006, 7: »Es wird neu nach Gott gefragt. Religiöse Themen ziehen hohe Aufmerksamkeit auf sich; Menschen fragen auch wieder nach der eigenen religiösen Identität, nach dem, was für sie selbst Halt und Zuversicht verbürgt. Eine in den zurückliegenden Jahrzehnten verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber den im christlichen Glauben gegebenen Grundlagen des persönlichen wie des gemeinsamen Lebens weicht einem neuen Interesse für tragfähige Grundeinstellungen und verlässliche Orientierungen. [...] Wird sich bei hauptamtlich Mitarbeitenden und ehrenamtlich Engagierten ein Paradigmen- und Mentalitätswechsel vollziehen, der die evangelische Kirche auf die neue Situation ausrichtet und ihre Chancen zu ergreifen sucht?« Vgl. auch den ähnlich gestimmten Beitrag von Udo Hahn, Oberkirchenrat für Medien und Publizistik der EKD, im Gemeindebrieft der Evangelischen Publizistik 2/2008, 8–10.

134. Vgl. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, 9.

135. A. a. O., 12.

136. Vgl. a. a. O., 14.

137. Pollack, Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt?, 137.

138. Detlef Pollack, Kommentar: Was tun? Ein paar Vorschläge trotz unübersichtlicher Lage, in: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 132.

139. Gefragt danach, ob man auch ohne Kirche religiös sein könne, geben alle Befragten, ob Kirchenmitglieder oder nicht, mit überwältigender Mehrheit eine positive Antwort. Fragt man hingegen, wie viele von denen, die nicht zur Kirche gehen, sich selbst für religiös halten, sind die Zusammenhänge sehr schwach (im Westen 14 %, im Osten 2 %). Umgekehrt

eine große Verantwortung, die sie nicht an andere Instanzen delegieren können. »Vielmehr muss die Kirche davon ausgehen, dass das, was nicht in ihr geschieht, an keinem anderen ›religiösen‹ Ort geschieht.«¹⁴²

10. Religion – nur eine Frage der Ästhetik?

Die Gegenwartsgesellschaft ist durch eine ausgeprägte Erlebnisorientierung gekennzeichnet. Gerhard Schulze hat sie deshalb auch als Erlebnisgesellschaft bezeichnet, die selbst noch in der Unterscheidung ihrer Milieus durch eine zwar unterschiedlich definierte, aber prinzipiell von allen geteilte Lebensmaxime bestimmt ist: Das Leben muss schön sein. Die starke Erlebnisorientierung und die damit einhergehende Ästhetisierung des Alltagslebens ist historisch betrachtet neu. »Zunehmend ist das alltägliche Wählen zwischen Möglichkeiten durch den bloßen Erlebniswert der gewählten Alternative motiviert: Konsumartikel, Eßgewohnheiten [...], Berufe, Partner, Wohnsituationen, Kind oder Kinderlosigkeit.«¹⁴³ Man wartet heute nicht mehr auf Entschädigung für erfahrenes Unrecht oder Leid in der Zukunft, man hofft nicht mehr auf Glück und Seligkeit in einem jenseitigen Himmel. Das erlebnisorientierte Handeln soll vielmehr ohne Zeitverzögerung, sofort und möglichst absolut Glück und Erfüllung bringen. Man investiert Geld oder Zeit in etwas und erwartet unmittelbar den Gegenwert. »Erlebnisorientierung ist die unmittelbarste Form der Suche nach Glück.«¹⁴⁴

Bei Schulzes Untersuchung der unterschiedlichen Milieus fällt besonders auf, dass alle alltagsästhetischen Schemata den Rückgang der Bedeutung von Lebensphilosophie spiegeln. *Genuss und Genusssteigerung* haben an Relevanz hingegen deutlich zugenommen. »Der wichtigste Impuls für die relative Karriere des Genußmotivs geht vom Verhalten der Anbieter auf dem Erlebnismarkt aus. [...] Unübersehbar dominieren psychische und physische Formen des Genusses: gute Laune, Entspannung, Erregung, Unterhaltung, Gemüt-

lichkeit, Coolness, Sensationen der Sinne – nie Gesehenes, nie Gehörtes, unvergleichliche Gefühle usw.«¹⁴⁵ Die Inhalte treten zurück, die Darstellung tritt in den Vordergrund.

Besonders markant ist dies im Bereich der Hochkultur zu erkennen, die sich in der bürgerlichen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts durch ihre Orientierung an Inhalt und Geist gegenüber dem Adel auszuzeichnen suchte. Erinnert sei hier nur an die berühmten frühromantischen Berliner Salons von Henriette Herz und Rahel Varnhagen, in denen sich Theologen, Politiker, Geisteswissenschaftler und Naturwissenschaftler trafen, um jenseits von Geschlecht, Stand und Religion (Juden und Christen) literarische Werke und wissenschaftliche Darlegungen zu diskutieren. In der modernen Aufführungs- und Ausstellungskultur des gegenwärtigen »Niveaumilieus« (Schulze) spielen Inhalte hingegen nur noch eine untergeordnete Rolle. Viel weniger als über den Inhalt eines Stücks oder einer Passionsmusik wird über die Darstellung diskutiert. »Mehr und mehr überlagern Nebenattribute und Oberflächenreize inhaltliche Tiefenstrukturen. Oft genügt die bloße Suggestion von Bedeutsamkeit, das Einstreuen von Signalen der Besonderheit [...]. Urheber, Interpreten, Rezensenten und Publikum verbrüdernd sich zu einer Bedeutungskumpanei, bei der alle Beteiligten einander schmeichelhafterweise unterstellen, dass sie wüssten, worum es eigentlich geht.«¹⁴⁶ Interessant an der Inszenierung eines Schillerdramas ist nicht mehr der Ruf nach Freiheit, sondern dass die Schauspieler in modernen Kostümen auftreten und Rockmusik ertönt. »Neugierig, voyeuristisch, manchmal kenntnisreich konsumiert das Publikum solche Einfälle als Genussreiz. Dass irgendjemand darüber hinaus in der Ebene seiner fundamentalen Deutungsmuster berührt würde, ist unwahrscheinlich.«¹⁴⁷ Selbst Betroffenheit wird zu einer Kategorie des Genusses. Es geht nicht darum, das Leben, die Welt, sich selbst zu erkennen, sondern an Gefühle heranzukommen.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum sich die Kirchen so schwer damit tun, ihre religiösen Inhalte noch überzeugend in Predigt und Verkündigung zu vermitteln – und warum nicht zuletzt in der evangelischen Kirche der Trend ganz im gesamtgesell-

142. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, 92.

143. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, 8. Aufl. Frankfurt a. M./New York 2000 (1992), 13.

144. A. a. O., 14.

145. A. a. O., 545.

146. A. a. O., 546.

147. A. a. O., 547.

schaftlichen Sinne dahin geht, sich im Gottesdienst zunehmend auf die *Darstellungskunst* zu konzentrieren, alle Sinne anzusprechen und damit (im besten Fall religiöse) *Erlebnisse zu stimulieren*. Die Mittelpunktstellung der Predigt ist deshalb vielfach der Kritik ausgesetzt. Liturgie, Gewänder und andere Stimuli sollen nun auch den evangelischen Gottesdienst zum Genuss, zum schönen Erlebnis machen.

Nun ist ganz sicher nichts gegen einen »schönen«, ästhetisch anmutenden und in sich stimmigen Gottesdienst einzuwenden. Doch stellt sich die Frage, ob die Bewegung *weg vom Inhalt hin zur Form*, die die Diskussion in der Praktischen Theologie und die religiöse und vor allem gottesdienstliche Praxis in den letzten Jahren und Jahrzehnten dominiert, tatsächlich eine Lösung darstellt oder nicht vielmehr ein Problem. Eine Lösung könnte sie sein, insofern die Ästhetisierung der Religion diese von der komplizierten Frage nach ihren Inhalten entlastet und den spätmodernen Bedürfnissen nach Wohlgefühl und Genuss entgegenkommt. Ein Problem könnte sie sein, weil das Religionssystem auf Dauer nicht ohne inhaltliche Reflexion auskommt und seiner eigenen Rationalität und Sprachformen letztendlich verlustig geht, wenn es sich nicht mehr an der Leitdifferenz transzendent/immanent, sondern an der von schön/nicht schön orientiert.

Der Religionssoziologe Armin Nassehi hat jüngst die provokante These vertreten, dass die Welt immer katholischer werde, weil es in der Mediengesellschaft nicht mehr auf den Inhalt, sondern lediglich noch auf die Form ankomme.¹⁴⁸ Nicht mehr das Wort, sondern nur noch die Macht der Bilder zähle. Allein Bilder ließen sich medial sichtbar reproduzieren, nicht Inhalte. Die Wiederkehr des Religiösen sei deshalb in Wahrheit die Wiederkehr ritueller Formen, die sich von selbst verstünden, weil man sie in einem empathischen Sinn nicht verstehen müsse. Die Kraft der Religion liege nicht in ihrer Botschaft, sondern in ihrer Unbestimmtheit. Nassehi zieht daraus die Konsequenz, dass man einen religiösen Ritus nicht zu verstehen brauche. Rituelle Gesten »erklären sich selbst und vermitteln letztlich das Gefühl, dass sie alles mitsymbolisieren – Leben und Tod, Vergänglichkeit und Ewigkeit, Sünde und Erlösung – und zu-

148. Vgl. Armin Nassehi, Warum die Welt katholischer wird. Nicht in der Botschaft, sondern in ihrer Unbestimmtheit liegt die Kraft der Religion, DIE ZEIT, 12. 4. 2007, Nr. 16, 54, <http://www.zeit.de/2007/16/Nassehi> (Abrufdatum: 01. 04. 2010).

gleich nichts weiter sind als das, was da geschieht.«¹⁴⁹ Was an Religion gut sei, das zeige sich in ihrer ästhetischen Potenz. »Nicht dass das Gute vom Schönen abgelöst würde – ästhetisch meint eher, dass sublimierte Gründe und geordnete Inhalte zugunsten der praktischen Potenz des Religiösen in den Hintergrund treten.«¹⁵⁰

Zweifellos hat der Protestantismus in der Vergangenheit die Form und den Ritus unterschätzt und zu hohe Erwartungen im Hinblick auf die subjektive Verstehbarkeit seiner Inhalte und Formen entwickelt. Eine Pädagogisierung des Gottesdienstes und der Kasualien hat dabei nicht selten die Anmut und Eigensinnigkeit der Liturgie zerstört. Allerdings ist gegen Nassehi einzuwenden, dass ohne Inhalte, ohne ein wenigstens rudimentäres Verstehen die rituelle Kraft religiöser Gesten, Riten und Sprachformen versiegen würde. Die Riten hätten keine Wirksamkeit mehr, würden sie nur noch magisch zelebriert und nicht mehr sinnhaft erlebt. Dass Riten wenigstens ansatzweise verstanden werden, dafür tut nicht nur der Protestantismus, sondern mittlerweile auch der Katholizismus viel, sonst wäre der Religionsunterricht nicht ein so großes Anliegen der beiden großen Kirchen in diesem Land.

Die liturgische Kommunikation ist in bestimmter Hinsicht barmherziger als die Predigtkommunikation, weil sie weniger Ansprüche stellt und die in jeder Kommunikation mitlaufende »Ja/Nein«-Unterscheidung in den Hintergrund drängt. Religiöse Kommunikation kann sich in Bildern, Riten und Symbolen auch indirekt äußern und Unbestimmtheit zulassen.¹⁵¹ Die Beteiligungsschwelle liegt deshalb niedriger. Von der Gottesdienstbesucherin wird nicht verlangt, dass sie in der Liturgie Stellung nimmt und jedem einzelnen Satz authentisch zustimmt oder ihm reflektierend widerspricht, sie muss sich lediglich an die Form halten. Riten sprechen in dieser Hinsicht tatsächlich für sich, sie haben ihre eigene Stabilität und Plausibilität¹⁵² und entlasten vom Zwang zur Eigeninitiative. Die Liturgie darf deshalb weder rhetorisch noch pädagogisch vereinnahmt und auch nicht zum Mittel persuasiver Kommunikation gemacht werden.¹⁵³

149. Ebd.

150. Ebd.

151. Vgl. ebd.

152. Vgl. Dinkel, Was nützt der Gottesdienst?, 98.

153. Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, Erlebnis Gottesdienst. Zwischen »Verbie-

Sie hat ihr Eigenrecht. Die ästhetische Sprache der Liturgie vermag überdies religiöse Emotionen auf besondere Weise auszudrücken. Die leibliche Dimension der Sakramente und Segenshandlungen entfaltet über die körperliche Berührung und die sinnliche Wahrnehmung eine besondere Nachhaltigkeit und Anschaulichkeit.

Voraussetzung einer stimmig erlebten rituellen Kommunikation ist aber, dass sie nicht »überdeterminiert« ist, dass sie nicht in ritualisierten, nicht verstehbaren Formen erstarrt, dass die rituellen Formen nicht als völlig nebulös, mysteriös und undurchschaubar wahrgenommen werden. Die leiblichen und emotionalen Seiten religiöser Erfahrung, die in der Liturgie in besonderer Weise zum Ausdruck kommen, stehen einer Textinszenierung insofern keineswegs entgegen, sondern werden vielmehr von dieser getragen und interpretiert.¹⁵⁴ Rituelle Kommunikation erschließt sich nur dem, der sie wenigstens ansatzweise verstanden hat, und dazu ist die differenzierte Deutung und das Wort der Predigt erforderlich.

Wenn die große Mehrheit der evangelischen Kirchenmitglieder von einem guten Gottesdienst vor allem und zuerst eine ansprechende Predigt und eine zeitgemäße Sprache erwartet, dann scheint das Kirchenvolk das Bedürfnis nach lebensgeschichtlicher Orientierung auch klar zum Ausdruck zu bringen.¹⁵⁵ Form und Inhalt sollten deshalb nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Fulbert Steffensky, der als ehemaliger Benediktinermönch ästhetische Formen außerordentlich zu schätzen weiß, hegt großes Miss-

derung« und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: WzM 48 (1996), 488-501.

154. Vgl. dazu: David Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007.
155. Vgl. Rüdiger Schloz, Kontinuität und Krise – stabile Strukturen und gravierende Einschnitte nach 30 Jahren, in: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 80f. Dies ist gegen Vertreter eines abgehobenen Niveauumlieus geltend zu machen, die sich eine dreistündigen Messe in Latein zurückwünschen wie beispielsweise Harald Schmidt. Harald Schmidt äußerte sich am 28.2.2007 im Domradio Köln dahingehend, dass ein gelungener Gottesdienst lateinisch sein und mindestens vier Stunden dauern müsse, mit einem Priester, der mit dem Rücken zur Gemeinde agiert. Auch Armin Nassehi präferiert aus ästhetischen Gründen den lateinischen Messritus. Vgl. ders., Warum die Welt katholischer wird.

trauen, wenn die religiöse Ästhetik zum Selbstzweck wird. Er befürchtet im Hinblick auf die künftige Entwicklung: »Es könnte sich ein Menschentyp herausbilden, der nicht mehr auf Argumente hören kann und der nur noch durch Bilder und Inszenierungen zu gewinnen und zu überzeugen ist. Wir haben in den letzten Jahren gesagt, dass wir von der Bildhaftigkeit, der inszenatorischen Fähigkeit des Katholizismus lernen müssten. Der Mund wurde vielen Protestanten wässrig, wenn sie an deren Weihrauch, Glöckchengeklingel, Weihwasser und Messgewänder dachten. Ich vermute, wir brauchen heute noch mehr das Charisma der Kargheit und das Misstrauen gegen die Augenschönheiten, die uns die reformierte Tradition lehrt.«¹⁵⁶

Der Gottesdienst ist ein *Gesamtkunstwerk* und in dieser Hinsicht ästhetisch sehr anspruchsvoll. Nicht nur Musik, bildende Kunst und Poesie, sondern auch die Redekunst ist wesentlicher Teil der Künste, die im Gottesdienst zusammenwirken, damit *Form und Inhalt* sich entsprechen und nicht auseinanderfallen¹⁵⁷ – weder in die eine Richtung, die sich nur noch auf den Inhalt konzentriert und die Form vernachlässigt oder persuasiv dominiert und zerstört, noch in die andere Richtung, die die Form verabsolutiert und die (Verstehbarkeit der) Inhalte außer Acht lässt.

»Der Ursprung des christlichen Glaubens ist nicht der Kultus, ist nicht die Messe, ist nicht die heilige Inszenierung, ist nicht das faszinierende Bild, das fesselt, aber nichts Eindeutiges sagt. Der Ursprung christlichen Glaubens ist das befreiende Wort, ist die Botschaft von Gottes Erbarmen. [...] Das zu entfalten, das glaubwürdig und allen dieser Botschaft entgegenstehenden Erfahrungen anschaulich dazustellen, ist die Aufgabe christlichen Redens und Pre-

156. Fulbert Steffensky, Der Seele Raum geben – Kirchen als Orte der Besinnung und Ermutigung, pdf-Dokument, http://www.ekd.de/synode2003/steffensky_kirchen.html, 9f. (Abrufdatum: 01.03.2010).
157. Darauf hat Schleiermacher großen Wert gelegt, vgl. Schleiermacher, Die praktische Theologie, 75 ff. Schleiermacher betont, »daß die Kunst hier niemals muß für sich selber wirken wollen, sondern sie soll nur die Form sein unter welcher die religiöse Erregtheit sich darstellt. [...] Die Kunst muß nämlich nur dienen wollen«, sie darf im Gottesdienst nicht um ihrer selbst willen da sein wollen. A. a. O., 79.

digens.«¹⁵⁸ Die Predigt stellt die Verbindung zwischen den biblischen Überlieferungen und der Wirklichkeit heutiger Menschen her. Sie garantiert die Modernität und Zeitgemäßheit christlichen Glaubens und kommt »dem modernen Bedürfnis nach Rationalität, nach Verständlichkeit und Durchschaubarkeit«¹⁵⁹ entgegen. Deshalb haben die orthodoxe und die katholische Kirche die Predigt in ihre Gottesdienste aufgenommen und legt auch Papst Benedikt viel Wert auf eine anspruchsvolle Predigtkultur. Jeder und jede hört eine Predigt anders, assoziiert andere Erfahrungen, andere Erlebnisse und andere Bilder, die den Raum füllen. »Ist die Sprache der Predigt bilderreich, plastisch, anschaulich und lebendig, dann kann eine Predigt ganz anderes erreichen als jede Zelebrierung irgendeines Kultus. Aus dem Wort der Predigt kann Gotteswort werden, ein Wort, das mich frei macht, ein Wort, das meine Verletzungen heilt und mich aufatmen lässt, ein Wort, das mich aus dem Dunkel ins Licht führt [...], das mich tröstet und mir Halt gibt in der Erfahrung der Bodenlosigkeit, ein Wort, das mir zeigt, was aus meinem Leben werden kann.«¹⁶⁰

Selbst wenn die Welt immer katholischer würde, wie Nassehi meint, die Welt kann auf die befreiende Kraft solcher Worte nicht verzichten. Dies schließt nicht aus, sondern ein, die rituellen Partizipationsmöglichkeiten in Gottesdiensten sensibel auszuloten und die ästhetischen Formen des Gottesdienstes liturgisch zu beachten, zu inszenieren und zu feiern, aber nicht auf Kosten des Inhaltes. Der Gottesdienst darf nicht degenerieren zum Genussreiz, wenngleich eine gute Predigt und eine stimmig gefeierte Liturgie einen großen sinnlichen und geistigen Genuss darstellen können.

158. Christoph Dinkel, Der evangelische Kult ums Wort, in: EvTh 67 (2007), 392.

159. Detlef Pollack, Gottesdienst und Moderne. Religionssoziologische Beobachtungen und Deutungen, in: Kristian Fechtner (Hg.), Religion wahrnehmen, FS Karl-Fritz Daiber, Marburg 1996, 329.

160. Dinkel, Der evangelische Kult ums Wort, 393.

II. Kirche als Organisation

1. Protestantische Dauerunruhe

Die evangelische Kirche ist aufgrund ihrer eigenen Ursprünge in der Reformation offen für reformerische Impulse. Sie ist unter den christlichen Konfessionen am leichtesten irritierbar und von einer permanenten Selbstprüfungs- und Selbstrelativierungsdynamik geprägt.¹ Die berühmte und häufig beschworene Formel des *ecclesia semper reformanda*, die, anders als man vermuten könnte, erst im 20. Jahrhundert entstanden ist², ist Ausdruck dieser insbesondere die Moderne kennzeichnenden protestantischen Dauerunruhe. Die evangelische Kirche steht unter ständigem Reformvorbehalt. Bernd Oberdorfer fragt vor diesem Hintergrund nicht ohne Ironie, ob sich »die häufig als Modernisierungsoffenheit gewürdigte, nicht selten aber auch als Zeitgeisthörigkeit geschmähte Resonanzsensibilität, Wandlungsfähigkeit und Vielfalt des Protestantismus nicht einer geradezu prinzipiellen, selbstinduzierten Gestaltunruhe [verdankt], so dass der Protestantismus gerade dann bei sich selbst wäre, wenn er sich selbst in Frage stellte?«³

Doch die Reformorientierung der evangelischen Kirche ist nicht nur selbstinduziert. Sie wird zugleich von gesamtgesellschaftlichen Strömungen verstärkt. So sind Organisationsreformen gegenwärtig

1. Vgl. Bernd Oberdorfer, Die empirische und die geglaubte Kirche. Systematisch-theologische Überlegungen aus Anlass des EKD-Reformprozesses, in: EvTh 69 (2009), 417.
2. Vgl. Oberdorfer, Die empirische und die geglaubte Kirche, 418: »Der Ort, der sie bekannt gemacht hat – der Titel eines Sonderhefts der ›Evangelischen Theologie‹ zu Ehren von Ernst Wolf aus dem Jahr 1952 – ist vermutlich auch ihr Entstehungsort. Sie stammt also – wenn man das so pauschal sagen darf – aus dem Umkreis des Barthianismus und repräsentiert ein bestimmtes *modernes* ekklesiales Selbstverständnis, für das ein hohes Maß an Institutionenkritik im Namen eines aktuellen Offenbarungsverständnisses charakteristisch ist.«
3. Bernd Oberdorfer, Kinderwissen. Das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 25.

in allen Funktionssystemen zu beobachten. Sie stehen im Kontext einer *Steigerungsdynamik*, die die spätmoderne »Multioptionsgesellschaft«⁴ insgesamt prägt und überall nach Optimierungen des Gegebenen suchen lässt. Es ist das gigantische Steigerungsprojekt der Moderne, das zur Dauerunruhe nicht nur in individuellen Biographien, sondern auch in modernen Organisationen führt: »Alles, was ist, ist obsolet. [...] Alles steht unter dem Druck unerfüllter Hoffnungen«⁵.

Selbstverständlich ist das Ziel jeder Reform die Selbstverbesserung, aber diese geht zugleich mit einer *Selbstentwertung* einher. So zeigen Reformen immer an, dass der jeweils aktuelle Zustand als negativ, mindestens als unbefriedigend und defizitär einzustufen ist. Auch in der evangelischen Kirche ist diese Dynamik unübersehbar. Die geplanten Reformen der EKD bringen einen Veränderungsenthusiasmus zum Ausdruck, der die *Unzufriedenheit* über die gegenwärtige kirchliche Arbeit und die dafür verantwortlichen Pastorinnen und Pastoren kaum zu kaschieren vermag.

Es fällt der evangelischen Kirche nicht leicht, zu sich selbst ein realistisches und trotz aller finanziellen Probleme auch gelassenes Verhältnis zu entwickeln, das von einem grundlegenden Vertrauen auf Gott geprägt ist. Die Kirche hat in ihrer Geschichte schon sehr viel tiefgreifendere Krisen erlebt, die ihre Glaubwürdigkeit sehr viel fundamentaler berührten, als die gegenwärtige Krise. In der Reformation war dies vor dem Hintergrund einer durch Geld korrumpierten und geistlich und theologisch verwahrlosten Kirche der Fall. Insofern erstaunt der Alarmismus, mit dem die Zukunft der Kirche derzeit innerkirchlich dramatisiert wird. Ganz offenkundig geschieht dies, um die Notwendigkeit und Alternativlosigkeit der geplanten Reformen vor Augen zu führen. Es wird dabei allerdings zu wenig bedacht, dass die Kommunikation von hohen Veränderungserwartungen paradoxe Folgen und Frustrationen auch über ansonsten akzeptable Zustände hervorrufen kann.

Durch die *Negativorientierung* gerät nicht zuletzt aus dem Blick, dass in der Kirche der Gegenwart auch vieles gelingt und bewahrenswert ist – und dass sich all dies keineswegs von selbst versteht, nämlich: Dass nicht wenige Pfarrerinnen und Pfarrer Sonntag für

Sonntag geistlich substantielle und existentiell relevante Predigten halten, dass sehr viele Menschen in vielen Gemeinden über viele Jahre hinweg in einen Glauben hineinwachsen, der für ihr Leben tragende Bedeutung hat, dass sie selbst ihre Gaben und Fähigkeiten in den Synoden und Gemeinden in vielerlei Hinsicht einbringen, dass mit der Kirche ein bürgerschaftliches und zivilgesellschaftliches Engagement nach wie vor eng gekoppelt ist, dass über Chöre, Kinderarbeit, Jugendarbeit, Konfirmanden- und Religionsunterricht immense kulturelle Bildungsleistungen erbracht werden, ohne die die Bildungsarbeit in diesem Land veröden würde, dass ganz viele Menschen in prekären biographischen Krisensituationen die seelsorgerliche und diakonische Hilfe der Kirche suchen und schätzen, dass auch in einer säkularen Gesellschaft nach wie vor hohe Erwartungen an die Kirche gerichtet werden, nicht zuletzt diejenige, dass die Kirche auch dann und dort noch hilft, wo es niemand sonst mehr tut.

Reformen sind nicht prinzipiell etwas Gutes. Reformen wollen bestimmte Probleme lösen, erzeugen dabei aber womöglich neue und vielleicht sogar gravierendere Probleme. In diesem Sinn bescheinigt Günter Thomas dem Reformpapier der EKD »Kirche der Freiheit«, dass die »Lösungen«, die das Papier für die Finanz- und Zukunftsprobleme der Kirche vorschlägt, die »Probleme« verschärfen und umgekehrt »Lösungen« in den von der EKD als problematisch eingestuften kirchlichen Handlungs- und Praxisfeldern verborgen lägen.⁶ Dies weist darauf hin, dass die *Kriterien zur Problemidentifikation* keineswegs unumstritten sind. Was wird von wem vor welchem Hintergrund überhaupt als Problem wahrgenommen? Oder ist gar manche Problemlösung auf der Suche nach ihrem Problem, um ihren eigenen Sinn zu finden?⁷

Ein weiteres Problem von Reformen ist, dass sie sehr viele Kräfte binden, weil sie zu einer *permanenten Dauerreflexion und Selbstthematisierung* führen. Bei den politischen Parteien ist diese Dynamik unübersehbar. Doch die Ressourcen an Aufmerksamkeit sind begrenzt, auch in der Kirche. Eine Kirche, die sich vorwiegend mit

4. Vgl. Peter Gross, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994.

5. A. a. O., 405.

6. Günter Thomas, 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland – oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern, in: *EvTh* 67 (2007), 363.

7. Vgl. Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, 794.

sich selbst beschäftigt, kann sich kaum noch ihrer gesellschaftlichen Umwelt zuwenden. Statt ihrem Auftrag der Sendung in die Welt hinein gerecht zu werden, ist die Kirche mit sich befasst und werden ihre Kräfte von Binnenkonflikten absorbiert. Schon allein dass Entscheidungen getroffen werden und das Handeln der Kirche damit in seiner Kontingenz sichtbar wird (man hätte auch anders handeln/entscheiden können), ruft Opposition hervor. Deshalb provozieren Reformdebatten und die mit ihnen verknüpften geplanten Entscheidungen immer auch Konflikte und Streit. Sie kosten sowohl psychisch als auch sozial viel Energie und gehen mit erheblichen Reibungsverlusten einher, vor allem in Zeiten knapper Kassen. Dies ist kein Plädoyer gegen Reformen, lediglich ein Plädoyer dafür, umsichtiger und differenzierter über Reformen nachzudenken, als dies gegenwärtig weithin geschieht. Prozesse der Veränderung sind fehlerfreundlich und behutsam zu gestalten. Es geht darum, sich für Überraschendes, auch für paradoxe Effekte offen zu halten und gleichzeitig nach dem zu fragen, was sich bewährt hat und was deshalb auch bewahrenswert ist.

Jede evangelische Kirchenreform versucht, ihre Legitimität unter Berufung auf die reformatorischen und biblischen Ursprünge zu erweisen. Zugleich kann keine Reform verleugnen, dass sie Kind ihrer Zeit und der sie dominierenden Deutungsmuster und Leitperspektiven ist. Die Kirche oszilliert ständig zwischen der Suche nach ihrer Identität in Differenz zur »Welt« und ihrer sozialen und kulturellen Anpassungsfähigkeit. Mit Beginn der Moderne und dem Verlust der hegemonialen Deutungsmacht der Kirchen ist der Druck noch einmal gewachsen, sich der sozialen Umwelt anzupassen und sich von außen, nicht nur von innen, beobachten zu lernen, um den Auftrag der Verkündigung an alle adäquat erfüllen und verstanden werden zu können.

Allein im 20. Jahrhundert gab es fünf Kirchenreformprozesse in der evangelischen Kirche, die die Frage nach Identität und Differenz und damit die Frage nach der Eigenart christlicher Präsenz in der modernen Gesellschaft auf höchst unterschiedliche Weise beantworteten. Alle fünf Kirchenreformprozesse, so analysiert Traugott Jähnichen,⁸ verliefen erstaunlich parallel zu zentralen politischen und

gesellschaftlichen Entwicklungen und lassen eine frappante Ähnlichkeit gesellschaftlicher und kirchlicher Reformdebatten erkennen: Der erste Kirchenreformprozess erfolgte 1918/19 mit der Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments und damit der Notwendigkeit, die Kirche in Anlehnung an den Parlamentarismus selbst zu organisieren. Die zweite Kirchenreformperiode fällt in die Zeit des Kirchenkampfes und des Faschismus (1933). Die dritte Kirchenreformzeit fällt mit dem Wiederaufbau nach dem Krieg zusammen. Die vierte Kirchenreformphase vollzog sich parallel zu den kulturellen Aufbrüchen der Studentenrevolution Ende der 1960er Jahre. Die fünfte und letzte Kirchenreformperiode des 20. Jahrhunderts bezieht sich auf die Zeit ab Mitte der 1990er Jahre und ist im Kontext gesamtgesellschaftlicher Ökonomisierungsprozesse zu sehen.⁹

Die auffallende Parallelität von gesellschaftlichen und kirchlichen Reformdebatten spricht nicht gegen Kirchenreformprozesse, sie zeigt aber, dass im Hinblick auf geplante Kirchenreformen gesamtgesellschaftliche Vorgaben, Trends und Logiken zu reflektieren sind, um ihnen nicht »blind« zu folgen. Will der Glaube auch *kulturtransformierende* Kraft entwickeln, muss er sich aus einer gewissen Distanz heraus zu gesellschaftlichen Entwicklungen und Leitvorstellungen in Beziehung setzen und diese kritisch analysieren können. Ansonsten sind Kirchenreformen in der Tat nichts anderes als ein Beleg für die »Zeitgeistanfälligkeit des deutschen Protestantismus«¹⁰ und dienen letztlich und ganz entgegen ihren eigenen Intentionen dazu, die Bedeutung der evangelischen Kirche in der modernen Gesellschaft zu schwächen, statt zu stärken.

Es gibt grundlegende Reformen, die die Glaubwürdigkeit der Kirche retten wie der Kirchenkampf im Dritten Reich, der seinerseits einen fundamentalen Widerstand gegen einen anderen kirchlichen

anfälligkeit des deutschen Protestantismus?, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 81-96.

9. Die Ökonomisierung der Gesellschaft ist historisch im Kontext des Zusammenbruchs der Ostblockstaaten und der DDR zu sehen. Vgl. Dirk Baecker (Hg.), Kapitalismus als Religion, Berlin 2009.
10. Jähnichen, Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen, 81. Jähnichen bescheinigt den Kirchenreformern allerdings nicht prinzipiell eine unkritische »Zeitgeistanfälligkeit«.

8. Vgl. Traugott Jähnichen, Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen im 20. Jahrhundert. Ein Beispiel der Zeitgeist-

Reformprozess darstellte. So war der Kirchenkampf gegen den Versuch gerichtet, die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Führerprinzip zu gestalten, sie zu einer Reichskirche mit Reichsbischof an ihrer Spitze umzufunktionieren und nationalsozialistisch gleichzuschalten. Vor diesem Hintergrund setzte sich die Barmer Theologische Erklärung bekenntnishaft mit der Frage auseinander, wie das Verhältnis von Kirche und Welt zu interpretieren sei und stellte vor allem klar, dass die Ordnung der Kirche keineswegs beliebig, sondern mit ihrer Botschaft unmittelbar verknüpft ist. Es ist bis heute eine umstrittene Frage, wie eng oder weitläufig Botschaft und Ordnung aufeinander zu beziehen sind und vor allem, welche Gestaltungskriterien aus der Botschaft der Kirche konkret abzuleiten sind.¹¹

Aus den Erfahrungen des Kirchenkampfs darf nun aber keine prinzipielle kirchliche Distanz zu gesellschaftlichen Bewegungen als Glaubwürdigkeitskriterium abgeleitet werden. Im Blick auf die Frauenfrage ist es ohne Zweifel so, dass die evangelische Kirche von den politischen Umbrüchen und gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsprozessen mühsam gelernt und nach vielen internen und heftig geführten Debatten wichtige Selbstkorrekturen vorgenommen hat. Das Frauenwahlrecht wurde zwar schon 1918 eingeführt, aber die gleichberechtigte Ordination von Pfarrerinnen gelang erst im Zuge der Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse Ende der 1960er Jahre. Bis heute arbeitet sich die Kirche an der neuzeitlichen, bürgerlichen Geschlechtermetaphysik ab und zeigt gerade in diesem für die Glaubwürdigkeit der Kirche sehr sensiblen Bereich, dass sie streit- und lernfähig ist.¹²

Kirchen können *hypersensibel* auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse reagieren und tendieren dann dazu, »die ihr eigentümliche Distanz in eine falsche Präsenz auf[zulösen«¹³. Zuviel Akkomodation trägt den Keim der Selbstauflösung in sich. Kirchen können

aber auch unter *Unirritierbarkeit* leiden. Die römisch-katholische Kirche wird einem dazu eher einfallen als die evangelische – hinsichtlich der Frauenfrage, der Bewertung von Homosexualität, aber auch bezüglich der kirchlichen Mitbestimmungsmöglichkeiten »von unten«.¹⁴ Doch Unirritierbarkeit ist nicht immer ein Ausweis von Konservativität. Unirritierbarkeit können auch Reformer demonstrieren, die nicht mehr fähig sind, ihre Reformvorschläge offen dem kritischen Diskurs auszusetzen und einen *magnus consensus* zu suchen.

Zwischen Unirritierbarkeit und Hypersensibilität kommt es darauf an, dass die Kirche eine *weiche Differenz* zur Welt markiert und kultiviert. Ein Blick auf die Anfänge der Christenheit zeigt, dass die frühe Christenheit ihre Identität nicht nur durch Abgrenzung von der Welt gewann, sondern Kraft auch aus der Annahme des Heils, das dieser Erde gilt, schöpfte. Dass Gott Mensch wurde, verpflichtete die Christen zur Weltbejahung. Die frühe Kirche ließ sich deshalb »nicht auf die strikte Alternative ›Weltbejahung oder Weltverneinung‹ ein und überraschte mit verwirrenden Kombinationen von Differenz und Akkulturation.«¹⁵ Sie lebte furchtlos ihre weiche Differenz, übernahm bestimmte Elemente der sie umgebenden Kultur, lehnte andere aber auch als völlig unbrauchbar ab und transformierte wiederum manche kulturellen Ordnungsmuster und Leitvorstellungen grundlegend. Sie war auf diese Weise, ohne dies gezielt anzustreben, sehr erfolgreich. »Die christliche Differenz wird demnach in einer bestimmten Kultur als ein kontextuell bezogenes und zeitlich situiertes komplexes und flexibles Netzwerk der kleinen und großen Weigerungen, Abweichungen und Alternativen gelebt, immer umrahmt durch die Freude an der Schöpfung Gottes mit all ihrer kulturellen Vielfalt.«¹⁶

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Paulus versteht die Hausgemeinden in Analogie zur Vollversammlung der freien männlichen Bürger einer Stadt als *ekklesia*. Er übernimmt damit sowohl Bezeich-

11. Vgl. dazu ausführlich: Hans-Richard Reuter, *Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie*, Leipzig 2009.

12. Vgl. dazu ausführlich: Karle, *Da ist nicht mehr Mann noch Frau*, insbes. Kapitel VII und VIII.

13. Miroslav Volf, *Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften*, in: *ZThK* 92 (1995), 370.

14. Vgl. Johann Evangelist Hafner, *Selbsterregung. Organisierte Interaktion der diözesanen Reformprozesse in Deutschland seit der Würzburger Synode (1971-74)*, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven* (APrTH 41), Leipzig 2009, 97-120.

15. Volf, *Christliche Identität*, 368.

16. A. a. O., 374.

nung als auch Idee für die frühchristliche Versammlung aus dem ihn umgebenden griechischen Kulturraum. Zugleich wurden in den paulinischen Gemeinden die mit der Zugehörigkeit zur *ekklesia* verbundenen Rechte aber nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen und Sklaven wahrgenommen. Alle waren gleichberechtigte Vollbürger der *ekklesia* Gottes. Auch in den Vollversammlungen stand Frauen Rederecht zu. Den eindrücklichsten Beleg für diese *egalisierend-demokratische Sozialstruktur* der Urchristenheit finden wir in der Taufformel in Galater 3,28. Auch das Bild vom Leib Christi (1 Kor 12) veranschaulicht die Asymmetrien sprengende urchristliche Sozialität.¹⁷ Ein weiteres Beispiel: Im Markusevangelium werden die Anhänger Jesu als Familienangehörige bezeichnet (Markus 3,35: »Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.«). Dabei wird ganz bewusst auf den *pater familias* verzichtet. Er wird in der Rolle der Brüder neben den Müttern und Schwestern eingereiht. Das Urchristentum übernahm ganz offensichtlich konventionelle paternalistische Modelle aus seiner kulturellen Umgebung und hat sie zugleich souverän und grundlegend transformiert.¹⁸

2. Kirche als Kommunikation

Die Kirche ist für Luther nicht eine hierarchisch gegliederte Heilsanstalt, sondern Kirche des Glaubens und damit *Geschöpf des Wortes Gottes*. Unsichtbare und empirische Kirche berühren sich dort, wo das Wort kommuniziert wird und sich Christen unter diesem Wort versammeln. Es ist das kommunizierte Wort, das die Kirche schafft und dem sie sich verdankt. Luther macht dabei zugleich deutlich, dass die Kirche des Wortes mehr ist als eine bloße Institution der

17. Vgl. dazu ausführlich: Karle, Da ist nicht mehr Mann noch Frau, 237-270.

18. Vgl. Martin Ebner, Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: Bernd Moeller (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte Band 1, Darmstadt 2006, 43-45. Freilich hat sich diese egalisierende Sozialstruktur nicht erhalten, sondern hat sich die christliche Kirche mehr und mehr ihrer kulturellen Umwelt angepasst. Erst seit dem 20. Jahrhundert gibt es ernsthafte Bemühungen, das Gleichheitsniveau der frühen Kirche wieder zu erreichen. Vgl. Karle, Da ist nicht mehr Mann noch Frau.

Weitergabe religiöser Information: Die Weckung und Stärkung des Glaubens setzt *die Beziehung der Gläubigen*, die *congregatio sanctorum*, notwendig voraus. Wortverkündigung und Versammlung der Gläubigen sind unmittelbar miteinander gekoppelt. Die geglaubte Kirche kann deshalb auf eine empirisch-gestaltbare Kirche, in der sich die *congregatio sanctorum* versammelt, nicht verzichten: »Dass es eine ›empirische‹ Kirche gibt, ist keine entbehrliche Äußerlichkeit, sondern gehört zum *Wesen* der Kirche.«¹⁹ Diese beiden Grundelemente – die Gemeinschaft der Glaubenden und die Wortverkündigung – machen das *Wesen* der Kirche aus. Daraus resultiert zugleich die *dezentrale Struktur* der Kirche: Als Versammlung aller Gläubigen ist die Kirche »nicht die Vereinigung aller Christen in einer weltweiten [oder auch nationalen] Organisation, sondern deren Versammlung je an ihrem Ort und zu ihrer Zeit.«²⁰

Mit diesen ekklesiologischen Grundbestimmungen ist zugleich eine *Selbstbegrenzung der Kirche als Organisation* oder Institution verbunden. Entsteht die Kirche aus dem Wort und wird sie durch das Wort des Evangeliums erhalten, dann hat die Kommunikation des Glaubens in der Verkündigung und der Feier der Sakramente Priorität. Deshalb steht das Wort Gottes nach Luther »unvergleichlich viel höher als die Kirche. Über dieses Wort Gottes hat die Kirche (als seine Schöpfung) nichts anzuordnen, zu entscheiden oder festzustellen«²¹. Selbst die Kirche und die Amtsträger sind und bleiben diesem Wort unterstellt. Die Kirche gründet auf dem Evangelium, nicht auf ihren Amtsträgern, nicht auf einer effizienten Organisation – so sehr sie beider auch bedarf.²² Mit dieser ekklesiologischen Akzentverschiebung nimmt Luther eine grundlegende historische Zäsur vor: An die Stelle der Macht und des Rechtes der Institution Kirche tritt die *Macht des göttlichen Wortes*. Die Kirche kann über

19. Oberdorfer, Kinderwissen, 30 f.

20. Reiner Preul, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997, 74.

21. Martin Luther, De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520), in: WA 6, 560 f., zit. n.: Martin Luther, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520), in: LD 2 (1962), 228.

22. Vgl. Martin Luther, Die Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus (1542), in: WA 39/II, 181: Dort heißt es übersetzt: »In der Tat ist die Kirche gebunden an den Dienst des Evangeliums, nicht an die Amtsträger.«

dieses Wort nicht verfügen. Deshalb wird »das Lehramt«, die richtige Auslegung des Wortes, auch nicht mit der Organisationsspitze oder mit den Berufstheologen identifiziert. Kommunikation und Organisation werden, modern formuliert, sorgfältig differenziert.

Die reformierte Tradition, die gemeinhin als modernitätsfähiger gilt, hat bezüglich der Verhältnisbestimmung von Botschaft und Ordnung, von Kommunikation und Struktur, etwas andere Akzente gesetzt und der Gestalt der Kirche mehr zugetraut bzw. mehr von ihr erwartet. So sehr sich eine radikale Dualität von Botschaft und Ordnung und damit eine Vergleichgültigung des Gestaltungsauftrages von Kirche verbietet, so wenig dürfen jedoch beide Größen miteinander identifiziert werden: Die Botschaft kann auch unter prekären Ordnungs- und Strukturvorgaben Resonanz hervorrufen und zirkulieren, wie umgekehrt neue Strukturen noch keineswegs ein »Wachsen gegen den Trend« bewirken müssen. Wird eine unmittelbare Entsprechung von Botschaft und Gestalt angestrebt, besteht vor allem die Gefahr, die Kirche als *societas perfecta* zu idealisieren und zu überfordern. So kann die Kirche in der modernen demokratischen Gesellschaft schwerlich mehr beanspruchen, »Urbild und Vorbild« des Staates zu sein.²³ Sie ist überdies von dem permanenten Optimierungs- und Steigerungszwang, wie er in der von Karl Barth zitierten Formel des *ecclesia semper reformanda* latent mitkommuniziert wird, zu entlasten.

Die reformierte Tradition tendiert manchmal dazu, von den Strukturen der Kirche zuviel zu erwarten und zu wenig der Variabilität, Pluralität und Individualität historisch gewachsener, lokaler und kultureller Gegebenheiten und sozialer Umwelten Rechnung zu tragen. Antiliberaler Kirchenzucht und absolutistisch wirkende Steuerungsprogramme, wie sie in Calvins Reformation in Genf im 16. Jahrhundert mit zum Teil radikaler Exklusion praktiziert wurden, waren kirchengeschichtlich eine der extremsten Folgen davon.

Die Kirche ist *keine autoritative Institution* und sollte es auf dem Hintergrund zurückgehender finanzieller Mittel auch nicht mehr werden wollen. Ein zu rigides Kirchenregiment provoziert unter

den Bedingungen der modernen, individualisierten Gesellschaft in jedem Fall paradoxe Effekte. So wird eine Domestizierung der Pfarrerschaft, die mit mehr Druck und autoritären Vorgaben von oben zu besseren Leistungen angetrieben werden soll, gerade nicht die intendierten Ziele erreichen, sondern vor allem Frust und Entidentifikation hervorrufen.²⁴ Die Kirche lebt, wie alle modernen Organisationen, davon, die richtige *Balance zwischen Formalität und Informalität* zu finden und zu halten. Sie sollte sich deshalb davor hüten, einseitig auf eine verdinglichte Formalstruktur zu setzen.²⁵

Das Wesentliche lässt sich in der Kirche nicht organisieren und entscheiden und ist planerischer Verfügbarkeit entzogen. Luther ist deshalb sowohl im Hinblick auf die *Steuerbarkeit der Kirche*, als auch im Hinblick auf diejenigen, die mit kirchenleitenden Aufgaben betraut sind, skeptischer als seine reformierten Amtsbrüder. Die sichtbare Kirche ist und bleibt ein »corpus permixtum«. In ihr befinden sich nicht nur vorbildliche Christen, sondern auch Ungläubige, Heuchler und »böse Buben«, wie Luther formulieren konnte. Und selbst die Treuesten bleiben Sünder und sollten in Erinnerung an Petrus' bittere Verleugnung in der Nacht des Verrats dessen gewahr sein, dass sich die Kirche nicht nur von außen Gefährdungen ausgesetzt sieht, sondern jederzeit auch von innen, sogar von den Engagiertesten, sogar von leitenden Geistlichen gefährdet werden kann. Auch die Besten und Klügsten können sich täuschen und falschen Vorstellungen aufsitzen. Leitende Geistliche können im Extremfall sogar Straftaten vertuschen, wie die Offenlegung des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen in der katholischen Kirche im Frühjahr 2010 beklemmend deutlich vor Augen führte. Gerade die bedrückenden Erfahrungen in der katholischen Kirche zeigen, wie riskant und gefährlich es ist, christliche Lebensführung gnadenlos zu idealisieren und zu moralisieren.

Die unsichtbare oder verborgene Kirche gewinnt zwar nur innerhalb der sichtbaren Kirche Gestalt und nicht jenseits von ihr. Die konkrete Gestalt der sichtbaren Kirche ist insofern keinesfalls gleich-

23. Vgl. Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, in: Ders., *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Martin Rohkrämer (Hg.), Zürich 1984, 133, zit. n. Jähnichen, *Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen*, 95.

24. Vgl. dazu ausführlich Kapitel IV.

25. Vgl. Uwe Schimank, *Organisationen: Akteurkonstellationen – korporative Akteure – Sozialsysteme*, in: Jutta Allmendinger/Thomas Hinz (Hg.), *Organisationssoziologie. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 42 (2002), 52.

gültig oder zu vernachlässigen. Aber zugleich denkt Luther, wie im Übrigen auch der reformierte Friedrich Schleiermacher, Kirche grundlegend *prozess- und ereignishaft* und damit *primär als Kommunikation und Gemeinschaft*²⁶ und erst *sekundär als Struktur oder Institution*: Überall, wo auf Gottes Wort gehört wird und es angemessen verkündet oder weitervermittelt wird, ereignet sich Kirche. Das wird zwar in der Regel in den dafür etablierten Strukturen kirchlicher Ämter der Fall sein, aber auch jenseits davon in den entsprechenden Interaktionen in der Familie oder der freien Geselligkeit. Überall, wo Menschen gemeinsam in der Bibel lesen und über das Wort der Bibel diskutieren oder Kinder christlich erziehen, ereignet sich Kirche – nicht nur innerhalb der Kirchenmauern. »Kirche ist dort, wo geschieht, was Kirche zur Kirche macht. Die Frage nach den Strukturen der Kirche [...] ist keineswegs unwichtig. Aber sie ist der Frage nach den konstitutiven Handlungen nachgeordnet. Strukturen der Kirche [...] sind nicht die Kirche.«²⁷ Die Kirche kann als historische Größe auf eine rechtliche und organisatorische Regulierung ihrer Existenzbedingungen nicht verzichten, aber: »Das Recht gehört nicht konstitutiv, sondern konsekutiv bzw. regulativ zur Wirklichkeit der Kirche.«²⁸

Dass die Kirche aus dem Wort Gottes heraus immer wieder neu geschaffen, geboren und erhalten wird, ist ihrer Verfügbarkeit entzogen. Sie kann zwar Einiges dafür tun – und es ist elementar, dass sie sich dabei immer wieder in Frage stellt und sich von ihrer sozialen Umwelt irritieren lässt –, aber sie kann die Wirksamkeit des Wortes nicht erzeugen, ist sie doch selbst Geschöpf dieses Wortes und bleibt sie selbst irrtumsgefährdet. Dies ist nicht nur eine ernüchternde Erkenntnis, sondern auch eine heilsame Selbstbegrenzung im Hinblick auf die Organisierbarkeit von Religion und Kir-

che. Reiner Preul schreibt: »Wer ›in dieser schlaffen und glaubensarmen Zeit‹ (EG 136,2), in der in allen Blättern, den weltlichen und leider auch den kirchlichen, fast pausenlos von der Krise der Kirche die Rede ist, nicht resignieren und sich einigen persönlichen Schwung bewahren will, der braucht den Blick darauf, dass die Kirche im Vorfindlichen nicht aufgeht, dass die Kirche zunächst einmal Gottes Werk ist und nicht das der Pastorinnen und der Pastoren und ihrer Mitarbeiter«²⁹. Reformbemühungen in der evangelischen Kirche haben dieser Einsicht in die *Begrenztheit organisatorisch-kirchlicher Macht*, Planung und Steuerung Rechnung zu tragen.

Die Dialektik von geistlicher Verborgenheit der Kirche und leiblich-äußerer Sichtbarkeit ist für das evangelische Kirchenverständnis deshalb unaufgebbar.³⁰ Gleichwohl ergeben sich grundlegende *Limitierungen und Kriterien der Kirchengestaltung* aus dem reformatorischen Kirchenverständnis. So resultiert aus der Lehre vom Allgemeinen Priestertum eine elementare Statusgleichheit aller Christen und damit eine *synodal-presbyteriale Kirchenstruktur*.³¹ Deshalb kennt die evangelische Kirche keine exklusive bischöfliche Richtlinienkompetenz.³² Sie versteht auch das kirchliche Predigtamt als funktional bestimmtes Amt der Verkündigung im Dienst an der Gemeinde und nicht als ein Amt, das den Amtsträger durch einen *character indelebilis* wesenhaft über die übrigen Gemeindeglieder stellt. Dem entspricht, dass die Befähigung zum Amt in der evangelischen

26. Friedrich Schleiermacher formuliert in der Glaubenslehre: »Alles was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefasst in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborene immer schon finden«. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 113 Leitsatz, KGA I, 13/2, 229.

27. Johannes von Lüpke, Was macht die Kirche zur Kirche? Grundlagen evangelischen Kirchenverständnisses, in: Hellmut Zschoch (Hg.), *Kirche – dem Evangelium Strukturen geben*, Neukirchen-Vluyn 2009, 44 [Hervorhebung I. K.].

28. Reuter, *Botschaft und Ordnung*, 19.

29. Reiner Preul, *Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie*, Leipzig 2008, 356.

30. »Die gegenüber allen sichtbaren, empirisch manifesten oder gar rechtlich verfassten Erscheinungsformen von Kirche primäre Dimension ihrer Verborgenheit gehört [...] zu ihrem Wesen, indem sie die Unverfügbarkeit der Kirche hinsichtlich ihres Grundes und ihrer Grenzen unterstreicht.« Reuter, *Botschaft und Ordnung*, 35.

31. Faktisch ist zunächst nicht die synodale Kirchenstruktur, sondern überwiegend (anders die freien Reichsstädte) das landesherrliche Kirchenregiment aus historisch kontingenten Gründen gekommen. Gleichwohl zielt Luthers Lehre vom Allgemeinen Priestertum fraglos auf eine synodale Struktur der Kirche ab.

32. Es verwundert vor diesem Hintergrund, dass in der EKD gegenwärtig über einen evangelischen Erzbischof nachgedacht wird, so der Vorschlag von Martin Hein, vgl. <http://www.evangelisch.de/themen/religion/ekdratsvorsitz-als-beruf-kann-das-funktionieren14560> (Abrufdatum: 01.04.2010).

Kirche mit der Ordination festgestellt und gewürdigt, nicht aber verliehen wird.

Eine Reform kann in der evangelischen Kirche auf dem Hintergrund der Lehre vom Allgemeinen Priestertum deshalb auch nicht von oben verordnet werden, sondern ist auf den *magnus consensus* aller »getauften Priester« angewiesen.³³ Menschen müssen sich individuell von der Notwendigkeit von Reformen überzeugen können – und dies ist nur möglich durch gute Argumente, nicht aber durch Zwang oder Gewalt.³⁴ *Sine vi humana, sed verbo*³⁵ – das ist der programmatische Leitspruch einer streit- und konfliktfähigen Kirche des Wortes, die sich von unten her aufbaut und kritik- und lernfähig bleibt.

Für Luther handelte es sich bei der Wortorientierung der evangelischen Kirche nicht um eine abstrakte dogmatische Setzung, sondern um ein zutiefst empirisches Phänomen, das in der Praxis der Kirche tief verankert ist: »[...] denn es weiß, gottlob, ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die ›Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‹«³⁶. Die Versammlung der Glaubenden und das kommunizierte Wort konstituieren die Kirche, nichts anderes. Damit ist zugleich eine äußerst wichtige und komplexe Grundaufgabe der Organisation der Kirche benannt: Die Organisation hat diesen beiden aufeinander bezogenen ekklesialen Prinzipien, der Wortverkündigung und den kleinen Einheiten, in denen sich Menschen um dieses Wort versammeln, zu dienen, dafür möglichst gute und erwartungssichere Rahmenbedingungen zu schaffen und sie mit viel Sinn für Variabilität und Individualität zu fördern.

33. Vgl. dazu auch: Oberdorfer, *Kinderwissen*, 32.

34. Vgl. dazu ausführlich: Isolde Karle, *Ein ekklesiologischer Aufbruch, »... geschaffen aus dem Wort«*, in: Alexander Deeg (Hg.), *Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach*, Leipzig 2008, 74 ff.

35. Die Augsburgische Konfession (1530), 28. Artikel, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 12. Aufl. Göttingen 1998, 124.

36. Martin Luther, *Die Schmalkaldischen Artikel*, in: BSLK 12. Aufl. 1998, 459.

3. Warum Interaktion jenseits von Organisation und Funktion?

Die dogmatische Selbstbeschreibung der reformatorischen Kirche zeigt, dass Kirche nicht nur als Organisation zu beschreiben ist, sondern dass sie in *gemeinschaftlichen, interaktiven Sozialbeziehungen* gründet, die mit dem Begriff der Organisation noch nicht adäquat erfasst werden. Diese dogmatische Selbstbeschreibung soll im Folgenden mit Hilfe der soziologischen Unterscheidung von Organisation, Funktion und Interaktion reformuliert und im Blick auf ihre empirische Bedeutung und Realistik veranschaulicht werden. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der *Funktion der Interaktion für die religiöse Sozialisation und Identitätsbildung*.³⁷

Religiöses Erleben und Handeln wird durch sehr unterschiedliche und verschiedenartige Systemzusammenhänge bestimmt. Niklas Luhmann unterscheidet in diesem Sinn Funktionssysteme (religiöse Kommunikation), Organisationssysteme und Interaktionssysteme.³⁸ Alle diese Systemtypen sind aufeinander angewiesen und setzen sich wechselseitig voraus, aber sie lassen sich zugleich nicht in eine hierarchische Ordnung bringen und nicht aufeinander zurückführen. Sie folgen vielmehr jeweils eigenen Strukturgesetzmäßigkeiten, die durchaus miteinander in Konflikt geraten können. Während das *Funktionssystem* Religion dadurch gekennzeichnet ist, dass es sich als ein Teilsystem der Gesellschaft ausschließlich auf religiöse Fragen konzentriert und in dieser Spezifität wiederum universal für Religion (und eben: nichts anderes) zuständig ist, können ihm zwar Interaktionen und Organisationen zugeordnet werden, aber in diesen wird keineswegs nur religiös kommuniziert.

So greifen auf die *Organisation* Kirche beispielsweise ganz unterschiedliche Funktionssysteme zu. Das Recht, die Medien und ökonomische Erwägungen spielen eine zentrale Rolle für organisationelle Entscheidungen und Planungen. Das Feiern gemeinsamer Andachten und Gottesdienste ist für Kirchenleitungen nicht zuletzt

37. Zu den Eigenschaften der Interaktion, ihren Stärken und Schwächen vgl. ausführlich: Dinkel, *Was nützt der Gottesdienst?*, 120 ff. und: Isolde Karle, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, 2. Aufl. Gütersloh 2001, 59 ff.

38. Vgl. Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, 743 ff. und 813 ff.

deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie in einem organisatorischen Rahmen, in dem in geregelten Verfahren sachliche *Entscheidungen* getroffen werden, noch an das religiöse Bezugssystem erinnern. Wiederum wird bei *Interaktionen* im kirchlichen Rahmen, z. B. bei Gesprächen nach dem Gottesdienst, nicht unbedingt religiös kommuniziert. Es werden auch keine Entscheidungen getroffen wie in einer Organisation, sondern es spielen persönliche Beziehungen eine Rolle, die Pflege geselliger Kontakte oder auch die Chance, niedrigschwellig und *en passant* den Pfarrer ansprechen zu können, um ihn in einer Sache um Rat zu fragen, die einem auf der Seele liegt.³⁹

Interaktionen sind kleine Sozialsysteme, die *die körperliche Anwesenheit* von Personen während der Kommunikation voraussetzen und damit eine *unmittelbar wechselseitige Wahrnehmung* ermöglichen. Obwohl Interaktionen starke Konkurrenz bekommen haben durch mediale Formen der Kommunikation, die in der Regel deutlich weniger zeitaufwändig und störanfällig sind, sind sie in bestimmten Funktionssystemen nach wie vor zentral, vor allem in den Funktionssystemen Bildung, Religion, Medizin und Recht. Die klassischen Professionen, damit sind die Pfarrer, Ärztinnen und Anwälte bzw. Richter gemeint (in bestimmter Hinsicht sind auch die Lehrer und Lehrerinnen dazu zu zählen), nehmen in ihren Funktionssystemen eine zentrale Stellung ein: Sie sorgen für die Inklusion des »Publikums«, also für die Partizipation von Schülerinnen an Bildung, von Gemeindegliedern an Religion, von Patienten an medizinischer Behandlung und von Klienten an der Rechtsprechung.⁴⁰ In den Professionen ist die Kommunikation unter Anwesenden nach wie vor unverzichtbar, weil Interaktion grundlegend ist für die *Vertrauensbildung* und eine ganz andere Anschaulichkeit, *Authentizität* und *Nachhaltigkeit* erzeugt als mediale oder indirekte Formen der Kommunikation. Deshalb verzichtet der Richter in aller Regel nicht

oder nur äußerst ungern auf die körperliche Anwesenheit von Zeugen, deshalb will sich die Ärztin vom Krankheitsbild einer Patientin einen direkten Eindruck verschaffen und gibt sich nur in Routinefällen mit der telefonischen Ferndiagnose zufrieden. Vor allem bei existentiellen Fragen, die die eigene Identität betreffen, ist die interaktive Kommunikation elementar, wohingegen das Wirtschaftssystem über das Internet nahezu beliebig ausgeweitet werden kann.

Deshalb ist auch die Religion und die religiöse Bildung auf interaktive Kommunikationsformen, auf die persönliche Begegnung mit Menschen, die einen beeindrucken und prägen, angewiesen. Die Tradierung der Religion »setzt dichte, dialogische Sozialbeziehungen voraus.«⁴¹ Die kleinen, überschaubaren Sozialformen, in denen sich Menschen direkt begegnen und die Glaubwürdigkeit dessen, was sie sagen, von *face to face* überprüfen können, sind unabdingbar für eine glaubwürdige Verkündigung. Denn nicht nur die verbale Kommunikation kommuniziert, auch der Habitus, die Gestik, der Gesichtsausdruck, der Persönlichkeitseindruck enthält in der interaktiven Kommunikation durch die unmittelbar mögliche Wahrnehmung der anderen Person eine Botschaft, die das explizit Gesagte schwächt oder verstärkt. Deshalb sind die klassisch interaktiven Kommunikationsformen für die religiöse Erziehung und Bildung nach wie vor und auch künftig unersetzlich. Gerhard Büttner stellt fest: »Gerade für eine essentielle Fragestellung, die meinen ›Trost im Leben und im Sterben‹ betrifft, ist ganz offensichtlich eine solche durch mehrere parallele Wahrnehmungsschienen gesicherte Kommunikation auch in Zeiten medialer Dauerpräsenz unverzichtbar.«⁴²

Die Kirche hat nicht zufällig von Beginn an auf die Gemeinschaft der Glaubenden gesetzt, auf die *leibhaftige Versammlung* der Gläubigen, und sich nicht mit der Schrift, die als Heilige Schrift vorlag, zufrieden gegeben oder sich auf jährliche Wallfahrten an weit entlegene Orte beschränkt. Es ging in der Kirche niemals nur um bloße

39. Sehr anschaulich, prägnant und einfühlsam hat Timm Lohse solche seelsorgerlichen Kurzbegegnungen, die den Pfarreralltag »zwischen Tür und Angel« prägen und die die einzigartigen Interaktionschancen in den Ortsgemeinden vor Augen führen, geschildert und analysiert. Vgl. Timm Lohse, *Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung*, 3. Aufl. Göttingen 2005.

40. Vgl. ausführlich zu diesem Begriff von Profession: Karle, *Der Pfarrerberuf als Profession*.

41. Karl Gabriel, *Modernisierung als Organisation von Religion*, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 28.

42. Gerhard Büttner, »Enthemmte Kommunikation«, als Voraussetzung für Glauben-Lernen, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41)*, Leipzig 2009, 252.

Informationsübermittlung, sondern immer auch und vor allem darum, in der vielfältigen Sozialität der *Gemeinde als Leib Christi* die Präsenz des Verkündigten zu erfahren. Auch Martin Luther, der das neue Massenkommunikationsmedium Schrift genial einzusetzen verstand, wusste intuitiv um die einzigartigen Vorzüge der direkten Kommunikation unter leiblich Anwesenden. Er war überzeugt davon, dass sich Gott in seiner Gnade »erstlich durchs mundlich Wort«⁴³ der Verkündigung mitteilt. In der konkreten Gemeinschaft mit anderen Gläubigen erfährt der Glaube eine ganz eigene Stabilität und Validität, da erfährt die Kirche an sich selbst, dass alle Gebende und Nehmende sind und die Hörenden nicht weniger in die Verkündigung involviert sind als der- oder diejenige, der oder die auf der Kanzel steht.

Friedrich Schleiermacher bezeichnet dieses emergente und prozesshafte kommunikative Geschehen im Gottesdienst als lebendige *Zirkulation des religiösen Bewusstseins*.⁴⁴ Alle Anwesenden nehmen an der Kommunikation teil, werden durch sie angeregt und beeinflusst und beeinflussen selbst wiederum andere: »Also alle wirken und lassen auf sich wirken«⁴⁵. Alle wirken aufeinander und miteinander.⁴⁶ Deshalb sind nach Schleiermacher die *überwiegend Empfänglichen* nie nur empfänglich, sondern immer auch produktiv tätig und die *überwiegend Produktiven* nie nur produktiv, sondern immer auch empfänglich, denn »jeder einzelne muß angesehen werden als die Duplicität des Gebens und Empfangens in sich tragend«⁴⁷. Alle zusammen sind an einem Prozess beteiligt, in dem das Evangelium zirkuliert und gemeinsam bezeugt, Kinder getauft und im Abendmahl eine egalisierend-geschwisterlich-plurale Gemeinschaft über alle Milieu-, Standes- und Geschlechtergrenzen erfahren werden kann. Weil die Kirche aus dem Wort geboren wird

und die interaktive Kommunikation dabei eine zentrale Rolle spielt, steht der Gottesdienst im Mittelpunkt der evangelischen Kirche.⁴⁸ »Er ist und bleibt die Mitte, weil er diejenige Sozialform des Glaubens ist, in welcher die Kirche unverwechselbar in der Welt in Erscheinung tritt, sich als sichtbare und erfahrbare Kirche konstituiert.«⁴⁹

4. Die Organisationsfähigkeit des Christentums

Nun nimmt das Christentum dadurch eine Sonderstellung unter den Weltreligionen ein, dass es sich schon früh erfolgreich organisiert hat. Organisation war notwendig, um Erwartungssicherheit über die Bereitstellung von Ämtern herzustellen und heilige Zeiten und Orte bzw. Räume auszuweisen, an denen man sich versammeln konnte. Mit der Moderne hat sich der Organisationscharakter der Kirche deutlich verstärkt. Viele zentrale kirchliche Interaktionen – wie der Gottesdienst, der Religions- und Konfirmandenunterricht – sind unter modernen Bedingungen ohne Organisation nicht denkbar. »Organisationen können riesige Mengen von Interaktionen aufeinander abstimmen.«⁵⁰ Die Kirche stellt als Organisation »Zonen dicht gekoppelter Kommunikation« zur Verfügung, die »dafür sorgen, dass religiöse Inhalte, Traditionen und Sinngehalte in einer systematischen, wiederholbaren, ritualisierbaren, auch domestizierbaren Form«⁵¹ angeboten werden. Über die Profession des Pfarrberufs sorgt die Kirche überdies analog zu anderen Professionen nicht nur für Erwartungssicherheit im Hinblick auf die Ansprechbarkeit einer Person in geistlichen Fragen, sondern stellt auch

43. BSLK 12. Aufl. 1998, 449.

44. Vgl. Schleiermacher, *Die praktische Theologie*, 65 u. 50.

45. A. a. O., 50.

46. Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 115, Leitsatz, KGA I, 13/2, 239: »Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken.«

47. Schleiermacher, *Die praktische Theologie*, 216. Die Empfänglichkeit der Leitenden ist schon allein deshalb festzuhalten, weil diese auch *irren* können. Dies einzugestehen ist protestantisches Prinzip. Vgl. a. a. O., 22.

48. Vgl. dazu ausführlich: Dinkel, *Was nützt der Gottesdienst?* Dort auch mit einer breit ausgeführten Interaktionstheorie, die belegt, wie zentral die direkte Kommunikation für die Identität und das Weiterbestehen der Kirche ist.

49. Preul, *Die soziale Gestalt des Glaubens*, 45.

50. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, 837.

51. Armin Nassehi, *Die Organisation des Unorganisierbaren*. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2009, 205.

über akademische Ausbildungsgänge und Examina die nötige theologische und pastorale Kompetenz sicher.

Organisationen gewinnen in der funktional differenzierten Gesellschaft wachsende Bedeutung. Die funktional differenzierte Gesellschaft beruht »auf einer fast flächendeckenden Durchorganisation.«⁵² Nur über Organisationen kann *kollektive Handlungsfähigkeit* gewährleistet werden und diese »ist ein ganz entscheidendes Vehikel für die [...] Durchsetzung der verschiedenen Teilsystemlogiken in der modernen Gesellschaft und für notwendige Abstimmungen zwischen diesen Logiken«⁵³. Die wichtigsten Organisationssysteme bilden sich deshalb »innerhalb der Funktionssysteme und übernehmen damit deren Funktionsprimat«⁵⁴. Dies bedeutet freilich nicht, dass die Funktionssysteme ihre Einheit über die Organisation gewännen: Erziehung findet auch außerhalb von Schulen, medizinische Behandlung auch außerhalb von Praxen und Krankenhäusern und Religion auch außerhalb von Kirchen statt. Zugleich ist Bildung ohne Schulen, medizinische Versorgung ohne Krankenhäuser und christliche Religion ohne Kirchen nicht mehr denkbar.

Organisationen haben die Möglichkeit, mit Systemen in ihrer Umwelt zu kommunizieren. »Sie sind der einzige Typ sozialer Systeme, der diese Möglichkeit hat, und wenn man dies erreichen will, muss man organisieren.«⁵⁵ Die Fähigkeit, *mit anderen Organisationen* Kontakt aufzunehmen, ist eine zentrale Funktion von Organisationen in der funktional differenzierten Gesellschaft. Sie macht den *Öffentlichkeitscharakter* der Kirche im Gegensatz zu den einfachen Sozialsystemen aus. Die Kirche kann und muss über ihre Organisation mit anderen Funktionssystemen in Kontakt kommen. Diese außenveranlassten Umweltbedingungen nötigen die Kirche umgekehrt wiederum zu zunehmender Organisationsförmigkeit.⁵⁶ Dass Organisationen nach außen kommunizieren können, dass konkret die Kirche zu Politik, Wirtschaft, Recht und den Medien Kontakt aufnehmen kann, wird durch ihre hierarchische Struktur gewährleistet:

52. Schimank, Organisationen, 52.

53. A. a. O., 52.

54. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, 840 f.

55. A. a. O., 834.

56. Vgl. Tyrell, Religion und Organisation, 182.

Andere Organisationen wissen durch ausgewiesene Ansprechpartner und die Entscheidungsgebundenheit der Organisation, an wen oder was sie sich halten können. Deshalb wenden sich die Medien mit Vorliebe an die Organisationsspitze. Selbst in der evangelischen Kirche, in der die Macht bei den Synoden und der gesamten Kirchenleitung und nicht etwa allein beim Bischof liegt, wird der Bischof in den Medien als eigentlicher Repräsentant der Organisation adressiert.⁵⁷

Organisation macht von der Spontaneität informeller Prozesse unabhängig und trägt durch eine Formalisierung der Handlungsabläufe zur *Innenkonsolidierung* bei. Hans Geser weist darauf hin, dass Organisation damit auch von »der alternativlosen Einbindung in Traditionen«⁵⁸ emanzipiert. Während der Islam, der über keine großen Organisationen verfügt, seine Einheit bislang nur durch Anlehnung an die Staatsmacht oder durch eine Rückwendung zu einer mehr oder weniger kompromisslosen Koranauslegung gewinnen kann, hat sich das Christentum nicht zuletzt auch deshalb als so *evolutions- und anpassungsfähig* erwiesen, weil es durch seinen Organisationscharakter mit Dissens und Wandel relativ souverän um-

57. Reiner Preul hat darauf hingewiesen, dass der evangelische Bischof die Kirche in der Öffentlichkeit lediglich *exemplarisch repräsentiert*. Er wird aufgrund seiner Prominenz eher gehört als ein »normaler« Christ, er kann aber keineswegs bindend für alle Kirchenmitglieder sprechen: »Er sagt, wie er als evangelischer Christ und auf der Grundlage der für seine Kirche geltenden Lehre eine bestimmte Frage sieht und beantwortet, ohne einen diesbezüglichen Konsens oder eine hinter ihm stehende Mehrheit zu suggerieren.« Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, 121 f. Preul unterscheidet drei Formen kirchlicher Repräsentanz: das hierarchische Modell, das konsensorientierte Modell und das Modell exemplarischer Repräsentanz. Das erste Modell verbietet sich aus evangelischer Perspektive, das zweite Modell bezieht sich auf moderate und konsensorientierte Stellungnahmen zu (kirchen-)politischen Fragen und versucht bewusst eine Majorität der Kirche zu vertreten. Dieses Modell muss nach Preul unbedingt durch das Modell exemplarischer Repräsentanz ergänzt werden, das pointierte Stellungnahmen ermöglicht, ohne dass sich alle Kirchenglieder damit identifizieren können müssen. Vgl. a. a. O., 119 ff.

58. Hans Geser, Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 46.

gehen kann. Die Rahmenorganisation ist ohne Verlust ihrer Identität in der Lage, eine Vielzahl divergierender Glaubenspraktiken und -vorstellungen zu tolerieren. Das Ergebnis ist die *Volkskirche*, die eine Vielzahl unterschiedlicher Frömmigkeitsstile und Glaubensvorstellungen unter einem organisatorischen Dach vereinen kann.

Die Kirchen haben mit Beginn der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft ihre Organisationen stark ausgebaut. Hans Gser spricht von einer »organisatorischen Hochrüstung«⁵⁹ der christlichen Kirchen, mit der diese auf die Komplexität und die enorm gestiegenen Erwartungen der Moderne reagierten. Vielleicht, so Gser, ist vor dem Hintergrund dieser Perspektive auch die Säkularisierungsthese zu modifizieren. Denn erst aufgrund des wachsenden (Über-) Angebots organisierter religiöser Teilnahmemöglichkeiten wird mangelnde Nachfrage zu einem Problem. Erst seit es überall Kirchen und Gottesdienste gibt – so flächendeckend wie in den sechziger/siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts war dies nie vorher in der Geschichte der Fall –, erst seither kann dem oder der Einzelnen die Nichtteilnahme als freiwillige Handlung oder als Indifferenz zugeordnet werden. Gser vermutet, dass auch der Antiklerikalismus nicht so sehr aus der Kirchenferne, sondern aus dem Impuls heraus erwachsen ist, sich gegen die wachsende organisatorische Präsenz der Kirchen zu wehren, wie sie insbesondere im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts Gestalt gewonnen hat.⁶⁰

Organisationen setzen ein relativ hohes Entwicklungsniveau voraus und regeln über *bedarfsgerechte Rollendifferenzierung* »Arbeit als regelmäßig wiederholte Beschäftigung, die nur noch von den Fluktuationen des Marktes oder sonstiger Finanzierungen abhängig ist.«⁶¹ Die Mitgliedschaft in einer Organisation wird durch Entscheidung erworben und kann durch Entscheidung auch wieder verloren gehen. Vor allem aber: »Sie betrifft [...] nicht wie in mittelalterlichen Korporationen die gesamte Person, sondern nur Ausschnitte ihres Verhaltens, nur eine Rolle neben anderen.«⁶² Der zuletzt genannte Punkt kann für die Kirche zum Problem werden. Denn in einer modernen Dienstleistungsorganisation hat letztlich

jeder Akteur ein Interesse an etwas, das der andere bietet, aber nicht am anderen als »ganzer« Person. Religion ist aber an die »ganze« Person gebunden. Religion ist grundlegend auf Sozialformen angewiesen, »in denen es um mehr als spezifische Beiträge, Dienstleistungen oder sonstige Ressourcen von Personen geht; um mehr als um einen Tausch von Leistung und Gegenleistung; um mehr als um eine Interaktion zwischen Rollenträgern und Agenten kollektiver Akteure. Religion impliziert vielmehr Sozialbeziehungen mit dem Interesse am anderen als Person.«⁶³ Dies weist auf ein Spannungsverhältnis von Religion und (moderner) Organisation hin. Anders als etwa die Ökonomie ist religiöse Kommunikation und Bildung auf *nicht formalisierte, spontane und nicht versachlichte Sozialbeziehungen* angewiesen, in denen *Vertrauen* und nicht etwa formalisierte Entscheidungsabläufe oder Tauschbeziehungen (über Geld) entscheidend und strukturbildend sind.

Die Frage ist, wie sich Organisation, Interaktion und Religion in der Moderne wechselseitig so ausbalancieren können, dass sie konstruktiv zusammenwirken und sich *wechselseitig verstärken*. Alle drei Sozialsysteme sind aufeinander angewiesen. Gegenwärtig ist allerdings ein Überhandnehmen der Organisationsperspektive zu beobachten, die die interaktiven Sozialformen tendenziell in den Hintergrund drängt und damit zugleich die religiös-geistliche Perspektive schwächt. Niklas Luhmann hat diese Entwicklung schon in den siebziger Jahren gesehen und problematisiert: Die geistliche Kommunikation tritt zurück, die Organisation hingegen hervor, »bis schließlich geistliche Kommunikation als eine Amtspflicht, eine Art organisierte Veranstaltung begriffen wird.«⁶⁴ Das Wachstum formaler Organisationen ist insofern ambivalent und geht mit paradoxen Folgen für die Kirche einher.

59. A. a. O., 46.

60. Vgl. a. a. O., 47.

61. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, 828.

62. A. a. O., 829.

63. Gabriel, Modernisierung als Organisation von Religion, 28.

64. Niklas Luhmann, Funktion der Religion, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1996 (1977), 288.

5. Folgeprobleme des Wachstums formaler Organisation in der Kirche

a) Destabilisierung durch Kontingenz

Der Soziologe Hans Geser macht auf *Destabilisierungerscheinungen* aufmerksam, die sich dadurch ergeben, dass immer mehr Bereiche der Gesellschaft in die Sphäre entscheidungsgesteuerter Gestaltbarkeit rücken. Je mehr entschieden wird, desto mehr müssen diese Entscheidungen auch legitimiert werden und desto deutlicher tritt ihr *kontingenter Charakter* zu Tage.⁶⁵

Wird Religion zur Organisation, dann wird sie auf eine Ebene gebracht »mit Banken, Gefängnissen, Touristikunternehmungen oder Behörden«⁶⁶, wie Niklas Luhmann feststellt. Man vergleicht die Organisation Kirche dann automatisch mit anderen säkularen Organisationen. Schon in dieser Gleichbehandlung wird die Differenz von geistlich und weltlich missachtet, eine Differenz, die die Religion symbolisiert und pflegt und die die Kirche zu einer Selbstunterscheidung von der Welt (als ihrer sozialen Umwelt) führt.⁶⁷ Deshalb verursacht es Unbehagen, wenn die Kirche ganz säkular als Dienstleistungsunternehmen beschrieben wird oder gar anfängt, sich selbst so zu beschreiben. Als Dienstleistungsunternehmen kann die Kirche ihre Differenz zur Welt nicht mehr symbolisieren.

Mit der Organisationsförmigkeit von Kirche geht *nolens volens* eine gewisse *Selbstsäkularisierung* von Religion einher. Dies gilt vor allem für die moderne Gesellschaft, in der Organisation und Gesellschaft unterschiedliche Systemtypen darstellen. In der mittelalterlichen Gesellschaft wurden Organisation und Gesellschaft noch nicht unterschieden. Nur wer Mitglied der Kirche war, war auch ein legitimes Mitglied der Gesellschaft. Eine Entscheidung über Kirchenmitgliedschaft war deshalb nicht möglich und hat sich erst im Laufe

des 19. Jahrhunderts herausgebildet.⁶⁸ Erst seit den 1960er Jahren spricht die evangelische Kirche denn auch von »Kirchenmitgliedschaft«, besonders prominent in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, die seit den siebziger Jahren in einem zehnjährigen Turnus durchgeführt werden. Erst seither beginnt sich die Kirche als eine (moderne) Organisation, die aus »Mitgliedern« besteht, zu verstehen. Bis in die 1950er Jahre hinein gab es lediglich den Begriff »Kirchenglieder« oder »Kirchengenossen«, aber nicht Mitglieder. Die Kirche wäre auch nicht auf die Idee gekommen, sich im Spiegel ihrer Mitglieder selbst zu beobachten und die Außenperspektive auf die Kirche derart stark in den Vordergrund zu rücken, wie dies seitdem der Fall ist.

Diese Entwicklung zeigt, dass die Kirche immer mehr in die Nähe einer modernen Organisation rückt, deren Basiselement das *Entscheidungshandeln* ist.⁶⁹ In die Kirche wird man nun nicht mehr einfach nur hineingeboren. Zunehmend wird in der individualisierten und durch vielfältige Optionen gekennzeichneten pluralistischen Gesellschaft deutlich, dass man sich für und auch *gegen* eine Mitgliedschaft in der Kirche entscheiden kann. Während die Mitgliedschaft selbst für viele nach wie vor kein bewusster Akt ist, wird der Kirchenaustritt sehr viel bewusster als eine Entscheidung und Handlung wahrgenommen und praktiziert. Doch schon bei dieser grundsätzlichen Ja-Nein-Entscheidung wird deutlich, dass die organisatorische Perspektive nicht deckungsgleich ist mit der geistlich-theologischen Perspektive: Die Kirchenmitgliedschaft kann zwar in

65. Vgl. Hans Geser, Gesellschaftliche Folgeprobleme und Grenzen des Wachstums formaler Organisationen, in: ZfS 11 (1982), 113 ff.

66. Niklas Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 249.

67. Vgl. Hartmann Tyrell, Religiöse Organisation: Zwei Anmerkungen, in: Maren Lehmann (Hg.), Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde, Leipzig 2002, 104.

68. Vgl. Jens Schlamelcher, (De-)Lokalisierung im Spannungsfeld von kirchlicher Gemeinschaft und Organisation: Die Kirche und ihre Sozialform im Prozess der Vergesellschaftung, unveröffentlichtes Manuskript, Bochum 2009, 9. Vgl. auch: Bernd Oberdorfer, Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen?, in: KuD 44 (1998), 290-310.

69. Vgl. Niklas Luhmann, Organisation und Entscheidung, Wiesbaden 2000. Organisationen entstehen nach Luhmann, »wenn es zur *Kommunikation von Entscheidungen* kommt [...]. Alles andere – Ziele, Hierarchien, Rationalitätschancen, weisungsgebundene Mitglieder, oder was sonst als Kriterium von Organisation angesehen worden ist – ist demgegenüber sekundär und kann als Resultat der Entscheidungsoperationen des Systems angesehen werden. Alle Entscheidungen des Systems lassen sich mithin auf Entscheidungen des Systems zurückführen.« A. a. O., 63.

organisatorischer Hinsicht aufgekündigt, aber die Taufe nicht in geistlicher Hinsicht zurückgenommen oder zurückgegeben werden.

In ihrer Geschichte waren die Kirchen korporative Organisationen. Friedrich Schleiermacher sprach noch von der Kirche als Anstalt. Obwohl die mittelalterliche Kirche schon fast als Organisation beschrieben werden könnte, betont Hartmann Tyrell: »das Selbstverständnis, die Selbstbeschreibung von ›kirchlicher Einheit‹ – sei es lokal, sei es überlokal – war doch dominant immer die des ›Zusammenlebens‹ und der kollektiven Zusammengehörigkeit im gläubigen Gedächtnis des ›urchristlichen Heilsgeschehens‹, war ›koinonia‹ oder ›communio‹, als *Gemeinschaft*«⁷⁰ und damit von einem Zweckverband wie der modernen Organisation weit entfernt. Luhmann weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich für bestimmte (Non-Profit-) Organisationen wie zum Beispiel Schulen und Kirchen durch die Zweckrationalität moderner Organisationen bis heute *kaum lösbare Spannungslagen* ergäben. So werden Schulen, Museen und Kirchen »nicht wegen spezifischer Leistungserfolge, sondern deshalb von ihrer Umwelt unterhalten, weil ihr Dasein in den Grenzen typischer Verhaltenserwartungen von maßgebenden Teilen der Umwelt geschätzt oder für unvermeidlich gehalten wird. In solchen Fällen ist Zweckrationalität typisch schwach ausgebildet.« Wohlgemerkt: Dies ist kein Manko. Würden diese Systeme konsequent einen spezifischen Zweck verfolgen und formalisiert, führte dies »zur Vernachlässigung lebenswichtiger anderer Pflichten oder Rücksichten«⁷¹ und verlören die genannten Institutionen an Glaubwürdigkeit – und könnten gerade so ihren eigentlichen Zweck nicht mehr erfüllen.

In modernen Organisationen werden Entscheidungen in Entscheidungen umgesetzt, die sachlich und nicht persönlich begründet werden. Diese Selbststeuerung über Entscheidung erzeugt im religiösen Bereich eigene Probleme und Ambivalenzen. Denn »Entscheidungen unterliegen der Paradoxie, dass sie das Nicht-Entschiedene gleichsam als andere Seite mitführen und damit Kontingenz miterzeugen. Für Religion in ihrer Funktion der Kontingenzver-

70. Tyrell, *Religiöse Organisation*, 105 [Hervorhebung im Original].

71. Niklas Luhmann, *Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers*, in: Renate Mayntz (Hg.), *Bürokratische Organisation*, 2. Aufl. Köln/Berlin 1971 (1968), 48.

arbeitung aber ist es problematisch, durch Entscheidung selbst kontingent zu werden; ihre Funktionserfüllung wird dadurch gefährdet.«⁷² So kann der Glaube ganz grundsätzlich weder entschieden noch organisiert werden. Die Gewinnung des Glaubens kann man organisatorisch zwar fördern, aber sie entzieht sich einem im strikten Sinne organisierenden Zugriff. Vor allem aber können grundlegende dogmatische Selbstfestlegungen nicht einfach verändert oder an die Marktlage angepasst werden, sonst gäbe sich die Kirche auf und wäre sie keine Kirche mehr. Das Problem ist, dass »[i]n der Form der Entscheidung [...] immer auch das Zugeständnis [liegt], dass auch anders entschieden werden könnte. Entscheidungen untergraben Wahrheitsansprüche; und dies auch dann, wenn die Entscheidung als Interpretation von Texten ausgegeben wird, die ihrerseits nicht in einer Entscheidung begründet sind.«⁷³ Die Kirche kann sich deshalb im Hinblick auf die *Inhalte*, die sie vertreten will, nicht einfach vom *Mitgliedschaftsverhalten* abhängig machen. Das aber müsste sie, würde sie konsequent als moderne Organisation zu Ende gedacht. Damit sind grundlegende Spannungen zwischen Religion und Organisation, die zu »Paradoxien kirchlicher Organisation«⁷⁴ führen, bereits angedeutet.

Durch ihren Entscheidungscharakter sind moderne Organisationen nicht an ihre Geschichte gebunden, sondern können prinzipiell alles zur Disposition stellen. Die Kirche ist hingegen alt, sie ist an eine Geschichte gebunden und erinnert und verlebendigt diese Geschichte Sonntag für Sonntag in differenzierter Weise in ihren Gottesdiensten. Diese Geschichte, die sich insbesondere mit der Person Jesu verbindet, ist für die Kirche essentiell und unaufgebar.⁷⁵ Deshalb muss sich in der evangelischen Kirche auch jede Reform im Rekurs auf die biblisch-reformatorischen Ursprünge legitimieren.

72. So Jens Schlamelcher im Anschluss an Luhmann: Jens Schlamelcher, *Ökonomisierung der Kirchen?*, in: Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation*. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008, 156.

73. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 240.

74. Vgl. Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation*. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008.

75. Vgl. Tyrell, *Religiöse Organisation*, 104.

Eine Reform mit der Perspektive besserer Finanzierbarkeit aufgrund besserer Anpassung an die Marktlage wäre – ganz anders als in einem Wirtschaftsunternehmen – ekklesiologisch inakzeptabel. Jede an die Reformation anknüpfende Auslegungsgestalt protestantischen Christentums musste und muss an die Tradition anknüpfen, gegebenenfalls mit manchen Traditionen brechen, um neue zu bilden, aber auch dies schliesse »Formen gewusster und bewusst gepflegter Kontinuität«⁷⁶ mit ein.⁷⁷

Die Kirche der Moderne changiert zwischen *Institution und Organisation*, sie ist gewissermaßen ein *Hybrid* zwischen beiden Organisationsformen, der alten herkömmlichen Institution und der modernen effizienten Organisation.⁷⁸ Während eine Institution tendenziell durch Nichtänderbarkeit geprägt ist, kann eine Organisation ihre Strukturen und Zwecksetzungen jederzeit ändern. Eine Institution ist ein soziales Gebilde, dessen Dauerhaftigkeit und Stabilität tiefer begründet ist als in einem planenden, zweckrationalen Handeln.⁷⁹

Es erstaunt auf diesem Hintergrund, dass das EKD-Reformpapier »Kirche der Freiheit« bereit ist, die gewachsenen Traditionen und institutionellen Bestände der evangelischen Kirche prinzipiell zur Disposition zu stellen und damit zum »Dauergegenstand von Ent-

76. Bernd Oberdorfer, »Ecclesia semper reformanda« – eine Tradition der Traditionsverzehrung?, in: Peter Gemeinhardt/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum*, Gütersloh 2008, 119.

77. Albert Gasser bemerkt aus kirchenhistorischer Perspektive: »Es zieht sich wie ein roter Faden durch alle Reformbestrebungen der Kirchengeschichte, dass jede Renovation durch die Tradition gedeckt sein muss. Nur so kann sie sich als rechtmäßig präsentieren und können ihre Anführer und Vertreter dem Vorwurf entgehen, sie seien Neuerer [...]. Ohne Tradition geht es nicht.« Albert Gasser, *Tradition und Innovation: Kirchengeschichte – Berichte vom Überleben der Kirche*, in: Pius Bischofberger/Manfred Belok (Hg.), *Kirche als pastorales Unternehmen. Anstöße für die kirchliche Praxis*, Zürich 2008, 97.

78. Vgl. Eberhard Hauschildt, *Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung: Anmerkungen zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung*, in: PTh 96 (2007), 56-66.

79. Vgl. Jens Schlamelcher im Anschluss an Schelsky, in: Schlamelcher, *Unternehmen Kirche?*, 219.

scheidungsarbeit«⁸⁰ zu machen. Als »Zukunfts-Grundsatz« für die anstehenden Reformen wird im Reformpapier formuliert: »Nicht mehr die lange oder gute Tradition einer Aufgabe ist ausschlaggebend, sondern die zukünftige Bedeutung. Bei jeder finanziellen Unterstützung durch die EKD muss die Frage überzeugend beantwortet werden können, ob es für die Zukunft des Protestantismus in Deutschland von herausragender Bedeutung sei, diese Aufgabe fortzusetzen. Was würde der evangelischen Kirche fehlen, wenn es diese Aufgabe nicht mehr gäbe? Dieses Kriterium führt in allen Bereichen der EKD zu einer generellen Überprüfung der Aufgaben und Unterstützungen.«⁸¹

Das Papier folgt damit zielstrebig der Logik moderner Organisation und ist konsequent von der Frage finanzieller Ermöglichung und Kontrolle her gedacht. Alles steht zur Disposition, nichts hat einen Kontinuierungsschutz. Der Religionssoziologe Hartmann Tyrell bemerkt verwundert: »[...] auch die evangelische Kirche sollte doch ihre institutionellen, d.h. nicht frei variierbaren Grundlagen haben, die sich außerhalb der Reichweite eines Entscheidens unter Kostengesichtspunkten befinden.«⁸² Aus soziologischer Perspektive passt sich die Kirche damit einer gesamtgesellschaftlichen Dynamik an, die alles Bestehende unter Druck setzt und bereit zu sein scheint, institutionelle Bestände ohne große Bedenken preiszugeben.

b) *Selbstsäkularisierende Effekte*

Nicht nur der Entscheidungscharakter moderner Organisationen wird für die Kirche zum Problem, auch andere Organisationsdynamiken geraten in Spannung zum Selbstverständnis der Kirche als Kirche bzw. zu ihrer grundlegenden Funktion religiöser Kommunikation. Leuchtet es aus der Perspektive der Dynamik funktionaler Differenzierung durchaus ein, dass Individuen, die an vielen unterschiedlichen Funktionssystemen mehr oder weniger gleichzeitig teilnehmen müssen, sich auch im religiösen Bereich – wie in allen anderen Bereichen – auf »standardisierte Leistungsangebote« verlassen

80. Tyrell, *Religion und Organisation*, 195.

81. *Kirche der Freiheit*, 42 [Hervorhebung I. K.].

82. Tyrell, *Religion und Organisation*, 195 f.

können müssen, resultiert daraus zugleich: Man verlässt sich auf die angebotenen formalisierten Glaubensweisen und Rituale, statt selbst noch religiös aktiv zu werden.⁸³ Die Mehrheit der Kirchenmitglieder engagiert sich denn auch nicht mehr selbst religiös, weil es dafür eine Organisation und professionelle Pfarrerinnen und Pfarrer gibt, die dies tun und die gesellschaftliche Präsenz der Religion sicherstellen.⁸⁴

Kirchenmitglieder werden damit tendenziell zu *religiösen Konsumenten*, die von den rituellen, niedrigschwelligen kirchlichen Angeboten abhängig sind und sich nicht mehr selbst als Akteure der Kirche begreifen. Die Tendenz, dass die Kirche dabei mehr und mehr zu einem reinen Dienstleistungsunternehmen wird, ist unverkennbar. In diesem Sinn stellt auch Hans-Richard Reuter fest: »Die Ausdifferenzierung der Sozialgestalt der Christlichen als Kirchenorganisation und die damit verbundene Bürokratisierung und Professionalisierung ist so gesehen auch ein potentieller *Säkularisierungsfaktor*. Sie kann zur Gefährdung des Bestandes werden, auf dem sie beruht, wenn die Organisation zum Träger des Christentums wird – und zwar an Stelle der Gläubigen, die sich entweder auf sie verlassen, oder gegen sie abzugrenzen beginnen. Diese Problematik teilt die Kirche mit anderen Großverbänden, jedoch mit dem Unterschied, dass die Kirche nur in Grenzen der Logik organisatorischer Effektivitätssteigerung folgen kann, weil ihr ›Programm‹, das Evangelium, nicht beliebig abänderbar und auswechselbar ist: Die Kirche kann es eben nicht – wie Niklas Luhmann erwogen hat – mit Geld statt mit Gott versuchen.«⁸⁵

Ein weiterer zentraler Gesichtspunkt der Organisationsförmigkeit, der sich derzeit in den Vordergrund schiebt, ist damit schon angedeutet: Organisation kostet Geld, viel Geld. Geld ist wichtig, um die arbeitenden Mitglieder in einer Organisation zu motivieren. Organisationen sind geradezu symbiotisch an Märkte gebunden und haben nicht zuletzt deshalb auch eine so große *Nähe zum Wirtschaftssystem* entwickelt. Dadurch »sind Organisationen mit einem inhärent unstabilen und unberechenbaren strukturellen Umfeld

verknüpft«⁸⁶. Seit Mitte der neunziger Jahre wird dies immer deutlicher sichtbar. Die Finanzknappheit zwingt selbst Non-Profit-Organisationen dazu, ständig über Geld nachzudenken und dabei ihre eigene Programmatik und Systemreferenz zu vernachlässigen. Das gilt für Schulen, Universitäten und Krankenhäuser – und zunehmend auch für die Kirchen.

Die enge Kopplung an Geld birgt die Gefahr in sich, die Zukunftsfähigkeit einer Organisation wie der Kirche mit ihrer Finanzierbarkeit zu identifizieren und schließlich nur noch vom Finanzierungsproblem her zu denken und dabei theologische Erwägungen und Überzeugungen den ökonomischen zu- und unterzuordnen. Im EKD- Impulspapier ist diese Tendenz unverkennbar.⁸⁷ Überdies tragen formale Organisationen durch die Orientierung an Geld »zur Destabilisierung ihrer eigenen relevanten Umwelt bei, weil immer mehr Ressourcen aus ihren traditionell-gemeinschaftlichen Bindungen ›herausmobilisiert‹ und in die Labilität marktmäßiger Steuerungsmechanismen einbezogen werden.«⁸⁸ Das heißt, die *Organisationsdominanz* schwächt zugleich charismatische Begabungen und Engagements und informelle, gemeinschaftliche Beziehungen, die für die geistliche Kommunikation und das kirchliche Leben unverzichtbar sind. Es ist deshalb ambivalent, »das Organisationsförmige an und in der Kirche zu forcieren und es in den Alltag des ›kirchlichen Lebens‹ [immer] tiefer hineinzutreiben.«⁸⁹

Luhmann weist darauf hin, dass gerade eine gut funktionierende, »voll ausgebaute Organisation eigentümliche Irrationalitäten er-

83. Vgl. Geser, *Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation*, 50. Vgl. ebd. auch zum Folgenden.

84. Vgl. a. a. O., 39.

85. Reuter, *Botschaft und Ordnung*, 83 [Hervorhebung I. K.]

86. Geser, *Gesellschaftliche Folgeprobleme*, 123.

87. Günter Thomas weist darauf hin, dass die Finanzkrise nicht notwendig eine Kirchenkrise sein müsse. »Eine Erosion der Mitgliedschaft muss keine Finanzkrise sein, solange die verbleibenden Mitglieder bereit sind, mehr beizutragen. Eine Erosion der Mitgliedschaft muss auch nicht notwendig die Krise der ›Qualität‹ des Angebots zur Grundlage haben. Und: Die Krise der Erosion der Mitgliedschaft muss nicht notwendig den Einfluss der Institution vermindern. [...] Obwohl die gegenwärtige und sich in Zukunft verstärkende Finanzkrise der Evangelischen Kirche zu Recht deutlich wahrgenommen wird und wie ein *cantus firmus* das Zukunftspapier der EKD durchzieht, ist speziell das unterstellte Verhältnis zwischen Finanzkrise und Kirchenkrise nicht so zwingend anzunehmen, wie das ›Kirche der Freiheit‹ unterstellt.« Thomas, 10 Klippen, 380.

88. Geser, *Gesellschaftliche Folgeprobleme*, 123.

89. Tyrell, *Religion und Organisation*, 193.

zeugt«⁹⁰. Dazu gehört zum einen die ausschließliche Orientierung an Entscheidungen, die es unmöglich macht, auf Probleme und Defekte anders zu reagieren als durch Entscheidungen. Vieles in Organisationen kann aber nicht entschieden werden, es ist »schmutzige Alltagspraxis«, die nicht konditioniert werden kann. So ist Professionalität für die Kirche der Moderne unabdingbar, sie steigert das Niveau kirchlicher Arbeit und sorgt für Erwartungssicherheit. Zugleich stehen professionelle Distanz und religiöse Authentizität zueinander in Spannung. Die Problemlage verschärft sich, wenn die Plausibilität des Glaubens unter Druck gerät, wie das in der Moderne der Fall ist. So mancher Konfirmand denkt bei sich über den Konfirmand: »Der muss das ja glauben, der wird dafür bezahlt«. Pfarrerinnen und Pfarrer versuchen das Problem über ein *Professionsethos* zu lösen, das sie in die Nähe der Menschen bringt und damit von der Organisation distanziert: Sie wollen *nicht Funktionäre, sondern »authentische Sprecher«*⁹¹ sein. Mit der Organisation geraten sie dadurch wiederum in Konflikt, weil diese als moderne, an Qualitätsstandards orientierte Organisation ihrerseits bestrebt ist, Individualität zurückzudrängen und eine größere Formalisierung und Einheitlichkeit zu erreichen.⁹²

Offenbar ist es für die Kirche nicht verlustfrei möglich, sich von einer herkömmlichen Institution in eine moderne Organisation zu transformieren. Dies gilt auch für die organisationsinterne Dynamik. Durch die Kontakte, die die Organisation Kirche zu anderen (säkularen) Organisationen herstellt, agiert die bürokratische Kirche zunehmend in anderen Funktionskontexten und damit *multireferentiell*. Sie ist in eine Vielzahl nicht-religiöser Kontexte verstrickt, sie muss ihr Geld sinnvoll anlegen, braucht juristische Expertise in der Rechtsabteilung, Unternehmensberater für das Marketing,

90. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, 839.

91. Nassehi, »Den Unterschied deutlich machen«, 449.

92. Vgl. zu diesen Spannungslagen im pastoralen Beruf: Isolde Karle, Pfarrerinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation, in: Dies. (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 177-198. Vgl. überdies: Ulrich Bätz, Die Professionalisierungsfälle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiöser Engagements durch professionelles Handeln, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 173-195.

Architekten für ihre Bautätigkeiten und Experten für die Medienarbeit etc. Dies bringt wiederum kirchenintern selbstsäkularisierende Effekte hervor, insofern sich die Kirche, die diese *vielfältigen Verflechtungen* pflegen muss, selbst laufend zu nichtreligiösem Handeln stimuliert und sie sich *intern* »der Logik und Vorgaben kirchenexterner Funktionszusammenhänge fügen«⁹³ muss.

In den siebziger Jahren wurden die kirchlichen Verwaltungen erheblich ausgebaut. Damit ging ein immenser Zuwachs an nicht-theologischem Fachpersonal in den Kirchenleitungen einher. Die Kirche kam und kommt dadurch mit den unterschiedlichsten, sich nicht selten widersprechenden Rationalitäten von Politik, Bildung, Recht, Markt, Medien regelmäßig in Berührung, sie wird von diesen geprägt und geformt, manchmal aber auch deformiert.⁹⁴ Der religiöse Primat des Organisationssystems Kirche kann durch Verweltlichung auch verloren gehen, er sichert sich nicht von selbst. Ein weiterer Faktor ist in diesem Zusammenhang, dass der Verkehr der Organisationen untereinander einen homogenisierenden, einander angleichenden Effekt hat.⁹⁵ Auch dies ist eine Quelle der Selbstsäkularisierung. Das Problem lässt sich auch nicht dadurch lösen, die kirchliche Organisation selbst nun religiös aufzuladen. An Bürokratie oder Organisation ist nichts genuin Religiöses. Die moderne Organisationstechnik ist ausgeprägt funktionsneutral und instrumentell. Sie kann »religiösen Sinn weder tragen noch transportieren.«⁹⁶ Deshalb kann es Religion nicht genügen, gut organisiert zu sein. Allerdings kann das organisatorische Instrumentarium effektiv in den Dienst religiös-kirchlicher Kommunikation gestellt werden.

c) Kirche – Symbol des Unverfügbaren

Die Kirchenmitglieder signalisieren in den Befragungen der EKD, dass sie die Kirche nicht als eine Organisation wie jede andere be-

93. Tyrell, Religion und Organisation, 200.

94. Vgl. Michael Welker, Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, in: Zeitschrift für dialektische Theologie 22 (2006), 136.

95. Vgl. Tyrell, Religion und Organisation, 201 f.

96. Tyrell, Religiöse Organisation, 107. Vgl. ebd. auch zum Folgenden.

trachten.⁹⁷ Die Menschen erwarten von der Kirche, dass sie gesellschaftliche Prozesse kritisch hinterfragt, dass sie ein *Gegenüber zu einer Welt* bildet, in der Nutzen-Kalküle und Effizienz, Leistungs- und Genussfähigkeit die entscheidenden Parameter sind. Die Erwartungen an die Kirche sind immer noch »getragen von transzendenten, nicht interessegebundenen Werten«, die in ihrem Kern als unwandelbar gelten. »Mit der Diskussion um ihre Organisations- und Unternehmensförmigkeit riskiert die Kirche nun genau diese Zuschreibung als Institution, aus der heraus sie die meiste generalisierte Zustimmung gewinnt.«⁹⁸ Die Kirche soll das Außeralltägliche, das Transzendente symbolisieren und nicht nur zweckrational wie Banken oder Behörden agieren. Sie soll ansprechende Gottesdienste feiern, Menschen in den Krisensituationen des Lebens seelsorgerlich begleiten und denjenigen, die in der Leistungsgesellschaft unter die Räder kommen, seelsorgerlich und diakonisch zur Seite stehen.

Die meisten Kirchenmitglieder wissen nichts von kirchlichen Sonderfunktionen und assoziieren Kirche dementsprechend auch kaum über ihre ausdifferenzierten Dienstleistungsangebote. Sie identifizieren Kirche in aller Regel mit der Kirche vor Ort, mit einem Kirchengebäude, mit der Pfarrerin, an die sich besonders hohe Erwartungen richten. Für über 70 Prozent der in der neuesten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD befragten Gemeindeglieder ist die Erwartung, dass der Pfarrer oder die Pfarrerin so etwas wie ein Vorbild sein soll, wichtig oder sehr wichtig.⁹⁹ Wenigstens die Pfarrerin soll noch von den zentralen Dogmen des christlichen Glaubens überzeugt sein. Wenigstens sie soll den Glauben noch authentisch und engagiert vertreten und leben. Es ist eine Art *stellvertretender Glaube*, der sich in solcher Erwartung ausdrückt.

Es geht bei der relativ hohen Erwartung an eine »vorbildliche Le-

97. Vgl. dazu ausführlich: Jan Hermelink, Die Kirche als Dachorganisation und Symbolisierung des Unverfügbaren. Facetten des kirchlichen Selbstbildes im Spiegel der EKD-Mitgliedschaftserhebungen, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 143-160.

98. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 247.

99. Vgl. Claudia Schulz, Lebensstile in der Kirche: Erwartung, Beheimatung, Beteiligung, in: Jan Hermelink/Ingrid Lukatis/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge Bd. 2. Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Gütersloh 2006, 53.

bensführung« deshalb nicht so sehr um ein bürgerliches Leitbild der Anständigkeit. Vielmehr drückt sich darin der Wunsch »nach einer erkennbar vom Glauben geprägten, insofern exemplarisch christlichen Lebensführung«¹⁰⁰ aus. Es wird vom Pfarrer nicht nur ein spezifisches, berufsförmiges Handeln erwartet, sondern »eine bestimmte, die ganze Person umfassende *Lebensform*«¹⁰¹. Diese geistliche und subjektive Dimension von Kirche steht im Kontrast zu moderner Organisationsförmigkeit. Zur Kirche gehört eine schwer fassbare *Widerständigkeit*, die sich in bestimmter Hinsicht quer zur Organisationsgesellschaft stellt und auf das ganz Andere, das jenseitig Entzogene verweist und gerade so Glaubwürdigkeit gewinnt.

Es ist, so die These von Jan Hermelink, wohl auch kein Zufall, dass die EKD im Hinblick auf ihre Reformpläne in »Kirche der Freiheit« die von ihr selbst initiierten und finanzierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen nicht rezipiert. Denn das kirchliche Selbstbild, das im Impulspapier zum Ausdruck kommt, wird durch die Wahrnehmungen von Kirche in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen nicht bestätigt. Für die meisten Mitglieder ist Kirche keine Organisation, für die man sich bewusst entscheidet. Kirche ist vielmehr *Symbol des Unverfügbaren*. Selbst die individuelle Kirchenbindung hat weithin symbolische Qualität. »Die Aufmerksamkeit für die Kirche in der Öffentlichkeit, sei es in massenmedialer Vermittlung, sei es im Blick auf ein kirchliches Gebäude ›vor Ort‹, wird offenbar [...] durch die Erwartung gesteuert, hier einer ganz anderen Tradition zu begegnen, die so etwas wie einen ›Gegenhorizont‹ zu den geltenden Maßstäben der Moderne symbolisiert.«¹⁰² Für die Kirchenmitglieder und selbst für viele Konfessionslose ist Kirche eine Art *Kontrastprinzip*, »das der ökonomisierten Rationalität des Alltagslebens eine unverfügbare Grenze setzt.«¹⁰³

100. Jan Hermelink, »Sind Sie zufrieden?« Die Domestizierung des Pfarrberufs durch die kirchliche Organisation, in: Ders./Stefan Grotefeld (Hg.), Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises? (Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums 1), Zürich 2008, 132.

101. Ebd.

102. Hermelink, Kirche als Dachorganisation, 160.

103. A. a. O., 160.

6. Die Ökonomisierung der Kirche

Schon 1982, noch vor der neoliberalen Ära und der sich an ökonomischen Gesichtspunkten ausrichtenden Kirchenreformpolitik, analysierte Hans Geser: Verschiedenste gegenwärtige und künftig zu erwartende »Probleme der modernen Gesellschaft scheinen ihre Wurzel darin zu haben, daß bisher zugunsten kurzfristiger Leistungssteigerungen eine zu ungestüme, gewissermaßen ›auf Kredit vorfinanzierte‹ Expansion formaler Organisationen stattgefunden hat, ohne daß die längerfristigen ›Insolvenzrisiken‹ legitimatorischer, motivationaler oder kognitiver Art genügend berücksichtigt worden wären.«¹⁰⁴ Die Kirche als formale Organisation hat sich vor allem seit den 1970er Jahren stark ausgeweitet, ohne die Folgeprobleme und Insolvenzrisiken dieses Wachstums in Rechnung zu stellen.

Seit den 1990er Jahren wird die Riskanz dieser Risiken immer offensichtlicher. Die Kirche sucht deshalb immer mehr die Nähe zur Wirtschaft.¹⁰⁵ Qualitätsmanagement, Personalentwicklung, Marketing, Evaluationen und Kosten-Nutzen-Kalküle haben Einzug in die Kirchen gehalten. Die Kirche wird im Zuge dieser Entwicklung auch intern marktförmig: Der Druck auf die Pfarrerrinnen und Pfarrer und andere kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wird erhöht, Erfolg wird zu einem wichtigen Gradmesser.

Hintergrund der Finanzkrise der Kirchen seit Beginn der neunziger Jahre sind einerseits eine ungünstige demographische Entwicklung, Steuerreformen und zurückgehende Mitgliederzahlen, aber andererseits eben auch der massive Ausbau der kirchlichen Organisationen und Verwaltungen in den siebziger Jahren. Der organisatorische Ausbau sollte die Erosion institutioneller Verankerung in der Gesellschaft kompensieren. Dass den Kirchen dies nicht gelungen

ist, liegt mittlerweile auf der Hand. Doch wie immer man diese Strategie auch beurteilen mag: Durch die finanziellen Engpässe der letzten Jahrzehnte ist es der Kirche nicht mehr möglich, die damals vorgenommene immense Ausweitung von Stellen und Gebäuden weiterhin zu finanzieren. Die Kirche sieht sich deshalb genötigt, organisatorisch zurück- und umzubauen: Sie muss effizienter werden und wirtschaftlicher handeln, sie muss attraktiver werden, am besten gegen den Trend wachsen und neue Mitglieder gewinnen, um zahlungs- und damit zukunftsfähig zu bleiben – das jedenfalls sind die Grundforderungen und Grundorientierungen der nun aus finanzieller Not aufgelegten Kirchenreformprogramme.¹⁰⁶

Zwar wird die Kirche im Reformpapier der EKD nicht als »Unternehmen« bezeichnet, doch faktisch wird sie als ein solches begriffen: Die Kirche muss sich als ein Anbieter von vielen auf dem Markt der Religionen und Weltanschauungen bewähren, sie muss ihre Kunden mittels ausgeklügelter Marketing(= Missions)strategien gewinnen und ihre Botschaft möglichst milieu-, kunden- und bedürfnisorientiert anbieten. Die Kirche teilt mit dieser Ausrichtung eine *gesellschaftliche Rationalitätsfiktion*, die darin besteht, »momentan erfolgreiche andere Organisationen in ihren Entscheidungsprämissen zu kopieren«¹⁰⁷. Uwe Schimank weist darauf hin, dass in einer Gesellschaft bestimmte Vorstellungen und Annahmen kursieren, wie effiziente Organisationen auszusehen haben. So hat man sich in Europa lange Zeit an japanischen Unternehmen orientiert. Die Rationalitätsfiktion – japanische Unternehmen sind erfolgreich – war so wirkmächtig, dass Einwände dagegen lange nicht gehört wurden. Rationalitätsfiktionen reduzieren Entscheidungsunsicherheit und -bürden (negative) Folgen nicht dem einzelnen Entscheider auf, weil alle dieselben Annahmen teilen, z. B. dass es sinnvoll ist, ein Assessment-Center für die Personalauswahl einzurichten statt sich auf universitäre Abschlüsse zu verlassen.

Es verwundert deshalb nicht, dass das Reformpapier mit den vorgeschlagenen unternehmerischen Strategien und Perspektiven auf zahlreiche Publikationen seit Mitte der neunziger Jahre zurückgreifen kann, die die Kirche ganz explizit als Unternehmen bezeichnen und mit der Sprache und Logik der Betriebswirtschaft beschrei-

104. Geser, *Gesellschaftliche Folgeprobleme*, 131.

105. Hartmann Tyrell macht darauf aufmerksam, dass die Kirche dadurch womöglich das ihr von der Weimarer Verfassung gewährte Privileg, eine Körperschaft öffentlichen Rechts zu sein, riskiert, denn wenn die Kirche selbst keinen Wert mehr auf ihre Besonderheit legt und sich tendenziell mit einem Wirtschaftsunternehmen vergleicht, dann ist nur noch schwer plausibel zu machen, warum sie einen Sonderstatus beanspruchen sollte. Vgl. Tyrell, *Religion und Organisation*, 188.

106. Vgl. Schlamelcher, *Unternehmen Kirche?*, 224f.

107. Schimank, *Organisationen*, 49.

ben.¹⁰⁸ Viele der entsprechende Studien nähern sich geradezu mimetisch »an die kundenorientierte Sprache von Service-Unterneh-

108. Es ist eine ganze Flut von entsprechenden Publikationen entstanden: Christoph Bergner, *Die Kirche und das liebe Geld. Ein Plädoyer für verantwortliches Handeln*, Stuttgart 2009; Rüdiger Bieber, *Vom Klingelbeutel zur Kreditkarte – Formen und Methoden des Fundraising*, EPD Dokumentation 3 (2004), 11-16; Pius Bischofberger/Manfred Belok (Hg.), *Kirche als pastorales Unternehmen. Anstöße für die kirchliche Praxis*, Zürich 2008; Michael Blömer, *Die Kirchengemeinde als Unternehmen. Die Marketing- und Managementprinzipien der US-amerikanischen Gemeindebewegung*, Münster 1998; Arnd Brummer/Wolfgang Nethöfel, *Vom Klingelbeutel zum Profitcenter? Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche*, Hamburg 1997; Matthias Dargel, *Management kirchlichen Wandels: Wie können externe Unternehmensberatungen die strukturelle und inhaltliche Veränderung kirchlicher Organisationen unterstützen?* PrTh 37 (2002), 270-283; Cla Reto Famos, *Management-Konzepte in der Kirche*, in: ThLZ 128 (2003), 991-1012; Cla Reto Famos/Ralph Kunz (Hg.), *Kirche und Marketing: Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung*, Zürich 2006; Jochen Fetzer u. a. (Hg.), *Kirche in der Marktgesellschaft*, Gütersloh 1999; Steffen W. Hillebrecht, *Kirche vermarkten! Öffentlichkeits-Arbeitsbuch für Gemeinden*, Hannover 2000; Steffen W. Hillebrecht, *Die Praxis des kirchlichen Marketings: Die Vermittlung religiöser Werte in der modernen Gesellschaft*, Hamburg 2000; Heiner Koch, *Public Relations für Gott? Kann, soll, muss Kirche werben?*, in: Martin Thome (Hg.), *Theorie Kirchenmanagement: Potentiale des Wandels*, Bonn 1998, 26-36; Herbert Lindner, *Unternehmen Kirche: Ekklesiologischer Paradigmenwechsel oder modische Fehlentwicklung?* <http://www.herbert-lindner.de/UNT-KI-Nau-9702.pdf> (Abrufdatum: 01.04.2010); Wilfried Mödinger, *Kirche als Dienstleistungsorganisation: Einladung zum Dialog zwischen Kirche und Betriebswirtschaftslehre*, in: Peter Braun (Hg.), *Unternehmen Kirche: Organisationshandbuch für Pfarrer und Gemeinde*, Loseblattsammlung, 1. Ausgabe: Augsburg (1994ff. plus Ergänzungslieferungen, Aachen, www.buhv.de), 8-23; Wilfried Mödinger, *Marketing für religiöse Angebote*, München 1996; Wilfried Mödinger, *Kirchenmarketing: Strategisches Marketing für kirchliche Angebote*, Stuttgart 2001; G. Müller-Stewens/Chr. Lechner, *Strategisches Management. Wie strategische Initiativen zum Wandel führen*, Stuttgart 2001; Wolfgang Nethöfel/Klaus Dieter Grunwald (Hg.), *Kirchenreform jetzt! Projekte – Analysen – Perspektiven*, Schenefeld 2005; Redlef Neubert-Stegemann, *Personalentwicklung – ein anderer Blick auf die kirchlichen Berufe: eine Werkstattskizze*, in: Solo verbo (2008), 246-253; Friedemann Pannen, *Wer mehr will, muss sich ändern: Fundraising und Organisationskultur*

men«¹⁰⁹ an, ohne zu reflektieren, dass die Zielorientierung des Religionssystems eine spezifische ist und der Religion die Applikation der ökonomischer Sprache und Logik nicht äußerlich bleibt, sondern sie immer mehr in den Bann des Ökonomiesystems und seiner Rationalität zieht.

Die religiös-kirchliche Sprache ist über viele Jahrhunderte gewachsen. Mehr und mehr wird sie nun von ökonomischer Semantik durchdrungen und überlagert. Der Überschuss religiöser Sprache geht dabei verloren. Das der Ökonomie inhärente Nutzen-Kalkül wird nun auch in die religiöse Sprache – und damit in das religiöse Denken – implantiert. Zunehmend wird mit dem Nutzen des Glaubens Marketing betrieben: Der Glaube macht gesünder und verspricht ein längeres Leben.¹¹⁰ Die Synonymisierung und Analogisierung kirchlich-theologischer und ökonomischer Begrifflichkeit erweist sich mithin als äußerst folgenreich.¹¹¹ Sie führt in grundlegende Aporien:

in der Kirche, in: PTh 95 (2006), 146-159; Hans Schmid, *Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft. Praktische Überlegungen eines Aussenseiters*, Wien/Berlin 2007. Vgl. auch: Jan Hermelink, *Pfarrer als Manager? Gewinn und Grenzen einer betriebswirtschaftlichen Perspektive auf das Pfarramt*, in: ZThK 95 (1998), 536-564.

109. Nassehi, *Die Organisation des Unorganisierbaren*, 212.

110. Die These von der gesundheitsförderlichen Wirkung von Religion wurde vor allem durch zahlreiche (meist evangelikal inspirierte) US-Studien populär. Vgl. u. a.: *Psychologie heute* 3/2005 zum Thema »Glaube und Gesundheit. Warum Hoffnung heilen kann«. Zur Religious-Health-Assessment-Forschung in den USA vgl. Harold G. Koenig, Michael E. McCullough, David B. Larson (Hg.), *Handbook of Religion and Health*, Oxford/New York 2001. Im deutschsprachigen Kontext siehe vor allem die Beiträge von Beate Jakob und Dietrich Werner in dem vom Evangelischen Missionswerk herausgegebenen Heft: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland e. V. (Hg.), Von der heilenden Kraft des Glaubens. Arbeitsheft für Gemeinden und Gruppen*, Hamburg 2005. Vgl. auch: <http://www.christlicher-gesundheitskongress.com/> (Abrufdatum: 01.04.2010).

111. Vgl. Schlamelcher, *Unternehmen Kirche?*, 232.

a) Das Problem des Nutzen-Kalküls

Die »religiöse Semantik zeichnet sich in aller Regel dadurch aus, dass sie jeglichen Nutzencharakter verneint.«¹¹² Das schließt keinesfalls aus, dass es Menschen nützt, an Gott zu glauben oder in die Kirche zu gehen. Gesundheitsförderliche Wirkungen des Glaubens sollen insofern keinesfalls in Abrede gestellt werden. Auch dass der Gottesdienstbesuch durch seine reflektierte Unterbrechung des Alltags und durch seinen festlich-rituellen Charakter der seelischen Entlastung und Erhebung dient, ist keine Frage.¹¹³ Aber der Nutzen muss im religiösen Feld *latent* bleiben, er darf keinesfalls gezielt angestrebt und offen kommuniziert werden. Glaube darf nicht durch andere Zwecksetzungen instrumentalisiert werden nach dem Motto: »Wenn Du Dein Kind taufen lässt, wird es länger leben« oder: »Wenn du dich im Heilungsgottesdienst segnen lässt, dann wirst du gesund.«

Christoph Dinkel hat im Anschluss an Luhmann in diesem Sinn auf den Unterschied von *Funktion und Leistung* aufmerksam gemacht: Die Funktion des Gottesdienstes ist die Weckung und Stärkung des Glaubens zum Lob Gottes. Damit gehen unverzichtbare Leistungen für das einzelne Individuum wie für die Gesellschaft im Ganzen einher, die sich aber jeweils nur als Implikat des Funktionsvollzugs einstellen und beschreiben lassen und nicht als Sachverhalte, die man gewissermaßen »direkt« anstreben oder wie ein Produkt erwerben könnte.¹¹⁴ Auch der Gedanke einer Nutzenmaximierung im Sinne der Gewinnung von Mitgliedern darf »immer erst an zweiter Stelle zu stehen kommen. [...] Er ist ein Folgeaspekt, denn die erste Stelle, das Lob Gottes, betrifft den Inhalt der Verkündigung, der überhaupt erst den Nutzen als Nutzen qualifiziert.«¹¹⁵

Liebe, Kunst und Religion haben keinen zweckrationalen Charakter, sie tragen ihren Sinn in sich selbst, in ihrem Vollzug. Jens Schla-

melcher macht darauf aufmerksam, dass der Nutzencharakter in der Religion wie in der Liebe und der Kunst nicht deutlich ausgesprochen werden darf. »Der Nutzen religiöser Vorstellungen und Praktiken ebenso wie von Kunst oder Liebe lässt sich nur realisieren, wenn dieser explizit verneint wird. Religion ist entsprechend durch ein *paradoxales Verhältnis zur Nützlichkeit* gekennzeichnet. Religion hat nur dann einen Nutzen, wenn sie keinen (intendierten) Nutzen hat. Diese Paradoxie kann nur entfaltet werden, wenn ein Reflexionsverbot und ein Kommunikationsverbot über den inhärenten Nutzen gelegt wird. Über den Nutzen religiöser Handlungen darf nicht reflektiert werden.«¹¹⁶ Am Beispiel der Liebe leuchtet dies unmittelbar ein: Liebe wäre keine Liebe, läge ihr als Hauptmotivation ein instrumentalisierendes Nutzen-Kalkül zugrunde.

Durch die Betonung des Nutzens in einem religiös-kirchlichen Kontext verstärkt die Kirche überdies den gesamtgesellschaftlichen Trend der Bedürfnisorientierung. Alle sind ständig mit der Frage befasst: Was nützt mir? Was brauche ich? Moderne Individuen kultivieren ihre eigene Unzufriedenheit, weil immer noch etwas fehlt, immer noch Steigerungen des Genusses, der Karriere, von stimulierenden Erfahrungen denkbar und möglich erscheinen. »Das Modell kirchlicher Kundenorientierung konvergiert unter der Hand mit dieser spezifisch spätmodernen Selbstbezüglichkeit der Individuen«¹¹⁷ und steht damit nicht zuletzt auch der Botschaft Jesu und seiner gelebten Lebenskunst (»sorget nicht«) diametral gegenüber.¹¹⁸

Durch die Finanzknappheit bedingt kann es insbesondere in Non-Profit-Organisationen zu einer *Verkehrung von Zweck und Mittel* kommen: Der Fokus verschiebt sich dann weg von der eigentlichen Funktion der Religion oder der Wissenschaft oder der Kunst hin zur Funktion der Wirtschaft: der Geldakquirierung. Geld wird in der Folge nicht mehr dazu genutzt, um die (religiösen oder wissenschaftlichen) Ziele einer Organisation umzusetzen, sondern es wird zum Ziel der Organisation, mit Hilfe der von ihr angebotenen

112. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 215.

113. Vgl. dazu ausführlich: Dinkel, Was nützt der Gottesdienst?, 193 ff.

114. Zur Unterscheidung von Funktion und Leistung vgl. A. a. O., 46 ff. u. 272 ff.

115. Elisabeth Gräb-Schmidt, Die Kirche ist kein Unternehmen! Die Rede vom »Unternehmen Kirche« in ekklesiologischer Sicht, in: Joachim Fetzner/Andreas Grabenstein/Eckart Müller (Hg.), Kirche in der Marktgemeinschaft, Gütersloh 1999, 73.

116. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 248 [Hervorhebung I. K.].

117. Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, 344.

118. Vgl. Wilfried Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in: ThLZ 129 (2004), Sp. 886 ff.

Dienstleistungen Geldquellen zu erschließen. Dieses Problem taucht nicht nur in der Kirche auf. In der Wissenschaft sind es die sogenannten Drittmittel, die die Aufmerksamkeit von der Forschung weg hin auf Managementfragen und -erfolge lenken können.

Die Funktionen von Non-Profit-Organisationen werden im Zuge einer Zweck-Mittel-Verkehrung zu einer *Dienstleistung*, die wiederum das Verhältnis von Organisation und Individuum in ein *Anbieter-Kundenverhältnis* transformiert. Entscheidend wird damit die *Ausrichtung an der Nachfrage* von potentiellen Kunden. Dadurch gerät die eigentliche Leitcodierung des entsprechenden Funktionssystems in den Hintergrund: Die Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntnis oder die transzendente, weltverfremdende Perspektive des Glaubens. Der Inhalt der Botschaft, die in der Kirche letztlich völlig unabhängig von der Resonanz (dem »Erfolg«), die sie erfährt, verkündigt werden sollte, wird im Zuge dieser Verschiebung in empfindlicher Weise relativiert. Religion wird degradiert zu einer Dienstleistung, die auf dem Markt feil geboten wird. Um möglichst viele für die Kirche zu gewinnen und gegen den Trend wachsen zu können, wird die Mitgliedschaft deshalb auch möglichst niedrigschwellig gehalten und dogmatisch nicht belastet: »In ihrem Anspruch, möglichst alle Menschen zu erreichen, muss die Kirche [...] auf den kleinsten gemeinsamen Nenner gehen, der sich in einer relativ unspezifizierbaren Spiritualität ausdrückt.«¹¹⁹ Die radikale Bedürfnis- und Außenorientierung führt mithin dazu, dass eine sehr vage Form von Religion oder postmoderner Spiritualität von den Kirchen nicht nur in der gesellschaftlichen Umwelt vorgefunden, sondern auch von ihr selbst hervorgebracht und verstärkt wird.

Diese Problembeschreibung beansprucht keine Lösung. Tatsächlich hat die Kirche in der Moderne keine andere Möglichkeit als zwischen einer möglichst weitgehenden und *niedrigschwelligen Offenheit für alle und einer inhaltlichen Positionalität* zu changieren. Das heißt, die Kirche sollte jeden und jede ohne jegliche Zugangsbeschränkung willkommen heißen und zugleich so etwas wie den eigenen Kern behalten und deutlich machen, wofür sie steht. Die Kirche muss gerade als Organisation *Identifizierbarkeit herstellen* und »den Unterschied deutlich machen«¹²⁰, dies aber nicht, indem

sie moralisch ein Gutmenschentum propagiert, sondern indem sie religiös Position bezieht und differenziert erkennbar ist.

Eine einseitige Kunden- und Dienstleistungsorientierung führt die Kirche in die Sackgasse, weil sie (resonanzunabhängige) Positionalität nahezu unmöglich macht. Überdies tritt die Bedeutung gemeindeförmiger Kommunikation dadurch noch mehr zurück und rückt die Beziehung zwischen Individuum und Organisation noch deutlicher in den Vordergrund. Diese Tendenz ist im Reformpapier der EKD unverkennbar, das die Anzahl lokaler Gemeinden drastisch reduziert sehen möchte (von achtzig auf fünfzig Prozent), um dafür im Gegenzug individualisierte, kundenorientierte Angebote in Citykirchen, Tourismusgemeinden und »Internetgemeinden« auszubauen.¹²¹

Die Organisation Kirche hat inzwischen ein Eigenleben entwickelt. Sie versteht sich nicht mehr primär als Dienstleister für die Gemeinden und für die Pfarrerinnen und Pfarrer, die in Gemeinden und Sonderpfarrämtern ihren Dienst tun. Sie begreift sich mehr und mehr als *Großunternehmen mit Filialen* in den Ortsgemeinden und Pfarrerinnen und Pfarrer als ihren Außendienstmitarbeitern, die die Kundenkontakte in ihrem Sinn pflegen. Die Theologie hat für eine sich in diesem Sinn reformierende Kirche vor allem noch *legitimierende* (nicht steuernde) *Funktion*, »um nicht-theologische und nicht-religiöse Ziele (finanzielle Sanierung) mit nicht-theologischen Instrumenten (Marketing) zu erreichen.«¹²²

Im EKD-Impulspapier wird die Verkehrung von Mittel und Zweck durch seine weithin areligiöse, ökonomisierte Sprache sichtbar: Die Kirche stellt sich schon auf der ersten Seite des Papiers als eine Organisation dar, die um ihr finanzielles Überleben kämpft und sich deshalb relativ unverblümt an der »Akquirierung von Geld ausrichtet«¹²³. So wird im Vorwort des Reformpapiers prognostiziert, dass man »im Jahr 2030 ein Drittel weniger Kirchenmitglieder und nur noch die Hälfte der heutigen Finanzkraft« haben werde. Der damalige Ratsvorsitzende Wolfgang Huber fährt fort: »Bei der Fortführung des bisherigen Handelns und Wirkens treibt die Kirche

119. Schlamelcher, Ökonomisierung der Kirchen?, 176.

120. Nassehi, »Den Unterschied deutlich machen«, 447-451.

121. Vgl. Kirche der Freiheit, 56.99.

122. Schlamelcher, Ökonomisierung der Kirchen?, 174.

123. Schlamelcher, (De-)Lokalisierung, 26. Vgl. ebd. auch zu der Verkehrung von Zweck und Mittel.

schon in wenigen Jahren auf eine Situation zu, in der das hochexplosive Gemisch aus Versorgungskosten, Teuerungsrate und schrumpfenden Einnahmen zur faktischen Gestaltungsunfähigkeit führt.«¹²⁴ Deshalb müsse die Kirche gegen den Trend wachsen. »Jedes ›Weiter so!‹ führt in ein finanzielles Desaster und damit zum Ende jeglicher Handlungsfähigkeit.«¹²⁵ Sehr unmittelbar wird hier die Zukunftsfähigkeit der Kirche mit der Zahlungsfähigkeit der Organisation identifiziert. Die Kirche invisibilisiert mithin nicht mehr, dass sie *auch* ein Wirtschaftsunternehmen ist, sondern thematisiert sich ganz unverhohlen von ihrem künftigen Geldbedarf her.¹²⁶

Es ist schwer vorstellbar, wie sich die Kirche von dieser *Oberpriorität der Zahlungsfähigkeit* wieder lösen können soll. Denn wer »mit dem Geld beginnt, läuft Gefahr, sich gar nicht mehr wirklich von den Eigengesetzlichkeiten des Geld-Kalküls lösen zu können und damit in einer Weise von finanziellen Überlegungen abhängig zu werden, ›dass sich damit jedes weitere Argument von vornherein erledigt‹. Einmal von diesem Denken in Beschlag genommen, werden ›Kostensparnis‹ und Kosten-Nutzen-Überlegungen zu einem vorrangigen Ziel, das letztlich keine anderen Ziele mehr neben sich duldet.«¹²⁷

b) Das Problem der ökonomisierten Sprache

Besonders augenfällig wird die seit Mitte der neunziger Jahre zu beobachtende Tendenz, kirchliche Sachverhalte zu ökonomisieren, an der *Transformation religiös-kirchlicher Sprache*. Exemplarisch rekurriere ich wieder auf das Reformpapier der EKD, dem »eine theologische, ja eine spezifisch religiöse Selbstbeschreibung und Identität abhanden gekommen«¹²⁸ zu sein scheint. Gerade weil die Kirche als Organisation mit vielen anderen, nicht-kirchlichen Organisationen

in Berührung kommt, ist es elementar, dass sie eine eigene Sprache spricht, die zeigt, woran sie sich letztlich orientiert und auf welches Funktionssystem sie sich bezieht. »Aus diesem Grunde ist die Sprache der Selbstbeschreibung, mit der die Evangelische Kirche ihre Mitarbeiter und Mitglieder begeistern, orientieren und in einen Aufbruch ›mitnehmen‹ möchte, nicht einfach eine des Stils [...] – sondern der elementarsten [...] Identitätsmarkierung.«¹²⁹ Durch die Ineinssetzung von Kirchen- und Finanzkrise fällt eine religiöse Selbstbeschreibung nahezu vollständig aus. Es lassen sich lediglich noch rudimentäre theologische Versatzstücke und einzeln herangezogene Bibelstellen finden, die legitimieren sollen, was unter betriebswirtschaftlicher Leitperspektive programmatisch entfaltet wurde. Der Bezug auf Bibel und Theologie hat insofern tendenziell *strategischen Charakter*, weil ohne Bibelbezug kein innerkirchlicher Konsens möglich ist.

Generell scheint die neue Literaturgattung »Kirchenreformpapiere«, die erst in den letzten Jahren und Jahrzehnten entstand, vor allem auf die Konsensherstellung ausgerichtet zu sein, weniger auf eine offensiv und kontrovers geführte Debatte.¹³⁰ Kirchenreformpapiere sollen die notwendige Überzeugungsarbeit leisten und sie tun dies mit einem bemerkenswerten strategischen Dreischritt: Zunächst schlagen die ökonomisch orientierten Kirchenreformer emphatisch etwas Neues vor und machen damit das Herkömmliche zum Alten und Bekannten. Dadurch geraten die »Beharrungswilligen« automatisch in die Defensive. »Während sich im Neuen der Gestaltwille, die Zukunft ausdrückt, wird dieser von den ›alten‹ Denkgewohnheiten gebremst und behindert.«¹³¹ Die Befürworter haben damit einen diskursiven Vorteil, weil sie nicht abwehren, sondern für etwas sind. In einem zweiten Schritt wird vor unechte, nicht ernst gemeinte Alternativen gestellt: Entweder wir sparen uns zu Tode und werden gestaltungsfähig oder wir verändern die Strukturen. Damit werden die vorgeschlagenen Reformen unausweichlich. In einem dritten Schritt schließlich wird eine legitimierende Ver-

124. Kirche der Freiheit, 7.

125. A. a. O., 25.

126. Vgl. Tyrell, Religion und Organisation, 181, vgl. a. a. O., 186 auch zum Folgenden.

127. Daniel Kosch, Kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Geist und Geld, in: Pius Bischofberger/Manfred Belok (Hg.), Kirche als pastorales Unternehmen, Zürich 2008, 74.

128. Thomas, 10 Klippen, 384.

129. A. a. O., 384 f. Ich komme in Kapitel V auf das »Sprachproblem« der Kirche zwischen Anpassung und Lebensferne, Identität und Differenz, ausführlich zurück.

130. Vgl. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 235.

131. A. a. O., 230.

knüpfung zur Bibel hergestellt mit der Unterstellung, dass die Urkirche die vorgeschlagenen Neuerungen eigentlich schon immer praktiziert habe bzw. der ökonomisch inspirierten Umstrukturierung biblisch geprägte Grundannahmen zugrunde lägen.¹³² Jens Schlamelcher bringt den Dreischritt auf den Punkt: »Es ist neu – wir müssen – wir dürfen!«¹³³ Das Impulspapier der EKD verzichtet dabei strategisch geschickt auf die umstrittenen Begriffe wie Kunde und Unternehmen, betont aber zugleich, dass man von der Wirtschaft lernen müsse (nach dem paulinischen Motto: »Prüfet alles und das Gute behaltet!«)¹³⁴ und empfiehlt überdies, sich den Ökonomisierungsprozessen anzuschließen, die derzeit in den staatlichen Verwaltungen durchgezogen werden. »An keiner Stelle wird [hingegen] konkretisierend auf die geforderte ›paulinisch-kritische Prüfung‹ eingegangen.«¹³⁵

Die weitgehende Übernahme ökonomischer Sprache und Paradigmen führt dazu, dass religiöse Begriffe *profaniert und banalisiert* werden. »Die Argumentation der Befürworter einer ökonomischen Perspektive mündet [...] in eine *Desakralisierung von christlicher und kirchlicher Sprache*.«¹³⁶ Denn eine theologische oder religiöse Sprache lässt sich nicht in eine ökonomische Sprache übersetzen. Beide Semantiken sind durch ganz unterschiedliche Formen der Rationalität geprägt und deshalb inkompatibel.

Die Kirche ist zwar eine Organisation, aber kein Unternehmen, in dem etwas angeboten wird, was auf der anderen Seite als Dienstleistung konsumiert wird. Die Kirche ist nach evangelischem Verständnis vielmehr grundlegend konstituiert durch die Verkündigung des

Wortes Gottes in der Versammlung der Gläubigen. Das heißt aber zugleich: Alle in einem Gottesdienst Anwesenden sind konstitutiv für dieses Wortgeschehen. Nicht nur der oder die Professionelle trägt die Verantwortung für das, was geschieht, vielmehr sind alle in denselben Kommunikationsprozess involviert. »Es ist also nicht so, daß jemand eine Dienstleistung anbietet, die ein anderer nachfragt. Im Idealfall geben und nehmen beide gleichermaßen.«¹³⁷ Schon allein deshalb ist das Bild von der Dienstleistung, von Anbieter und Kunde im kirchlichen Kontext falsch.

Die Kirche ist auch deshalb kein Unternehmen, weil sie sich nicht menschlicher Eigeninitiative und organisatorischer Planung verdankt, sondern der Erfahrung und Mitteilung des Wortes Gottes, das über der Kirche steht. »Sie verdankt sich insofern einer unverfügbaren Lebenserfahrung, die zwar mitteilbar, aber nicht machbar ist. An dieser Erfahrung haben potentiell alle gleichberechtigt Anteil«¹³⁸. Keiner, auch nicht die professionelle Predigerin, hat hier einen prinzipiellen Vorsprung vor anderen Kirchenmitgliedern, wie ihn umgekehrt der Manager gegenüber seinen Kunden haben mag. Deshalb hat die Kirche auch »keine Produzenten und Kunden, sondern sie ist das Ensemble ihrer Mitglieder, dem auch die Leitenden eingegliedert sind. Diese sind nicht die Anbieter, die auf Bedürfnisse eingehen und ihre Ware darauf abstimmen«¹³⁹, dies allein schon deshalb nicht, weil das Evangelium *kein Produkt* ist. Der Glaube ist ein unverfügbares Geschehen, ein Prozess, nicht etwas, das man verobjektiviert erwerben, besitzen oder verhandeln könnte. Vor allem aber: Die Mitglieder der Kirche stehen der Kirche »nicht wie Kunden gegenüber, *sie [selbst] sind die Kirche*.«¹⁴⁰

Schon diese wenigen dogmatisch-ekklesiologischen Überlegungen zeigen, dass die Kirche nur eingeschränkt organisierbar ist. Sie veranschaulichen, warum die ökonomische Metaphorik in einem religiös-kirchlichen Kontext irreführend ist, warum die von ihr inspirierten Reformen fehl geleitet sind und wie dramatisch es sich auswirkt, wenn eine Kirchenreform sich nicht mehr am Selbstverständnis von Kirche als Kirche, ihren Aufgaben und Zielen und da-

132. Vgl. dazu noch einmal das Vorwort des Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber im Reformpapier der EKD »Kirche der Freiheit«, 7-9. Huber verweist auf »vier biblische Grundannahmen« (S. 8), die die Kirchenreform leiteten: 1. Geistliche Profilierung statt undeutlicher Aktivität. 2. Schwerpunktsetzung statt Vollständigkeit. 3. Beweglichkeit in den Formen statt Klammern an Strukturen. 4. Außenorientierung statt Selbstgenügsamkeit. Dabei wird unterschlagen, dass die genannten Grundannahmen schlicht gängigen Restrukturierungsmaßnahmen in säkularen Organisationen (Unternehmen) entsprechen und diesem Kontext entlehnt sind. Vgl. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 237.

133. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 231.

134. Vgl. Kirche der Freiheit, 42.

135. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 240.

136. A. a. O., 233 [Hervorhebung I. K.].

137. Gräb-Schmidt, Die Kirche ist kein Unternehmen!, 72.

138. A. a. O., 74.

139. A. a. O., 75.

140. A. a. O., 76 [Hervorhebung I. K.].

mit nicht zuletzt ihrer eigenen religiösen, biblisch inspirierten Sprache orientiert, sondern sich monetären Gesichtspunkten und Leitvorstellungen unterordnet. Dementsprechend ist am Ende nicht mehr die Theologie, sondern das Management heimliche entscheidende Steuerungsinstanz für grundsätzliche kirchliche Entscheidungen und Weichenstellungen. Auf diese Weise treibt die Kirche noch mehr in die Krise, nicht zuletzt in die *Glaubwürdigkeitskrise*. Die Ökonomisierung religiös-biblicher Sprache »setzt die religiöse Glaubwürdigkeit der Kirche aufs Spiel.«¹⁴¹ Überdies wird die Kirche mit dieser Strategie nicht einmal ihre monetären Probleme lösen können, sondern im Gegenteil verschärfen, weil Religion anders funktioniert als Wirtschaft.¹⁴²

Das eigentliche Problem der Kirche ist kein ökonomisches, sondern ein theologisches. Luhmann diagnostizierte schon 1972, dass es der Dogmatik nicht mehr gelinge, eine tragende Programmatik für die Kirche zu entfalten.¹⁴³ Die Orientierung an der Ökonomie wird damit zum eigentlichen Ausdruck der Krise der Kirche. »Wenn man nicht mehr weiß, worum es eigentlich geht, beruft man sich eben auf äußerliche Kenndaten, an denen sich Erfolg messen lässt.«¹⁴⁴ Deshalb wird die säkularisierte Selbstdeutung der Kirche als Dienstleistungsorganisation die Krise der Kirche keinesfalls lösen, sondern verstärken.

c) Grenzen des Organisierbaren

Das Grundproblem der Kirchenreformpapiere ist, dass sie *zuviel Planbarkeit und Steuerbarkeit* unterstellen, dass sie Prozesse organisieren wollen, die sich nicht organisieren lassen. So wirkt der vielfach geforderte Mentalitätswandel unter den Pfarrern und Pfarrern zum einen kontraproduktiv, weil er unterstellt, dass diese bislang die falsche Mentalität hätten. Zum andern ist die Forderung

unrealistisch: Wie könnte sich eine Organisation anmaßen, über individuelle Motivlagen zu entscheiden? Intrinsische Motivation lässt sich definitiv nicht von außen steuern oder befehlen, höchstens fördern, vor allem aber zerstören.¹⁴⁵ Schließlich verkennt die kirchenleitende Organisations- und Planungswut die grundlegende reformatorische Unterscheidung von *Gotteswerk* und *Menschenwerk*. Die Unterscheidung markiert keine dogmatische Spitzfindigkeit, sie ist vielmehr essentiell für das Verständnis von Kirche. Sie besagt nichts anderes, als dass sich das Entscheidende in der Kirche weder organisieren noch planen, sondern lediglich erhoffen lässt: das Wirken des Geistes in der Wortverkündigung, in der Feier der Sakramente, in religiösen Bildungsprozessen, in der seelsorgerlichen Begleitung von Menschen in Not.

Selbstverständlich sind, um den Gottesdienst als Zentralveranstaltung der evangelischen Kirche in den Blick zu nehmen, gute Predigten besser als schlechte, aber zum einen ist es sehr mühsam und prekär, Predigten zu verbessern, weil sie eng an ein spezifisches (predigendes) Individuum gekoppelt sind und sich Individuen nur ungern ändern lassen bzw. dies nur nach Maßgabe interner Regeln tun, wenn sie es denn tun. Zum andern treffen selbst gute Predigten nicht immer auf offene Ohren. Selbst Martin Luther, ein brillanter Prediger, war oft genug frustriert darüber, dass seine Predigten so wenig bewirkten. Im Jahr 1530 ist er deshalb sogar für einige Monate in einen Predigtstreik getreten. Luther hat bei all dem enormen Fleiß und Ehrgeiz, den er an den Tag legte, klar gesehen, dass die Resultate seines Tuns gänzlich seiner Verfügbarkeit entzogen sind, denn: »Ich kann nicht weiter kommen als zu den Ohren, ins Herz kann ich nicht kommen. Weil ich denn den Glauben nicht ins Herz gießen kann, so kann und soll ich niemanden dazu zwingen oder dringen; denn Gott tut das alleine und macht, dass das Wort im Herzen lebt. Darum soll man das Wort frei lassen [...]. Das Wort sollen wir predigen, aber die Folge soll allein in Gottes Gefallen sein.«¹⁴⁶ Dies bedeutet keineswegs, die Hände in den Schoß zu legen,

141. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 217.

142. Vgl. dazu ausführlich: Kapitel III Kirche als Gemeinde, Abschnitt 9.

143. Niklas Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 262.

144. Schlamelcher, Unternehmen Kirche?, 248.

145. Zur Motivationsproblematik siehe unten Kapitel IV, 6.

146. Martin Luther, Acht Sermonen D. Martin Luthers, von ihm gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit (1522) [Invokavitpredigten], in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften Bd. 1, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1983, 278.

aber doch sensibel die Grenzen dessen wahrzunehmen, was eine Person und vor allem was eine Organisation gezielt bewirken und entscheiden kann und was nicht.

An Luther lässt sich dabei zweierlei lernen: Zum einen war für ihn grundlegend, dass das Studium und die Verkündigung des Wortes im Zentrum einer auf dem Evangelium basierenden Kirche stehen muss. Zum zweiten war er zugleich davon überzeugt, dass es neben allen intensiven Bemühungen um eine bessere Verstehbarkeit und Deutung des Wortes Gottes auch einer gelassenen *Distanz* zum eigenen Planen und Tun und damit auch und nicht zuletzt des Vertrauens in das Wirken des Geistes bedarf. Ohne eine solche Distanz zum eigenen Tun und eine gewisse Gelassenheit manövriert sich die Kirche in einen *Aktivismus* hinein, der große Frustrationen hervorruft und insbesondere die Pfarrerinnen und Pfarrer, aber auch andere kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter erschöpfen, auslaugen und überfordern wird.

Die von der EKD anvisierten Reformen beziehen sich vor allem auf eine ökonomisch motivierte Restrukturierung und nicht auf die Bereiche der Kirche, in denen es tatsächlich um etwas geht. So wird nirgends die inhaltliche Verunsicherung in der kirchlichen Verkündigung analysiert, geschweige denn auf sie und die Moralisation und Trivialisierung der kirchlichen Botschaft reagiert. Die *theologische Orientierungskrise* dürfte für die Kirche erheblich folgenreicher sein als ihre Finanzkrise. Man mag der Organisation zugestehen, dass sie dies ausblendet, weil sich dieser Bereich kaum organisieren lässt. Aber zugleich verschärft die Organisation mit ihrem selbstsäkularisierenden, lediglich auf die Ausweitung formaler Organisation setzenden Vorgehen tendenziell die Probleme, statt sie zu lösen. Sie entwickelt keinerlei Sensibilität für die Komplexität des Zusammenwirkens von Organisation, Interaktion und Glaube, das letztlich zu fördern wäre, statt die interaktive und religiöse Seite durch die einseitige Favorisierung der Organisationsseite noch weiter in den Hintergrund zu drängen.

Es ist in diesem Zusammenhang kaum nachvollziehbar, warum ausgerechnet die evangelische Kirche, der eine dezentrale Struktur zutiefst eingeschrieben ist, nun so einseitig auf Zentralisierung und eine weitere funktionale Differenzierung ihrer Kirchenstruktur setzt und damit ihre weithin segmentäre und damit basisdemokratische Struktur aufs Spiel setzt. Segmentäre Differenzierung heißt: Jede

Kirchengemeinde ist so ähnlich wie eine andere, »[j]ede Einzelgemeinde *ist Kirche* so gut wie jede andere«¹⁴⁷. Segmentäre Differenzierung heißt mithin auch: Die Kirche ist kein hierarchisches Unternehmen mit vielen von ihr abhängigen Filialen, Kirche existiert vielmehr in den vielen Ortsgemeinden und lokalen Versammlungen. Überall stößt der evangelische Christ auf seine Kirche, auch in einem überlokalen Sinn.¹⁴⁸ Warum überlegt sich die Großorganisation Kirche nicht eine *Vernetzungsstrategie*, die genau sondiert, wie zentrale Sonderfunktionen der Großorganisation an die Gemeinden gekoppelt werden und wie beide voneinander profitieren können?¹⁴⁹ In dieser Richtung wird keinerlei Phantasie entwickelt, hingegen wird erwogen, sowohl finanzielle als auch personelle Ressourcen aus den Ortsgemeinden, die letztlich als nicht modernitätskompatibel betrachtet werden, abzuziehen.

Die Kirche braucht beides: Starke ausdifferenzierte Zentren und zugleich viele Gemeinden an vielen Orten, eine mutige Kirchenleitung und zugleich eine starke mitbestimmende Basis, Reformüberlegungen der Organisation »von oben« und zugleich eine große Resonanzsensibilität für die Einwände und Erfahrungen »von unten«, klare zentrale Vorgaben und zugleich Spielräume für lokale und individuelle Variabilität und Flexibilität. Setzt die Kirche zu einseitig auf Organisation, vernachlässigt sie automatisch die nicht oder doch nur teilweise organisierbaren interaktiven Sozialbeziehungen, von denen die Kirche letztlich lebt – und zwar sowohl in religiöser als auch in finanzieller Hinsicht.

147. Tyrell, *Religiöse Organisation*, 111.

148. Vgl. ebd.

149. Vgl. Thomas, 10 Klippen, 387.

III. Kirche als Gemeinde

1. Die Gemeindedistanz der Kirchenorganisation

Die Ortsgemeinden sind erheblich unter Druck geraten. Sie gelten weithin als kirchliches Auslaufmodell, als ein Residuum für die Immobilen einer mobilen Gesellschaft, die sich durch ein »verklebtes« Binnenklima nach außen abschließen¹, aber nicht als Orte für modernitätsfähige Individuen, nicht als Orte, an denen sich begabte Menschen aller Altersstufen engagieren und »den Reichtum der Komplexität der Normalität«² in der Kirche und als Kirche zum Ausdruck bringen. Kirchengemeinden werden als Ausdruck des Reformstaus betrachtet.³ Eine Reform der Kirche wird deshalb auch nicht von einer Vitalisierung der Ortsgemeinden erwartet. Diese sollen vielmehr von 80 auf 50 Prozent drastisch reduziert werden.⁴ Im Gegenzug soll der Anteil der »Profilgemeinden« (City-, Jugend- und Kulturkirchen) von 15 auf 25 Prozent und der Anteil von »Netzwerkgemeinden« (Tourismus-, Akademie-, Internet-, Passantengemeinde) von fünf auf 25 Prozent gesteigert werden. Die Kirche baut mithin »[i]n der Tendenz [...] dort ihre Strukturen aus, wo Anbieter-Kunden-Beziehungen dominieren. Sie baut dort ab, wo eher gemeinde- und gruppenförmige Sozialbeziehungen vorliegen.«⁵

Überraschenderweise liegen in Deutschland kaum angemessene Studien über das empirische Leben der Gemeinden und ihre Außen-

1. Vgl. Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg i. Br. 2003, insbes. 80 ff.
2. Thomas, 10 Klippen, 367.
3. Vgl. Helmut Geller/Eckart Pankoke/Karl Gabriel, *Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden*, Opladen 2002, 361. »Binnen weniger Jahre sind sie in der Einschätzung von Expertenmeinung von Lokomotiven der Kirchenreform zu Bremsklötzen geworden, deren Potenzial zur Veränderung skeptisch bis katastrophal beurteilt wird.« Ebd.
4. Vgl. *Kirche der Freiheit*, 57.
5. Schlamelcher, *Ökonomisierung der Kirchen?*, 172.

wirkung vor.⁶ »Dies ist eine schmerzhaft Lücke, die durch die Mitgliedschaftsbefragungen nicht geschlossen wird. Nicht nur für eine religionsanalytische Außenwahrnehmung der EKD, sondern auch für eine empirisch angemessene Selbstwahrnehmung der Kirche ist diese Lücke dringend zu schließen.«⁷ Diese Lücke wird auch im Folgenden nicht geschlossen. Die folgenden Überlegungen wollen aber unter soziologischen und theologischen Gesichtspunkten klären, warum die ekklesiologische »Normalität« von Kirchengemeinden auch für die Kirche der Moderne unaufgebar ist, was der Gemeindebezug für die evangelische Kirche bedeutet und worin die Stärken einer lokalen Vernetzung von Kirche und damit von wohnortnahen, öffentlich sichtbaren und erfahrbaren sozialen Gestalten des Glaubens liegen. Denn überzeugende »Selbstdarstellungen können im Protestantismus nur aus einer Wahrnehmung und Würdigung kleinräumiger und regionaler Öffentlichkeit erwachsen.«⁸

Gemeinden können sehr vielgestaltig sein. Es geht im Folgenden deshalb nicht darum, das Parochialprinzip einseitig zu verteidigen. Vor allem in den Städten ist es längst zu Mischformen gekommen: Die Parochialgemeinden sind mehr oder weniger »personalisiert«, Ummeldungen sind problemlos möglich und werden teilweise auch intensiv genutzt. Unterschiedliche Schwerpunkte der Gemeinden ergeben sich dabei zum einen aus der Lage und der sozialen Struktur eines Stadtteils, zum anderen aber auch aus unterschiedlichen Frömmigkeitsstilen und kulturellen Präferenzen, aus spezifischen Charismen vor Ort, die sich ganz unplanbar ergeben, und nicht zuletzt auch aus der Person des Pfarrers/der Pfarrerin und der Theologie, die er oder sie vertritt. Dass jede Großstadt überdies mindestens eine starke, überlokale Zentrumskirche braucht, die nicht parochial organisiert ist und auf überdurchschnittliche finanzielle und personelle Ressourcen angewiesen ist, versteht sich von selbst.

Die folgenden Überlegungen wollen in Zeiten der Zentralisierung und Ausdifferenzierung gleichwohl auf die vielfach verkannte Be-

6. Bemerkenswerte Ausnahmen sind: Geller/Pankoke/Gabriel, *Ökumene und Gemeinde* und: Anna Stöber, *Kirche – gut beraten? Betrachtung einer Kirchengemeinde aus betriebswirtschaftlicher und funktionalistisch-systemtheoretischer Perspektive*, Heidelberg 2005.
7. Thomas, 10 Klippen, 367.
8. A. a. O., 377.

deutung ganz normaler Kirchengemeinden aufmerksam machen. Gemeinden praktizieren – teils in verbindlicher, teils in loser Form – eine Kontinuität und Stetigkeit von interaktiven Sozialformen, die Identifikation ermöglichen und Vertrauen zur Kirche und zu den Menschen, die sich zu ihr rechnen, entstehen lassen. Dies ist nicht nur in Ortsgemeinden, sondern auch in manchen Personal- und Schwerpunktgemeinden der Fall. Es sind Gemeinden, die sich selbst bestimmen, in denen nicht nur die Pfarrerin entscheidet, sondern die Pastorinnen und Pastoren zusammen mit beruflich anderweitig engagierten Gemeindegliedern die Kirche leiten und gestalten. »Publikumsgemeinden« wie Citykirchen, Kunstkirchen, Tourismuskirchen, Jugendkirchen, Autobahnkirchen sind demgegenüber anders strukturiert. Sie haben in der funktionsdifferenzierten Moderne fraglos ihre Qualitäten: Sie sorgen für eine Vermehrung der Kontaktstellen zur Kirche und profitieren im Hinblick auf individuell zu nutzende Angebote von der relativen Unverbindlichkeit der Kontaktaufnahme und ihrer großen Offenheit für »Fremde«. Doch konstituiert sich in Publikumsgemeinden keine Gemeinde, die als Gemeinde ansprechbar und anschaulich wäre und ein eigenes Leben entwickelte.

Die »Kirche bei Gelegenheit«⁹ lebt »parasitär« von der Kirche der Kontinuität, von gemeindlicher Sozialität, in der Kirche nicht nur als individuelle Dienstleistung erfahren wird, sondern als ein Ort, in dem in die Deutungsperspektive des Glaubens eingeübt wird und in der sie vermittelt wird – im Konfirmandenunterricht, in den Gottesdiensten am Sonntagmorgen, bei den biographisch existentiellen Knotenpunkten. In aller Fragilität, Imperfektibilität und Gebrochenheit halten Gemeinden »eine ausgesprochen facettenreiche, sich in verschiedensten Begegnungen, Räumen, Gesprächen, Ritualen und konkreten Situationen Ausdruck verschaffende Glaubenskultur in Umlauf«¹⁰. Diese *Glaubenskultur*, die in der Gemeinde auf vielfältige Weise gepflegt wird, ist Kern allen kirchlichen Lebens. Wilfried Engemann sieht in den Gemeinden deshalb auch präferier-

9. Vgl. Michael Nüchtern, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung* (Praktische Theologie heute 4), Stuttgart 1991.

10. Wilfried Engemann, *Gemeinde als Ort der Lebenskunst. Glaubenskultur und Spiritualität in volkikirchlichem Kontext*, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2009, 270.

te Orte für die Einübung christlicher *Lebenskunst*: »Die Ortsgemeinde bietet als religiöse und soziale Organisation einzigartige Möglichkeiten zur Bewältigung und Gestaltung des eigenen Lebens zusammen mit anderen Menschen. Die in den Gemeinden praktizierte Kultur der Begegnung, des Gesprächs, des gemeinsamen Feierns, Nachdenkens und Handelns ist ein idealer Ort für die Aneignung von Lebenskunst.«¹¹ Hier fallen Glaubenslehre und Lebenskunde zusammen und wird das christliche Leben nicht nur thematisch, sondern zugleich *anschaulich*. In der Gemeinde wird ein Leben aus Glauben eingeübt, in ihr wird der Glaube auf vielfältige Weise kommuniziert. Dies »kann nicht durch überregionale Sonderprofile für diejenigen überboten werden, die von den Angeboten der Gemeinde sonst nichts oder wenig erwarten«¹². Soll der Glaube lebendig bleiben, ist er darauf angewiesen, mit anderen alltagsnah geteilt zu werden. »Dies ist nur bedingt mithilfe »entörtlicher« Kommunikationsformen möglich. Es bedarf also konkreter Orte, wo Gläubige »ihr Alltags- oder Festtagsleben, ihre Kompetenz- und Krisenerfahrungen, Höhe- wie Tiefpunkte, Abbrüche und die normal-allzunormalen Dauererfahrungen ihres Lebens miteinander teilen und glaubend begehen«¹³.

Das Prinzip »Kirche bei Gelegenheit« der Publikumsgemeinden darf deshalb nicht überstrapaziert werden, es darf nicht zum dominierenden Gestaltungsprinzip von Kirche werden. Die Ortsgemeinden tragen »bis heute strukturell, finanziell und motivational die meisten funktionalen Dienste und die Großorganisation.«¹⁴ Hier

11. A. a. O., 289.

12. A. a. O., 270. Vgl. dazu auch Johannes Zimmermann, *Being connected. Sozialität und Individualität in der christlichen Gemeinde*, in: Martin Reppenhagen/Michael Herbst (Hg.), *Kirche in der Postmoderne* (BEG 6), Neukirchen-Vluyn 2008, 151: »Die Gemeinde stützt und fördert den Einzelnen, indem sie ihn in soziale Netzwerke einbezieht, indem sie durch regelmäßige Kommunikation des Glaubens für den Glauben eine »Plausibilitätsstruktur« darstellt: ein soziales Umfeld, in dem Glaube plausibel und erfahrbar gemacht wird. Durch Partizipation wächst die Identifikation mit der Gemeinde.«

13. Norbert Mette, *Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden*, in: PThI 26 (2006), 15. Zum Zitat im Zitat: Jürgen Werbick, *Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens*, in: LS 55 (2004), 2-6, 3 f.

14. Thomas, 10 Klippen, 365.

werden lebenslange Basisloyalitäten geschaffen, »die auch noch in Zeiten hoher Mobilität und kritischer Distanz die Mitgliedschaft aufrechterhalten lassen.«¹⁵ Die funktionalen Dienste sind mit der Form der Ortsgemeinde dauerhaft und *vielfältig verwoben*. Selbst der Kirchentag lebt von den Ortsgemeinden, in denen es um mehr geht, als um eine rituelle pastorale Grundversorgung.¹⁶ Extras florieren umso besser, je stabiler und lebendiger die ortsgemeindliche Arbeit ist.¹⁷

War es bis in die siebziger Jahre hinein verbreitet so, dass die Volkskirchlichkeit der Volkskirche mehr oder weniger ausgeblendet wurde und als Kirche nur diejenigen in den Blick kamen, die sich aktiv in einer Gemeinde engagierten, ist die Diskussion der letzten Jahrzehnte umgekehrt dadurch gekennzeichnet, die kirchenfernen Mitglieder zu würdigen, sie als legitime Kirchenmitglieder wahrzunehmen und ihnen nicht einfach Unglauben oder religiöses Desinteresse zu unterstellen, weil sie nur selten einen Gottesdienst besuchen und es vorziehen, sich nicht den Belastungen und Risiken kirchlicher Interaktion auszusetzen. Niklas Luhmann hat diese vorsichtige Haltung treffend auf den Punkt gebracht: Ein Teil der Kirchenmitglieder »wird einen Sinn darin sehen, das Religionssystem der Gesellschaft explizit zu bejahen, zu fördern und sich den Zugang offenzuhalten, ohne diese positive Einstellung den Belastungen, Fehlgriffen und Unerträglichkeiten der Interaktion, dem Tonfall der Segnungen, der Qual der Kirchenbänke oder der offensichtlichen Unaufmerksamkeit und den neugierigen Blicken anderer Teilnehmer aussetzen«¹⁸ zu wollen.

Im Zuge der Wertschätzung der »Kirchenfernen« werden nun aber tendenziell wiederum diejenigen, die sich unter den Bedingungen fortschreitender Säkularisierung noch für die Kirche engagieren und einigermaßen regelmäßig die Gottesdienste besuchen, häufig abfällig als »Kerngemeindechristen« titulierte. Ihnen wird eine be-

sondere Borniertheit und konservative Enge unterstellt. Nicht zuletzt diese Verunglimpfung der »Kerngemeinden« hat zu einer signifikanten Abwertung der Ortsgemeinden geführt.¹⁹ Rhetorisch geschickt wird dabei das fraglos auch erfahrbare Elend der Ortsgemeinden den scheinbar »glänzenden Möglichkeiten der Funktionsdienste und Profildienste gegenübergestellt«²⁰.

Verstärkt wird dieser für die Ortsgemeinden problematische Trend dadurch, dass die Kirche dort spart, wo sie nicht durch Anbieter-Kunden-Beziehungen, sondern in erster Linie durch gemeinschaftliche Sozialbeziehungen geprägt ist. Für die Religionssoziologen Jens Schlamelcher und Hartmann Tyrell ist die Entfremdung zwischen Kirche und Gemeinde »ein sich derzeit abzeichnender Prozess, der durch eine ›Mitgliederorientierung‹ eher verschärft wird. Während sich die Kirche einer Milieuverengung ausgesetzt sieht, scheint sie Maßnahmen durchzusetzen, die gerade dieses kirchliche Milieu von ihr distanzieren.«²¹ Die Kirche als Organisation *distanziert sich von der Kirche als Gemeinde*, sie entfernt sich »von der konstitutionell christlichen Typik der Gemeindereligiosität«²² und gibt durch eine Ausweitung von »marktförmigen Kundenkontakten« tendenziell ihren Anspruch auf, sich noch gemeinschaftsförmig zu engagieren. Dies hat verhängnisvolle Folgen: »Übrig bleibt eine amtskirchliche Organisation, die Dienstleistungen für kirchlich distanzierte rechnerische Mitglieder anbietet.«²³ Die geistliche Kommunikation tritt zurück, die Organisation hingegen hervor. Die aktiven Kirchenmitglieder, die Christinnen und Christen, denen an der Gottesdienstfeier am Sonntagmorgen liegt, die sich in halbwegs verbindlichen Sozialformen im Kirchenchor oder im Kirchengemeinderat engagieren und selbst urteilsberechtigt und -fähig die Kirche mitzugestalten versuchen, werden zurückgedrängt. Damit wird die ideale Sozialgestalt von Kirche als Glaubensgemeinschaft, die in der Geschichte des Christentums tief verwurzelt ist, nicht einmal mehr als *regulative Idee* erhalten, sondern letztlich aufgegeben.

Die in den Reformbemühungen der evangelischen Kirche erkenn-

15. A. a. O., 365.

16. Es fällt auf, dass die Ortsgemeinden im Impulspapier der EKD nicht in ihrer Vielfalt, sondern lediglich als Orte (pastoraler) ritueller Grundversorgung in den Blick kommen. Die kirchenmusikalischen, diakonischen, geselligen, bildungsorientierten Seiten des Gemeindelebens werden nahezu vollständig ausgeblendet.

17. Vgl. Preul, *Die soziale Gestalt des Glaubens*, 48.

18. Luhmann, *Funktion der Religion*, 302.

19. Vgl. dazu auch: Preul, *Die soziale Gestalt des Glaubens*, 319.

20. Thomas, 10 Klippen, 364.

21. Schlamelcher, *Ökonomisierung der Kirchen?*, 177.

22. Tyrell, *Religion und Organisation*, 197.

23. Ebd.

bare Vergleichültigung des Traditionellen und Bewährten unterschätzt die grundlegende Bedeutung der Gemeinde aus dogmatischer wie soziologischer Perspektive radikal. Es ist gerade die Stärke der evangelischen Kirche, dass sie dezentral organisiert ist, dass sie sich von unten, von den Gemeinden aus, aufbaut. Die evangelische Kirche ist eine Kirche des Wortes. Deshalb steht der Gottesdienst in ihrem Zentrum. Deshalb ist es entscheidend, ob und was die Pfarrerrinnen und Pfarrer zu sagen haben. Beidem begegnen Kirchenmitglieder vor allem vor Ort: Hauptsächlich die Gemeinde am Ort gewährleistet »die regelmäßige Feier des Gottesdienstes als Mitte des christlichen Lebens.«²⁴ Wenn sich die Kirche aber durch das göttliche Wort konstituiert, »so sind es offenbar gerade nicht zentral gefällte (und medienöffentlich kommunizierte) Entscheidungen, sondern lokale, in der Verantwortung von Gemeinden und deren pastoraler Leitung liegende Vollzüge, in denen sich die verborgene wie auch die sichtbare ›Kirche des Wortes‹ bilden.«²⁵

Die Ortsgemeinden sind die Basis der Kirche. Hier ringen nicht nur Experten, sondern Menschen aller Berufsgruppen und Milieus darum, wie Kirche aussehen soll, welche Aktivitäten gestärkt und welche reduziert werden sollen, wie im vertrauensvollen Miteinander der Kirche und Welt gestaltet werden sollen. Kirchliche Existenz ist deshalb ortsgebunden. »Was Kirche ist, entscheidet und verkörpert sich primär in den vielen Pfarrgemeinden vor Ort. Und nur weil es das gibt, gibt es dann auch die Verbindung der Partikularkirchen in Kirchenbünden und die kirchlichen Organe auf diesen ›höheren‹ Ebenen. Darin, dass die Kirche elementar gleichsam aus vielen kleinen Einheiten besteht, liegt nun auch die Lebendigkeit und Stärke und auch die Durchhaltekraft und Widerstandsfähigkeit der Kirche.«²⁶

24. Reuter, Botschaft und Ordnung, 90.

25. Jan Hermelink, »Organisation« – Ein produktiver Begriff zur interdisziplinären Erforschung von Religion und Ethik? Ein evangelisch-theologisches Resumé, in: Ders./ Stefan Grotefeld (Hg.), Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises? Zürich 2008, 272 f.

26. Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, 316.

2. Der Versammlungscharakter der Ekklesia

Fragen wir nach der Gestalt der Kirche und ihrer Zukunftsfähigkeit, dann stellt sich zugleich die Frage, was sich in der Kirche bewährt hat und vor allem, »welche Gestalt und welche Aktionsformen der Kirche von ihrem Wesen her und aus Gründen der Treue zu ihrem Ursprung aufgegeben sind«²⁷. Die Frage danach führt zurück zur Reformation und zu den frühchristlichen Anfängen.

Die Reformatoren haben das Verständnis von Kirche als Versammlung der Glaubenden in den Vordergrund gerückt. Die Kirche ist die »Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden«²⁸, so heißt es in Artikel VII der Confessio Augustana. Dieses Geschehen, das nach CA V den Glauben schafft, bringt zugleich die Glaubensgemeinschaft, die Gemeinde, hervor. Gemeinde ist als hörende und verkündigende Versammlung Grundgeschehen von Kirche.²⁹ Gegen die römische Kirche seiner Zeit macht Luther geltend, dass die Grundbedeutung von *ekklesia* Versammlung, nicht *Amt* oder *Institution*, ist.³⁰ Die Heiligkeit und Einigkeit der Kirche besteht für Luther deshalb auch nicht in einer äußerlich verfassten Kirche, sondern in der *Praxis von Glaube, Liebe und Hoffnung*. Dabei zählt er zu den Erkennungszeichen der Kirche auch die berufenen Diener der Kirche, die dafür sorgen, dass die Verkündigung des Wortes ordentlich und sachgemäß erfolgt. Ansonsten beschreiben die Kriterien, die nach Luther zuverlässig darüber Auskunft geben, was, wo und wer die Kirche ist und woran das Volk Gottes zu erkennen ist, aber durchgängig geistliche Kommunikationsformen und eine konkrete soziale Praxis.

Luther nennt in seiner Schrift »Von den Konziliis und Kirchen«

27. A. a. O., 308.

28. CA VII: Von der Kirche, in: BSLK, 12. Aufl. 1998, 61.

29. So betont Luther, dass mit dem Wort Kirche zwar oft nur das Gebäude assoziiert wird, sich die entscheidende Bedeutung von Kirche aber auf ihren Versammlungscharakter bezieht. Das Wort Kirche heiße nichts anderes als allgemeine Versammlung. Vgl. Martin Luther, Der große Katechismus, in: BSLK, 12. Aufl. 1998, 656.

30. Vgl. Martin Luther, Von den Konziliis und Kirchen (1539), in: Luther Deutsch, Bd. 6, hg. v. Kurt Aland, Stuttgart 1966, 30-43. Vgl. a. a. O. auch zum Folgenden, insbes. 35 ff.

insgesamt sieben Kennzeichen der Kirche. Die Verkündigung des Wortes Gottes ist das erste und grundlegende Kennzeichen, »[d]enn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, und umgekehrt kann Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein«³¹ – beide sind engstens aufeinander bezogen. Weder ist das zirkulierende Wort ohne die leibliche Anwesenheit der Gemeinde denkbar, noch könnte die Gemeinde ohne das verkündigte Wort als Gemeinde Jesu Christi existieren. Der Verkündigung zugeordnet sind die Feier der Sakramente Abendmahl und Taufe. Die Zentralität des Gottesdienstes wird darüber hinaus durch die von Luther eigens erwähnte Praxis von Gebet, Gesang und Katechismus (religiöser Bildung) unterstrichen. Aber auch die aus dem Glauben resultierende Praxis von Vergebung und Versöhnung ist ein Kennzeichen der Kirche. Sie kann dazu führen, um des Glaubens willen zu leiden. Luther nennt deshalb als letztes Kennzeichen das Kreuz Christi, das es mitzutragen gelte. Nicht zuletzt das Kennzeichen des Kreuzes macht darauf aufmerksam, dass Erfolg keine Kategorie kirchlichen Selbstverständnisses sein kann.

Für die Reformatoren war evident, dass die Kirche in der Feier des Gottesdienstes in besonders prägnanter Weise in Erscheinung tritt. »Der Charakter der Kirche als Zeichen der Versöhnung und des Reiches Gottes kommt primär, d.h. explizit und unverwechselbar, in der gottesdienstlichen Feier zur Darstellung.«³² Zugleich geht von dieser Feier, von diesem Kraftfeld des Geistes, Ausstrahlungskraft für die Praxis des Glaubens mitten in der Welt aus. Die Gemeinden spielen dabei eine zentrale Rolle, weil sie *in nuce* darstellen, »wie christliches Leben aussehen und gelingen kann.«³³ Für die Kirchlichkeit des Protestantismus ist Gemeindereligiosität deshalb unverzichtbar. »Biographisch sind Ortsgemeinden in all ihrem Reichtum und ihrer Erbärmlichkeit der *Wurzelgrund protestantischer Identität*.«³⁴ Kirche realisiert sich primär und zuerst in und als Gemeinde und hat nur als Gemeindekirche Zukunft.

Die reformatorische Ekklesiologie schließt damit direkt an die neutestamentliche Überlieferung an. Für das Neue Testament, vor

allem für Paulus, sind Ekklesiologie und Christologie eng miteinander verflochten. Der Auferstandene ist nur in der *ekklesia* lebendig zu erfahren: Die Gemeinde ist Christi Leib (1 Kor 12). Das impliziert keine totale Identifikation von Christus und Gemeinde. »Wir können sagen: Christus ist die Gemeinde; nicht haltbar wäre die Aussage: Die Gemeinde ist Christus.«³⁵ Ist die Gemeinde aber der Leib Christi, resultiert daraus eine Verpflichtung auf eine Sozialgestalt von Kirche, die sich in Kontinuität zu der von Jesus praktizierten Gemeinschaftsbildung versteht. Jesus hat mit Marginalisierten und Sündern zusammen gegessen, getrunken und den Anbruch des Reiches Gottes gefeiert. *Egalitär-solidarische Sozialformen* sind deshalb konstitutiv für die paulinische Ekklesiologie. Dabei wird *die ekklesiale Praxis vor Ort* zum zentralen Kriterium der Glaubwürdigkeit des Christusbekenntnisses, denn hier entscheidet sich, ob die gesellschaftlich vorgegebenen Muster und Stigmatisierungen in der Zugehörigkeit zu Christus überwunden werden und eine neue Schöpfung in Christus erfahrbar wird oder nicht. Hier zeigt sich, ob die Gemeinschaft der auf Christus Getauften nicht mehr der gesellschaftlichen Asymmetrisierung von Juden und Griechen, von Herren und Sklaven, von Männern und Frauen folgt und kulturelle Zuschreibungen souverän ignoriert und sich ganz an individuellen Begabungen und einer von Liebe und Freiheit gekennzeichneten Gemeinschaft orientiert oder nicht (Gal 3,28). Die *ekklesia* ist Ausdruck der neuen Schöpfung und damit zugleich sichtbare und gelebte Kritik der zeitgenössischen (römischen) Gesellschaft.³⁶

Dass diese neue Sozialstruktur nicht nur Utopie blieb, sondern tatsächlich in Ansätzen praktiziert wurde, geht ebenso aus dem Neuen Testament hervor, wie umgekehrt, dass diese Praxis in grundlegende *Konflikte und Spannungen* führte, die eine immense Herausforderung für die *ekklesia* bedeuteten. Martin Ebner führt dies anhand der paulinischen Auseinandersetzung mit den Korinthern bezüglich der Praxis des Abendmahls und des Umgangs mit

31. A. a. O., 35.

32. Reuter, Botschaft und Ordnung, 87.

33. Ebd.

34. Thomas, 10 Klippen, 365 [Hervorhebung I. K.].

35. Welker, Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, 131.

36. Vgl. dazu ausführlich: Martin Ebner, »Allgemeine Zugehörigkeit« oder: Christentum entscheidet sich in der Bindung an eine konkrete Gemeinde! Eine Stellungnahme zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« auf der Grundlage der paulinischen Schriften, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven Leipzig 2009, 253-268.

Tempelopferfleisch vor Augen. So muss im Herrenmahl nach Paulus erkennbar werden, dass alle in Christus »gleich« sind, dass im ver-söhnten Miteinander die Gegenwelt Christi konkret sichtbar und erfahrbar wird. Deshalb war eine Liegeordnung beim Abendmahl, die die gesellschaftliche Stratifikation bestätigte, für Paulus inakzeptabel. Aber auch »[i]n seiner Stellungnahme gegen die liberale Einstellung im Umgang mit dem Tempelopferfleisch hat Paulus die konkreten sozialen Relationen der Ortsgemeinde vor Augen – und argumentiert gegen seine Universalchristen«³⁷, die nicht bereit sind, Rücksicht auf ihre »schwachen« Mitbrüder in Korinth zu nehmen. Christlicher Glaube bewährt sich *in der gelebten und den lokalen Bedingungen angepassten Praxis der ekklesia* und ist unabhängig von Gemeindezugehörigkeit nicht denkbar. Es gab die Gemeinden zu Jerusalem, Korinth, Ephesus, Philippi, Rom etc., die mit anderen Gemeinden selbstverständlich in Kontakt standen und sich austauschten, aber jeweils für sich *ekklesia* waren und ihr Gemeindeleben autonom in Auseinandersetzung mit den jeweiligen lokalen Gegebenheiten und Herausforderungen des geistig-kulturellen Umfelds gestalteten.

Der katholische Theologe Ottmar Fuchs insistiert zu Recht darauf, »dass man diese frühe Situation der Kirche nicht mit dem Verweis, es handele sich um einen charismatischen Anfang, auf den eine zunehmende und immer verbindlicher werdende Institutionalisierung gefolgt sei, für erledigt halten dürfe. ›Vielmehr [...] handelt es sich bereits um Kriterien einer ersten Institutionalisierung und Strukturierung, die bleibende Bedeutung für jede weitere Institutionalisierung und Planung haben: nämlich Erweiterungen und Veränderungen *nicht auf Kosten der kleinen Einheiten* zu vollziehen, sondern in Subsidiarität zu ihnen. Denn die kleinen Einheiten verdanken sich nicht einer von oben delegierten Kirchlichkeit, sondern besitzen letztere in authentischer Weise von Grund auf.«³⁸

Selbst noch in den Pastoralbriefen, die sich schon wieder deutlich

an die hierarchisch-patriarchalische Struktur des Römischen Reiches anlehnen, »entscheidet sich die Struktur der Ekklesia auf Provinzebene an den Strukturen, die in den Versammlungshäusern und Privathäusern praktiziert werden.«³⁹ Nirgends wird im Neuen Testament eine allgemeine Zugehörigkeit zur *ekklesia* Gottes unabhängig »von den lokalen Verankerungen und sozialen Konkretionen«⁴⁰ etabliert oder auch nur imaginiert. Martin Ebner fasst zusammen: »Christentum realisiert sich gemäß dem Neuen Testament immer in sozialen Kleingruppen. Es sind die (gesellschaftlich vorhandenen) sozialen Konflikte, denen sich Christen stellen – und die sie zu lösen versuchen: eher angepasst in den Pastoralbriefen, deutlich kontrastiv bei Paulus, politisch-provokativ in den Deuteropaulinen.«⁴¹

Die neutestamentliche Gemeindereligiosität versteht sich trotz ihrer Gegenweltfunktion nun aber keineswegs als Jenseits der Gesellschaft. Sie konstituiert sich inmitten der Gesellschaft in den großen Städten der mediterranen Antike. Mit ihrer *prinzipiellen Inklusionsorientierung*, die in der Taufformel von Galater 3,28 besonders prägnant zum Ausdruck kommt, ist sie eine bleibende Herausforderung für die christlichen Kirchen. Durch die konstantinische Wende kam es zu einer Erosion dieser frühchristlichen Gemeinschaftspraxis. An Stelle kleiner und dichter Gemeinschaftsformen etablierte sich die flächendeckende Versorgungs- und Massenkirche. Doch zugleich wurde die Sozialform Gemeinschaft immer als *regulative Idee* erhalten. Sie war bleibender Anlass für Kirchenkritik und Kirchenreform.⁴² Und sie wurde bei Reformbewegungen nicht nur rhetorisch beschworen, sondern in dem Bewusstsein, dass nur von den Gemeinden eine tragfähige Reform der Kirche ausgehen kann, zugleich revitalisiert und dynamisiert.

Es ist evident, dass in der Gegenwart nur noch eine Minderheit der Kirchenmitglieder an gemeinschaftlichen Sozialformen der Kirche partizipiert. Die aktuellen Kirchenreformbemühungen konzentrieren sich deshalb auf die dienstleistungsorientierte Gelegenheits-

37. A. a. O., 261.

38. Mette, Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden, 18. Zum Zitat im Zitat: Ottmar Fuchs, Verbindung von geistlicher Leitung und Eucharistievorsitz: weltweit in Gefahr, in: Ders./Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis*, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kom-

mentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i.Br. 2005, 565 f. [Hervorhebung I. K.].

39. Ebner, »Allgemeine Zugehörigkeit«, 264.

40. A. a. O., 265.

41. A. a. O., 266.

42. Vgl. Schlamelcher, (De-)Lokalisierung, 6.

nachfrage und machen aus der Not der nicht mehr interagierenden Mitglieder eine kundenorientierte Tugend, die sich von einer selbstbestimmten Gemeindereligiosität letztlich verabschiedet.⁴³ Doch damit geben sie ein großes, identitätsstiftendes Erbe preis. Aus dem Neuen Testament geht hervor, dass die christliche Gemeinde der primäre Ort der Selbstvergegenwärtigung Christi ist. Gott lässt sich nur »in, mit und unter« einer lebensförderlichen Sozialität erfahren.⁴⁴ »Gott wird primär gegenwärtig [...] in seinem beziehungsstiftenden und -erhaltenden Handeln an und in der christlichen Gemeinde. Dieses ist denn auch konkret das die Kirche begründende und erhaltende Gotteswerk.«⁴⁵ Die Orientierung von Kirche an Gemeinde ist aus dieser Perspektive unhintergebar, selbst wenn die Gemeinden die neue Schöpfung nicht immer in gewünschter Weise repräsentieren.

Doch nicht nur in dogmatischer, auch in soziologischer Perspektive sind gemeinschaftliche Sozialbeziehungen für die empirische Kirche konstitutiv. Es geht dabei nicht darum, einer christlichen Gemeinschaftsromantik zu huldigen. Gemeinschaften können zweifellos repressiv sein. Es gilt vielmehr zu überlegen, wie Gemeinde unter modernen Bedingungen praktiziert werden kann – mit verbindlichen Sozialformen auf der einen Seite und eher losen, offenen und vage-distanzierten Kontakten auf der anderen Seite. Entscheidend ist der Kontakt – nicht nur ein Kontakt, der Nähe wünscht, sondern auch ein Kontakt in ernstzunehmender und zu würdigender Distanz, ein Kontakt, der die Möglichkeiten der Kommunikation situativ sondiert und taktvoll auslotet. Denn »*talk comes first*«⁴⁶. Erst in und durch die Kommunikation, durch die reale Begegnung mit und unter Menschen entsteht Sympathie für und Bindung an die Kirche und damit letztlich auch für die Inhalte, für die sie steht. Eine Gemeinde ist deshalb nicht einfach analog zu einer Familie zu begreifen. Sie kennt und pflegt nicht nur intimisierte Kommunikations-

formen, sondern würdigt auch *distanzierte Beteiligungsformen* und gesteht ihnen ihr selbstverständliches Recht zu.⁴⁷

Geistliche und interaktive Kommunikation sind unmittelbar miteinander gekoppelt. Selbstverständlich werden heute auch massenmediale Kommunikationsformen der verschiedensten Art im Kontext kirchlicher Kommunikation genutzt und gebraucht, aber wenn es um existentielle Fragen geht, die die eigene Identität berühren wie in der Seelsorge, in der Predigt, im Unterricht, ist die *Interaktionsdichte* nach wie vor hoch: Nur in der Interaktion entsteht *das Vertrauen und die Authentizität*, die für eine glaubwürdige und vor allem *nachhaltige* Bearbeitung von individuell relevanten Fragen notwendig sind. Deshalb ist die Interaktionsebene bis heute dominant in den klassischen Professionen, die sämtlich dadurch gekennzeichnet sind, dass sie existentielle Probleme bearbeiten.⁴⁸ Die direkte Begegnung unter Anwesenden macht die Mitgliedschaft attraktiv, nichts anderes.⁴⁹

Die Verbindung von Kasualien- und Gottesdienstgemeinde ist für die moderne Kirchengemeinde in der Spannung zwischen Nähe und Distanz eine besondere Herausforderung. Der Pfarrer ist derjenige, der beide Gemeindetypen am besten kennt und am ehesten zu vermitteln vermag. Das pastorale Handeln in der Kirchengemeinde kann gerade in der Vermittlung zwischen Kasual- und Kerngemeinde als milieuübergreifend bezeichnet werden. Darüber hinaus ist aber auch die Gottesdienstgemeinde herausgefordert, respekt- und taktvoll mit einer ansonsten eher abwesenden und fremden »Klientel« umzugehen, auch wenn man dies in Tauf- oder Konfirmationsgottesdiensten manchmal als Zumutung empfinden mag. Es ist nicht einfach, »im wechselseitigen Umgang in konkreten, nicht sel-

43. Vgl. Tyrell, Religion und Organisation, 197.

44. Vgl. Matthias Zeindler, Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Forum Systematik 13), Stuttgart 2001, 327.

45. A. a. O., 328.

46. Vgl. Maren Lehmann, Evrybody's Talking. Das Publikum der Kirche, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 219-236.

47. Vgl. Engemann, Gemeinde als Ort der Lebenskunst, 275.

48. Vgl. Rudolf Stichweh, Professionen in einer funktional differenzierten Gesellschaft, in: Irmhild Saake/Werner Vogd (Hg.), Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung, Wiesbaden 2008, 337. Vgl. ausführlich zur Typik der Professionen: Karle, Der Pfarrerberuf als Profession.

49. Vgl. Maren Lehmann, Leutemangel. Mitgliedschaft und Begegnung als Formen der Kirche, in: Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche (Religion in der Gesellschaft 24), Würzburg 2008, 125.

ten mühsamen face-to-face-Relationen«⁵⁰ auf Ausgrenzung zu verzichten. Zugleich kann Toleranz nur dort gelernt und geübt werden, wo unterschiedliche Gruppierungen und Stile aufeinander treffen. Dies ist in der Ortsgemeinde paradigmatisch der Fall.

Viele wesentliche Stufen der Biographie werden am Wohnort durchlebt. Hier ist die Kirche in Reichweite. Die Kirche am Ort ist dabei optisch als Gebäude und akustisch über die Kirchenglocken präsent. Die Pfarrerin lernt man spätestens im Zusammenhang einer Kasualie, die das eigene Leben existentiell betrifft, kennen. Die Ortsgemeinde erweist sich insofern in vielfältiger Hinsicht als »Kristallisationspunkt für Kirchlichkeit und Äußerungen des Glaubens«⁵¹. Hier werden Ideen und Erkenntnisse lokalisiert, verortet, geerdet und gewinnen sie Kontur und Anschaulichkeit.

3. Paradoxien der Milieuorientierung und milieuübergreifende Praxis

Ein aus Galater 3,28 abzuleitendes Gestaltungskriterium gemeindlicher Sozialität ist das der prinzipiellen *Inklusivität*.⁵² Die Kirche ist normativ verpflichtet, alles zu tun, um Ausgrenzung zu verhindern. Dies betrifft nicht nur Rassismus und Sexismus, sondern auch Lebensstilenklaven und Milieudifferenzen. »Jede Gemeinde hat die Aufgabe, die Grundaufgaben in der evangelischen Kirche so wahrzunehmen, daß niemand von vorneherein ausgeschlossen wird und die Gemeinschaft der Verschiedenen so weit wie möglich [...] Wirklichkeit wird. Denn in dieser Vielfalt gründet auch der Öffentlichkeitsanspruch evangelischer Gemeinden.«⁵³

Obwohl Ortsgemeinden meist unterstellt wird, milieuverengt zu sein, bestätigen neuere Studien, dass in den Ortsgemeinden prinzipiell alle Milieus vorkommen, lediglich in unterschiedlicher Dichte und diversifiziert im Gesamttabelleau gemeindlicher Veranstaltungen.

50. Zeindler, Gotteserfahrung, 329.

51. Herbert Lindner, Kirche am Ort. Eine Gemeindeforschung, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 161.

52. Vgl. Zeindler, Gotteserfahrung, 329 und: Karle, Da ist nicht mehr Mann noch Frau, 227 ff.

53. Lindner, Kirche am Ort, 165.

gen.⁵⁴ Im Posaunenchor finden sich andere Milieuschwerpunkte als im Gottesdienst am Sonntagmorgen, andere als im Gospelchor, wiederum andere als im Kirchenvorstand etc. Im Bereich des Fundraising engagieren sich sogar Konfessionslose und Menschen mit sehr geringer interaktiver Kirchenbindung.⁵⁵ Die Kirchengemeinde ist insofern längst nicht mehr nur Zuflucht für ein bestimmtes Milieu, sondern »selbst zu einem Ort sozialer Dynamik geworden. Nicht mehr nur ist sie ein Milieu unter den vielen Milieus in der Gesellschaft, sondern ein *melting pot* sehr unterschiedlicher Milieus und infolgedessen ›ein Geflecht von Grenzen‹ (G. Kretzschmar) – und zwar nicht nur in den Großstädten, sondern auch in der Provinz«⁵⁶.

54. Dies geht aus der Untersuchung von Visitationsakten in der württembergischen Landeskirche durch Evelina Volkmann hervor. Vgl. Dies., Was die einen lockt, stößt die anderen ab?! Kirchengemeinden und Milieus in Württemberg – Beitrag der Stabsstelle Visitation, Stuttgart im Juni 2009, unveröffentlichtes Manuskript. Bernhard Fresacher kommt in der Analyse der Sinus-Milieu Studien in der katholischen Kirche in Deutschland zu nicht unähnlichen Ergebnissen. Die Sinus-Milieu-Studie unterscheidet Etablierte, Postmaterielle, Moderne Performer, Konservative, Traditionsverwurzelte, DDR-Nostalgische, Bürgerliche Mitte, Konsum-Materialisten, Experimentalisten und Hedonisten. Die Sinus-Studien kommen zu dem Ergebnis, dass alle genannten Gruppen mit Ausnahme der Hedonisten und der DDR-Nostalgischen nach wie vor bestimmte Erwartungen an die Kirche haben (als Volkskirche, als Hüterin des Abendlandes, als Helferin, als Heimat im sozialen Nahraum, als soziale Kontrastbewegung, als Trostspenderin, als Eventkirche, als spiritueller Raum/spirituelle Gemeinschaft), die mit ihrem Selbstverständnis durchaus konvergieren. Vgl. Bernhard Fresacher, Religion nach Geschmack? Die Sinus-Milieu-Studien für die katholische Kirche in Deutschland, http://www.fresacher.net/uploads/media/Religion_nach_Geschmack_Fresacher.pdf. (Abrufdatum: 01.04.2010). Zu der Milieudiversifizierung in den Kirchengemeinden vgl. auch: Hans Martin Dober, Response zu Gerald Kretzschmar »Grenzen in der Kirchengemeinde. Gemeindeleitung als Milieu-Management«, in: VWGTh 31 (2009), 774-783. Vgl. zum Thema ferner: Claudia Schulz/Eberhard Hauschildt/Eike Kohler, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2009 und die entsprechenden Beiträge in: Jan Hermelink/Thomas Latzel (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Göttingen 2008.

55. Vgl. Andreas Brummer/Annegret Freund, Freiwilliges Engagement: Motive, Bereiche, klassische und neue Typen, in: Jan Hermelink/Thomas Latzel (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Göttingen 2008, 364.

56. Dober, Response zu Gerald Kretzschmar, 776.

Milieutheorien sagen ohnehin nur etwas über die durchschnittliche Erreichbarkeit der Kirchenmitglieder aus. Prinzipiell werden Menschen aus allen Milieus erreicht, nur mit unterschiedlicher statistischer Wahrscheinlichkeit.

Das Problem der Milieuverengung ist prinzipiell nur schwer zu lösen. Versucht man sich an Milieus zu orientieren, wie dies gegenwärtig propagiert wird, um die Wahrscheinlichkeit der Partizipation zu erhöhen, erzeugt dies wiederum eigene *Exklusionsmechanismen* – in und außerhalb der Ortsgemeinden. Denn jede Zielgruppenorientierung hat zugleich ausschließende Wirkung. Dies ist ein grundlegendes und unhintergebares Problem jeder angebotsorientierten Differenzierung. Peter Höhmann und Volkhard Krech stellen im Hinblick auf die Ergebnisse der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung fest: »Differenzierung erzeugt immer auch Ausschluss und ist somit ein Nährboden für Indifferenz.«⁵⁷ Durch eine Differenzierung der kirchlichen Angebote versuchte die Kirche in den letzten Jahren, mehr Menschen zu erreichen und dauerhaft an die Kirche zu binden. »Die Vorstellung, dass sich Menschen auf der Basis der Vorteile, die ihnen geboten werden, engagieren, scheint zwar unmittelbar plausibel und zeitgemäß zu sein – vor allem in der Perspektive marktformigen Handelns. Indem die Kirche auf Schließungs- und Abschottungsvorgänge mit differenzierten Angeboten gegenüber spezifischen Gruppen reagiert, löste sie jedoch gleichermaßen problematische und nicht beabsichtigte Wirkungen aus.«⁵⁸ Jede Schwerpunktsetzung erzeugt neben Betroffenen immer auch Nicht-Betroffene, schließt also nicht nur ein, sondern auch aus, spricht nicht nur bestimmte Menschen an, sondern schreckt andere Menschen zugleich ab. In gewisser Hinsicht betreiben die Profilkirchen aus dieser Perspektive eine programmatisch vorangetriebene Milieuverengung und verstärken damit eine *kulturelle Segregation*.⁵⁹ Man wird trotzdem nicht auf sie verzichten können.

57. Peter Höhmann/Volkhard Krech, Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft. Vermessungsversuche nach Typen, sozialstruktureller Verortung, alltäglicher Lebensführung und religiöser Indifferenz, in: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 192.

58. A. a. O., 193.

59. Vgl. Thomas, 10 Klippen, 364.

Nun gibt es in den Ortsgemeinden faktisch eine Milieuorientierung trotz einer prinzipiell angestrebten Inklusion aller. Der ganz normale Gottesdienst am Sonntagmorgen mag dafür als Beispiel gelten. Wer nicht kontaktfreudig ist und überdies nichts mit Tradition anfangen kann, wird sich schwerlich in einen Gottesdienst verirren. Dies ist ein Problem und eine Herausforderung für die Volkskirche, die prinzipiell für alle da sein will. Doch die vielfach vorgeschlagene »Lösung«, milieudifferenziert Gottesdienst zu feiern, scheint das Problem nicht unbedingt zu lösen. Wird die Milieuorientierung zum Programm und die Zielgruppenorientierung zur allgemeinen kirchlichen Strategie, dann sorgt die Kirche selbst für *Exklusionsmuster*. Dies wiegt wiederum weit schwerer, als die selbst gewählte Exklusion durch die Mitglieder. Dann ist Kirche nämlich *erkennbar* nicht mehr für alle da, sondern eine Kirche für bestimmte Zielgruppen, die andere ausschließt. »Noch weniger ist die Kirche dann eine Gemeinschaft der Gläubigen, die ihrer sozialen Unterschiede zum Trotz zur Bezeugung des Glaubens zusammenkommen – was dem protestantischen Verständnis nach Kirche konstituiert.«⁶⁰

Überdies tendiert die Politik der Milieuorientierung dazu, die eigene Zielgruppe zu verabsolutieren und damit die Vielfalt der anderen Bedürfnisse aus den Augen zu verlieren. Spezifische Milieuinteressen dürfen sich deshalb nicht verselbständigen: »Gemeindeleitung hat nicht nur dazu beizutragen, dass milieuspezifische Grenzen in einer Kirchengemeinde überbrückt werden können – sie muss zuweilen auch Grenzen setzen«⁶¹, weil sie die Aufgabe hat, das Ganze im Blick zu behalten. Es macht gerade die Stärke der Volkskirche aus, dass sie eine große Weite und Vielfalt pflegt und vor allem in den Kirchengemeinden Menschen dazu herausfordert, mit Differenzen des Alters, der Herkunft, des Milieus, der Frömmigkeitsprägung konstruktiv umzugehen und sich nicht darauf zu beschränken, nur noch die Homogenität des eigenen Milieus oder des eigenen Frömmigkeitsstils zu kultivieren. »Die Kultur öffentlicher Verständigung, die Befähigung, Differenzen zu ertragen und zu fruchtbaren Kontrasten umzugestalten, diese Kultur der Kommunikation muß heute in der protestantischen Kirche weiterentwickelt werden. Das aber muß primär ›vor Ort‹ geschehen, in der schein-

60. Schlamelcher, Ökonomisierung der Kirchen?, 175.

61. Dober, Grenzen in der Kirchengemeinde, 4.

baren Schwäche der ›versammelten Gemeinde‹, in vielfältiger Konkretheit und Authentizität.«⁶²

Dies schließt nicht aus, dass sich in Gemeinden unterschiedliche Schwerpunkte und Profile herausbilden, aber diese hängen in der Regel von den Begabungen einzelner Personen und Personengruppen ab und können weder organisiert, noch geplant oder langfristig von oben zugeschrieben werden. Profildgemeinden sind vor allem aus der Perspektive einer Großorganisation interessant, weil sie die kirchliche Landkarte von oben betrachtet bunter machen. Ganz anders sieht dies aus der Perspektive der einzelnen Kirchengemeinde aus. Diese lebt davon, möglichst vielfältig zu sein und spontan und flexibel auf sich verändernde Rahmenbedingungen reagieren zu können.

Tourismus- und Akademiegemeinden, Citykirchenarbeit und Jugendkirchen sind zweifellos unverzichtbare Kontaktstellen zur Kirche, aber sie können die Gemeindegemeinschaft vor Ort lediglich ergänzen, nicht ersetzen. Dies gilt auch für Funktionspfarrstellen, die in der funktional differenzierten Gesellschaft elementar sind und in einer gesellschaftlichen Umwelt den Kontakt zur Kirche über einen Pastor oder eine Pastorin ermöglichen, in der er ansonsten mit großer Wahrscheinlichkeit unterbliebe – im Krankenhaus und im Gefängnis, aber auch bei der Polizei, der Bundeswehr, in den Schulen und Betrieben. Funktionspfarrer sind Seelsorger in Organisationen, in denen Individuen besonderen psychischen Belastungen und Gefährdungen ausgesetzt sind. Sie haben in dieser Hinsicht eine äußerst wichtige seelsorgerliche und diakonische Funktion. Zugleich sind die Funktionspfarrstellen tendenziell gemeindelos. Selbst wenn sich hier und da Gemeinden bilden, sind sie ausgesprochen pfarrer- und dienstleistungsorientiert. Sie entwickeln in aller Regel kein eigenes autonomes Leben. Es handelt sich um Publikumsgemeinden mit einem in der Regel sehr selektiven Personenkreis (Kranke, Gefangene, wohlhabende Touristen auf Sylt). Im Vergleich dazu stellt die Ortsgemeinde »weithin die integrativste Sozialform der Kirche«⁶³ dar. Eine gemeindebezogene Kirche muss deshalb die richtige *Balanc*e wahren zwischen zentralen und professionellen Sonderaufgaben, die im Sinne einer möglichst weitgehenden Präsenz der Kir-

che in der modernen Gesellschaft wahrzunehmen sind, und ihrer grundlegenden Aufgabe, sichtbare und adressierbare Gemeinde Jesu Christi in aller Vielfalt zu sein.

Durch ihre Wohnortbezogenheit verläuft die Gemeinde in vieler Hinsicht quer zu den verschiedenen Milieus in der Gesellschaft. Karl Gabriel und Helmut Geller kommen in ihren empirischen Studien deshalb zu dem Schluss, dass die Ortsgemeinden sich sehr viel aktiver und ideenreicher mit den Veränderungen in ihrer Umwelt auseinandersetzen, als dies der gegenwärtige Diskurs über milieuverengte Kirchengemeinden vermuten lasse: »Mit ihren Ortsgemeinden reichen die Kirchen mitten in die lokalen Sozial- und Lebensräume hinein, werden sie mit den rapiden Veränderungen vor Ort konfrontiert und finden sich *in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Konfliktlagen und Brennpunkten* wieder. Abhängig vom Potenzial an Personen, das ihren Nahraum prägt bzw. in ihrem Nahraum verbleibt, gelingt es ihnen, Ressourcen einer aktiven Auseinandersetzung mit einer veränderten Umwelt zu erschließen. Es kann bezweifelt werden, ob eine aus vernetzten Gruppen sich konstituierende Kirche eine vergleichbare Integration und Verschränkung mit gesellschaftlichen Veränderungsprozessen im unmittelbaren Handlungs-, Erlebens- und Erleidensraum der Menschen vor Ort aufweisen würde. Insofern bleiben Territorialgemeinden der unverzichtbare Ort einer alltagsbezogenen Glaubens- wie Sozialpastoral, deren Bedeutung für eine gemeinschaftsbezogene, intermediäre Glaubensvergewisserung und -tradierung gegenwärtig im wissenschaftlichen wie kirchlichen Diskurs eher unterschätzt wird.«⁶⁴

Viele Gemeinden sind in das lokale Handlungsgefüge von Vereinen, Interessenverbänden und Lokalpolitik hinein so gut vernetzt, dass sie *innovative Perspektiven und Problemlösungen* für das Gemeinwesen entwickeln. Karl Gabriel geht sogar davon aus, dass Kirchengemeinden zu den Kristallisationspunkten gehören, »die für die Aufrechterhaltung eines lokalen Selbstbewusstseins in Verarmungsgebieten eine wachsende Bedeutungszuschreibung erhalten«. Sie seien zu jenen Arenen zu rechnen, »in denen die Interessengegensätze und Konflikte um den Lebensraum City in aller Härte ausgetragen werden.«⁶⁵ Dieses *zivilgesellschaftliche und milieuübergrei-*

62. Michael Welker, Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995, 71.

63. Thomas, 10 Klippen, 364.

64. Geller/Pankoke/Gabriel, Ökumene und Gemeinde, 363.

65. A. a. O., 362 f.

fende Potential der Kirchengemeinden wird gegenwärtig deutlich unterschätzt.⁶⁶

Wie könnten darüber hinaus milieuübergreifende Ansätze spät-moderner Vergemeinschaftung aussehen? Gemeinschaft über Milieugrenzen hinweg zu stiften, ist »äußerst anspruchsvoll, komplex und riskant«⁶⁷. Dies ist in der Konfirmandenarbeit zu beobachten, in der sich Jugendliche aller Schularten und Herkünfte zu einer milieuübergreifenden Gemeinschaft zusammenfinden, aber auch in der Kirchenmusik, die als besonders milieutrennend gilt: Das Niveaumilieu bevorzugt Bach und die klassische Orgel, das Harmoniemilieu die Blasmusik, die Jugendlichen Popkultur und neue Lieder, wieder andere Gospels etc. Zugleich hat gerade die Kirchenmusik eine ganz besondere »einheitsstiftende Potenz«⁶⁸, wenn sich Menschen darauf einlassen und moderne, emotional bewegte Kirchenlieder nicht sofort als Kitsch abqualifizieren oder die Jazzelemente im Posaenchor nicht gleich als Stilbruch abtun.

Musik kann sehr verschiedene Menschen in einzigartiger Weise emotional ansprechen und miteinander verbinden. Der »Zeitzauber der Musik«⁶⁹ entrückt von der Welt, ermöglicht Abstand und befreiende Distanzierung. Lieder und Musik »synchronisieren die individuellen Gefühle und verschaffen dem individuellen Inneren damit soziale Resonanz.«⁷⁰ Lieder und Musik geben Gefühlen des Dankes, der Klage, der Traurigkeit, der Freude Ausdruck und können gerade *im gemeinsamen Ausdruck* dieser grundlegenden Gefühle Gemeinschaft über Milieu- und Altersgrenzen hinweg stiften. Freilich kann dies nur gelingen, wenn Menschen bereit sind, sich auf die Andersheit der und des Anderen einzulassen und im nicht präferierten Musikstil nicht nur die falsche Ästhetik zu erblicken, sondern offen dafür zu werden und dessen Codierung lesen zu lernen.

66. Vgl. dazu auch: Günter Ruddat, Diakonische Gemeindeentwicklung – ein Modell für die Zukunft der Kirche vor Ort, in: Hellmut Zschoch (Hg.), Kirche – dem Evangelium Strukturen geben, Neukirchen-Vluyn 2009, 150-161.

67. Peter Bubmann, Pluralität der Lebensstile und Unvereinbarkeit des Musikgeschmacks? Praktisch-theologische und kirchentheoretische Erwägungen, in: PrTh 43 (2008) 97.

68. Dober, Grenzen in der Kirchengemeinde, 9.

69. Dinkel, Was nützt der Gottesdienst?, 252.

70. A. a. O., 258.

Eine relativ einfache Form milieuübergreifender Praxis stellen auch offene Kirchen dar, die Menschen aus den unterschiedlichsten Milieus besuchen – sei es aus religiösen oder aus biographischen Gründen, sei es aus der Sehnsucht nach Stille oder nach einem architektonisch besonders ästhetischen Ort heraus, sei es aus rein touristischer Neugier oder unterwegs auf den Spuren der Vergangenheit, sei es auf der Suche nach einem individuellen Zufluchtsort oder nach einer Unterbrechung des alltäglichen Dauerbetriebs.

4. Kopplungen von Religion und Geselligkeit

Die sinnenfällige Kommunikation unter leiblich Anwesenden ist für die christliche Verkündigung, für die Entstehung des Glaubens und die Bindung an die Kirche von kaum zu überschätzender Bedeutung. Religiöse Kommunikation lebt vom Vertrauen in die Glaubwürdigkeit derer, die an der Kommunikation beteiligt sind. »Wenn es um existentielle Fragen und um das seelische Empfinden eines Menschen geht, ist das Gesicht und der Körper des Gegenübers als Spiegel der Seele unverzichtbar.«⁷¹ Deshalb gilt dem Pfarrer und seiner Lebensführung unter volkskirchlichen Bedingungen so große Aufmerksamkeit. Gibt sein Verhalten oder sein Tonfall in der Predigt oder im Konfirmandenunterricht Anlass zu Zweifel, »brechen die Resonanzmöglichkeiten der religiösen Kommunikation unmittelbar in sich zusammen.«⁷² Der christliche Glaube stellt sich in vieler Hinsicht gegen die Evidenz des Tatsächlichen und Vorfindlichen. Umso mehr ist er darauf angewiesen, in der Beobachtung gläubender Personen Kraft und Plausibilität zu erfahren. Auch gemeinsame Handlungen, das gemeinsame Beten, Singen, die diakonische Aktion verleihen dem Glauben, der sich darin ausdrückt, Nachdruck.

Ohne Beziehung verfällt der Glaube. Thomas Erne weist darauf hin, dass selbst die Resonanzmöglichkeiten sakraler Räume längerfristig von religiöser Interaktion in ihnen abhängig sind. Obwohl Kirchenräume zur gesamtgesellschaftlichen Akzeptanz von Religion auch jenseits persönlicher Inanspruchnahme beitragen, betont Erne, dass Kirchenräume ohne die Praxis religiöser Interaktion die

71. Dinkel, Face to face, 162 f.

72. A. a. O., 163.

Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz auf Dauer nicht mehr relevant zur Geltung zu bringen vermögen. So sehr die semantische Vagheit bei stabiler Invarianz an den Kirchengebäuden geschätzt wird, so gewiss werden Kirchengebäude nur dann öffentliche Zeichen der Religion bleiben, wenn sie auch religiös in Anspruch genommen werden. »Wenn im Extremfall das Kirchengebäude und die an ihm ablesbare Differenz von Immanenz und Transzendenz das letzte Residuum der Religion ist, dann hat auch dieses Gebäude keine Zukunft, jedenfalls nicht als Kirche. Die Zukunft der Kirchen entscheidet sich folglich *an ihrer Zukunft als religiöser Interaktionsgemeinschaft*, die das alltägliche Leben in der Differenz von Transzendenz und Immanenz orientiert.«⁷³

Es ist die offenkundige Stärke der Ortsgemeinden, dass sich in ihnen laufend viele geplante und nicht geplante Interaktionen ohne großen Aufwand vollziehen. Entscheidend für den Kontakt zur Kirche ist dabei, *gesellige Kontaktformen mit religiösen* zu verbinden und vielfältige *Kopplungen* mit Ereignissen in der Umwelt des Religionssystems herzustellen. Manche Entkopplung hat der christliche Glaube aus gutem Grund selbst gefördert: In einem Gottesdienst geht es um die Verkündigung des Evangeliums und nicht um das Verlesen staatlicher Erlasse oder von Wahlempfehlungen. Doch zugleich erweisen sich viele Kopplungen an nicht-religiöse Ereignisse »als wichtige Stabilisatoren der religiösen Kommunikation.«⁷⁴

Dies ist beispielsweise bei Kasualgottesdiensten der Fall, in denen *das Religions- und das Familiensystem* eng miteinander gekoppelt werden. Kasualgottesdienste sind keine rein religiösen Angelegenheiten, sie sind familiär hoch bedeutende und emotional besetzte Ereignisse. Für Feste an den Schnittpunkten des Lebens ist die körperliche Anwesenheit unerlässlich – es ist nicht möglich, telefonisch oder über das Internet an einer Trauung teilzunehmen. »Die für das Familiensystem [...] wichtigen Einschnitte erfordern die körperliche Präsenz der Beteiligten, weil die persönliche Anwesenheit das Medium ist, durch das das Image von Personen aufgebaut und ihre Identität gebildet wird.«⁷⁵ Religion und Familie sind Sozialsysteme,

die beide im Ernstfall auf Interaktion setzen. Kasualgottesdienste sind nicht zuletzt deshalb so stabil, weil sie die *Form der Anwesenheit* voraussetzen und dabei *Religion und Biographie* unmittelbar miteinander verknüpfen.

Der Gottesdienst ist deshalb mit Ereignissen zu koppeln, die im nicht-religiösen Bereich liegen. Konzentriert sich die Kirche ausschließlich auf religiöse Motivlagen und auf eine rein religiöse Kommunikation, kann es leicht »zu einer Verarmung an Lebensbezügen und damit zu einer Selbstsegregation«⁷⁶ kommen. Die Schwelle, einen Gottesdienst zu besuchen, ist dann außerordentlich hoch, insbesondere da nicht sicher ist, ob die Predigt die hohen Erwartungen auch zu befriedigen vermag. Eine Person geht das Risiko, gegebenenfalls religiös nicht befriedigt zu werden, viel eher ein, wenn sie mit dem Gottesdienstbesuch noch andere Interessen verbindet und weiß, dass sie danach noch Menschen trifft, mit denen sie einen gepflegten Smalltalk halten oder womöglich noch eine Verabredung für den Sonntagnachmittag treffen kann. Eine sehr einfache und naheliegende Form der Kopplung mit nichtreligiösen Ereignissen ist im Zusammenhang des Gottesdienstes die Schaffung einer Gesprächs- und Begegnungskultur in dessen Umfeld. Der sonntägliche Kirchenkaffee bietet sich dafür an. Die Kirchen in den USA und im Anglikanismus pflegen den direkten persönlichen Kontakt, die *face-time*⁷⁷, aus diesem Grund sehr viel intensiver als es hierzulande üblich ist.

Es ist die Stärke der Ortsgemeinde, dass sie vielfältige Begegnungsmöglichkeiten über Straßenfeste, Bazare, Jubiläen und Gemeindefeste anbietet, die *offen und indeterminiert* sind, in denen zweckfrei und informell die Geselligkeit gepflegt wird und gerade dadurch Kontakte entstehen oder intensiviert werden, die der Vertrauensbildung dienen und zu einem ausgeprägteren Interesse für kirchliche Belange oder auch die Inhalte, um die es der Pfarrerin oder dem engagierten Kirchengemeinderat geht, führen können. Die »Kopplung von Ereignissen erzeugt ein Bündel von Motivationen und senkt die hohe Schwelle zur Teilnahme an Interaktion.«⁷⁸

73. Thomas Erne, Zu viele Räume – zu wenig Ideen? Wie Kirche sich wandelt in der Umwandlung ihrer Räume, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform.

Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 62 [Hervorhebung I. K.].

74. Dinkel, Was nützt der Gottesdienst?, 162.

75. A. a. O., 163.

76. A. a. O., 165.

77. Vgl. Christoph Dinkel, Facetime – Chancen direkter Begegnung, in: Pfarerberblatt 2/2007, 76-81.

78. Dinkel, Was nützt der Gottesdienst?, 167.

Insbesondere Kopplungen mit geselligen Begegnungsformen sind sinnvoll, »um religiöse Kommunikation aus der gesellschaftlichen Nische zu rücken, in die sie durch ihre Spezialisierung und Ausdifferenzierung gerückt ist.«⁷⁹ Zugleich tut die anwesende Pfarrerin dabei auch etwas für ihr Image: Sie wird als menschliche Person erkennbar, die auch einmal ein Bier trinkt oder sich in ein Fußballspiel involvieren lässt und sich nicht nur mit tiefschürfenden Fragen nach dem Woher und Wohin befasst.

Direkte Kontakte können nicht hoch genug in ihrer Bedeutung für die Kirche veranschlagt werden, weil sie das Vertrauen und das Interesse für die Inhalte, die die Kirche verkündigen will, allererst wecken. Aus der Kommunikationstheorie wissen wir, dass interaktive Kommunikation *eindrücklicher, nachhaltiger und anschaulicher* ist als massenmediale Kommunikation.⁸⁰ Bei persönlichen Kontakten herrschen einzigartige Informationsbedingungen. Identitätsvorschläge, Haltungen und Einstellungen werden an lebhaften Personen überprüft und abgelesen und unterstützt oder konterkarieren die Glaubwürdigkeit der Inhalte, die explizit kommuniziert werden. Auf der Suche nach Trost und nach tragfähigen Deutungen für das eigene Leben sind persönliche Kontakte deshalb unverzichtbar. Aus diesem Grund werden »Internetgemeinden« niemals lokale Gemeinden ersetzen können. Die Internetkommunikation ist zweifellos wichtig und die Kirche und die Gemeinden sollten professionelles *know-how* in einen guten Internetauftritt investieren, aber Internetkommunikation kann die konkrete Gemeindeerfahrung und die direkte Kommunikation mit der Pastorin oder der realen Gemeinde nicht substituieren. Sie tritt lediglich ergänzend hinzu.

Selbstverständlich treffen auch in Profildgemeinden oder Regionalkirchen konkrete und physisch präsente Menschen aufeinander. Das Problem der interaktiven Kommunikation ist allerdings, dass sie, bei all ihren Vorzügen, im Gegensatz zur medialen Kommunikation äußerst aufwändig ist. Ich muss mich zu einer bestimmten Zeit an einen bestimmten Ort begeben, dem Anlass entsprechend gekleidet sein und kann mich der Veranstaltung in der Regel nicht so

leicht entziehen. Ich kann nicht einfach wegzappen, wenn es langweilig wird. Aus all diesen Gründen sind weite Wege ein großes Hindernis für das Zustandekommen interaktiver Kommunikation. Die Profildgemeinde setzt voraus, dass sich jemand die Mühe macht, zu einer bestimmten Zeit weite Wege auf sich zu nehmen.⁸¹ Dies mag für die Hochmotivierten kein Problem sein, so funktionieren die Personalgemeinden evangelikal geprägter Christen. Aber Kirchendistanzierte und nicht mobile Menschen scheuen in der Regel so viel Mühe, nur um einen Event-Gottesdienst aufzusuchen oder mit einer Pastorin sprechen zu können. »Ein so stark auf Interaktion angelegtes Prinzip wie Gemeinschaft bedarf kurzer Wege.«⁸²

5. Kirchliche Orte statt Ortskirche?

Wird die geistliche mit der geselligen Kommunikation systematisch verflochten, sind Kirchengemeinden nicht länger das Problem für eine Kirchenreform, sondern werden sie zum *Ausgangspunkt einer Belebung von Kirche*. Die bestehenden Strukturen und Verhältnisse sind dabei zunächst und vor allem als Ressourcen zu begreifen und zu würdigen. Nur auf diese wertschätzende und respektvolle Weise sind vielfältige Partizipationsmöglichkeiten in loser oder enger Anbindung an die Gemeinde zu fördern. »Dazu gehören die ganz verschiedenen Kreise und Interessentengruppen, in denen sich Männer und Frauen, Kinder und Jugendliche, Sänger, Senioren usw. in loser Anbindung an die Kirchengemeinde oder unter ihrem Dach versammeln, um miteinander zu diskutieren, zu lernen, zu feiern, Kinder zu betreuen oder die Versorgung Bedürftiger zu organisieren.«⁸³ Überregionale Großveranstaltungen bieten demgegenüber das ganz Besondere an und sind darüber hinaus für die mediale Wahrnehmung von Kirche und damit auch das Ansehen der Kirche in der

79. Ebd.

80. Vgl. Niklas Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, 2. Aufl. Berlin 1972. Siehe dazu auch: Karle, Der Pfarrberuf als Profession und: Dinkel, Was nützt der Gottesdienst?

81. Dieses Problem sieht in Ansätzen selbst Uta Pohl-Patalong, die ansonsten eine Ausdifferenzierung von Profildgemeinden bzw. kirchlichen Orten propagiert: »Diese differenzierten Angebotsstrukturen bringen es mit sich, dass Menschen zum Teil längere Wege in Kauf nehmen müssen, um den kirchlichen Ort zu erreichen«. Dies., Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, 2. Aufl. Göttingen 2006 (2004), 147.

82. Stöber, Kirche – gut beraten?, 61.

83. Engemann, Gemeinde als Ort der Lebenskunst, 278.

Öffentlichkeit von großer Bedeutung. Allerdings sagt mediale Resonanz noch nichts über die Relevanz des Dargestellten für das Leben des Einzelnen aus.⁸⁴

Nicht eine immer weitergehende Ausdifferenzierung und Zentralisierung, die zum Ausbluten der Peripherie führt, ist zukunftsweisend für die Kirche. Die Kirche braucht neben starken Zentren auch eine starke Peripherie. Detlef Pollack kommt in seinen Studien zu Religion und Kirche in der funktional differenzierten Gesellschaft zu dem Ergebnis, dass bei lebendigen Gemeinden, beispielsweise in den USA, die gesellige, beziehungsreiche Seite von Kirche von größter Bedeutung für ihre Stabilität ist.⁸⁵ Es kommt deshalb darauf an, dass es der Kirche gelingt, die Verkündigung mit anderen gesellschaftlichen Bereichen und Interessen zu vernetzen und auf diese Weise die funktionale Differenzierung auf einer unteren Ebene zu umgehen und nicht ihrerseits noch einmal zu verschärfen. Dafür ist die kommunikative Infrastruktur vor Ort elementar.

Diese Beobachtungen widersprechen dem Konzept der kirchlichen Orte, das Uta Pohl-Patalong vertritt.⁸⁶ Uta Pohl-Patalong hat die Debatte über die Zukunftsfähigkeit der Kirche mit ihren Überlegungen zweifellos inspiriert und die Bedeutung des Ort- und Raumbezuges kirchlicher Arbeit erkannt. Zugleich kritisiert Pohl-Patalong, dass die Ortsgemeinden zwar viel machten, aber wenig wirklich gut. Um dieses Qualitätsproblem zu lösen, müssten die kirchlichen Orte nach inhaltlichen Kriterien spezialisiert und entflochten werden. Pohl-Patalong schlägt deshalb ein noch weiteres Auseinanderdriften von religiös-inhaltlich geprägten Angeboten, die der Pfarrer/die Pfarrerin wesentlich verantwortet, von rein geselligen, vereinsartigen Aktivitäten vor, die im Gemeindehaus losgelöst vom Pfarramt ein Eigenleben führen sollen.⁸⁷ Religion und Geselligkeit werden hier auseinander gezogen, statt systematisch miteinander gekoppelt. Die religiöse Kommunikation wird damit destabilisiert. Darüber hinaus dürfte es auch für die Pfarrerinnen und

Pfarrer psychisch strapaziös sein, wenn sie keinen *small talk* mehr führen können, sondern sich nur noch schweren theologischen Fragen und der rituellen Grundversorgung zu widmen haben. Dass die Pfarrerinnen und ihre Verkündigung durch die ausschließliche Konzentration auf »Theologie pur« überdies an Lebensnähe und Lebendigkeit verlieren, liegt auf der Hand.⁸⁸

Die Ausdifferenzierung, die Pohl-Patalong vorschlägt, geht aber noch weiter. Nicht nur soll das Gemeindehaus als pfarrerfreie Zone und die durch den Pfarrer zu leistende spirituelle Grundversorgung differenziert werden. Darüber hinaus soll auch der professionell-pastorale Bereich weiter differenziert und die Unterscheidung von Funktions- und Gemeindepfarramt zugunsten einer *prinzipiellen Spezialisierung* aufgegeben werden. Pfarrerinnen und Pfarrer sollen sich als Experten für Einzelfragen auf verschiedene »kirchliche Orte« verteilen.⁸⁹ In einer Region sollen dementsprechend Angebotsstrukturen differenziert und Schwerpunkte langfristig verabredet werden. Bestimmte Gemeinden wären dann nur noch für die Altenarbeit, andere nur noch für Kinderarbeit zuständig etc. Keinesfalls soll es beides in jeder Gemeinde geben. Selbst der Sonntagsgottesdienst »für alle« bildet in diesem Konzept eher den Ausnahme- als den Regelfall. Damit wird die Verflechtung diverser Engagements, die sich aus der segmentären Struktur der Kirche ergibt und die gerade ihre Stärke ausmacht, geschwächt und untergraben. Überdies wird nicht einmal mehr die Idee einer »Kirche für alle« aufrechterhalten, sondern strukturell deutlich sichtbar aufgegeben.

Da das normale Kirchenmitglied in aller Regel keine regionale Landkarte kirchlich-spezialisierter Orte zur Hand hat, setzt das Modell überdies zentrale kirchliche Stabsstellen voraus, die die Religionskunden über das diversifizierte Angebot überhaupt erst infor-

84. Vgl. a. a. O., 290.

85. Vgl. Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung?, 67.

86. Vgl. Uta Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003 und, auch zum Folgenden, Dies., Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, insbes. 127-155.

87. Vgl. Pohl-Patalong, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, 137 ff.

88. Jan Hermelink weist darauf hin, dass auch das Pfarrbild von »Kirche der Freiheit« auf eine einseitig »geistlich-liturgische Profilierung« hinauslaufe. Die seelsorgerlichen, diakonischen, gesellschaftlichen und politischen Dimensionen des pastoralen Berufs träten in den Hintergrund. Vgl. Jan Hermelink, Die Freiheit des Glaubens und die kirchliche Organisation. Praktisch-theologische Bemerkungen zum Impulspapier des Rates der EKD »Kirche der Freiheit«, in: PTh 96 (2007), 52.

89. Vgl. Pohl-Patalong, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, 144 ff.

mieren.⁹⁰ Dies ist nicht nur sehr kostenintensiv, sondern auch unrealistisch und kompliziert: Wer bringt soviel Interesse für Religion und Kirche auf, dass er eine eigens dafür eingerichtete Stabsstelle aufsucht, um sich informieren zu lassen? Das Modell setzt zuviel Entscheidungsfreudigkeit in Sachen Religion voraus. Armin Nassehi weist darauf hin, dass die These von der Entscheidungsfreiheit des Individuums in Sachen Religion ein *Forschungsartefakt* einer bestimmten Stilrichtung innerhalb der Soziologie ist, das allerdings, nicht zuletzt in der Theologie, sehr populär geworden ist.⁹¹ Man entscheidet sich nicht autonom für Religion, wie man sich für eine Sorte Gemüse auf dem Markt entscheidet. Wir wissen aus den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, welche zentrale Rolle die Herkunftsfamilie bei der Bildung und Weitergabe des christlichen Glaubens spielt. Prägend für den Kontakt zur Kirche kann darüber hinaus die kirchliche Jugendgruppe oder der Chor sein, Aktivitäten, bei denen man mehr oder weniger reflexionsfrei mitmacht. Es ist in der Regel *das selbstverständliche Mitlaufen*, das zu einer religiösen Offenheit und Bindung führt, nicht die bewusste Entscheidung für ein Angebot, das an einem weit entfernten Ort stattfindet. Nassehi empfiehlt den Kirchen deshalb: »Man muss Situationen schaffen, in denen man sich nicht entscheiden muss, in denen man nachträglich an sich erlebt, dass man schon mitmacht.«⁹² Dies scheint am ehesten im lokalen Nahbereich möglich zu sein.

Das Modell von Pohl-Patalong verkennt nicht zuletzt, wie elementar Vertrauen und Vertrautes für die Bindung an die Kirche ist und damit wie zentral niedrigschwellig Kontakte und Interaktionen für die Kirche sind. Es geht um *möglichst viele Kontaktüberschneidungen*, um eine »integrale Amtshandlungspraxis« (J. Matthes), in der viele unterschiedliche Geflechte zusammenkommen und berücksichtigt werden, wenn kirchliches Leben von der Basis her lebendig bleiben und neue Impulse bekommen soll. Denn »es sind nicht möglichst vielfältige und aufwendige Angebote, die Menschen den Glauben nahe bringen, sondern die Begegnungen mit Menschen, die den Glauben authentisch zu leben versuchen. Um nahe bei den Menschen sein zu können, wird bewusst die örtliche Nähe

zu ihnen gesucht: zum einen in der Weise, dass Gläubige vor Ort ihr Christsein gemeinsam mit anderen in miteinander geteilter Verantwortung leben können, zum anderen so, dass diese Gemeinschaft und ihre einzelnen Mitglieder ihr Leben mit den übrigen Menschen vor Ort führen und so in Berührung kommen mit deren ›Freude und Hoffnung, Trauer und Angst‹, die sie mit ihnen teilen.«⁹³

Das Ergebnis von Umstrukturierung darf deshalb nicht sein, »noch mehr Aufgaben von Kirchengemeinde abziehen und in [...] Stabsstellen zu sammeln.«⁹⁴ Die Entscheidungsbefugnisse sollten, soweit möglich und sinnvoll, bei kleinen und überschaubaren Einheiten verbleiben. Wichtig ist die Einschränkung »soweit möglich und sinnvoll«: Hier soll keinem Kongregationalismus das Wort geredet werden. Die Kirche braucht überlokale Vernetzungsstrategien und starke Leitungsstrukturen. Sie muss schnell und effektiv handeln können, wenn Gemeinden auseinander brechen oder ein Pastor eine Gemeinde in die Agonie treibt. Entscheidend ist, dass die Organisation sich nicht verselbständigt, sondern weiß, dass es sie nur gibt, weil es Gemeinden gibt und dass sie gerade dann besonders stark ist, wenn sie von den Gemeinden getragen wird. Gemeinden und Kirchenorganisation sind wechselseitig aufeinander angewiesen. Das Problem der Kirche ist nicht so sehr das »mangelhaft erstellte Angebot, sondern die Loslösung des ›Angebots‹ von der Gemeinschaft. Vorschläge wie Zentralisierung der Angebotsplanung durch Stabsstellen oder Gemeindefusionen verstärken diesen Effekt. Zur Erhöhung der Mitgliederzahlen im religiösen, gemeinschaftlichen und damit auch formal-organisatorischen Sinne sind sie nicht geeignet.«⁹⁵ Eine Gemeinde basiert auf Vertrauen, Wertschätzung, Respekt, Beziehung – diese sind zu fördern und nicht durch eine immer weitergehende Formalisierung zurückzudrängen und zu schwächen.

Nicht zuletzt widerspricht das Konzept von Pohl-Patalong dem Selbstverständnis der evangelischen Kirche, insofern es eine gemeindeunabhängige Kirchenmitgliedschaft direkt bei der Großorganisation (Landeskirche) als eine legitime Form der Mitgliedschaft

90. Vgl. a. a. O., 153.

91. Vgl. Nassehi, »Den Unterschied deutlich machen«, 451.

92. Ebd.

93. Mette, Vom pfarrlichen Territorialprinzip, 20.

94. Stöber, Kirche – gut beraten?, 73.

95. Vgl. a. a. O., 79.

vorsieht.⁹⁶ Eine gemeindeunabhängige Kirchenmitgliedschaft widerspricht der neutestamentlichen und reformatorischen Tradition in signifikanter Weise. Ein solch eklatanter Traditionsabbruch bedürfte einer sehr guten theologischen Begründung, die bislang nicht erkennbar ist. Die angestrebte Transformation der Kirchenmitgliedschaft in eine Beziehung zwischen Organisation (Anbieter) und Individuum (Kunde) ohne Sozialform (Gemeinde) »dazwischen« ist ekklesiologisch aber nicht nur im Hinblick auf das Selbstverständnis der evangelischen Kirche problematisch, sie stärkt darüber hinaus die Hierarchie der Kirche, die dann zentral allein bestimmen kann, was über ihr Leitungspersonal, das zugleich stärker domestiziert werden soll⁹⁷, angeboten werden soll und was nicht. Nicht theologisch gebildete Christinnen und Christen würden damit im Hinblick auf die Gestaltung und Leitung der Kirche marginalisiert. Dies widerspricht zum einem dem reformatorischen Kirchenverständnis (der Lehre vom Allgemeinen Priestertum), zum andern wäre damit längerfristig nicht mehr plausibel zu machen, warum man Kirchensteuern bezahlen und nicht vielmehr einzelne »Leistungen« der Dienstleistungsagentur Kirche individuell abrechnen sollte.⁹⁸

Die immer weiter getriebene Zentralisierung und Ausdifferenzierung fördert das Ausbluten der Einzelgemeinden zugunsten einer »Landkarte der Kraftorte«⁹⁹. Auch im Impulspapier »Kirche der Freiheit« wird eine Stärkung »der geistliche[n] Verantwortung« für das kirchliche Leben künftig vor allem von überregionalen »zentralen Begegnungsorten« erwartet.¹⁰⁰ Dementsprechend sollen Zentren

96. Vgl. Pohl-Patalong, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, 152 f.

97. Vgl. Hermelink, »Sind Sie zufrieden?«.

98. Siehe dazu ausführlich unten Kapitel III, 9b und: Anna Henkel, Die Funktion der Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion, Kirche und Gemeinde aus systemtheoretischer Perspektive, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 293-207.

99. Wolfgang Huber, Schlusswort des Ratsvorsitzenden der EKD zum Zukunftskongress, in: Kirche der Freiheit im 21. Jahrhundert. Zukunftskongress der Evangelischen Kirche in Deutschland. Lutherstadt Wittenberg, 25.-27. Januar 2007, 156.

100. Vgl. Kirche der Freiheit, 59. Thies Gundlach spricht analog von Kathedralkirchen in der Stadt und Leuchtturmkirchen auf dem Land, in denen sich alle wesentlichen (finanziellen) Ressourcen zu »Inseln gelingender Kirchlichkeit« konzentrieren. Dass es in bestimmten Gegenden Deutschlands unvermeidlich ist, Gemeinden zu zentralisieren und zu fusionie-

auf der einen Seite ausgebaut und gestärkt und auf der anderen Seite finanzielle und personelle Ressourcen aus den Ortsgemeinden abgezogen werden. »Der Irrtum dieses Modells ist, dass es konsequent von vermeintlich notwendigen Funktionserfüllungen der Großorganisation Kirche her denkt – explizit im Gegensatz zur Einzelgemeinde und ihren Mitgliedern. Doch der Protestantismus ist stets dann vital, wenn die Organisation Kirche aus den Gemeinden erwächst. Darüber hinaus übersieht es den für den Protestantismus in der Moderne wesentlichen Konnex von Religion und freier Geselligkeit«¹⁰¹.

Ausgangspunkt des Modells von Pohl-Patalong ist das Leiden an der mangelnden Qualität ortsgemeindlicher Arbeit. Dass diese mangelnde Qualität mancherorts ein Problem darstellt, soll hier nicht bestritten werden. Aber die Lösung dieses Problems liegt nicht in einer immer weitergehenden Spezialisierung und Entflechtung kirchlicher Arbeit. Eine immer höher getriebene Ausdifferenzierung erhöht nicht notwendig die Qualität professioneller Arbeit, weil durch Spezialisierung zwangsläufig viele Informationen durch anderweitig nicht erfolgende Begegnungen und Beziehungen (mangels Schnittstellen des Kontaktes) verloren gehen. Dadurch werden eigene Fehleinschätzungen erzeugt.¹⁰² Überdies ist nicht Exzellenz in einem speziellen Bereich für das Leben der Kirche vor Ort entscheidend, sondern eine möglichst große Vielfalt, *möglichst viele unterschiedliche Kontakte, möglichst viel Vertrauen*, das sich *in kleinen interaktionsnahen Sozialbeziehungen* bildet. »Unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung wachsen die Gemeinden, denen es gelingt, Geselligkeit, Ästhetik, religiöse Bildung, politisches Engagement und Gottesdienst zu verbinden – ohne notwendig in irgendeinem Bereich exzellent zu sein.«¹⁰³ Werden solcher Art gemeindlicher Engagements nur belächelt und erwartet man alles von professioneller und beruflicher Expertise in ausdifferenzierten

ren, soll hier nicht bestritten werden. Gleichwohl ist die Programmatik, mit der hier aus der Not eine Tugend gemacht wird, und die unverkennbare Tendenz, die Kirche zu einem Dienstleistungsunternehmen zu machen und die Gemeindekirche zu marginalisieren, problematisch. Vgl. Thies Gundlach, Wohin wächst die Kirche? Von der Generalzuständigkeit zu Zentren gelingender Kirchen, in: PTh 94 (2005), 217-230.

101. Thomas, 10 Klippen, 366.

102. Zum Qualitätsproblem vgl. ausführlich unten Kapitel IV.

103. Thomas, 10 Klippen, 366.

Stabsstellen und Zentren, vermeintlich, um dadurch passagere Begegnungsmöglichkeiten mit Kirche zu fördern, ist das nicht nur teuer, vielmehr geht die Kirche damit ausgerechnet zu denjenigen Mitgliedern auf Distanz, die sich noch mit ihr identifizieren und bereit sind, Zeit, Kraft und Charisma für sie zu investieren.

Die skeptische Wahrnehmung der Ortsgemeinden ist sicherlich nicht nur, aber auch der Unzufriedenheit einer intellektuellen (theologisch-kirchlichen) Elite geschuldet, die sich mit der »Normalität« der Ortsgemeinden befasst – oder sich eben schon längst nicht mehr mit ihr befasst, weil sie so normal, so durchschnittlich, so folkloristisch, so provinziell, so wenig glänzend, so wenig niveaumilieuorientiert ist. Es ist ein Missverständnis anzunehmen, in der funktional differenzierten Gesellschaft ginge es auf allen Ebenen um eine ständig weiter zu treibende Ausdifferenzierung. Wir erleben gegenwärtig auf mehreren Ebenen Entdifferenzierungsprozesse, weil die überzogenen Ausdifferenzierungsprozesse, zum Beispiel im Geschlechterverhältnis, aber auch im Medizinsystem, bisweilen bizarre Blüten treiben, teilweise bis hin zur völligen Dysfunktionalität. Die manchmal etwas hilflos anmutende Suche nach »Ganzheitlichkeit« belegt das weit verbreitete Unbehagen an zuviel Ausdifferenzierung, die mit immer weniger Sensibilität für die Multidimensionalität des Menschen einhergeht. Nicht zuletzt der Erfolg des Esoterikmarktes zeigt, dass hier grundlegende Defizite zu kompensieren sind.

Funktionale Differenzierung als primäres Strukturprinzip der modernen Gesellschaft anzuerkennen, heißt keineswegs, dass es daneben nicht auch noch erfolgreiche *segmentäre Differenzierungen* gibt oder geben dürfte. Die Kindererziehung ist dafür ein Beispiel. Selbst wenn einzelne Familien bei der Kindererziehung komplett versagen, wird der Staat deshalb nicht beschließen, die Erziehung von Kindern nun nur noch ausgebildeten Erziehungsexperten in ausdifferenzierten Zentren zu überlassen.¹⁰⁴ Wir werden – trotz aller Schwächen – weiterhin auf familiäre Erziehung setzen. Dies schließt

104. Schon Platon stellte im Übrigen solche Überlegungen an und wollte die Kinder zentral und nicht familial erziehen lassen – mit einer Segregation der »guten« Kinder in einem Säugehaus mit Wärterinnen und Kinderfrauen und der »schlechten« (behinderten, schwächeren, »verstümmelten«) an einem »unzugänglichen und unbekanntem Orte«. Platon Sämtliche Werke 3, Politeia. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, hg. v. Ernesto Grassi u. a., Hamburg 1984, 181.

flankierende Unterstützungsmaßnahmen ausdifferenzierter Stellen und Einrichtungen nicht aus, sondern ein. Geht es um relativ intime und prekäre Sachverhalte wie Erziehung oder Religion, sind kleine, überschaubare und stetige Interaktionsformen größeren Einheiten und damit der Zentrumsbildung in der Regel vorzuziehen.

6. Keine Expertokratie:

Professionelle Generalisten und Ehrenamtliche vor Ort

Eine weiter getriebene Ausdifferenzierung kirchlichen Lebens unterschätzt die Bedeutung der Präsenz von hauptamtlich Engagierten im heterogenen Geflecht einer modernen Kirchengemeinde. Dies gilt zunächst für den Pastor. Er verbringt »die meiste Zeit in der Gemeinde, kennt die meisten Glieder, hat die meisten Informationen und genießt oft eine Art Vorschussvertrauen durch sein Amt und seine ausbildungsbedingten Kenntnisse. Dies versetzt ihn in die Lage, Gemeindeglieder miteinander in Kontakt zu bringen, Themen anzuregen und Gemeinschaft zu organisieren.«¹⁰⁵ Die Pastorin ist deshalb für die Stabilität der Gemeinschaft eine wichtige vermittelnde Figur, ohne dass sie überall präsent sein müsste. Oft ist es die Pastorin, die Menschen überhaupt erst anspricht, Verantwortung für die einzelnen Kreise im Gemeindehaus zu übernehmen, oder sind es spezifische Erfahrungen mit ihr, die ein weiterführendes Engagement auslösen. »Wichtige Bedingung für die Bindung an die Gemeinde ist die Pflege der persönlichen Beziehungen zwischen Pfarrer und Gemeindegliedern. Gemeindliche Bindung ist zunächst Bindung an Personen, die bei einer Stabilisierung auch in eine Programmbindung überführt werden kann.«¹⁰⁶ Wird das Gemeindehaus komplett vom pfarramtlichen Dienst abgekoppelt, wie es Uta Pohl-Patalong vorschlägt, verringert sich die Interaktionsbasis für die Pastorin eklatant. Damit wird zugleich ihre Autorität geschwächt und das Vertrauen in sie untergraben. Sie weiß immer weniger, welche Bedürfnisse und Probleme in der Gemeinde überhaupt vorhanden sind. Eine Bindung an die Gemeinde, die in der

105. Stöber, Kirche – gut beraten?, 60.

106. Geller/Pankoke/Gabriel, Ökumene und Gemeinde, 379.

Regel eine persönliche Beziehung von Pastorin und Gemeindeglied voraussetzt, wird dadurch nicht gestärkt, sondern geschwächt.

Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen betonen immer wieder, dass für die meisten Menschen Kirche über den Pfarrer oder die Pfarrerin vor Ort erfahrbar und anschaulich wird. »Die Organisation, die hinter dem Pfarramt steht, die Gesamtkirche bleibt [hingegen] abstrakt.«¹⁰⁷ Deshalb hat der Pfarrer/die Pfarrerin auch eine *Schlüsselrolle* in der Volkskirche inne. Am Pfarrer/der Pfarrerin lesen viele Menschen ab, was christliche Existenz bedeutet. Stellvertretend für viele soll an der Pfarrerin christliche Lebenskompetenz anschaulich werden. Deshalb wird dem Pfarrer auch eine gewisse Vorbildlichkeit zugemutet.¹⁰⁸

Aber nicht nur die Pfarrerrinnen und Pfarrer, auch andere Hauptamtliche sorgen für fixe Kontaktpunkte, für Erwartungssicherheit und die Herstellung und Pflege von Kontakten, die für gemeinschaftliche Sozialformen unabdingbar sind. Eine engagierte Kirchenmusikerin spricht unterschiedlichste Menschen für den Gemeindechor an oder zieht Kinder und Jugendliche über Kinder- und Jugendchöre ins Gemeindeleben hinein. Auch der Posaunenchorleiter sorgt über eine gezielte Kinder- und Jugendförderung und eine attraktive Leitung für Nachwuchs. Gerade in Chören finden sich unterschiedliche Milieus wieder, weil die einen dort eher den Kunstgenuss, die anderen eher die Geselligkeit suchen. Auch die Diakonin, die den Besuchsdienstkreis leitet oder sich für die Altenarbeit engagiert und genau weiß, welche Kinder von Hartz IV-Empfängern Unterstützung brauchen, ist ein wichtiger Bezugspunkt für Kontakt, Lebenshilfe und Sozialität.

Die Diakonie ist weithin ausdifferenziert, deshalb gibt es nicht mehr die Gemeindeglied, die vormals eine wichtige Kontaktperson in der Gemeinde war. Es ist auf diesem Hintergrund zu überlegen, wie die diakonische Praxis, die integraler Bestandteil christlichen Glaubens ist, vor Ort intensiviert werden könnte. Nahelegend ist der regelmäßige Besuch von Kranken und Alten, aber auch Obdachlosen oder diakonische Einzelprojekte, mit denen sich Einzelne identifizieren, bieten sich an. Gerade Menschen, die

107. Helmut Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche?*, Gelnhausen/Berlin 1974, 276.

108. Vgl. Drehen, *Die angemessene Vorbildlichkeit des Pfarrers*, 109.

beruflich sehr engagiert sind, sind immer wieder bereit, sich punktuell diakonisch zu engagieren. Statt die Themen- und Personenvielfalt zu reduzieren, ist beides zu stärken, je nach den lokalen Möglichkeiten, die sich vor Ort ergeben.¹⁰⁹ Selbstverständlich sind dabei auch Kooperationen mit anderen Gemeinden zu suchen. Nicht jede Gemeinde kann alles.

Viele Menschen engagieren sich gern in der Kirche, wenn ihnen Würdigung und Respekt entgegengebracht wird und sie Raum für Eigeninitiativen bekommen. Aber sie verstehen ihr Engagement in aller Regel nicht losgelöst vom Pfarrer und nicht als (preiswerten) Ersatz für die Pastorin. Sie haben vielmehr ein ausgeprägtes Gespür dafür, dass der oder die professionelle Geistliche dafür ausgebildet wurde und dafür bezahlt wird, das heterogene, komplexe Ganze im Blick zu behalten und dieses Ganze theologisch zu reflektieren und zusammenstimmend zu moderieren und zu leiten. Ehrenamtliches und professionelles Engagement sind insofern keine Gegensätze, sondern bedingen sich und steigern ihre Möglichkeiten wechselseitig.¹¹⁰

Überdies verschenkt der Pfarrer als sichtbarster und profiliertester Repräsentant der Kirche viel Potential, wenn er das Gemeindehaus komplett sich selbst überlässt und nicht durch Besuche hin und wieder darauf aufmerksam macht, dass auch das Gemeindehaus, Eltern-Kind-Gruppen und Selbsthilfegruppen Teil der Kirche und nicht vom religiös-kirchlichen Leben völlig abgekoppelt sind. Nicht zuletzt geht die Trennung von religiöser und geselliger Kommunikation davon aus, dass eine solche Unterscheidung zweifelsfrei möglich ist. Doch die »Unterscheidung zwischen einer profanen und einer spezifisch geistlichen, höher zu bewertenden Inanspruchnahme der Gemeinde ist problematisch. Sie setzte voraus, die sich in der Gemeinde ereignenden Begegnungen in geistliche, die vor allem dem Glauben dienen, und weltliche, bei denen es mehr nur um Gemeinschaft ginge, zu trennen. Das aber ist kaum möglich.«¹¹¹

Im Übrigen erwarten die Menschen gerade im Hinblick auf den Pastor keinen Experten für einen Sonderbereich, sondern eine Person, die prinzipiell ansprechbar ist in religiösen und seelsorger-

109. Vgl. Stöber, *Kirche – gut beraten?*, 61 ff.

110. Vgl. Karle, *Der Pfarrberuf als Profession*, 165 ff.

111. Engemann, *Gemeinde als Ort der Lebenskunst*, 290.

lichen Fragen, welcher Art sie auch seien. Karl-Wilhelm Dahm, in den siebziger Jahren ein nachdrücklicher Befürworter einer weiteren funktionalen Ausdifferenzierung pfarramtlicher Aufgaben, stellte in diesem Sinn in den vergangenen Jahren fest: »Die neuere Entwicklung zeigt, dass in den Gemeinden weniger die hochprofessionalisierten Spezialisten für Ethik, Pastoralpsychologie oder Konfirmanden-Unterricht gefragt sind; gesucht wird vielmehr *die Kompetenz eines Generalisten*, der innerhalb einer in Fragmentierung und Segmentierung auseinanderstrebenden Alltagswelt die Aufgabe einer geistlich-pastoralen Integration im sozialen Nahbereich der Gemeinde wahrzunehmen vermag.«¹¹² Gerade der Umgang mit Unordnung, mit »unreinen«, diffusen, ambiguen und zum Teil schwer definierbaren Situationen ist professionstypisch und erfordert Wissen und Charisma.

Entgegen einem weit verbreiteten Verständnis von Professionalisierung ist es für eine Profession gerade typisch und notwendig, die Rolle eines Generalisten, eines Allgemeinpraktikers als professionelle Kernrolle auszubilden, um eine *Sicherheit der Ansprechbarkeit* zu gewährleisten.¹¹³ Diese Sicherheit der Ansprechbarkeit ist für das Religionssystem ebenso grundlegend wie für das Medizinsystem und führt die unvermeidlichen Verluste einer immer höher getriebenen funktionalen Ausdifferenzierung vor Augen.¹¹⁴ Spezialisierung führt nicht generell zu besseren Resultaten, sondern bringt eigene Blindheiten, Fehlwahrnehmungen und Fehlentscheidungen mit sich. Aus dem Medizinsystem ist dies hinlänglich bekannt. Deshalb versucht man gegenwärtig wieder, die Position des Hausarztes zu stärken. Die durch die Profession/das Amt erwartbare generelle Zuständigkeit hat dabei einen zweifachen Sinn: Sie zeigt den Gemeindegliedern, dass die Pfarrerin für einen vergleichsweise großen

112. Karl-Wilhelm Dahm, [Art.] Pfarrer, Pfarramt, in: EKL³ 3 (1992), 1158 [Hervorhebung I. K.].

113. Vgl. Rudolf Stichweh, Professionen und Disziplinen: Formen der Differenzierung zweier Systeme beruflichen Handelns in modernen Gesellschaften, in: Ders., Wissenschaft – Universität – Professionen, Frankfurt a. M. 1994, 295, 297, 311.

114. Zu diesen Verlusten vgl. ausführlich im Hinblick auf die Seelsorge: Reinhard Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert, Göttingen 1988.

Bereich zuständig ist. Dadurch wird der Gemeinde anschaulich vor Augen geführt, dass die Pfarrerin bereit ist, Verantwortung zu übernehmen. Diese *Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme* ist ein zentraler »Ansatzpunkt für die Bildung personalen Vertrauens«¹¹⁵. Gleichzeitig wird dadurch die *Gleichrangigkeit* der professionellen Praktiker symbolisiert. Jede Pfarrerin kann einen anderen Pfarrer vertreten. In der evangelischen Kirche wird diese Gleichrangigkeit in der Gemeinschaft der Ordinierten, die den Dekan nicht über den Gemeindepfarrer stellt, sichtbar.

Es ist nicht abzustreiten, dass manche Pfarrerinnen und Pfarrer bezüglich der Zumutung der Generalistenrolle Distanzierungsbedürfnisse erkennen lassen.¹¹⁶ Dies mag zum einen als Indiz für Deprofessionalisierungstendenzen im Pfarrberuf gelesen werden.¹¹⁷ Zum andern aber wird die Generalistenrolle weithin missverstanden: Generalistenrolle meint nicht, nun auch noch den Waffelteig für das Gemeindefest selbst herstellen zu müssen, sondern berufsethisch die Bereitschaft zu signalisieren, Verantwortung zu übernehmen, als Professionelle und theologisch Gebildete das Ganze im Blick zu behalten und möglichst besonnen und umsichtig mit anderen zusammen zu leiten. Dass gerade in solcher Verantwortung und persönlicher Identifikation großer Lustgewinn liegen kann, wissen all diejenigen Pfarrerinnen und Pfarrer, die die hohe Autonomie und Gestaltungsfreiheit, die positive Kehrseite der Generalistenrolle, zu schätzen wissen.¹¹⁸

Es gilt, von der weltweiten Ökumene zu lernen, wie die Ausstrahlungskraft und Vitalität von Ortsgemeinden erhöht werden könnte. Dies schließt eine sinnvolle Vernetzung mit übergemeindlichen For-

115. Stichweh, Professionen und Disziplinen, 297.

116. Vgl. Richard Dautermann, Das Pfarrer/innen(selbst)bild, in: Dieter Becker/Richard Dautermann (Hg.), Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten, Frankfurt a. M. 2005, 84.

117. Vgl. dazu ausführlich: Isolde Karle, Wozu Pfarrer/Pfarrerinnen, wenn doch alle Priester sind? Zur Professionalität des Pfarrberufs, in: DtPfrBl 109/1 (2009), 3-9 und Kapitel IV, 4.

118. Vgl. Dautermann, Pfarrer/innen(selbst)bild, 82: »Eine fast »künstlerische« Gestaltungsfreiheit in vielseitiger Aufgabenstellung und die Arbeit mit Menschen sieht die/der Pfarrer/in als den größten Schatz der Profession.«

men nicht aus, sondern gezielt mit ein. So belebt der Kirchentag das Leben der Ortsgemeinde und rekrutiert zugleich einen Großteil seines Publikums aus den Gemeinden, die für den Kirchentag werben und die Kirchentagsfahrten organisieren. Es bedarf der »Brücken vom Event zum Netzwerk, von der Internetcommunity und dem Citykirchenangebot zur verlässlich erlebbaren Gemeinschaft«¹¹⁹. Die Pfarrämter und Gemeinden sind auf *überregionale Verantwortlichkeiten* in der spezialisierten Seelsorge wie in der Diakonie, im Bildungsbereich wie in der Kirchenmusik angewiesen. Doch gewinnt die Kirche an lokaler und regionaler Ausstrahlungskraft, »wenn bei translokalen Diensten der notwendigen funktionalen Differenzierung [zugleich] konsequent durch eine Rückbindung an Gemeinden gegengesteuert wird.«¹²⁰

Deshalb sollte es Aufgabe der überlokalen Spezialdienste sein, »die Arbeit der Ortsgemeinde soweit wie möglich zu stützen und zu begleiten«¹²¹ und nicht eine hochspezialisierte Expertokratie in der Kirche auszubilden, die nur bedingt funktional ist und das ehren- und nebenamtliche Engagement der Kirche noch weiter in die Defensive drängt. Degeneriert die Kirche zu einer reinen Dienstleistungsagentur, läuft die geistlich-religiöse Kommunikation nur noch über Ämter und bezahlte Stellen. Die Kirche lebt von den vielen sich weitgehend selbst bestimmenden Gemeinden und von ihren von unten aufgebauten Strukturen und Mitbestimmungsmöglichkeiten. Selbst für Kirchenmitglieder, die nur selten eine Kirche besuchen, hat die Funktionskirche keinen vorrangigen Stellenwert. Die Erwartungen der Mitglieder richten sich vielmehr an zentrale kirchliche Vollzüge, wie sie in den Kirchengemeinden erfüllt werden.¹²²

119. Zimmermann, Sozialität und Individualität in der christlichen Gemeinde, 159.

120. Thomas, 10 Klippen, 368.

121. Reuter, Botschaft und Ordnung, 91.

122. Vgl. a. a. O., 83 f.

7. Wohnortnahe kirchliche Sozialisation

a) Vertrautheit von Gesichtern und Orten

Der Soziologe Stefan Hradil konstatiert, dass Menschen heute wieder stärker nach Sicherheit und Gemeinschaft suchten. Die Suche nach Geborgenheit und Gemeinschaft entsteht »aus dem Überfluss an zwischenmenschlichen Konflikten, Orientierungsproblemen und Risiken, die das Autonomiestreben, aber auch die wirtschaftliche Situation mit sich gebracht haben.«¹²³ Ernst Lange hat schon vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass es eine große Herausforderung für die Kirche darstellt, dass sich vor allem in den Kirchengemeinden – weniger in den Zentren, die Mobilität und Informiertheit voraussetzen – Kinder, Jugendliche, alte Leute, psychisch Labile, Gescheiterte, die Opfer und Gefährdeten der Zeit versammelten.¹²⁴ Die Gemeinde am Ort bietet die Chance, »Treffpunkt für Menschen mit verschiedenem Erfahrungshintergrund zu sein. Ihre Nähe zu den Opfern der Zeit, den Alten, Kranken und Schwachen, darf keinesfalls abschätzig betrachtet werden. An den Bruchstellen der Moderne bietet sie sogar wieder Ansatzpunkte für eine ›Politik von unten‹«¹²⁵, wie das Kirchenasyl oder auch die Formierung von politischen Widerstandsgruppen in der ehemaligen DDR zeigen. Auch Norbert Mette betont im Anschluss an Ernst Lange die *diakonisch-politische Sensibilität* der Gemeinden: »In der Tat, nirgendwo kann die Kirche so konkret wie auf der Ebene der Lokalgemeinde zu spüren bekommen, dass es Notlagen auch in unserer Wohlstandsgesellschaft gibt.«¹²⁶ Der Ortsbezug der kirchlichen Gemeinde weist über sich selbst hinaus und bezieht das kirchliche

123. Stefan Hradil, Die Suche nach Sicherheit und Gemeinschaft in der individualisierten Gesellschaft, in: Karl-Heinz Hillmann/Georg W. Oesterdiekhoff (Hg.), Die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens. Eine Herausforderung für die Soziologie, Opladen 2003, 112.

124. Vgl. Ernst Lange, Der Pfarrer in der Gemeinde heute, in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. von Rüdiger Schloz, 2. Aufl. München 1987 (1982), 123 f. und: Ders., Glaube und Anfechtung im Alltag eines Gemeindepfarrers, in: Ders., Predigen als Beruf, 179.

125. Reuter, Botschaft und Ordnung, 90.

126. Mette, Vom pfarrlichen Territorialprinzip, 16.

Handeln auf die konkreten Lebenszusammenhänge innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Nahbereichs.

Doch auch für starke, mitten im Leben stehende Individuen hat der Wohnort eine fortdauernde und elementare Bedeutung. Auch und nicht zuletzt hochmobile Individuen sehnen sich nach *Vertrautheit* und Dazugehörigkeit wenigstens in einem weitläufigen Sinn – gerade weil sie permanent mit Unvertrautem konfrontiert und ständig als Fremde unterwegs sind. Nicht wenige, von Zeit- und Erwartungskollisionen erschöpfte moderne Individuen schätzen es deshalb, am Sonntagvormittag einen kurzen Weg zum Gottesdienst zu haben oder die Kinder zu Fuß zum Konfirmandenunterricht schicken zu können, statt auch hier noch aufwändige Organisations- und Orientierungsleistungen erbringen zu müssen. Funktionale Differenzierung auf Gemeindeebene zu unterlaufen, bedeutet insofern mitnichten, dysfunktional im Hinblick auf moderne Lebensstile zu werden und nur noch eine immobile Restgesellschaft zu bedienen.

»Die hohe Bedeutung, die Menschen ihren ›kleinen Lebenswelten‹ zumessen, ist über die Jahre gleichgeblieben. Es sind die Bereiche, in denen Menschen alltäglich kommunizieren. Zu ihnen gehört auch ein befriedigendes Beziehungsumfeld. Dies läßt sich für den alltäglichen Umgang eher in kleineren sozialen Einheiten realisieren. Der Wohnort ist nach wie vor der Ort des Grundlegenden, des Elementaren und der eindeutigen Identifikation.«¹²⁷ Niklas Luhmann weist in diesem Sinn auf die elementare Funktion der *Vertrautheit von Orten und Personen* hin: »Die vertraute ›Bekanntheit‹ von Personen und Orten ist für den Prozeß der Erwartungsbildung von grundlegender Bedeutung. Sie dient der Vermittlung und der Stabilisierung von Erwartungen. Viel überzeugender als alle abstrahierten Typen, Rollenbilder oder Verhaltensvorschriften flößt einem *das Wiedererkennen des Konkreten* Vertrauen ein. Schon optisch zeichnet sich ein bekanntes Gesicht vor unbekanntem aus und fordert zur Zuwendung auf. Es bestätigt, dass bestimmte Erwartungen angebracht sind und sichert zu, dass nicht hinter dem Horizont des

aktuellen Erlebens unheimliche Ereignisse lauern«¹²⁸. Das vertraute Gesicht entlastet auf eine noch ganz unerforschte Weise »die generalisierte Struktur der Verhaltenserwartungen«¹²⁹. Persönliche Bekanntheit vermittelt eine *elementare Grundsicherheit*. Dies erklärt auch, warum Gemeindeglieder den ihnen bekannten Pfarrer oft selbst dann vorziehen, wenn sie nicht besonders zufrieden mit ihm sind. Die persönliche Bekanntheit vermittelt ein Maß an Orientierungssicherheit, das etliche Defizite zu kompensieren vermag.

Die Ortsgemeinde ist prädestiniert wie keine andere Form kirchlichen Kontakts, die *Chancen der Wohnortnähe* zu nutzen. »Der Wohnort ist der sinnvolle Ort, an dem die Mitgliedschaft in der Kirche begründet und gepflegt wird.«¹³⁰ Hier sind die Adressen der Kirchenmitglieder bekannt. Entsprechend läuft auch der Mitgliederkontakt vor allem über die Ortsgemeinden. Nicht zuletzt handelt es sich um einen sehr kostengünstigen Mitgliederkontakt, weil sich vieles informell und in beiläufigen Interaktionen ergibt. »Alle anderen ›massenmedialen‹ Kommunikationskontakte sind unsicherer, teurer und mit hohen ›Streuverlusten‹ behaftet. Mit relativ geringem Aufwand lässt sich hier ein persönlicher Kontakt herstellen«¹³¹ und pflegen. Die Ortsgemeinde ist die *Kirche der kurzen Wege*.

Umfrageergebnisse auf EKD- und Gliedkirchenebene¹³² zeigen, dass die Beteiligung am kirchlichen Leben wesentlich von der sozialen Dichte in überschaubaren Orten abhängt. »Es erscheint von hoher Bedeutung, den Pfarrer/die Pfarrerin zu kennen; das Moment der Überschaubarkeit spielt eine Schlüsselrolle für das Bewusstsein

127. Lindner, Kirche am Ort, 160.

128. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, 355 [Hervorhebung I. K.].

129. A. a. O., 355.

130. Lindner, Kirche am Ort, 161.

131. A. a. O., 161.

132. Vgl. Johannes Dittmer, Dimensionen der Kirche, in: DrPfrBl (109) 2009, 64 Anm. 35: Sekundärauswertungen von Daten der 2. und 4. Kirchenmitgliedschaftsumfrage der EKD: Was wird aus der Kirche? (1984) sowie EKD-Kirchenamt (Hg.), Kirche – Horizont und Lebensrahmen, Hannover 2003, ferner Sekundärauswertungen von ALLBUS (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) 1980-1998 und des ALLBUS 2002, Köln; EKHN: Ergebnisse der Statistik über das kirchliche Leben in den Gemeinden 2002 sowie der Kirchenvorstandswahlen 2003, Darmstadt 2003.

der Mitglieder und ihr Partizipationsverhalten.«¹³³ Deshalb sind größere Gemeinden dem Partizipationsverhalten in aller Regel abträglich. Wolfgang Pittkowski kommt zu dem Schluss, dass »größere Gemeinden [...] unter ökonomischem und administrativem Gesichtspunkt rational sein (mögen) – unter dem Gesichtspunkt der Beheimatung und Beteiligung ihrer Mitglieder sind sie es kaum.«¹³⁴

b) Biographie und Kirchenraum

Nicht nur der Wiedererkennbarkeit von Personen, sondern auch von *Orten* hat Luhmann eine grundlegende Funktion für die soziale Orientierung und die Stabilisierung von Erwartungen eingeräumt. Die »neue Wahrnehmung des Kirchenraums im Protestantismus«¹³⁵ hat die Bedeutung von Kirchenräumen in den letzten Jahren und Jahrzehnten wieder ins Bewusstsein gehoben: Nicht nur Gesichter, auch Räume sprechen zu uns, deshalb sind Kirchengebäude von elementarer Relevanz für die religiöse Kommunikation einerseits und für die Kirchenbindung von Menschen andererseits. Viele Menschen verbinden mit Kirche das ganz konkrete Gebäude, den lokalen Kirchturm, die Glocken, die den Tagesrhythmus prägen.

»Orte sind niemals nur Orte. [...] Sie sind Anhaltspunkte besonderer Erinnerungen und Erlebnisse, Inbegriff unvergessener Erfahrungen und Gedanken; Landschaften meiner Lebensorientierung und zur Architektur gewordene Ideen«¹³⁶. Orte sind für die Glaubensprägung elementar. Kirchengebäude gehen insofern über ihre unmittelbare Funktion, Versammlungsort für Christinnen und Christen zu sein, weit hinaus. Als symbolische Orte erinnern sie an

133. Dittmer, Dimensionen der Kirche, 62 f.

134. Wolfgang Pittkowski, Kirche im Stadt-Land-Gefälle. Ein Arbeitspapier, Nordelbische Stimmen 12/2004, 15, auch online veröffentlicht: http://www.pittkowski.de/stadt_land.pdf.

135. Vgl. den Titel von Thomas Erne, Neue Wahrnehmung des Kirchenraums im Protestantismus, in: Manfred Keller/Kerstin Vogel (Hg.), Erweiterte Nutzung von Kirchen – Modell mit Zukunft? Berlin 2008, 42–60.

136. Volker Drehsen, Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisations-theoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 232.

existentielle Fragen der Religion und prägen auf diese Weise die Gesellschaft. Sie sind exemplarische Orte der Präsenz Gottes in der Welt. Nicht zuletzt sind sie Orte der Erinnerung, sowohl der biographischen als auch der kulturellen Erinnerung. Sie sind Zeugen der Vergangenheit. Die lokalen Ortskirchen sind vor allem für das *Familiengedächtnis* relevant. Hier wurden die Großeltern und Eltern getauft oder hat man die eigene Konfirmation erlebt. Insbesondere die Kasualien sind und bleiben mit dem konkreten Kirchengebäude assoziiert. Hinsichtlich der Kasualien lässt sich deshalb auch ein *milieuübergreifender Konsens* in der Nutzung von Kirchengebäuden feststellen.¹³⁷

Aufgrund der biographischen Bedeutung, die sich mit dem Kirchengebäude vor Ort verbindet, kann die Bindung an ein Kirchengebäude auch die Kirchenmitgliedschaft überdauern. Vor allem in Ostdeutschland ist dies zu beobachten. Viele Konfessionslose haben sich dort in Kirchbauvereinen finanziell und ideell für die Sanierung und den Erhalt ihrer Dorfkirchen engagiert. Kirchenräume sind Orientierungsmarken in der Zeit. Ein Kirchenraum ist nicht nur für den Gottesdienst da, er ist zugleich Kirche für das Dorf, für die Stadt, für den öffentlichen Raum.

In der dritten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung »Fremde Heimat Kirche« wird eine 39-jährige Ärztin namens Rita befragt, die die hohe Bedeutung des Kirchenraumes und der in ihm gemachten Erfahrungen für das religiöse Erleben und Empfinden veranschaulicht. Rita kommt aus einem kleinen Ort im Südharz und zieht nach der Schule nach Berlin. Religion und Kirche spielen für sie in den folgenden 20 Jahren nahezu keine Rolle mehr. Rita bleibt aber evangelisches Kirchenmitglied. Dann kommt ihre Tochter zu Welt. Kurz vor der Einschulung entschließt sie sich, ihre Tochter in ihrem Heimatdorf taufen zu lassen: »Wir haben [...] uns [...] dann dazu entschlossen, das Kind taufen zu lassen [...], und zwar haben wir das Kind in meinem Heimatort, in meiner Kirche, wo ich praktisch getauft wurde, aufgewachsen bin, wo ich eigentlich meine, doch meine Beziehung zur Religion und meine Wurzeln hab, in der Kirche haben wir sie auch taufen lassen. Das war auch ne Beziehung wieder zu meinen Eltern.«¹³⁸

137. Vgl. Erne, Neue Wahrnehmung, 51.

138. Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der

Für Rita stellt sich die Frage nach der Religion als Frage nach ihren eigenen biographischen und religiösen Wurzeln – und diese verbinden sich unmittelbar mit dem Kirchenraum, in dem sie getauft und konfirmiert wurde. Thomas Erne kommentiert: »Kirchen werden gebraucht als öffentliches Zeichen der Transzendenz, auch als stellvertretende Zeugen eines Glaubens, der, wenn er dann biographisch notwendig ist, an diesem Ort auch gelebt und erfahren werden will. Ich erinnere an Rita, die bereit war, viele Jahre Kirchensteuer zu zahlen, damit das Kirchengebäude wie ein Vorratsspeicher ihrer Frömmigkeit erhalten bleibt und nicht abgerissen oder verkauft wird.«¹³⁹

Das Kirchengebäude steht für eine *Kontinuität*, die viele moderne Individuen in ihrem Leben nicht mehr selbst garantieren können, die im Gegenteil vielfältig bedroht zu sein scheint. Rita sucht deshalb, nun längst nicht mehr Kind, sondern selbst Mutter mit eigener Familie, nach einem tragfähigen Grund, nach Verwurzelung und verbindet diese Suche mit dem Kirchenraum ihrer Herkunftsgemeinde. »Was uns umtreibt und beunruhigt ist die Frage, wo habe ich meinen Raum? Habe ich Raum genug, um leben zu können? Wo habe ich meinen Ort, meinen Standort? Von wo aus kann ich mein Leben betrachten, ohne dass der Boden mir unter den Füßen wegrutscht? Gibt es so etwas wie einen festen Punkt meines Lebens?«¹⁴⁰ Vermutlich hat die Attraktivität des Kirchenraumes mit diesem Lebensgefühl, mit dieser »Ortsuche« des in der Moderne vielfältig fragmentierten und ortlos gewordenen Individuums zu tun.

Es geht bei der emotionalen Bindung an ein Kirchengebäude aber nicht nur um Beheimatung und Kontinuität, sondern auch um Befremdung und *Aufbruch*. Der Glaube ist auf beides angewiesen: auf vertraute Formen und Muster einerseits und deren Transformation andererseits, um lebendig zu bleiben und nicht zu erstarren. In den Kasualien ist paradigmatisch beides präsent: Als *rites de passage* sind sie Übergangshandlungen, die das Riskante und Ungewisse der Zu-

kunft vor Augen führen und gerade deshalb rituell über die Segenshandlung Kontinuität und Stabilität verheißen. »Man blickt bei der religiösen Begleitung von biographischen Schnittstellen in den Kasualien auf seine Herkunft, vergewissert sich seiner Fundamente, um aufbrechen zu können in eine neue, hoch ungewisse Lebensform.«¹⁴¹

Die »Orientierung des Kirchenraums an biographischen Bedürfnissen«¹⁴² holt den Aufbruch und die Beheimatung, die Fremde und die Vertrautheit in den Kirchenraum hinein. Kirchengebäude ziehen stabile Grenzen und organisieren zugleich Übergänge. »Man muss dann zunächst nicht mehr tun, als in sie hineingehen. Denn dieser Übergang ist bereits in nuce Religion. Darin liegt vermutlich die hohe Attraktivität des Kirchenraums.«¹⁴³ Kirchenräume sind konstante, (scheinbar) invariante Fixpunkte in der Zeit und entwickeln sich zugleich laufend fort. Die religiöse Interaktion und Kommunikation schreibt sich in den Raum ein, in der Regel unmerklich, aber doch implizit spürbar.¹⁴⁴

Die zentralen und in der Regel auch kunsthistorisch wertvollen *Citykirchen* haben auf diesem Hintergrund eine elementare Funktion religiös-kirchlicher Präsenz in der modernen Gesellschaft. Im Dauerlärm der Erlebnisgesellschaft ermöglichen sie Stille, Unterbrechung, eine wohltuende Reizarmut, Anonymität. Sie sind eine kontrastierende Gegenwelt zur Alltagswelt und symbolisieren schon allein durch ihre sakrale Architektur und die religiösen Zeichen und Symbole das Transzendente.¹⁴⁵ Bei den dezentralen lokalen Ortskirchen steht in der Regel weniger die Unterbrechung des Alltags, sondern vor allem die Kopplung von Religion und Biographie, die Erinnerung, das Familiengedächtnis im Vordergrund. City- wie Ortskirchen symbolisieren in ihrer Stetigkeit und äußerlichen Invarianz die *Unverfügbarkeit individueller und kollektiver Daseinsbedingungen*. Deshalb werden sie auch dort geschätzt und oftmals aufwändig erhalten, wo man sie kaum mehr besucht. »Kirchen als gebaute Symbole erfahren in einer fortschreitenden Virtualisierung

dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1993, 77.

139. Erne, Neue Wahrnehmung, 53.

140. Thomas Erne, Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Kirchengebäude. Wie müssen Kirchen gestaltet werden, damit Kirche wachsen kann? http://www.kirchbautag.de/uploads/media/Vortrag_Stuttgart_Wachsende_Kirche_Erne.pdf, 2 (Abrufdatum 01.04.2010).

141. Erne, Neue Wahrnehmung, 44.

142. A. a. O., 52.

143. Vgl. Erne, Zu viele Räume – zu wenig Ideen?, 61.

144. Vgl. a. a. O., 65.

145. Vgl. Isolde Karle, Seelsorge en passant: Urbanität, Individualität und Cityseelsorge, in: PrTh 41 (2006), 219-230.

der globalen Gesellschaft einen Zuwachs an Bedeutung. Sie sind als konkrete Orte eine vertrauensbildende Maßnahme und reale Deckung virtueller Kommunikation. Und es ist gerade ihre Immobilität und Materialität, die Vertrauen schafft.«¹⁴⁶ Deshalb ist es vielen Menschen, ob Kirchenmitglieder oder nicht, ein persönliches Anliegen, die Kirche im Dorf zu lassen. Dort wird sie gebraucht, dort ist sie die markante Mitte, dort wird sie gesehen, in Form der Glocken gehört – und manchmal auch interaktiv aufgesucht.

c) Familie und Gemeinde

Die Chancen des Gemeindelebens stehen und fallen mit den mit direkter Begegnung verbundenen *Kairoi*, die nicht geplant und gezielt herbeigeführt werden können. Dies gilt nicht zuletzt für die religiöse Erziehung von Kindern und Jugendlichen, die vornehmlich am Wohnort erfolgt.

Die Familie ist durch die Fragmentierung der individualisierten Gesellschaft und durch die Arbeitswelt, die in aller Regel Individuen voraussetzt und auf Familienverpflichtungen keinerlei Rücksichten nimmt, starken Belastungen ausgesetzt. Überdies werden an die Eltern, insbesondere an Mütter, ausufernde Ansprüche im Hinblick auf die Erziehung und Förderung ihrer Kinder gestellt. Familien sind mehr denn je nach innen orientiert und müssen sich »in einem in der Geschichte bisher undenkbar Maß um die Pflege des persönlich-intimen Zusammenlebens kümmern.« Dies führt zu einer »Krisenanfälligkeit, weil sich alles nun auf die Gestaltung des emotionalen Binnenraums konzentriert. Familie braucht deshalb einerseits Hilfen zur Bewältigung dieser Aufgabe und andererseits auch Angebote, die diese Emotionalisierung versachlichen, indem der Blick auf größere Zusammenhänge gelenkt wird.«¹⁴⁷ Solche Angebote können beispielsweise Familiengottesdienste sein. Die Bibel ist

146. Thomas Erne, Transformation als Zukunftsaufgabe der Kirche, in: Kunst und Kirche, Sonderheft 3 (2009), 31.

147. Michael Domsgen, Familie und Gemeinde. Erste Überlegungen zu einer angemessenen Bestimmung ihres Verhältnisses in der Kybernetik, in: PTh 95 (2006), 160-171, 165. Vgl. auch: Michael Domsgen, Zur Bedeutung familialer Beziehungen für Theorie und Praxis der Gemeindepädagogik, in: ZThK 106 (2009), 477-500.

voll von Erzählungen von äußerst ambivalenten und prekären familialen Beziehungen, sowohl zwischen Eltern und Kindern als auch zwischen Geschwistern und Ehepartnern. Diese Erzählungen sind ermutigend, weil sie Probleme und Konflikte einerseits klar benennen und sich andererseits in der Regel heilvolle Perspektiven aus ihnen entwickeln. Versöhnung erscheint möglich, selbst nach bittersten Verwerfungen und Enttäuschungen. Gott lässt weder Jakob noch Esau im Stich, weder Josef noch seine Brüder.

Die Familie ist die grundlegende und *nachhaltigste Sozialisationsinstanz*. Der Einfluss der Eltern und Großeltern ist für die Kirchenbindung der allermeisten Menschen entscheidend.¹⁴⁸ Zugleich ist die Familie gerade in religiöser Hinsicht auf Unterstützung angewiesen. Viele Eltern sind nicht (mehr) in der Lage, die Fragen ihrer Kinder nach Gott oder dem Bösen, nach der Erschaffung der Welt oder dem Leben nach dem Tod zu beantworten. »Die Familie braucht Impulse, die die binnenfamilialen Sprach- und Einstellungsmuster erweitern, verstärken oder auch korrigieren.«¹⁴⁹ Das ist nur möglich, wenn Familien sich wertgeschätzt fühlen. »Religiöse Erziehung braucht ein Klima des Wohlwollens. Dazu kann die Gemeinde einiges beitragen.«¹⁵⁰

Es sind *zwei Hauptperioden*, in denen die religiöse Sozialisation familial besonders virulent wird: als Kind in der Herkunftsfamilie und als Elternteil in der eigenen Familie. »Beide Phasen sind durch eine besondere Offenheit und die Bereitschaft zur Veränderung geprägt. Beide Phasen sollten deshalb in der gemeindlichen Arbeit eine besondere Beachtung finden.«¹⁵¹ Die enorme Hochschätzung der Taufe durch die Taufeltern einerseits und die Kirche andererseits ist

148. »Wer in seinem Leben nicht frühzeitig als Kind oder spätestens als Jugendlicher mit Kirche, Religion und Glauben in Berührung kommt, hat mit hoher Wahrscheinlichkeit kaum eine Chance, in späteren Lebensjahren ein positives Verhältnis zu Kirche und Religion zu entwickeln. Dies gilt über die innere Einstellung hinaus für die Beteiligung am kirchlichen Leben überhaupt und insbesondere an den Gottesdiensten.« Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, Konzentration auf die Zukunft! 10 Fakten zur Situation der Kirche, 2007, http://www.ekd.de/si-download/SIo703_Konzentration_auf_die_Zukunft_02.pdf (Abrufdatum: 01.04.2010).

149. Domsgen, Familie und Gemeinde, 165.

150. Ebd.

151. Michael Domsgen, Kirchliche Sozialisation: Familie, Kindergarten, Ge-

hier ebenso zu nennen wie Kinder- und Familiengottesdienste, die der Zeit im Kirchenjahr und damit zugleich familiären Festen Struktur und Bedeutung verleihen – besonders prominent an Weihnachten, Ostern und Erntedank, aber auch bei Tauf- und Taufereinerungsgottesdiensten.

In der Kirchengemeinde gibt es vielfältige *Unterstützungsmöglichkeiten für Familien* und die religiöse Erziehung von Kindern. Eine Kirche, die gegen den Trend wachsen will, findet hier am ehesten Anknüpfungspunkte. Detlef Pollack kommt bei der Auswertung der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zu dem Schluss: »In der Stärkung der Familie und der religiösen Prägung des Familienlebens liegt ein wesentlicher Anknüpfungspunkt für die Verbesserung der Wirkungsmöglichkeiten der evangelischen Kirchen in Deutschland.«¹⁵² Die hohen Auflagen der Kinderbibeln signalisieren, dass insbesondere junge Familien und Eltern ein Interesse an einer religiösen Erziehung und Bildung haben.¹⁵³ Die Gemeinde kann sie darin als *außerfamilialer Lernort* unterstützen. Man könnte an Veranstaltungen denken, in denen man mit jungen Eltern und Paten darüber nachdenkt, wie man mit Kindern beten, was man mit Kindern singen, wie man mit Kindern Feste feiern kann, welche Rituale sich empfehlen, um den Tagesbeginn und den Tagesabschluss zu markieren etc. Familien sind ganz besonders auf lokale Ressourcen angewiesen.

»Die Familie ist in besonderem Maße mit Geburt und Tod, mit größtem Glück und tiefster Angst verbunden. Gleichzeitig bietet sie in diesen Situationen Halt und die Möglichkeit zur umfassenden Kommunikation, in der der Mensch mit seiner ganzen Person gefragt ist. Es ist nicht zufällig, dass gerade junge Eltern eine besondere Offenheit für Religion und Kirche zeigen, weil sie die Übernahme der Verantwortung mit Fragen konfrontiert, die sie sich bisher nicht stellen mussten.«¹⁵⁴ Deshalb sind die Ressourcen gemeindlicher Pädagogik nicht zu unterschätzen, vor allem wenn ein Kindergarten

meinde, in: Jan Hermelink/Thorsten Latzel (Hg.), *Kirche empirisch. Ein Werkbuch*, Gütersloh 2008, 90.

152. Pollack, *Was tun?*, 133.

153. Vgl. Thomas Erne, *Die Kinderbibel als Medium religiöser Überlieferung*, in: *ThLZ* 127 (2002), 471-490.

154. Domsgen, *Familie und Gemeinde*, 166 f.

zur Gemeinde gehört. Eine gute Atmosphäre im Kindergarten und Erzieherinnen, denen der Glaube wichtig ist, spielen insbesondere dann eine große Rolle, wenn die Eltern eher indifferent gegenüber Religion und Christentum sind. Der Kindergarten ist durchaus imstande, wenn er seine Chancen nutzt und personell entsprechend besetzt ist, Defizite der familiären religiösen Sozialisation zu kompensieren.¹⁵⁵

Umgekehrt ist aber auch die Gemeinde auf die Familien angewiesen. Ohne familiäre Bezüge scheint es kaum noch Anknüpfungspunkte zur Kirche zu geben. Kirche tritt für familienlose Individuen im Lebensalltag in der Regel nur höchst selten in Erscheinung. Die Gemeinde ist deshalb herausgefordert, das Verhältnis von Familie und Gemeinde wertzuschätzen und zu intensivieren. Kindergarten oder Konfirmandenunterricht bieten hervorragende Möglichkeiten der Kontaktaufnahme zu den Eltern, die mehrheitlich von sich aus keine kirchlichen Angebote in Anspruch nehmen würden, die es aber gleichwohl zu schätzen wissen, dass die Gemeinde Raum für ihre Kinder bietet und dass sie im Zweifelsfall in der christlichen Erzieherin oder auch in der verantwortlichen Pfarrerin eine Ansprechperson für pädagogische, religiöse und seelsorgerliche Belange finden.

Eine Herausforderung, der Kirche bislang überhaupt nicht gerecht wird, stellt die sehr niedrige Taufquote von alleinerziehenden evangelischen Müttern dar.¹⁵⁶ Offenbar ist es alleinerziehenden Müttern unangenehm, im kirchlichen Kontext keine »richtige« Familie vorweisen zu können. Sie fühlen sich stigmatisiert. Dem sollten Kirche und Gemeinde offensiv entgegenwirken, den konkreten Lebensstilen der Gegenwartsgesellschaft Rechnung tragen und geschützte Öffentlichkeiten anbieten, in denen diese Kinder getauft und moderne Patchworkfamilien willkommen geheißen werden.

»Glaube wird in erster Linie durch personale Beziehungen übertragen [...]. Dies gilt im Grundsatz für alle Lernorte des Glaubens.«¹⁵⁷ Dabei müssen Beziehungs- und Inhaltsebene übereinstimmen, sonst wird der Inhalt unglaubwürdig und setzt man sich nicht mit ihm auseinander. Eine Atmosphäre der Wertschätzung und

155. Vgl. Büttner, »Enthemmte Kommunikation«, 248.

156. Vgl. Pollack, *Kommentar: Was tun?*, 133.

157. Domsgen, *Kirchliche Sozialisation*, 91.

Akzeptanz ist deshalb grundlegend für die Vermittlung der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes. Besonders für Heranwachsende im *Konfirmandenunterricht* ist es elementar, in der Auseinandersetzung mit dem Pfarrer zu spüren, dass er es ernst meint, dass er seine Ansichten glaubwürdig und authentisch vertreten kann und er in der Lage ist, sich offener und kontroverser Diskussion zu stellen. Der persönliche Kontakt mit dem Konfirmator ist für sehr viele für das Verhältnis zur Kirche von bleibender Bedeutung. »Die Konfirmation ist aufs Ganze gesehen eine ›starke‹ Kasualie und [sie] ist noch immer ein Inbegriff von evangelischer Kirchlichkeit.«¹⁵⁸

Der Konfirmandenunterricht und die Konfirmation, auf die er hinführt, sind eng mit der Ortsgemeinde und mit der Gemeindepfarrerin verwoben. Die hohe Partizipationsquote (zwischen 93 und 95 Prozent) zeigt, dass diese Kasualie – wie die Taufe – nach wie vor eine hohe Wertschätzung genießt und deshalb auf keinen Fall grundlegend umstrukturiert werden sollte. Auch hier ist die Wohnortnähe ein entscheidender Gewinn: Die Konfirmanden kennen die anderen Jugendlichen im Konfirmandenunterricht entweder von der Schule oder noch von der Zeit des Kindergartens her. Verflechtungen ergeben sich in vielfältiger Hinsicht. Nicht zuletzt spielt dabei auch der Bezug zum Kirchenraum, in dem man getauft wurde oder den man von den Weihnachtsgottesdiensten her kennt, eine wichtige Rolle.

Wilhelm Gräb geht davon aus, dass man unter der Frage nach der Stabilität der Volkskirche »ohne Zweifel die Konfirmation als die wichtigste Amtshandlung ansehen« könne.¹⁵⁹ Der vorbereitende Unterricht macht grundlegend mit der Lehre evangelischen Glaubens vertraut und die Konfirmation ist eine beliebte Jugendkasualie, die das unübersichtliche Gelände der Jugendzeit strukturiert und gestaltet und die Zugehörigkeit zur Kirche auf Dauer stellt. Zugleich bekommt die Pfarrerin durch den Konfirmandenunterricht Kontakt zu den Eltern, die die Gelegenheit wiederum nutzen, nach Jahren der Abstinenz wieder einmal einen Gottesdienst zu besuchen, vor

allem wenn die Konfirmandinnen und Konfirmanden selbst den Gottesdienst mitgestalten.

Für Kinder und Jugendliche gilt ganz besonders, dass »die Beziehungsebene bei der Herausbildung der Religiosität« eine zentrale Rolle spielt. »Erfahrung mit Religion und Spiritualität sind wesentlich Erfahrungen zwischen Menschen. ›Selbst dort, wo es um die individuelle mystische Versenkung geht, findet sie in der Regel nicht im ›stillen Kämmerlein‹, sondern in Anwesenheit anderer statt, die dieses Erlebnis befördern oder behindern können.«¹⁶⁰ Weil das Glauben-Lernen nicht nur eine intellektuelle Angelegenheit ist, bedarf es dazu Personen, die glaubwürdig erscheinen, an denen man ablesen kann, was es heißt, seinen Glauben zu leben.¹⁶¹ Die Überprüfung von Glaubwürdigkeit ist in der interaktiven Kommunikation unter persönlich Anwesenden durch die unmittelbar mögliche Wahrnehmung von Habitus, Mimik, Gesichtsausdruck, Tonfall der Stimme, die parallel zum Gespräch läuft, am ehesten gewährleistet.

Die Ortsgemeinden erweisen sich als besonders *präferierte Lernorte*, weil Kinder und Jugendliche dort am ehesten und einfachsten interaktiv erreicht werden, weil dort kirchliches Leben anschaulich und in der Person des Pfarrers, der Erzieherin, des Chorleiters, der Diakonin, des Jugendreferenten auch greifbar und wahrnehmbar wird.

8. Mediale und authentische Öffentlichkeit

Die elektronischen Massenmedien, ihre Bildhaftigkeit und Unverbindlichkeit, ihre große Reichweite und Professionalität setzen die ortsgebundene Kommunikation unter Anwesenden, die vergleichsweise schwerfällig, unprofessionell, von begrenzter Reichweite und aufwändig ist, unter Druck. Deshalb wird auch in der Kirche darüber nachgedacht, ob Fernsehgottesdienste nicht Gottesdienste vor

158. Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh 2003, 102.

159. Wilhelm Gräb, *Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen*; in: PTh 76 (1987), 29.

160. Domsgen, *Kirchliche Sozialisation*, 87. Das Zitat im Zitat: Monika Wohlrab-Sahr, *Kulturelle Diversität und ein verbindendes Kontrastprinzip: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*, in: Jan Hermelink/Ingrid Lukatis/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge Bd. 2. Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews*, Gütersloh 2006, 329.

161. Vgl. Büttner, »Enthemmte Kommunikation«.

Ort ersetzen könnten, inwiefern gar von Internetgemeinden¹⁶² gesprochen werden kann und diese als funktionales Äquivalent zu realen Gemeinden betrachtet werden können. So wagt Hans Norbert Janowski die Prognose: »Es scheint sogar der Tag nicht mehr fern, an dem Menschen bevorzugt einer virtuellen Kirche angehören und nicht mehr unmittelbar am Leben einer Ortsgemeinde teilnehmen möchten.«¹⁶³ Dass die hier aufgestellte Alternative nicht nur aus theologischen, sondern auch aus kommunikationstheoretischen Gründen keine Alternative ist, will ich im Folgenden anhand der Unterscheidung der *Typik medialer und interaktiver Kommunikation* zeigen.

Mediale und interaktive Kommunikation sind unterschiedliche Formen der Kommunikation. Während bei medialer Kommunikation immer Technik zwischen die Kommunikationsteilnehmer geschaltet ist, ist mit interaktiver Kommunikation die direkte Kommunikation unter leiblich anwesenden Personen gemeint, also nicht jedes irgendwie geartete soziale Aufeinanderwirken. Die mediale Kommunikation hat ohne Zweifel große Vorteile, insbesondere im schnellen Informationsaustausch, aber auch im unverbindlichen, niedrigschwelligen Experimentieren in der Cyber Church im Internet. Sie kann die Nachhaltigkeit und Glaubwürdigkeit interaktiver Kommunikation indes niemals erreichen.

Nur die interaktive Kommunikation setzt die leibliche Anwesenheit der Kommunizierenden voraus und ermöglicht auf diese Weise eine authentische Wahrnehmung aller an der Kommunikation Beteiligten. So kann ich in einem Seelsorgegespräch die spontanen Reaktionen eines Kommunikationsteilnehmers unmittelbar beobachten und realistisch einschätzen. Durch die parallel laufenden Wahrnehmungsmöglichkeiten hat die Interaktion eine *uneinholbare*

162. Vgl. Kirche der Freiheit, 99.

163. Hans Norbert Janowski, Vorwort, in: Wolfgang Nethöfel/Matthias Schnell (Hg.), *Cyberchurch? Kirche im Internet*, Frankfurt a.M. 1998, 8. Zu einer scharfen Kritik an einem virtuellen Gemeindebegriff siehe: Michael Welker, *Freiheit oder Klassenkirche. Mut und Blindheit im Impulspapier des Rates der EKD*, in: *Zeitzeichen* 12/2006, 10. Mindestanforderung an den Begriff der Gemeinde ist, dass sich Menschen an bestimmten Orten interaktiv um das Wort Gottes herum versammeln. Schon allein das Abendmahl und die Taufe nötigen zu lokaler leiblicher Präsenz.

Informationsfülle – oft teilt die Körpersprache und das visuell Wahrnehmbare dabei mehr mit als das verbal Gesagte. Täuschungsmöglichkeiten sind, anders als bei medialer Kommunikation, weitgehend ausgeschlossen. »Die Informationsfülle interaktiver Kommunikation hinterlässt viel tiefere Spuren als das zweidimensionale Bild auf der Mattscheibe.«¹⁶⁴ Deshalb ist die Authentizität interaktiver Kommunikation ungemein wertvoll für die religiöse Kommunikation.

Massenmedien können mit dem Realismus der direkten Kommunikation nicht konkurrieren, obschon sie es versuchen. Sie »sind in hohem Maße an Skandalen und Streit interessiert« und konstruieren ihre eigene Realität. »Meldungen, die die Publikation lohnen, müssen einen Unterschied, eine Differenz markieren. [...] Massenmedien, ganz gleich ob elektronisch oder gedruckt, erzeugen daher ein unrealistisch skandalträchtiges, ein überzogen gewalt- und streitaffines Bild der Welt.«¹⁶⁵ Die Normalität des Funktionierens einer Ortsgemeinde hat dementsprechend keinen Informationswert und erscheint deshalb auch nicht in der medialen Öffentlichkeit. Lediglich der (in der Regel negative) Ausnahmefall interessiert und erzeugt Aufmerksamkeit, ein sehr knappes und heftig umkämpftes Gut in der Mediengesellschaft. Massenmedien haben insofern eine äußerst selektive Art, Wirklichkeit wahrzunehmen.¹⁶⁶

Massenmedien sind nicht nur krisenorientiert, sondern müssen selbst komplexe Sachverhalte extrem vereinfachen, um Resonanz erzeugen zu können. Dies gilt jedenfalls für das Fernsehen, die hochkulturellen Printmedien erlauben ein höheres Differenzierungsniveau. Der Zwang zur Vereinfachung in den Medien geht im religiösen Bereich mit der Gefahr einher, die christliche Botschaft zu banalisieren und zu moralisieren. Insbesondere bei Video-Clips ist dies zu beobachten, aber auch, wenn die Kirchen in den Medien ein moralisches »Wächteramt prophetischer Allzuständigkeit«¹⁶⁷ für sich reklamieren und damit zugleich die Religionssemantik entwer-

164. Christoph Dinkel, *Die »congregatio sanctorum« in der Mediengesellschaft*, in: Alexander Deeg (Hg.), *Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach*, Leipzig 2008, 209.

165. A. a. O., 200.

166. Vgl. ebd.

167. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 257.

ten: »Ihr moralischer Omnipotenzanspruch zwingt sie zum ubiquitären Verschleiß religiöser Sprache.«¹⁶⁸

Die Mediatisierung von Religion erzeugt insofern vielleicht mediale Aufmerksamkeit, aber diese führt keineswegs automatisch zum Aufbau langfristiger Bindungen und ist auch nicht unbedingt Ausdruck der Relevanz von Religion in der Gesellschaft, so wenig wie die ausufernde mediale Darstellung des Sports seiner gesellschaftlichen Wichtigkeit (im Vergleich zur Wirtschaft) entspricht. Aufgrund der Regeln, denen Massenmedien unterworfen sind, erlauben Massenmedien kaum eine differenzierte Beschreibung alltagsnaher Frömmigkeit oder kirchlichen Erlebens und Handelns. *Verzerrte Außenperspektiven* auf die Kirche sind deshalb an der Tagesordnung.

Die limitierten Beobachtungsmöglichkeiten und die starke Eigenselektivität medialer Kommunikationsformen zeigen, dass die Realität der Massenmedien tatsächlich genau dies ist: die Realität der Massenmedien und nicht etwa die Realität als solche.¹⁶⁹ Massenmediale Kommunikation tendiert überdies dazu, kurzfristigen Aktivismus zu fördern und langfristige Perspektiven zu verhindern. So erweist sich die äußerst enge Kopplung von Politik und Massenmedien immer mehr als Problem, das die Handlungsfähigkeit des Politiksystems stark einschränkt.¹⁷⁰ Politiker wagen aufgrund der unmittelbaren Abhängigkeit von medialer Resonanz kaum noch langfristig-nachhaltige Entscheidungen, die kurzfristig unangenehm sein können oder einer bestimmten Klientel empfindliche Enttäuschungen zumuten.

Dass die niedrigschwellige virtuelle Kommunikation, insbesondere für Jugendliche, in der Cyberchurch und für die Chat-Seelsorge kirchlich genutzt und professionell ausgebaut werden sollte, ist keine Frage. Doch sind die Grenzen der virtuellen Kommunikation realistisch wahrzunehmen. Gegenwärtig werden, fasziniert vom relativ neuen Medium Internet, unrealistisch hohe Erwartungen speziell an die Internetkommunikation gestellt.¹⁷¹ Selbsterfahrung ist

und bleibt aber an ein leibliches Selbst gebunden. »In der virtuellen Welt wird diese Dimension des Leiblichen [...] gerade ausgeschlossen. Kirche im virtuellen Raum kann daher keine Nachahmung von Kirche im realen Raum mit etwas anderen technischen Mitteln sein, so wenig wie Kunst in der Moderne noch Nachahmung der Natur mit künstlerischen Mitteln ist.«¹⁷² Wird Technik in der Kommunikation dazwischen geschaltet, reduziert sich in der Regel das Engagement des Rezipienten – er kann sich jederzeit ausklinken oder sich entscheiden, nur Beobachter zu bleiben. Ein persönliches Involviertwerden, wie es religiöse Kommunikation voraussetzt, bleibt unwahrscheinlich. Auf der anderen Seite liegt in der »Nullforderung« der medialen Kommunikation auch eine Chance, insbesondere wenn man an Jugendliche denkt. Ich muss nichts, was ich im Kino sehe, durch Engagement beantworten, ich darf sehen, »ohne gesehen zu werden, anwesend sein, ohne in etwas involviert zu werden.«¹⁷³ Insofern ist auch die Cyberchurch als eine Art Versuchs- oder Laborraum zu verstehen, in dem Religion *simuliert*, aber eben nicht *gelebt* werden kann. »Der virtuelle Raum ist ohne eine materielle Deckung, Schein ohne Sein, die Simulation ohne Selbsteinsatz wenig vertrauenswürdig.«¹⁷⁴

Um nicht missverstanden zu werden: Die mediale Selbstdarstellung der Kirche und ihre virtuelle Zugänglichkeit ist keineswegs gering zu achten. Die Kirche sollte sich auch auf keinen Fall den neuen (elektronischen) Medien verweigern, ganz im Gegenteil: Sie sollte sie gezielt nutzen, allerdings dabei die Chancen und Risiken der verschiedenen Kommunikationsformen und -situationen präzise erfassen, die Gefahren einer medialen Selbstdarstellung im Auge behalten, mediale Resonanzerfolge in ihrer Bedeutung für den gelebten Glauben nicht überschätzen und zugleich die schwerfälligen, ortsgebundenen, nicht perfekt inszenierten interaktiven Kommunikationsformen nicht unterschätzen. Vor allem in Funktionssystemen, in denen es um heikle und existentielle Sachverhalte geht, wie dies in den klassischen Professionen der Fall ist, erfährt die Interaktionsebene nach wie vor eine besondere Ausprägung – trotz der enorm gestiegenen Bedeutung medialer Kommunikation. Dort spielt die

168. Ebd.

169. Vgl. Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, 2. Aufl. Opladen 1996 (1995).

170. Vgl. Dinkel, *Die »congregatio sanctorum« in der Mediengesellschaft*, 201.

171. Zu den unrealistischen Erwartungen an das Medium Internet vgl. a. a. O., 197-204.

172. Thomas Erne, *Transformation als Zukunftsaufgabe der Kirche*, 27.

173. A. a. O., 28.

174. A. a. O., 30.

facetime für das *Vertrauen* und damit für das Gelingen von Kommunikation eine grundlegende Rolle. »Auch das, was der Pastor im Gemeindebrief oder auf der Internetseite der Gemeinde äußert, gewinnt seine Vertrauenswürdigkeit vor allem aus der realen Begegnung mit dem Pastor in der *facetime* des Gottesdienstes oder des Unterrichts, beim Einkaufen, auf dem Spielplatz, im Kindergarten oder bei einem Stadtteil- oder Dorffest.«¹⁷⁵

Die lokale und die mediale Präsenz der Kirche sind wechselseitig aufeinander bezogen und können sich im günstigen Fall wechselseitig verstärken. Jedes gelungene Interview mit der oder dem Ratsvorsitzenden fördert das Image der Kirche und dient der Plausibilisierung dessen, wofür die Kirche steht. »Umgekehrt könnte kein noch so brillanter und medientauglicher Ratsvorsitzender etwas ausrichten, wenn es nicht die breite Basis nichtmedialer Evangeliumskommunikation in den Kirchengemeinden vor Ort gäbe. Lokale und mediale Präsenz der evangelischen Kirche sind zwar zu differenzieren, aber sie sind zugleich voneinander abhängig und aufeinander bezogen.«¹⁷⁶

Es ist ein Irrweg, den Begriff der Öffentlichkeit auf die massemediale Öffentlichkeit zu reduzieren. Die evangelische Kirche wirkt keineswegs nur über die Massenmedien in die Gegenwartskultur hinein. Die Kirche pflegt verschiedenste Öffentlichkeiten, auch und nicht zuletzt über die örtlichen Gottesdienste und Veranstaltungen. Für Michael Welker ist »der Aufbau und die Pflege dieser realistischen Öffentlichkeiten von höchstem Wert«¹⁷⁷ in einer Gesellschaft, in der die massenmedial erzeugten Öffentlichkeiten *Fiktionen* der Gemeinsamkeit und Verständigung erzeugen – Fiktionen eben und keine real gelebten Gemeinsamkeiten oder mühsam errungenen Verständigungen. In interaktionsgestützten Öffentlichkeiten vor Ort werden »Traditionen nicht dargestellt, sondern gelebt«¹⁷⁸. Deshalb sind die *außermedialen Öffentlichkeiten* sowohl zivilgesellschaftlich als auch für die gelebte Kirchlichkeit von zentraler Bedeutung. Sie stellen zugleich eine wichtige Kritik der medialen

Öffentlichkeit mit ihrem Krisenalarmismus und ihrer Fiktionalität dar.

Das Problem einer Kirche, die sich zu einseitig an der medialen Selbstdarstellung orientiert und sich dabei ausgeklügelter Werbestrategien bedient, liegt darin, dass sie sich zu stark der *Außenorientierung* verschreibt. Dadurch verblasst ihre Eigenrationalität. Die Kirche orientiert sich dann vor allem an einer medientauglichen Darstellung von Kirche, weniger an ihrer eigenen Praxis, ihrer eigenen Sprache, ihrem eigenen Programm.¹⁷⁹ Zielt der Protestantismus vor allem auf eine Selbstdarstellung nach außen und damit auf die Außenwahrnehmung, gerät die innere Selbstvergegenwärtigung leicht aus dem Blick. Dadurch werden *Beobachter*, aber *nicht Beteiligte* gewonnen. Günter Thomas sieht deshalb die Gefahr, dass die »Vermarktung [...] der Traditionsgüter [...] eine lebendige Tradition in Folklore für Touristen« transformiert. »Was die Evangelische Kirche benötigt, sind *beteiligungserzeugende Darstellungen*, die eine Anschauung durch Praxis bieten. Dies kann ein großformatiges Ereignis wie der Kirchentag sein, vornehmlich werden es jedoch dezentrale und lokale Ereignisse sein.«¹⁸⁰

Reale Begegnungen und reale Räume gewinnen gerade in Zeiten fortschreitender Virtualisierung der Gesellschaft wieder an Bedeutung.¹⁸¹ Erst vor dem Hintergrund des enormen Erfolges speziell der elektronischen Kommunikationsmedien wird die *Spezifik interaktiv-leiblicher Kommunikation* erkennbar. Die Kirche lebt in ihren grundlegenden Vollzügen von leiblicher, verletzlicher, auf den Nächsten bezogener Kommunikation. Schon allein die Sakramente Abendmahl und Taufe nötigen die Kirche zu einer Sozialgestalt, die die persönliche Anwesenheit der an der Kommunikation Beteiligten zwingend voraussetzt. Auf leibliche Präsenz zu verzichten, käme einer Selbstaufgabe von Kirche gleich.

175. Dinkel, Die »congregatio sanctorum« in der Mediengesellschaft, 213.

176. A. a. O., 214.

177. Welker, Kirche im Pluralismus, 92.

178. Thomas, 10 Klippen, 375.

179. In diesem Sinn bemerkt auch Johannes von Lüpke: »Bilder der Kirche, Leitbilder und Konzeptionen, von denen es viele gibt, sind nicht deswegen problematisch, weil sie so bunt und vielfältig sind, sondern vor allem deswegen, weil sie mitunter mehr der Außendarstellung dienen als der Verdeutlichung und Stärkung dessen, was vor Ort im Leben der Gemeinde wirklich geschieht.« Lüpke, Was macht die Kirche zur Kirche?, 44.

180. Thomas, 10 Klippen, 376.

181. Vgl. Erne, Transformation als Zukunftsaufgabe der Kirche, 31.

9. Die Interdependenz von Großorganisation und Kirchengemeinde

a) Religion, Interaktion und Organisation

Die Kirche existiert sowohl als Gesamtkirche als auch als Kirche am Ort. »In jeder Ortskirche ist die ganze Kirche je konkret verwirklicht, und umgekehrt ist die Universalkirche nicht der Zusammenschluss der Lokalkirchen, sondern der Inbegriff ihres Einsseins in Christus als Gemeinschaft Verschiedener.«¹⁸² Die Kirche kann demnach ganz unterschiedlich perspektiviert werden. Man kann die Kirche geistlich, interaktiv oder auch als Organisation betrachten. Jede Perspektive repräsentiert ein eigenes Sozialsystem mit besonderer Typik und Logik. »Prinzip der kirchengemeindestabilisierenden Kommunikation ist vor allem die Interaktion, [...] Prinzip der Systemstabilisierung der Kirche ist vor allem formale Organisation.«¹⁸³ Die entscheidende Frage ist, wie beide aufeinander zu beziehen sind.

Eine Kirchengemeinde ist nicht ohne Organisation denkbar. Insbesondere über die Amtsträgerinnen und Amtsträger sind ausdifferenzierte Rollenasymmetrien etabliert, über die die Inklusion in die religiöse Kommunikation in der Regel läuft. Die Funktion der formalen Organisation der Kirche besteht für eine Kirchengemeinde im Wesentlichen darin, insbesondere über Ämter, aber auch über Orte (Kirchenraum) und Zeiten (Gottesdienstzeit) *Erwartungssicherheit und Verlässlichkeit* zu gewährleisten. Zugleich lebt eine Kirchengemeinde von vielen Interaktionen und Kontakten, die eine eigene Dynamik entwickeln, die auch ohne die Pfarrerin funktionieren, die nicht gezielt organisiert und herbeigeführt werden können, für die die Organisation allerdings einen förderlichen Rahmen bereit stellen kann.

Die unterschiedlichen Logiken der jeweiligen Perspektiven lassen sich an den *differierenden kirchlichen Mitgliedschaftsbegriffen* veranschaulichen, die sich zwar überschneiden, aber keinesfalls miteinander identisch sind. Für die Kirchenorganisation sind die formalen Mitglieder entscheidend, die die Kirchensteuern zahlen. In der Gemeinde wiederum versammeln sich nicht nur evangelische

Kirchenmitglieder, sondern auch katholische oder freikirchliche Christen, die aus unterschiedlichsten Motiven heraus zu einem evangelischen Gottesdienst kommen oder beim örtlichen Gemeindefest mitarbeiten. Nicht zuletzt engagieren sich vieler Orts auch konfessionslose Menschen aktiv in einer Gemeinde. Sie besuchen den Gottesdienst oder unterstützen die Arbeit der Gemeinde finanziell und sind gewissermaßen Mitglieder der Gemeinde, ohne formal zur Kirche zu gehören.

Unter religiösen Gesichtspunkten gelten wiederum andere Kriterien als unter organisatorischen oder interaktiven. Formale Kirchenmitgliedschaft und Gläubigkeit, aber auch Geselligkeit und Religiosität müssen sich nicht decken. Schon Augustin stellte in diesem Sinn fest: »Menschen scheinen drinnen zu sein, die in Wirklichkeit draußen sind, wogegen andere draußen zu sein scheinen, die in Wirklichkeit drinnen sind.«¹⁸⁴ Auch für Luther sind die Heiligen nur latent in der Kirche sichtbar. So gibt es Menschen, die sich zwar aktiv in der Gemeinde engagieren, aber religiös kaum affiziert sind, während wiederum andere nur selten den Kontakt zur Gemeinde oder zum Pfarrer suchen, aber sich innerlich dem Glauben oder auch der Kirche verbunden fühlen. Überdies ist es zwar möglich, die Kirchenmitgliedschaft aufzukündigen, aber nicht die Taufe zurückzugeben.¹⁸⁵ In der Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche versuchte die dogmatische Tradition der Differenz von Glaube und Organisation immer schon Rechnung zu tragen.

Eine Kirchengemeinde wird zentral dadurch stabilisiert, dass *Religion, formale Organisation und Gemeinschaft* zusammen spielen und *Synergieeffekte* entstehen. Das Problem ist, wenn Religion, Kirche und Gemeinschaft immer mehr auseinanderdriften, wie dies gegenwärtig der Fall zu sein scheint. Dies liegt wesentlich daran, dass die betriebswirtschaftliche Sichtweise auf Organisation, die gegenwärtig dominiert und in den Kirchenreformpapieren zum Ausdruck kommt, auf Gemeinschaft *destabilisierend* wirkt. »Dem Stabilisierungsmechanismus Gemeinschaft [...] läuft die betriebswirtschaftliche Sichtweise zutiefst zuwider: Da sich Gemeinschaft durch Ver-

182. Reuter, Botschaft und Ordnung, 16.

183. Stöber, Kirche – gut beraten?, 47.

184. Augustinus, De baptismo contra Donatistas V, 37 f., zit. n. Reuter, Botschaft und Ordnung, 34.

185. Zu den differierenden Mitgliedschaftsbegriffen vgl. Stöber, Kirche – gut beraten?, 48 ff.

trauen, Wertschätzung um individueller Eigenschaften willen, persönlichen Beziehungen etc. stabilisiert, laufen Vorschläge wie Trennung von Aufgabenbereichen, Ausweitung von zentralen Stabsstellen, Standardisierung von Verfahren zur Angebotserstellung etc. auf die Auflösung der Grundlagen dieses Stabilisierungsmechanismus hinaus.«¹⁸⁶ Deshalb sind Vorschläge dieser Art in der Kirche auch sehr umstritten und begegnet man ihnen vielerorts mit Misstrauen und Ablehnung.

Entscheidend für die Zukunft der Kirche ist, die unterschiedlichen Ebenen kirchlichen Lebens in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen, so dass sie sich wechselseitig verstärken und stabilisieren können. Da die formale Organisation in den letzten Jahrzehnten stark an Gewicht gewonnen hat und eine Zentralisierung und Formalisierung des kirchlichen Leitungshandelns unübersehbar geworden ist, müsste eine Reform der Kirche darauf bedacht sein, eine »intelligente und reflexive Selbstbeschränkung des kirchlichen Organisationscharakters gegenüber einer ihr vorgelagerten Sphäre der individuellen und gemeinschaftlichen religiösen Erfahrung und Interaktion«¹⁸⁷ vorzunehmen. Dass dies die Organisationsseite langfristig nicht schwächt, sondern stärkt, sollen die folgenden Ausführungen zeigen.

b) Stabilität und Umweltanpassung

Ein Vorzug des Christentums besteht aus organisationssoziologischer Perspektive darin, dass es sich über die Gemeinden sehr viel besser an die lokalen Gegebenheiten und sozio-kulturellen Entwicklungen anpassen kann als andere Organisationen. Der Soziologe Hans Geser und die Ökonomin Anna Henkel sehen darin übereinstimmend einen kaum zu überschätzenden Vorteil der Kirche: Organisationen sind aufgrund der Unplanbarkeit und Unvorhersehbarkeit der gesellschaftlichen Umwelt nur deshalb und dann stabil, weil und insofern sie an andere, *nicht-organisationelle Sozialsysteme* gekoppelt sind, die flexibel auf veränderte Umweltbedingungen reagieren können. Organisationen müssen deshalb mit strukturell an-

186. A. a. O., 76.

187. Gabriel, *Modernisierung als Organisation von Religion*, 35.

dersartigen Sozialsystemen kooperieren, die diese *komplementäre Pufferfunktion* erfüllen.¹⁸⁸ Genau dies ist in der Kirche durch die Verbindung eines starken organisatorischen Zentrums einerseits, das verlässliche Strukturen bereitstellt und für Erwartungssicherheit in vielerlei Hinsicht sorgt, mit den dezentralisierten Gemeinden andererseits, die durch eine große Anpassungsfähigkeit an die jeweiligen lokalen Bedingungen und Besonderheiten gekennzeichnet sind, möglich.

Für Geser ist die *Orientierung am Lokalen* zentral für die Organisation Kirche: »Die segmentäre Differenzierung in eine Vielzahl relativ unabhängiger Lokalgruppen stellt für eine religiöse Organisation eine sehr bedeutsame Innovationsquelle dar: weil vielerlei Innovationen mit wenig Aufwand und Risiko zuerst in lokalen Subsystemen erprobt werden können, bevor sie – allenfalls – auf der überlokalen Ebene Eingang finden.«¹⁸⁹ Geser ist deshalb davon überzeugt, dass der Schwerpunkt religiöser Aktivitäten auf der lokalen Pfarrgemeinde liegen müsse. So kann der Kirchenvorstand zusammen mit dem Pastor Änderungen in der Gottesdienstliturgie vornehmen und sie den lokalen Bedürfnissen und Gegebenheiten anpassen. Auch der kirchenmusikalische Stil wird je nach Gemeinde unterschiedlich aussehen. Insofern ist es zwar richtig, dass jede Gemeinde im Prinzip wie jede andere ist, aber das schließt eine *kreative Pluralität und Diversität* nicht aus, sondern ein: Je nach den örtlichen Besonderheiten und Gegebenheiten, je nach den Begabungen und Charismen, die in einer Gemeinde »emergieren« und nicht von oben verordnet werden können, sehen Gemeinden ganz unterschiedlich aus. Es ist dabei durchaus möglich, dass sich in einer Landgemeinde über eine Jugendband deutlich mehr Vitalität und modernitätskompatible kirchliche Jugendarbeit entwickelt als in einer Stadtgemeinde. Die Aufgabe der Rahmenorganisation Kirche besteht aus dieser Perspektive dann vor allem darin, »den verschiedenen Subgruppen bei der Durchführung ihrer eigenen Aktivitäten *helfend und begleitend* zur Seite zu stehen«¹⁹⁰, nicht aber von oben

188. Vgl. Geser, *Gesellschaftliche Folgeprobleme*, 124.

189. Geser, *Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation*, 60.

190. Ebd. [Hervorhebung I. K.].

vorzugeben, welche Schwerpunkte eine Gemeinde künftig zu pflegen hat und welche nicht.

»[D]er organisatorische Zugriff auf das religiöse Leben kann nur ein organisatorischer Zugriff sein«¹⁹¹, die Organisation kann lediglich die *Rahmenbedingungen* festlegen, nur diese können organisiert werden. Das, worum es eigentlich geht, ist nicht organisierbar bzw. über Planung entscheidbar. Allerdings kommt das, worum es eigentlich geht, ohne Organisation in aller Regel wiederum nicht zustande. Ohne Kirche in der Regel kein Glaube – das war das Ergebnis von Detlef Pollacks empirischen Untersuchungen.¹⁹² Die Organisation ist deshalb keinesfalls unwichtig. Formale Organisation, Gemeinde und Religion müssen aber synergetisch zusammenwirken, um langfristig stabil zu sein.¹⁹³

Die traditionelle *Symbiose von Organisation und Gemeinde* ist ein starkes Duo, weil es das Problem der Umwelthanpassung auf sehr günstige Weise löst: »Kirche als formale Organisation ist für allgemein stabile Erwartungen zuständig, Gemeinde für die Anpassung dieser stabilen Strukturen an die aktuellen Bedingungen. Damit erübrigt sich das Problem des Wandels. Kirche kann sich auf Stabilität konzentrieren, Gemeinde auf die Anforderungen der Gegenwart. Das Duo verkräftet sowohl ein abstraktes Dogma als auch das Verschwinden einer einzelnen Gemeinde. Gerade durch die Unterschiedenheit von Kirche und Gemeinde konnte Kirche so verschiedene persönliche und gesellschaftliche Anforderungen überstehen, wie sie der Wechsel der Jahrhunderte mit sich bringt.«¹⁹⁴

Was bedeutet dies für eine Kirchenreform? Wenn sich die Organisation Kirche nur im Verbund mit den Kirchengemeinden stabil halten kann, dann müsste eine Kirchenreform aus der Perspektive der Großorganisation ein Interesse daran haben, die Gemeinden zu stärken, zu ihrer Vitalisierung beizutragen und sie zu unterstützen. Auf keinen Fall dürften dann noch mehr Aufgaben von den Gemeinden abgezogen und in Stabsstellen gesammelt werden. Vielmehr wäre es aus dieser Perspektive elementar, übergemeindliche Sonderfunktionen, die in der funktional differenzierten Gesellschaft unver-

191. Nassehi, Die Organisation des Unorganisierbaren, 216.

192. Siehe oben Kapitel I, 9.

193. Vgl. Henkel, Die Funktion der Gemeinde, 299.

194. A. a. O., 301.

zichtbar sind, mit der Gemeinde stärker zu koppeln und Vernetzungen und Kooperationen auszubauen.

Nun gibt es Gründe, das »Erfolgsduo« von Kirche und Gemeinde in Zeiten zunehmender Professionalisierung und Ausdifferenzierung für nicht mehr zukunftsträchtig zu halten. Viele betrachten die Ortsgemeinden als Auslaufmodell. Auch das Impulspapier ist von einem »Geist repressiver Toleranz gegenüber diesen Parochialgemeinden«¹⁹⁵ geprägt, wie Günter Thomas formuliert. Anna Henkel macht in aller Klarheit deutlich, wie die Alternative aussähe: Das Gegenmodell wäre eine *Kirche ohne Gemeinde*, eine reine Dienstleistungskirche, die nach eingehender Wettbewerbsanalyse eine *zentrale Angebotsplanung* vornähme und dann entsprechend »marktfähige« Angebote bereitstellte. Allerdings müsste diese Kirche dann auch eine neue Finanzierungsgrundlage finden, denn das Modell der Kirchensteuer basiert auf der engen Verbindung von Kirche und Gemeinde. Die Kirchensteuer funktioniert wie eine Solidargemeinschaft, wie eine Art Versicherungsprinzip, das es Gemeindegliedern erlaubt, ohne weitere Kosten seelsorgerliche Gespräche mit der Pfarrerin zu führen oder den Gemeindeglocken zu besuchen. Eine reine Dienstleistungskirche müsste hingegen betriebswirtschaftlich Angebote kalkulieren und einzelne »Leistungen« individuell abrechnen. Nach Henkel empfehlen sich keine Mischformen, wie sie derzeit diskutiert werden, die Kirche sollte vielmehr eine Entscheidung treffen, in welche Richtung sie gehen will. »Sie verzettelt sich sonst, vergeudet ihre Ressourcen und verliert die Chancen beider Modelle.«¹⁹⁶

Die Pointe bei den Überlegungen Henkels ist der Hinweis darauf, dass die Kirchenreformer durch ihre Fokussiertheit auf die Organisation und die Steigerung betriebswirtschaftlicher Effizienz übersehen, dass es in der Kirche nicht möglich ist, nur die Organisation zu optimieren. Anders als ein Produktionsunternehmen besteht die Kirche nicht nur aus formaler Organisation, sondern auch aus Gemeinde. »Es ist deshalb unmöglich, nur eines zu verändern – wer die formale Organisation der Kirche verändert, verändert auch Gemeinde, was wiederum auf die Kirche zurückwirkt.«¹⁹⁷ Wird die Gemeinde in einer Dienstleistungskirche in den Hintergrund gedrängt

195. Thomas, 10 Klippen, 364.

196. Henkel, Die Funktion der Gemeinde, 307.

197. Ebd.

und ausgehöhlt, dann geht der Kirche ihre bisherige Form der *Umweltanpassung* und zugleich ihre bisherige *Finanzierungsgrundlage* verloren. Ob die Kirche mit einer konsequenten Dienstleistungsorientierung finanziell besser fahren würde, bleibt zu bezweifeln, noch mehr, ob sie ohne lebendige Gemeinden noch glaubwürdig auftreten und ihre Inhalte noch öffentlich überzeugend vertreten könnte.¹⁹⁸

In den Kirchengemeinden werden Motivationen gebunden, dort sind Menschen bereit, die Kirche auch jenseits der Kirchensteuer finanziell zu unterstützen, weil sie die Menschen und die Aufgaben und Projekte, um die es geht, kennen und sie den verantwortlichen Menschen, in Sonderheit dem Pfarrer oder der Pfarrerin vor Ort, *vertrauen*, während sie der Großorganisation gegenüber weithin skeptisch eingestellt sind. »Speziell hinsichtlich des langfristigen Loyalitätsaufbaus in Ortsgemeinden dürfte es aus diesem Grunde kaum eine effektivere Maßnahme zur Schwächung der Finanzkraft der Kirchen geben als die systematische Schwächung der Ortsgemeinden.«¹⁹⁹

c) Kirche als Netzwerk

Gängigerweise wird eine Organisation aufgrund ihrer prinzipiell hierarchischen Struktur nach einem Top-Down Modell verstanden, in dem von oben nach unten bestimmt werden kann. In den letzten Jahren wurde in der Organisations- und Managementlehre immer deutlicher, dass das Funktionieren einer Organisation auf diese Weise nicht adäquat beschrieben werden kann. In vielen Bereichen, ganz besonders in Non-Profit-Organisationen, erscheint es realistischer und weiterführender, eine Organisation als Netzwerk zu verstehen, das gezielt *Irritationen von unten* in die Hierarchie einbaut. Ganz besonders in der evangelischen Kirche liegt es aufgrund ihrer prinzipiell dezentralen und synodalen Struktur nahe, sich in einem sol-

198. Anne Henkel, alias Stöber, formuliert lapidar: »Die formale Organisation der Kirche verliert ohne Getaufte und Gemeindeglieder ihre Existenzberechtigung und Finanzierungsgrundlage.« Stöber, Kirche – gut beraten?, 56.

199. Thomas, 10 Klippen, 365.

chen Sinn als Netzwerk – und nicht als hierarchisches Unternehmen, das Reformen von oben nach unten durchsetzt – zu begreifen. Niklas Luhmann hat schon 1968 darauf aufmerksam gemacht, dass Vorstellungen linearer Kausalität, wie sie dem Top-Down-Modell innewohnen, nicht hinreichen, um die komplexe Sozialordnung einer Organisation zu beschreiben.²⁰⁰ Beim Top-Down-Modell wird die hohe Bedeutung der verschiedenen Systemumwelten negiert. Dies hat wiederum fatale Folgen für das Funktionieren der Organisation selbst.

Die evangelische Kirche ist eine *Netzwerkorganisation*, in der viele unterschiedliche Organisationsstränge zusammenlaufen und miteinander verzahnt sind. Sie lässt sich deshalb nicht leicht steuern. Zugleich liegt gerade in dieser Vernetzung die große Stärke der evangelischen Kirche. Auch die Kirchengemeinden sind flexible, netzwerkartige Organisationen, in der ganz unterschiedliche Gruppen und Individuen lose miteinander verbunden sind. Friedrich Schleiermacher hat diese *Heterogenität und Vielfalt* der Kirchengemeinde als großen Reichtum betrachtet und deshalb in Bezug auf die kirchenleitende Tätigkeit betont, dass hier keine homogene Einheitlichkeit gesucht werden sollte, sondern mit Besonnenheit und in Rücksichtnahme auf divergierende Perspektiven und Stile eine »zusammenstimmende« Leitung anzustreben ist, die die manchmal anstrengende, insgesamt aber kreative und bereichernde Pluralität innerhalb der Kirche zu fördern weiß.²⁰¹ Das Kirchenregiment hat nach Schleiermacher deshalb primär die Aufgabe, die Freiheit der Schriftauslegung zu schützen und nicht etwa selbst die Lehre zu regieren. Pointiert und unnachahmlich fasst Schleiermacher seine Theorie des Kirchenregiments zusammen: »Es ist also auch gar nicht so schwer die Kirche zu regieren, wenn man nur nicht zu viel regieren will.«²⁰²

Eine Netzwerkkirche braucht starke Zentren und Profildgemeinden, aber sie wird insgesamt nicht von oben her strukturiert, standardisiert und autoritär geleitet. Sie ist vielmehr darauf aus, gesel-

200. Vgl. Luhmann, Zweck-Herrschaft-System.

201. Vgl. Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 180 ff. und ausführlich: Christoph Dinkel, Kirche gestalten. Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments, Berlin/New York 1996, 143 ff.

202. Schleiermacher, Die Praktische Theologie, 636. Vgl. zum Ganzen: Dinkel, Kirche gestalten, 238 f.

lige, interaktive und gemeinschaftliche Formen christlichen Lebens an vielen unterschiedlichen Orten mit einer Vielzahl von Profilen, Frömmigkeitsstilen und Persönlichkeiten zu fördern. Die Chancen der Kirche liegen in ihrer Botschaft und in den Menschen, die diese Botschaft weitergeben, für sie eintreten und sie mit ihrem Leben bezeugen. Deshalb sind die interaktiven Sozialbeziehungen für die Kirche elementar: Hier bildet sich religiöse Identität, hier wird diskutiert, etwas gemeinsam durchlitten oder auch emotional bewegt, dankbar erlebt und miteinander geteilt.

Ohne gemeinschaftliche Sozialbeziehungen gibt es keine religiöse Motivation. Gerade wenn die Organisation in Frage steht, darf die Seite der Organisation nicht einseitig privilegiert werden, gerade dann muss es darum gehen, interaktive Begegnungsmöglichkeiten mit der und in der Kirche zu fördern. Diese wiederum sind kaum zu steuern. Interaktion benötigt viel Freiraum zur Entfaltung. Die neuen Zentren und Strukturen werden deshalb auch die hohen Erwartungen, die in sie gesetzt werden, kaum erfüllen können. Die Organisation Kirche sollte überlegen, wie sie die Pfarrerinnen und Pfarrer und die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Kirche so unterstützen kann, dass diese gern, eigenmotiviert und engagiert für ihre Kirche arbeiten und die Begegnungsmöglichkeiten mit Kirche an den vielen verschiedenen Orten, an denen sie tätig sind, phantasievoll ausloten. Sie sind die *Impulsgeber vor Ort* und wissen sehr viel besser als weit entfernte, in bestimmter Hinsicht ahnungslose Zentren, auf was es vor Ort ankommt, was möglich ist und was nicht. »Nicht Konzentration erweist sich heute als sinnvolle Kirchenstrategie, sondern eine netzwerkorientierte Kirchenstruktur mit starken und motivierten Interdependenzen vor Ort.«²⁰³

Die Kirche ist ein *Raum der Begegnung*. Oft genug sind es flüchtige Begegnungen, die Menschen miteinander ins Gespräch bringen. Maren Lehmann betont in diesem Sinn, dass die Kirche vor allem »Gelegenheiten für Begegnungen unter Leuten«²⁰⁴ brauche. Eine solche Kirche hat vielleicht nicht immer ein klares Profil, sie stellt sich nicht immer einheitlich in den Medien dar, aber all dies ist

203. Dieter Becker, Die Kirche ist kein Supertanker, in: *Zeitzeichen* 12/2006, 14.

204. Lehmann, *Leutemangel*, 125.

nicht nur eine Schwäche, sondern eine große Stärke der evangelischen Kirche. Sie hält es aus, manche Fragen kontrovers zu diskutieren oder auch offen zu lassen, sie muss nicht ständig mit großem Pathos für das eine und gegen das andere sein, sie hat ein positives Verhältnis zum Nichtwissen und zum Vorläufigen. Das zeichnet sie aus. Die Reformpapiere misstrauen der *Ambiguität* der Kirche. Sie wollen aktiv umbauen und umgestalten und haben dabei sehr klare Vorstellungen davon, was zukunftsfähig ist und was nicht, ohne die Zukunft zu kennen. Sie setzen dabei nicht auf die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und damit auf ein locker integriertes Netzwerk, »sondern auf Arbeitsteilung und Hierarchie sowie [...] auf einen ›Paradigmen- und Mentalitätswechsel«²⁰⁵ bei den hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Doch damit führen sie die Demotivation gerade herbei, die sie eigentlich beheben wollen.²⁰⁶

Eine Reform in einer Netzwerkkirche kann nicht gegen die gemeindlichen Milieus erfolgen. Sie mögen hier und da selbstgenügsam und »verklebt« sein, aber man wird sie nicht von außen öffnen können, das müssen sie schon selbst tun – und sie werden es nur tun, wenn sie respektiert und geachtet werden. Vor allem aber sind sie in aller Regel bestens »in die lokalen politischen, nachbarschaftlichen familiären Strukturen hinein« vernetzt – »ein kaum aufgebbares Potential also«²⁰⁷ – jedenfalls für eine Kirche, die nach Gelegenheiten für Begegnungen unter Leuten sucht.

Die ökonomisch inspirierten Kirchenreformpapiere unterschätzen die nicht steuerbaren, flüchtigen, nicht stabilen Sozialstrukturen und Interaktionen. Sie setzen, wie in den siebziger Jahren, auf rigide Organisationsstrukturen, auf Stellen und Positionen und damit auf eine Ausweitung formaler Organisation, ohne der Eigendynamik interaktiver Kommunikation angemessen Rechnung zu tragen und damit der für die Kirche elementaren Verbindung von Religion, Geselligkeit und lokaler Vernetzung. »Vielleicht ist nur dies der Fehler [...] so vieler Reformversuche der Kirche als Organisation, dass sie nach *zuviel Ordnung und zuviel Regelung* suchen, wo es doch darauf ankäme, nach brauchbarer Unordnung oder (mit Luhmann) nach

205. A. a. O., 129.

206. Siehe dazu unten Kapitel IV, insbes. 6.

207. Lehmann, *Leutemangel*, 131.

›brauchbarer Illegalität‹ zu suchen. Gefunden werden kann diese so wichtige Unordnung nur auf der Ebene kommunikativer Begegnungen, nur auf der Ebene der Leute oder genauer: nur unter Leuten [...]. Denn nur dort, in den flüchtigen Begegnungen (encounters) kann die Anerkennung gefunden werden, nach der die Kirche so dringend sucht, dort kann – vielleicht in kleinsten Summen – das Geld erwirtschaftet werden, das der Kirche so dringend fehlt.«²⁰⁸

Für eine Reform und Belebung der Kirche kommt es darauf an, kirchliche Makrostrukturen mit religiös-sozialen Mikrostrukturen, die universale Kirche mit lokaler Gemeinschaftlichkeit in ein konstruktives Verhältnis zu setzen.²⁰⁹ Die Organisationsspitze ist deshalb herausgefordert »von oben« »von unten« her zu denken. Reformen können zwar »von oben« her inspiriert werden, sie können aber nur gelingen, wenn sie »von unten« her mitgetragen, modifiziert und umgesetzt werden.

208. A. a. O., 128 f. [Hervorhebung I. K.].

209. Vgl. Geser, Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation, 43.

IV. Der Pfarrberuf im Sog der Ökonomisierung

1. Ansprüche der Organisation und individuelle Freiheit

Die Kirche macht als Organisation gegenwärtig Erfahrungen, die denen der Universität nicht unähnlich sind. Die studentischen Proteste im Wintersemester 2009/2010 haben gezeigt, dass in den Verlautbarungen der Kultus- und Wissenschaftsminister zwar viel von Freiheit die Rede ist, dass es aber gerade die Freiheit ist, die viele Studierende und Lehrende an den Hochschulen zunehmend bedroht sehen. Freiheit ist ein hohes Gut. Nicht nur die Universität beschwört die Freiheit, auch die evangelische Kirche beschreibt sich selbst programmatisch gern als Kirche der Freiheit. Wie die Universität steht auch die Kirche unter ökonomischen Zwängen, die die Freiräume der Gestaltung empfindlich einschränken.

Beide Institutionen, die Universität und die Kirche, waren ehemals korporativ verfasst und tun sich deshalb schwer, sich in moderne Dienstleistungsorganisationen zu transformieren. Beide Institutionen stehen nicht nur unter erheblichem Reformdruck, sondern entdecken nach den neo-liberalen Ökonomisierungsprozessen wieder neu, dass weder Studenten noch Gemeindeglieder Kunden sind und eine Universität so wenig wie eine Kirche ein Unternehmen ist. Bildung und Glaube sind in vieler Hinsicht verwandt – beide bedürfen der Freiheit, sie brauchen sogar ein gewisses Maß an Wildwuchs und Unordnung, um gedeihen zu können. Zuviel Organisation ist beiden abträglich. Kaufen kann man sie ohnehin nicht, auch wenn sie Geld kosten.

Für die Kirche ist es nicht einfach, das richtige Maß zu finden zwischen Ordnung und Unordnung, zwischen Hierarchie und Heterarchie, zwischen dem Bemühen um Qualitätsstandards und der Freiheit der Individualität, zwischen Tun und Lassen, zwischen planvollem Steuern und dem Vertrauen auf die Gestaltungskräfte vor Ort. Für die Pfarrerinnen und Pfarrer ist die Situation besonders prekär. Sie sollen einerseits die Vorgaben der Organisation umsetzen und die Organisation repräsentieren und sind andererseits einge-

bunden in die Logik und Plausibilität dessen, was vor Ort geschieht, was dort sinnvoll erscheint und was von dort her existentiell geboten ist. Die Erwartungen der Organisation und die Erwartungen vor Ort sind dabei keinesfalls deckungsgleich. Niklas Luhmann formuliert: »Das Anwesendsein in Gegenwart anderer [in der Gemeinde, I. K.] setzt dem Erleben und Handeln Bedingungen, die nicht die der Organisation sind und den bestehenden Vorschriften nicht selten zuwiderlaufen; Verstöße gegen die Normen der Organisation sind unter Umständen geradezu Bedingung des von der Organisation ebenfalls gesuchten Interaktionserfolgs.«¹ Die Pastorinnen und Pastoren stehen insofern zwischen Organisation und Interaktion. Sie erleben an sich und ihrem beruflichen Handeln ständig die Spannungen, die die unterschiedlichen Logiken der Systemtypen hervorbringen.² Weil die direkte Begegnung unter Menschen sehr viel anschaulicher und nachhaltiger ist als jede andere Kommunikationsform, ist es wiederum nicht verwunderlich, dass sich die Pfarrerrinnen und Pfarrer im Zweifelsfall für die interaktive Logik vor Ort entscheiden – und so manch gut gemeinter Impuls der Zentrale im Papierkorb landet und nicht weiter bearbeitet wird. Pastorinnen setzen ihre Energie und Zeit lieber für die sorgfältige Gestaltung von Kasualien ein, als sich mit den Vorgaben der Organisation auseinanderzusetzen, weil sie sich hier gebraucht sehen, weil es hier um die direkte Begegnung mit Menschen in Krisensituationen geht, weil hier ihre eigene Persönlichkeit für das Gelingen von Kontakten gefragt ist.

Auf die Frage, was ihm zum Kirchenreformprozess einfällt, äußert ein Superintendent aus Norddeutschland spontan: »Stundenlange Sitzungen, Fusionsausschüsse mit Kompromissfindungen, die als Lösungen ›verkauft‹ werden, müde Ehrenamtliche und von künftigen Profulpfarrämtern schon heute ermattete Pfarrerrinnen und Pfarrer«. Ich denke, das bringt die Stimmung auf den Punkt. Diesen Gefühlen der Überforderung, des Nicht-Genügens und der Erschöpfung angesichts zu vieler, nicht selten widersprüchlicher Erwartungen und dem Unbehagen gegenüber den Ansprüchen der Organisationsleitung will ich im Folgenden nachgehen.

1. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen, 270.

2. Vgl. ausführlich zu diesen Spannungen: Karle, Pfarrerrinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation.

2. Von der ständischen zur funktionalen Differenzierung: Die Modernität des evangelischen Amtsverständnisses

Martin Luther brach mit der Lehre vom Allgemeinen Priestertum radikal mit der mittelalterlich-ständischen Differenzierung der römischen Kirche. Für Luther war entscheidend, dass es in Glaubensdingen keine »Laien«, keine prinzipielle Oben-Unten-Unterscheidung gibt. Jeder Gläubige hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, das Evangelium zu bezeugen. Damit wurden in der evangelischen Kirche im Hinblick auf die Auswahl professionalisierter Amtsträger ständische von funktionalen Kriterien abgelöst: Entscheidend ist, wer am besten dazu in der Lage ist, das Evangelium öffentlich zu vertreten und sich mit Kritik und Zweifel differenziert, urteilsfähig und schriftkundig auseinanderzusetzen, und nicht ein *character indelebilis*, der über eine Weihe vermittelt wird.

Die wissenschaftliche Ausbildung spielt deshalb für das geistliche Amt im Protestantismus eine herausragende Rolle. Der Idealfall ist für Luther, dass die wissenschaftliche Ausbildung an persönliches Talent und Charisma anschließen kann, denn an einem lässt Luther keinen Zweifel: Für das Pfarramt bedarf es der besten Leute.³ In der evangelischen Kirche ist das Heil an das Wort und nicht an den korrekten Vollzug eines Rituals gebunden und dies setzt, insbesondere unter modernen, säkular-pluralistischen Bedingungen, Geist, Verstand und Begabung bei der diskursiven, seelsorgerlichen und liturgischen Vermittlung und Inszenierung dieses Wortes voraus.

Amt und theologische Kompetenz sind nach reformatorischem Verständnis deshalb keine konkurrierenden Begriffe. Im Amt selbst liegt vielmehr der Hinweis auf die Kompetenz, mit der die christliche Religion konsensfähig vertreten und zur Geltung gebracht wird. Dietrich Rössler formuliert in diesem Sinn: »Man darf erwarten, daß nicht subjektive Beliebigkeit oder dilettantisches Interesse, sondern sachgemäße und allgemein gültige Maßstäbe die Tätigkeit und die Wirksamkeit dessen leiten, der die Religion öffentlich vertritt«⁴. Die Ausbildung pastoraler Professionalität, professionstypische Eigenungskriterien und die Erwartung niveauevoller pastoraler Arbeit

3. Vgl. Luther, Predigten des Jahres 1535, WA 41, 208.

4. Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 2. erw. Auflage Berlin/New York 1994, 333.

sind dem reformatorischen Amt mithin nicht fremd, sondern inhärent.

Die klassischen Instrumente zur Überprüfung der Qualität pastoraler Arbeit in der evangelischen Kirche sind die wissenschaftliche Ausbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer und die Visitation. Nun ist die Diskussion der letzten Jahre und Jahrzehnte dadurch geprägt, dass die Kirchenleitungen diese beiden Instrumente zunehmend für nicht mehr ausreichend halten. So wurden dem akademischen Studium vielfach Assessment-Center nachgeschaltet, die ihre eigene Auslese der Geeigneten und Befähigten betrieben. Die Relativierung wissenschaftlicher Bildung kommt auch in Kirchenreformprogrammen wie dem EKD-Impulspapier »Kirche der Freiheit« zum Ausdruck. Es erwartet durch den anvisierten massiven Einsatz von nicht wissenschaftlich gebildeten Predigerinnen und Predigern (bis zu zwei Dritteln aller Predigten sollen künftig von Prädikantinnen und Prädikanten gehalten werden) keine Verschlechterung des Qualitätsniveaus von Predigten, sondern sieht ganz im Gegenteil darin eine Maßnahme zur Steigerung des Gottesdienstbesuches von vier auf zehn Prozent.⁵ Damit verstärkt die EKD die Deprofessionalisierung des Pfarrberufs, die der derzeit angestrebten »Qualitätsoffensive« der evangelischen Kirche zuwiderlaufen dürfte.⁶

Auch die Visitation wird als Instrument der Überprüfung pastoraler Arbeit kritisiert, weil die Intervalle ihrer Durchführung zu groß seien, sie zu wenig spezifisch nach den Wirkungen kirchlich-pastoralen Handelns frage und sie nicht nur der Pfarrerin, sondern der ganzen Gemeinde gelte. Dass gerade der zuletzt genannte Gesichtspunkt unter systemischer Perspektive eine der besonderen Stärken der Visitation ausmacht, sei hier wenigstens angedeutet.⁷

5. Vgl. Kirche der Freiheit, 52.

6. Zu den Deprofessionalisierungstendenzen im Pfarrberuf vgl. Isolde Karle, Pfarrerinnen und Pfarrer in der Spannung zwischen Professionalisierung und Professionalität, in: DtPfrBl 103 (2003), 629-634 und: Karle, Wozu Pfarrerinnen und Pfarrer, 3-9.

7. Die Visitation scheint derzeit als Instrument der Kirchenleitung wieder entdeckt zu werden. Vgl. Mareile Lasogga/Udo Hahn (Hg.), Die Visitation. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD, Hannover 2009 und: Frank Otfried July, »Kirchen durch Visitation zu erhalten« (Johannes Brenz, 1535) – Anmerkungen zum Verhältnis von Visitation und Kirchenleitung. Ansprache anlässlich der Verleihung der Ehrendoktor-

Zusätzlich zur Visitation – und auch zusätzlich zu den bewährten Formen der kollegialen supervisorischen Beratung und Fortbildung –, haben sich deshalb in den letzten Jahren standardisierte Personalentwicklungsgespräche als Instrument der Personalentwicklung und -förderung in den Landeskirchen durchgesetzt. So hilfreich diese Personalentwicklungsgespräche sind, wenn sie im Geist des Vertrauens, des wechselseitigen Respekts und der Wertschätzung durchgeführt werden, so sehr sind sie zugleich Ausdruck dessen, dass sich die Kirchen immer deutlicher als moderne Organisationen begreifen, die das pastorale Handeln als individuelle, erfolgsorientierte und zu optimierende Mitarbeit in einer formalen Großorganisation mit Gesamtzielen betrachten, denen sich die Pfarrerinnen und Pfarrer zu unterwerfen haben.⁸

Mit der zunehmenden Organisationsförmigkeit der Kirche vor allem seit Mitte der neunziger Jahre geht eine Orientierung am Wirtschaftssystem und seiner Logik einher. Dies liegt nicht nur an der notorischen Finanzknappheit seit Mitte der 1990er Jahre, sondern auch daran, dass sich Wirtschaft besonders gut organisieren lässt. In der Wirtschaft sind – im Vergleich zu anderen Funktionssystemen – Erfolgsparameter am ehesten berechenbar und Qualität und Erfolg am ehesten messbar und beurteilbar. Dass sich nun nicht nur Universitäten und Verwaltungen, sondern auch die Kirchen ökonomischer Organisationsformen bedienen, ist dabei nicht prinzipiell zu kritisieren, allerdings bleibt zu fragen, »ob dabei nicht die Frage nach der *differentia specifica* kirchlicher/religiöser Führungskompetenz unbeobachtbar gemacht wird, bei der womöglich gerade die Entscheidungs- und Verfahrensnähe von Organisationen paradoxe Wirkungen in Richtung Unorganisierbarkeit erzeugt.«⁹

Konkret stellt sich die Frage, was die Orientierung der Kirche am unternehmerischen Denken für ihr Selbstverständnis bedeutet und welche Dynamiken die Ökonomisierung nicht zuletzt für den Pfarrberuf mit sich bringt. Es geht mir dabei um eine soziologische Aufklärung im Sinne Niklas Luhmanns: Die Kirche sollte sich bewusst

würde der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 16. Juli 2008, Stuttgart 2008.

8. Vgl. dazu ausführlich: Karle, Wozu Pfarrerinnen und Pfarrer, wenn doch alle Priester sind?, 3-9.

9. Nassehi, Die Organisation des Unorganisierbaren, 210.

sein, dass und inwiefern sie mit Maßnahmen des Qualitätsmanagements, der Evaluation, der Outputorientierung und der ständigen Leistungssteigerung der Logik des unternehmerischen Denkens und damit zugleich einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung folgt. Inwiefern insbesondere die evangelische Kirche Grund hätte, dieser Entwicklung gegenüber *auch* kritisch zu sein und ihre eigene realistische Anthropologie besser zur Geltung zu bringen, führe ich am Ende dieses Kapitels aus.

3. Dynamiken der Ökonomisierung

Der Soziologe Ulrich Bröckling zeigt in seiner Analyse des »unternehmerischen Selbst«, wie tiefgreifend die Logik des homo oeconomicus nicht nur das Wirtschaftssystem, sondern zunehmend alle Bereiche der Gesellschaft bestimmt – auch die Schulen, die Universitäten, selbst Krankenhäuser, Pflegedienste und Kirchen werden davon erfasst.¹⁰ Das ökonomische Paradigma scheint heute alle Lebensbereiche zu durchdringen: »Es scheint heute so, als könne alles »gemanaged« werden, auch die Konflikte, die in einer Kirchengemeinde auftreten, auch die Andersheit des anderen, die im Umgang der Menschen untereinander oft so schmerzhaft erfahren werden kann.«¹¹ Der Markt wird zum Ersatz für die traditionelle Metaphysik und verarbeitet Alteritäten entweder so, dass sie zum Alleinstellungsmerkmal werden oder schließt sie als unverwertbar aus.

Die Dynamik der Ökonomisierung entwickelt einen Sog, der alle Tätigkeiten unter Marktgesichtspunkten bewertet und dem Menschen eine *permanente Steigerungs- und Optimierungslogik* aufzwingt: Jeder und jede wird zum unternehmerischen Selbst und muss sich *ständiger Qualitätskontrolle* unterziehen. »Die Anrufungen des unternehmerischen Selbst sind totalitär. Ökonomischer Im-

perativ und ökonomischer Imperialismus fallen darin zusammen. Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgehen. Keine Lebensäußerung, deren Nutzen nicht maximiert, keine Entscheidung, die nicht optimiert, kein Begehren, das nicht kommodifiziert [= kommerzialisiert/zur Ware gemacht, I. K.] werden könnte. Selbst der Einspruch, die Verweigerung, die Regelverletzung lassen sich in Programme gießen, die Wettbewerbsvorteile versprechen: und jeder Misserfolg belegt nur, dass man sich cleverer hätte anstellen können.«¹² Die Anforderungen an das unternehmerische Selbst sind unabschließbar. Deshalb bleiben letztlich alle Bemühungen ungenügend, nicht zuletzt auch »weil sie unvollständig und widersprüchlich sind, zeitigen sie nicht-intendierte Effekte.«¹³

Werner Wintersteiner analysiert in einem Beitrag über die Ökonomisierung des Deutschunterrichtes nach PISA die paradoxen Effekte einer Orientierung schulischer Bildung an standardisierter Evaluation in analoger Weise. Das »permanente Qualitätstribunal«¹⁴ treibe die Standardisierung der Schüler auf die Spitze und lasse den anarchischen Seiten eines guten Literaturunterrichts, dessen widersprüchliche Ergebnisse sich nicht mit einem technokratischen Input-Output-Modell erfassen lassen, keinen Spielraum mehr. Wintersteiner kommt zu dem Schluss, dass die Rede von mehr Qualität durch jederzeit messbare und abrufbare Kompetenzen und Fertigkeiten »der Gefahr einer Trivialisierung und Reduktion von Unterricht auf das Standardisierbare Vorschub leistet«¹⁵. Die *Outputorientierung* suggeriert, dass Wissen in eine Ware transformiert werden kann. Das gewünschte Endverhalten eines Schülers und einer Schülerin lässt sich aber nicht genau bestimmen. Die persönlichkeitsbildende und damit autonome und nicht steuerbare Aneignung von Wissen entzieht sich der Philosophie der Outputsteuerung. Die wesentlichen Bausteine schulischer Identitätsbildung lassen sich nicht in eng gefassten Kompetenzbeschreibungen opera-

10. Vgl. Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M. 2007.

11. Hans Martin Dober, *Das geistliche Amt zwischen Management und Unternehmertum. Pfarrer sein unter Markt-Bedingungen*, in: *DtPfrBl* 109 (2009), 197 (auch online abrufbar: <http://pfarrerverband.medio.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=2568>, Abrufdatum: 01.04.2010).

12. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 283.

13. Ebd.

14. Werner Wintersteiner, *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt. Deutschdidaktik im Sog gesellschaftlicher Interessen. Ein historischer Versuch*, in: *Didaktik Deutsch* 22 (2007), 59.

15. A. a. O., 53.

tionalisieren. Schülerinnen und Schüler lassen sich nicht steuern, sie lassen sich lediglich anregen – und dies womöglich am Ende mehr über die Begeisterung ihres Lehrers für Schiller statt über eine wohl durchdachte Didaktik. Wird die Autonomie des Lernens verkannt, besteht die Gefahr, »dass Kreativität und Flexibilität tatsächlich nur ein anderer Ausdruck für erbitterte Konkurrenz werden, wo die Freiheit der Lernenden bloß scheinbar erweitert und de facto in enge Bahnen gelenkt wird.«¹⁶

Für die Schule wie für die Kirche ist es unabdingbar, »mit Unberechenbarkeit rechnen [zu] lernen«¹⁷ und das Unordentliche, nicht mess- und überprüfbar Heterarchische zu schätzen, denn die Sozialsysteme und die Menschen, die sie steuern wollen, sind keine »trivialen Maschinen« (Heinz von Foerster). Menschen ändern sich zwar, aber nicht teleologisch bestimmbar, ihre Entwicklung ist unvorhersehbar und unberechenbar. Damit sind Probleme kirchlichen Qualitätsmanagements schon angedeutet.¹⁸

4. Deprofessionalisierung durch Professionalisierung?

Die Kirche antwortet auf die Erosion ihrer institutionellen Verankerung in der Gesellschaft mit einer Ausweitung ihrer Organisationsformigkeit, die die Beziehung zwischen Organisation und Mitgliedern immer deutlicher in ein *Anbieter-Kunden-Verhältnis* transformiert. Die arbeitenden Mitglieder, allen voran die Pfarrerinnen und Pfarrer, müssen sich dabei zunehmend über ihre *Leistung* definieren und legitimieren. Effizienz und Effektivität werden zu Schlüsselbegriffen des beruflichen Selbstverständnisses. Es kommt zu einer »verstärkten Zentralisierung von Entscheidungsbefugnissen. Die professionelle Arbeit wird zunehmend differenziert und spezialisiert. Hierarchie wird zum wesentlichen Integrationsmechanismus und die Koordination und Kontrolle professioneller Arbeit

wird bürokratisiert«¹⁹. Pastorinnen und Pastoren werden damit tendenziell zu kundenorientierten Außendienstmitarbeitern bzw. zu Filialleitern einer Großorganisation.²⁰

Mit dieser Strategie zeigt die Kirche, dass sie zwar mit einem (betriebswirtschaftlichen) Professionalismus rechnet, aber kaum mehr mit Professionen bzw. Professionellen im Sinne der Professions-theorie.²¹ Während für den ökonomischen Professionalismus die *Berufsförmigkeit* von Arbeit und damit eine pragmatische Trennung von Person und Beruf, von Privatheit und Öffentlichkeit strukturgebend ist, ist es für eine Profession gerade entscheidend, *Person und Amt* zwar unterscheiden, aber zugleich aufeinander beziehen zu können. Eine mit ihrer Sache identifizierte Pfarrerin, ein engagierter Arzt oder eine gute Lehrerin ist nicht nur sachlich, sondern auch persönlich involviert und muss weitgehend autonom handeln und entscheiden können, weil sich die individuelle Begegnung mit individuellen Menschen in existentiellen Situationen kaum standardisieren lässt. Zu jeder Profession gehört deshalb nicht nur eine klar umrissene Berufsrolle, sondern gehören auch diffuse, nicht rollenförmige Beziehungsanteile. Glaubwürdigkeit, Wissen, Intuition, Verlässlichkeit und Individualität sind deshalb grundlegende Basiselemente der Professionsberufe und zugleich die Voraussetzung für das gute Image und das Vertrauen, das Pfarrerinnen und Pfarrer in der Öffentlichkeit genießen. Soll die Professionalität von Pfarrerinnen und Pfarrern gefördert werden, muss deshalb die *besondere Typik des Pfarrberufs als Profession*, die von einem ökonomischen Professionalismus strikt zu unterscheiden ist, beachtet werden. Ansonsten wird mit der angestrebten »Professionalisierung des Pfarrberufs« paradoxerweise einer Deprofessionalisierung des Pfarrberufs Vorschub geleistet.²²

Die erregt geführte Selbstthematierungsdebatte unter Pfarrerinnen und Pfarrern zeigt, welche schwerwiegende Irritationen durch die Umdefinition der pastoralen Rolle durch die Erwartung größerer (messbarer) Effizienz und die Betonung der »Dienstleistungs-

16. A. a. O., 67.

17. Maren Lehmann, *Evrybody's Talking*, 223 [Hervorhebung I. K.].

18. Vgl. dazu den Band: M. Lasogga/C. Jahn/U. Hahn (Hg.), *Zur Qualität pastoraler Arbeit. Eine Konsultation der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Hannover 2010.

19. Thomas Klatetzki/Veronika Tacke, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Organisation und Profession*, Wiesbaden 2005, 19.

20. Vgl. dazu ausführlich: Karle, *Wozu Pfarrerinnen und Pfarrer*.

21. Vgl. ebd. und zur Professions-theorie: Karle, *Der Pfarrberuf als Profession*.

22. Vgl. Karle, *Pfarrerinnen und Pfarrer in der Spannung zwischen Professionalisierung und Professionalität*.

qualität« und der »handwerklichen Sorgfalt« ihrer Arbeit – unter weitgehender Absehung von der Frage nach dem Inhalt – hervorgerufen werden. Jan Hermelink konstatiert im Hinblick auf das Berufsbild, das im Impulspapier der EKD zum Ausdruck kommt: »Bedenklich erscheint hier nicht nur, in welcher Massivität das pastorale Handeln für die kirchliche Organisationsentwicklung in Anspruch genommen, ja gleichsam domestiziert wird. Bedenklich erscheint auch, wie sehr auf diese Weise andere, »klassische« pastorale Aufgaben in den Hintergrund rücken: Die seelsorgerliche Kompetenz oder die Weitergabe des Glaubens durch komplexe Bildungsprozesse, schließlich auch eine theologisch verantwortete Entfaltung der Glaubensinhalte in öffentlicher Rede – dies alles scheint ganz selbstverständlich oder jedenfalls nicht steigerungsbedürftig und ist daher für eine Kirchenleitung, der es um die konsequente Modernisierung und Funktionalisierung der Kirche zu tun ist, nicht weiter bedenkenswert.«²³

Das Problem der Verunsicherung in Bezug auf das pastorale Selbstverständnis wird nun aber nicht dadurch gelöst, dass man statt vom Pfarrberuf als Profession von einer Pluralität von Pfarrberufen spricht und auf eine Systematisierung des Pfarrberufs gänzlich verzichtet. So kritisiert Dieter Becker, dass vom Pfarrberuf als Profession zu sprechen eine kategoriale Klassifizierung sei, die die Individualität und Vielfalt der pastoralen Berufsausübung nicht abdecken könne. Dies ist völlig richtig, aber keinesfalls zu kritisieren, denn keine Theorie kann die Komplexität der Realität vollständig abbilden. Theorien leben davon, Komplexität zu reduzieren, Typiken und Muster zu identifizieren und genau dadurch zu orientierenden Verallgemeinerungen zu gelangen, die dann jeweils individuell zu spezifizieren, zu modifizieren und zu konkretisieren sind. Der schlichte Verweis auf die Pluralität der Empirie ist insofern nicht weiterführend, vor allem, wenn man am Ende konstatieren muss: »Pfarrer und Pfarrerinnen sind immer nur die konkreten namentlich benennbar[en] Menschen.«²⁴ Oder an anderer Stelle: »Vieles im

23. Jan Hermelink, »Sind Sie zufrieden?« Die Domestizierung des Pfarrberufs durch die kirchliche Organisation, in: Ders./Stefan Grotefeld (Hg.), Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises?, Zürich 2008, 136.

24. Dieter Becker, Pfarrberufe zwischen Vision und Realität, in: Dieter Becker/Richard Dautermann (Hg.), Berufszufriedenheit im heutigen Pfarr-

Pfarrberuf ist ähnlich, aber nichts ist gleich.«²⁵ Dies sind Aussagen ohne jeden heuristischen Wert – schlichte Empirie ohne jede Interpretationsleistung.

Dieter Becker und in etwas differenzierterer Weise Christian Grethlein²⁶ verkennen bei dem richtigen Hinweis, dass sich der Pfarrberuf stärker ausdifferenziert habe und in sich pluraler geworden sei, dass auch für Klinik- und Gefängnisseelsorger, für Schul- und Industriepfarrer, für Polizei- und Militärseelsorger die grundlegenden Parameter einer Profession zutreffen: Entscheidend sind für ihre Berufsausübung Vertrauen, Glaubwürdigkeit, Religion, Wissen und Interaktion.²⁷ Beim Professionsethos sind im Funktionspfarramt aufgrund der leichter vorzunehmenden Trennung von privater und beruflicher Sphäre zwar etwas andere Akzente gesetzt als im Gemeindepfarramt, aber prinzipiell gilt für jede gute Seelsorgerin, dass sich Amt und Person nicht strikt trennen lassen. Die beruflichen Verhaltenszumutungen reichen aufgrund der organisationellen »Auslagerung« lediglich nicht so stark in den privaten Lebensbereich hinein wie im Gemeindepfarramt. Auch haben Funktionspastoren weniger mit dem Problem der Generalistenrolle zu kämpfen als Gemeindepfarrerinnen. Beide Punkte sind deutlich belastungsvermindernd, deshalb sind Funktionspfarrämter auch besonders begehrt. Eine der großen Herausforderungen der Gegenwart besteht darin zu überlegen, welche Maßnahmen im Gemeindepfarramt getroffen werden können, um die Überschneidung von dienstlichem und privatem Bereich zu begrenzen. Dies beginnt bei relativ trivialen aber effektiven Maßnahmen wie der räumlichen Gestaltung des Pfarrhauses (klare Trennung von Büro und privatem Bereich), der Technik (Telefontrennung etc.), der effektiven Freizeit-

beruf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten, Frankfurt a. M. 2005, 107.

25. A. a. O., 165.

26. Vgl. Christian Grethlein, Pfarrer(in)sein als christlicher Beruf. Hinweise zu den veränderten Rahmenbedingungen einer traditionellen Tätigkeit, in: ZThK 98 (2001), 372-398.

27. Vgl. Isolde Karle, Chancen der Polizeiseelsorge, in: WzM 57 (2005), 3-15; dies., Seelsorge en passant; dies., Perspektiven der Krankenhausseelsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des *Spiritual Care*, erscheint in: WzM 62 (2010).

regelung, bezieht sich aber auch generell auf Fragen individueller und organisierter Abgrenzungsfähigkeit und -möglichkeit.

Werden Pastor und Pastorin allerdings mehr und mehr als Dienstleister verstanden und wird ihre Beziehung zu Gemeindegliedern oder zahlenden Kirchenmitgliedern immer kundenförmiger, dann wird das Selbstverständnis des Pfarrberufs als Profession tatsächlich untergraben, dann wird auch der Pfarrer oder die Pfarrerin immer mehr zum Anbieter von »religiös-spirituellen Angeboten« und treten theologisch reflektierte Inhalte und professionelle Unabhängigkeit immer weiter zurück. Das ist eine bedenkliche Entwicklung, nicht nur, weil sie in Spannung steht zu dem Auftrag der Wortverkündigung, auf den Pfarrerinnen und Pfarrer ordiniert werden, sondern auch, weil sich dadurch die Deprofessionalisierungstendenzen im Pfarrberuf verstärken und der Pfarrberuf an Attraktivität und Ansehen in der Öffentlichkeit verlieren wird.²⁸

Anders formuliert: Das Gütekriterium für die Qualität pastoralen Handelns lässt sich nicht mit Marktmetaphern bestimmen. Auf dem Markt ist das Gütekriterium für Qualität ausschließlich orientiert an den *Präferenzen der Kunden*.²⁹ Dieser Grundsatz ist im kirchlichen Kontext nicht konsequent durchzuhalten. Pastorinnen und Pastoren können nicht statt des Evangeliums etwas anderes verkünden, nur weil das vielleicht besser ankäme. Pastorinnen und Pastoren werden durch die Kundenorientierung zu Dienstleistern, die die (selbstbezüglichen) Bedürfnisse ihrer Kunden zu befriedigen suchen, nicht aber vor dem Hintergrund ihres Auftrages überlegen, was sie angesichts einer konkreten Situation sagen oder tun sollten. Damit wird ihre komplexe Arbeit trivialisiert und verlieren sie mittel- und langfristige ihr wichtigste Gut: ihre Glaubwürdigkeit.

28. Vgl. zum Zusammenhang von Marginalisierung von Inhalten/Wissen und Deprofessionalisierung: Volkhard Krech, *Berufung – Beruf – Profession. Empirische Beobachtungen und systematische Überlegungen zur Entwicklung des Pfarrerhandelns*, in: Maren Lehmann (Hg.), *Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*, Leipzig 2003, 124.

29. Vgl. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 216.

5. Kirchenleitung zwischen Management und theologischem Selbstverständnis

Die Kirche reagiert auf den Einbruch ihrer Kirchenfinanzen »mit einer Modernisierung ihrer Organisation, indem sie die neuesten Organisationsführungstechnologien für ihre Außenkontakte wie auch für ihre Binnenorganisation durchsetzt.«³⁰ Dies steht nicht nur in Spannung zum Selbstverständnis des pastoralen Berufes, sondern auch zum synodalen Prinzip der evangelischen Kirche: »Dies scheint ein wesentlicher Grund zu sein, warum Vorantreiber des Ökonomisierungskurses Kritik am synodalen Prinzip üben«³¹ und warum das Impulspapier »Kirche der Freiheit« mit keinem Wort auf die Synoden eingeht – sie werden ganz offensichtlich als Störfaktoren empfunden.

Auch die theologischen Fakultäten, die als »freie Geistesmacht« (F. Schleiermacher) das ungebundene Element der Kirchenleitung repräsentieren, werden auf den über 100 Seiten des Impulspapieres nicht ein einziges Mal erwähnt. Erfahrungen der Begegnung von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitung auf Zukunfts- und Reformkongressen der EKD in den vergangenen Jahren zeigen, dass dies nicht dem blinden Zufall geschuldet ist, sondern einer gewissen Ratlosigkeit: Während die Kirchenleitungen die fehlende Steuerungskapazität der Dogmatik durch Management zu kompensieren suchen, arbeitet sich die wissenschaftliche Theologie an einer Theorie kirchenleitenden Handelns ab, ohne noch Gehör zu finden. Die Theologie wird im Hinblick auf ihre professionsspezifische Brauchbarkeit und im Hinblick auf ihre kirchenleitendes Handeln reflektierende und orientierende Funktion innerkirchlich zunehmend in Frage gestellt. »Mit der Organisationsförmigkeit der Amtskirche scheint eine Eigendynamik der Organisation entstanden zu sein, die sich zunehmend theologischer Einflussnahme entzieht [...]. An die Stelle einer theologisch-dogmatischen Steuerung tritt eine manageriale Steuerung, welche im Wesentlichen auf das Wirtschaftssystem ausgerichtet ist und dazu tendiert, Religion als

30. Schlamelcher, *Ökonomisierung der Kirchen?*, 173.

31. A. a. O., 164.

Dienstleistung anzubieten.«³² Theologie wird im Zuge dieser Entwicklung zur legitimierenden Zweitcodierung.

Es liegt auf der Hand, dass sich daraus signifikante *Glaubwürdigkeitsprobleme* für die Kirche ergeben. Die Kirche lebt von der Unterscheidung von Kirche und Welt. Diese Unterscheidung wird durch ihr Auftreten als moderne ökonomisierte Organisation zunehmend prekär. So will die Kirche zum einen das Außen einer ökonomisierten Gesellschaft sein – und prangert das Verhalten des Vorstandschefs der Deutschen Bank Josef Ackermann medienwirksam an³³ – und ist doch zugleich selbst ein Teil von ihr. Der Anti-Neoliberalismus soll Bestandteil der Corporate Identity von Kirche sein und doch unterminiert die eigene Praxis zunehmend dieses Selbstverständnis. Es bleibt abzuwarten, wie die Kirchenmitglieder auf diese Entwicklung reagieren. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen zeigen jedenfalls im Hinblick auf die kirchendistanzierten Mitglieder – also genau die Gruppe, die durch die Reformen erreicht werden soll – ein Bild von Kirche, das sich keineswegs mit dem favorisierten Bild einer unternehmerischen, professionellen Organisation deckt. Für die Mehrheit der Kirchenmitglieder ist Kirche nach wie vor Symbol des Unverfügbaren.³⁴ Sie symbolisiert das »ganz Andere«, das, was sich nicht messen und kalkulieren lässt und worüber nicht entschieden werden kann. Entsprechend verliert die Kirche an Attraktivität, je mehr sie sich mit Banken und Parteien auf eine Stufe stellt.³⁵

32. A. a. O., 174.

33. Vgl. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,598321,00.html>.

34. Vgl. Hermelink, Die Kirche als Dachorganisation, 143 ff.

35. Das war, wenn man der Interpretation von Matthias Drobinski in der Süddeutschen Zeitung folgt, wohl auch eines der wesentlichen Probleme der Initiative von »Pro Reli«, einer letztlich gescheiterten kirchlichen Kampagne, den Religionsunterricht über einen Volksentscheid als Wahlpflichtfach in Berlin wieder einzuführen: Die Menschen haben sich geärgert, dass die Kirche auftrat wie eine Partei, mit teuren Hochglanzpostern und zugespitzten Slogans am Rande der Redlichkeit. »Einer Partei verzeiht der Wähler, wenn sie auf die Pauke haut und die Wahrheit zur Magd der eigenen Kampagne macht. Den Kirchen verzeiht man das nicht. Sie sollen anders sein, wahrhaftig, bescheiden, lieber moralische Sieger als tatsächlicher Gewinner. »Pro Reli« war in Berlin populär, solange die Initiative als Nothilfe gegen einen übermächtigen, ungerechten und ignoranten Senat galt. Die Stimmung kippte, als Schüler im Religionsunter-

Es ist paradox: Obwohl die Kirche die Regeln der säkularen Dienstleistungs- und Mediengesellschaft beherrschen muss, gerät sie zugleich in die Glaubwürdigkeitsfalle, wenn sie sie tatsächlich bruchlos übernimmt. Sie gerät »immer in den Verdacht, das Eigene zu verraten, den Kern, die christlichen Botschaft; ein Akteur wie die anderen Parteien und Verbände auch, nicht der Begleiter bei der Taufe oder der Helfer in der Not.«³⁶ Die Kirche sieht sich insofern mit widersprüchlichen Ansprüchen konfrontiert: Sie soll gut funktionieren, gut organisiert sein und rationale Entscheidungen treffen und zugleich das »ganz Andere«, Jenseitige, Widerständige zu dieser Gesellschaft und ihrem Ökonomisierungs- und Rationalisierungsdruck symbolisieren.³⁷

Die immer weiter getriebene funktionale Differenzierung, Bürokratisierung und Professionalisierung mag an gewissen Punkten die kirchliche Arbeit verbessern und eine größere Erwartungssicherheit herstellen, aber sie geht zugleich mit erheblichen Verlusten einher: Sie führt tendenziell dazu, dass sich die Kirchenmitglieder – und zunehmend auch die Pastorinnen und Pastoren – gegen die Organisation als Träger des Christentums abzugrenzen beginnen.

6. Die Instrumente des Qualitätsmanagements und die Folgen für das Selbst

Die Instrumente aus dem Qualitätsmanagement (Total Quality Management und 360 Feedback), die in abgemildeter Form auch in den Kirchen Einzug halten sollen, zwingen den Einzelnen in ein Regime der Qualitätsverbesserung durch *permanente Fremd- und Selbstbeurteilung*. Qualität erhält dabei einen offensiven Charakter, sie wird zu einem nie endenden Prozess, der sich strikt an Kundenanforderungen und -bedürfnissen orientiert. »Weil Bedürfnisse aber

richt zum Unterschriftensammeln angehalten wurden, als Plakate die Stadt zupflasterten, und Pfarrer, die für Ethik waren, Ärger mit den Bischöfen bekamen – es ging ja schließlich um die Freiheit, da kann man sich keine Abwechler leisten.« Matthias Drobinski, Den Kirchen verzeiht man nicht, Süddeutsche Zeitung vom 28.04.2009; <http://www.sueddeutsche.de/jobkarriere/27/466607/text/> (Abrufdatum: 01.04.2010).

36. Ebd.

37. Vgl. Hermelink, Die Kirche als Dachorganisation, 160.

immer nur vorübergehend oder partiell gestillt werden können, erweist sich das pastorale Projekt der Befriedung durch Befriedigung als Sisyphusarbeit.«³⁸ Nicht zuletzt führen die im Zuge der Ökonomisierung kirchlicher Personalentwicklung eingeführten Zielvereinbarungen zu veränderten Selbstdarstellungsnormen. Die arbeitenden Personen können sich nicht länger als jedenfalls *auch Betroffene* von bestimmten, keineswegs immer selbst verschuldeten Entwicklungen und Prozessen verstehen. Sie werden vielmehr zu ihren eigenen Entrepreneuren – die Verantwortung wird vom Unternehmen weg auf die Mitarbeiter verlagert, sie sind die eigentlichen Akteure und für Erfolg oder Misserfolg des Unternehmens verantwortlich.

Jeder Misstand wird zum Ansatzpunkt für Optimierung und Veränderung, es geht um *kontinuierliche Verbesserung*. Dazu bedarf es einer Atmosphäre, die nicht das Festhalten am Gewohnten, sondern stets die Infragestellung belohnt. Die Durchführung von Qualitätssicherungsmaßnahmen sehen dabei eine lückenlose Dokumentation vor. »Von der Zertifizierung lebt inzwischen eine ganze Industrie, und die Qualitätsexperten sind längst zur übergeordneten gesellschaftlichen Kontrollinstanz avanciert.«³⁹ Der ständige Leistungsvergleich verschärft das Konkurrenzdenken und erfordert die kontinuierliche Leistungsmessung. Dem System »liegt die Überzeugung zugrunde, dass alle Aktivitäten als Prozesse aufgefasst und ihre Inputs wie Outputs, sofern nur präzise definiert und regelmäßig überprüft, kalkulierbar gemacht werden.«⁴⁰ Dass dies in Zusammenhängen, in denen es um äußerst komplexe Sachverhalte wie Bildung, religiöse Identität, Trost oder Erkenntnis geht, nicht möglich ist, liegt auf der Hand.

Das ständige Beobachten und Beobachtetwerden im Rahmen einer sehr weitgehenden Feedback- und Evaluationskultur führt überdies dazu, dass man sich ständig günstig präsentieren muss und quasi immer auch ein *impression management* in eigener Sache betreiben muss.⁴¹ Die Indikatoren, die dem Feedback zugrunde liegen, sind dabei maßgeblich für die Ergebnisse. Die Evaluierten rich-

38. Bröckling, Das unternehmerische Selbst, 223.

39. A. a. O., 229.

40. A. a. O., 234.

41. Vgl. a. a. O., 239.

ten ihr Verhalten deshalb prospektiv an den zugrunde gelegten Kriterien aus. »Man tut, was gemessen werden kann, und unterlässt, was vom Bewertungsraster nicht erfasst wird. Die Feedbacks *schaffen so erst die Wirklichkeit*, die sie zu bewerten vorgeben, und erzeugen statt der allseits beschworenen Innovationsfähigkeit »einen Aggregatzustand betriebsamer Konformität«. [...] Das Exzellenzsiegel erhalten jene, die dem Mainstream folgen. [...] Der Leistungsvergleich stärkt gerade nicht die innovativen Kräfte, nach denen man angeblich doch händierend sucht. Kreativität ist nicht evaluierbar.«⁴²

Subjektivität wird damit zugleich auf das reduziert, was über eine Person an beobachtbarem Verhalten erhoben werden kann und was diese selbst daraus macht. Das Individuum wird dadurch extrem *resonanzorientiert* und erfährt sich mehr und mehr abhängig von der wohlwollenden Bestätigung durch andere. Das Individuum wird als ein Kompetenzbündel von nahezu *unbegrenzter Lernfähigkeit* vorgestellt. »Lebensgeschichte reduziert sich auf das, was man besser machen kann«⁴³. Das Sichverstehen wird dem Sichverändern untergeordnet.

Als ein kirchliches Beispiel für eine solche Dynamik sei auf die beinahe endlose Kompetenzenreihe hingewiesen, die die Predigerseminar-Konferenz der EKD für die Qualifizierung in der zweiten Ausbildungsphase in Form einer Matrix entwickelt hat. Aus der Matrix, die sich an den Grundaufgaben Leitung, Seelsorge, Gottesdienst und Bildung orientiert, ergeben sich in etwa 60 Einzelkompetenzen, die in sich nochmals differenziert und gegliedert sind, so dass in etwa 125 Fertigkeiten und Fähigkeiten der Absolventen aufgelistet werden.⁴⁴ Das Problem ist dabei nicht nur, dass die Fertig-

42. A. a. O., 241 [Hervorhebung I. K.].

43. A. a. O., 243.

44. Vgl. das Papier der Fachkommission I der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums der EKD »Standards für die zweite Ausbildungsphase«. Das Papier wurde am 10.09.2009 von der Gemischten Kommission und danach von der Ausbildungsreferentenkonferenz der EKD beschlossen. Die hier geäußerte Kritik bezieht sich ausschließlich auf die Matrix. Der dazugehörige Begleittext »Standards für die zweite Ausbildungsphase« relativiert die Matrix in entscheidender Hinsicht, insofern er die Komplexität pastoraler Aufgaben und die Bedeutung individueller Begabungen und Stile betont.

keitenliste schier endlos ist und die Anforderungen – additiv aneinander gereiht – uneinlösbar und in sich widersprüchlich sind. Die Liste erzeugt vor allem und nicht zuletzt die Suggestion einer Beherrschbarkeit des pastoralen Berufs, die unrealistisch und inadäquat ist. Sie räumt der *professionstypischen Unsicherheit* und dem *Zweifel*, der für Luther gerade kennzeichnend ist für eine verantwortungsvolle Amtsführung, schon allein durch ihren indikativischen Stil keinen Raum ein.⁴⁵

Es gehört zu den Gesetzmäßigkeiten der ökonomischen Vernunft, dass Probleme »unter der Voraussetzung ihrer Lösbarkeit formuliert [werden]. Die Chancen ihrer Lösung diktieren die Formulierung der Probleme. Die Probleme werden als im Vorgriff schon gelöste oder zumindest lösbare gefasst.«⁴⁶ Genau dies ist hier der Fall. Dabei ist es gerade das Spezifikum einer Profession, die Lösung in vielen Fällen nicht sicher wissen zu können, weil die existentiellen Problemstellungen, mit denen es die Professionen zu tun haben, äußerst komplex sind, und Wissen deshalb nicht standardisiert, sondern bezogen auf den individuellen Fall anzuwenden ist – und das heißt zugleich: mit unbekanntem Ausgang. Erst im Nachhinein erweist sich eine Lösung als Lösung und nicht als Problem. Die Erfahrung des Zweifels, der Unsicherheit, der Anfechtung ist deshalb nicht unbedingt Ausweis von Schwäche, sondern kann eine Amtsführung geradezu auszeichnen. So lobt Luther seine Feinde, »dass sie ihn bedrängt und dadurch einen ›ziemlich guten Theologen‹ aus ihm gemacht haben. [...] Erfahrungstheologie ist für Luther angefochtene Theologie, Kreuzestheologie, aus dem ›Widerfahrnis‹ geboren.«⁴⁷ Ohne Zweifel und Anfechtung geht es nicht.

Der Appell zur kontinuierlichen Selbstverbesserung und die indi-

viduelle Mobilmachung prägen das unternehmerische Selbst und verschleiern die *Widersprüchlichkeit und Uneinlösbarkeit der Anforderungen*, die hinter der Optimierungslogik stehen. So soll der Pfarrer durchsetzungsstark und zugleich teamorientiert und moderierend sein, mitgliederorientiert und zugleich profiliert, marketing-erprobt und zugleich kompromisslos der Sache des Evangeliums verpflichtet, eine kantige authentische Persönlichkeit und zugleich zweckrational nutzenmaximierend im Hinblick auf die Gesamtziele der Organisation. Peter Bröckling kommentiert im Hinblick auf das Wirtschaftssystem: »Die Widersprüche sind Programm: Die strukturelle Überforderung hält den Einzelnen in einem Zustand fortwährender Kritisierbarkeit und erzeugt eine Daueranspannung, die ihn niemals zur Ruhe kommen lässt«⁴⁸, die ihn ständig zur Bewegung antreibt.

Die unabschließbare Dynamik der Selbstoptimierung produziert das unzulängliche Individuum und schließlich das *erschöpfte Selbst*, das dem Diktat der Selbstoptimierung nicht mehr folgen kann oder will. Bröckling beschreibt die darauf folgende Phase der Depression und Erschöpfung, in der sich manche Pastorin oder mancher Pastor wiederfinden wird, eindrücklich: »Wo Aktivität gefordert ist, ist (das nun unzulängliche Individuum) antriebslos; wo Kreativität verlangt wird, fällt ihm nichts mehr ein; den Flexibilisierungszwängen begegnet es mit mentaler wie emotionaler Erstarrung; statt Projekte zu schmieden und sich zu vernetzen, zieht es sich zurück: die Strategien der Bemächtigung prallen an seinen Ohnmachtsgefühlen ab; sein Selbstbewusstsein besteht vor allem aus Selbstzweifeln; an Entscheidungskraft fehlt es ihm ebenso wie an Mut zum Risiko; statt notorisch gute Laune zu verbreiten, ist es unendlich traurig.«⁴⁹

7. Extrinsische versus intrinsische Motivation

Aus der Motivationspsychologie ist inzwischen bekannt, dass die gängigen Techniken zur Leistungs- und Motivationssteigerung die Motivation von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Unterneh-

45. Das Problem wird im Begleittext, der in erheblicher Spannung zur Matrix steht, gesehen: »Auch wenn die additive Darstellungsform und die indikativischen Formulierungen dies suggerieren: Die Matrix erhebt nicht den Anspruch, pastorale Kompetenz vollständig zu erfassen und die ganze Komplexität der beruflichen Herausforderungen abzubilden.« Persönliche Bildungsprozesse und das Wirken des Geistes seien »in wesentlichen Punkten der Messbarkeit entzogen«. Ebd.

46. Wolfgang Steck, Der Beruf des Pfarrers unter dem Diktat der ökonomischen Logik, in: ThPr 20 (1985), 116-128, 120.

47. Hans Martin Müller, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin/New York 1996, 63.

48. Bröckling, Das unternehmerische Selbst, 244.

49. A. a. O., 289.

men nicht etwa erhöhen, sondern in ihr Gegenteil verkehren.⁵⁰ Die Antreiberpraxis ist in der Regel kontraproduktiv und hebt auf Dauer den angestrebten leistungssteigernden Effekt auf. Leistungssteigerung setzt zudem voraus, »dass da etwas zu steigern ist, und dass es sinnvoll ist, dies zu tun.«⁵¹ Beides versteht sich keineswegs von selbst.

Eine hohe und gute Leistung bringen Menschen nur, wenn sie *intrinsisch motiviert* sind. Die intrinsische Motivation ist das höchste Gut eines Unternehmens – auch in der Kirche. Die Glaubwürdigkeit, Lebendigkeit und Ausstrahlungskraft der Kirche lebt wesentlich von Menschen, die sich überzeugt und gern in ihr engagieren und einen Sinn in ihrer Tätigkeit sehen. Intrinsische Motivation lässt sich nicht von außen steuern oder erzeugen, allerdings beeinträchtigen und zerstören. Darauf weist Reinhard Sprenger in einer erhellenden Analyse gegenwärtiger Unternehmenskultur hin.⁵²

Motivierungstechniken gehen immer schon vom Negativen aus. Sie unterstellen: Hier bringt jemand nicht die Leistung, die er erbringen könnte, er tut nicht freiwillig, was er tun sollte und muss deshalb durch Leistungsanreize oder Strafandrohungen – in der Kirche vor allem durch die »Wenn-Du-dich-nicht steigerst, dann müssen wir kürzen-Strategie« – dazu gebracht werden. »Das System der Motivierung ist methodisiertes Misstrauen«⁵³, es arbeitet mit einer *Hermeneutik des Verdachts* und unterstellt, dass die Pastorin es eigentlich besser könnte, wenn sie nur wollte. Das Problem ist, dass Misstrauen die Tendenz besitzt, sich im sozialen Miteinander zu bestätigen und zu verstärken. Dieselbe Dynamik gilt im Übrigen auch im Hinblick auf Vertrauen. Es fällt schwer, Vertrauen, das einem entgegen gebracht wird, zu enttäuschen. Umgekehrt führt Misstrauen zu Misstrauen und damit zur Demotivation. *Nicht-Zutrauen ist eine der wesentlichen Ressourcen für Demotivation.*⁵⁴

50. Vgl. u. a.: Reinhard K. Sprenger, *Mythos Motivation. Wege aus eine Sackgasse*, 18. durchges. Auflage Frankfurt/New York 2007 und: Dan N. Stone/Edward L. Deci/Richard M. Ryan, *Beyond Talk: Creating Autonomous Motivation through Self-Determination Theory*, November 2008.

51. Sprenger, *Mythos Motivation*, 20.

52. Vgl. a. a. O.

53. A. a. O., 42.

54. Vgl. a. a. O., 217.

Das Grundproblem ist, dass der Geist der Motivierung den Mitarbeiter nicht als Person und Individuum ernst nimmt. Alle Motivierungstechniken sind letztlich *paternalistisch*. Sie verordnen eine Identifikation und eine Vision, die nicht gemeinsam modelliert und verhandelt, sondern von oben erlassen wird. Die äußerst gefährliche Folge ist, dass dabei unter der Hand *die Fremdmotivation die Eigenmotivation verdrängt*. Extrinsische Motivation kann intrinsische Motivation regelrecht zerstören, weil sie die Aufmerksamkeit von der Sache, der man doch eigentlich dienen wollte – und will – weglenkt. Reinhard Sprenger erzählt dazu folgende Geschichte: »Ein alter Mann wurde täglich von den Nachbarskindern gehänselt und beschimpft. Eines Tages griff er zu einer List. Er bot den Kindern eine Mark an, wenn sie am nächsten Tag wieder kämen und ihre Beschimpfungen wiederholten. Die Kinder kamen, ärgerten ihn und holten sich dafür eine Mark ab. Und wieder versprach der alte Mann. ›Wenn ihr morgen wieder kommt, dann gebe ich euch 50 Pfennig.‹ Und wieder kamen die Kinder und beschimpften ihn gegen Bezahlung. Als der alte Mann sie aufforderte, ihn auch am nächsten Tag, diesmal allerdings gegen 20 Pfennig, zu ärgern, emportraten sich die Kinder: Für so wenig Geld wollten sie ihn nicht beschimpfen. Von da an hatte der alte Mann seine Ruhe.«⁵⁵ Die Kinder waren anfangs intrinsisch motiviert, später ärgerten sie den Mann nur noch, weil es eine Belohnung dafür gab – ihre intrinsische Motivation wurde durch extrinsische Motivation zerstört. Der Reiz, die Neugier, die Spannung waren verschwunden.

Nicht nur in Unternehmen, auch an Universitäten sind gegenwärtig solch paradoxe Prozesse der Mitarbeitermotivation zu beobachten. Auch dort wird intrinsische Motivation tendenziell durch extrinsische Motivation verdrängt – sei es auf Studierendenseite durch die Jagd nach Creditpoints oder auf Forschendenseite durch die verzweifelte Suche nach Drittmitteln. Es geht nicht mehr primär um gute Ideen und Geistesblitze, sondern um Leistungsnachweise, die sich in ökonomische Parameter umsetzen lassen. Die Folgeschäden, die damit einhergehen, sind mit Geld überhaupt nicht aufzuwiegen. Das Interesse an der Belohnung verdrängt das Interesse an der eigentlichen Arbeit. »Der Zusammenhang von Motivation

55. A. a. O., 71.

und Motivierung ist nicht – wie oft unterstellt – additiv, sondern negativ.«⁵⁶

Eine ständige Leistungssteigerung macht überdies kein Mensch auf Dauer ungestraft mit. Bei dieser Dauerolympiade sind *große psychische Belastungen* unvermeidlich. »Gespanntheit und Gelöstheit sind die zwei Pole jedes lebendigen Ganzen. Das Antreiben drängt aber nicht zur Spannung, sondern zur Ver-Spannung, zur Verkrampfung, die war noch niemals leistungsfördernd.«⁵⁷ Die leistungssteigernde Dynamik ist mit dem Doping im Sport zu vergleichen – man spürt den Schmerz nicht mehr, das natürliche Ermüdungsgefühl setzt nicht mehr ein. Durch das ständige Angetrieben-Werden und durch ein Sich-Selbst-Antreiben brennt der Mitarbeiter schließlich aus. *Burnout* ist nicht Resultat von hoher Arbeitsbelastung, sondern davon, wie jemand seine Arbeit erlebt. Geht die lustvolle Identifikation mit der Sache verloren und steht das planvolle Erfüllen von Zielvereinbarungen im Vordergrund, führt das zur *Ent-Identifikation*. Diese ist die eigentliche Wurzel von Stress.⁵⁸ Man lebt nur noch in einer Welt von Funktionen, das Menschsein verkümmert.

8. Konsequenzen für die Personalführung

a) Vertrauen und Freiheit

Sollen Pastorinnen und Pastoren Kirchenreformprozesse tragen und mitinitiieren, dann ist es elementar, dass man sie als *Experten* betrachtet, die aufgrund ihrer vielfältigen Erfahrungen an den kirchlichen »Außenstellen« unabdingbar für das *Know-How* der Kirchenleitungen sind. Nicht zuletzt deshalb sind Visitationen ein unschätzbare Element von Kirchenleitung: Die Visitatoren besuchen die Pfarrerinnen und Pfarrer und die Gemeinden vor Ort, sie be-

56. A. a. O., 109.

57. A. a. O., 115.

58. Vgl. dazu mit Bezugnahme auf die Pfarrerinnen und Pfarrer: Andreas von Heyl, *Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin*, Frankfurt a. M. 2003. Von Heyl betont vor allem die subjektiv empfundene Überbelastung und die Tendenz zur Selbstüberforderung als Auslöser von Burnout.

obachten gelebte Religion im Alltag, erspüren die Atmosphäre einer Gemeinde, sehen, was sie beschäftigt, »welche theologischen oder organisatorischen Entscheidungen anstehen, welche Konflikte bewältigt werden müssen oder worauf man gerade auch keine Antwort weiß. Sie erfahren anschaulich, wie die großen gesellschaftlichen Herausforderungen wie Säkularisierung oder Pluralisierung sich im Leben einer Ortsgemeinde konkretisieren, welche Beteiligungsmuster vorherrschen.«⁵⁹ Solch qualifizierte Rückmeldungen von Entwicklungen und Problemen an der kirchlichen Basis sind für die Kirchenleitung unabdingbar und sollten entsprechend umsichtig und sorgfältig ausgewertet werden.

Gemeinden und die sie leitenden Pastorinnen und Pastoren müssen spüren, dass man sie ernst nimmt, dass man sie anerkennt und jede Bevormundung zu vermeiden sucht – nur vor diesem Hintergrund sind Menschen bereit, sich selbstkritisch mit sich und ihrer Arbeit auseinanderzusetzen. Es geht im Kern um ihre *Selbstachtung*. Menschen merken sehr wohl, ob sie ihr Gegenüber respektiert oder nicht. Ohne solchen Respekt und ohne ein grundlegendes Vertrauen sind alle Versuche gezielter Qualitätsförderung und Beratung zum Scheitern verurteilt. Fühlt sich ein Pfarrer abgewertet, rächt er sich mit offener oder versteckter Abwehr, Druck erzeugt immer Gegen- druck. Gefordert ist eine »Führung, die den Selbstrespekt, die Würde des Menschen in ihr Sinnzentrum stellt, sie ernst nimmt und achtet«⁶⁰ und auf diese Weise narzisstische Kränkungen zu vermeiden und die Selbstachtung zu fördern sucht. Das Grundproblem des Impulspapiers im Umgang mit der Pfarrerschaft ist, dass es diese Grundsätze verletzt und in abwertender Weise von den Pastorinnen und Pastoren spricht, von ihrer Selbstgenügsamkeit, von ihrem pastoralen Separatismus, dem sie huldigten, statt sich gesamt- kirchlichen Zielen anzuschließen, ihrer Selbstbezüglichkeit, den altertümlichen Pfarrherrlichkeiten, die wieder auferstünden etc.⁶¹

Es ist deshalb behutsam zu klären, wie eine Organisationsleitung

59. July, »kirchen durch visitacion zu erhalten«, 4.

60. Sprenger, *Mythos Motivation*, 267.

61. Vgl. *Kirche der Freiheit*, 72 f. Margot Käßmann hat dies als eine von sehr wenigen Ratsmitgliedern und Bischöfinnen und Präsidien klar erkannt und kritisiert. Vgl. Margot Käßmann, *Barmen II, Was tun – was lassen?*, in: Martin Heimbacher (Hg.), *Begründete Freiheit – Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen-Vluyn 2009, 47. Vgl. zu

vorzugehen hat und wie eine Personalentwicklung aussehen müsste, die die Zerstörung der intrinsischen Motivation zu verhindern und die intrinsische Motivation der Pfarrerinnen und Pfarrer umgekehrt zu fördern sucht. Kreativität blüht nur in einer wirklich ernst genommenen *Vertrauenskultur*. »Das heißt für das Führungshandeln: den Rechtfertigungsdruck zurückfahren!«⁶² Denn Misstrauen zerstört Kreativität. *Personalführung ist Minimalführung*, die sich auf einige ganz eng umgrenzte Funktionen beschränken sollte, alles, was darüber hinausgeht, verletzt die Würde des Professionellen. »When acting from intrinsic motivation in a task, people's experience is of having a choice and fully endorsing what they are doing; they do not feel controlled or compelled by forces outside themselves [...]. Satisfying human needs for competence, relatedness, and autonomy creates sustainable motivation.«⁶³

Es geht bei Mitarbeitergesprächen um das Verstehen anderer Perspektiven und Standpunkte, um ein aufmerksames und wohlwollendes Zuhören und damit um eine grundsätzliche Offenheit auch für alternative Handlungsmöglichkeiten und Sichtweisen. Im günstigen Fall schafft es eine Führung, den Energiefluss zu fördern und Energieblockaden aufzuspüren. Das geschieht am besten durch Beobachten und Fragen, durch das Identifizieren von Mustern und Strukturen, das Erfühlen von Stimmungen und das Ansprechen von Problemen und Konflikten. Es geht darum nachzufragen, warum jemand demotiviert ist und die Gründe für Unzufriedenheit ernstzunehmen. »Die Beziehungsebene von Kommunikation dominiert immer die Inhaltsebene.«⁶⁴ Auch hier, nicht nur in der religiösen Kommunikation, ist die Glaubwürdigkeit und Integrität der Interagierenden Voraussetzung für das Gelingen der Kommunikation.

Sowohl die Kommunikation zu niedriger Erwartungen als auch die Kommunikation zu hoher Erwartungen demotiviert. Die niedrige Erwartung drückt Abwertung aus, übertrieben hoch gesteckte Erwartungen laufen auf eine Selbstsuggestion hinaus, die an der Realität vorbei geht. Es ist kontraproduktiv, das Herbeigesehnte ri-

tuell zu beschwören und unerfüllbare Erwartungen zu kommunizieren. Illusionäre Zielvorgaben wie 100%-Tauf-, Trau- und Bestattungsquoten und die anvisierten 10% Gottesdienstbesuch im Impulspapier der EKD wirken deshalb nicht ermutigend, sondern demotivierend.

Nicht zuletzt geht es in Mitarbeitergesprächen nicht nur darum zu fragen, was zu tun ist, sondern auch und nicht zuletzt, was zu lassen ist. *Hyperaktivität ist kontraproduktiv*. In rechtfertigungstheologisch anmutender Weise fordert Sprenger deshalb vor allem das Lassen ein: »Lassen aber bedeutet: Zulassen der Persönlichkeit des Mitarbeiters, wie er ist, und es bedeutet unterlassen, was ihn demotivieren könnte. Menschen kann man nur so annehmen, wie sie sind, nicht wie man sie haben möchte.«⁶⁵ Es geht darum, die ganze Persönlichkeit anzusprechen und Talent und subjektiven Überhang zu fördern, auch wenn sich diese nicht in standardisierte Erwartungsmuster pressen lassen. Es war immer die Stärke des evangelischen Pfarrberufs, die *eigensinnigen Momente von Persönlichkeit* zu fördern und diese eher als Schatz denn als Hindernis bei der Verkündigung des Evangeliums zu betrachten.

Zufriedenheit in der Arbeit ist eng gekoppelt mit *Handlungs- und Entscheidungsfreiraum*. Die professionelle Autonomie von Pfarrern und Pfarrerinnen sollte deshalb nicht ohne Not beschnitten werden. Der Kirchengemeinderat darf nicht zum Aufsichtsrat mutieren. Es geht darum, das Individuelle, Einmalige, Autonome, auch Eigensinnige einer Führungskraft, wie sie die Pastorin ohne Zweifel darstellt, zu würdigen und zu fördern. Diese Eigenschaften entziehen sich dem Zugriff der Organisation und werden deshalb von Organisationsseite meist wenig geschätzt, zumal diese vor allem die problematischen Auswüchse solcher Freiheit vor Augen hat. Trotzdem muss der Organisation daran gelegen sein, möglichst selbständige und schöpferische Tätigkeiten, möglichst viel Selbstbestimmung zu fördern und Arbeit soweit wie möglich zu *deregulieren*. Letztlich profitieren Organisationen von einem solchen Vertrauen, weil es einen Überschuss an Subjektivität freilegt und damit spontane, nicht einklagbare und nicht programmierbare Taten und Engagements von Personen. Sprenger plädiert deshalb für möglichst viel

einer Kritik an der Kritik der Pfarrerschaft im Impulspapier auch: Hermelink, *Die Freiheit des Glaubens*, 52.

62. Sprenger, *Mythos Motivation*, 133.

63. Stone/Deci/Ryan, *Beyond Talk*, 4.

64. Sprenger, *Mythos Motivation*, 212.

65. A. a. O., 225.

Freiraum. Selbst Grenzüberschreitungen sind in der Personalführung in gewissem Umfang zuzulassen und zu fördern.⁶⁶

Darüber hinaus geht es darum, Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, dass Verbesserungen möglich und zugleich selbstverständlich sind. Es geht in der Regel nicht um große Visionen, sondern um eine *situationsadäquate Lösung* von kleinen Problemen, um ein *flexibles Lernen*, das an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Gemeinden zu ganz unterschiedlichen Lösungen führen kann. Auch hier gilt es, den Standardisierungsdruck zurückzufahren und die große Stärke der evangelischen Kirche, die Kopplung einer überlokalen Institution auf der einen Seite mit den vielen Gemeinden vor Ort auf der anderen Seite, wahrzunehmen und zu nutzen. Die Kombination von Stabilität und Struktur (durch die Organisation) und Anpassung an die konkreten Anforderungen der jeweiligen Gegenwart im direkten Kontakt vor Ort (durch die Kirchengemeinden) ist ein großer Vorteil der Kirche im Vergleich zu anderen Organisationen. Die Organisation Kirche sollte die Interdependenz von Organisation und Gemeinde deshalb viel gezielter nutzen, statt nur über die vermeintlich mangelnde Organisiertheit der Gemeinden zu klagen.⁶⁷

b) Die Kirchenleitung und die Pfarrerschaft

Doch nicht nur die Organisationsleitung, auch die Pfarrerschaft hat Grund, sich kritisch zu hinterfragen. Aus den Befragungen zur Pfarrerszufriedenheit geht hervor, dass die Pfarrerschaft auf der einen

Seite den Kirchenleitungen erschreckend wenig zutraut, dass aber auf der anderen Seite die Erwartungen an die Kirchenleitungen – und damit zugleich die Möglichkeiten der Enttäuschung – immens sind. Warum aber sollte eine Verbesserung der pastoralen Zufriedenheit vor allem von der Kirchenleitung abhängen?⁶⁸

Wahl- und Handlungsfreiheit bedeutet, selbst *Verantwortung für die eigene Berufsgestaltung und -zufriedenheit* zu übernehmen. So sehr wir auf die Anerkennung durch andere angewiesen sind, so fatal ist zugleich eine *Resonanzabhängigkeit*, die – süchtig nach Lob – bestechlich macht und die eigene Selbstachtung untergräbt. Gerade in der evangelischen Kirche sollte diese Erkenntnis vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre nicht allzu schwer fallen. Gott bestimmt über die Würde meines Lebens, nicht andere Menschen. Es ist die jeweils individuelle, freie Entscheidung, ob ich andere über die Qualität meines Lebens bestimmen lasse oder nicht, ob ich mich einspannen lasse in das allgegenwärtige Resonanzsystem oder mich immer wieder in evangelischer Freiheit davon distanzieren kann. »Das bedeutet [...]: aufhören zu klagen über Verhältnisse, die nicht immer so sind, wie ich sie mir wünsche. Verantwortung übernehmen für eine kreative Lebensgestaltung, die das Auf und Ab des Lebens bejaht und als Lerngelegenheit für sich nutzt. [...] Selbstmotivierung kann also nur heißen: die Verantwortung für Motivation und Leistungsbereitschaft selbst übernehmen.«⁶⁹

Das bedeutet auch, dass die Pfarrerinnen und Pfarrer selbst Verantwortung für ihre regelmäßige *Fortbildung* übernehmen, für eine Supervision, die sie individuell weiterbringt, für eine gezielte Beratung im Konfliktfall. Das Plädoyer für möglichst viel professionelle Autonomie ist insofern keinesfalls mit einem gleichgültigen kirchenleitenden oder pastoralen Laissez-faire zu verwechseln. Es setzt vielmehr voraus, kirchenleitend *klare Erwartungen* und auch deutliche *Kritik* zu kommunizieren, aber dies auf der Basis eines Gesprächs unter sich wechselseitig Respektierenden, die zu tragfähigen Vereinbarungen und nach Möglichkeit konsensgestützten Entscheidungen zu kommen versuchen. Insofern halte ich auch eine Verbindlichkeit zur Fortbildung keineswegs für inadäquat. Sind alle an-

66. Die Ergebnisse der Studien der Motivationspsychologen Stone, Deci und Ryan gehen in dieselbe Richtung. Sie empfehlen Managern im Hinblick auf die Personalführung: a) »Asking open questions including inviting participation in solving important problems«, b) »Active listening including acknowledging the employees' perspective«, c) »Offering choices within structure, including the clarification of responsibilities«, d) »Providing sincere, positive feedback that acknowledges initiative, and factual, non-judgmental feedback about problems«, e) »Minimizing coercive controls such as rewards and comparisons with others«, f) »Develop talent and share knowledge to enhance competence and autonomy«. Vgl. Stone/Deci/Ryan, *Beyond Talk*, 8,9,10,11,13,14.

67. Vgl. Henkel, *Die Funktion der Gemeinde*, 293 ff.

68. Vgl. dazu auch: von Heyl, *Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung*, 399.

69. Sprenger, *Mythos Motivation*, 269.

gehalten, in bestimmten Zeitrhythmen ein Pastoralkolleg zu besuchen und über sich selbst zu reflektieren, verliert die Fortbildung ihr Stigma und wird sie selbstverständlicher Teil der notwendigen Selbstreflexivität des pastoralen Berufes.

Die Kirchenleitungen müssen ein Interesse an besseren Strukturen haben und Ansprüche der Großorganisation formulieren. Sie sollten dabei aber behutsam vorgehen und überlegen, an welchen Stellen es sich tatsächlich lohnt, zentralisierende Standards einzuführen und wo es besser ist, der örtlichen Anarchie und Flexibilität Raum zu geben.

Noch ein ganz wichtiger Punkt: Kirchenleitungen müssen den Pfarrberuf attraktiv halten für den Nachwuchs. Wenn nur noch die Frömmsten und nicht mehr die Fähigsten Theologie studieren, wirkt sich das auf die Qualität pastoraler Arbeit weit negativer aus, als sich irgendeine Fortbildung oder Qualitätsförderungsmaßnahme positiv auswirken könnte. Dabei wäre eine so simple Maßnahme wie die EKD-weite Bewerbungsfähigkeit unter den mobilen Lebensbedingungen der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts bereits eine große Hilfe. Sie allein schon würde den Beruf attraktiver machen. Die Nachwuchspolitik ist elementar. Bildung und Ausbildung können in den seltensten Fällen mangelnde Begabung und eine defizitäre Wahrnehmungs-, Denk- und Urteilsfähigkeit kompensieren. Dass die Attraktivität des Pfarrberufs eng mit der Frage der innerkirchlichen Würdigung des Pfarrberufs und seinem Gestaltungsspielraum verknüpft ist, liegt dabei auf der Hand.

9. Die Realistik theologischer Anthropologie

Die Reformprogramme der 1970er Jahre konnten die äußere und innere Erosion der Kirche nicht entscheidend aufhalten. Viele der großen Erwartungen haben sich nicht erfüllt. Dies wird auch diesmal so sein. Die Reichweite pastoralen und kirchenleitenden Handelns ist begrenzt. Die Kräfte der Einzelnen werden tendenziell überschätzt und die Auswirkungen gesellschaftlicher Struktur und Semantik unterschätzt. Dass nicht mehr Menschen die Gottesdienste besuchen, liegt deshalb auch nicht nur an der defizitären Qualität mancher dieser Gottesdienste. Es darf aus unbefriedigender Quantität nicht einfach auf mangelnde Qualität geschlossen werden. Und

umgekehrt: »Aus Qualität, auch wenn man sie steigert, kann nicht sicher auf entsprechende Quantität geschlossen werden.«⁷⁰ Tendenzen mag es hier geben, mehr aber auch nicht.

Der Religionssoziologe Detlef Pollack wird nicht müde darauf hinzuweisen, dass die sinkenden Mitgliederzahlen in der Kirche von vielen Faktoren abhängen, die die Kirche gar nicht beeinflussen kann. So verläuft beispielsweise die Entwicklung der Kirchenaustritte in beiden großen Kirchen völlig parallel und in Abhängigkeit vor allem von politischen, vor allem steuerpolitischen Entwicklungen. »Es geht darum, die Wirklichkeit abnehmenden kirchlichen Einflusses endlich ernst zu nehmen und die Vorstellung aufzugeben, dass die innere und äußere Erosion durch eine geniale Idee, Vision, Konzeption etc. aufgehalten werden könnte.«⁷¹

Des Weiteren sind die Motivlagen und Erwartungen der Kirchenmitglieder, je nach Nähe und Distanz zur Kirche, viel zu verschiedenartig, um eindeutige Handlungsoptionen nahezulegen. Dies bedeutet nicht, dass die Kirche zur Passivität verurteilt wäre, aber es bedeutet gleichwohl, die Grenzen kirchenleitenden Handelns realistisch in der Blick zu nehmen, die in der Komplexität der Kirche einerseits und in schwierigen gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen andererseits begründet sind. Pollack resümiert: Das kirchliche Handeln ist »ein multifaktorielles Geschehen, das sich auf verschiedenen Ebenen abspielt, verschiedene Funktionen erfüllt, unterschiedliche Motive und Erwartungen bedient und sich daher eindimensional nicht optimieren lässt. [...] Eine einseitige Ausrichtung auf Profilschärfung, Öffnung und Wandel führt in die Sackgasse, denn sie überfordert die Handlungsmöglichkeiten der Kirche.«⁷²

Vor dem Hintergrund evangelischer Anthropologie gilt es nicht zuletzt, die Grenzen menschlicher Möglichkeiten und Fähigkeiten kritisch gegenüber der Ideologie permanenter Leistungssteigerung

70. Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, 307.

71. Knieling, Plädoyer für unvollkommene Gemeinden, 55.

72. Detlef Pollack, Formen der individuellen Bindung an die Kirche und Grenzen kirchenreformerischen Handelns. Untersucht am Beispiel der evangelischen Kirche in Deutschland, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 141. Dies schließt die unwahrscheinliche aber keineswegs unmögliche Möglichkeit einer Erweckungsbewegung nicht aus, sondern ein. Diese lässt sich lediglich nicht planen und organisieren.

in den Blick zu nehmen. Konnte es früher unangenehm berühren, dass sich die evangelische Kirche auf dem Hintergrund reformatorischer Sünden- und Rechtfertigungslehre ausschließlich auf das Versagen und Ungenügen der Menschen konzentrierte und die Erfolglosigkeit geradezu zum Programm stilisierte, scheint es heute wieder geboten, an ganz grundlegende reformatorisch-anthropologische Erkenntnisse zu erinnern. Der glaubende Mensch weiß um seine *Geschöpflichkeit und Endlichkeit*. Er muss nicht immer stark, unfehlbar und selbstbewusst sein, sondern kann auch schwach und verletzlich sein und sich und anderen Ratlosigkeit, Unsicherheit und Zweifel eingestehen. Wer an Gott glaubt, kann darauf verzichten, sich an der olympischen Steigerungsspirale des immer mehr, immer weiter, immer besser ohne Unterlass zu beteiligen. Er kann sich vom Diktat ständiger Veränderbarkeit distanzieren und muss sich selbst und der Welt gegenüber nicht permanent in der Attitüde des Machers aufreten.

Der Gottesdienst ist der paradigmatische Ort solcher Selbstdistanzierung: Er unterbricht den Alltag mit seinen Zwängen und seiner Eigenrationalität, um Abstand zu ihm zu gewinnen, ihn aus der Perspektive des Glaubens heraus zu betrachten und dadurch eine erneuerte, realistischere Beziehung zu sich selbst und den Mitmenschen zu gewinnen. Aber auch die Seelsorge hat hier eine grundlegende Funktion. Im Gegensatz zu Supervision oder Therapie muss in der Seelsorge »nichts erreicht werden, es muss nichts verändert werden, man muss nicht an Problemen arbeiten. Seelsorge stellt Zeit zur Verfügung. [...] Man darf sein. Der Raum des Möglichen ist unabsehbar groß und wird nur eingeschränkt durch Takt, Würdigung und Religion. Worum es geht, muss eigens vereinbart werden.«⁷³ Seelsorge entzieht sich dem allgemeinen Veränderungs- und Optimierungsdruck und vermag gerade dadurch hilfreiche Ressourcen und heilsame Perspektiven zu erschließen.

Selbstverständlich gehören Managementqualitäten zum pastoralen Amt. Pfarrersinnen und Pfarrer sind aufgefordert, die kirchliche Arbeit vor Ort sinnvoll zu vernetzen, auf die Realitäten und Bedürfnisse vor Ort einzugehen und die kirchliche Arbeit auch über Fundraising zu sichern oder zu erweitern. »Keineswegs aber kann

73. Günther Emlein, Die Eigenheiten der Seelsorge. Systemtheoretische Überlegungen, in: Familiendynamik 31 (2006), 234.

es darum gehen, den Markt als letzte Instanz anzusehen und sich dessen Zwängen zu unterwerfen.«⁷⁴ Es kommt deshalb einmal mehr darauf an, dass Pfarrersinnen und Pfarrer sich als Geistliche verstehen, dass die verfremdende Perspektive des Evangeliums, die sie auf den Kanzeln zu vermitteln trachten, in den vielfältigen Beziehungen ihres Berufes zum Tragen kommt: dass Menschen unabhängig von ihrem Marktwert angenommen sind, dass nicht alles der Logik von Handel und Tausch folgt, dass die totale Mobilmachung eine Ideologie darstellt, in der sich das Selbst hoffnungslos verstrickt.⁷⁵

Die anthropologische Skepsis reformatorischer Theologie, die die Fragmentarität und Ambivalenz allen menschlichen Lebens nüchtern in den Blick nimmt, könnte in diesem Sinn dazu verhelfen, nachsichtig mit den Schwächen anderer wie der eigenen umzugehen und keine unerfüllbaren Erwartungen an sich selbst wie an andere zu richten. Dazu gehört auch anzuerkennen, dass es überall Verluste, Niederlagen und Verletzungen gibt, wo es Sozialität gibt. Das ist nicht zuletzt auch gegenüber dem *ungebremsten Anspruchsdenken*, das sich im Zuge der Ökonomisierungsdynamik in den Gemeinden mehr und mehr durchsetzt, geltend zu machen. Defizite und Misserfolge sind nicht in jedem Fall Anlass für Veränderung oder überhaupt für ein Handeln – manchmal muss man es einfach aushalten, dass etwas nicht gelingt, es ertragen, wenn die Mitarbeiter ganz anders sind, als ich sie mir wünsche und auch und nicht zuletzt mich selbst aushalten, wenn ich selbst ganz anders bin, als ich gerne wäre.⁷⁶

Das heißt auch den Mut zu haben, Ideen und Projekte loszulassen, die nicht auf Resonanz stoßen, nicht nur Veränderungsdynamiken, sondern auch *Stabilitätsfaktoren* in den Blick zu nehmen und sich zu lösen von der Vorstellung, es müsse alles neu, anders oder besser werden. Wir kultivieren gegenwärtig viel zu wenig die *Aufmerksamkeit für das Unveränderbare* und folgen eher blind den all-

74. Dober, Das geistliche Amt, 196-201, 198.

75. Vgl. a. a. O., 200.

76. Reiner Knieling macht darauf aufmerksam, dass Grenzen und Scheitern, Brüche und Fragmente zwar durchaus reflektiert, aber immer als etwas betrachtet würden, das es zu überwinden gelte. »Dass Grenzen in manchen Fällen nicht überwunden werden, sondern nur akzeptiert, ertragen und manchmal erlitten werden können, ist [...] nicht vorgesehen.« Ders., Plädoyer für unvollkommene Gemeinden, 17. Vgl. auch a. a. O., 21, 41 u. 53.

gegenwärtigen Optimierungserwartungen, statt realistisch menschliche Unzulänglichkeiten ernstzunehmen und auszuhalten – man wird sie nicht sämtlich überwinden und verändern können.

10. Pastorale Lebenskunst

Pfarrerinnen und Pfarrer arbeiten in vielfacher Hinsicht unter Marktbedingungen und sind doch herausgefordert, der Ideologie des Marktes nicht einfach zu folgen. Dies erfordert eine eigene *pastorale Lebenskunst*. Humor, Gelassenheit und Demut sind christliche Tugenden, die der pastoralen Lebenskunst, »anders anders zu sein«⁷⁷, förderlich sein können. Der *Humor* weist eine große Nähe zur Religion auf. Im Humor verweigert sich das Ich – wie die kanaänische Frau in Markus 7,24ff. –, sich durch die Realität kränken oder zum Leiden nötigen zu lassen. Humor ist eine Form, den Widrigkeiten des Lebens zu trotzen. »Aus solcher Kraft erwachsen manchmal neue, kreative, bisher für unmöglich gehaltene Ideen und Problemlösungen.«⁷⁸ Im Humor kann ich mich von mir selbst distanzieren und verliert das Handeln seine Bissigkeit. Der Humor relativiert die eigenen Überzeugungen, Sehnsüchte und Verletzungen. Der Humor verweist wie die Religion »auf die Relativität von Wissen, Standpunkt und Perspektive«, beide »wehren somit der Gefahr, sich in Sicherheit zu wiegen«⁷⁹.

Martin Luther konnte sich mit viel Humor von seinem eigenen Aktivismus distanzieren. Den Wittenberger Reformaktivisten seiner Zeit hält er vor: »[...] ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst hab ich nichts getan. Das hat, wenn ich geschlafen habe, wenn ich Wittenbergisch Bier mit meinem Philipp Melancthon und mit Amsdorf getrunken habe, soviel getan, dass das Papsttum so schwach geworden ist, dass ihm noch nie ein Fürst oder Kaiser soviel Abbruch getan hat. Ich hab nichts getan, das Wort hat es alles bewirkt und ausgerichtet.«⁸⁰ Luther zeigt bei allem Eifer für die Sache des Evangeliums viel Sinn für das Loslassen, für das

Schlafen, für das wittenbergisch Bier, das er mit seinen Freunden und Weggefährten reichlich trinkt. Humorvoll weist Luther auf die begrenzte Reichweite menschlichen Tuns hin. Dies ist entlastend, weil es die Verantwortlichkeit für das eigene Tun und Handeln heilsam begrenzt. Eine gute Portion Humor und Distanz zum eigenen Tun bedarf die Kirche für den Lauf des Wortes Gottes mindestens so sehr wie aller wohl überlegten Anstrengungen, die kirchliche Arbeit zu verbessern und voranzubringen.

Das führt zugleich zu einer *Gelassenheit*, die es ermöglicht, der Welt unvoreingenommen und aufgeschlossen zu begegnen. »Gelassenheit wappnet gegen Zerstreuung und Geschäftigkeit. Sie ist Sammlung, Konzentration und Intensität, aber nicht Abgeklärtheit und Ausgeglichenheit. Ihr geht es nicht um innere Ruhe, sondern vielmehr um empfängliche Hingabe.«⁸¹ Wer gelassen ist, kann von sich selbst absehen und unvoreingenommen das Erkannte tun, sich aber zugleich dem Unabänderlichen fügen. Aus der Gelassenheit resultiert auch die Fähigkeit, nein zu sagen und den »Es-brennt-und-ich-muss-löschen«-Impulsen zu widerstehen. Mit der Generalistenrolle im Gemeindepfarramt können Pastorinnen und Pastoren nur dann konstruktiv umgehen, wenn sie die Kraft finden, immer wieder auch *nein* zu sagen und gelassen darauf zu vertrauen, dass es trotzdem weitergeht und die Welt nicht zusammenbricht. Gelassenheit bewahrt vor Selbstüberschätzung und destruktivem Perfektionismus.

Nicht zuletzt gehört zur Lebenskunst auch die *Demut*, die in Veruruf geraten ist und die am wenigstens mit dem spätmodernen *impression management*, zu dem wir täglich herausgefordert werden, kompatibel zu sein scheint. Demut ist der Mut, sich dem Wettstreit der Eitelkeiten zu entziehen. »In ihrer religiösen Gestalt, sich Gottes Willen zu ergeben, schützt sie davor, sich von anderen Menschen demütigen zu lassen. Zugleich bewahrt sie, so sich ihr die Dankbarkeit zugesellt, vor Selbstüberschätzung. Wer im rechten Sinn demütig ist, schreibt das Erreichte [...] nicht sich selbst zu. Das Gelingen widerfährt uns eher, als dass wir es herbeiführen würden.«⁸²

77. Dober, *Das geistliche Amt*, 200.

78. Knieling, *Plädoyer für unvollkommene Gemeinden*, 106.

79. Krech, *Götterdämmerung*, 83.

80. Luther, *Invokavitpredigten*, 280.

81. Krech, *Götterdämmerung*, 86. Damit ist Gelassenheit genau das Gegenteil der Haltung, die die florierende Ratgeberliteratur für gestresste Manager im Sinn hat. Vgl. ebd.

82. A. a. O., 88.

Humor, Gelassenheit und Demut sind religiös bewährte Formen und Haltungen, »mit Unsicherheit und Ungewissheit umzugehen, ohne beides mit pedantischem Beharren, blindem Aktivismus, Verschmelzungsphantasien oder Ermächtigungswahn zu kaschieren.«⁸³ Im Humor lacht der Mensch befreit auf und distanziert sich von sich selbst. Der Gelassene tut das von ihm als richtig Erkante, überschätzt sich dabei aber nicht selbst. Der Demütige entzieht sich der Resonanzorientierung und weiß sich in seinem Tun dankbar auf ein gnädiges göttliches Gegenüber bezogen.

11. Fazit

Die besondere Herausforderung für die kirchliche Organisation ist, dass die Tradierung von Glaubensinhalten zwar »von Organisationsentscheidungen abhängig ist, dass das Glaubenserleben aber immer unorganisierbarer wird«⁸⁴, dass die Kirche mithin das Unorganisierbare zu organisieren versucht. Das Entscheidende lässt sich aber nicht über Entscheidungen – also über Organisation – verändern oder bewirken. Die wirklich wichtigen und »spannenden Dinge finden in jener Praxis und in jenen Gegenwart statt, in denen sich tatsächlich etwas verändern lässt – aber eben kaum organisieren.«⁸⁵ Dass eine Pfarrerin den richtigen Ton trifft oder ein Pfarrer intuitiv merkt, wann er schweigen sollte, dass eine Wissenschaftlerin auf die entscheidende Idee kommt oder auch lebenslang an einer Frage festhält – »all dies entzieht sich der Organisierbarkeit und wäre weg, sobald man darüber entscheiden und es organisieren wollte.«⁸⁶ Armin Nassehi formuliert deshalb nicht ohne Ironie: »Womöglich liegt die Funktion der Veränderung des Organisierbaren darin, das Nicht-Organisierbare nach eigenen Regeln geschehen zu lassen«⁸⁷. Das macht Organisation keinesfalls unwichtig: Sie sorgt für den Rahmen und die Nischen, in denen sich das Innovative und Überraschende ereignen kann. Es geht insofern nicht ohne Or-

ganisation, aber zugleich ist die Reichweite der Organisation viel begrenzter, als dies gegenwärtig kirchenleitend kommuniziert und wahrgenommen wird. Die Kirche hätte allen Grund, dem freiheitlichen und lebendigen Geist mehr zu vertrauen als dem Buchstaben der Bürokratie und des Managements. Denn das Pneuma lässt sich nicht durchs Gramma konditionieren (2 Kor 3,6).⁸⁸

83. A. a. O., 91.

84. Nassehi, Die Organisation des Unorganisierbaren, 208.

85. A. a. O., 217.

86. Ebd.

87. A. a. O., 216.

88. Vgl. a. a. O., 218.

V. Perspektiven für die Predigt

In der Süddeutschen Zeitung vom 7. Januar 2009 wurden in einer Glosse genüsslich die Weihnachts- und Neujahrspredigten von Bischöfinnen und Bischöfe beider Volkskirchen aufs Korn genommen.¹ Der Journalist Wolf Schneider, Träger des Medienpreises für Sprachkultur der Gesellschaft für deutsche Sprache, staunt dort über die sprachlichen »Verrenkungen der Prediger«. »Die Bibel liest sich besser als die meisten Texte derer, die sie von Amtes wegen auslegen«, so sein Eindruck nach der Lektüre der Predigten. Das Hauptproblem sieht der Journalist nicht in den Themen – die seien oft aktuell –, sondern in der Sprache. »Wer nicht tief im Glauben verwurzelt und überdies in der Kunst geistlicher Rede bewandert ist, der hatte Mühe, den Sinn von Sätzen zu erfassen wie ›Gott hat sein Gottsein hinter sich gelassen‹ oder ›Gott selbst bietet sich in seinem eigenen Sohn als Geisel an, damit wir im Austausch die Freiheit aus der Knechtschaft des Bösen erlangen‹ oder ›Die Gewissheit, bei Gott angenommen zu sein, gründet in Gottes Gnade‹ und ›Die Seligkeit Gottes fürchtet nicht die traurige Endlichkeit dieser Erde‹. Da lechzt der Bibelkenner nach einem Satz wie ›Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln‹.«

Der Journalist moniert zum einen, dass die Sprache der Predigerinnen und Prediger viel zu abstrakt sei. Sie erwärme nicht das Herz. Es sei eine Sprache, die von Metaphern rede, sie aber nicht verwende, wie dies zum Beispiel in der Übersetzung des 23. Psalms von Martin Luther der Fall ist. Zum andern suchten die Predigten zwar den Bezug zu aktuellen, vor allem politischen Themen wie der Wirtschaftskrise, aber dies oft in einem moralisierenden, »rügenden«, wenig hilfreichen Ton.

Das Beispiel zeigt, dass Predigen unter spätmodernen Bedingungen alles andere als einfach ist. Die Mediengesellschaft favorisiert einen moralisierenden Stil, weil sie von moralischer Kommunika-

tion profitiert. Nicht wenige Predigten lassen sich von diesem moralisierenden Tonfall infizieren. In dem Bemühen, möglichst aktuell und zeitgemäß zu sein, wiederholen die Predigerinnen und Prediger dabei häufig nur, was ohnehin schon in den Medien zu lesen oder zu hören war: Sie beklagen die Wirtschaftskrise und kritisieren Neid und Habgier. »Gott statt Geld« – so wurde in einem Online-Nachrichtenmedium die Neujahrsbotschaft der Bischöfinnen und Bischöfe pointiert zusammengefasst. Zugleich erwarten die Medien von den Kirchenvertretern auch gar nichts anderes als eine moralische Bewertung – und das heißt faktisch Abwertung – der Welt. Viele Geistliche spielen dabei selbstverständlich mit, weil man mit moralischer Kommunikation auf einfachem Weg Resonanz erzielen kann. Sie fordern Gottvertrauen statt Geld. Damit aber ist niemandem wirklich geholfen.

Die Glosse von Schneider zeigt zugleich, dass das Problem der Predigtsprache nicht nur ein stilistisches, sondern auch ein zutiefst inhaltliches ist: Wie kann auf der Kanzel verständlich von Inhalten gesprochen werden, die aus einer weit entfernten, voraufklärerischen Vergangenheit herrühren? Wie sind die Grundbegriffe und -metaphern des Glaubens – Gnade, Erlösung, Sünde, Kreuz und Auferstehung – so in die Vorstellungswelt des 21. Jahrhunderts zu übersetzen, dass sie verstanden und persönlich angeeignet werden können, ohne sie gänzlich abzuschleifen und sie unseren historisch kontingenten Denkgewohnheiten komplett an- und einzupassen? Die wissenschaftliche Theologie und damit auch die wissenschaftlich gebildeten Theologinnen und Theologen auf der Kanzel arbeiten sich seit über 200 Jahren an diesen Fragen ab. In einer glaubwürdigen und existentiell relevanten Verkündigung liegt nach wie vor die zentrale Herausforderung der evangelischen Kirche.

Die Ergebnisse der vierten Mitgliedschaftsstudie der EKD bestätigen, dass Kirchenmitglieder von Gottesdiensten vor allem gute Predigten und eine zeitgemäße verständliche Sprache erwarten. Gleichzeitig bekunden 30 Prozent der Kirchenmitglieder, dass sie durch die Art der Predigt und den Stil, in dem Gottesdienste gefeiert würden, vom Gottesdienstbesuch abgehalten würden.² Es ist vor diesem Hintergrund erstaunlich, dass sich die gegenwärtigen Re-

1. Wolf Schneider, Sprache von Weihnachtspredigten. Goldene Worte zum Fest, SZ 07.01.2009, <http://www.sueddeutsche.de/kultur/764/453454/text/> (Abrufdatum: 12.02.2009).

2. Schloz, Kontinuität und Krise, 81.

formprogramme mit der Frage, wie Gottesdienst und Predigt *inhaltlich* verbessert werden können, kaum befassen.

Das Zentralproblem der Kirche ist nicht eine Organisations- oder Finanzkrise, sondern eine theologische Krise, die sich in Predigten häufig in einer Banalisierung und Moralisation der christlichen Botschaft auf der einen Seite und in der Flucht in eine eindeutige, gleichsam zeit- und kontextlos gültige Sprache der Dogmatik auf der anderen Seite ausdrückt. Beiden Problemgesichtspunkten will ich im Folgenden nachgehen.

Zunächst steht das Problem moralischer Kommunikation im Vordergrund: Warum führt moralische Kommunikation in der Regel nicht weiter? Inwiefern ist es sinnvoll, sie in der Predigt einzusetzen, wo liegen zugleich ihre Grenzen (1)? In einem zweiten Gedankengang geht es um die Sprache der Predigt und dabei zunächst – im Anschluss an die Beobachtungen von Schneider – um die Funktion biblischer Sprache für die Predigt und den christlichen Glauben in der Moderne: Inwiefern erwärmt gerade biblische Sprache bei aller Fremdheit das Herz (2)? Der nächste Abschnitt widmet sich der Frage, wie sich christlicher Glaube unter modernen Verstehensbedingungen überzeugend artikulieren und in erhellender Weise ein Gespräch mit dem Hörer über sein Leben im Licht des Evangeliums (Ernst Lange) führen kann (3). Daran anschließend analysiere ich anhand von Predigtbeispielen über die Rechtfertigungslehre Probleme zeitgenössischer Predigt (4) und deute zugleich das enorme Potential an, das in Predigten steckt, die sowohl sprachlich kreativ als auch inhaltlich verständlich die Essenz der Rechtfertigungstheologie unter spätmodernen Lebensbedingungen zum Ausdruck zu bringen vermögen (5).

1. Der Gesellschaftsbezug der Predigt und das Problem moralischer Kommunikation

Es ist eine zentrale Aufgabe evangelischer Predigt, auf die Gesellschaft, ihre Fragen und Probleme bezogen zu sein. Die Frage ist nur, wie dies geschieht. Wir leben, soziologisch betrachtet, in einer funktional differenzierten Gesellschaft, deren Sozialsysteme mehr oder weniger autonom funktionieren und eigene Codes, eigene Leitorientierungen, entwickelt haben. Das heißt, es gibt keinen hierar-

chischen Gesellschaftsaufbau mehr wie noch im Mittelalter, kein Metasystem, das alle Funktionssysteme zu einer Einheit verbinden oder allgemein verbindliche Standards für alle setzen könnte. So orientiert sich das Wirtschaftssystem daran, ob eine Unternehmerin zahlungsfähig ist oder nicht, und nicht daran, welchen Schulabschluss sie hat oder welcher Konfession sie angehört. Es geht um Geld. Der Rest interessiert im Wirtschaftssystem nicht wirklich.

Diese relative Autonomie der Funktionssysteme ist in vieler Hinsicht ein Segen. Sie soll prinzipiell allen Individuen die Teilnahme an den Funktionssystemen der Gesellschaft ermöglichen. Im Prinzip sollte jeder rechtsfähig sein, genügend Geld zur Verfügung haben, an politischen Wahlen teilnehmen und zumindest die Elementarschulen durchlaufen haben. Jeder hat Anspruch auf Sozialleistungen, Krankenpflege und medizinische Versorgung. Jeder kann einen religiösen Glauben wählen oder es auch lassen, ohne dass ihm damit der Zugang zu anderen Funktionssystemen verbaut wäre, wie dies noch bis ins 19. Jahrhundert hinein der Fall war.

Darin liegt eine kaum zu überschätzende Toleranz und Freiheit. So ist es für den Erwerb von Eigentum heute nicht mehr Voraussetzung, zur männlichen Geschlechtsklasse zu gehören. Auch können Menschen aufgrund ihrer ethnischen Herkunft oder religiösen Identität nicht mehr öffentlich diskriminiert und von gesellschaftlicher Partizipation ausgeschlossen werden. In zunehmend subtilerer Weise werden Diskriminierungsroutinen beobachtet und geächtet.

Auf der anderen Seite ist die relative Autonomie der Funktionssysteme aber auch ein Problem. Es ist nicht mehr möglich, die Gesellschaft als Ganze zu steuern. Es gibt *keine Zentralinstanz* für die Probleme, die aus der funktionalen Differenzierung, ihrer Spezialisierung und Hochleistungsorientierung resultieren. Die Politik bekommt dies besonders hart zu spüren. Sie ist einerseits mit hohen Erwartungen konfrontiert und gleichzeitig in vieler Hinsicht ohnmächtig und noch dazu in problematischer Weise an die Medien gekoppelt. Ihr Handlungsspielraum ist deutlich beschränkter als die Medien suggerieren. Auch die christlichen Kirchen, die bis in die Moderne hinein die Zugangsbedingungen zur Macht wesentlich mitbestimmt haben, müssen erkennen, dass sie diese Funktion längst verloren haben. Das Religionssystem ist ein Funktionssystem neben anderen geworden – und kann im Hinblick auf die Deutung der Gesellschaft und des Lebens keine allgemein verbindlichen Vor-

gaben mehr für alle machen. Es ist nicht zuletzt dieser Prozess, der als Säkularisierung der modernen Gesellschaft zu beschreiben ist.

Manchmal gewinnt man den Eindruck, dass das Religionssystem den Verlust an Macht und Einfluss nun dadurch zu kompensieren sucht, dass es die Welt – also andere Funktionssysteme wie Politik (Macht), Recht und in Sonderheit Wirtschaft – moralisch kritisiert. Gegen eine Kritik an der Wirtschaft, die mit qualifizierten Vorschlägen aufwartet, wie man es besser machen könnte, ist ganz sicher nichts einzuwenden, das Problem ist nur, dass sich viele Predigerinnen und Prediger auf der Kanzel mit *moralischer Empörung* begnügen. Die Moralisierung des Problems führt häufig dazu, einzelne Akteure für die Misere eines ganzen Sozialsystems verantwortlich zu machen. Moral kann im zwischenmenschlichen Kontakt sehr wirksam sein – man denke nur an die familiäre oder eheliche Kommunikation, die sich ihrer nicht selten bedient –, aber im Hinblick auf die Eigendynamik von sozialen Systemen hilft sie nicht weiter und erzeugt lediglich Rauschen. Keines der Funktionssysteme kann durch Moral in das Gesellschaftssystem eingebunden werden. Die moderne Gesellschaft ist *polyzentrisch* und entsprechend durch eine nicht reduzierbare Vielfalt von Beobachtungsmöglichkeiten gekennzeichnet. Sie lässt sich nicht zentral steuern.

Es hat wohl niemand die Funktion und vor allem die Grenzen und Risiken moralischer Kommunikation so scharfsinnig analysiert wie Niklas Luhmann. Das Typische für moralische Kommunikation ist aus Luhmanns Perspektive, dass sie nicht sachlich etwas ganz Spezifisches kritisiert, sondern sich auf die *ganze Person* bezieht und dieser gegenüber *Achtung oder Missachtung* zum Ausdruck bringt. Weil immer die ganze Person bei moralischer Diskreditierung gemeint ist, ist moralische Kommunikation häufig durch ein »Überengagement der Beteiligten«³ gekennzeichnet. Zwischentöne, Bedenken, differenzierte Abwägungen, allein schon Informationsfragen sind bei moralischer Kommunikation, die stark mit der Gabe und dem Entzug von Achtung operiert, kaum mehr möglich. Dies

macht die *Streitnähe* von Moral und die Gefährlichkeit moralischer Kommunikation aus.⁴ »Umso vorsichtiger, um so ökonomischer geht man deshalb in der Regel mit Achtungs- und Missachtungserweisen um.«⁵ Kommunikation wird aus diesem Grund nur in bestimmten Fällen moralisch aufgeladen, zumal keine einheitlichen Moralprogramme mehr existieren.

Wird moralische Kommunikation mit einem Bekenntnis verbunden, gerät die Anschlussfähigkeit der Kommunikation in Gefahr: Man kann einem Bekenntnis nur zustimmen oder die Kommunikation abbrechen. Es ist bei einem Bekenntnis nicht mehr möglich, sachlich unterschiedliche Standpunkte zu erörtern. Das kann hochwirksam sein, aber eben auch gefährlich. Deshalb muss ein Rekurren auf bekenntnishafte (moralische) Autonomie die Ausnahme bleiben. Martin Luther hat vor dem Reichstag in Worms ein äußerst folgenreiches Bekenntnis abgelegt – »hier stehe ich und kann nicht anders« –, ansonsten aber Andersdenkende und Skeptiker mit vielen Argumenten und sachlichen Differenzierungen zu überzeugen versucht. Die Wirkung solch weittragender und weltverändernder Bekenntnisse, wie sie Luther vor Kaiser Karl V. ablegte, lebt davon, dass sie selten und nach langem inneren Ringen abgelegt werden und nicht etwa wöchentlich oder gar täglich in Anspruch genommen werden. Der inflationäre Gebrauch von Bekenntnissen schadet der Glaubwürdigkeit christlich-moralischen Handelns und damit genau jenen Überzeugungen, die eine christliche Neuorientierung oder Umkehr induzieren sollen.

Bei moralischer Kommunikation geht es um pathetisch formulierte Überzeugungen, nicht um sachlich begründete Abwägungen. Moralisierung erzeugt deshalb leicht Skandalisierung. Es ist bei moralischer Kommunikation kaum mehr möglich, Person und Sache (Amt) zu unterscheiden: Nicht nur eine Sache, sondern die moralische Integrität und Glaubwürdigkeit einer ganzen Person wird kritisiert und diffamiert.

Ein häufig wahrnehmbares Problem in Predigten, in denen moralisch kommuniziert und Achtung auf der einen Seite verteilt sowie auf der anderen Seite entzogen wird, ist die unangenehme Attitüde

3. Niklas Luhmann, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, in: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 von Niklas Luhmann, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1996 (1990), 26.

4. Vgl. a. a. O., 26 u. 29 ff.

5. Werner Stegmaier, Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, in: Ethica 6 (1998), 74.

des Besserwissens: »Wir haben es schon immer gewusst: Besser man verlässt sich auf Gott, statt auf das Geld!« Damit eng verbunden ist die fatale Tendenz, aus gesellschaftlichen Krisen religiöses Kapital schlagen zu wollen. Jetzt, durch die Wirtschaftskrise, kommen die Menschen wieder zur Vernunft, jetzt erkennen sie, was wirklich wichtig ist und trägt: Nicht das Handeln mit Aktien, sondern das Vertrauen auf Gott. Nicht nur, dass dies in der Krise tendenziell zynisch klingt: Aus der Perspektive funktionaler Differenzierung sind Beten und Wirtschaften einfach keine Alternativen.

Die Verkündigung sollte deshalb auf alle Gesten moralischer Überlegenheit verzichten. Eine hilfreiche, konstruktiv irritierende Kritik an der Gesellschaft ist nur eine, die Alternativen aufzeigt oder imaginiert, die behutsam argumentierend vorgeht und nicht Klischees über *die* moderne Gesellschaft, *die* böse Wirtschaft und *den* modernen Menschen bedient, einzelne Akteure als Verursacher der Misere ausmacht und sich selbst dabei auf- und andere abwertet. Die Moderne ist weder gut noch schlecht. Auch der moderne Mensch als solcher ist weder gut noch schlecht. Im Zuge des Modernisierungsprozesses haben vielmehr positive und negative Aspekte, Chancen und Risiken gleichermaßen zugenommen. Beide sind unauflöslich miteinander verknüpft und werden durch ein und dieselben Strukturbedingungen produziert. Predigerinnen und Prediger sollten in diesem Sinn soziologisch aufgeklärt sein und selbst zu einer soziologischen Aufklärung durch ihre Predigten beitragen und nicht diffusen Handlungsdruck oder unnötige Schuldgefühle erzeugen oder sich einfach aus der Affäre ziehen, indem andere, in der Regel im Gottesdienst Abwesende, an den Pranger gestellt werden.

Die Krise der Moderne ist kein vorübergehendes Phänomen. Die Moderne kann sich nicht darauf einstellen, sich »nach der Krise« wieder gelassen ihrer Fortschritts- und Steigerungsdynamik zu überlassen. Bei den krisenhaften Phänomenen, die wir seit längerem beobachten, geht es vielmehr um strukturelle Effekte der modernen Gesellschaft selbst. Es geht deshalb nicht um leicht zu korrigierende Fehlentwicklungen, die monokausal auf falsches Bewusstsein oder auf falsche Politik zurückgeführt und damit zugleich relativ einfach einer Lösung zugeführt werden könnten. Damit würde der Ernst der Lage dramatisch verkannt, wobei ich mich mit dieser Analyse nicht auf die Wirtschaftskrise im speziellen, sondern die krisenhaften Ge-

mengelagen der Moderne überhaupt beziehe, die kaum mehr steuerbar sind: auf die Ökologieprobleme, die Migrationsprobleme, die ungerechte Verteilung von Ressourcen bei zunehmender Weltbevölkerung und nicht zuletzt auch auf die psychische Labilität der Individuen oder, wie Niklas Luhmann formuliert, »auf die zunehmend individualisierten, zunehmend ›eigensinnig‹ gebildeten, auf Glück und Selbstverwirklichung gerichteten Erwartungen der Einzelmenschen.«⁶

Es ist vor diesem Hintergrund eine problematische *Banalisierung*, in Predigten zu insinuieren, dass die Welt durch Ärmel-Hochkrepeln problemlos verändert werden könnte. Nicht einmal im Blick auf uns selbst steht es uns ohne weiteres zu Gebote, aktiv eine Selbstveränderung vorzunehmen. Auch dies wird in vielen Predigten verkannt: »Wir müssen uns nur für Gottes Gnade öffnen.« Schön, aber wie mache ich das? Wie kann ich mich auf Kommando öffnen – noch dazu für Gottes Gnade? Wo ist sie? Wie erfahre ich sie? Besteht die Gnade nicht vielmehr darin, dass sie mir widerfährt, dass ich sie gerade nicht herbeizwingen oder herbeireden kann? Was kann ich aber tun, wenn das Entscheidende letztlich nicht in meiner Hand liegt? Das sind die echten und schweren Fragen menschlicher wie christlicher Existenz. Ihnen hat sich evangelische Predigt zu stellen.⁷

2. Die Artikulationskraft religiöser Sprache

Eine Predigt dient dazu, dass wir unser tägliches Leben im Licht des Evangeliums besser verstehen, dass wir Distanz zu ihm gewinnen und erkennen, was uns unfrei macht und bedrückt. Eine Predigt wird dann zu Gottes Wort, wenn sie uns aus dem Dunkel ins Licht führt, wenn sie uns in schweren Stunden tröstet und uns Halt gibt, wenn sie zu einem Wort wird, das uns zeigt, was aus unserem Leben

6. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Band 2, 795, vgl. a. a. O., 789 ff. zum ganzen hier beschriebenen Problemfeld.

7. »Sie hat zu plausibilisieren, inwiefern ich unabhängig von meiner Initiative – und unabhängig von einer mir als Tugend auferlegten Passivität – auf ein Geschehen bezogen bin, das meine Lebensumstände heilvoll berührt, also zu den Bedingungen gehört, unter denen ich bereits lebe.« Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel 2002, 69.

aus der Perspektive Gottes noch werden kann.⁸ Wie kann die Predigt in diesem Sinn zu Gottes Wort werden?

Weder die restlose Anpassung an die Alltagssprache noch das zusammenhanglose Bibelzitat auf der Kanzel sind weiterführend. Die Predigt lebt von der *engen Verbindung von Inhalt und Form*. Die Sprache stellt mithin nicht einfach nur ein »Kleid« für den eigentlichen Inhalt dar, sondern enthält selbst die Botschaft. Sie bedarf höchster Aufmerksamkeit, um die Routinen der Hörerinnen und Hörer zu durchbrechen, dem Verschleiß sprachlicher Zeichen entgegenzuwirken und gerade dadurch ungewohnte und befreiende Perspektiven auf das eigene Leben und den eigenen Glauben hin zu erschließen.

Die *Fremdheit und Eigensinnigkeit* biblischer Sprache ist dabei zu pflegen und sollte nicht in trivialisierender Form den Gegenwortsprachen angepasst werden. Zugleich gilt es, intensiv an einer adäquaten und differenzierten *Relecture* biblischer Begriffe und Vorstellungen zu arbeiten, damit Menschen aufhorchen, zu verstehen beginnen und merken, dass es in dieser Sprache um sie selbst, ihr eigenes Leben, ihre eigenen Bedürfnisse und Ängste und in all dem um eine heilsame und weiterführende Perspektive auf ihr Leben geht. Karl-Heinrich Bieritz bezeichnet diese Spannung zwischen der Pflege der Fremdheit und dem Versuch, alte Texte unter neuen Verstehensbedingungen für die Gegenwart zeitgemäß auszulegen, als die grundlegende *Dialektik zwischen Inkulturation und Konterkulturation*, die jeden guten Gottesdienst kennzeichne.⁹

Der Gottesdienst hat insofern die ungemein schwere Aufgabe, sowohl Gegenkultur, Gegenzeichen, Gegenwelt zu sein, als auch sich dieser Welt zu akkomodieren, biblische Verhaltensmuster und Überzeugungen in unsere Kultur zu übersetzen und der Eigenart unserer kulturellen Wahrnehmungsmuster anzupassen. Denn selbstverständlich ist nicht nur unsere Kultur historisch kontingent, auch die Ausdrucksformen und Praktiken des Glaubens in der biblischen Überlieferung sind historisch kontingent und damit zu relativieren, zu transformieren und teilweise womöglich überhaupt nicht mehr tauglich, sie unter gegenwärtigen Bedingungen in einem lebendigen und lebensdienlichen Sinn weiterzutradieren.

8. Vgl. Dinkel, *Der evangelische Kult ums Wort*, 393.

9. Vgl. Bieritz, *Erlebnis Gottesdienst*, 488.

Zum ersten Punkt: Warum es Sinn macht, die biblische Sprache zu pflegen. Die religiös-biblische Sprache hat eine eigene Artikulationskraft. Sie darf deshalb nicht komplett transformiert und säkularer Alltagssprache angepasst werden, sonst verliert sie ihre Widerständigkeit und Eigensinnigkeit, ihren auf Transzendenz, auf Gott verweisenden Charakter. »Die Anpassung an das Geläufige neutralisiert den Gegenton zum Geräusch der Welt, das Moment des Spirituellen, das Geheimnis, welches der Glaube ist, der sich in der Teilnahme an einem Gottesdienst zugleich festigen und zum Ausdruck bringen will.«¹⁰ Jürgen Habermas, der sich selbst als religiös unmusikalisch bezeichnet, hat in diesem Sinn in seiner Paulskirchenrede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001 darauf hingewiesen, dass sich die säkulare Gesellschaft von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneide, wenn sie nicht einen *Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache* bewahre.¹¹ Es geht insofern nicht nur darum, dass Gläubige ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen, damit ihre Argumente Aussicht haben, gehört zu werden, sondern auch darum, dass die säkulare oder postsäkulare Gesellschaft erkennt, dass ihr mit einer feindlichen Übernahme der Religion nicht gedient ist, wenn sie der »schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn«¹² und damit zugleich der medialen Vergleichültigung und »plappernden Trivialisierung« entgegenwirken möchte.

»Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren.«¹³ Religion kann sich nur in religiöser Sprache artikulieren, andernfalls löst sie sich auf. Wird die religiös-biblische Sprache vollständig in die geläufige profane Alltagssprache transformiert, ist sie kein Gegenzeichen mehr, dann verliert sie ihren religiösen Charakter und weist nicht mehr über das Hier und Jetzt hinaus. Religion lebt davon, ein kulturelles Gedäch-

10. Peter Iden, *Der Pastor als Entertainer*. Wenn Gottesdienste zur Mitspiel-schau werden, in: *Frankfurter Rundschau* vom 14. 10. 1995, zit. n. a. a. O., 493.

11. Habermas, *Glauben und Wissen*, 22.

12. A. a. O., 29.

13. A. a. O., 24.

nis lebendig zu erhalten, das sich nicht nur auf die Gegenwart bezieht, sondern Stimmen aus einer weit entfernten Vergangenheit zu Gehör bringt, um gerade dadurch »Ungleichzeitigkeit« zu erzeugen, mit mehr als nur gegenwärtigen Deutungen zu konfrontieren und eine befreiende Distanz zum »Absolutismus der Gegenwart«¹⁴ herzustellen. Für Jan Assmann ist es deshalb konsequent – und positiv zu werten –, dass Religion eine *anachrone Struktur* hat. Bildlich gesprochen: Die Religion steht wie ein gotischer Dom zwischen modernen Hochhäusern und nicht wie eine Bank zwischen modernen Konsumtempeln.

Es ist insofern nicht verlustfrei möglich, die religiös-biblische Sprache in eine nicht-religiöse Sprache zu transformieren. Sie verliert sonst ihren religiösen Charakter und damit wesentliche Inhalte, die sich nur religiös-poetisch – nicht begrifflich abstrakt oder alltagssprachlich vereinfacht – formulieren lassen. So bedauert Jürgen Habermas auch, dass der Verlust der Hoffnung auf Auferstehung, die bei Ernst Bloch noch als abstraktes Prinzip Hoffnung weiterlebe, eine spürbare Leere hinterlassen habe.¹⁵ Auch der Glutkern, »der sich an der Frage der Theodizee immer wieder entzündet«¹⁶ und Widerstand gegen sinnloses Leiden zum Ausdruck bringt, lasse sich nur religiös bewahren.

Die Liturgie im Besonderen, aber auch die Predigt hat die Aufgabe, biblische Sprachformen sensibel zu pflegen. Nur auf diese Weise kann es der Predigt gelingen, eine *semantische Differenz* zu anderen Botschaften und der immer wieder neu zu fassenden kulturellen Distanz der christlichen Gemeinden zu ihren sich verändernden Umwelten Ausdruck und Gestalt zu geben. Wir haben das semantische Potential der biblischen Tradition, der biblischen Sprache dabei noch längst nicht ausgeschöpft. Konkret bedeutet dies, auf Begriffe wie Sünde, Barmherzigkeit, Erlösung, Gnade in der Predigt nicht zu verzichten, sie sind nicht lediglich Krücken¹⁷

14. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, 86.

15. Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 24 f.

16. A. a. O., 29.

17. Engemann, dessen Bemühen um eine verständliche religiöse Sprache ich teile, spricht von »Krücken«, wenn es um geprägte Formulierungen der biblisch-christlichen Tradition geht. Sie sollten seiner Ansicht nach lediglich für die Predigtvorbereitung von Bedeutung sein, aber in der Predigt

für das Eigentliche, das mit ihnen gesagt werden soll, sie sind vielmehr in ihrer Fremdheit zu würdigen, zu entschlüsseln und zu verlebendigen.

Fulbert Steffensky hat sehr nachdrücklich auf den Wert der poetisch-fremden biblischen Sprache und Tradition hingewiesen und beklagt die »Ermäßigung der Botschaft«, die »Verbilligung der Sprache und des Gedankens«¹⁸ und eine Art von Formzerfall, den er in Gottesdiensten immer häufiger beobachtet.¹⁹ »Die fremde Sprache gibt mir eine ungewohnte Perspektive der Welt und meiner selbst. Sie verfremdet meine Welt, und ich sehe Dinge, die ich noch nicht wahrgenommen habe. Lernen kann ich nur, wenn mir etwas Neues und Fremdes gegenübertritt, in ungewohnter Sprache und in noch nicht gelernten Bildern [...]. Wenn ich nur mich selbst zur Kenntnis nehme, dann kann sich mein Leben kaum verändern. Die fremde Sprache ist eine Unterbrechung meiner selbst, und sie ist ein Heilmittel gegen die Selbstprovinzialisierung. Sie enthält störende Geschichten gegen das, was ich immer schon von der Welt und mir selbst gewusst habe.«²⁰

Zugleich lässt die fremde Sprache eine wohltuende Distanz. Es kann gerade in religiöser Hinsicht eine Hilfe sein, in eine Form einzutreten, eine geliehene Identität auszuprobieren und nicht immer nur »ich selbst« zu sein: »Die spielerische Maskierung könnte eine Hilfe im halben Glauben sein, den wir meistens nur aufbringen.«²¹ Deshalb singen wir auch die Choräle von Paul Gerhardt, in denen der Glaube in der Regel eine festere Gestalt hat, als wir ihn aufzubringen vermögen. In diesem Sinne plädiert Steffensky auch dafür, dass das Subjekt in der Predigt nicht zu sehr im Vordergrund steht: »Im Gottesdienst und in der Predigt muss das Subjekt als enthülltes und als verhülltes vorkommen. Dass Gottesdienst und Pre-

selbst nicht mehr verwendet werden. Vgl. Wilfried Engemann, *Ein Fall für die Predigt. Gefährdete Freiheit. Überlegungen zur homiletischen Grundsituation der Sonntagspredigt*, in: Kristian Fechtner/Lutz Friedrichs (Hg.), *Normalfall Sonntagsgottesdienst?*, Stuttgart 2008, 139. Soweit würde ich aus den oben genannten Gründen nicht gehen. Systemtheoretisch formuliert: Ohne eigene Semantik, kein eigenes Funktionssystem.

18. Fulbert Steffensky, *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart 2008, 142.

19. Vgl. A. a. O., 143.

20. A. a. O., 128.

21. A. a. O., 144.

digte Enthüllung, Erklärung und Verdeutlichung des Menschen sein sollen, darüber kann man leicht Einverständnis erzielen. Aber der Mensch braucht auch Verhüllung. Er braucht Schutz vor den anderen und vor sich selbst. Nicht alles Heil liegt in der Aufklärung.«²²

Manchmal erahnen wir die Wahrheit mehr, als dass wir sie begreifen. Das ist durchaus angemessen: Der Ernst der Betrachtung des biblischen Wortes und die Tiefe menschlichen Leids und Glücks lässt sich nicht einfach in Worte fassen. Karl Barth sprach von der Unmöglichkeit, über Gott als den »ganz Anderen« in unseren menschlich-immanenten Worten zu reden. Nicht zuletzt deshalb ist die Predigtaufgabe so ungemein anspruchsvoll. Die Predigt soll in zeitgemäßer Sprache erfolgen und doch auf das ganz Andere, das Transzendente verweisen. Sie soll *das Unsagbare sagbar* machen. Gerade deshalb ist es so wichtig, auch andere, im Alltag nicht geläufige Worte zu verwenden. »Es gibt wenige Stellen in unserer Gesellschaft, an denen unabgegoltene Begriffe wie Vergebung, Trost, Gerechtigkeit, Schuld, Gnade, Barmherzigkeit zitiert werden und ihren Zusammenhang haben. Wo diese Bilder und Begriffe beschworen werden, stören sie die allgemeinen Übereinkünfte. Es wird Zeit, dass wir stolz darauf werden, eine Sprache der Freiheit und der Einheit des Lebens zu haben.«²³

Gleichwohl ist es unabdingbar, biblische Sprache nicht nur zu zitieren: Sie muss aufgeschlüsselt werden, es muss deutlich werden, inwiefern in biblischen Geschichten Lebensentwürfe enthalten sind, inwiefern sie unsere Freiheit stärken, wie sie uns zum Kampf gegen Verkümmern und Unfreiheit verlocken. Erst der »Bezug auf die gegenwärtige Realität bringt eine Geschichte [...] zum Singen.«²⁴

3. Relevant predigen

Martin Luther übersetzte die Bibel nicht nur, er legte sie mit seiner Übersetzung zugleich aus. »Dem Volk aufs Maul schauen« nannte Luther das. Luther hat sich dabei in keiner Weise angebiedert und angedient. Er verwendete kein vulgäres Deutsch – weder für seine

Bibelübersetzung noch für seine Predigten. Luther schreibt im Sendbrief vom Dolmetschen: »[...] man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt fragen und ihnen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetzen, so verstehen sie es denn und merken, dass man Deutsch mit ihnen redet.«²⁵ Luther hat auf die Sprache der Menschen sensibel geachtet, er hat nach Ausdrucksweisen gesucht, deren Worte und Bildhaftigkeit von möglichst vielen verstanden werden können. Luthers Bibelübersetzung war eine meisterhafte *Inkulturation*. Er übertrug schwer verständliche Vergleiche und Bilder aus biblischer Zeit kunstvoll und lesbar in die Lebenswirklichkeit der Menschen seiner Zeit.

Dasselbe Prinzip wandte Luther bei seinen Liedern an. Nie wäre Luther auf die Idee gekommen, wie Calvin möglichst wortgetreu einen Psalm zu vertonen und überdies auf schwungvolle, rhythmische Melodien zu verzichten. Ihm war in jeder Hinsicht daran gelegen, einen klar erkennbaren Bezug zur eigenen Lebenswirklichkeit herzustellen und mit »Lust und Liebe« vom Evangelium zu singen. So hat Luther mit dem Lied »Aus tiefer Not schrei ich zu dir« eine Nachdichtung geschaffen, in der er klar erkennbar dem 130. Psalm folgt und ihn zugleich vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre in entscheidender Weise uminterpretiert. Die eigene Lebensgeschichte wird dabei mit der Geschichte Gottes verschränkt. Deshalb haben die Lieder Luthers auch so eine bestechende Gegenwartigkeit: Der Schrei aus der Tiefe und das Warten auf die Hilfe Gottes werden nicht einfach nacherzählt, sie ereignen sich vielmehr im Hier und Jetzt. Die biblische Geschichte, der biblische Text bleibt nicht in historisch rekonstruierter oder auch heiliger Distanz. Durch eine neue Lesart wird er vielmehr zu einer Geschichte, die etwas über mich erzählt, die mich in die Geschichte verwickelt, durch die ich etwas sehe, was ich bislang nicht wahrgenommen habe, die mich deshalb auch zu trösten, aufzurichten oder zur Umkehr zu rufen weiß.

Voraussetzung, dass dies gelingt, ist, dass der Prediger oder die Predigerin die Menschen der Gegenwart ernst nimmt und den biblischen Text der Vergangenheit nicht nur historisch-kritisch exegetisiert, sondern ihn mit *den Fragen, den Leiden und Glückshoffnungen*

22. A. a. O., 145.

23. A. a. O., 147.

24. A. a. O., 129.

25. Martin Luther, Sendbrief vom Dolmetschen (1530), in: WA 30/2, 637.

der Gegenwart konfrontiert und aus dieser Perspektive heraus einen neuen Text, die Predigt, erstellt. Ernst Lange hat in diesem Sinn schon vor Jahrzehnten mit großem Nachdruck gefordert, die Situation des Hörers in der Predigt gezielt zu erschließen, mit den Menschen in der Predigt über ihr Leben zu reden, über ihre Sehnsüchte und ihre Fragen, sie ernst zu nehmen, ihrem nicht-metaphysischen Weltbild Rechnung zu tragen, ihre Säkularisierung und Individualisierung wahrzunehmen und in diese Situation hinein das Evangelium zu verkünden.²⁶ »Predigen heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben. Ich rede mit ihm über seine Erfahrungen und Anschauungen, seine Hoffnungen und Enttäuschungen, seine Erfolge und sein Versagen, seine Aufgaben und sein Schicksal. Ich rede mit ihm über seine Welt und seine Verantwortung in dieser Welt, über die Bedrohungen und die Chancen seines Daseins. Er, der Hörer, ist mein Thema, nichts anderes; freilich: er, der Hörer vor Gott.«²⁷ Die relevante Predigt ist nach Lange deshalb nicht allein Ergebnis sorgfältiger Textauslegung, sie geschieht vielmehr *aus der tiefsten Kenntnis der Welt und des biblischen Textes* heraus. Sie verkündet nicht richtige Prinzipien, sondern beschreibt differenziert die gegenwärtige Wirklichkeit im Licht der Güte und Wahrheit Gottes. Das Evangelium muss in unsere kulturelle Sphäre eindringen, inkulturiert werden und zwar auf eine Weise, dass diese Sphäre verwandelt und neugestaltet wird und zugleich von dieser kulturellen Sphäre aus auch verlebendigende Impulse auf das kirchliche und gesellschaftliche Leben ausgehen.

Es genügt insofern nicht, den Bibeltext auf der Kanzel mit anderen Worten zu wiederholen oder sich rationalitätsfeindlich und argumentationsschwach in liturgischer Bilderlust zu verstecken und in Rituale und unreflektierte Mythen und Symbole zu fliehen. In guter reformatorischer Tradition bedarf es vielmehr einer großen theologischen Anstrengung und Übersetzungsarbeit, die die Grundbegriffe christlichen Glaubens – Erlösung, Gnade, Vergebung, Sünde, Auferstehung – nicht trivialisiert und moralisiert, sondern im

Horizont neuzeitlicher Verstehensbedingungen auslegt, plausibilisiert und transformiert. Dass dies unter nach-auflärerischen Bedingungen eine große Herausforderung für die universitäre Theologie und die kirchlich Professionellen darstellt, liegt auf der Hand.

Die Orientierung an den Bedürfnissen und Fragen der Hörerinnen und Hörer darf sich zugleich nicht verselbständigen. Den Hörer ernst zu nehmen, kann auch bedeuten, auf seine vordergründigen Erwartungen nicht einzugehen, sie in gewisser Weise zu enttäuschen und gerade dadurch ungewohnte Perspektiven auf den eigenen Glauben und das eigene Leben hin zu erschließen. Martin Luther warnt in diesem Sinn davor, sich kritiklos den Bedürfnissen und Erwartungen der Menschen zu unterwerfen. Der Prediger soll mutig, unabhängig und frei das Evangelium verkünden und ist als Diener Gottes herausgefordert, gelegentlich auch Dinge zu sagen, die unpopulär sind und Widerspruch hervorrufen können. Luther fordert den Prediger deshalb dazu auf, dass er »das Maul frisch und getrost auftue, das ist die Wahrheit und was ihm befohlen ist zu predigen und ohne Scheu und unerschrocken zu bekennen. Denn das hindert einen Prediger sehr, wenn er sich umsehen will und sich damit bekümmert, was man gern hört oder nicht und was ihm Ungunst, Schaden oder Gefahr bringen könnte«²⁸.

Luther hat keinen Prediger vor Augen, der bestechlich ist durch Liebesentzug, der angefüllt ist mit Menschenfurcht, der sich voller Minderwertigkeitsgefühle fragt, wie er den Menschen gefallen könnte, wie er wohl am besten ankommt und sich am besten inszeniert. Luther hat einen Prediger vor Augen, der weiß, was er sagen will, der innerlich frei ist und mit Liebe zu den Hörerinnen und Hörern um deren kompliziertes Leben weiß, um ihre kritischen Fragen im Hinblick auf Religion und Glauben, um ihre Dunkelheiten und Ambivalenzen, ihre Belastungen und Hoffnungen, ihre Sehnsüchte und ihr Verlangen nach Geborgenheit und der diesen Fragen und Bedürfnissen mit großer Ernsthaftigkeit und Nachdenklichkeit zu begegnen weiß.

Wie kann dies konkret aussehen? Es geht zum einen darum, dass die Predigerin durch *kreative Abweichungen von klischeehaften kirchlichen Sprachmustern* die Wahrnehmung der Hörer und Hörerinnen

26. Vgl. von Ernst Lange vor allem: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: Ernst Lange, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, hg. v. Rüdiger Schloz, 2. Aufl. München 1987 (1982), 9-51 und: Ders., Zur Aufgabe christlicher Rede, in: A. a. O., 52-67.

27. Ders., Zur Aufgabe christlicher Rede, 58.

28. Martin Luther, Wochenpredigten über Matth. 5-7 (1530/32), in: WA 32, 304.

»entautomatisiert und zugleich in eine Richtung lenkt, in der es wirklich etwas zu entdecken gibt«²⁹. Das Abweicherliche bezieht sich dabei nicht nur auf die Form und die Sprache, sondern auch auf den Inhalt. Wenn Peter Sloterdijk davon spricht, dass moderne Gesellschaften große *Neidkraftwerke*³⁰ sind, dann ist das ein originelles Bild, das unsere Phantasie herausfordert. Wir stellen uns ein Kraftwerk vor, jeder hat das Bild vor Augen, doch statt Energie produziert dieses Kraftwerk Neid, stetig und ohne Unterlass – mit verheerenden Schäden für die Umwelt, wie das bei den meisten Kraftwerken der Fall ist. Wir brauchen eine unverbrauchte Sprache auf der Kanzel, eine Sprache, die sich nicht in theologischer Stilistik und standardisierten Lösungen erschöpft, die nicht in der Beteuerung von Botschaften aufgeht, die wir alle schon tausendmal gehört haben und denen ohnehin keiner widerspricht, eine Sprache, die in schöpferischer, eigenwilliger Weise Hör- und Denkgewohnheiten durchbricht und die Hörerinnen und Hörer gerade so stimuliert, selbst aktiv zu werden, nachzudenken und ein eigenes »Auredit«³¹, wie Wilfried Engemann in Analogie zum Manuskript formuliert, zu erstellen.

Ich denke an eine Predigt von Ernst Lange über Johannes 16,16-23, eine der Abschiedsreden Jesu. Den allgemeinen Erwartungen entspreche es, wenn der Prediger uns vergewissern würde: Jesus verlässt uns niemals. Lange hingegen enttäuscht diese Erwartung. Er predigt provokant und zugleich einfühlsam. Sein Schlüsselsatz: Jesus verlässt die Jünger, Jesus verlässt uns. »Das hat es nicht nur damals gegeben, als Jesus an sein Kreuz und in seinen Tod ging. Das gibt es

immer noch.«³² Jesus bereitet seine Jünger darauf vor, verlassen zu sein. »Das hätte er nicht getan, wenn das seit Ostern nicht mehr vorkäme, dass Jesus uns verlässt, dass er sich uns entzieht.«³³ Eure Traurigkeit, eure Hilflosigkeit wird groß sein. Und dann erzählt Lange von Erfahrungen, in denen sich Menschen von Jesus in dieser Form verlassen sehen. Die Predigt lässt aufhorchen – Jesus verlässt uns. Das ist eine Provokation. Wie meint er das? Und wird das ganze gut ausgehen? Für mich und für Jesus?

Doch es geht nicht nur um eine originelle Sprache. Es geht selbstredend auch und nicht zuletzt um den Inhalt. Die Aufklärung mit ihrer radikalen Infragestellung zentraler theologischer Topoi wie Sünde, Gnade, Erlösung, Auferstehung, ewiges Leben wirkt bis heute nach und hat zu einer tiefgreifenden inhaltlichen Verunsicherung auf den Kanzeln geführt. Mittlerweile liegen *Relectures* des Sündenbegriffs, des Abendmahls, in gewissen Grenzen auch der Auferstehung vor, die hilfreich und anregend sind und immer mehr auch jenseits der Universitäten auf die Kanzelreden durchdringen und unter Pfarrerinnen und Pfarrer diskutiert werden sollten. Schwieriger wird es bei der Sühnopfervorstellung. Nicht nur Klaus-Peter Jörns fordert im Hinblick auf sie einen notwendigen Abschied.³⁴ Sie scheint ein kulturbedingtes, historisch überlebtes Relikt zu sein, dessen kommunikative Anschlussfähigkeit weithin nicht mehr gegeben ist. Doch will ich mich im Folgenden nicht auf die Sühnopfervorstellung konzentrieren.³⁵ Ich will mich mit einer sehr viel weniger umstrittenen Lehre auseinandersetzen, die zugleich auf den

29. Wilfried Engemann/Frank M. Lütze (Hg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig 2006, 191.

30. Peter Sloterdijk, Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung, in: René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, München 2002, 253: »Noch in keiner vorangehenden sozialen Formation ist die systematische Aufreizung des Begehrens nach allem, was andere besitzen, so explizit für die Motivierung des Verhaltens eingespannt worden. Die Feuer des Neides [...] sind von der Konsumgesellschaft in Dienst genommen und zu kraftwerk-analogen Energiekreisen zusammengeschaltet worden. Moderne Gesellschaften stellen aus dieser Sicht marktintegrierte Eifersuchtsreaktoren oder Neidkraftwerke dar.«

31. Wilfried Engemann, Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt, in: ThLZ 11 (1990), 788 f.

32. Ernst Lange, Jubilate – Joh 16,16-23, in: Christian Berg/Martin Fischer (Hg.), Berliner Predigten, Berlin/Stuttgart 1961, 151.

33. A. a. O., 153.

34. Klaus-Peter Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 3. Aufl. 2006.

35. Dazu wurde mittlerweile schon viel publiziert. Klaus Peter Jörns habe ich schon genannt, deutlich differenzierter und subtiler, nicht zuletzt im Hinblick auf die Deutung der biblischen Überlieferung, argumentiert Sigrid Brandt, War Jesu Tod ein »Opfer«?, in: Rudolf Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt Opfer Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 65-76; Sigrid Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer, Münster 2001; Vgl. aus praktisch-theologischer Perspektive auch: Michael Fricke, Aufgeklärte Religion – religiöse Aufklärung. Programmatheoretische Überlegungen zur Religionspädagogik, erscheint in: EvTh 2011.

Kanzeln oft unbeholfen und in dogmatischen Leerformeln daherkommt und mit der Sühnopfervorstellung der Sache nach jedenfalls verwandt ist. Es geht mir um das Kernstück protestantischer Lehre und Überzeugung: um die Rechtfertigungslehre. Viele Predigten über sie würden den Journalisten Wolf Schneider von der Süddeutschen Zeitung ähnlich hilflos zurücklassen wie die Weihnachts- und Neujahrspredigten der leitenden Geistlichen beider Großkirchen.

4. Homiletische Sackgassen

Der Kern der Rechtfertigungslehre ist in der spätmodernen Gesellschaft hochaktuell. Leider kommt dies in vielen Predigten nicht angemessen zum Ausdruck. Viele Predigten greifen klassische dogmatische Formulierungen aus der lutherischen Reformation auf, ohne sie in die gegenwärtige Lebenswelt zu übertragen. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn davon die Rede ist, dass Gott uns vor Gericht ohne eigene Verdienste gerecht spricht und die Bildsprache aus der Forensik übernommen wird, um die reformatorische Grunderkenntnis zu beschreiben, dass Gott unserem Handeln und Tun immer schon gnädig zuvorkommt. Ich zitiere aus einer Predigt: »Vor Gott hat niemand etwas vorzuweisen, wir alle ermangeln des Ruhmes vor Gott. Aber Gott macht uns ohne unseren Verdienst gerecht, aus Gnade.«

Die Metaphorik des Gerechtsprechens, die zu Luthers Zeiten religiös hoch plausibel war, erscheint in der Gegenwart nicht mehr geeignet, um die existentielle Erfahrung von Trost, Zuspruch und neu gewonnener Freiheit zum Ausdruck zu bringen, um die es Luther mit seiner Rechtfertigungslehre ging. Moderne Individuen befassen sich in aller Regel nicht mit der Frage, wie sie vor Gott bestehen, wie sie einen gnädigen Gott bekommen können. Sie sind in anderer Weise »in sich selbst verkrümmt« (*in se ipse incurvatus*): Als Planungszentren ihrer komplizierten und oft genug prekären Biographien suchen sie nach dem Sinn ihres Lebens jenseits von Insuffizienzgefühlen und Erwartungsenttäuschungen.

Andere Prediger bemühen sich zwar um eine Aktualisierung der Rechtfertigungslehre, tun dies aber in unangemessen simplifizierender Weise. Ich zitiere aus einer Predigt: »Oft hat man ein schlechtes Gewissen oder ein Gefühl versagt zu haben. ›Macht nichts!‹ sagt da

unser himmlischer Freund. Ich stehe auf deiner Seite. Wenn ich dir Schuld vergebe, dann kannst du dir selbst und deinen Mitmenschen auch die Schuld vergeben. Wenn ich dir die Chance zu Neubeginn biete, dann brauchst du diese Gelegenheit nur zu ergreifen.« Damit ist das Thema Sünde und Sündenvergebung auf fast unerträgliche Weise trivialisiert. Alles ist denkbar einfach. Egal, was passiert, Gott ist auf meiner Seite und »alles ist in Butter«. »Macht nichts!« Das ist die Reaktion von Eltern, wenn das Kind seine Kleidung schmutzig gemacht hat, aber in keiner Weise angemessen, wenn es um ernsthafte Verletzungen oder tiefgreifende Verstörungen geht. Nicht einmal der Neubeginn bedarf der Reflexion, er liegt einfach da, ich brauche die Chance nur noch zu ergreifen. Wie das nun wiederum gehen soll, wird nicht einmal angedeutet.

Ähnlich ist es in einem anderen Predigtbeispiel. Dort heißt es: »Gott hat von sich aus die gestörten Beziehungen zu uns Menschen wieder geheilt. Von uns ist nichts gefordert, außer dass wir dieses Geschenk annehmen. Das ist die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben.« Wilfried Engemann hat diese für evangelische Predigten typische Kultivierung einer auferlegten Tugend der Passivität, die häufig mit dem Verb »lassen« ausgedrückt wird, als *homiletischen Lassiv* bezeichnet: Wir müssen das Geschenk nur noch annehmen, das Handeln Gottes nur noch an uns geschehen lassen. Solche Formulierungen sind mehr »als nur eine Form der missglückten Evangeliumsverkündigung«³⁶, sie bagatellisieren die schwierigsten und heikelsten Fragen menschlicher Existenz und dienen vor allem dazu, Appelle, die auf evangelischen Kanzeln tendenziell vermieden werden sollen, zu kaschieren.

Es gibt selbstverständlich reflektiertere Aktualisierungen der Rechtfertigungslehre, aber auch diese tendieren gerade beim Kernstück reformatorischer Theologie nicht selten zu einseitigen Verzeichnungen und Überpointierungen. Ich greife eine Predigt des verstorbenen Marburger Theologen Henning Luther zu »gelebter Rechtfertigung« exemplarisch heraus. Bei Henning Luther dient – wie in vielen protestantischen Predigten – die Rechtfertigungslehre vor allem dazu, den Leistungsgedanken und die Leistungsgesellschaft zu verurteilen. Die entscheidende Pointe der Rechtfertigungslehre liegt für H. Luther deshalb darin, dass wir uns auf die »Solida-

36. Engemann, Einführung in die Homiletik, 68.

rität im Versagen, die Solidarität der Schwäche« einlassen, denn, so seine These: »Stärke und Kraft gewinnen wir allein aus der Solidarität im Versagen«³⁷.

Der Hörer oder die Hörerin muss in dieser Predigt den Eindruck gewinnen, dass das Evangelium nur für diejenigen gedacht ist, die unfähig sind, diese Welt in irgendeiner Hinsicht weiterführend und konstruktiv zu gestalten. All die Menschen, die im Moment nicht mit ihrem Versagen konfrontiert sind, sondern sich freuen, dass sie in einer guten Partnerschaft leben oder dass ihnen in ihrer Arbeit in der letzten Woche etwas geglückt ist, werden sich mit dieser Botschaft kaum identifizieren können. Darüber hinaus stellt sich die Frage: Ist es denn wahr, dass wir Kraft und Stärke nur aus der Solidarität im Versagen gewinnen? Ist es nicht vielmehr so, dass wir sie aus der Gemeinschaft gewinnen – einer Gemeinschaft, in der es, wie Paulus beobachtete, neben den Schwachen immer auch Starke gibt, die mich gerade dann tragen können, wenn ich mich selbst schwach fühle und am Ende bin?

Die protestantische Verherrlichung der Schwäche und des Versagens ist eine unglückliche Reformulierung reformatorischer Kreuzes- und Sündentheologie. Sie insistiert auf unserer Nichtswürdigkeit und prinzipiellen Unfähigkeit. Es wird über das Sündersein des Menschen gesprochen, als ob es über den Menschen prinzipiell nichts Gutes zu sagen gäbe und sich unter der Kanzel nur Versager und ins Scheitern Verliebte versammelten. Kein Wunder, dass Psychologen beobachten, dass Protestanten in besonderer Weise an Schuldgefühlen und an einem (permanent) schlechten Gewissen mit ausgeprägtem Über-Ich leiden. Sie scheinen keinerlei Recht darauf zu haben, auf etwas stolz zu sein, sich an ihrer Leistung, an ihrem Erfolg, an ihrem Werk zu freuen. Sie hören in der Predigt vielmehr unablässig, dass ihr bisheriges Leben lediglich unter der Kategorie »misslungen« zu subsumieren ist.

Noch einmal Henning Luther: »Nicht was ich geworden bin, nicht was an misslungener Vergangenheit hinter mir liegt, zählt, sondern einzig das, was ich werden kann.«³⁸ Warum soll, was hinter mir liegt, prinzipiell alles misslungen sein? Die meisten Predigthöre-

rinnen und -hörer sind von Vergangenheiten geprägt, die nicht nur belastend sind, die sie nicht nur deformiert haben, in denen sie nicht unablässig andere Menschen getäuscht, betrogen oder verletzt haben, sondern in denen ihnen auch Glück widerfahren ist, in denen ihnen das eine oder andere gelungen ist, für das sie dankbar sind, und in denen sie mindestens ab und an auch Gutes bewirken konnten. Und selbst wenn jemand seine Vergangenheit als ganz und gar verloren und vergeudet betrachten sollte: Woher sollte er die Zuversicht nehmen, dass es in der Zukunft besser wird? Warum sollte die Zukunft weniger ambig sein als die Vergangenheit?

Liest man Henning Luther wohlwollend, geht es ihm darum, dass Menschen nicht auf die Irrtümer und das Scheitern in ihrer Vergangenheit festgelegt werden dürfen. Das wäre in der Tat eine rechtfertigungstheologische Pointe, aber die Pointierung gerät hier zu undifferenziert negativ. Die Beschwörung der Gemeinschaft der Versager ist eine protestantische Untugend, die das Befreiende gerade nicht zum Ausdruck zu bringen vermag, das darin liegen könnte, angesichts der unbedingten Bejahung durch Gott Distanz zum Druck der Leistungs- und Steigerungsgesellschaft zu gewinnen und sich den vielfältig überbordenden Erwartungen, die von den verschiedensten Funktionssystemen auf das moderne Individuum einprasseln, nicht einfach kritik- und willenlos zu unterwerfen.

Auch die in protestantischen Predigten nicht selten anzutreffende Aussage, dass der Mensch von Gott geliebt werde, nicht *weil* irgend etwas Liebenswertes oder Schönes an ihm ist, sondern nur und ausschließlich, *obwohl* er so ist wie er ist, bedeutet in ihrer Ausschließlichkeit eine Abwertung sowohl menschlicher Geschöpflichkeit als auch und nicht zuletzt des Schöpfers. Sie zeugt von einer abstrakten, unrealistischen Liebesvorstellung, die weder auf menschliche Beziehungen, noch auf das Gott-Mensch-Verhältnis zutrifft. Wenn ein Mensch einen anderen Menschen liebt, dann tut er dies immer *auch*, weil dieser so ist, wie er ist – und niemals ausschließlich, obwohl er so ist, wie er ist. Sonst handelte es sich nicht um Liebe.

Liebe ist nicht willenlos altruistisch, sie impliziert immer eine Form von *Wechselseitigkeit*, wenngleich diese zuweilen verdeckt sein kann. Ein Liebender gibt nicht nur, er empfängt immer auch. Darin liegt die besondere Würde und das besondere Glück (und Leid) aller Liebenden. Dies gilt nicht nur für symmetrische Liebesbeziehungen, sondern auch für asymmetrische Beziehungen wie die Eltern-Kind-

37. Henning Luther, Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991, 20.

38. A. a. O., 19.

Beziehung: Eltern lieben ihre Kinder nie nur, obwohl diese so sind, wie sie sind, sondern immer auch, weil ihre Kinder so sind, wie sie sind. Dasselbe gilt für die Gott-Mensch-Beziehung. Wenn Gott, der Schöpfer, seine Geschöpfe wirklich liebt, dann liebt er sie nicht nur, obwohl sie Sünder sind, sondern in jedem Fall auch, weil sie so sind, wie sie sind, weil er sie liebenswert geschaffen hat und sich an ihnen, ihren Gaben, ihrer Gesprächsfähigkeit – mindestens ab und zu – erfreut.³⁹

Die andere Gefahr der Überpointierung ist der eben genannten geradezu entgegengesetzt: In Anlehnung an die Selbstverwirklichungssemantik wird mit Berufung auf die Rechtfertigungslehre ebenso inhaltsleer wie abstrakt das Gut- und Schönsein des Menschen beschworen. Nach dem Motto »Ich bin ok, du bist ok« sind wir Menschen alle ganz wunderbare und unüberbietbare Originale. »Du bist Du, das ist der Clou«⁴⁰ wird unsere Identität über alle realen Differenzen hinweg besungen, ohne dass von unseren Widersprüchen, von unseren Ambivalenzen und unserer manchmal geradezu verstörenden Ambiguität die Rede wäre. Auch dies ist ein verzerrendes Klischee der Rechtfertigungslehre, das weder ihr noch menschlicher Realität gerecht wird.

5. Rechtfertigung und Identität

Alle namhaften Kulturanalytiker stimmen darin überein, dass die Individualisierungsprozesse der letzten Jahrzehnte mit einer *Schematisierung und Standardisierung von Biographiemustern* einhergehen, dass Individualisierung mithin keineswegs bedeutet, dass wir es in der Gegenwart mit besonders originellen und starken Individualitäten zu tun hätten. Luhmann spricht von der *Paradoxie des modernen homme-copie*, der seine Individualität nur durch das *Kopieren von gesellschaftlichen Mustern* der Individualität erreichen kann: »Alle kopieren, alle richten sich nach der Mode.«⁴¹

Die Massenmedien, die Werbeindustrie, die Kleidungsindustrie und die Lifestylestandardisierungen machen uns vor, wie wir uns zu geben und zu kleiden haben, wie viel wir wiegen dürfen, was wir besitzen müssen, was wir essen sollten, um sozial überzeugende Individualitäten zu sein. »Denn in dem Maße, als das Individuum in Reflexionsstellung gedrängt wird und sich damit als kontingent erfährt, liegt nichts näher als der Vergleich mit anderen. Anderssein können heißt dann eben: so sein können wie ein anderer.«⁴² Es sind die Freiheitsillusionen des Konsums, die den Blick auf diese Paradoxien verstellen und damit auf die Abhängigkeiten und Normierungen, die mit ihnen einhergehen. Luhmann formuliert zugespitzt: »Am Ende lebt der Mensch im Zustande der Abhängigkeit von den Illusionen der Unabhängigkeit. Die Gesellschaft versklavt die Individuen, ohne sie daran zu hindern, sich frei zu wähnen.«⁴³

Das Individuum findet sich immer stärker eigenen Gefühlen ausgesetzt, weil Ansprüche immer weniger routinisiert werden können. Individuen müssen *Erfahrungen höherer Kontingenz, höherer Instabilität und vermehrter Abhängigkeit* verkraften. Deshalb sind die Menschen heute im Durchschnitt deutlich labiler und enttäuschungsanfälliger als früher. Deshalb gehen so viele Ehen auseinander. Im Netz unterschiedlichster Erwartungen und Sozialbeziehungen ist es viel mühsamer als unter klar vorgegebenen Lebenslaufmustern, verlässlich, stabil und zielorientiert zu sein und zu handeln.

So befreiend es ist, dass dem modernen Individuum Geltung nicht mehr durch seine Herkunft zugeschrieben wird, so folgenreich und ambivalent ist es, nur noch auf sich selbst bezogen zu sein. Das Individuum ist nun angewiesen auf seine Selbstdarstellungs- und Leistungsfähigkeit bzw. treffender: auf seine Fähigkeit, sich in adäquater Weise selbst zu empfehlen, also sich in einer Weise darzustellen, die nicht aufdringlich wirkt, aber trotzdem auffällt und das eigene Selbstbewusstsein unterstreicht. Deshalb senden wir ständig Testsignale aus, um zu sehen, wie andere uns einschätzen, was sie denken, mit wem sie es zu tun haben. Wie viel Resonanz und Anerkennung bekomme ich? Wer bin ich demzufolge? Was bin ich wert?

39. Zur wechselseitigen, reaktiven Beziehungsaufnahme von Schöpfer und Geschöpf vgl. u. a. die *Relecture* von Gen 2-3 in: Karle, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...«, 201-217.

40. Die Zeile stammt aus einem Lied von Jürgen Werth.

41. Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders.,

Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Band 3, Frankfurt a.M. 1989, 222 f.

42. A. a. O., 221.

43. A. a. O., 197.

Welches Verhalten kann ich mir leisten, welches nicht? Diese Fragen beschäftigen viele von uns direkt oder indirekt.

Nicht wenige Menschen leiden deshalb unter *Angst, Unsicherheit und Insuffizienzgefühlen*. Manche kommen mit dem Anerkennungszerfall überhaupt nicht zurecht und werden gewalttätig oder fallen in anderer Weise aus der Gesellschaft heraus. Es gehört zur Ideologie der Aufstiegsgesellschaft, mindestens den Status der Herkunftsfamilie zu erreichen, eigentlich sollte man ihn verbessern. Das allerdings fällt immer schwerer, denn heute sind prekäre Lebensplanungen und Lebensläufe der Normalfall und nicht mehr die Ausnahme. »Ambivalenz wird zum zentralen Lebensparadigma: Die Chancen zur eigenen Lebensgestaltung steigen, aber die Berechenbarkeit der Lebensplanung sinkt. Die prekäre Normalität wird zum Normalfall.«⁴⁴ Viele fühlen sich deshalb permanent unter Druck, selbst wenn sie viel erreicht haben.⁴⁵

In einer gesellschaftlichen Situation, in der letztlich nichts »Innerweltliches« mehr namhaft gemacht werden kann, das eine kontinuierliche Identität verbürgt, kann das Evangelium von der Liebe Gottes Entlastung und tatsächlich frohe Botschaft sein. Der Mensch ist nach christlicher Auffassung nicht in sich selbst begründet, sondern von jenseits seiner selbst her bejaht und gewollt. Individuen finden deshalb »ihre unzerstörbare Identität außerhalb ihrer selbst und jenseits aller ihrer jeweiligen Beziehung zu innerweltlichen Größen begründet.«⁴⁶ Es ist eine beglückende Erfahrung, das eigene Leben vor dem Hintergrund einer solch grundsätzlichen Annahme bejahen zu können. »Der Mensch weiß sich von woanders her angenommen, bevor er sich selbst annehmen kann. Er erfährt sein Dasein in der Wirklichkeit aufgehoben«⁴⁷. Als Geschöpf Gottes weiß er sich ge-

borgen von guten Mächten, die er nicht selbst setzt, von denen er sich aber wohlwollend umgeben, gehalten und getragen weiß. Das ist Gnade.

Der Mensch erfährt »das eigene Leben von einer Macht und einem Sinn getragen, über die er nicht verfügt und den er seinem Leben selber nicht beilegen kann – und auch nicht muss.«⁴⁸ Der glaubende Mensch muss »nicht Garant des Lebens sein und dieses selber immer auf den eigenen Schultern tragen. Nicht immer stark, gesund, unfehlbar, unanfechtbar und allmächtig, kann er auch schwach, berührbar und gebrochen sein. Er kann sterben, ohne daß die Welt zusammenbricht.«⁴⁹ Wer an Gott glaubt, kann darauf verzichten, das Leben herbeizuzwingen. Er weiß, dass er das Wesentliche im Leben empfängt und nicht selbst erarbeiten oder verdienen kann und wird gerade in solcher Einsicht von sich selbst befreit und entlastet.

In den letzten Jahrzehnten haben die rituellen Formen und Gesten im Protestantismus neu an Aufmerksamkeit gewonnen, insbesondere der Segen. Die hohe Popularität der Kasualien hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass sie Segenshandlungen sind. Der *Segen* inszeniert die große Freiheit von allen Selbstherstellungszwängen.⁵⁰ Nicht zuletzt im Segen sehen sowohl Gesegnete als auch Segnende heilsam von sich selbst ab. Der Segen markiert den göttlichen Zuspruch in besonders eindrücklicher Weise, weil er die Worte und die körperliche Berührung eines anderen Menschen voraussetzt und zugleich deutlich macht, dass allein Gott Subjekt des Segens ist und bleibende und verlässliche Zuwendung verheißt. Vielleicht, so formuliert es Fulbert Steffensky, »ist der Segen die dichteste Stelle der christlich-jüdischen Glaubensäußerung, weil dort dramatisiert wird, was Gnade ist: nicht erringen müssen, wovon man wirklich lebt; sich nicht bannen lassen durch die eigenen Zweifel, durch die Zersplitterung des eigenen Lebens. Ich muß nicht nur ich selber sein, ich stürze in den Abgrund des Schoßes Gottes«⁵¹.

44. Wilhelm Heitmeyer, Süchtig nach Anerkennung. Die prekäre Normalität: Wer nicht auffällt, wird nicht wahrgenommen – ist ein Nichts, Die Zeit 19, 2002, http://www.zeit.de/2002/19/200219_eskalation.xml (Abrufdatum: 12. Februar 2009).

45. Der Bedarf an Lebenskunst – wie kann ich mein nicht vorgegebenes Leben unter vorgegebenen Bedingungen sinnvoll führen? – nimmt damit zu. Vgl. Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium, Sp. 875-896.

46. Reiner Preul, Religion – Bildung – Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980, 187.

47. Lauster, Gott und das Glück, 166.

48. Andrea Bieler/Hans-Martin Gutmann, Rechtfertigung der »Überflüssigen«. Die Aufgabe der Predigt heute, Gütersloh 2008, 91.

49. Fulbert Steffensky, Segnen. Gedanken zu einer Geste, in: PTh 82 (1983), 5.

50. Vgl. ebd. Zu Kasualien als Segenshandlungen vgl. Ulrike Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

51. A. a. O., 4.

Sehe ich mich in dieser Weise gehalten und getragen, befreit dies zu realistischer Selbsterkenntnis. Es ist die große Stärke reformatorischer Theologie, dass sie eine anthropologische Skepsis pflegt, die zum einen liebevoll und nachsichtig mit den Schwächen anderer umgeht, und zum andern nüchtern genug ist, keine überbordenden Erwartungen an die Verlässlichkeit und »Identität« der eigenen Person zu richten. In diesem Sinne kann der Glaubende darauf *verzichten, mit sich selbst identisch zu werden oder zu sein*: »Als Glaubender ertrage ich die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, indem ich Gott zwischen mir und mir wohnen lasse«⁵². Ein sprechendes Bild: Ich lerne meine Widersprüchlichkeit und Ambiguität zu ertragen, weil Gott sie erträgt – und zum Glück gibt es darüber hinaus in der Regel auch noch ein paar Menschen, die sie ertragen. Die Frage nach der Einheit meiner Identität muss mich nicht mehr quälen, weil Gott sie schon beantwortet hat und »zwischen mir und mir wohnt«. Er hält mir die Treue, auch wenn es mir schwer fällt, ihm oder mir selbst die Treue zu halten. Das hilft mir wiederum, mich dieser Welt zuzuwenden und mich nicht ständig mit meinen Kränkungen und Selbstzweifeln zu befassen. Der angefochtene Luther hat sich einmal mit den Worten getröstet: »Ich sei, wer ich wolle, so frage ich nichts danach«⁵³. Nicht unähnlich formuliert Dietrich Bonhoeffer in seinem Gedicht »Wer bin ich?«, das er 1944 aus der Haft in Tegel schrieb: »Wer bin ich? Der oder jener? Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer? Bin ich beides zugleich? [...] Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott. Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!«⁵⁴ Der Glaubende muss

sich nicht als kohärente Einheit beschreiben und kann sich selbst und seine mehrdeutige Identität aushalten und Gott überlassen.

Gerd Theißen formuliert in einer Predigt über die Rechtfertigungslehre: »Wenn wir von der Sorge um uns entlastet sind, können wir uns mit Vielem belasten. Wenn Leistung nicht mehr das Wichtigste im Leben ist, können wir gelöster leisten, aber auch ohne Angst unser Versagen eingestehen. Wenn Moral nicht das Wichtigste im Leben ist, können wir menschlicher über andere urteilen, aber auch über uns selbst.« Jenseits von Unschulds- und Allmachtswahn, jenseits von Erlösungsphantasien und Moralismus können wir darauf vertrauen, dass Gottes Gnade darin besteht, »dass er krumme Menschen dazu nutzt, seine Welt voran zu bringen«⁵⁵, dass er unsere Vernunft, unsere Gaben und unseren Willen zur Resonanz seines Willens befähigt: »Loben wir ihn dafür, dass er uns als begrenzte und fehlbare Menschen erwählt hat, seinen Willen zu tun – keine Engel, sondern Menschen voll Unschulds- und Allmachtswahn, Menschen, die zwischen Selbstabwertung und Selbstüberschätzung schwanken.«⁵⁶

Von Gottes Gnade zu predigen bedeutet insofern auch deutlich zu machen, dass Gott von uns Menschen auch Gutes erwarten kann: »Und zwar gerade deswegen, weil wir entlastet sind von dem Anspruch, wir müssten eigentlich bessere Menschen und bessere Christen sein. [...] Denn wir sind Gottes geliebte Geschöpfe, mit seinem Geist begabt und deshalb zu unendlich viel Gutem fähig.«⁵⁷

Eine rechtfertigungstheologische Predigt hat befreiende wie tröstliche Aspekte. Menschen der Gegenwart suchen nach Trost, dies vor allem dann, wenn ihnen das Leben zu entgleiten droht, wenn sie sich überfordert fühlen und den Erwartungen im Beruf, in der Partnerschaft oder in der Erziehung nicht mehr standhalten zu können, wenn sie verzweifeln am Schmerz und Leid der Welt. Christoph Dinkel führt dazu in einer Predigt aus: »Das Urbild des Trostes tragen wir seit Kindheitstagen in unseren Herzen. Wir haben uns als Kind weh getan, sind gestürzt, haben uns verletzt und weinen. Und

52. Eberhard Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, in: EvTh 29 (1969), 21. »Es ist nicht wahr, dass der Glaube den Menschen mit sich selbst identisch macht. Der Sünder will mit sich selbst identisch werden. Der Glaubende unterscheidet sich vom Sünder nicht dadurch, dass er der endlich mit sich selbst identisch gewordene Mensch ist. Sondern vom Sünder unterscheidet sich der Glaubende dadurch, dass er nicht mehr mit sich identisch zu werden braucht. Als Glaubender ertrage ich die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, indem ich Gott zwischen mir und mir wohnen lasse. [...] Wer unterscheidet, hat mehr vom Leben.« Ebd.

53. Zit. nach Martin Luther, Die Predigten (Luther Deutsch, Bd. 8), Stuttgart/Göttingen, 2. Aufl. 1965, 136.

54. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 2. Aufl. Gütersloh 1983, 179.

55. Gerd Theißen, Predigt in der Peterskirche am 20. Juni 2004 über Röm 3,19-28, URL: (<http://www.theologie.uni-hd.de/predigten/040620.pdf>) (Abrufdatum: 12.02.2009).

56. Ebd.

57. Wolfhard Koeppen, Predigt über Eph 2,4-10, in HMH 67 (1993), 440 f.

dann kommen Mutter oder Vater, nehmen uns in den Arm, hören unser Weinen, schauen sich unsere Verletzung an, helfen uns und wischen die Tränen weg. In Jesaja 66 heißt es: »Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet« (Jes 66,13). Der elterliche Trost ist das Urbild des Tröstens. Trost bedeutet, dass wir angenommen, angehört und verstanden werden, dass jemand zu uns hält, uns versorgt, unseren Kummer teilt und uns hilft. Jemand wird mir zum Nächsten, hält mit mir zusammen den Schmerz aus, hält mit mir zusammen dem stand, was auf mich eindringt, was mich belastet, was mich kränkt oder mir Angst macht. Echter *menschlicher* Trost kommt von *Gott*. Er ist der große Tröster für unseren Schmerz an der Welt und am Leben.«⁵⁸

Nehmen die Predigten die Sehnsucht der Menschen nach gelingendem Leben, nach Trost, nach Sinnvergewisserung in dieser Weise auf, kann christliche Predigt auch unter spätmodernen Bedingungen eine hohe Attraktivität und Orientierungskraft entfalten. Für die Zukunft der Kirche ist die Kraft, Eigensinnigkeit und Lebendigkeit der Botschaft von der Gnade und Güte Gottes dabei elementar, nicht nur auf der Kanzel, sondern auch in religiösen Bildungsprozessen und im seelsorgerlichen Gespräch.

Es ist nicht einfach, anschaulich und packend zu predigen. Auch für Luther war es nicht einfach. Luther bemerkt nicht ohne Ironie: »Wenn man articulum iustificationis predigt, so schläft das Volk und hustet. Wenn man aber anfängt, Historien und Exempel zu erzählen, da reckt es beide Ohren auf und hört fleißig zu.«⁵⁹ Selbst Altmeister Luther, der sehr anschaulich und narrativ zu predigen wusste, kannte das frustrierende Gefühl, ohne die erhoffte Resonanz von der Kanzel zu steigen. Dies mag sowohl Predigerinnen und Prediger als auch Hörerinnen und Hörer vor überhöhten Erwartungen an die Predigt schützen. Predigerinnen und Prediger sind herausgefordert, mit viel sprachlicher Phantasie und Kreativität und mit

viel inhaltlicher Sorgfalt und Sensibilität für die Probleme und Sehnsüchte der Menschen von der Güte Gottes zu predigen. Gleichwohl liegt die Wirkung ihres Predigtwortes nicht in ihrer Hand. Sie ist, wie alles Wesentliche im Leben, unverfügbar und Geschenk.

58. Christoph Dinkel, Predigt über 2. Korinther 1,3-7, gehalten am 14. März 2010 (Sonntag Lätare) in der Christuskirche Stuttgart. http://www.christuskirche-stuttgart.de/fileadmin/mediapool/gemeinden/KG_stuttgart_christuskirche/Predigten/2009/Dinkel__Predigt_2Kor1_3-7__14.3.10.pdf (Abrufdatum: 01.04.2010).

59. Martin Luther, Aus den Tischreden (10. bis 22. Januar 1532), in: BoA 7, 26.

Zwölf Thesen zur Kirchenreform

1. Die evangelische Kirche ist von unten, von den Gemeinden her aufgebaut. Sie hat eine föderale Struktur und wird synodal-demokratisch geleitet. Als Kirche der Freiheit und Kirche der Vielfalt ist ihr eine hierarchische, einheitliche, autoritäre Struktur fremd. Prinzipiell haben alle Christen teil am Lehr- und Leitungsamt der Kirche. Tendenzen innerhalb der EKD und mancher Kirchenleitungen, die Kirche von oben her, top down, zu steuern, widersprechen dem Wesen des Protestantismus. Evangelische Kirchenleitung ist herausgefordert von oben von unten her zu denken. Reformvorschläge der Kirchenleitung müssen deshalb dem offenen Diskurs ausgesetzt werden und können nur gelingen, wenn sie von einer breiten Basis unterstützt, mitgetragen und befürwortet werden.

2. Die evangelische Kirche wächst aus den Gemeinden, den lokalen Zusammenschlüssen von Christinnen und Christen. Kleinere Einheiten kommen im Gegensatz zu größeren Einheiten mit wenig bürokratischer Kontrolle aus, weil die persönliche Bekanntschaft und der überschaubare Rahmen eine starke Vertrauensbasis schaffen. Die Vertrautheit von Orten und Personen hat eine kaum zu überschätzende Funktion für die Vermittlung elementarer Grundsicherheit. Die Bedeutung solcher Grundsicherheit nimmt mit der Anonymität und Mobilität der Gesellschaft eher zu statt ab.

3. Für die Kirchlichkeit des Protestantismus ist Gemeindereliosität unverzichtbar. In den Gemeinden ringen nicht nur theologische Experten, sondern Menschen aus unterschiedlichsten Berufsgruppen und Milieus darum, wie Kirche gestaltet werden soll. Hier gewinnt Kirche Kontur und Anschaulichkeit. Hier werden lebenslange Loyalitäten und Bindungen geschaffen, die für die Stabilisierung der Kirchenmitgliedschaft und die Bereitschaft, die Kirche finanziell zu tragen und zu unterstützen, essentiell sind.

4. Der Pfarrberuf ist Schlüsselberuf für die evangelische Kirche. Eine Pastorin kann die enorme Vielfalt und Komplexität ihrer Aufgaben

nur dann bewältigen, wenn sie das Vertrauen der Menschen genießt und weitgehend autonom entscheiden kann, ob, wann und wie gehandelt werden soll. Neben den überprüfbaren theologischen Kompetenzen eines Pastors sind deshalb Glaubwürdigkeit, Charisma, Intuition und die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, entscheidend für den Pfarrberuf als Profession.

5. Die Kirche ist auf intrinsisch motivierte Pastorinnen/Pastoren und Mitarbeiterinnen/Mitarbeiter angewiesen. Intrinsische Motivation lässt sich von außen nicht erzeugen, wohl aber beeinträchtigen und zerstören. Nicht-Zutrauen ist eine wesentliche Ursache für Demotivation. Geht die Identifikation mit der Sache verloren, weil das planvolle Erfüllen von Zielvereinbarungen in den Vordergrund rückt, führt das zur Ent-Identifikation und Demotivation. Wichtiger als jedes Reformprogramm ist es, die Attraktivität des Pfarrberufs zu fördern, damit auch künftig theologisch qualifizierter Nachwuchs gewonnen werden kann.

6. Das Grundproblem vieler Kirchenreformprogramme ist, dass sie zuviel Steuerbarkeit und Planbarkeit unterstellen, dass sie Prozesse organisieren wollen, die sich nicht organisieren lassen. Die Kirche manövriert sich dadurch in einen Aktivismus hinein, der große Frustrationen hervorrufen und die kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter erschöpfen, auslaugen und überfordern wird. Die Organisation Kirche ist herausgefordert, die Rahmenbedingungen einer nicht zentralistischen Kirche so zu verbessern, dass die Wahrscheinlichkeit interaktiver Begegnungen und informeller Beziehungen steigt und Menschen sich gern in ihr und für sie engagieren.

7. Der Glaube kann nicht gekauft werden wie ein Produkt. Menschen entscheiden sich nicht nach Belieben für oder gegen den Glauben. Es ist insofern unwahrscheinlich, dass insbesondere distanzierte Kirchenmitglieder religiöse Angebote an weit entlegenen Orten wahrnehmen und für sich beanspruchen. Es bedarf in der funktional differenzierten Gesellschaft starker Zentren und überregionaler Angebote und Vernetzungen, aber diese dürfen nicht gegen die Gemeindekirche ausgespielt werden. In der Regel entwickeln sich religiöses Interesse und religiöse Identität über das selbstver-

ständige »Mitlaufen« in familiärer und kirchlicher Sozialisation, nicht über eine spontan getroffene Entscheidung.

8. In der Vielfalt ihrer Lebensformen ist die Familie die grundlegende und nachhaltigste Sozialisationsinstanz. Der Einfluss der Eltern- und Großelternpersonen ist für die Kirchenbindung der allermeisten Menschen entscheidend. Zugleich ist die Familie gerade in religiöser Hinsicht auf Unterstützung angewiesen. Da die Erziehung von Kindern und Jugendlichen vornehmlich lokal orientiert ist, haben die Kirchengemeinden (neben dem Religionsunterricht an Schulen) hier eine zentrale Aufgabe. Eine Kirche, die gegen den Trend wachsen will, findet in diesem Bereich am ehesten Anknüpfungspunkte.

9. Kirchengebäude gehen in ihrer Bedeutung über ihre unmittelbare Funktion, Versammlungsort für Christinnen und Christen zu sein, weit hinaus. Als sakrale Orte erinnern sie an existentielle Fragen der Religion. Sie sind exemplarische Orte der Präsenz Gottes in der Welt. Citykirchen sind Orte der kulturellen, Lokalkirchen vor allem Orte der biographischen Erinnerung. Kirchen symbolisieren in ihrer Stetigkeit und äußerlichen Invarianz die Unverfügbarkeit individueller und kollektiver Daseinsbedingungen.

10. Die mediale Präsenz der Kirche ist in der Mediengesellschaft von großer Bedeutung im Hinblick auf das Image und die gesellschaftliche Einflussmöglichkeiten der Kirche. Gleichwohl sind die lokalen Öffentlichkeiten nicht zu vernachlässigen. Sie sind sowohl zivilgesellschaftlich als auch für die gelebte Kirchlichkeit zentral und stellen überdies ein wichtiges Korrektiv der Massenmedien mit ihrer Neigung zur Simplifizierung und zum Alarmismus dar. Reale Begegnungen und reale Räume behalten auch in Zeiten fortschreitender Virtualisierung der Gesellschaft eine hohe Bedeutung. Die Kirche lebt in ihren grundlegenden Vollzügen von leiblicher, verletzlicher, auf den Nächsten bezogener Kommunikation.

11. Durch die Ökonomisierung der Kirche entsteht eine Eigendynamik der Organisation, die sich theologischen Beurteilungskriterien mehr und mehr entzieht. An die Stelle theologischer Steuerung tritt immer stärker eine managementförmige Steuerung. Theologie wird

zur legitimierenden Zweitcodierung. Für die Kirche der Zukunft ist es unabdingbar, dass sie wieder zu einem eigenen theologischen Selbstverständnis findet, dass sie religiös sprachfähig ist und sich als Organisation nicht von den Zwängen ökonomischer Logik fremdbestimmen lässt. Die Kirche ist Teil der Gesellschaft und zugleich Gegenhorizont zu einer durchrationalisierten, leistungsorientierten Welt. Sie symbolisiert das Unverfügbare, nicht Mess- und Berechenbare und darin das Angewiesensein auf Gottes Güte, Gnade und Erbarmen.

12. Die eigentliche Krise der Kirche ist nicht eine Finanz-, sondern eine theologische Orientierungskrise. Was hat die Kirche Menschen in der modernen Gesellschaft zu sagen? Wie lässt sich theologisch substantiell und zugleich existentiell relevant von Gott reden, von Kreuz und Auferstehung, von Sünde und Vergebung, von Gnade, Liebe und Gerechtigkeit? Wie beheimaten sich Menschen im christlichen Glauben? Hier liegt die eigentliche Herausforderung, der sich Theologie und Kirche stellen müssen.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999
- Baecker, Dirk (Hg.): Kapitalismus als Religion, Berlin 2009
- Becker, Dieter: Die Kirche ist kein Supertanker, in: *Zeitzeichen* 12/2006, 12-14
- Becker, Dieter: Pfarrberufe zwischen Vision und Realität, in: Dieter Becker/Richard Dautermann (Hg.), *Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten*, Frankfurt a.M. 2005, 103-181
- Becker, Dieter/Dautermann, Richard (Hg.): *Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten*, Frankfurt a. M. 2005
- Bätz, Ulrich: Die Professionalisierungsfalle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 173-195
- Benner, Dietrich: Bildung und Religion. Überlegungen zu ihrem problematischen Verhältnis und zu den Aufgaben eines öffentlichen Religionsunterrichts heute, in: Achim Battke u. a. (Hg.), *Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht. Profil und Chance von Religion in der Schule der Zukunft*, Freiburg i. Br. 2002, 51-70
- Bieber, Rüdiger: Vom Klingelbeutel zur Kreditkarte – Formen und Methoden des Fundraising, *EPD Dokumentation* 3 (2004), 11-16
- Bieler, Andrea/Gutmann, Hans-Martin: *Rechtfertigung der »Überflüssigen«. Die Aufgabe der Predigt heute*, Gütersloh 2008
- Bieritz, Karl-Heinrich: Erlebnis Gottesdienst. Zwischen »Verbiederung« und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: *WzM* 48 (1996), 488-501
- Bischofberger, Pius/Belok, Manfred (Hg.): *Kirche als pastorales Unternehmen. Anstöße für die kirchliche Praxis*, Zürich 2008
- Blömer, Michael: *Die Kirchengemeinde als Unternehmen. Die Marketing- und Managementprinzipien der US-amerikanischen Gemeindebewegung*, Münster 1998
- Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 12. Aufl. Gütersloh 1983

- Brandt, Sigrid: Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer, Münster 2001
- Brandt, Sigrid: War Jesu Tod ein »Opfer«?, in: Rudolf Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt Opfer Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 65-76
- Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007
- Brummer, Andreas/Freund, Annegret: Freiwilliges Engagement: Motive, Bereiche, klassische und neue Typen, in: Jan Hermelink/Thomas Latzel (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Göttingen 2008, 351-274
- Brummer, Arnd/Nethöfel, Wolfgang: Vom Klingelbeutel zum Profitcenter? Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche, Hamburg 1997
- Bubmann, Peter: Pluralität der Lebensstile und Unvereinbarkeit des Musikgeschmacks? Praktisch-theologische und kirchentheoretische Erwägungen, in: PrTh 43 (2008), 91-98
- Büttner, Gerhard: »Enthemmte Kommunikation«, als Voraussetzung für Glauben-Lernen, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 237-252
- Casanova, José: Public religions in the modern world, Chicago 1994
- Dahm, Karl-Wilhelm [Art.]: Pfarrer, Pfarramt, in: EKL³ 3 (1992), 1150-1159
- Dargel, Matthias: Management kirchlichen Wandels: Wie können externe Unternehmensberatungen die strukturelle und inhaltliche Veränderung kirchlicher Organisationen unterstützen? PrTh 37 (2002), 270-283
- Dautermann, Richard: Das Pfarrer/innen(selbst)bild, in: Dieter Becker/Richard Dautermann (Hg.), Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten, Frankfurt a. M. 2005
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 12. Aufl. Göttingen 1998
- Dinkel, Christoph: Der evangelische Kult ums Wort, in: EvTh 67 (2007), 388-393
- Dinkel, Christoph: Die »congregatio sanctorum« in der Mediengesellschaft, in: Alexander Deeg (Hg.), Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach, Leipzig 2008, 197-214
- Dinkel, Christoph: Facetime – Chancen direkter Begegnung, in: Pfarrerberblatt 2/2007, 76-81
- Dinkel, Christoph: Gedächtnis des Glaubens. Über Sinn und Zweck des Auswendiglernens, in: EvTh 62 (2002), 430-445
- Dinkel, Christoph: Kirche gestalten. Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments, Berlin/New York 1996
- Dinkel, Christoph: Predigt über 2. Korinther 1,3-7, gehalten am 14. März 2010 (Sonntag Lätare) in der Christuskirche Stuttgart. URL: http://www.christuskirche-stuttgart.de/fileadmin/mediapool/gemeinden/KG_stuttgart_christuskirche/Predigten/2009/Dinkel__Predigt_2Kor1_3-7__14.3.10.pdf (Abrufdatum: 01.04.2010)
- Dinkel, Christoph: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, 2. Aufl. Gütersloh 2002 (2001)
- Dittmer, Johannes: Dimensionen der Kirche, in: DtPfrBl 109 (2009), 59-64
- Dober, Hans Martin: Das geistliche Amt zwischen Management und Unternehmertum. Pfarrer sein unter Markt-Bedingungen, in: DtPfrBl 109 (2009), 197 (auch online abrufbar: <http://pfarrerverband.medio.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=2568>, Abrufdatum: 01.04.2010)
- Dober, Hans Martin: Response zu Gerald Kretzschmar »Grenzen in der Kirchengemeinde. Gemeindeleitung als Milieu-Management«, in: VWGTh 31 (2009), 774-783
- Domsgen, Michael: Familie und Gemeinde. Erste Überlegungen zu einer angemessenen Bestimmung ihres Verhältnisses in der Kybernetik, in: PTh 95 (2006), 160-171
- Domsgen, Michael: Kirchliche Sozialisation: Familie, Kindergarten, Gemeinde, in: Jan Hermelink/Thorsten Latzel (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Gütersloh 2008, 73-94
- Domsgen, Michael: Zur Bedeutung familialer Beziehungen für Theorie und Praxis der Gemeindepädagogik, in: ZThK 106 (2009), 477-500
- Drehlen, Volker: Die angesonnene Vorbildlichkeit des Pfarrers, in: PTh 78 (1989), 88-109
- Drehlen, Volker: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisierungstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994
- Dressler, Bernhard: Wie bilden sich religiöse Identitäten?, in: PTh 87 (1998), 236-252
- Drobinski, Matthias: Den Kirchen verzeiht man nicht, Süddeutsche Zeitung vom 28.04.2009; <http://www.sueddeutsche.de/jobkarriere/27/466607/text/> (Abrufdatum: 01.04.2010)
- Ebach, Jürgen: Hiobs Krankheit oder: Woran leidet Hiob?, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 115-126
- Ebertz, Michael N.: Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg i. Br. 2003
- Ebner, Martin: »Allgemeine Zugehörigkeit« oder: Christentum entscheidet sich in der Bindung an eine konkrete Gemeinde! Eine Stellungnahme zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« auf der Grundlage der paulinischen Schriften, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 253-268
- Ebner, Martin: Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: Bernd Moeller (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte Band 1, Darmstadt 2006, 43-45

- Eibach, Ulrich: Glaube, Krankenheilung und Heil, in: *EvTh* 66 (2006), 297-316
- Emlein, Günther: Die Eigenheiten der Seelsorge. Systemtheoretische Überlegungen, in: *Familiendynamik* 31 (2006), 216-239
- Engemann, Wilfried: Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in: *ThLZ* 129 (2004), Sp. 875-896
- Engemann, Wilfried: Ein Fall für die Predigt. Gefährdete Freiheit. Überlegungen zur homiletischen Grundsituation der Sonntagspredigt, in: Kristian Fechtner/Lutz Friedrichs (Hg.), *Normalfall Sonntagsgottesdienst?*, Stuttgart 2008, 130-140
- Engemann, Wilfried: Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel 2002
- Engemann, Wilfried: Gemeinde als Ort der Lebenskunst. Glaubenskultur und Spiritualität in volkskirchlichem Kontext, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41)*, Leipzig 2009, 269-292
- Engemann, Wilfried: Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt: *ThLZ* 15 (1990), Sp. 785-800
- Engemann, Wilfried/Lütze, Frank M. (Hg.): *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*, Leipzig 2006
- Erne, Thomas: Die Kinderbibel als Medium religiöser Überlieferung, in: *ThLZ* 127 (2002), 471-490
- Erne, Thomas: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Kirchengebäude. Wie müssen Kirchen gestaltet werden, damit Kirche wachsen kann?, URL: http://www.kirchbautag.de/uploads/media/Vortrag_Stuttgart_Wachsende_Kirche_Erne.pdf, (Abrufdatum 01.04.2010)
- Erne, Thomas: Neue Wahrnehmung des Kirchenraums im Protestantismus, in: Manfred Keller/Kerstin Vogel (Hg.), *Erweiterte Nutzung von Kirchen – Modell mit Zukunft?*, Berlin 2008, 42-60
- Erne, Thomas: Transformation als Zukunftsaufgabe der Kirche, in: *Kunst und Kirche, Sonderheft 3* (2009), 26-31
- Erne, Thomas: Zu viele Räume – zu wenig Ideen? Wie Kirche sich wandelt in der Umwandlung ihrer Räume, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41)*, Leipzig 2009, 57-65
- Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V. (Hg.): *Von der heilenden Kraft des Glaubens. Arbeitsheft für Gemeinden und Gruppen*, Hamburg 2005
- Famos, Cla Reto: Management-Konzepte in der Kirche, in: *ThLZ* 128 (2003), Sp. 991-1012
- Famos, Cla Reto/Kunz, Ralph (Hg.), *Kirche und Marketing: Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung*, Zürich 2006
- Fechtner, Kristian: *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh 2003
- Fetzer, Jochen u. a. (Hg.), *Kirche in der Marktgesellschaft*, Gütersloh 1999
- Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1993
- Fresacher, Bernhard: Religion nach Geschmack? Die Sinus-Milieu-Studien für die katholische Kirche in Deutschland, URL: http://www.fresacher.net/uploads/media/Religion_nach_Geschmack_Fresacher.pdf (Abrufdatum: 01.04.2010)
- Fricke, Michael: Aufgeklärte Religion – religiöse Aufklärung. Programatische Überlegungen zur Religionspädagogik, erscheint in: *EvTh* 2011
- Fuchs, Ottmar: Verbindung von geistlicher Leitung und Eucharistievorsitz: weltweit in Gefahr, in: Ders./Peter Hünermann, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter Presbyterorum ordinis*, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4.*, Freiburg i. Br. 2005, 561-567
- Gabriel, Karl: Modernisierung als Organisation von Religion, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 19-37
- Gasser, Albert: Tradition und Innovation: Kirchengeschichte – Berichte vom Überleben der Kirche, in: Pius Bischofberger/Manfred Belok (Hg.), *Kirche als pastorales Unternehmen. Anstöße für die kirchliche Praxis*, Zürich 2008, 91-102
- Geller, Helmut/Pankoke, Eckart/Gabriel, Karl: Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002
- Geser, Hans: Gesellschaftliche Folgeprobleme und Grenzen des Wachstums formaler Organisationen, in: *ZfS* 11 (1982), 113-132
- Geser, Hans: Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 39-69
- Glaube und Gesundheit. Warum Hoffnung heilen kann. *Psychologie heute* 3/2005
- Gräb, Wilhelm: Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, in: *PTh* 76 (1987), 21-38
- Gräb-Schmidt, Elisabeth: Die Kirche ist kein Unternehmen! Die Rede vom ›Unternehmen Kirche‹ in ekklesiologischer Sicht, in: Joachim Fetzer/Andreas Grabenstein/Eckart Müller (Hg.), *Kirche in der Marktgesellschaft*, Gütersloh 1999, 65-80
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004

- Grethlein, Christian: Pfarrer(in)sein als christlicher Beruf. Hinweise zu den veränderten Rahmenbedingungen einer traditionellen Tätigkeit, in: ZThK 98 (2001), 372-398
- Gross, Peter: Die Multioptionengesellschaft, Frankfurt a. M. 1994
- Gundlach, Thies: Wohin wächst die Kirche? Von der Generalzuständigkeit zu Zentren gelingender Kirchen, in: PTh 94 (2005), 217-230
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001
- Hafner, Johann Evangelist: Selbsterregung. Organisierte Interaktion der diözesanen Reformprozesse in Deutschland seit der Würzburger Synode (1971-74), in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 97-120
- Hahn, Udo: im Gemeindebrief der Evangelischen Publizistik 2/2008, 8-10
- Hauschildt, Eberhard: Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung: Anmerkungen zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, in: PTh 96 (2007), 56-66
- Heitmeyer, Wilhelm: Süchtig nach Anerkennung. Die prekäre Normalität: Wer nicht auffällt, wird nicht wahrgenommen – ist ein Nichts, Die Zeit 19, 2002, URL: http://www.zeit.de/2002/19/200219_escalation.xml (Ab-rufdatum: 12. Februar 2009)
- Henkel, Anna: Die Funktion der Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion, Kirche und Gemeinde aus systemtheoretischer Perspektive, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 293-207
- Hermelink, Jan: Die Freiheit des Glaubens und die kirchliche Organisation. Praktisch-theologische Bemerkungen zum Impulspapier des Rates der EKD »Kirche der Freiheit«, in: PTh 96 (2007), 45-55
- Hermelink, Jan: Die Kirche als Dachorganisation und Symbolisierung des Unverfügbaren. Facetten des kirchlichen Selbstbildes im Spiegel der EKD-Mitgliedschaftserhebungen, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 143-160
- Hermelink, Jan/Latzel, Thomas (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Göttingen 2008
- Hermelink, Jan: »Organisation« – Ein produktiver Begriff zur interdisziplinären Erforschung von Religion und Ethik? Ein evangelisch-theologisches Resumé, in: Ders./Stefan Grotefeld, (Hg.), Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises? (Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums 1), Zürich 2008, 257-279
- Hermelink, Jan: Pfarrer als Manager? Gewinn und Grenzen einer betriebswirtschaftlichen Perspektive auf das Pfarramt, in: ZThK 95 (1998), 536-564
- Hermelink, Jan: »Sind Sie zufrieden?« Die Domestizierung des Pfarrberufs durch die kirchliche Organisation, in: Ders./Stefan Grotefeld (Hg.), Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises? (Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums 1), Zürich 2008, 119-143
- Hermelink, Jan/Wegner, Gerhard (Hg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008
- Heyl, Andreas von: Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin, Frankfurt a. M. 2003
- Hild, Helmut (Hg.): Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen/Berlin 1974
- Hillebrecht, Steffen W.: Kirche vermarkten! Öffentlichkeits-Arbeitsbuch für Gemeinden, Hannover 2000
- Hillebrecht, Steffen W.: Die Praxis des kirchlichen Marketings: Die Vermittlung religiöser Werte in der modernen Gesellschaft, Hamburg 2000
- Hömann, Peter/Krech, Volkhard: Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft. Vermessungsversuche nach Typen, sozialstruktureller Verortung, alltäglicher Lebensführung und religiöser Indifferenz, in: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 143-195
- Hradil, Stefan: Die Suche nach Sicherheit und Gemeinschaft in der individualisierten Gesellschaft, in: Karl-Heinz Hillmann/Georg W. Oesterdiekhoff (Hg.), Die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens. Eine Herausforderung für die Soziologie, Opladen 2003, 111-125
- Huber, Wolfgang: Schlusswort des Ratsvorsitzenden der EKD zum Zukunftskongress, in: Kirche der Freiheit im 21. Jahrhundert. Zukunftskongress der Evangelischen Kirche in Deutschland. Lutherstadt Wittenberg, 25.-27. Januar 2007
- Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004
- Jörns, Klaus-Peter: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 3. Aufl. 2006
- Jüngel, Eberhard: Gott – als Wort unserer Sprache, in: EvTh 29 (1969), 1-24
- July, Frank Otfried: »Kirchen durch visitacion zu erhalten« (Johannes Brenz, 1535) – Anmerkungen zum Verhältnis von Visitation und Kirchenleitung. Ansprache anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 16. Juli 2008, Stuttgart 2008
- Käßmann, Margot: Barmen II, Was tun – was lassen?, in: Martin Heimbucher (Hg.), Begründete Freiheit – Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 2009, 34-47

- Karle, Isolde: Chancen der Polizeiseelsorge, in: *WzM* 57 (2005), 3-15
- Karle, Isolde: »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006
- Karle, Isolde: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, 2. Aufl. Gütersloh 2001
- Karle, Isolde: Die Sehnsucht nach Heil und Heilung in der kirchlichen Praxis: Probleme und Perspektiven, in: Isolde Karle/Günter Thomas (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009, 543-556
- Karle, Isolde: Ein ekklesiologischer Aufbruch, »... geschaffen aus dem Wort«, in: Alexander Deeg (Hg.), *Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach*, Leipzig 2008, 65-83
- Karle, Isolde: Exklusionsprobleme der modernen Gesellschaft als Herausforderung für die Diakonie, in: Michael Schibilsky/Renate Zitt (Hg.), *Theologie und Diakonie*, Gütersloh 2004, 187-198
- Karle, Isolde/Thomas, Günter: Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Eine Einführung in das Problemfeld, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009, 9-22
- Karle, Isolde: Perspektiven der Krankenhausseelsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Spiritual Care, erscheint in: *WzM* 62 (2010), H. 6
- Karle, Isolde: Pfarrerinnen und Pfarrer in der Spannung zwischen Professionalisierung und Professionalität, in: *DtPfrBl* 103 (2003), 629-634
- Karle, Isolde: Pfarrerinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation, in: Dies. (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41)*, Leipzig 2009, 177-198
- Karle, Isolde: Seelsorge en passant: Urbanität, Individualität und Cityseelsorge, in: *PrTh* 41 (2006), 219-230
- Karle, Isolde: Seelsorge im Horizont der Hoffnung. Eduard Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive, in: *EvTh* 63 (2003), 165-181
- Karle, Isolde: Sinnlosigkeit aushalten! Ein Plädoyer gegen die Spiritualisierung von Krankheit, in: *WzM* 61 (2009), 19-34
- Karle, Isolde: Wozu Pfarrer/Pfarrerinnen, wenn doch alle Priester sind? Zur Professionalität des Pfarrberufs, in: *DtPfrBl* 109 (2009), 3-9
- Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2006
- Klatetzki, Thomas/Tacke, Veronika: Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Organisation und Profession*, Wiesbaden 2005, 7-30
- Koch, Heiner: Public Relations für Gott? Kann, soll, muss Kirche werben?, in: Martin Thome (Hg.), *Theorie Kirchenmanagement: Potentiale des Wandels*, Bonn 1998, 26-36
- Koenig, Harold G./McCullough, Michael E./Larson, David B. (Hg.): *Handbook of Religion and Health*, Oxford/New York 2001
- Koepfen, Wolfhard: Predigt über Eph 2,4-10, in: *HMH* 67 (1993), 440f.
- Körtner, Ulrich H. J.: Dimensionen von Heil und Heilung, in: *EthikMed* 8, (1996), 27-42
- Körtner, Ulrich H. J.: Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006
- Kosch, Daniel: Kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Geist und Geld, in: Pius Bischofberger/Manfred Belok (Hg.), *Kirche als pastorales Unternehmen*, Zürich 2008, 72-90
- Krech, Volkhard: Berufung – Beruf – Profession. Empirische Beobachtungen und systematische Überlegungen zur Entwicklung des Pfarrhandelns, in: Maren Lehmann (Hg.), *Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*, Leipzig 2003, 115-129
- Krech, Volkhard: *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld 2003
- Lange, Ernst: Der Pfarrer in der Gemeinde heute, in: Ders., *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, hg. von Rüdiger Schloz, 2. Aufl. München 1987 (1982), 96-141
- Lange, Ernst: Glaube und Anfechtung im Alltag eines Gemeindepfarrers, in: Ders., *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, hg. von Rüdiger Schloz, 2. Aufl. München 1987 (1982), 167-191
- Lange, Ernst: Jubilate – Joh 16,16-23, in: Christian Berg/Martin Fischer (Hg.), *Berliner Predigten*, Berlin/Stuttgart 1961, 149-157
- Lange, Ernst: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: Ders., *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik*, hg. v. Rüdiger Schloz, 2. Aufl. München 1987 (1982), 9-51
- Lange, Ernst: Zur Aufgabe christlicher Rede, in: Ders., *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik*, hg. v. Rüdiger Schloz, 2. Aufl. München 1987 (1982), 52-67
- Lasogga, Mareile/ Hahn, Udo (Hg.): *Die Visitation. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD*, Hannover 2009
- Lasogga, Mareile/Jahn, Christine/Hahn, Udo (Hg.): *Zur Qualität pastoraler Arbeit. Eine Konsultation der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Hannover 2010
- Lauster, Jörg: *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh 2004
- Lehmann, Maren: *Evrybody's Talking. Das Publikum der Kirche*, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41)*, Leipzig 2009, 219-236
- Lehmann, Maren: *Leutemangel. Mitgliedschaft und Begegnung als Formen der Kirche*, in: Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die ak-*

- uelle Reform der evangelischen Kirche (Religion in der Gesellschaft 24), Würzburg 2008, 123-144
- Lindbeck, Georg: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994
- Lindner, Herbert: Kirche am Ort. Eine Gemeindeftheorie, Stuttgart/Berlin/Köln 1994
- Lindner, Herbert: Unternehmen Kirche: Ekklesiologischer Paradigmenwechsel oder modische Fehlentwicklung? <http://www.herbert-lindner.de/UNT-KI-Nau-9702.pdf> (Abrufdatum: 01.04.2010)
- Lohse, Timm: Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung, 3. Aufl. Göttingen 2005
- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, Erstauflage der englischen Originalausgabe: »The Invisible Religion« 1967
- Lüpke, Johannes von: Was macht die Kirche zur Kirche? Grundlagen evangelischen Kirchenverständnisses, in: Hellmut Zschoch (Hg.), Kirche – dem Evangelium Strukturen geben, Neukirchen-Vluyn 2009, 28-46
- Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 259-357
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bde. 1 u. 2, Frankfurt a. M. 1997
- Luhmann, Niklas: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 245-285
- Luhmann, Niklas: Die Realität der Massenmedien, 2. Aufl. Opladen 1996 (1995)
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000
- Luhmann, Niklas: Die Sinnform Religion, in: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 2 (1996), 3-33
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1996 (1977)
- Luhmann, Niklas: Funktionen und Folgen formaler Organisation, 2. Aufl. Berlin 1972
- Luhmann, Niklas: Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 149-258
- Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl. Opladen 1990 (1986)
- Luhmann, Niklas: Organisation und Entscheidung, Wiesbaden 2000
- Luhmann, Niklas: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, in: Paradigm lost: Über

- die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 von Niklas Luhmann. Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie: Laudatio von Robert Spaemann, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1996 (1990), 7-48
- Luhmann, Niklas: Religion als Kommunikation, in: Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 135-145
- Luhmann, Niklas: Religion und Gesellschaft, in: Sociologia Internationalis 29 (1991), 133-139
- Luhmann, Niklas: Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers, in: Renate Mayntz (Hg.), Bürokratische Organisation, 2. Aufl. Köln/Berlin 1971 (1968)
- Luther, Henning: Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991
- Luther, Martin: Acht Sermon D. M. Luthers. von ihm gepredigt in der Fastenzeit (1522) [Invokavitpredigten], in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften Bd. 1, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1983, 270-307.
- Luther, Martin: Aus den Tischreden (10. bis 22. Januar 1532), in: BoA 7
- Luther, Martin: De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520), in: WA 6, 484-573
- Luther, Martin: Der Große Katechismus, in: BSLK, 12. Aufl. 1998 (1930), 545-733
- Luther, Martin: Predigten des Jahres 1535, in: WA 41, 1-492
- Luther, Martin: Die Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus (1542), in: WA 39/2, 149-184
- Luther, Martin, Die Schmalkaldischen Artikel, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930, Göttingen 12. Aufl. 1998, 407-468
- Luther, Martin: Sendbrief vom Dolmetschen (1530), in: WA 30 / 2, 632-646
- Luther, Martin: Von den Konziliis und Kirchen (1539), in: Luther Deutsch, Bd. 6, hg. v. Kurt Aland, Stuttgart 1966, 30-43
- Luther, Martin: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520), in: Luther Deutsch, Bd. 2, hg. v. Kurt Aland, Stuttgart 1962, 171-238
- Luther, Martin: Wochenpredigten über Matth. 5-7 (1530/32), in: WA 32, 299-544
- Mette, Norbert: Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden, in: PThl 26 (2006), 8-21
- Möding, Wilfried: Kirche als Dienstleistungsorganisation: Einladung zum Dialog zwischen Kirche und Betriebswirtschaftslehre, in: Peter Braun (Hg.), Unternehmen Kirche: Organisationshandbuch für Pfarrer und Gemeinde, Loseblattsammlung, 1. Ausgabe: Augsburg (1994 ff. plus Ergänzungslieferungen, Aachen, www.buhv.de), 8-23

- Möding, Wilfried: Marketing für religiöse Angebote, München 1996
- Möding, Wilfried: Kirchenmarketing: Strategisches Marketing für kirchliche Angebote, Stuttgart 2001
- Müller, Hans Martin: Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin/New York 1996
- Müller-Stewens, Günter/Lechner, Christoph: Strategisches Management. Wie strategische Initiativen zum Wandel führen, Stuttgart 2001
- Nassehi, Armin: Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 199-218
- Nassehi, Armin: Spiritualität. Ein soziologischer Versuch, in: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, Stuttgart 2009, 35-44
- Nassehi, Armin: Warum die Welt katholischer wird. Nicht in der Botschaft, sondern in ihrer Unbestimmtheit liegt die Kraft der Religion, DIE ZEIT, 12. 4. 2007, Nr. 16, 54. URL: <http://www.zeit.de/2007/16/Nassehi> (Abrufdatum: 01.04.2010)
- »Den Unterschied deutlich machen«. Ein Gespräch mit dem Münchner Soziologen Armin Nassehi, geführt von Alexander Foitzik, in: Herder Korrespondenz 63 (2009), 447-451
- Nethöfel, Wolfgang/Schnell, Matthias (Hg.), Cyberchurch? Kirche im Internet, Frankfurt a. M. 1998
- Nethöfel, Wolfgang/Grunwald, Klaus Dieter (Hg.), Kirchenreform jetzt! Projekte – Analysen – Perspektiven, Schenefeld 2005
- Redlef Neubert-Stegemann, Personalentwicklung – ein anderer Blick auf die kirchlichen Berufe: eine Werkstattskizze, in: Solo verbo (2008), 246-253
- Nüchtern, Michael: Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung (Praktische Theologie heute 4), Stuttgart 1991
- Oberdorfer, Bernd: Die empirische und die geglaubte Kirche. Systematisch-theologische Überlegungen aus Anlass des EKD-Reformprozesses, in: EvTh 69 (2009), 417-431
- Oberdorfer, Bernd: »Ecclesia semper reformanda« – eine Tradition der Traditionsverzehrung?, in: Peter Gemeinhardt/Bernd Oberdorfer (Hg.), Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum, Gütersloh 2008, 108-121
- Oberdorfer, Bernd: Kinderwissen. Das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 25-36
- Oberdorfer, Bernd: Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen?, in: KuD 44 (1998), 290-310
- Oertel, Holger: »Gesucht wird Gott?« Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne, Gütersloh 2004
- Pannen, Friedemann: Wer mehr will, muss sich ändern: Fundraising und Organisationskultur in der Kirche, in: PTh 95 (2006), 146-159
- Papier der Fachkommission I der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums der EKD »Standards für die zweite Ausbildungsphase« (beschlossen am 10.09.2009 von der Gemischten Kommission und von der Ausbildungsreferentenkonferenz der EKD)
- Pittkowski, Wolfgang: Kirche im Stadt-Land-Gefälle. Ein Arbeitspapier, Nordelbische Stimmen 12/2004, 6-15
- Platon Sämtliche Werke 3, Politeia. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, hg. v. Ernesto Grassi u. a., Hamburg 1984
- Plüss, David: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007
- Plüss, David: Religiöse Erfahrung zwischen Genesis und Performanz. Praktisch-theologische Erkundungsgänge, in: ZThK 105 (2008), 242-257
- Pollack, Detlef: Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand, in: Eckhart von Vietinghoff/Hans May (Hg.), Zeitenwende – Wendezeiten, Hannover 1998, 125-150
- Pollack, Detlef: Formen der individuellen Bindung an die Kirche und Grenzen kirchenreformerischen Handelns. Untersucht am Beispiel der evangelischen Kirche in Deutschland, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 121-142
- Pollack, Detlef: Gottesdienst und Moderne. Religionssoziologische Beobachtungen und Deutungen, in: Kristian Fechtner (Hg.), Religion wahrnehmen, FS Karl-Fritz Daiber, Marburg 1996, 321-330
- Pollack, Detlef: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 57-85
- Pollack, Detlef: Kommentar: Was tun? Ein paar Vorschläge trotz unübersichtlicher Lage, in: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 129-133
- Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003
- Pohl-Patalong, Uta: Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Pohl-Patalong, Uta: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, 2. Aufl. Göttingen 2006
- Preul, Reiner: Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie, Leipzig 2008

- Preul, Reiner: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997
- Preul, Reiner: Religion – Bildung – Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980
- Preul, Reiner: So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft. Darmstadt 2003
- Reuter, Hans-Richard: Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig 2009
- Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, 67-90
- Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, 2. erw. Auflage Berlin/New York 1994
- Ruddat, Günter: Diakonische Gemeindeentwicklung – ein Modell für die Zukunft der Kirche vor Ort, in: Hellmut Zschoch (Hg.), Kirche – dem Evangelium Strukturen geben (Theologische Beiträge aus Wissenschaft und Praxis. Veröffentlichungen der KiHo Wuppertal/Bethel, Neue Folge, Band 11), Neukirchen-Vluyn 2009, 150-161
- Scherer, Martin: »Das Ergebnis ist Patchwork«. Der Religionspädagoge Hans-Georg Ziebertz beschreibt die Pluralisierung des Glaubens und die Chancen der Amtskirche, in: Focus Nr. 16, 10.04.2004
- Schimank, Uwe: Organisationen: Akteurkonstellationen – korporative Akteure – Sozialsysteme, in: Jutta Allmendinger/Thomas Hinz (Hg.), Organisationssoziologie. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 42 (2002), 29-54
- Schlamelcher, Jens: (De-)Lokalisierung im Spannungsfeld von kirchlicher Gemeinschaft und Organisation: Die Kirche und ihre Sozialform im Prozess der Vergesellschaftung, unveröffentlichtes Manuskript, Bochum 2009
- Schlamelcher, Jens: Ökonomisierung der Kirchen?, in: Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008, 145-178
- Schlamelcher, Jens: Unternehmen Kirche?, Neoliberale Diskurse in den deutschen Großkirchen, in: Walter Ötsch/Claus Thomasberger (Hg.), Der neoliberale Markt-Diskurs: Ursprünge, Geschichte, Wirkungen, Marburg 2009, 213-256
- Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, in: KGA I, 13, hg. von Rolf Schäfer, 2. Auflage (1830/31), 2 Teilbände, Berlin/New York 2003
- Schleiermacher, Friedrich: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, SW 1,13, hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin/New York 1983
- Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, in: KGA I, 2, hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, 185-326
- Schloz, Rüdiger: Kirchenbindung und Glaubensüberzeugung, in: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 49-88
- Schloz, Rüdiger: Kontinuität und Krise – stabile Strukturen und gravierende Einschnitte nach 30 Jahren, in: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. von Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, Gütersloh 2006, 51-88
- Schmid, Hans: Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft. Praktische Überlegungen eines Aussenseiters, Wien/Berlin 2007
- Schmidt, Tanja: Die Bibel als Medium religiöser Bildung. Kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven, Göttingen 2008
- Schmidt-Rost, Reinhard: Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert, Göttingen 1988
- Schneider, Wolf: Sprache von Weihnachtspredigten. Goldene Worte zum Fest, SZ 07.01.2009, URL: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/764/453454/text/> (Abrufdatum: 12.02.2009)
- Schulz, Claudia: Lebensstile in der Kirche: Erwartung, Beheimatung, Beteiligung, in: Jan Hermelink/Ingrid Lukatis/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge Bd. 2. Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Gütersloh 2006, 41-58
- Schulz, Claudia/Hauschildt, Eberhard/Kohler, Eike: Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2009
- Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, 8. Aufl. Frankfurt a. M. 2000 (1992)
- Seel, Martin: Wallfahrt durch das Ich, in: Der SPIEGEL 20/2009
- Seidmann, Peter: Von inneren Menschen: Konflikt und Versöhnung – zum Problem des Fanatismus, in: Fritz Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, 165-190
- Sloterdijk, Peter: Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung, in: René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, München 2002, 241-254
- Sontag, Susan: Krankheit als Metapher. Aids und seine Metaphern, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2005
- Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, Konzentration auf die Zukunft! 10 Fakten zur Situation der Kirche, 2007,

- URL: http://www.ekd.de/si-download/SI0703_Konzentration_auf_die_Zukunft_02.pdf (Abrufdatum: 01.04.2010)
- Sprenger, Reinhard K.: Mythos Motivation. Wege aus eine Sackgasse, 18. durchges. Auflage Frankfurt a.M./New York 2007
- Steck, Wolfgang: Der Beruf des Pfarrers unter dem Diktat der ökonomischen Logik, in: ThPr 20 (1985), 116-128
- Steffensky, Fulbert: Der Seele Raum geben – Kirchen als Orte der Besinnung und Ermutigung, pdf-Dokument, URL: http://www.ekd.de/synode2003/steffensky_kirchen.html, 9 f. (Abrufdatum: 01.03.2010)
- Steffensky, Fulbert: Segnen. Gedanken zu einer Geste, in: PTh 82 (1983), 2-11
- Steffensky, Fulbert: Wo der Glaube wohnen kann, Stuttgart 2008
- Stegmaier, Werner: Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, in: Ethica 6 (1998), 57-86
- Stichweh, Rudolf: Professionen in einer funktional differenzierten Gesellschaft, in: Irmhild Saake/Werner Vogd (Hg.), Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung, Wiesbaden 2008, 329-344
- Stichweh, Rudolf: Professionen und Disziplinen: Formen der Differenzierung zweier Systeme beruflichen Handelns in modernen Gesellschaften, in: Ders., Wissenschaft – Universität – Professionen, Frankfurt a.M. 1994, 278-336
- Stöber, Anna: Kirche – gut beraten? Betrachtung einer Kirchengemeinde aus betriebswirtschaftlicher und funktionalistisch-systemtheoretischer Perspektive, Heidelberg 2005
- Stone, Dan N./Deci, Edward L./Ryan, Richard M.: Beyond Talk: Creating Autonomous Motivation through Self-Determination Theory, November 2008
- Theißen, Gerd: Predigt in der Peterskirche am 20. Juni 2004 über Röm 3,19-28, URL: <http://www.theologie.uni-hd.de/predigten/040620.pdf>
- Thomas, Günter: 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland – oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern, in: EvTh 67 (2007), 361-387
- Jähnichen, Traugott: Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerschen Diskursen im 20. Jahrhundert. Ein Beispiel der Zeitgeistanfälligkeit des deutschen Protestantismus?, in: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTH 41), Leipzig 2009, 81-96
- Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert: Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Diess. (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998
- Tyrell, Hartmann: Religiöse Organisation: Zwei Anmerkungen, in: Maren Lehmann (Hg.), Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde, Leipzig 2002, 103-113
- Tyrell, Hartmann: Religion und Organisation, in: Jan Hermelink und Gerhard Wegner (Hg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche (Religion in der Gesellschaft 24), Würzburg 2008, 179-204
- Volf, Miroslav: Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften, in: ZThK 92 (1995), 357-375
- Volkman, Evelina: Was die einen lockt, stößt die anderen ab?! Kirchengemeinden und Milieus in Württemberg – Beitrag der Stabsstelle Visitation, Stuttgart im Juni 2009, unveröffentlichtes Manuskript
- Wagner-Rau, Ulrike: Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart/Berlin/Köln 2000
- Walser, Martin: Der Lebensroman des Andreas Beck. Seinen Büchern nach erzählt von Martin Walser, Eggingen 2006
- Walser, Martin: Mein Jenseits, Berlin 2010
- Welker, Michael: Freiheit oder Klassenkirche. Mut und Blindheit im Impulspapier des Rates der EKD, in: Zeitzeichen 12/2006, 8-11
- Welker, Michael: Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, in: Zeitschrift für dialektische Theologie 22 (2006), 120-137
- Welker, Michael: Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle, in: EvTh 64 (2004), 239-248
- Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999
- Werbick, Jürgen: Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens, in: LS 55 (2004), 2-6
- Weyel, Birgit: Konfirmation und Jugendweihe, in: ZThK 102 (2005), 488-503
- Winkel, Heidemarie: Religion, Inklusion und Geschlechterungleichheit: Zur Kommunizierung des Geschlechterverhältnisses in Mission und Ökumene, in: Christine Weinbach (Hg.), Geschlechtliche Ungleichheit in systemtheoretischer Perspektive, Wiesbaden 2007, 233-264
- Wintersteiner, Werner: Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt. Didaktik im Sog gesellschaftlicher Interessen. Ein historischer Versuch, in: Didaktik Deutsch 22 (2007), 51-70
- Wintzer, Friedrich: Frömmigkeit als Grundperspektive, in: Ders./Henning Schröer/Johannes Heide (Hg.), Frömmigkeit und Freiheit. Theologische, ethische und seelsorgerliche Anfragen, Rheinbach-Merzbach 1995, 13-21
- Wohlrab-Sahr, Monika: Kulturelle Diversität und ein verbindendes Kontrastprinzip: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, in: Jan Hermelink/Ingrid Lukatis/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge Bd. 2. Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Gütersloh 2006, 321-338
- Zeindler, Matthias: Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine syste-

mathematisch-theologische Untersuchung (Forum Systematik 13), Stuttgart
2001

Zimmermann, Johannes: Being connected. Sozialität und Individualität in
der christlichen Gemeinde, in: Martin Reppenhagen/Michael Herbst (Hg.),
Kirche in der Postmoderne (BEG 6), Neukirchen-Vluyn 2008, 136-160