

Johannes Schütt

„Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“

Konzeptionen der Kirchentheorie im
kritisch-theologischen Vergleich



Johannes Schütt

„Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“

Johannes Schütt

„Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“

Konzeptionen der Kirchentheorie im
kritisch-theologischen Vergleich

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades,
vorgelegt an der Theologischen Fakultät
der Universität Leipzig im Jahr 2022

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabbildung: Nino Souza Nino, Pixabay

Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40804-7

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40805-4

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND International 4.0 (»Attribution NonCommercial-NoDerivatives International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhaltsübersicht

Inhaltsverzeichnis.....	7
Abbildungs- und Tabellenverzeichnis.....	13
Vorwort.....	15
1 Fragestellung, Methodik und Aufbau der Arbeit.....	17
2 Reiner Preul: Kirchentheorie als Neuauslegung des Bekenntnisses	60
3 Jan Hermelink: theologische Systemtheorie der Organisation Kirche.....	105
4 Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong: der vorfindlichen Kirche inhärente Theologie.....	167
5 Weitere Entwürfe mit kirchentheoretischer Bedeutung	224
6 Theologische Brennpunkte gegenwärtiger Kirchentheorie	264
7 Zur theologischen Weiterentwicklung der Kirchentheorie.....	332
Abkürzungsverzeichnis	416
Literatur- und Quellenverzeichnis.....	417

Inhaltsverzeichnis

Abbildungs- und Tabellenverzeichnis	13
Vorwort.....	15
1 Fragestellung, Methodik und Aufbau der Arbeit.....	17
1.1 Zum Begriff „Kirchentheorie“	17
1.2 Stationen der Forschungsgeschichte: der Gegenstand Kirche in der Praktischen Theologie	18
1.2.1 Friedrich Schleiermacher: Pionier einer praktischen Theologie der Kirche	19
1.2.2 Carl Immanuel Nitzsch: Kirche als eigenständiges Subjekt.....	25
1.2.3 Ernst Troeltsch: „Volkskirche“ im Gegenüber zu „Sekte“ und „Mystik“	29
1.2.4 Ernst Lange: Reform kirchlichen Handelns	37
1.2.5 Karl-Wilhelm Dahm: Empirie als Kirchentheorie	41
1.3 Kirchentheorie zwischen Empirie und Theologie.....	44
1.4 Kirchentheorie als System.....	46
1.5 Kirchentheorie als wissenschaftliche Grundlage für kirchliche Leitung.....	47
1.6 Wie deutet die Kirchentheorie die Kirche theologisch?.....	49
1.7 Strukturierung des Forschungsfeldes	50
1.8 Methodik und Aufbau der Arbeit.....	53
1.8.1 Ansatz und einzelne Aspekte kirchentheoretischer Konzepte.....	53
1.8.2 Zusammenführung und Diskussion, Vertiefung	58
1.8.3 Aufbau der Arbeit	59
2 Reiner Preul: Kirchentheorie als Neuauslegung des Bekenntnisses	60
2.1 Das System Kirchentheorie bei Preul.....	60
2.1.1 Definition und Zielstellung: Kirche als zentrales Thema Praktischer Theologie	61
2.1.2 Lutherisch geprägte Ekklesiologie als Norm praktisch-theologischer Kybernetik.....	63
2.1.3 Die Volkskirche als Institution	66
2.2 Theologisch begründete Volkskirche und „Bildungsinstitution“	67
2.2.1 Die theologische Qualität der Volkskirche	67
2.2.2 Die Kirche als Bildungsinstitution	70

2.3	Gottesdienst und pastorales Amt als Werkzeuge des Rufes zum Glauben.....	72
2.3.1	Der Gottesdienst – Ort der Entstehung des Glaubens	72
2.3.2	Das Pastorat als predigendes Amt.....	74
2.3.3	Das allgemeine Priestertum – eine grundlegende Funktion der Kirche	76
2.4	Zum Einfluss der Ekklesiologie auf Leitungsentscheidungen	78
2.4.1	Innerkirchliche Demokratie und evangelisches Lehramt	78
2.4.2	Stärkung von Volkskirche und Gottesdienst	82
2.5	Die institutionelle „Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“	85
2.5.1	Kirche als „System zur Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“	85
2.5.2	Das Evangelium im gegenwärtigen geistig-kulturellen Umfeld.....	89
2.5.3	Funktionen der Kirche gegenüber Gesellschaft und Politik	91
2.6	Ertrag und kritische Würdigung	96
2.6.1	Kirchentheorie als Verbindungsstück von Ekklesiologie und Kybernetik?.....	96
2.6.2	Ekklesiologie als normative Grundlage der Kirchentheorie?	97
2.6.3	Die Institution Kirche als konfliktfreudige Größe in ihrer geistigen Umwelt	101
2.6.4	Der Beitrag der Bildungsinstitution Kirche zur Kommunikation des Evangeliums	103
2.6.5	Der Gottesdienst inmitten einer vielfältigen Gemeinde	104
3	Jan Hermelink: theologische Systemtheorie der Organisation Kirche.....	105
3.1	Das System Kirchentheorie bei Hermelink.....	105
3.1.1	Definition und Zielstellung: praktisch-theologische Theorie der Organisation Kirche.....	105
3.1.2	Ekklesiologie als „Irritation“ der vorfindlichen Kirche.....	109
3.1.3	Die Systemtheorie als Erschließung der Kirche in der Gesellschaft	111
3.2	Die Organisation als mittelbare Hilfe zum Glauben	113
3.2.1	Die sichtbare Kirche in vier soziologisch fassbaren Formen	113
3.2.2	„Interaktion“ als lebendige Füllung der Kirche	115
3.2.3	„Institution“ als das der Organisation vorgegebene Christentum.....	116
3.2.4	Kirchenmitgliedschaft angesichts des vierfachen Kirchenbegriffes	117
3.3	Komplexität und Widersprüchlichkeit der kirchlichen Strukturen	120
3.3.1	Perspektive der Makroebene: ein Miteinander gewachsener Organisationstypen	120
3.3.2	Perspektive der Mikroebene: predigendes Amt und bedingt souveräne Gemeinde	123

3.4	Kybernetische Macht und Selbstbeschränkung der Organisation	129
3.4.1	Zur Gestaltung des Wechselspiels von individuellem Glauben und der Organisation Kirche	129
3.4.2	Theologisch-organisatorische Funktionen kirchenleitender Instanzen	137
3.5	Die Organisation als Voraussetzung der „Inszenierung“ des Glaubens.....	144
3.5.1	„Inszenierung“ als ästhetischer Ausdruck von Organisation, Institution und Interaktion	144
3.5.2	Zur dienenden Vorarbeit der Organisation	146
3.5.3	Inszenierung als Angebot zur individuellen Deutung.....	148
3.6	Ertrag und kritische Würdigung.....	150
3.6.1	Hermelinks Kirchentheorie als Krisenwissenschaft bzw. Konflikttheorie.....	150
3.6.2	Zur „multistrukturellen, polyhybriden Verfassung“ der Kirche.....	153
3.6.3	Inwieweit lässt sich die Kirche steuern?	157
3.6.4	Die theologische Hoheit von pastoralem Amt und Gemeinde	161
3.6.5	Die „Inszenierung“ als Gegenüber des Individuums	164
4	Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong: der vorfindlichen Kirche inhärente Theologie.....	167
4.1	Das System Kirchentheorie bei Hauschildt / Pohl-Patalong.....	167
4.1.1	Definition und Zielstellung: Kirchentheorie als Erforschung der empirischen Kirche.....	168
4.1.2	Die implizite Theologie der Praxis beschreiben.....	172
4.1.3	Die Großkirche als religiöse Akteurin der Zivilgesellschaft.....	173
4.2	Kirche als Synthese unterschiedlicher theologischer Konzepte	176
4.2.1	Kommunikation und Kohäsion in der evangelischen Kirche	176
4.2.2	Verinnerlichte Kirchenbilder	180
4.2.3	„Hybrid Kirche“ als Verbindung organisatorischer und kommunikativer Logiken	184
4.3	Die Großkirche als Synthese vielfältiger Lebensformen evangelischen Kirchtums	191
4.3.1	Relativierung und Ergänzung der parochialen Struktur	191
4.3.2	Haupt- und Ehrenämter im Hybrid Kirche bzw. Gemeinde	195
4.3.3	Partizipative, lernende Leitung unter Gottes Einfluss	200
4.4	Kirchliches Handeln als multiple, planmäßige Kommunikation des Evangeliums.....	204
4.4.1	Die Relevanz des Evangeliums.....	204
4.4.2	Kommunikation des Evangeliums zwischen „Thema“, „Subjekt“ und „Welt“	208
4.5	Ertrag und kritische Würdigung.....	212
4.5.1	Kirchentheorie, die bei der Empirie einsetzt	212
4.5.2	Kirche inmitten von Christentum und gesellschaftlicher Religion	214

4.5.3 Kooperation unterschiedlicher theologischer Konzepte	217
4.5.4 Systematische kirchliche Kommunikation des Evangeliums	221
5 Weitere Entwürfe mit kirchentheoretischer Bedeutung.....	224
5.1 Wilhelm Gräb: Kirche als Dienstleisterin gesellschaftlich gelebter Religion	224
5.1.1 Einordnung des Ansatzes	224
5.1.2 Religion als Sinnfindung.....	226
5.1.3 Religionsfähige Kirche	228
5.1.4 Reform der bestehenden Kirche	229
5.1.5 Ertrag und kritische Würdigung	231
5.2 Michael Herbst: missionarische Impulse für die Kirche.....	232
5.2.1 Einordnung des Ansatzes	232
5.2.2 Das Evangelium und seine Folgen für die Kirche.....	233
5.2.3 Kybernetische Zielstellung	234
5.2.4 Kirche des allgemeinen Priestertums	236
5.2.5 Eine zielorientierte Ordnung von Sozialformen in der Kirche.....	238
5.2.6 Ertrag und kritische Würdigung.....	240
5.3 Christian Grethlein: die Kommunikation des Evangeliums als Ort der Kirche.....	241
5.3.1 Einordnung des Ansatzes	241
5.3.2 Kirchentheoretische Interpretation des Evangeliums und des ἐκκλησία-Begriffs.....	242
5.3.3 Wandel der Umwelt der verfassten Kirche.....	243
5.3.4 Konsequenzen aus dem Neuverständnis der Kirche.....	245
5.3.5 Ertrag und kritische Würdigung	247
5.4 Herbert Haslinger: eine seelsorgerlich-diakonische Kirche als Konsequenz des II. Vatikanischen Konzils	249
5.4.1 Einordnung des Ansatzes	249
5.4.2 Das II. Vatikanum als theologische Grundlage des pastoraltheologischen Kirchenverständnisses	250
5.4.3 Dienende Gemeinden inmitten der Gesellschaft.....	253
5.4.4 Priesterdienst als seelsorgerlich-diakonische Aufopferung	255
5.4.5 Ertrag und kritische Würdigung.....	256
5.5 Stefan Schwyer: freikirchliche Kirchentheorie als kontextualisierte Ekklesiologie	258
5.5.1 Einordnung des Ansatzes	258
5.5.2 Ekklesiologie auf Grundlage des Neuen Testaments	259
5.5.3 Kontextualisierung der Ekklesiologie im heutigen Umfeld der Kirche	261
5.5.4 Ertrag und kritische Würdigung.....	262

6	Theologische Brennpunkte gegenwärtiger Kirchentheorie	264
6.1	Zur Kirchentheorie als System	264
6.1.1	Kirchentheorie in der Praktischen Theologie.....	264
6.1.2	Zur Zuordnung von Kirche, Christentum und Religion	266
6.1.3	Zum Wechselspiel von Theologie und Empirie.....	269
6.1.4	Kirchentheorie und Ekklesiologie – ein ungeklärtes Verhältnis?	273
6.1.5	Zum Verhältnis von Deskription und Normierung	275
6.2	Wie wird die Kirche theologisch begriffen?	279
6.2.1	Die <i>sichtbare Kirche</i> differenziert wahrnehmen.....	279
6.2.2	Zum Zusammenhang von christlichem Glauben und Kirche.....	281
6.2.3	Kirche in ihrer Beziehung zur Gesellschaft	283
6.2.4	Zur Wirkung des Glaubens	286
6.3	Gottesdienst, Sozialformen und Ämter der Kirche.....	289
6.3.1	Dezentralität und Pluriformität der sozialen Gestalt der Kirche	289
6.3.2	Von der Vielfalt an Gruppen zur Stärkung des Gottesdienstes	292
6.3.3	Kirche als Gemeinde.....	295
6.3.4	Pastorales Amt – eine kirchentheoretische Baustelle.....	301
6.3.5	Zur Entfaltung des allgemeinen Priestertums	306
6.4	Kirchentheorie und Leitung	311
6.4.1	Lassen sich theologische Programme umsetzen?	311
6.4.2	Demokratischer und geistlicher Modus von Leitung	313
6.4.3	Die <i>Kommunikation des Evangeliums</i> als primäre Norm der Kirchentheorie?.....	317
6.5	Auftrag der Kirche	320
6.5.1	Die Kirche und ihr Handeln als Kommunikation des Evangeliums	320
6.5.2	Kommunikation: Lehre, Moderation oder Rezeption?	322
6.5.3	„Volkskirche“ inmitten einer sich digitalisierenden und pluralisierenden Gesellschaft	328
7	Zur theologischen Weiterentwicklung der Kirchentheorie	332
7.1	Kirchentheoretische Erforschung sozialer Zusammenhänge	332
7.1.1	Zur Aufnahme Niklas Luhmanns in der Kirchentheorie	333
7.1.2	Zur soziologischen und theologischen Kritik an Luhmanns Systemtheorie	336
7.1.3	Welche Implikationen ergeben sich für die Kirchentheorie?	342
7.1.4	Die Resonanztheorie Hartmut Rosas als kontrastierende soziologische Perspektive.....	343
7.1.5	Sünde in sozialen Beziehungen aus Sicht der Soziologie – kirchentheoretische Schlussfolgerungen.....	346

7.2 Die evangelische Kirche in Situationen „qualifizierter Minderheit“	351
7.2.1 Evangelische Kirche im ostdeutschen Umfeld	351
7.2.2 Von der Volkskirche zur „qualifizierten Minderheit“	355
7.2.3 Will sich die Kirche neu auf ihr Umfeld einlassen?	356
7.2.4 Kommunikation des Evangeliums in einem religionsfernen Umfeld	359
7.2.5 Kirche als Bewegung stärken	364
7.3 Kirche als „Gemeinschaft der Liebe“	367
7.3.1 Rückblick: Herbert Girgensohns Entwurf von Gemeinschaft.....	367
7.3.2 Soziologische Aspekte zu Gemeinschaft in der Kirche	369
7.3.3 Zur Kirche des Glaubens als personale Gemeinschaft.....	373
7.3.4 Kirche als Gemeinschaft im weiteren Sinn?	375
7.3.5 Nähere Bestimmung als <i>Gemeinschaft der Liebe</i>	378
7.3.6 Gemeinschaft der Liebe in vier Typen	381
7.3.7 Gemeinschaft der Liebe und Milieus	385
7.3.8 Gemeinschaft der Liebe angesichts politischer und gesellschaftlicher Entfremdungen	388
7.4 Gemeinschaftliche Spiritualität als Funktion der Kirche	391
7.4.1 Charakteristika <i>evangelischer</i> Spiritualität	391
7.4.2 Was ist „gemeinschaftliche Spiritualität“?	395
7.4.3 Gemeinschaftliche Spiritualität und „Mystagogie“	399
7.4.4 Plurale Spiritualität wahrnehmen	400
7.4.5 Herausforderung durch eine „unspirituelle“ Gesellschaft	407
7.4.6 Gemeinschaftliche Spiritualität gestalten	410
7.5 Ausblick	414
Abkürzungsverzeichnis	416
Literatur- und Quellenverzeichnis	417

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1:	Gliederung der Tatimpulse bei Friedrich Schleiermacher	24
Abbildung 2:	Kirchentheorie zwischen Systematischer und Praktischer Theologie.....	61
Abbildung 3:	Der vierfache Kirchenbegriff bei Hermelink.....	113
Abbildung 4:	Kirche als Symbol.....	182
Abbildung 5:	Auftrag der Kirche zwischen Thema, Subjekt und Welt.....	209
Abbildung 6:	Reform-/ Status-quo-Orientierung und empirische/ theologische Argumentation kirchentheoretischer Entwürfe.....	276
Abbildung 7:	Kirche in der Gesellschaft zwischen kirchlicher Spezifität, religiöser und christentümlicher Pluralität	284
Abbildung 8:	Wirkung des Glaubens in kirchentheoretischen Entwürfen	286
Abbildung 9:	Die kirchliche Kommunikation des Evangeliums zwischen Lehre, Moderation und Rezeption.....	324
Abbildung 10:	Vier Typen von Gemeinschaften	383
Abbildung 11:	Neun geistliche Stile bei Christian A. Schwarz.....	403

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1:	Kirchenfamilien zwischen Sakrament und Wort sowie Handeln und Einstellungen.....	177
Tabelle 2:	Aufgaben der Kirche hinsichtlich Thema, Subjekt und Welt.....	210
Tabelle 3:	Gruppen des allgemeinen Priestertums bei Herbst.....	237
Tabelle 4:	Funktionen des pastoralen Amtes in kirchentheoretischen Entwürfen	301
Tabelle 5:	Entwicklung der Kirchenmitglieder im Osten in den Jahren 2017 bis 2060.....	352

Vorwort

Den Blick auf die Kirchen dominieren in der medialen Berichterstattung und teils auch in der Selbstwahrnehmung Mitgliederrückgänge (seit Frühjahr 2022 sind unter 50% der Deutschen Mitglied einer Großkirche) und die Aufarbeitung von Missbrauchsfällen. Wenn *ich* an Kirche denke, fällt mir Jihad ein. Als Libanese ist er in seinem Land, das am Rande des Zusammenbruchs steht, mit seinen Glaubensgeschwistern diakonisch und evangelistisch unter syrischen Flüchtlingen tätig. Er ermöglichte bisher einer dreistelligen Zahl an Kindern dieser Flüchtlinge eine Grundschulbildung, die sie ohne ihn nicht bekommen hätten. Mir erscheinen die Kollegen im psychiatrischen Krankenhaus der Evangelischen Lukas-Stiftung Altenburg vor Augen, denen es inmitten der Mühlen des deutschen Gesundheitswesens und in einem areligiösen Umfeld immer wieder gelingt, die liebevolle Zuwendung Gottes zu den Patienten zu veranschaulichen. Ich denke an die Arbeit des Seehauses Leipzig, einem Projekt des Jugendstrafvollzuges in freien Formen, das Strafgefangene auf Zeit zum Teil einer gesunden Familie macht und dadurch vielen dieser Männer die Augen für das väterliche und mütterliche Herz Gottes öffnet. Und in dem ich als Religionslehrer institutionelle Privilegien der evangelischen Kirche konkret nutzen kann, um mit diesen Männern Bildung aufzubauen.

Die Kirche zeigt viele Facetten, schöne und hässliche, erfreuliche und traurige. Es erscheint mir als Privileg, das ich in meiner Arbeit im Modus der Wissenschaft viele davon zusammentragen kann. Möge sie der Kirche auf ihrem Weg dienen.

Die vorliegende Publikation stellt meine mit diesem Vorwort versehene Dissertationsschrift dar, die am 27. Juni 2022 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommen wurde. Meinem Doktorvater Peter Zimmerling verdanke ich entscheidende Hinweise zur Themenwahl. Als theologischer Gesprächspartner und als Beistand in schwierigen Zeiten hat er entscheidenden Anteil an dem nun entstandenen Werk. Alexander Deeg trug als Zweitgutachter mit seinen Hinweisen seinerseits zu einer Qualitätssteigerung der Arbeit bei. In meiner Promotionszeit wurde ich von der Begabtenförderung der Konrad-Adenauer-Stiftung dankenswerterweise unterstützt.

Als Teamplayer, der ich bin, profitierte meine Arbeit von weiteren Begleitern. Meine Frau Simone blieb in jeder Phase zugewandt und unterstützte mich selbstlos. Mein Männergebetskreis brachte meine Unzulänglichkeiten und meine Tiefpunkte glaubensvoll vor Gott. Studienkollegen lasen Abschnitte und gaben Feedback. Vielen Dank! Jan-Pieter Forßmann und

der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft danke ich für die professionelle Veröffentlichung, insbesondere im leserfreundlichen Open-Access-Modus.

Leipzig, 11. März 2023

Johannes Schütt

1 Fragestellung, Methodik und Aufbau der Arbeit

1.1 Zum Begriff „Kirchentheorie“

Bereits der Begriff „Kirche“ bringt Unklarheiten mit sich. Kirche ist ein Lehnwort, dessen Herkunft sich nicht vollständig erhellen lässt. Vermutlich steht es in Zusammenhang mit dem griechischen *κύριος* und betont somit die Zugehörigkeit des Gegenstandes zu seinem Herrn (Jesus Christus) als rechtmäßigem Eigentümer. Neben der Etymologie wirft auch die Semantik Fragen auf, da mit dem Begriff Kirche etwa Gebäude, Gottesdienstgemeinde, Organisation und anderes bezeichnet werden können. Somit wohnen dem Kirchenbegriff Bedeutungsvarianten in verschiedener Hinsicht inne.¹

Der Terminus Kirchentheorie ist deutlich jünger als die Forschungsansätze, die mit ihm heute verbunden werden. Für ein sachgemäßes Verständnis des Forschungsfeldes Kirchentheorie ist es deshalb wichtig, zwischen der Begriffsgeschichte und der Forschungsgeschichte zu unterscheiden.

Der Begriff Kirchentheorie ist erstmals zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Kampfbegriff römisch-katholischer Antimodernisten zur Diffamierung der Opponenten greifbar. Ziel war es, das Kirchenverständnis der Reformkatholiken als menschlich-innerweltlich zu brandmarken. Im Bereich der evangelischen Theologie wurde der Begriff der Kirchentheorie im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts verschiedentlich gebraucht, um den Zusammenhang von Ekklesiologie und empirischer Kirche zu erfassen, ohne sich jedoch als Wissenschaftsbegriff zu etablieren. Karl-Wilhelm Dahm verwendete den Begriff 1971 in seinem Werk „Beruf: Pfarrer“ noch nicht, wollte aber eine „funktionale Theorie des kirchlichen Handelns“ etablieren. Diese wurde von Rezipienten kurz „Kirchentheorie“ genannt und bestimmte positiv die Rolle der evangelischen Kirche in der sie umgebenden Gesellschaft.² Schließlich arbeitete Reiner Preul den Begriff Kirchentheorie 1997 praktisch-theologisch aus und verortete ihn an der Schnittstelle

¹ Vgl. WENZ, Art. Kirche I., in: RGG⁴, Bd. 4, Sp. 997f.

² Vgl. BECKER, Kirchentheorie, in: Becker/Höhmman, Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik, S. 15–23.

von Systematischer und Praktischer Theologie.³ Seit Preul etablierte sich der Begriff Kirchentheorie in der praktisch-theologischen Diskussion flächendeckend. Kirchentheorie wird heute mehrheitlich als Begriff für eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche aufgefasst, so etwa in den großen Entwürfen von Jan Hermelink oder Eberhard Hauschildt/ Uta Pohl-Patalong.⁴ An diese Bestimmung knüpft auch die vorliegende Studie an.

Für eine solche Bestimmung der Kirchentheorie als ein Forschungsfeld der Praktischen Theologie spricht die Bedeutung und Vielgestaltigkeit des Gegenstandes Kirche und dessen Reflexion auch in außertheologischen Wissenschaften wie der Soziologie. Die Kirche erfordert deshalb einen eigenständigen, einheitlichen Ort ihrer Erforschung innerhalb der Praktischen Theologie.⁵ Dem entspricht der inzwischen erzielte Konsens, nach dem die Kirchentheorie diesen Zweck erfüllt.⁶

1.2 Stationen der Forschungsgeschichte: der Gegenstand Kirche in der Praktischen Theologie

Die heutige Kirchentheorie wird ohne einen Blick in die Forschungsgeschichte, die noch nicht den Begriff „Kirchentheorie“ trägt, nicht verständlich. Aus dieser stehen die Entwürfe von Friedrich Schleiermacher, Carl-Immanuel Nitzsch, Ernst Troeltsch, Ernst Lange und Karl-Wilhelm Dahm hervor. Sie werden in der heutigen kirchentheoretischen Diskussion häufig herangezogen und erhellen das Verständnis der gegenwärtigen Debatten wesentlich. Auf je eigene Weise versuchen sie, die Kirche nicht nur theologisch, sondern je eigenständig auch empirisch zu explizieren. Insofern können sie als einschlägige Vorläufer heutiger Kirchentheorien gelten.

Die Entwürfe werden daraufhin umrissen, mit welchem Instrumentarium sie den Gegenstand erforschen, wie sie die Kirche beschreiben und zu welchen Ergebnissen sie hauptsächlich gelangen. Schließlich erfolgt je eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Impulse für die heutige Kirchentheorie.

³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 1–9.

⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 13 und HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 45 und 50.

⁵ Vgl. die entsprechenden Forderungen von SCHRÖER, Art. Praktische Theologie, in: TRE, Bd. 27, S. 215 und STADELMANN, Kirchentheorie, in: Walldorf u. a., Mission und Reflexion, S. 400. Für Eberhard Hübner soll die Praktische Theologie keine erweiterte Pastoraltheologie darstellen. Um dies zu gewährleisten, soll sich die Praktische Theologie keinen variablen Institutionalisierungen der Kirche (wie den je zeitbedingten Ausformungen des Pfarramts) widmen, sondern den konstanten Funktionen der Kirche, die eigens zu entfalten seien. Vgl. HÜBNER, Theologie und Empirie der Kirche, S. 294.

⁶ Vgl. WEYL/BUBMANN, Vorwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 9f.

1.2.1 Friedrich Schleiermacher: Pionier einer praktischen Theologie der Kirche

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) wird häufig als „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ bezeichnet und prägt die evangelische Theologie bis heute.⁷ Unter den Bedingungen des landesherrlichen Kirchenregiments trat Schleiermacher entschlossen für die Eigenständigkeit der Kirche ein, was eine unabhängige Leitung einschloss.⁸ Im Folgenden wird vor allem seine theologische Systembildung in ihrer Bedeutung für die Kirchentheorie herausgestellt.

1.2.1.1 Systematisierung der theologischen Enzyklopädie

Schleiermacher versteht Theologie als eine positive Wissenschaft, die verschiedene wissenschaftliche Perspektiven bündelt, um sie hinsichtlich Religion und Kirche zur Anwendung zu bringen. Die Theologie insgesamt sowie in ihren einzelnen Disziplinen habe den Zweck der *Kirchenleitung*. Jene werde von Theologen innerhalb und außerhalb kirchlicher Leitungsgremien ausgeübt, nicht von der Laienschaft. Kirchliche Persönlichkeiten mit besonderer Prägestkraft wiesen eine Kombination von persönlicher Religiosität mit wissenschaftlichem Geist aus.⁹ Insgesamt zeigt sich eine enge Zusammengehörigkeit von Religion, Theologen, Theologie und Kirche.

Schleiermacher gliedert seine kirchenleitende Theologie in die Disziplinen philosophische, historische und praktische Theologie (alle drei bei ihm nicht als Eigenname). Gegenüber der altprotestantischen Theologie besteht eine gravierende Änderung darin, dass nicht mehr die Heilige Schrift die normative Basis der Theologie ist, sondern die kritische Bestimmung des „Wesens des Christentums“ in der philosophischen Theologie.¹⁰ Da dieses Wesen nach Schleiermacher in hohem Maße geschichtlich bedingt sei, müsse die philosophische Theologie die historische Entwicklung dieses Wesens bis in die Gegenwart reflektieren. Die Erarbeitung dieser Entwicklung komme der historischen Theologie zu.¹¹ Neben der Kirchengeschichtsschreibung wird hier auch auf die Bibel sowie die Dogmatik zurückgegriffen – jeweils als Ergebnis

⁷ Vgl. FISCHER, Art. Schleiermacher, in: TRE, Bd. 30, S. 175. Insbesondere in der heutigen Praktischen Theologie ist Schleiermacher einer der wirkmächtigsten Theologen. Beispielsweise zitiert Christian Grethlein Schleiermacher nach Martin Luther am häufigsten. Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 599.

⁸ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 127.

⁹ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 1–18, S. 139–146.

¹⁰ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 32–33, S. 152.

¹¹ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 26–28, S. 149f.

geschichtlicher Prozesse sowie historisch-kritisch interpretiert.¹² In der praktischen Theologie erfolgt schließlich die Ausrichtung der Theologie auf das kirchliche Handeln. Diese dreiteilige Gliederung der Theologie lässt insgesamt das Bemühen erkennen, Kirchenleitung sowohl *inhaltlich* als auch *funktional* zu fundieren: Die Theologie erarbeite ein inhaltliches Profil der Kirche, das mit deren Praxisfunktionen ins Verhältnis gesetzt werde. Wesensbestimmungen und Empirie seien so aufeinander zu beziehen, dass die kirchliche Praxis einer kritischen Prüfung unterzogen werden kann.¹³

Die Spannung zwischen Realität und (theologischer) Norm bearbeitet Schleiermacher folgendermaßen:

„Es ist allerdings wahr, daß etwas noch nicht besser wird, unmittelbar dadurch, daß man es beschreibt wie es ist. Wo man aber die Erkenntniß als eine lebendige Kraft gelten läßt, und das Gute und Schlechte dargestellt wird, da wird dadurch die lebendige Kraft, die in der Erkenntniß liegt, geweckt, wenn die Erkenntniß mitgeteilt wird. Der Zweck der Seelenleitung geht also dabei nicht verloren, nur müßte die Darstellung so gefaßt seyn, daß sie zugleich mit dem Richtigen auch den Irrthum aufdeckt und zur Erkenntniß der Differenz bringt.“

Deutlich wird, dass Schleiermacher einem deskriptiven Verfahren durch einen erwarteten Erkenntnisgewinn eine Veränderung der vorfindlichen Verhältnisse zutraut. Die Theologie habe eine orientierende Funktion, wenn es ihr gelingt, Wahrheit und Irrtum in der Praxis aufzudecken.¹⁴ Ein Beispiel für dieses Vorgehen lässt sich in Schleiermachers Vorlesung über praktische Theologie erblicken, wo er unter der Überschrift „Verfassung des Kirchenregimentes“ über das Wirken des Geistes in der Kirchengeschichte reflektiert. Zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlicher Intensität habe der Geist Menschen beeinflusst, die wiederum in Wechselwirkung mit der Kirche ihrer Zeit standen. In Zeiten wie der Reformation hätten Menschen durch diesen Geist neue Kirchenordnungen hervorgebracht, während zu anderen Zeiten eine „Zurückziehung des Geistes des inneren Lebens“ stattgefunden habe, die zu entsprechenden, nicht näher ausgeführten Reaktionen provoziert habe.¹⁵ Auf diese Weise interpretiert Schleiermacher kirchliche Zustände anhand seines theologischen Systems und bietet Anhaltspunkte für Handlungsoptionen, ohne jedoch konkrete Anweisungen aufzugeben.

¹² Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 97, 102, 103, S. 177–179.

¹³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 9.

¹⁴ Vgl. SCHLEIERMACHER, Christliche Sittenlehre, ed. Peiter, S. 48–50. Zitat S. 49.

¹⁵ Vgl. SCHLEIERMACHER, Die praktische Theologie, S. 534f.

1.2.1.2 Systematisierung der praktischen Theologie

Für die praktische Theologie seiner Zeit diagnostiziert Schleiermacher, dass den einzelnen Forschungsfeldern wie beispielsweise Homiletik und Seelsorge der Zusammenhang fehle. Demnach läge eine Vielzahl von Entwürfen für einzelne pastorale Handlungsfelder vor, die aber unzureichend systematisiert und zu wenig auf ihren Zweck, die Kirchenleitung, bezogen seien.¹⁶

Unter praktischer Theologie versteht Schleiermacher die Reflexion, Ordnung und Ausrichtung des kirchlichen Handelns. Im Unterschied zur philosophischen und historischen Theologie richte sich die praktische Theologie unmittelbar auf die Frage, mit welchen Verfahren auf die Praxis eingewirkt werden soll.¹⁷ Die praktische Theologie sei nicht selbst für die Erfassung ihrer Aufgaben zuständig, sondern übernehme jene von der philosophischen und der historischen Theologie.¹⁸ Die praktische Theologie beschränke sich auf die Erarbeitung von allgemeinen Regeln, die dann in der Praxis individuell angewendet würden. Schleiermacher vergleicht dieses Vorgehen mit künstlerischer Arbeit. Dafür lägen zwar Regeln vor, die konkrete Ausarbeitung erfordere jedoch Talent. Die Ergebnisse seien nicht im Vorhinein planbar.¹⁹ Folglich bezeichnet der Autor die Bestimmungen der praktischen Theologie als „Kunstregeln im engeren Sinne des Wortes“²⁰ – gegenüber den Kunstregeln der Theologie insgesamt.²¹

Schleiermacher unterteilt die praktische Theologie in zwei Unterdisziplinen: Der „Kirchendienst“ beziehe sich dabei auf die Ortsgemeinde, das „Kirchenregiment“ richte sich auf einen Verbund von Gemeinden. Unter den Kirchendienst fasst der Autor die Bereiche Homiletik, Liturgik, Poimenik und Katechetik,²² an anderer Stelle werden die Bereiche *Gottesdienst* und *außerhalb des Gottesdienstes* unterschieden.²³

Das Kirchenregiment, das heißt die Kirchenleitung im engeren Sinn, versieht Schleiermacher mit dem Zweck, die „Idee des Christenthums nach der eigenthümlichen Auffassung der evangelischen Kirche in ihr immer reiner zur Darstellung zu bringen, und immer mehr Kräfte für sie zu gewinnen.“ Das Kirchenregiment bestehe aus zwei Elementen: aus der organisierten Kirchenleitung sowie aus geistlichen Autoritätspersonen, der „freien Geistesmacht“ (etwa aka-

¹⁶ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, § 25, S. 149.

¹⁷ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 257–260, S. 231f.

¹⁸ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, § 260, S. 232.

¹⁹ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 265–267, S. 234f.

²⁰ SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 265, S. 234.

²¹ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, § 5, S. 142.

²² Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 274, 277, 285, 287, 291, 298, 299, S. 237–245.

²³ Vgl. SCHLEIERMACHER, Die praktische Theologie, S. XIII–XXI.

demische Theologen oder kirchliche Schriftsteller). Beide Seiten sollen bestmöglich zum Wohl der Kirche kooperieren.²⁴ Somit versucht Schleiermacher, Kirchenleitung nicht nur institutionell-hierarchisch zu begreifen, sondern auch geistige Einflüsse außerhalb der kirchlichen Organisation zu erfassen.²⁵

Mit der „kirchlichen Statistik“ beabsichtigt Schleiermacher eine Beschreibung der inneren und äußeren Strukturen der Kirche. Sie wird im Gegensatz zur heutigen Anordnung der theologischen Disziplinen der historischen Theologie zugeordnet, nicht der praktischen. Diese Zuordnung beruht auf Schleiermachers Entscheidung, die historische Theologie mit allen Arten von historischen und gegenwartsbezogenen Erhebungen zu betrauen. Allgemein wird von einer Vielfalt aus quantitativen und qualitativen Methoden gesprochen. Bezüglich der äußeren Beziehungen einer Kirche werden Vergleiche zu anderen Konfessionen und im Hinblick auf den Staat etwa das Kirchenrecht benannt. Neben der Verhältnisbestimmung zum Staat wird auch die Einbindung der Kirche in die bürgerliche Gesellschaft untersucht.²⁶

1.2.1.3 Systematisierung von individueller Religiosität und kirchlicher Gemeinschaft

Schleiermacher versteht Religion als eine grundlegende menschliche Lebensäußerung, die er in seinem frühen Werk als „Anschauen des Universums“²⁷, später als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“²⁸ bzw. als Bewusstsein einer Gottesbeziehung²⁹ bestimmt. Wie werden eine derartige individuelle Religiosität und die Gemeinschaft, wie der einzelne Christ und die Kirche zusammengedacht? Diese grundlegende Frage in der Kirchentheorie löst Schleiermacher, indem er eine Anschauung entwickelt, bei der Einzelner und Gemeinschaft in Harmonie zueinander stehen.³⁰

„Die christliche Kirche ist eine Gemeinschaft, die allerdings ein lebendiges Ganzes ist und in einer lebendigen Entwicklung begriffen, aber doch auf eine solche Art, daß jeder

²⁴ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 312–314, S. 250f. und § 328, S. 256. Zitat § 313, S. 250.

²⁵ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 212.

²⁶ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung², ed. Schmid, §§ 232, 237–239, 241, S. 222–224.

²⁷ SCHLEIERMACHER, Über die Religion, S. 31.

²⁸ Vgl. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube 1, § 32, S. 205.

²⁹ Vgl. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube 1, § 4, S. 32.

³⁰ Vgl. HONECKER, Nachwort, in: Schleiermacher, Christliche Sittenlehre. Einleitung, ed. Peiter, S. 128.

Einzelne immer von dem Ganzen ergriffen ist und sich unter dem Ganzen erkennt und niemals anders.“

Die Kirche bezeichne eine Zeiten übergreifende Gemeinschaft von Menschen, die durch äußere Reformen in ihrem Wesen nicht verändert werde. Ein einzelner Christ teile die Wahrheiten der Kirche und trete aus der „lebendigen Verbindung“ aus, falls er sie nicht mehr vertritt.³¹

Schleiermachers Kirchenbegriff versucht, die Kirche als ein durch eine innere Dynamik geprägtes Gebilde zu beschreiben. Zwar sei die Kirche zunächst äußerlich eine Gemeinschaft von Menschen, welche die Taufe empfangen hätten. Da aber durch die Taufe die Beziehung zu Christus hergestellt werde, sei eine innere Verbundenheit der Glieder der Kirche gegeben. Bei der Kirche handele es sich somit um eine Gemeinschaft von Menschen, die „in ihrem gemeinsamen Leben diesem [Christus] sich annähern wollen“. Das geistliche Amt der evangelischen Kirche wirke dabei so auf die Gläubigen ein, dass diese Annäherung tatsächlich stattfinde und nicht verhindert werde.³² Die Kirche diene dem „Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit“³³. Der individuelle Glauben könne und solle somit durch die Kirche gefördert werden, wodurch neben dem Individuum mittelbar auch die Kirche als Ganze geistliche Anregung erfahre.

Schleiermacher grenzt die Kirche nach zwei Seiten hin ab: Weder sei sie gemäß der Aufklärung eine Lehranstalt zur moralischen Verbesserung, noch stelle sie ein staatsähnliches Gemeinwesen etwa nach dem Modell der römisch-katholischen Kirche dar. Stattdessen stellt er fest: „Die evangelische Kirche ist eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbständigen Ausübung des Christenthums.“³⁴ Damit wird zum einen der Bezug der Kirche zu individueller Religiosität herausgestellt. Zum anderen findet der soziale Zusammenhang des christlichen Glaubens Ausdruck, der sich in einer differenzierten Sozialgestalt der Kirche sowie deren ethischer Wirkung niederschlägt. Der Autor nimmt damit Anliegen des Pietismus und der Aufklärung auf und hält dabei Abstand zur römisch-katholischen Kirche.

In seiner Ethik expliziert Schleiermacher den Zusammenhang von Individuum und Kirche näher. Ausgangspunkt ist das (christliche) Bewusstsein des Individuums, das Schleiermacher im Hinblick auf seine „Tatimpulse“ entfaltet. Von hier aus deduziert der Autor verschiedene Modi des Handelns:

³¹ Vgl. SCHLEIERMACHER, Christliche Sittenlehre, ed. Peiter, S. 7f. Zitat S. 7.

³² Vgl. SCHLEIERMACHER, Die praktische Theologie, S. 57. Zitat ebd.

³³ SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube 1, § 3/1., S. 22.

³⁴ Vgl. SCHLEIERMACHER, Die praktische Theologie, S. 57–62. Zitat S. 62.

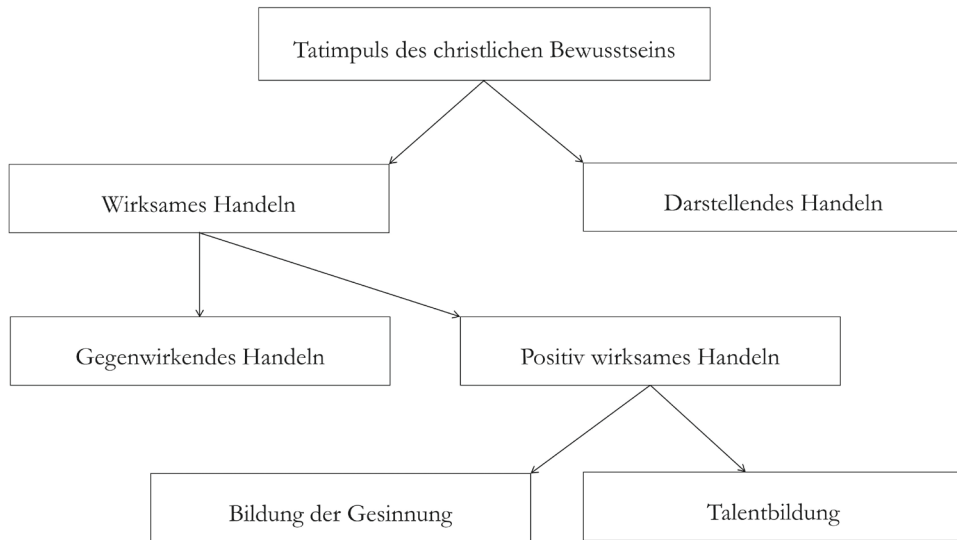


Abbildung 1: Gliederung der Tatimpulse bei Friedrich Schleiermacher³⁵

Diese dargestellten Modi menschlichen Handelns, die sich aus dem christlichen Bewusstsein ergäben, kombiniert Schleiermacher mit verschiedenen Sozialformen: Kirche, christlicher Gemeinschaft neben der Amtskirche, Staat, Familie, Ehe. So ordnet er dem gegenwirkenden Handeln der Kirche die Kirchenzucht sowie die Kirchenverbesserung (beispielsweise konfessionelle Streitigkeiten) zu. Zur Gesinnungsbildung zählt er zum Beispiel kirchliche Jugendarbeit und Mission. Den Gottesdienst zählt Schleiermacher unter das darstellende Handeln. Hier kennt er auch einen Gottesdienst im weiteren Sinn, worunter er die Nächstenliebe versteht.³⁶

Insgesamt zeigt sich Schleiermachers Entwurf der Theologie als eindrucksvoll geschlossenes System, das sowohl die verschiedenen Disziplinen der Theologie als auch Phänomene der empirischen Kirche aufeinander bezieht und so beschreibt, dass es für kirchenleitende Instanzen fassbar wird. Eine solche Praxisorientierung der theologischen Disziplinen stellt bis heute ein unerreichtes Leitbild dar. Für die Kirchentheorie ist es angesichts dieses Mangels erforderlich, von sich aus Beziehungen zu anderen theologischen Disziplinen zu suchen, um deren Erträge für die Leitung der Kirche nutzbar zu machen. Weiterhin setzt Schleiermacher individuellen Glauben samt Glaubenspraxis mit der Gemeinschaft der Kir-

³⁵ Nach SCHLEIERMACHER, Christliche Sittenlehre, ed. Peiter, S. V–XVI.

³⁶ Vgl. SCHLEIERMACHER, Christliche Sittenlehre, ed. Peiter, S. V–XVI.

che auf eine Weise in ein Verhältnis, das keine Seite zu Lasten der anderen abwertet, sondern im Gegenteil der gegenseitigen Befruchtung dient.³⁷ Gelingt es heutiger Kirchentheorie, in ähnlicher Weise die Pole Individuum und Gemeinschaft aufeinander zu beziehen, so kann sie einer einseitigen Subjektfixierung vorbeugen. Schließlich integriert Schleiermacher die praktisch-theologischen Handlungsfelder seiner Zeit im Hinblick auf eine breite Förderung kirchlichen Lebens, was sich auch als Aufgabenstellung heutiger Praktischer Theologie auffassen lässt.

1.2.2 Carl Immanuel Nitzsch: Kirche als eigenständiges Subjekt

Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868) gilt als bedeutender Unions- und Vermittlungstheologe des 19. Jahrhunderts und war in zentralen kirchlichen Positionen akademisch, pastoral, synodal sowie konsistorial und darüber hinaus in politischen Ämtern tätig. Als Schüler von Schleiermacher griff er dessen Erkenntnisse auf, modifizierte sie aber an entscheidenden Stellen. In seiner dreibändigen „Praktischen Theologie“, der ersten Gesamtdarstellung der Disziplin, begründete Nitzsch die praktische Theologie (bei ihm noch nicht als Eigenname) und wies der Kirche eine zentrale Stellung zu.

Nachdem er nach seinem Tod weitgehend in Vergessenheit geriet und auch von der dialektischen Theologie kaum wahrgenommen wurde, erfolgte ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine stärkere Rezeption seines Werkes. Seine praktische Theologie wurde dabei aufgearbeitet und auf aktuelle Diskussionen bezogen.³⁸ Im Folgenden wird die praktische Theologie von Nitzsch mit ihren Bezügen zur Kirchentheorie umrissen.

1.2.2.1 *Praktische Theologie als „Theorie der kirchlichen Ausübung des Christentums“*

Für Nitzsch ist das Christentum „tatsächlich gewordene Religion“. Aus ihm müsse die Kirche hervorgehen. Wenn die Kirche handeln wolle, so sei nicht nur eine Handlungsorientierung der theologischen Disziplinen vonnöten, sondern es brauche darüber hinaus einen Teil der Theologie, der speziell das Handeln zum Gegenstand hat. Denn dem Handeln komme eine Selbstständigkeit zu, welche eine eigene Theoriebildung erfordere. Zwar sei die Theologie insgesamt auf das Handeln ausgerichtet. Um aber das kirchliche Handeln im Speziellen zu erfassen, sei

³⁷ Vgl. WELKER, Schleiermachers Programm, in: Welker, Theologische Profile, S. 77.

³⁸ Vgl. THEURICH, Art. Nitzsch, in: TRE, Bd. 24, S. 576–581.

die praktische Theologie als „Theorie der kirchlichen Ausübung des Christentums“ nötig. Mit dieser Auffassung geht der Autor über Schleiermacher hinaus und vollzieht den Grundansatz, dem auch die heutige Praktische Theologie bzw. Kirchentheorie folgt.³⁹ Die praktische Theologie nach dem Verständnis von Nitzsch ist nicht als bloße Anwendung der anderen theologischen Disziplinen zu verstehen. Sie arbeite mit eigenen Handlungsformen („Seelenleitung und Darstellung“), die eigenständige Beziehungen zur außertheologischen Wissenschaft aufwiesen, so wie dies beispielsweise auch für die exegetische Theologie der Fall sei. Mit dieser Ausrichtung rüste die praktische Theologie die kirchlichen Amtsträger für die Erfordernisse der kirchlichen Praxis aus.⁴⁰

Nitzsch erweist sich als Unionstheologe, indem er seine praktische Theologie für lutherische *und* reformierte Kirchen anlegt. Wissenschaft und Glauben strebten nach Allgemeingültigkeit und die „mächtige Einheit der begründenden und leitenden Principien“ von lutherischer und reformierter Theologie sei hinreichend für eine gemeinsame praktische Theologie. Die lutherischen und reformierten Traditionen zeigten sich zwar als gegensätzlich, jedoch sei zugleich eine Tendenz zur Vereinigung erkennbar, die Nitzsch befürwortet.⁴¹ Exemplarisch wird die Einheit von Lutheranern und Reformierten bei Nitzsch deutlich, wenn er etwa beide Gruppen als „evangelisch“, die römisch-katholische Kirche hingegen als „gesetzlich“ charakterisiert.⁴²

Die Theorie der Kirche setzt bei Nitzsch im ersten Band seiner „Praktischen Theologie“ mit einer Erläuterung des „kirchlichen Lebens“ ein. Zunächst erörtert der den Begriff. Der Autor ordnet die Kirche hierbei einem allgemeinen Konzept von Religion zu. Er benennt das kirchliche Handeln in seinen Formen und legt die Beziehung der Kirche zu anderen sozialen Ordnungen wie zum Beispiel der Familie dar. In einem zweiten Abschnitt beschreibt er das kirchliche Leben der evangelischen Kirche zu seiner Zeit. Darunter fällt sowohl die Darstellung kirchlicher Praxis als auch deren Deutung im Kontext systematischer Theologie. Der Autor erläutert allgemeine „Grundsätze des evangelischen kirchlichen Lebens“, (unterschiedliche) Ausprägungen lutherischen und reformierten Kirchwesens sowie Tendenzen der kirchlichen Praxis, wie zum Beispiel die Ausbildung der Inneren Mission. Nitzsch versucht damit, das Gemeinsame einer *evangelischen* Kirche in Theorie und Praxis zu bestimmen, ohne Gegensätzliches zu verschweigen.⁴³

³⁹ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 1–8. Zitat S. 1.

⁴⁰ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 28f.

⁴¹ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 32–35. Zitat S. 32.

⁴² Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 339f.

⁴³ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. XXII–XXIV.

1.2.2.2 Methodik der praktischen Theologie

Nitzsch bringt grundsätzlich drei Methoden für die praktische Theologie zur Anwendung, die er stimmig miteinander kombinieren will.⁴⁴ Erstens handelt es sich um die „empirische Methode“. Er versteht darunter „ein Lehren und Wissen von dem, was die Kirche erfahrungsmäßig thut und gethan wissen will.“ Dabei geht es Nitzsch um Deskription, die mit einer kritischen Sicht auf das Bestehende verbunden wird: Es lasse sich „keine praktische Theologie denken, die nicht absichtlich einen *gegebenen* Zustand des kirchlichen Lebens, welchen sie kritisieren will, auch verstehen, und sofern sie ihn in ihrer Art vervollkommen soll, auch anerkennen müßte.“ Die Empirie wird dabei nicht isoliert betrachtet, sondern in Beziehung zur Theologie gesetzt, was sich beispielsweise in folgenden Begriffspaaren widerspiegelt: „Idee und Thatsache“, „Urbild“ und „zeitliche Erscheinung“, „Zukunft der Kirche“ und „Basis der Gegenwart“.⁴⁵ Mit seiner Betonung der Empirie für die praktisch-theologische Theoriebildung geht Nitzsch über Schleiermacher hinaus. Die praktische Theologie bleibt keine bloße Anwendungslehre, sondern empirische Betrachtungen erhalten einen eigenen Platz.

Zweitens spricht Nitzsch von der „begrifflichen“ bzw. „logischen Methode“. Hier wird ein theologischer Begriff der Kirche, der auf „theoretische Theologie“ zurückgreift, hinsichtlich der kirchlichen Praxis entfaltet. In diesem Begriff der Kirche ist für den Autor die „Vorbildung ihrer Selbstbethätigung“ enthalten. Ein Effekt eines solchen Begriffes bestehe darin, den Willen zum Handeln bzw. zum methodischen Tun zu wecken. Um der Geschichtlichkeit der Kirche gerecht zu werden, müsse ein derartiger Wille in der praktischen Theologie jedoch mit der empirischen Methode kombiniert werden.⁴⁶

Drittens benennt Nitzsch die „technische Methode“. Sie beschäftigt sich mit Tätigkeiten, Verfahrensweisen und „Kunstlehre im höhern Sinne“ und dient dazu, die praktische Theologie tatsächlich zur Anwendung in den kirchlichen Handlungsfeldern zu befähigen. Hier wird bewusst an Schleiermachers Verständnis der „Kunstlehren“ angeschlossen.⁴⁷

1.2.2.3 Die Kirche als handelndes Subjekt

Nitzsch versteht die Kirche als das Reich Gottes, das sich durch Christus verwirklicht. Die Kirche sei eine Gemeinschaft von Menschen, deren Glauben unter anderem durch Gottesdienst,

⁴⁴ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 117–121.

⁴⁵ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 119f. Zitate S. 119.

⁴⁶ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 120f.

⁴⁷ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 117–121. Zitat S. 121.

Bekenntnis und Lehre zum Ausdruck kommt. Der Autor spricht von einer „Selbstbewegung und Selbstbethätigung der christlichen Gemeinde.“⁴⁸ Innovative Entwicklungen in der Kirche, beispielsweise die Innere und Äußere Mission, werden als erneuernd und bereichernd für die Kirche angesehen.⁴⁹

Eine wesentliche Neuerung bei Nietzsche ist, dass er die Kirche selbst als das Subjekt ihres Handelns versteht; bekannt ist seine Bezeichnung der Kirche als „actuoses Subject“⁵⁰. Bewusst wird dieses Handeln nicht auf einzelne Christen oder Amtsträger zurückgeführt. Die Kirche als Gesamtheit ihrer Mitglieder sei durch Christus eingesetzt, Handlungen könnten sowohl von Gruppen als auch von Individuen ausgehen. Bemerkenswert ist diese theoretische Eigenständigkeit der Kirche als *handelnder Gemeinschaft* auch gegenüber der politischen Realität des landesherrlichen Kirchenregiments zu Zeiten von Nietzsche, in der die Fürsten die kirchliche Oberherrschaft innehatten.⁵¹

Weil die Kirche aber faktisch aus leitenden und geleiteten Mitgliedern besteht, wird das kirchliche Handeln bei Nietzsche von der kirchlichen Leitung dominiert. Auf diese Weise bekommt das Pfarramt eine zentrale Stellung zugewiesen und mit ihm die Pastoraltheologie, die nach Einteilung des Autors das kirchliche Leitungshandeln reflektiert. Pointiert formuliert: Die Pastoraltheologie füllt die Theorie der Kirche zu großen Teilen aus.⁵² Jedoch erfolgt keine Beschränkung der Kirchenleitung auf die ordinierten Amtsträger: Neben diesen wird von einem „natürlichen Klerus“ gesprochen, der sich daraus ergäbe, dass der Heilige Geist bestimmte Kirchenmitglieder besonders begabe. Jene übten auch ohne Ordination einen entscheidenden Einfluss auf die Kirchenleitung aus.⁵³ Mit dieser Auffassung ähnelt Nietzsches Entwurf Schleiermachers Rede von der „freien Geistesmacht“, jedoch wird nicht wie bei Schleiermacher wissenschaftlich-theologische Bildung vorausgesetzt.

Insgesamt ist festzuhalten, dass Carl Immanuel Nietzsche mit seinem Entwurf von praktischer Theologie die wissenschaftliche Praktische Theologie entscheidend geprägt hat. Die Praxis wird ein eigenes Thema der Theoriebildung und empirische Forschung essentieller Bestandteil der praktischen Theologie – beides Grundparameter auch heutiger Kirchentheorie, wie etwa Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong würdigen.⁵⁴ Kritik wird hingegen an einer inkonsequenten Durchführung der empirischen Methode bzw. an einer Dominanz der logi-

⁴⁸ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 12f.

⁴⁹ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 460–471.

⁵⁰ NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 111.

⁵¹ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 14f.

⁵² Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 25.

⁵³ Vgl. NITZSCH, Praktische Theologie 1, S. 16–18.

⁵⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 40f.

schen Methode geübt.⁵⁵ Im Hinblick auf die heutige Kirchentheorie ist weiterhin wegweisend, dass Nitzsch der Theorie der Kirche einen eigenen Rang unabhängig von der Pastoraltheologie zuweist. Der Autor begreift die Kirche als eigenständig handelnde Akteurin, Pfarramt oder Politik verfügen nicht über sie. Theologischen Laien wird ein Einfluss auf die Kirchenleitung zugestanden, ohne dass Nitzsch mit dem Begriff des allgemeinen Priestertums arbeitet.

1.2.3 Ernst Troeltsch:

„Volkskirche“ im Gegenüber zu „Sekte“ und „Mystik“

Der Theologe, Kulturphilosoph und Politiker Ernst Peter Wilhelm Troeltsch (1865–1923) gilt als „führender theologischer Krisendiagnostiker im Deutschland der klassischen Moderne um 1900“⁵⁶ unter den Bedingungen hauptsächlich der späten evangelischen Staatskirche. Sein Versuch der Formulierung eines neuprotestantischen Glaubens schloss auch weitreichende Überlegungen zu einer zeitgemäßen Form der evangelischen Kirche ein.

1.2.3.1 *Analyse einer Kirche im Umbruch*

Troeltsch beschäftigt sich in vielfältigen Untersuchungen mit der Situation des Christentums bzw. der Kirche Anfang des 20. Jahrhunderts. Leitend ist die Vorstellung, dass mit der Epoche der Moderne grundlegend neue Bedingungen gegeben seien:

„Die religiöse Geisteseinheit, die religiöse Volkskultur und ihre Begründung auf die zusammenwirkenden Institutionen der Kirchenanstalt und des aus dem sittlichen Naturgesetz hervorgegangenen Staates sind nicht bloß als Wirklichkeit, sondern auch als Forderungen verschwunden.“⁵⁷

Zwar gehe nicht die Religiosität zurück, aber die Kirchlichkeit:

„Der moderne Mensch der protestantischen Länder ist nicht unreligiös und nicht unchristlich, aber unkirchlich; und es ist schwer vorstellbar, wie er wieder zu der dem re-

⁵⁵ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 31 und KUMLEHN, Praktische Theologie und Kirche, in: EvTh 61/2001, S. 360.

⁵⁶ GRAF, Art. Troeltsch, in: RGG⁴, Bd. 8, Sp. 628.

⁵⁷ TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 502f.

ligiösen Leben doch unentbehrlichen Schätzung der Gemeinschaft und der Kontinuität kommen soll.“⁵⁸

Bekannt geworden ist Troeltschs Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus. Im Altprotestantismus habe eine unhinterfragte Symbiose von Kirche und Staat vorgelegen: „Die Grundidee der mittelalterlichen Kultur hatte Staat und Kirche zu den zwei einträchtig wirkenden Organen der christlichen Gesellschaft oder des Corpus Christianum verschmolzen.“ Mit der Säkularisation des Staates, der „wichtigsten Tatsache“ in der Moderne, sei dieses System zu Ende gegangen.⁵⁹ Die Folge: „Das Religiöse muß auf seine eigene Sphäre beschränkt werden, und der Staat muß frei sein in der Verfolgung der ihm eigenen Zwecke.“⁶⁰ „Der Neuprotestantismus bedeutet nun das Christentum in seinem Rückzug auf seine eigene religiöse Existenz, in seinem Kampf unter verschiedenen Wettbewerbern, in seiner wachsenden Scheidung von Staat und Gesellschaft“⁶¹. Entscheidende Parameter der neuen Situation für die Kirche bestünden in der Religionsfreiheit, auch in der Freiheit *von* der Religion, in der Freiheit zur Bildung neuer religiöser Organisationen sowie im Nebeneinander solcher Organisationen.⁶² Kirche und Christentum gerieten unter diesen Umständen unter Druck, aber auch die Gesellschaft bliebe nicht unbeschadet:

„Die Lage ist ernst, ernst für den Protestantismus, dessen Kirchentum trotz der immer noch kolossalen Herrschaft der Orthodoxie über ganze Völker um nichts Geringeres kämpft als um das seinem zerstückelten und erstarrten Körper entfliehende große Leben, ernst auch für die moderne Gesellschaft, die unbegreiflich sorglos jede Fühlung mit den in ihr tätigen religiösen Kräften verloren hat und nichts überbehält als einen unendlich versatilen Geistreichtum und ohnmächtige Religionssurrogate“⁶³

Mit anderen Worten: Eine schwächer werdende Kirche bedeute auch einen Verlust an Religion für die Gesellschaft.

⁵⁸ TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 353f.

⁵⁹ Vgl. TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 341. Zitat S. 341.

⁶⁰ TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 342.

⁶¹ TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 504.

⁶² Vgl. TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 347f.

⁶³ TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 503.

1.2.3.2 Kirche, Sekte und Mystik als Sozialformen der christlichen Religion

In seinem Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ legt Troeltsch nach Friedemann Voigt eine „Genealogie des Verhältnisses von Christentum und Gesellschaft“⁶⁴ vor. Troeltsch verfolgt für Trutz Rendtorff mit dieser Ausarbeitung eine Deutung der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Christentum und moderner Welt, deren Pointe unter anderem in der Ansicht besteht, dass diese Auseinandersetzung nicht erst in der Moderne beginnt, sondern auf den Ursprüngen des Christentums beruht.⁶⁵

Troeltschs Überlegungen setzen bei dem irdischen Jesus an, der selbst keine feststehende Sozialform geprägt habe:

„Für das Verständnis der gesamten Grundrichtung des Christentums in ihrem Verhältnis zu den sozialen Problemen ist entscheidend die Erkenntnis, daß die Predigt Jesu und die Bildung der neuen Religionsgemeinde *keine Schöpfung einer sozialen Bewegung ist*, das heißt [...] nirgends direkt an die sozialen Umwälzungen der antiken Gesellschaft anknüpft.“⁶⁶

Die historisch rekonstruierte Predigt Jesu sei „ganz offenkundig eine *rein religiöse Predigt* und aus einem bestimmten Gedanken von Gott und dem göttlichen Willen mit den Menschen geflossen. Der religiöse Lebenswert ist bei ihm ein und alles“⁶⁷. Diese Predigt habe das „Kommen des Gottesreiches als des Inbegriffes der vollendeten Gottesherrschaft“ angekündigt. Weiterhin habe sie die „Sammlung der Gemeinde, die des Gottesreiches harrt“ intendiert. Troeltsch fasst zusammen: „Nicht eine besondere Gruppe soll damit organisiert werden, sondern nur möglichst vielen der Weg gezeigt werden, der zum Heil führt“⁶⁸. Dennoch stellte sie für die soziale Ordnung des Christentums zwei folgenreiche Parameter bereit: den „absoluten Individualismus“ und den „absoluten Universalismus“. Der absolute Individualismus beruhe auf der individuellen Gottesbeziehung, die dem Einzelnen einen von seiner naturgegebenen Herkunft unabhängigen Wert verleihe. Der absolute Universalismus bedeute hingegen, dass angesichts

⁶⁴ VOIGT, Ernst Troeltsch – Leben und Werk, in: Troeltsch, Die Soziallehren, S. XVIII.

⁶⁵ Vgl. RENDTORFF, Art. Troeltsch, in: TRE, Bd. 34, S. 134f.

⁶⁶ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 15f. Kursiver Text im Original gesperrt.

⁶⁷ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 34. Kursiver Text im Original gesperrt. An anderer Stelle heißt es: „Das Evangelium Jesu war freie personalistische Religiosität mit dem Drang nach innerstem Verstehen und Verbinden der Seelen, aber ohne jede Richtung auf kultische Organisation, auf Schaffung einer Religionsgemeinschaft.“ A. A. O., S. 967.

⁶⁸ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 35.

des „die Seelen berufenden und in sich vereinigenden Vatergottes“ individuelle Differenzen zu unbedingter Liebe verschmelzen.⁶⁹ Mit der Scheidung Jesu von seinen Anhängern

„bedurfte es eines Ersatzes für diesen Rückhalt, eines selbständigen Zentrums der Organisation und einer gegenwärtigen Verkörperung des Beziehungsmomentes, aus dem jener Individualismus und Universalismus immer neu hervorgehen und indem er sein, ihn bei der religiösen Grundlage festhaltendes, Maß immer wieder finden konnte. [...] Dieser Haltpunkt war der Glaube an den erhöhten, gegenwärtigen, alles durchdringenden Pneuma-Christus. Dieser Glaube ist die organisierende Kraft der neuen Gemeinde“⁷⁰.

Dieser „unfaßbare Pneuma-Christus“ habe jedoch keine dauerhafte Basis geboten, um die Christenheit sozial zu organisieren.⁷¹ Deshalb seien in der Kirchengeschichte nacheinander die Sozialformen Kirche, Sekte und Mystik entstanden, die im Folgenden skizziert werden. Der Typus *Kirche* entspringe dem Drang nach „Geltendmachung eines universalen alles beherrschenden Ideales, bei dem Bedürfnis, große Massen beherrschen und darum die Welt und die Kultur zu bewältigen“. Die Christenheit der Alten Kirche sei dazu übergegangen, die Vollendung dieses Universalismus weniger der Eschatologie zu überlassen, sondern etwa durch Mission und Organisation selbst umzusetzen.⁷² Daraus sei das „Gnadeninstitut der Kirche“ entstanden und das Christentum habe einen „Kompromiß mit den Staatsgewalten, der gesellschaftlichen Ordnung, den ökonomischen Lebensbedingungen“ geschlossen. Im Typus Kirche sei damit der Individualismus des Evangeliums zurückgetreten.⁷³ Troeltsch gelangt zu folgender Definition:

„Die Kirche ist die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann, weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann.“⁷⁴

Um die Kirche zu erhalten und zu fördern, bedürfe es äußeren Zwangs, der durch die Hilfe des Staates gegeben sei. Unter den Bedingungen einer christlichen Einheitskultur und -ge-

⁶⁹ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 39–41.

⁷⁰ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 83.

⁷¹ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 84.

⁷² Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 368f. Zitat S. 368.

⁷³ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 369.

⁷⁴ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 967.

sellschaft sei derartiger Zwang nicht anstößig, sondern von einem allgemeinen Konsens getragen.⁷⁵ Troeltsch weist darauf hin, dass auch die Reformatoren am Typus Kirche festgehalten hätten.⁷⁶ Insgesamt biete die Kirche trotz ihrer Tendenzen zu Pragmatik, Kompromissen und Anpassungen exklusive Vorzüge gegenüber Sekte und Mystik:

„Er hält an dem vollen Heils- und Gnadencharakter der Religion fest, ermöglicht die Unabhängigkeit des Gnadenbesitzes von den Leistungen der Individuen, kann die verschiedensten Stufen der Reife und Verchristlichung umfassen und ist darum allein fähig, eine Volksreligion mit den unumgänglichen verschiedenen Abstufungen der Mitglieder zu umhegen. Darin ist er der Sekte überlegen und vollends der Mystik.“⁷⁷

Den Begriff der „Sekte“ versteht Troeltsch nicht in einer polemisch-abwertenden oder ausgrenzenden Weise, sondern im Sinne einer „Freiwilligkeitskirche“ im gegenüber zur „Anstaltskirche“ (Typus Kirche).⁷⁸ Das Aufkommen des Typus Sekte wird in den Kontext des Spätmittelalters gestellt. Ihr Grundimpuls wird wie folgt beschrieben:

„Der Gegensatz des radikalen Bibelgesetzes und der an ihm gemessenen Lebensführung der radikalen Christen gegen die relativierende und das Ganze umfassende kirchliche Ethik und Soziallehre führt zur *Sektenbildung*. [...] Das, was in der kirchlichen Einheitskultur und Gesellschaft nicht zu seiner vollen Geltung kam, schafft sich Raum in den Sekten und wirkt von ihnen her auf die Kirche zurück.“⁷⁹

Dabei bringe die Sekte komplementär zur Kirche eine Konsequenz des Evangeliums zur Geltung: Der absolute Individualismus finde hier stärker Ausdruck.⁸⁰ Merkmale der Sekten seien etwa die verhältnismäßig kleinen Gruppen, der persönliche Bezug der Mitglieder zur Gruppe

⁷⁵ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 981.

⁷⁶ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 426.

⁷⁷ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 980. Zitat ebd.

⁷⁸ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 375. An anderer Stelle heißt es: „Irreführend ist dabei der Ausdruck ‚Sekten‘. Das Wort ist ursprünglich polemisch und apologetisch gemeint und bezeichnet solche von der offiziellen Kirche abweichende Gruppen, die gewisse Grundelemente der christlichen Idee festhalten, die aber durch ihre Herausstellung aus der kirchlichen Kontinuität und Gemeinsamkeit die übrigens meistens gar keine freiwillige ist sich als minderwertige Nebenbildungen, Einseitigkeiten, Uebertreibungen oder Verkürzungen des kirchlichen Christentums erweisen. Das ist natürlich lediglich eine Betrachtung vom Standpunkt der herrschenden Kirchen, von der Voraussetzung der Alleinberechtigung des kirchlichen Typus aus“. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 368.

⁷⁹ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 360f. Zitat S. 360, kursiver Text im Original gesperrt.

⁸⁰ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 375.

und ihre unmittelbare Verknüpfung miteinander, ein distanziertes Verhältnis zu Staat und Gesellschaft und ein vergleichsweise hoher Stellenwert der Askese.⁸¹ Mit Troeltschs Worten zusammengefasst:

„Die Sekte ist die freie Vereinigung strenger und bewußter Christen, die als wahrhaft Widergeborene zusammentreten, von der Welt sich scheiden, auf kleine Kreise beschränkt bleiben, statt der Gnade das Gesetz betonen und in ihrem Kreise mit größerem oder geringerem Radikalismus die christliche Lebensordnung der Liebe aufrichten, alles zur Anbahnung und in der Erwartung des kommenden Gottesreiches.“⁸²

Die Mystik, verstanden als „organisationsloser religiöser Individualismus“,⁸³ wird von Troeltsch mit dem „allgemeinen Individualismus der Neuzeit“ in Verbindung gebracht.⁸⁴ Er wurzele in den Unzulänglichkeiten von Kirche und Sekte: etwa, dass die Kirche ihre Ideale nicht verwirkliche, oder dass die Sekten im Streit miteinander lägen. Sie gehe aber auch auf die innere Bewegung religiöser Gefühle zurück oder versuche, der öffentlichen Religion persönliche Religion hinzuzufügen.⁸⁵ Generell sei die Mystik gekennzeichnet durch ein „Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebnisses“ und äußere sich „als religiöser Subjektivismus und Spiritualismus, als Konzentration auf das rein Innerliche und Gefühlsmäßige.“⁸⁶ Zwar bestehe ein starker Glauben an eine Liebesgemeinschaft, dennoch bleibe der Typus Mystik ohne Organisationstrieb und zeige sich generell als weltabgewandt.⁸⁷ Insgesamt gelte:

„Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.“⁸⁸

Den Zusammenhang der Typen Kirche, Sekte und Mystik beschreibt Troeltsch folgendermaßen: „Diese drei Formen sind schon in den Anfängen vorgebildet und treten bis heute auf jedem

⁸¹ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 362.

⁸² TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 967.

⁸³ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 424.

⁸⁴ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 960f.

⁸⁵ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 850 und 960f.

⁸⁶ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 850.

⁸⁷ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 940.

⁸⁸ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 967.

Konfessionsgebiet nebeneinander auf mit allerhand Verschlingungen und Uebergängen untereinander. Zu einer großen Massenwirkung sind nur die Kirchen befähigt. Die Sekten nähern im Fall der Massenausbreitung sich den Kirchen an. Die Mystik hat Wahlverwandtschaft zur Autonomie der Wissenschaft und bildet das Asyl für die Religiosität wissenschaftlich gebildeter Schichten; in wissenschaftlich unberührten Schichten wird sie zum Orgasmus und zur gefühlsmäßigen Devotion, mit alledem eine gern gepflegte Ergänzung von Kirchen und Sekten.“⁸⁹

1.2.3.3 Die Gestaltung der Zukunft der Kirche

Troeltsch „konzentriert sich auf eine Diagnose der Gegenwart in praktischer Absicht um ethisch verantworteter konstruktiver Zukunftsgestaltung willen“⁹⁰, befindet Friedrich Wilhelm Graf. Troeltsch geht es nicht nur um eine historisch fundierte Zeitdiagnose, sondern auch um eine den Entwicklungen entsprechende Kybernetik. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass das „religiöse Leben auf der Stufe der Geistesreligion“ einer Organisation bedürfe, in deren Zentrum der Gottesdienst stehe:

„Das Zentrum solcher Organisationen ist der Kultus; die Herleitung der zusammenfassenden Kräfte von ihm oder die Angliederung an ihn ist das große Problem. Ohne Gemeindeorganisation und ohne Kultus ist das Christentum nicht fortpflanzungs- und zeugungsfähig.“

Ein Abrücken von der Organisation, etwa im Sinne der „Mystik“, stelle eine lebensfremde Utopie dar, die zur Verflüchtigung des christlichen Glaubens führe.⁹¹

Trotz der Notwendigkeit des Typus Kirche sei dessen Bestand bedroht: „Die Tage des reinen Kirchentypus in unserer Kultur sind gezählt. Die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung fallen mit denen der Kirche nicht mehr zusammen.“ Denn die Säulen der Kirche erodierten: „Der Zwang ist nicht mehr eine Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen, sondern eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen. Der weltliche Arm hat sich zurückgezogen, ganz oder teilweise“⁹². „Die Seelen der Völker entgleiten den Kirchen, und ein guter Teil ihrer Funktionen ist an Schule, Literatur, Staat und Vereinswesen übergegangen.“⁹³

⁸⁹ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 967.

⁹⁰ GRAF, Art. Troeltsch, in: RGG⁴, Bd. 8, Sp. 631.

⁹¹ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 980. Zitat ebd.

⁹² TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 981.

⁹³ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 982.

Wie soll der Protestantismus mit dieser Situation umgehen? Eine Antwort kommt für Troeltsch nicht von der Theologie bzw. Dogmatik. Ihr sei es nicht gelungen, Kirche, Sekte und Mystik miteinander zu vermitteln. Soziologie und Organisation stellten die Schaltzentren dar, die in der Lage seien, die evangelische Kirche zu einem Ort umzuformen, in dem sich „die verschiedenen christlichen Geister“ konstruktiv beheimaten ließen, ohne dass wie bisher auf „Zwang, Gewalt, Staatsreligion und Konformität“ zurückgegriffen werden könne.⁹⁴ Troeltschs Zukunftsvision für die Kirche lautet:

„Die kirchlichen Organisationen behaupten sich durch ihr eigenes geschichtliches Schwergewicht, und können, einmal geschaffen, anderen Zwecken dienen als denen, für die sie ursprünglich gebaut worden sind. [...] Was Zwang, Härte und starknervige Uniformität erbaut hat, kann von feineren und vor allem von sehr verschiedenen Geistern bewohnt werden, die dann freilich gegenseitig für Verträglichkeit sorgen müssen. [...] Vom Geiste des Kirchentypus aber behauptet sich dann der große Gedanke einer gemeinsamen historischen Lebenssubstanz, die in allen individuellen Gemeindebildungen und Verkündigungen nur besonders und verflüssigt wird. Wir behalten Gemeingefühl und Vererbungsbewußtsein“⁹⁵.

Demnach solle die Organisation Kirche eine innere Pluralität anstreben, die Raum für unterschiedliche Theologien einräume. Voraussetzung sei eine wechselseitige Akzeptanz der verschiedenen Gruppierungen. Von einer solchen Kirche erwartete Troeltsch auch einen positiven, prägenden Einfluss auf Kultur und Gesellschaft, etwa im Hinblick auf eine „relative Ethisierung der kapitalistischen Ökonomie“⁹⁶.

Insgesamt besteht der Impuls von Ernst Troeltsch für die Kirchentheorie darin, die evangelische Kirche in der Moderne als ein komplexes, teilweise widersprüchliches Gebilde aufzufassen. Die Kirche gerate zum einen aufgrund der sich verändernden gesellschaftlichen Umwelt, zum anderen durch den christlichen Glauben selbst unter Spannung, wenn dieser in soziale Zusammenhänge eingeht. Die Großkirche, angesichts von Individualisierung und Dynamisierung schon zu Troeltschs Zeiten umstritten, sei dennoch nicht obsolet, sondern potenziell dazu fähig, den christlichen Glauben weiterzugeben und eine innere Pluralität zu pflegen. Jan Hermelink resümiert: „Troeltschs Kybernetik eines typologisch profilierten, pluralitäts-offenen Kompromisses dürfte [...] auch dort anregend sein, wo die religiöse Pluralität heute

⁹⁴ Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 982f.

⁹⁵ TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 982f.

⁹⁶ GRAF, Art. Troeltsch, in: RGG⁴, Bd. 8, Sp. 631. Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 983–986.

noch erheblich komplexer, auch kulturell ‚zerklüfteter‘ erscheint.“⁹⁷ Troeltschs dogmenkritische Theologie mit kybernetischem Anspruch, wie sie sich in Teilen etwa bei Wilhelm Gräb wiederfinden lässt, bringt Trutz Rendtorff auf den Punkt: „Nicht soll die religiöse Praxis auf die supranaturale Denkform der Theologie fixiert werden, sondern die Theologie soll als Lehre und Erkenntnis des Christentums der Selbstverständigung des religiösen Bewußtseins der Gegenwart dienen.“⁹⁸

1.2.4 Ernst Lange: Reform kirchlichen Handelns

Ernst Lange (1927–1974) hat seine Überlegungen im Gegensatz zu den vorherigen Theoretikern in einer Zeit der organisatorischen Eigenständigkeit der evangelischen Kirche vorgetragen. Er war in verschiedenen kirchlichen Ämtern tätig, dabei stechen seine Engagements in der Ortsgemeinde, etwa mit seiner experimentellen „Ladenkirche“, und beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) als beigeordneter Generalsekretär heraus. Ebenfalls betätigte er sich in der wissenschaftlichen Praktischen Theologie, hier wirkte er beispielsweise an der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) maßgeblich mit.⁹⁹

1.2.4.1 „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff kirchlichen Handelns

Ernst Lange führte den Terminus der „Kommunikation des Evangeliums“ als dialogisches Geschehen wirkungsvoll in die deutschsprachige Praktische Theologie ein.¹⁰⁰ Er stellt zunächst den Bezug des Begriffs zur Homiletik her. Lange präferiert „Kommunikation“ gegenüber überkommenen Termini wie Verkündigung oder Predigt, weil darin ein Dialog zum Ausdruck komme, in dem die Gemeinde als Interpretin ernstgenommen werde. Sofern es um die Interpretation der biblischen Botschaft in verschiedenen Kontexten der Gemeinde geht, wird die Kommunikation des Evangeliums auf das gesamte Gemeindeleben bezogen. Explizit benennt Lange die verschiedenen Gottesdienste samt dazugehörigen Gesprächen, die Bildungsarbeit für alle Altersgruppen und die Seelsorge.¹⁰¹ Analog zu diesem weiten Verständnis der Kommu-

⁹⁷ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 58f.

⁹⁸ RENDTORFF, Art. Troeltsch, in: TRE, Bd. 34, S. 132f.

⁹⁹ Vgl. HERMELINK, Art. Lange, in: TRE, Bd. 20, S. 436f.

¹⁰⁰ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 141f.

¹⁰¹ Vgl. LANGE, Aus der „Bilanz 65“, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 101f.

nikation des Evangeliums werden alle Ämter der Gemeinde, nicht nur das Pfarramt, in ihrem jeweiligen Auftragsgebiet als „Dienst am Wort“ bezeichnet.¹⁰²

Auch Langes Begriff der „Didaktisierung des kirchlichen Handelns“ weist eine kommunikativ-dialogische Intention auf. Ausgangspunkt ist hierbei die Feststellung, dass jedes Kirchenmitglied in sich unvereinbare Ansprüche an die Kirche stelle, welche diese mit unauflösbaren Dilemmata konfrontiere. Zum Beispiel wünschten Mitglieder auf der einen Seite eine Stabilisierung ihrer Existenz, auf der anderen Seite eine Befreiung aus gesellschaftlichen Zwangslagen – beide Wünsche ließen sich nicht miteinander harmonisieren. Die Kirche solle mit den Mitgliedern in einen Dialog eintreten und derartige Widersprüche in allen kirchlichen Handlungsformen didaktisch aufgreifen und verarbeiten. Ziel sei es, Individuen zu größerer Freiheit, Verantwortlichkeit und Mündigkeit zu befähigen.¹⁰³

Kristian Fechtner fasst zusammen: „Für Ernst Lange ist Kirche eine spezifisch kommunikative Praxis, in der sich der christliche Glaube kulturell verleblicht und gesellschaftlich verwurzelt.“¹⁰⁴

1.2.4.2 „Kirche für andere“ als Richtungsentscheidung

In seiner Antrittsvorlesung an der Kirchlichen Hochschule Berlin zeichnet Lange das Kirchenverständnis Bonhoeffers ausgehend von dessen Dissertation „Sanctorum Communio“ bis hin zu dessen Gefängnisbriefen nach. Bonhoeffers Ekklesiologie gründe sich auf dessen Christologie. Die Kirche als Gestaltwerdung von Christus sei der Welt gegenübergestellt. Für Lange oszilliert Bonhoeffers Kirchenverständnis zwischen einerseits der Selbstzwecklichkeit und andererseits der Hingabe für die Welt.¹⁰⁵ Er resümiert, dass Bonhoeffer in seinen Schriften diese Spannung letztlich nicht auflöse, jedoch schließlich deutlich für eine Kirche votiere, die sich in ihrem Sein für andere verwirklicht.¹⁰⁶ Deshalb übernimmt Lange die Bonhoeffers Formel „Kirche für andere“. Die Folge dieses Verständnisses ist für Lange die Teilhabe an und die Verantwortung für die Gesellschaft als Ort des „vernünftigen Gottesdienstes“ nach Röm 12,1. Die Kirche solle im Hinblick auf diese Gesellschaft relevant reden und handeln.¹⁰⁷ An anderen Stellen wird von „Proexistenz“, „Versöhnungsdienst“ oder Bezeugung des „Shalom“ gesprochen. Lange unterscheidet den Gottesdienst

¹⁰² Vgl. LANGE, Der Pfarrer in der Gemeinde heute, in: Lange, Predigen als Beruf, S. 118.

¹⁰³ Vgl. LANGE, Bildung als Problem und Funktion der Kirche, in: Lange, Sprachschule für die Freiheit, S. 188f.

¹⁰⁴ FECHTNER, Späte Zeit der Volkskirche, in: Albrecht, Kirche, S. 216.

¹⁰⁵ Vgl. LANGE, Kirche für andere, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 38–40.

¹⁰⁶ Vgl. LANGE, Kirche für andere, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 59.

¹⁰⁷ Vgl. LANGE, Ein anderes Gemeindebild, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 177.

als „Ekklesia“ vom Leben in der Welt als „Diaspora“. Das Kirche-für-andere-Sein werde primär von den sogenannten Laien in der Diasporaphase getragen. Die Defizitbestimmung „Laie“ solle überwunden werden. Stattdessen sei von kirchlichem „Innen- und Außendienst“ zu sprechen, für den jeweils unterschiedliche Personengruppen verantwortlich seien. In diesem Zusammenhang nutzt Lange den Missionsbegriff, um die Sendung der Gemeinde in die Welt zu benennen.¹⁰⁸

1.2.4.3 Die Ökumene als Erneuerungsimpuls für die kirchliche Basis weltweit

Lange gesteht ein, dass die ökumenische Bewegung samt ihrem institutionalisierten Teil unterentwickelt sei, die lokalen Kirchen aber noch viel mehr der Erneuerung bedürften. Für ihn leiden die Kirchen an wachsender „Impotenz“. Diese liege in den „traditionellen Symbiosen“ der nationalen Kirchen mit ihren jeweiligen Gesellschaften begründet. Demgegenüber fasst Lange die ökumenische Bewegung als einen Versuch lokaler Kirchen auf, aus solchen Symbiosen auszubrechen. In dieser Hinsicht stelle die Ökumene einen Vorgriff auf eine noch vorzunehmende radikale Erneuerung an der Kirchenbasis weltweit dar. Die Kirche könne dieser Bewegung Folge leisten, indem sie eine „kritische Theologie“ entwickle. In ihren Handlungen und in ihrer Frömmigkeit solle sie ihre Symbiosen mit der Gesellschaft ergründen und kritisch hinterfragen. Es müsse lokal aufgespürt werden, wie sich globale Spannungen auswirkten. Dadurch werde die Kirche in die Lage versetzt, prophetisch und diakonisch wirksam zu sein. Durch Diakonie und vor allem durch Bildung ließen sich individuelle Gewissen so prägen, dass zunächst auf kirchlicher und dann auch auf gesellschaftlicher Ebene ein wirksamer Veränderungsdruck aufgebaut werde, um grundlegende kirchlich-gesellschaftliche Veränderungsprozesse voranzubringen. Letztlich erblickt Lange im ökumenischen Bewusstsein eine neue Qualität für den individuellen Glauben, die in der Frömmigkeit ergriffen werden könne und solle. Das individuelle Gewissen sei herausgefordert, sich in globalen Dimensionen zu orientieren, worin eine Erfüllung biblischer Verheißungen gegeben sei.¹⁰⁹

1.2.4.4 Die Soziologie als Querschnittsfunktion einer Theorie der Kirche

In der Dialektischen Theologie nahm die Empirie einen untergeordneten Rang ein. Als Rezipient dieser theologischen Schule gelangte Lange zu der Überzeugung, dass für die Bestimmung

¹⁰⁸ Vgl. LANGE, Ein anderes Gemeindebild, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 186f.

¹⁰⁹ Vgl. LANGE, Das ökumenische Unbehagen, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 300–307.

von Funktion und Auftrag der Kirche eine Verbindung von Theologie und Empirie erforderlich sei.¹¹⁰ Sein Ansatzpunkt lautet: „Eine Kirche ist das in bestimmter Weise vergesellschaftete Christentum.“ Ordnung, Lehre und Praxis einer Kirche seien die Folge eines „Kartells“ zwischen Christentum und Gesellschaft. Diese negativ anmutende Bezeichnung hat ihren Hintergrund darin, dass die Kirche die Verkörperung des „Einspruchs Jesu“ gegen die „Selbstzerstörung des Menschen“ darstelle. Die Institutionalisierung dieses Einspruchs, wie sie in der Kirche gegeben sei, ziehe jedoch unvermeidlich Widersprüche nach sich. Denn die Kirche lasse sich auf die Gesellschaft mit deren Lebenspraxis ein – Widersprüche zwischen dem theologischen Einspruch und der Institution samt ihren Handlungen seien die Folge. Mit anderen Worten: Die Sozialisation der Kirche in sowie die Emanzipation der Kirche von der Gesellschaft hingen untrennbar zusammen und bildeten einen Gegensatz.¹¹¹

Um dieses Spannungsfeld näher zu beschreiben, will Lange die gesellschaftliche und institutionelle Gestalt der Kirche mittels der Soziologie bzw. der Sozialwissenschaften näher bestimmen. Denn diese versuchten, soziale Phänomene und Organisationen in ihren Kontexten zu beschreiben. In diesem Sinne plädiert Lange für interdisziplinäres Arbeiten, bei dem Theologie und Soziologie verknüpft werden.¹¹² Indem die Praktische Theologie sozialwissenschaftliche Befunde zur Kenntnis nehme, könne sie ihre theologischen Aufgabenstellungen sachgerechter erfüllen. Lange führt soziologisch grundierte Analysen selbst mehrfach durch:¹¹³ Ein Beispiel ist die Klassifizierung der unterschiedlichen Kirchentypen Volkskirche, Vereinskirche und Reformkirche, die mehr oder minder in der Ortsgemeinde aufeinanderträfen und eine je eigene Logik aufwiesen.¹¹⁴

In diese Zusammenhänge lässt sich Langes Verständnis von *Konziliarität* einordnen, das er aus der ökumenischen Bewegung übernimmt. Er versteht darunter Prozesse der Meinungs- und Konfliktbearbeitung in der Kirche, in die verschiedene Interessen und Gruppen eingebunden werden. Er leitet das Konzept zwar theologisch her, es trägt aber vor allem einen organisations- bzw. demokratietheoretischen Charakter. Grundlegend für das Konzept der Konziliarität ist die Wahrnehmung, dass Spannungen und Konflikte integraler Bestandteil des Sozialsystems Kirche sind. Diese ließen sich prinzipiell nicht ausschließen, sondern nur als

¹¹⁰ Vgl. HERMELINK, Art. Lange, in: TRE, Bd. 20, S. 436–439.

¹¹¹ Vgl. LANGE, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 199–201. Zitate S. 199.

¹¹² Vgl. LANGE, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 209.

¹¹³ Vgl. LANGE, Der „Antirassismus-Streit“, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 215–266, LANGE, Perspektiven kirchlicher Planung, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 267–295 und HILD, Wie stabil ist die Kirche? (Mitarbeit von Lange).

¹¹⁴ Vgl. LANGE, Die Schwierigkeit, Pfarrer zu sein, in: Lange, Predigen als Beruf, S. 152.

Voraussetzungen kirchlicher Arbeit anerkennen. Konziliarität solle der Modus sein, in dem diese Konflikte bearbeitet werden. Sie zielen darauf, verschiedene Gruppen bzw. Personen um eines Dialoges über kirchliche Fragen willen einzubinden.¹¹⁵

Insgesamt bestehen Ernst Langes Impulse für die Kirchentheorie nicht in einer Systembildung,¹¹⁶ sondern in verschiedenen Arbeitsweisen bezüglich einer Theorie der evangelischen Kirche. So war Lange etwa ein Pionier darin, die Soziologie für die Praktische Theologie nutzbar zu machen: Die von ihm initiierten KMU sind heute Standard kirchentheoretischer Forschung. Auch hat das Wirken des Autors ein prinzipielles ökumenisches Bewusstsein gestärkt. Theologische Begriffe wie die *Kommunikation des Evangeliums* oder die *Kirche für andere* hat Lange zwar nicht selbst entwickelt, aber nachhaltig in die Praktische Theologie eingeführt.¹¹⁷ In ihnen kommt das Potenzial einer Kraft zur Veränderung gesellschaftlicher Gegebenheiten von Theologie und Kirche zum Ausdruck, die der Autor jenen zutraut und aufgibt. Der Terminus Kirche für andere bündelt Langes Ansicht, nach der die Christen für eine Existenz im Alltag (*Diaspora*) berufen sind und sich die Kirche nicht in institutioneller Ausprägung erschöpft. Schließlich bezeichnet Jan Hermelink Langes Ansatz als kirchentheoretische *Konflikttheorie* und hebt dabei vor allem auf das Konzept der Konziliarität ab. Das Leben mit Konflikten innerhalb der Kirche und in den Außenbeziehungen sowie deren produktive Gestaltung fasst Hermelink als wesentlichen Beitrag Langes zur Kirchentheorie auf.¹¹⁸

1.2.5 Karl-Wilhelm Dahm: Empirie als Kirchentheorie

Karl-Wilhelm Dahm (*1931) ist Theologe und Soziologe. In der kirchlichen Praxis war Dahm in der Pfarrerausbildung sowie als Synodaler tätig.¹¹⁹ Der Autor zeigt sich als Vertreter der empirischen Wende in der Praktischen Theologie. Dahm konzentriert sich im Gegensatz zu Dietrich Rössler, Wolfgang Steck oder Gert Otto, welche die Begriffe Christentum oder Religion in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen, auf die verfasste Kirche.

¹¹⁵ Vgl. LANGE, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns, in: Lange, Kirche für die Welt, S. 209f.

¹¹⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 7f.

¹¹⁷ Insbesondere der Begriff der Kommunikation des Evangeliums wird als theologischer Leitbegriff der Praktischen Theologie diskutiert. Vgl. DOMSGEN/SCHRÖDER, Kommunikation des Evangeliums.

¹¹⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 19–23.

¹¹⁹ Vgl. WWU MÜNSTER, Personen, eingesehen am 03.03.2022.

1.2.5.1 Eine „funktionale Theorie des kirchlichen Handelns“

Dahms Grundansatz besteht in einer sozialwissenschaftlich fundierten Reflexion der empirischen Kirche. Auf diese Weise will er mit realitätsbezogenen Argumenten einerseits sozialrevolutionären Ambitionen zur Kirchenreform, andererseits Anschauungen einer weltabgewandten Kirche infolge der dialektischen Theologie entgegentreten.¹²⁰ Dahms Forschungen beschäftigen sich zum Beispiel mit der Sozialgeschichte der Pfarrerschaft,¹²¹ der Aufgabe der Religion in der Gesellschaft¹²² oder der Sozialpsychologie kirchlicher Kommunikation.¹²³ Immer ist das Ziel, ein möglichst aussagekräftiges Bild der kirchlichen Praxis zu entwickeln, um zwischen Theologie und Praxis zu vermitteln und einer Entfremdung der Pfarrerschaft von der Volkskirche entgegenzuwirken.¹²⁴ Die Ausgestaltung des Auftrags der Kirche könne nur dann sachgemäß erfolgen, wenn zunächst die gesellschaftlichen Erwartungen an die Funktionen der Kirche von den Pfarrern akzeptiert würden.¹²⁵

Dahm möchte deshalb an einer „funktionalen Theorie des kirchlichen Handelns“¹²⁶ arbeiten. Dies bedeute, zum einen die gesellschaftlichen Verflechtungen der Kirche, zum anderen die kirchlichen Aufgaben in der Gesellschaft zu analysieren. Der Autor beobachtet, dass die Kirche von ihren Mitgliedern vor allem im Hinblick auf ihre praktischen Aufgaben verstanden und beurteilt wird.¹²⁷ Ein bedeutender Anteil der Mitglieder betrachte die Kirche dezidiert als Dienstleistungsorganisation. Zwar ginge es nicht darum, die Kirche auf diesen Begriff festzulegen. Jedoch lasse sich das theologische Selbstverständnis der Kirche mit der Dienstleistungsperspektive in Übereinstimmung bringen.¹²⁸ Die „Fleischwerdung des Wortes Gottes“ bedeute, dass eine theologische Botschaft bzw. ein Gebot immer auf gesellschaftliche Werte trifft und zwischen beiden Seiten eine Verknüpfung und auch Vermischung stattfindet, so dass eine Verbindung von Auftrag und gesellschaftlichem Umfeld der Kirche entstehe, die nicht grundsätzlich zu kritisieren sei. Folglich sei zu affirmieren, dass die Kirche von der Gesellschaft als Dienstleisterin wahrgenommen wird.¹²⁹

¹²⁰ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 99 und 174f.

¹²¹ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 75–96.

¹²² Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 291–302.

¹²³ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 322–325.

¹²⁴ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 99f.

¹²⁵ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 305–308.

¹²⁶ DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 99 und 303.

¹²⁷ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 303–305.

¹²⁸ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 103.

¹²⁹ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 137.

Dahm trägt folgendes Beispiel für seinen Ansatz vor: Der Autor schlägt vor, die kirchliche Kleingruppenarbeit aufzubauen bzw. zu stärken. Denn die Kleingruppenarbeit stelle den Teil der volksskirchlichen Gemeinde dar, in der sich theologische bzw. kirchenreformerische Intentionen am ehesten verfolgen ließen. Auf diese Weise könnten auf effektive Weise Kommunikations- und Lernprozesse gefördert werden, die der Verbreitung der christlichen Botschaft dienten.¹³⁰ Zudem komme mit solchen Prozessen das allgemeine Priestertum auf der Ebene der Kommunikation zur Geltung.¹³¹

1.2.5.2 Pastoraltheologie als Kirchentheorie

Als *Repräsentanz* der Institution Kirche werde jedoch nicht das allgemeine Priestertum, sondern in erster Linie Pfarrer und andere hauptamtliche Mitarbeiter wahrgenommen. Sie nähmen in der Volkskirche eine Zentralstellung ein. Damit erscheine es folgerichtig, die Kirche anhand ihres vor Ort wichtigsten Amtsträgers, des Pfarrers, zu untersuchen. Die funktionale Theorie des kirchlichen Handelns verbindet Dahm deshalb eng mit der Pastoraltheologie, die Theorie der Kirche wird in großem Maße durch eine Theorie des Pfarrdienstes ausgefüllt.¹³²

Der Autor diagnostiziert für die Situation der deutschen Volkskirche, dass ein Gemeinschaftsempfinden, wie es sich in Freikirchen vorfinden lässt, in landeskirchlichen Gemeinden die Ausnahme darstellt. Ein „horizontales Kirchlichkeitsbewußtsein“ mit einer praktischen Verwirklichung des allgemeinen Priestertums stelle eine Randerscheinung dar.¹³³ Mittels einer funktionalen Analyse lasse sich eine Pfarrerin beispielsweise mit einer Ärztin vergleichen, die aufgesucht wird, wenn eine entsprechende Dienstleistung benötigt wird. Somit repräsentiere der Pfarrer die Kirche wie der Arzt das Gesundheitssystem.¹³⁴

Dieser Befund werde durch eine weitere Perspektive bestätigt, nach der die Gesellschaft der Kirche vor allem zwei Aufgabenbereiche zuschreibe. Zum einen handle es sich um die „Darstellung und Vermittlung grundlegender Werte“¹³⁵. Zum anderen werde die Aufgabe „der helfenden Begleitung, besonders des emotionalen Beistands in Krisensituationen und an den Knotenpunkten des menschlichen Lebens“¹³⁶ erwartet – beides vor allem vom Pfarramt.

¹³⁰ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 188f.

¹³¹ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 247.

¹³² Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 303–305.

¹³³ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 109.

¹³⁴ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 112.

¹³⁵ DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 117.

¹³⁶ DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 121.

Diesen Aufgabenstellungen will Dahm in den pastoraltheologischen Tätigkeitsfeldern so Rechnung tragen, indem eine Verbindung von Theologie, Erfahrungswissenschaft (Psychologie/ Sozialpsychologie) und Anwendungsreflexion versucht wird, um zu praktisch anwendbaren Leitlinien für das Pfarramt zu gelangen.¹³⁷

Insgesamt besteht Karl-Wilhelm Dahms Impuls für eine Theorie der Kirche darin, diese konsequent aus sozialwissenschaftlicher Perspektive zu beschreiben, um unsachgemäßen Reformversuchen empirisch fundierte Argumente entgegensetzen zu können. Die Gestaltungsintentionen der Theologie sollen anhand der kirchlichen Praxis „geerdet“ werden.

1.3 Kirchentheorie zwischen Empirie und Theologie

Die Praktische Theologie ist unter den Fächern der Theologie im Hinblick auf Gegenstand und Arbeitsweisen wohl die variabelste. So gelten gelebte Religion wie auch die vorfindliche Kirche als legitime Gegenstände praktisch-theologischen Nachdenkens. Die Kirchentheorie hat sich als selbstverständliches praktisch-theologisches Arbeitsfeld etabliert, ohne dass damit eine Grundsatzentscheidung gegen Religion als Gegenstand der Praktischen Theologie getroffen wird.

Die Arbeitsweisen der Praktischen Theologie gestalten sich unter anderem deshalb als vielfältig, weil die Praktische Theologie verschiedene Forschungsperspektiven berücksichtigen und für ihren Erkenntnisgewinn in Anschlag bringen will: die exegetischen, historischen und systematischen Disziplinen der Theologie sowie empirische Befunde, oft vermittelt durch außertheologische Wissenschaften bzw. Theorien. In der Kirchentheorie konkretisieren sich diese Bezüge in erster Linie durch die Rezeption soziologischer Befunde und Konzepte und auf der theologischen Seite am ehesten der Ekklesiologie.

Diese Art der Erforschung des Gegenstandes Kirche besteht nicht erst seit dem Aufkommen des Begriffs „Kirchentheorie“. Eberhard Hübner problematisiert die Behandlung der Kirche durch die evangelische Theologie insgesamt und macht dabei zwei gegensätzliche Richtungen aus: auf der einen Seite die „Kirche als Religionsgemeinschaft“, vertreten zum Beispiel durch Friedrich Schleiermacher oder Ernst Troeltsch. Sie verharre im „anthropologischen Zirkel“. Es gelinge ihr tendenziell nicht, die Kirche des Glaubens angemessen zu erfassen. Auf der anderen Seite stehe die „verfehlte empirische Kirche“, vertreten etwa durch Karl Barth oder Dietrich Bonhoeffer. Sie verbleibe im „geisteswissenschaftlichen Zirkel“. Die „Kirche in Raum und Zeit“, die evangelische Kirche als Volkskirche, werde von dieser Richtung nicht als Voraus-

¹³⁷ Vgl. DAHM, Beruf: Pfarrer, S. 153f.

setzung erkannt und anerkannt.¹³⁸ Mit der Bestimmung dieser beiden Grundrichtungen antwortet Hübner auf zwei grundlegende und entgegengesetzte Anfragen an eine Kirchentheorie, die sich wie folgt pointiert formulieren lassen. Einerseits: „Wozu braucht es eine Erforschung der Empirie? Wir wissen doch aus der Ekklesiologie, was die Kirche ist.“ Andererseits: „Wozu braucht es eine theologische Bestimmung der vorfindlichen Kirche? Wir wissen doch, wie sie strukturiert ist und funktioniert.“ Hübner, der diese Analyse als eine Arbeit an den „Prolegomena zur Praktischen Theologie“ und am Gegenstand der Praktischen Theologie, der Kirche, versteht, plädiert für eine Verbindung der Kirche des Glaubens und der Kirche in Raum und Zeit. Die Volkskirche sei theologisch zu identifizieren und die kirchliche Praxis theologisch zu orientieren.¹³⁹ Hübner fordert dieses Konzept, er löst es jedoch nicht mehr selbst ein.¹⁴⁰ Hübners spannungsvoller Aufriss von Theologie und Empirie der Kirche spiegelt sich in der aufgeführten Forschungsgeschichte am ehesten bei Ernst Lange mit dessen Gegenüberstellung und gleichzeitiger Zuordnung von Christus und Kirche wider.

Die gegenwärtige Kirchentheorie ist Hübners Ansatz insofern gefolgt, als dass sie die *empirische Kirche* als Ganze zum Gegenstand ihrer praktisch-theologischen Überlegungen macht. Damit hat sie innerhalb der theologischen Disziplinen und auch innerhalb der Praktischen Theologie ein Alleinstellungsmerkmal inne. Um die empirische Kirche zu erforschen, wird als außertheologische Referenzwissenschaft in erster Linie die Soziologie herangezogen. Es lässt sich sagen, dass die Reflexion der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen (KMU) in der Kirchentheorie einen festen Ort, eine Heimat gefunden hat.¹⁴¹ Jedoch ist die Kirchentheorie von der Kirchensoziologie zu unterscheiden – die Kirchentheorie ist eine theologische Disziplin.

¹³⁸ Vgl. HÜBNER, Theologie und Empirie der Kirche, S. IX.

¹³⁹ „Unter dem Vorzeichen einer theologischen Ekklesiologie, die die vom im verkündigten rechtfertigenden Evangelium zukommenden Heiligen Geist gewirkte und zu wirkende Kirche des Glaubens streng im Moment der Verheißung denkt, wird der unabweisbare Gegenstand praktischer Theologie, die sich in ihrer Praxis manifestierende empirische Kirche in Raum und Zeit, unterscheidbar. Unter ihm erreicht sie ihren empirischen Gegenstand, ohne ihren Gesichtskreis auf ihn zu verengen. Unter ihm wird sie disponiert, ihre praktische und theologische Funktion an ihrem empirischen Gegenstand auszuüben. Unter ihm wird sie funktionale theologische Ekklesiologie.“ HÜBNER, Theologie und Empirie der Kirche, S. 286. „Als funktionale theologische Ekklesiologie ist praktische Theologie im Ausblick auf die verheißene Kirche des Glaubens Theorie der sich in ihrer Praxis manifestierenden empirischen Kirche.“ A. A. O., S. 287.

¹⁴⁰ Seine Monografie endet mit den Worten: „Mit der sich in ihrer Praxis manifestierenden, empirischen evangelischen Volkskirche ist der Gegenstandsbereich praktischer Theologie in unserem Raum erreicht. Er ist nunmehr zu entfalten.“ HÜBNER, Theologie und Empirie der Kirche, S. 310.

¹⁴¹ Siehe besonders das Engagement der Kirchentheoretiker Jan Hermelink und Eberhard Hauschildt bei der KMU V und spiegelbildlich dazu die Rezeption der KMU in deren Kirchentheorien. Vgl. BEDFORD-STROHM/JUNG (Hg.), Vernetzte Vielfalt, HERMELINK, Kirchliche Organisation und HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche.

Sie will bei aller empirischer Schwerpunktsetzung (unter Einbeziehung anderer theologischer Fächer) theologisch arbeiten.

Jedoch hat sich die Kirchentheorie Hübners *theologischer* Profilierung der Praktischen Theologie kaum angeschlossen. Zum einen wird die spannungsvolle Zuordnung, wie Hübner sie mit der Gegenüberstellung (und gleichzeitiger Zuordnung) von empirischer Kirche und der Kirche des Glaubens vornimmt, kaum nachvollzogen. Zum anderen wird die Kirchentheorie in der Regel nicht im Sinne Hübners an die Ekklesiologie (Praktische Theologie als „funktionale theologische Ekklesiologie“) angebunden.¹⁴² Die gegenwärtige Kirchentheorie ist von einer Vielfalt theologischer Profilierungen geprägt, die allerdings noch kaum im Gespräch miteinander stehen. Die Kirchentheorie verfolgt keine einheitliche Linie, wie sie Theologie und Empirie der Kirche aufeinander bezieht.

Die Zuordnung von empirischen und theologischen Dimensionen in der Kirchentheorie ist unter anderem dadurch unübersichtlich, dass sich die überkommenen Strömungen der Praktischen Theologie nicht auf den ersten Blick wiedererkennen lassen. So zeigen sich in einigen Arbeitsfeldern der Praktischen Theologie biblisch-hermeneutische, empirische, ästhetische oder auch spirituelle Herangehensweisen. In der Kirchentheorie wird bisher kaum ausdrücklich Bezug auf diese überkommenen praktisch-theologischen Strömungen genommen, wobei die soziologische Schwerpunktsetzung am ehesten für eine empirische Ausrichtung spricht. Es bleibt zu erkunden, wie sie Theologie und Empirie in der Kirchentheorie miteinander verflechten.

1.4 Kirchentheorie als System

Vergleicht man die Gegenstände praktisch-theologischer Forschungsfelder miteinander, so sticht bei der Kirchentheorie dessen Größe und Komplexität hervor: Kirchentheorie widmet sich nicht einzelnen Vollzügen der Kirche, sondern deren Gesamtheit; sie beschäftigt sich mit der Kirche als Ganzer. Nicht nur einzelne Aspekte der Kirche wie Gottesdienst, pastorales Amt, das Miteinander kirchlicher Gruppen oder die Rolle der Kirche in der Gesellschaft bedürfen der Erörterung, sondern diese und zahlreiche weitere Aspekte *im Zusammenhang*. Die

¹⁴² Davon ausgenommen ist die Kirchentheorie Reiner Preuls, der ähnlich wie Hübner Systematische und Praktische Theologie eng aneinander bindet. Hübner formuliert: „Theologie ist Wissenschaft um evangeliumsgemäßer Praxis der Kirche willen. Deshalb spitzt sie sich in Ekklesiologie zu, die die empirische Kirche theologisch identifiziert und ihre Praxis theologisch orientiert. Die empirische Kirche in unserem Raum ist infolge seiner Geschichte und soziokulturellen Gegebenheiten immer noch Volkskirche.“ HÜBNER, Theologie und Empirie der Kirche, S. 1. Diese Bestimmung könnte auch von Preul stammen.

Kirchentheorie unternimmt dabei den anspruchsvollen Versuch, einzelne Organe kirchlichen Handelns wie pastorales Amt und Gemeinde in einen sinnvollen, systematischen Zusammenhang zu bringen und damit den Gegenstand Kirche in einer nachvollziehbaren Struktur abzubilden. Die Kirchentheorie bildet *ein System*.¹⁴³

Bei den Kirchentheorien von Reiner Preul, Jan Hermelink und Eberhard Hauschildt/ Uta Pohl-Patalong gelingt diese Systembildung im Rahmen einer Monografie nur, indem bestimmte Perspektiven eingenommen und andere ausgespart werden: im Falle Hermelinks beispielsweise einer systemtheoretisch-organisationswissenschaftlichen Sicht auf die Kirche; Themen wie die vielfältige kirchliche Kommunikation des Evangeliums oder die Beziehungsgeflechte zwischen verfasster Kirche und Christentum werden bei ihm eher ausgespart.

Aus der Forschungsgeschichte ragt in seiner Systembildung Friedrich Schleiermacher heraus, der individuelle Religiosität, Gruppen- und Gemeindebildung sowie die landeskirchliche/ gesamtkirchliche Ebene in einen stimmigen Zusammenhang bringt. Ernst Troeltsch hingegen entscheidet sich mit seiner Trias aus Kirche, Sekte und Mystik für eine spannungsvolle Gegenüberstellung bei gleichzeitiger Zuordnung in einem System.

1.5 Kirchentheorie als wissenschaftliche Grundlage für kirchliche Leitung

Das bekannte „Leiden“ der Evangelischen an ihrer Kirche hat eine Wurzel im Gegensatz von theologisch begründeter Verheißung und empirischer Realität: hier der geistgegebene Glauben, der die Christenmenschen zu allgemeinem Priestertum und zur Gestaltung bzw. Veränderung von Kirche und Welt befähigt; dort eine vorfindliche Kirche, deren Gottesdienste wenig Resonanz finden und die kontinuierlich an Bedeutung verliert. Wie der Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, ist diese Spannung nicht neu, sondern wird seit Schleiermacher immer neu aufgegriffen und bearbeitet. So wird die Praktische Theologie immer wieder als „Krisenwissenschaft“ bezeichnet. Daran schließt die Kirchentheorie nahtlos an.

Der Beleuchtung derartiger Spannungen geht die Praktische Theologie/ Kirchentheorie nicht allein um eines wissenschaftlich-deskriptiven Interesses willen nach, sondern auch um eine wissenschaftliche Fundierung kirchenleitenden Handelns zu gewährleisten. An die Kri-

¹⁴³ Neben der Systembildung anhand von Handlungsfeldern sind verschiedene weitere Dimensionen in der Kirchentheorie zu bedenken: Mikro-, Meso- und Makroebenen der Kirche, soziologische Muster wie Institution, Organisation und Gemeinschaft oder das Miteinander verschiedener Instanzen wie Gemeinden, Landeskirchen, christlicher Werke, Diakonie etc. Weiterhin relevant für die kirchentheoretische Systembildung sind diese Dimensionen in ihrer gesellschaftlichen Einbettung, in ihrem Miteinander mit oder auch ihrem Gegenüber zur Gesellschaft.

sen der Kirche, beispielsweise in Form des Mitgliederschwundes, schließt sich die Herausforderung an die Leitung der Kirche an, auf diese fundiert und effektiv zu reagieren. Kirchenleitung soll Krisensituationen abschwächen, eindämmen, zurückdrängen oder sogar lösen. Ernst Lange mit seiner doppelten Anbindung an akademische Theologie und kirchliche Gremien und den daraus folgenden an die Praxis rückgebundenen praktisch-theologischen Überlegungen verkörpert diesen Konnex.

Dass eine aktive Einschaltung der Kirchentheorie in die Debatten um Leitungsentscheidungen erforderlich ist, zeigen die Reformdebatten der letzten zwanzig Jahre. In einer eigenständigen und eigenverantwortlichen Großorganisation sind solche Diskussionen nicht nur unvermeidlich, sondern inmitten einer sich dramatisch wandelnden Umwelt samt daraus folgenden Entscheidungen zwingend erforderlich. Kirchenleitungen können gar nicht anders, als sich immer wieder neu zu positionieren und dabei auch Reformvorschläge zu unterbreiten. Dies zeigt sich prominent an den von Kirchenleitungen beschlossenen Reformkonzepten „Kirche der Freiheit“¹⁴⁴ aus dem Jahr 2006 und den „Zwölf Leitsätzen zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche“¹⁴⁵ (2020). Von Seiten der Praktischen Theologie kritisiert Jan Hermelink die mangelnde theologische Reflexion des Papiers „Kirche der Freiheit“¹⁴⁶ ebenso wie Gerhard Wegner den ersten Entwurf der „Leitsätze“ (ehemals elf).¹⁴⁷ Es handelt sich bei den beiden exemplarisch benannten Konzepten nicht um tatsächliche Leitungsentscheidungen, sondern um Vorarbeiten dazu.¹⁴⁸ Leitungsentscheidungen können nicht auf kirchentheoretische Vorarbeit verzichten, verzichteten sie doch sonst auf eine hinreichende theoretische Fundierung.

Leitung und deren kirchentheoretische Reflexion findet jedoch nicht nur auf der Ebene der Großkirche statt, sondern auf allen Ebenen. Zum Beispiel leitet auch ein Mitarbeiterteam eines

¹⁴⁴ Vgl. RAT DER EKD, Kirche der Freiheit, eingesehen am 03.03.2022.

¹⁴⁵ Vgl. 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, eingesehen am 03.03.2022. Während „Kirche der Freiheit“ vom Rat der EKD verabschiedet wurde, war dies im Falle „Zwölf Leitsätze“ die EKD-Synode.

¹⁴⁶ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 14f.

¹⁴⁷ Wegner kritisierte den Entwurf als „schlechtes Papier“. Vgl. WEGNER, Attacke auf die Ortsgemeinden, eingesehen am 03.03.2022. Nach der (kirchentheoretisch rückgebundenen) Überarbeitung und Erweiterung der elf Leitsätze auf zwölf reduziert Wegner seine inhaltliche Kritik deutlich und zeigt sich vielmehr interessiert an einer entschiedenen Umsetzung. Vgl. WEGNER, Und nun die Umsetzung!, eingesehen am 03.03.2022.

¹⁴⁸ Wobei sich bei „Kirche der Freiheit“ gezeigt hat, dass die Vorhaben nur sehr begrenzt in Leitungsentscheidungen mündeten. So begannen die Prozesse zu Fusionen, die zur Bildung der Nordkirche und der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland führten, schon vor Verabschiedung des Papiers. Weitere Fusionen von Landeskirchen, wie von „Kirche der Freiheit“ intendiert, fanden bisher nicht statt. Als ein bleibender Ertrag des durch „Kirche der Freiheit“ angestoßenen Reformprozesses lassen sich die Arbeit der Reformzentren wie z. B. dem „Zentrum für evangelische Gottesdienst- und Predigtkultur“ benennen. Vgl. EKD, Kirche im Aufbruch, eingesehen am 03.08.2021.

Kindergottesdienstes bzw. es wird geleitet. Aktuelle Kirchentheorien wie die von Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong beanspruchen, für diese verschiedenen Ebenen und Arten von Leitung einen theoretischen Rahmen zu bieten, um Leitung zu unterstützen und zu ermöglichen. Damit formulieren sie ein zentrales Motiv kirchentheoretischer Arbeit.

1.6 Wie deutet die Kirchentheorie die Kirche theologisch?

Angesichts gegenwärtiger Kirchentheorie, die sich als Gegenstand die *empirische Kirche* vorgenommen hat, dessen theologische Darlegung jedoch noch keinem Konsens zugeführt ist, halte ich eine Untersuchung der *Theologie der Kirchentheorie* für erforderlich. Dazu formuliert die vorliegende Arbeit folgende Forschungsfrage:

„Unter welchen theologischen Gesichtspunkten lässt sich die vorfindliche evangelische Kirche kirchentheoretisch deuten?“

Die Frage setzt das Bestehen der Kirchentheorie als praktisch-theologische Erforschung der vorfindlichen Kirche voraus. Die Arbeit will erkunden, wie im Rahmen der Kirchentheorie Aspekte der Kirche (wie zum Beispiel der sonntägliche Gemeindegottesdienst) theologisch gedeutet werden und welches Gefüge, welches System diese Deutungen ergeben. Mit dieser Fragestellung sind immer auch ekklesiologische Zusammenhänge berührt, jedoch impliziert das Ausgehen von der Kirchentheorie ein Einsetzen bei der empirischen, vorfindlichen Kirche.

Eine derartige Zusammenschau der Theologie(n) der Kirchentheorie liegt bisher nicht vor. Das Potenzial liegt in einer Sichtbarmachung des Status quo, einer Offenlegung von Konvergenzen und Divergenzen sowie von offenen Fragen und Themen. Dieser Stand der Forschung soll jedoch nicht nur beschrieben, sondern auch gezielt weitergedacht werden. Die Fragestellung impliziert nicht das Anliegen, eine eigene Kirchentheorie vorzulegen. Vielmehr versucht die vorliegende Arbeit, relevante Impulse zur Weiterentwicklung der theologischen Seite der Kirchentheorie zu bieten.

Zwar bemüht sich Wissenschaft immer um Objektivierung, dennoch lässt sich insbesondere bei Geisteswissenschaften die subjektive Motivation des Forschers, der Forscherin nicht ausblenden. Die vorliegende Arbeit wurde an der Universität Leipzig inmitten der Minderheitensituation der Kirche in Ostdeutschland verfasst.¹⁴⁹ Dies korrespondiert mit meiner persönlichen Herkunft aus

¹⁴⁹ Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig stellt sich dieser Situation bspw. durch die Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR“, die neben ihrer historischen Fragestellung diese

dem Vogtland,¹⁵⁰ in dem volksskirchliches Leben und ein atheistisches bzw. agnostisches Umfeld nebeneinander existierten. Die Arbeit blickt deshalb neben der evangelischen Kirche in Deutschland insgesamt besonders auch auf die Situation der östlichen Landeskirchen, eine sonst häufig vernachlässigte Perspektive. Dabei stellt sich mir auch die Frage, wie eine kleiner und ressourcenmäßig schwächer werdende Kirche beständig Einfluss auf ihre Umwelt nehmen kann.¹⁵¹ Schließlich ist für mich die Frage nach der Genese und dem Bestehen von Gemeinschaft in einer sich immer weiter ausdifferenzierenden und politisch polarisierenden Gesellschaft von Interesse. Die damit einhergehenden Probleme machen auch vor der Kirche nicht Halt. Umgekehrt frage ich, welchen Beitrag die Kirche mit ihrer Gemeinschaftsbildung für die Gesellschaft leisten kann.

1.7 Strukturierung des Forschungsfeldes

Reiner Preul legte 1997 erstmals eine evangelische, praktisch-theologische „Kirchentheorie“ vor. Damit ist nicht nur ein terminologischer Neuansatz verbunden, sondern auch eine verstärkte dezidiert praktisch-theologische Behandlung der vorfindlichen Kirche. Die vorliegende Arbeit richtet ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die seitdem geleistete kirchentheoretische Forschung.¹⁵²

Aus meiner Sicht lassen sich in diesem Rahmen drei Kreise kirchentheoretischer Forschung ausmachen. Der *erste Kreis* umfasst explizite Kirchentheorien, welche das System der deutschen evangelischen Landeskirchen in ihrer Umwelt insgesamt erfassen, beschreiben und theologisch deuten; es handelt sich um die Entwürfe von Reiner Preul¹⁵³, Jan Hermelink¹⁵⁴ und Eberhard Hauschildt/ Uta Pohl-Patalong.¹⁵⁵

Praxis auch auf die Praktische Theologie der Gegenwart beziehen will. Vgl. UNIVERSITÄT LEIPZIG, Forschungsstelle Kirchliche Praxis in der DDR, eingesehen am 03.03.2022.

¹⁵⁰ Neben dieser lokalen Verwurzelung versuchte ich im Lauf meines Lebens, meinen Horizont auf die weltweite Kirche zu erweitern. Dazu absolvierte ich freiwillige Praktika in Gemeinden der USA, Nordirlands, Malaysias und des Libanons.

¹⁵¹ Diese Frage begegnet mir persönlich praktisch insbesondere in meiner beruflichen Tätigkeit als Klinikseelsorger, die ich in einem psychiatrischen Krankenhaus der Diakonie ausübe.

¹⁵² Zwar entwickeln ältere Entwürfe der Praktischen Theologie wie der von Dietrich Rössler oder von Gert Otto ebenfalls eigene Perspektiven auf die Kirche, jedoch ist mit Preuls Kirchentheorie ein Neueinsatz zu verzeichnen, dem sich die vorliegende Arbeit stellen will. Zugleich bezieht sich die Kirchentheorie seit Preul auf praktisch-theologische Vorbilder und Vorarbeiten, die im Hintergrund gegenwärtiger Kirchentheorien stehen und in dieser Hinsicht berücksichtigt werden müssen.

¹⁵³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche. (1997).

¹⁵⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche. (2011).

¹⁵⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche. (2013).

Preuls Monografie ist ein „Studien- und Lehrbuch“, das Wissen rund um die evangelische Kirche zusammenträgt. Daneben will es eine eigene Theorie vorliegen, welche die Kirche im Zusammenhang expliziert.¹⁵⁶ Ergänzt wird das Lehrbuch durch eine umfangreiche kirchentheoretische Forschung Preuls, die sich vor allem im Sammelband „Die soziale Gestalt des Glaubens“ manifestiert. Preuls Intention, eine Kirchentheorie vorzulegen, ist die Überwindung einer subjektzentrierten Praktischen Theologie, die einzig auf individuelle Religiosität abhebt.¹⁵⁷ Ohne dass er Eberhard Hübner erwähnt, setzt Preul die *Funktionen* der Kirche ins Zentrum der Praktischen Theologie.

Hermelinks Kirchentheorie versteht sich als ein praktisch-theologischer Entwurf, der den Reformdebatten um die evangelische Kirche eine Gesamttheorie entgegensetzen möchte.¹⁵⁸ Weniger als bei Hübner oder Preul geht es darum, die Ausrichtung der Praktischen Theologie insgesamt zu beeinflussen. Dementsprechend wird die evangelische Kirche als Organisation vorrangig im Gegenüber zu individueller Religiosität expliziert.

Auch Hauschildts und Pohl-Patalongs Monografie ist zunächst ein Lehrbuch, das Wissen zur Kirche sammelt und zur Verfügung stellt.¹⁵⁹ Wie bei Preul gilt, dass zugleich ein eigener kirchentheoretischer Ansatz geboten wird. Dieser wird in der Monografie gebündelt greifbar und verdichtet vorherige Konzepten wie Hauschildts Verständnis der Kirche als eines Hybriden oder Pohl-Patalongs Modell der kirchlichen Orte.

Unter dem *zweiten Kreis* verstehe ich Theologen, die aus ihrer Praktischen Theologie heraus bedeutende Beiträge zur Kirchentheorie beigesteuert haben, ohne die Kirche als Ganze kirchentheoretisch zu bearbeiten; dazu zählen Wilhelm Gräb, Michael Herbst und Christian Grethlein.

Gräb mit seinem religionshermeneutischen Ansatz denkt die Praktische Theologie von der individuellen Religiosität her. Dies bedeutet jedoch keinen Verzicht auf Überlegungen zur vorfindlichen Kirche, der mit ihren Strukturen eine dienende Rolle zugedacht wird, um individuelle Religiosität zu befördern.¹⁶⁰

Herbst kommt vom missionarischen Gemeindeaufbau her. Dieses praktisch-theologische Forschungsfeld thematisiert zwar nicht die Kirche als Ganze, aber intensiv Teile von ihr, vor allem die Gemeinde. Herbst entwickelt insgesamt eine „missionarische“ Praktische Theologie, die auch kirchentheoretische Überlegungen enthält.¹⁶¹

¹⁵⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. V.

¹⁵⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. Vf.

¹⁵⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, Klappentext.

¹⁵⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 13.

¹⁶⁰ Der hauptsächliche Teil des Werks von Gräb spricht explizit noch nicht von „Kirchentheorie“, reflektiert aber auch über die Kirche. Später äußert sich Gräb auch explizit zu kirchentheoretischen Fragen. Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie.

¹⁶¹ Vgl. HERBST, Aufbruch im Umbruch.

Grethleins Praktische Theologie hebt auf den Begriff der „Kommunikation des Evangeliums“ ab. Im Gegensatz zu Herbst und Gräß hat Grethlein eine eigene Monografie zur Kirchentheorie vorgelegt. Sie unterscheidet sich aber von den drei Entwürfen des ersten Kreises grundlegend, da sie höchstens Teilbereiche der (verfassten) Kirche reflektiert; große Teile der Kirche, etwa kirchenleitende Instanzen, werden nicht besprochen. Stattdessen erfolgt eine Auslegung der Kommunikation des Evangeliums im Hinblick auf die vorfindliche Kirche.¹⁶²

Im Sinne der Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit besteht der Malus gegenüber dem ersten Kreis, dass hier die Kirchentheorie nicht als System entwickelt wird. Neben der formalen Einordnung in den zweiten Kreis zeichnen sich die genannten Ansätze dadurch aus, dass sie eine deutliche inhaltliche, kirchentheoretische Kontrastierung im Vergleich zum ersten Kreis bieten.

Zu einem *dritten Kreis* lassen sich schließlich explizite oder implizite Beiträge zur Kirchentheorie zählen, die nicht an einen größeren praktisch-theologischen Ansatz angebunden sind.¹⁶³

Im deutschsprachigen Raum gibt es nicht nur *eine* Kirche, sogar *mehr als eine Großkirche*. Auch die kirchentheoretische Reflexion beschränkt sich nicht auf die evangelische Großkirche. Im deutschsprachigen Bereich ragen dabei ein römisch-katholischer und ein evangelischer, freikirchlicher Ansatz heraus. Herbert Haslinger hat in der römisch-katholischen Praktischen Theologie verschiedene Publikationen zu Kirche und Gemeinde vorgelegt.¹⁶⁴ Sie reflektieren primär über die vorfindliche Kirche, vermeiden aber die Bezeichnung „kirchentheoretisch“ (möglicherweise, weil dieser Begriff im römisch-katholischen Bereich immer noch negativ belegt ist; siehe Kapitel 1.1).

Stefan Schweyer entwickelte als freikirchlicher Theologe eine evangelische Kirchentheorie für diesen Raum.¹⁶⁵ Für die vorliegende Arbeit ist dabei von Vorteil, dass Schweyer auf den universitären praktisch-theologischen bzw. kirchentheoretischen Diskurs (etwa auf Reiner Preul) Bezug nimmt.

Hinsichtlich der drei beschriebenen Kreise kirchentheoretischer Forschung lassen sich die Ansätze von Haslinger und Schweyer in den zweiten einordnen, da ihnen jeweils der Bezug auf die ganze Kirche samt ihrer einzelnen Aspekten fehlt. Die besondere Chance der Einbeziehung

¹⁶² Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie.

¹⁶³ Dafür steht zum Beispiel Gerhard Wegner, der sich immer wieder zur Kirchentheorie vornehmlich im Hinblick auf sozialwissenschaftliche Fragestellungen und deren theologische Implikationen zu Wort meldet. Vgl. z. B. WEGNER, Wirksame Kirche. Die verstärkte kirchentheoretische Arbeit in der Praktischen Theologie dokumentiert der Tagungsband der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie. Vgl. WEYEL/BUBMANN, Kirchentheorie.

¹⁶⁴ Vgl. z. B. HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort.

¹⁶⁵ Vgl. SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie.

von Haslinger und Schweyer liegt in dem Kontrast zu den evangelisch-landeskirchlichen kirchentheoretischen Entwürfen: Jene treten in ihrem Profil noch klarer hervor. Neue Perspektiven entstehen. Zudem besteht das Potenzial, dass die Kirchentheorie aus derartigen Konzepten aus der Ökumene lernen kann, was zu prüfen ist.

1.8 Methodik und Aufbau der Arbeit

Der Bezug der Forschungsfrage auf das Forschungsfeld soll in Form eines dreigliedrigen Vorgehens erfolgen: *erstens* in Form einer Erarbeitung der theologischen Deutungen der kirchentheoretischen Ansätze, *zweitens* in der Zusammenführung und Diskussion dieser Deutungen und *drittens* in einer gezielten Vertiefung einzelner Dimensionen zur Theologie der Kirchentheorie.

1.8.1 Ansatz und einzelne Aspekte kirchentheoretischer Konzepte

Wird nach der Theologie kirchentheoretischer Konzepte gefragt, so gerät einerseits der Ansatz in seiner theologischen Ausrichtung im Allgemeinen und der theologischen Deutung der Kirche als Ganzer in den Blick, andererseits einzelne Aspekte des Gegenstandes.

Zum Verständnis eines *theologischen Ansatzes einer Kirchentheorie* sind folgende Punkte zu bedenken: Begriff, Gegenstand und Intention einer Kirchentheorie; die Einordnung der Kirchentheorie in den Kanon der Theologie, insbesondere die Einbindung in die Praktische Theologie; das kirchentheoretische Instrumentarium zur Erforschung der Kirche, dabei das Verhältnis von Empirie und Theologie sowie das Verhältnis von Deskriptivität und Normativität. Diese Punkte werden im Folgenden skizziert.

Zu Begriff, Gegenstand und Intention: Zunächst muss präzisiert werden, was überhaupt unter „Kirche“ verstanden wird, was aufgrund ihrer schillernden Komplexität und ihrer Konvergenzen mit dem Begriff des Christentums nicht trivial erscheint. Weiterhin wird Kirchentheorie nicht nur abstrakt-objektivierend betrieben, sondern Praktische Theologen haben daneben ein eigenes, subjektives Interesse an der Kirche, geprägt von je eigenen theologischen Anschauungen. Dieses Interesse ist zu ergründen, um den jeweiligen kirchentheoretischen Ansatz samt seiner Intentionen zu verstehen.

Zur Einordnung der Kirchentheorie im theologischen Kanon: Die „Kirchentheorie“ hat seit ihrem Beginn einen neuen Platz im Kanon der Theologie eingenommen – hauptsächlich als praktisch-theologisches Äquivalents zur systematisch-theologischen Ekklesiologie sowie im Rahmen der Praktischen Theologie als Konsolidierung verschiedener auf die Kirche bezogener

Forschungsinteressen wie der Oikodomik oder der KMU.¹⁶⁶ Um einen kirchentheoretischen Ansatz zu verstehen, ist die konkrete „Platzanweisung“ zu ergründen: So muss beispielsweise ermittelt werden, inwiefern ekklesiologische Überlegungen Platz in der Kirchentheorie finden bzw. wie deren kirchentheoretische Adaption erfolgt. Innerhalb der Praktischen Theologie ist zu bestimmen, wie sich die Kirchentheorie zu überkommenen Forschungsgebieten wie der Pastoraltheologie, der Oikodomik oder der Kybernetik in Beziehung setzt. Weiterhin ist von Interesse, wie ein kirchentheoretischer Ansatz den Gegenstand Kirche zu den anderen überkommenen praktisch-theologischen Grunddimensionen Religion und Christentum zuordnet.¹⁶⁷

Zum Instrumentarium zur Erforschung der Kirche: Georg Lämmelin und Stefan Scholpp unterscheiden grundsätzlich zwischen handlungstheoretischen, wahrnehmungstheoretischen und phänomenologischen Ansätzen von Praktischer Theologie.¹⁶⁸ Ein kirchentheoretischer Ansatz lässt sich anhand seines Instrumentariums zumindest tendenziell in eine dieser Richtungen einordnen. Zugleich wird damit das je verwendete Instrumentarium verständlicher. Es soll weiterhin geprüft werden, wie sich die jeweilige Konzeption in überkom-

¹⁶⁶ Vor der Kirchentheorie als praktisch-theologischer Behandlung der Kirche hat beispielsweise Schleiermacher entscheidende Teile seiner Überlegungen zur Kirche in der Christlichen Sittenlehre, also in seiner Ethik, vorgetragen. Ein anderes Beispiel bietet die TRE: Der 1989 erschienene Artikel zum Begriff *Kirche* gliedert sich in exegetische, kirchengeschichtliche und konfessionelle Unterartikel. Der systematisch-theologische Teil wird durch je einen dogmatischen und einen ethischen Unterartikel erörtert, schließlich folgt ein praktisch-theologischer Unterartikel. Wilfried Härle, der den dogmatischen Artikel darlegt, stellt dabei auch praktisch-theologische Überlegungen an. Wenn er beispielsweise das Verhältnis von Amt und allgemeinem Priestertum darstellt, fordert er den Pfarrer auf, vorhandene Charismen aufzuspüren und zur Entfaltung zu bringen. Dazu seien Sensibilität sowie die Bereitschaft, sich zurückzunehmen, erforderlich. Offenkundig ist bei Härle die praktisch-theologische Reflexion (bzw. die Erarbeitung von „Kunstregeln“), ohne auf ein praktisch-theologisches Forschungsfeld zu verweisen. Vgl. HÄRLE, Art. Kirche VII., in: TRE, Bd. 18, S. 300f. Ein anderes Beispiel: Ernst Troeltsch erarbeitete weitreichende kirchenhistorische Reflexionen, um daraus schließlich kirchentheoretische Schlussfolgerungen zu ziehen. Solche praktisch-theologischen Reflexionen über den Gegenstand Kirche außerhalb der angestammten Praktischen Theologie liegen der Kirchentheorie voraus.

¹⁶⁷ Die Ansätze von Schleiermacher und Nitzsch lassen sich einem „ekklesialen Paradigma“ von Praktischer Theologie zuordnen, in dem die Kirche den zentralen Bezugspunkt praktisch-theologischen Nachdenkens darstellt, auch wenn besonders Schleiermacher die Religion eigens thematisiert. Vgl. SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie, S. 84f. In den letzten Jahrzehnten wurde diese Zentralstellung der Kirche mehr und mehr hinterfragt. Verschiedene Ansätze von Praktischer Theologie stellen andere Begriffe wie Religion (Gert Otto, Wilhelm Gräb) oder Christentum (Wolfgang Steck) in den Mittelpunkt. Diese teilweise Zurücksetzung der verfassten Kirche wirft im Hinblick auf die gegenwärtige Kirchentheorie die Frage auf, welche Gewichtung sie vornimmt.

¹⁶⁸ Zudem benennen sie „sperrige Konzepte“, die für die Einordnung kirchentheoretischer Konzepte in der vorliegenden Arbeit nicht von Belang sind. Vgl. LÄMMLIN/SCHOLPP, Die „sanften Auen“, in: Lämmelin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 4–16.

mene praktisch-theologische Strömungen einordnet bzw. einordnen lässt. Im Besonderen ist nach dem *theologischen Instrumentarium* eines kirchentheoretischen Konzeptes zu fragen. Dazu ist zunächst induktiv zu erarbeiten, was ein Autor selbst explizit als theologische Überlegungen anbietet. Daneben muss herausgestellt werden, wie ein Ansatz exegetische, historische und systematische Disziplinen der Theologie sowie empirische Befunde bzw. außertheologische Wissenschaften im Hinblick auf den Gegenstand in Anschlag bringt.¹⁶⁹ Das Spannungsfeld von *Deskriptivität und Normativität* stellt einen weiteren bedeutenden Aspekt in der (theologischen) Anlage einer Kirchentheorie dar, weil darin das Verhältnis eines kirchentheoretischen Ansatzes zur vorfindlichen Kirche konzentriert zum Ausdruck kommt.¹⁷⁰

Die Ansätze von Haslinger und Schweyer lassen sich ebenso wie die anderen des ersten und zweiten Kreises mit der genannten Methodik untersuchen. Dabei muss jedoch die unterschiedliche bekenntnismäßige Grundlage sowie der abweichende Forschungsgegenstand berücksichtigt werden.

Hinsichtlich der Entwürfe des ersten Kreises – und im Gegensatz zu denen des zweiten Kreises – ist ferner herauszuarbeiten, wie sie ihre Kirchentheorie *als theologisches System* gestalten, da sie nicht nur selektiv Aspekte thematisieren, sondern die Kirche als Ganze beschreiben.

Nach dieser Erarbeitung des jeweiligen kirchentheoretischen Ansatzes (bzw. im Falle der Kirchentheorien des ersten Kreises des kirchentheoretischen *Systems*) sollen einzelne theologische Figuren, mit denen die Kirche beschrieben wird, in den Blick genommen werden. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine nähere Erläuterung des jeweiligen Ansatzes, sondern hinsichtlich einzelner Aspekte potenziell um eine theologische Schwerpunktsetzung. Es ist zudem damit zu rechnen, dass bezüglich bestimmter Aspekte breit an andere praktisch-theologische Forschungsfelder angeschlossen wird (beispielsweise die Pastoraltheologie, wenn die Kirchentheorie über das pastorale Amt nachdenkt). Für die kirchentheoretischen Ansätze des ersten Kreises ist erwartbar, dass sie im Rahmen ihres Systems eine Vielfalt theologischer

¹⁶⁹ Schleiermacher etwa legt seinen Überlegungen zur Kirche mit seiner „philosophischen Theologie“ eine Religionstheorie zugrunde.

Seit der empirischen Wende wird in der Praktischen Theologie verstärkt die Soziologie rezipiert, um die bestehende Kirche zu untersuchen. Die Beispiele von Ernst Lange und Karl-Wilhelm Dahm veranschaulichen diese Tendenz. Bei Lange zeigt sich auch eine theologische Relevanz der Soziologie, wenn mit ihrer Hilfe zum Beispiel ein „Kartell“ aus Christentum und Gesellschaft offengelegt und beschrieben wird. Dahm verzichtet auf ein näher bestimmtes theologisches Profil und beschreibt schwerpunktmäßig die empirische Kirche.

¹⁷⁰ Der Entwurf von Lange arbeitet aufgrund der entwickelten theologischen Gedanken an einer Umgestaltung der kirchlichen Praxis und trägt damit den Charakter eines Reformprogramms. Im Gegensatz dazu verwehrt sich Dahms Theorie solchen Versuchen und ist bestrebt, die seinerzeit bestehenden kirchlichen Verhältnisse zu würdigen und fortzuschreiben.

Deutungen zur Kirche vornehmen, während die Ansätze des zweiten Kreises eher bestimmte Aspekte gemäß ihres spezifischen Interesses in den Blick nehmen.

Zunächst wird grundlegend nach dem jeweiligen *Begriff von Kirche* gefragt.¹⁷¹ Damit ist sowohl die Konstitution der Kirche aus den Mitgliedern als auch die Beschreibung der Gesamtheit dieser Mitglieder angesprochen. Die vorfindliche Kirche ist durch Mitgliedschaft begründet, die wiederum mit der Taufe beginnt. Dabei kann die Mitgliedschaft formal auch beendet werden, während das Taufritual nicht rückgängig zu machen ist. Neben dieser individuellen Ebene bezeichnet der Begriff Kirche vor allem aber ein Kollektivum und es stellt sich die Frage, wie die Kirchentheorie dieses beschreibt. Damit geht auch die Frage einher, was *nicht* Kirche ist, das heißt wie die Kirche von ihrer Umwelt abgegrenzt wird. Bei all diesen Aspekten wird im Sinne der Forschungsfrage das Augenmerk auf die jeweilige theologische Ausdeutung gelegt, wie Theologie und Empirie aufeinander bezogen werden.

Von dieser begrifflichen Grundlegung aus ergibt sich keine zwingende Anordnung weiterer (theologischer) Aspekte der Kirche. Es lässt sich nach den Funktionen, dem Auftrag, den Aufgaben und Ämtern der Kirche fragen. Außerdem ist, siehe die Forschungsgeschichte, der Aspekt der Leitung zu bedenken, der eine wesentliche überkommene Intention der Kirchentheorie darstellt. Die vorliegende Untersuchung wählt die Schrittfolge, zunächst nach den sozialen Strukturen, darunter prominent der Gottesdienst, sowie dem Ensemble von Diensten und Ämtern zu fragen. Es folgt der Aspekt der Leitung. Schließlich wird der Auftrag der Kirche erarbeitet, der auf das Handeln der Kirche abhebt. Die vorgestellte Schrittfolge stellt keinen „überlegenen“ Aufriss einer idealen Kirchentheorie dar, sondern dient als ein flexibles Arbeitsmittel, um die gewählten kirchentheoretischen Ansätze zu ergründen.

Zu den Strukturen und Ämtern der Kirche: „Das Kirchenvolk geht sonntags in den Gottesdienst, der vom Pfarrer verantwortet und durch Predigt und Sakrament gestaltet wird.“ – dieses überkommene (Ideal-) Bild hat in der gegenwärtigen Kirchentheorie massiv an Bedeu-

¹⁷¹ In der vorliegenden Studie wird häufig unspezifisch von der *evangelischen Kirche* gesprochen und damit primär die verfasste Kirche adressiert. Für den Begriff spricht, dass er das Ensemble der deutschen Landeskirchen sprachlich allgemeingültig sowie kurz und prägnant trifft und somit eine Vergleichbarkeit über verschiedene Kirchentheorien hinweg ermöglicht. Problematisch ist seine Unschärfe: Es bleibt unklar, wie eng er auf die rechtlich fixierte Körperschaft abzielt bzw. Zusammenhänge über diese hinaus erfasst oder welche spezifischen Aspekte der Kirche betont werden. Deshalb muss entsprechend des jeweiligen Ansatzes eine nähere Beschreibung erfolgen. Als weiteres Problem ergibt sich, dass der Begriff das Ensemble der Landeskirchen als eine Kirche im Vollsinn suggeriert, obwohl jenes Ensemble keine Kirche, sondern eine Gemeinschaft von eigenständigen Kirchen begründet. Auf diese fehlende Präzision wird an dieser Stelle hingewiesen, der Begriff der *evangelischen Kirche* aus den oben genannten Gründen dennoch verwendet.

tung verloren.¹⁷² Da der Gottesdienst als zentraler Ort geistlichen Lebens in der evangelischen Kirche aufgrund der geringen Partizipation der Kirchenmitglieder in Frage steht, liegen in der Kirchentheorie verschiedene Suchbewegungen nach theologisch begründeten Alternativen vor. In der vorliegenden Arbeit wird untersucht, wie ein kirchentheoretischer Ansatz die Kirche strukturiert, welche Dienste welche Funktionen ausfüllen und vor allem, welche theologischen Implikationen damit verbunden sind.¹⁷³

Zur Leitung der Kirche: Von Schleiermacher und Nitzsch bis hin zu Lange und Dahm diente die praktisch-theologische Reflexion maßgeblich dazu, die Kirche sachgemäß und effektiv leiten zu können.¹⁷⁴ Ein Forschungsfeld der Praktischen Theologie, das sich in der Vergangenheit mit Kirchenleitung beschäftigte, ist die Kybernetik.¹⁷⁵ Gegenwärtig scheint unter diesem Begriff in der Praktischen Theologie kaum noch geforscht zu werden. Stattdessen hat offensichtlich primär die Kirchentheorie die Aufgabe übernommen, Fragen der Kirchenleitung zu reflektieren. Es lässt sich zum einen nach den Akteuren der Kirchenleitung, zum anderen nach deren Grundsätzen und Verfahrensweisen fragen und inwiefern dabei theologische Überlegungen eine Rolle spielen.

Zum Auftrag der Kirche: Das kirchliche Handeln, Auftrag und Funktionen der Kirche, behandelt die Praktische Theologie derzeit hauptsächlich unter dem Begriff der „Kommunikation des Evangeliums“. Damit hat sie Ernst Langes Impuls nachhaltig aufgenommen. Der Terminus zeigt sich als flexibel, so dass sich damit auch unterschiedliche theologische Konzepte beschreiben lassen.¹⁷⁶ Deshalb besteht das Erfordernis, zu untersuchen, was unter der

¹⁷² Schon zu Schleiermachers Zeiten war diese „Harmonie“ angesichts empirischer Gegebenheiten in Frage gestellt. Dieser reagierte mit einer Theorie, die den Einzelnen mit seinem je individuellen Glauben (in den „Tatimpulsen des christlichen Bewusstseins“) deutlich aufwertete. Die Ausprägungen des kirchlichen Lebens konnten so auf individuelle Religiosität zurückgeführt werden. Troeltsch hingegen entwarf drei konkurrierende, aber aufeinander bezogene soziale Formationen der Kirche.

¹⁷³ In der Forschungsgeschichte kommen die gottesdienstlichen Versammlungen, darunter die Kasualien, formelle und informelle Gruppenbildungen und kirchliche Ämter sowie das allgemeine Priestertum als soziale Strukturen der Kirche zur Sprache.

¹⁷⁴ Schleiermacher versah die Theologie als Ganze mit dem Zweck der Kirchenleitung. Eine solche Verbindung von Theologie und Kirchenleitung ist zwar in der Gegenwart nicht obsolet, jedoch ist die Kirche nicht mehr zwingend Gegenstand der Theologie. Vgl. Srock, Art. Theologie, Christliche III. Enzyklopädisch, in: TRE, Bd. 33, S. 326.

¹⁷⁵ Es handelt sich um einen Begriff, dem in der Praktischen Theologie keine einheitliche Definition zukommt. Er wird seit seinem Aufkommen im 19. Jahrhundert unterschiedlich aufgefasst. Zuletzt konvergierte er mit dem Begriff des Gemeindeaufbaus bzw. der Oikodomik. Vgl. Seitz, Art. Kybernetik III., in: RGG⁴, Bd. 4, Sp. 1915.

¹⁷⁶ Der Begriff der Kommunikation des Evangeliums deckt in seiner dynamischen und beziehungsorientierten Konnotation Absichten der älteren Entwürfe von Schleiermacher und Nitzsch ab, denen es ebenfalls darum geht, das Evangelium Menschen zugänglich zu machen. Beide arbeiten mit einer allgemeineren Beschreibung des kirchlichen Auftrags, der „Darstellung des Christentums“.

Kommunikation des Evangeliums im konkreten Fall zu verstehen ist. Insofern die zu untersuchenden Kirchentheorien die Kommunikation des Evangeliums als Auftragsbeschreibung *der Kirche* verwenden, ist zu erarbeiten, ob und wie die Kommunikation durch die Kirche von der außerkirchlichen unterschieden wird. Die Definition von Wilfried Engemann, „Kommunikation des Evangeliums durch Personen auf der Basis von Zeichen in unterschiedlichen Situationen“,¹⁷⁷ benennt Aspekte, die in der vorliegenden Arbeit zur Erarbeitung des Auftrags der Kirche dienen sollen:

- Was versteht ein kirchentheoretischer Entwurf unter *Evangelium*? Welche *Zeichen* werden thematisiert und wie lautet das *Ziel* der Kommunikation?
- Wer sind die *Kommunikationspartner*? In welchem Verhältnis stehen sie aus theologischer Sicht zueinander?
- In welchen *Situationen* erfolgt die Kommunikation? Hier erfolgt die Betrachtung, welche Konstellationen ein Entwurf für die Kommunikation annimmt. Dabei kommen auch allgemeine Rahmenbedingungen, welche die Situationen beeinflussen, in den Blick.

Mit diesen Fragestellungen und Aspekten lässt sich die theologische Dimension der kirchentheoretischen Ansätze der ersten beiden Kreise auf breiter Basis durchdringen.

1.8.2 Zusammenführung und Diskussion, Vertiefung

Das innerhalb der Praktischen Theologie junge Forschungsfeld Kirchentheorie hat verschiedenartige Ansätze hervorgebracht, deren theologische Profile erkennbar unterschiedlich gelagert sind. Fragt die vorliegende Arbeit nach Theologie(n) in der Kirchentheorie, so ist eine Zusammenschau dieser Profile vonnöten.

Die im vorhergehenden Abschnitt vorgestellten Fragestellungen fördern in induktivem Verfahren eine Breite theologischer Überlegungen zutage. Diese sollen kritisch verglichen werden, wobei Konvergenzen und Divergenzen zur Ansicht kommen. Dabei erfolgt verstärkt die Einbeziehung des dritten Kreises kirchentheoretischer Forschung und darüber hinaus relevanter Überlegungen aus anderen Feldern der Praktischen Theologie bzw. anderer theologischer Disziplinen. Somit vollzieht sich eine dreifache gedankliche Bewegung, bei der aus den untersuchten Entwürfen weitere Aspekte einbezogen werden, gemäß den Abwägungen des Autors der vorliegenden Arbeit.

Das Augenmerk der vorliegenden Arbeit richtet sich dabei zum einen darauf, inwiefern die Kirchentheorie theologische Aspekte außerhalb ihrer selbst aufnimmt; zum anderen, inwie-

¹⁷⁷ ENGEMANN, Einleitung, in: Engemann, Personen, Zeichen und das Evangelium, S. 15f.

fern sie sich gegenwärtigen Wandlungsprozessen theologisch stellt, die in virulenten Stichworten wie beispielsweise Globalisierung, Pluralisierung, Individualisierung, Digitalisierung oder Multikulturalisierung zum Ausdruck kommen.

Als weiteren eigenen Beitrag zur Theologie der Kirchentheorie legt die vorliegende Arbeit „Vertiefungen“ vor, in denen eigene, weitreichendere theologische Überlegungen für die Kirchentheorie entwickelt werden. Hier werden der vorher dominierende Modus des Beobachtens reduziert und eigene Gedanken betont. Deren Thematik richtet sich zum einen nach Lücken der bisherigen kirchentheoretischen Diskussion, zum anderen lässt sie sich nicht von persönlichen Interessen des Autors der vorliegenden Arbeit trennen. Sie versuchen, das empirisch-theologische Grundinteresse der Kirchentheorie in spezifischen Teilbereichen zur Anwendung zu bringen und damit auch die theologische Diskussion um die Kirchentheorie insgesamt voranzubringen.

1.8.3 Aufbau der Arbeit

Über das nunmehr abgeschlossene Kapitel 1 hinaus baut sich die vorliegende Arbeit wie folgt auf:

Die *Kapitel 2 bis 4* erschließen die Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/Pohl-Patalong. Gemäß der vorgestellten Methodik wird dabei zuerst der Ansatz insgesamt und daneben die einzelnen Aspekte zur theologischen Beschreibung der vorfindlichen Kirche erarbeitet. Hinzu tritt eine kritische Würdigung der jeweiligen Kirchentheorie.

Kapitel 5 umreißt die Ansätze von Gräb, Herbst, Grethlein, Haslinger und Schweyer im Hinblick auf deren kirchentheoretische Überlegungen. Dazu beschreibt es kritisch-würdigend deren theologische Erträge zu einzelnen Aspekten des Gegenstandes Kirche.

In *Kapitel 6* erfolgt die Zusammenführung und Diskussion der erarbeiteten kirchentheoretischen Ansätze und die Einbettung in die weitere kirchentheoretische, praktisch-theologische und gesamttheologische Diskussion.

Kapitel 7 formuliert Vertiefungen zur Theologie der Kirchentheorie und schließt mit einem kurzen Ausblick.

2 Reiner Preul: Kirchentheorie als Neuauslegung des Bekenntnisses

Die Kirchentheorie von Reiner Preul spiegelt weitgehend die Verhältnisse der alten Bundesrepublik wider, in der die Gesellschaft differenziert, aber noch deutlich homogener als in der Gegenwart gesehen wurde. Die Kirche erscheint bei Preul als eine stabile Größe mit konstantem Einfluss in den Lebensläufen. Ihr Bestand erscheint nicht als gefährdet, grundlegende Reformen von dieser Seite aus nicht erforderlich.

2.1 Das System Kirchentheorie bei Preul

Der Kieler Praktische Theologe Preul legte 1997 eine Monografie mit der Überschrift „Kirchentheorie“ vor. 2008 veröffentlichte er eine Sammlung weiterführender Beiträge zur Kirchentheorie, mit der er sein Werk von 1997 ergänzte, ohne seine Kirchentheorie von 1997 zu revidieren.¹

Das Werk aus dem Jahr 1997 ist als Studien- und Lehrbuch konzipiert und legt laut Untertitel, „Wesen“, institutionelle und organisatorische „Gestalt“ sowie „Funktionen“ und Leistungen der evangelischen Kirche dar. Es schlägt einen Bogen ausgehend von den Bekenntnisschriften über die empirische Gestalt der Kirche hin zur Gesellschaft.²

¹ Vgl. PREUL, Vorwort, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. IX.

² Dazu ist das Lehrbuch in vier Hauptteile mit jeweils drei Paragraphen gegliedert. Der erste Abschnitt (§§ 1–3) bietet praktisch-theologische Vorüberlegungen. Im zweiten Abschnitt (§§ 4–6) wird das Wesen der Kirche anhand altkirchlicher Bekenntnisse, neutestamentlicher Metaphern und reformatorischer Ekklesiologie erarbeitet. Der dritte Abschnitt (§§ 7–9) stellt die Gestalt der Kirche unter Zuhilfenahme von Arnold Gehlens/Helmut Schelskys Institutionentheorie und der Systemtheorie Niklas Luhmanns vor. Im vierten und letzten Abschnitt (§§ 10–12) erfolgt die Darlegung der Funktionen der Kirche, die Preul vorrangig in der persönlichen Lebensbegleitung, der Einflussnahme auf Kultur und Politik sieht. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. IX–XI.

2.1.1 Definition und Zielstellung: Kirche als zentrales Thema Praktischer Theologie

Vor Erscheinen von Preuls Monografie zur Kirchentheorie war der Begriff Kirchentheorie und dessen Ort in der Theologie noch nicht konsensual bestimmt.³ Preuls eigener Vorschlag lautet: „Kirchentheorie bezieht den dogmatischen Lehr- oder Wesensbegriff auf einen gegebenen kirchlichen Zustand mit dem Zweck einer kritischen Beurteilung und gegebenenfalls Verbesserung dieses Zustandes“⁴. Er positioniert die Kirchentheorie zwischen Systematischer und Praktischer Theologie, näherhin zwischen Ekklesiologie und Kybernetik:

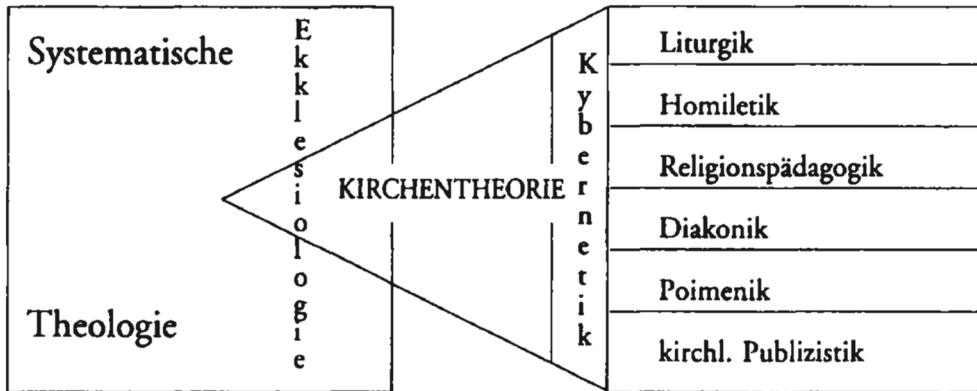


Abbildung 2: Kirchentheorie zwischen Systematischer und Praktischer Theologie⁵

Auf der systematisch-theologischen Seite werde die Kirchentheorie durch die Ekklesiologie begrenzt, deren Lehre die Kirchentheorie aufnimmt. Auf der anderen Seite zähle die Kybernetik als praktisch-theologische Disziplin, welche die andern praktisch-theologischen Disziplinen koordine, nicht mehr zur Kirchentheorie. Die Kybernetik werde somit durch die Kirchentheorie theologisch orientiert.⁶ Der Übergang von der Kirchentheorie zur Kybernetik ist laut Preul dort markiert, wo die Kirche als Institution oder gegliedertes soziales System verstanden und damit soziologisch fassbar wird.⁷ Die Kybernetik und andere praktisch-theologische Handlungsfelder seien dabei von der Kirchentheorie nicht strikt unterschieden. Sondern diese

³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 1.

⁴ PREUL, Kirchentheorie, S. 3.

⁵ Aus PREUL, Kirchentheorie, S. 7.

⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 6.

⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 10.

Forschungsgebiete ließen sich als sachgemäße Fortsetzung der Kirchentheorie auffassen, sofern es um die Reflexion der spezifischen Leistungen der evangelischen Kirche bezogen auf das jeweilige praktisch-theologische Handlungsfeld für die Gesellschaft gehe. Mit anderen Worten: Eine Funktion der Kirche qualifiziere sich dadurch als kirchentheoretisch, wenn deren spezifische Leistung für die Gesellschaft herausgestellt wird.⁸

Gegenstand Praktischer Theologie ist für Preul das kirchliche Handeln. Er unterscheidet zwei Richtungen: Entweder beziehe sich dieses Handeln auf „die einzelnen Mitglieder der Kirche“ und werde in den anderen praktisch-theologischen Handlungsfeldern wie zum Beispiel der Poimenik bearbeitet. Oder es richte sich auf die *Kirche als System*, worüber die Kybernetik reflektiere.⁹ Diese Unterscheidung gehe auf zwei Klassen des Handelns zurück: Eine Klasse umfasse „Akte, in denen religiöse, am Evangelium orientierte Kommunikation vollzogen wird – das geschieht vor allem durch Predigt, Liturgie, Seelsorge, Unterricht und öffentliche Verlautbarungen kirchlicher Stellen und Gremien“. Die andere Klasse stehe für „disponierendes Handeln“. Die für derartiges Handeln verantwortliche Kybernetik umfasse mehr als eine Theorie des Gemeindeaufbaus bzw. der Gemeindeleitung.¹⁰ Sie setze die anderen praktisch-theologischen Handlungsfelder so ins Verhältnis, dass diese ihr kommunikativen Handeln optimal bearbeiten könnten und nehme somit die kirchlichen Aktivitäten als Ensemble in den Blick.¹¹

Mit seinem Ansatz von Kirchentheorie verfolgt Preul verschiedene Anliegen. *Erstens* geht es ihm um die Koordination der Felder der Praktischen Theologie mittels der Kirchentheorie: Ziel sei es, „die Fundierung und Systembildung der Praktischen Theologie *als Lehre vom Handeln der Kirche* [...] zu leisten“. Eine Orientierung der Praktischen Theologie allein am Subjekt stelle eine Verengung dar, welche die Lebenswelt nur verkürzt erfasse und die Frage, wie die Kirche zu leiten sei, nicht beantworte.¹² Weiterhin lehnt Preul einen Ansatz wie den von Gert Otto ab, der sich statt der Kirche auf die Religion in der Gesellschaft konzentrieren möchte. Dessen Konzept wirft Preul „Konturlosigkeit in der Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie“ vor, was zum Verlust des Systemcharakters der Praktischen Theologie führe.¹³

Zweitens solle die Verbindung von Systematischer und Praktischer Theologie in der Kirchentheorie dahin führen, dass der Gegenstand Kirche umfassend und „einigermaßen erschöpfend“ behandelt wird. Dazu werde die Kirche von der Systematischen Theologie be-

⁸ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 13.

⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 3–4.

¹⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 6f. Zitat S. 6.

¹¹ Vgl. PREUL, „Recht – Macht – Gerechtigkeit“, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 3f.

¹² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. VI. Zitat ebd., eigene Hervorhebung.

¹³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 5f.

grifflisch und von der Praktischen Theologie in ihren Handlungsoptionen adäquat erfasst. Dadurch bleibe die Kirchentheorie vor dem Zerfall in „interessenbedingte Einzelüberlegungen“ bzw. vor der Dominanz von Partikularinteressen bewahrt. Legitime Konzepte wie die *Kirche für andere* oder *Kirche der Frauen* stünden in der Gefahr, die Kirche als Ganze zu vernachlässigen.¹⁴

Drittens verfolge die Kirchentheorie ein apologetisches Ziel. Sie antworte auf die Frage nach dem Nutzen, den die Kirche für die Gesellschaft habe und verdeutliche, welche spezifischen Leistungen die Kirche erbringe.¹⁵

Georg Lämmelin und Stefan Scholpp führen Preuls Ansatz von Praktischer Theologie bzw. Kirchentheorie als ein prominentes Beispiel eines handlungstheoretischen Konzeptes an. Im Mittelpunkt stehe das Handeln der Kirche, das in seinen theologischen und institutionellen Grundlagen hergeleitet wird.¹⁶ Klar erkennbar ist, dass Preuls Proprium in den theologischen Normen liegt, nicht in der vorgegebenen Empirie, wobei es ihm um eine Vermittlung von Theologie und Empirie geht.

2.1.2 Lutherisch geprägte Ekklesiologie als Norm praktisch-theologischer Kybernetik

In Preuls Kirchentheorie ist die Auffassung leitend, dass die evangelische Kirche an die Einsichten der Reformation anknüpft: „Die Kirche aber steht nach ihrem Selbstverständnis für eine Wahrheit ein, die das schon per definitionem unwandelbare, aber seinerseits allen geschichtlichen Wandel ermöglichende Grundverhältnis von Gott, Mensch und Welt betrifft.“¹⁷ Die Reformatoren hätten aufgrund von Bibelstudium und -auslegung Bekenntnistexte formuliert.¹⁸ Weil sich die evangelische Kirche auf diese reformatorische Lehre beziehe, dürfe sie sich *reformatorisch* nennen. Indem sie diese Lehre tatsächlich verarbeite, beweise sie ihre reformatorische Identität.¹⁹ Welchen autoritativen Status haben hierbei die Bekenntnisschriften und andere Schriften der Reformation? Preul will sie nicht als formal höhere Autorität verstehen, sondern als *Dokument reformatorischer Wahrheitserkenntnis*.

¹⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 5–8.

¹⁵ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 13f.

¹⁶ Vgl. LÄMMLIN/SCHOLPP, Die „sanften Auen“, in: Lämmelin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 4.

¹⁷ PREUL, Kirchentheorie, S. 49.

¹⁸ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 47.

¹⁹ Vgl. PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 27f.

Übereinstimmung werde folglich nicht durch bloße Affirmation erreicht, sondern durch das Nach- und Mitvollziehen der darin dokumentierten Einsichten. Denn Wahrheitserkenntnis lasse sich nicht delegieren. Somit werde die Freiheit des Subjekts nicht beschnitten; dessen Verantwortung zur Wahrheitsfindung bleibe bestehen. Der Bezug auf die reformatorischen Grundlagen schließe ein, sie gemäß philosophisch-begrifflicher Weiterentwicklungen unter zeitgenössischen Bedingungen neu zu interpretieren und auf situative Kontexte anzuwenden. Zu korrigieren seien Aussagen der reformatorischen Ekklesiologie nur dann, wenn gezeigt werden könnte, dass die Bestimmung des Grundverhältnisses von Gott, Mensch und Welt mit begrifflichen Mitteln erfolgt sei, in die überholte, zeitbedingte Vorannahmen eingeflossen seien. Als eine Konsequenz seiner Gedankenführung erhebt Preul den Anspruch, innerkirchliche Bewegungen mit kirchenpolitischem Anspruch daraufhin zu befragen, wie sie sich zur reformatorischen Tradition verhalten, um eventuelle Infragestellungen dieser Tradition offenzulegen.²⁰

Preul bezieht sich kirchentheoretisch vor allem auf die lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere auf CA VII.²¹ Ergänzend werden Überlegungen Martin Luthers rezipiert, die nicht in den Bekenntnisschriften enthalten sind (Zwei-Regimente-Lehre, allgemeines Priestertum u. a.), um die reformatorischen Grundlagen im Sinne seiner Kirchentheorie zu „vervollständigen“. Den Zusammenhang der Bekenntnisse und Luthers Konzepten versteht der Autor wie folgt: „Die ekklesiologischen Bestimmungen der Bekenntnisschriften befinden sich mit Luthers Einsichten nicht nur im Einklang, sie haben diese zum großen Teil auch zur Voraussetzung.“²² Als „Voraussetzungen des reformatorischen Kirchenbegriffs“ werden ekklesiologische Bestimmungen der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse etwa aus dem Apostolikum und biblische Aussagen über die Kirche angeführt, beispielsweise der Bildkomplex des Leibes Christi.²³

Um einer zeitgemäßen Interpretation der reformatorischen Lehre und deren Vergegenwärtigung willen stützt sich Preul auf aktuelle Dogmatik, wobei besonders die Systematiker Eilert Herms und Wilfried Härle herangezogen werden.²⁴ Aufgabe der Systematischen Theologie sei es, das „christliche Wirklichkeitsverständnis“ als ein in sich gegliedertes und zusammen-

²⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 43–49.

²¹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 72.

²² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 97. Zitat ebd.

²³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 50. Die Bekenntnisschriften dienen für Preul als Auslegungsmuster der biblischen Schriften. Vgl. PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 27. Preul erklärt weiterhin, dass die Reformatoren im Gegensatz zur römisch-katholischen Theologie nur spärlichen Gebrauch dieser Metaphern gemacht und stattdessen eher „Sätze Christi“ verwendet hätten. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 58f.

²⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 10 und 403f.

hängendes Ganzes darzustellen.²⁵ Der christliche Glauben wird dabei als der wissenschaftlichen Reflexion vorgegeben aufgefasst. Wesentlicher Bestandteil dogmatischer Reflexion sei die Kirche. Die Kirchentheorie setze „die dogmatische Ekklesiologie voraus bzw. beteiligt sich an ihrer Rekonstruktion, da sie sich i. d. R. nicht auf das Zitieren beschränken kann.“²⁶ Auf diese Weise stehe der evangelischen Kirchentheorie eine reformatorische Ekklesiologie in vergegenwärtigter Form zur Verfügung, das heißt in der Interpretation des Kirchentheoretikers. In diesem interpretierenden Sinn beteilige sich jener selbst an der ekklesiologischen Reflexion.²⁷ Dabei könne die Kirchentheorie auf aktuelle Lehrbildungen zurückgreifen, die als Interpretationshilfen zur Verfügung stünden.²⁸ So gelangt Preul im Anschluss an Herms zu seiner „kybernetischen Grundthese“: „Die Evangelische Kirche wird durch die Auslegung ihrer eigenen Lehre geleitet.“²⁹ Die Kirchentheorie bereite die Lehre der evangelischen Kirche somit als normative Größe auf, um sie in der Kybernetik zur Anwendung zu bringen.³⁰

Wird eine derartige Normativität der reformatorischen Ekklesiologie behauptet, so stellt sich die Frage, wie weit dieser Anspruch reicht. Dazu unterscheidet Preul normatives *Indisponibles* (zum Beispiel Verhältnis zwischen Gott und Mensch) von frei gestaltbarem *Disponiblem* (zum Beispiel Gebräuche). Eine solche Unterscheidung lasse sich bereits in den Bekenntnisschriften wiederfinden.³¹ Dabei sei die disponierende Kybernetik auf Ergebnisse empirischer For-

²⁵ Den Bezug zu den *Bibelwissenschaften* hält Preul deshalb für unerlässlich, weil auf diese Weise die Apostolizität von Ekklesiologie und Kirchentheorie sowie deren Kontinuität mit den Ursprüngen der Kirche erwiesen werde. Leitend ist Preuls Auffassung, dass das Neue Testament zwar keine einheitliche, geschlossene Ekklesiologie biete, aber „ekklesiologische Bauelemente“ – vereinzelt Konzepte wie etwa die Metapher des Leibes Christi. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 57f.

²⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 1–3. Zitat S. 3.

²⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 10.

²⁸ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. VI f.

²⁹ PREUL, Kirchentheorie, S. 43. Entscheidungsprozesse in der evangelischen Kirche sollen sich demnach auf deren Wesen und Geschichte beziehen. Dieser Ansatz ist für ihn nicht spezifisch theologisch, sondern soziologisch-organisationstheoretisch begründet: Auch eine politische Partei gründe ihre Entscheidungen auf ihr Programm. Für die evangelische Kirche bedeute dies den Bezug auf Bekenntnisschriften. Diese stützten sich wiederum auf die Bibel und böten zugleich eine Verständnishilfe für diese. Somit enthielten die Lehrgrundlagen zwar theologische Sätze, aber *der Bezug auf diese* stelle kein Spezifikum der Kirche dar. Zwei Möglichkeiten der Entscheidungsfindung schließt Preul aus: auf der einen Seite das römisch-katholische, autoritative Lehramt; auf der anderen Seite eine „schwärmerische Vorstellung einer unmittelbaren, von Schrift und Bekenntnis unabhängigen Leitung durch den Geist“. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 43–48. Zitate S. 43.

³⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 6f.

³¹ Das „Grundverhältnis von Gott, Mensch und Welt“, wie es in den Bekenntnissen festgeschrieben sei, fungiert dabei als absolute Norm. Es könne nur ausgelegt, nicht verändert werden. Auf der anderen Seite stehe die vorfindliche Kirche, die zwar geschichtlich vorgegeben, aber so zu steuern sei, dass sie dem dogmatischen Ideal entspreche. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 43–49.

sung angewiesen, da kybernetische Fragen nicht allein aufgrund des dogmatischen Wesens der Kirche bestimmt werden könnten. Zu erörtern ist nach Preul dabei, inwiefern bestimmte außertheologische Konzepte auf die Kirche angesichts ihres Bekenntnisses anwendbar sind.³²

2.1.3 Die Volkskirche als Institution

Für Eberhard Hübner sollte die vorfindliche Volkskirche der Gegenstand der Praktischen Theologie sein. Analog dazu bestimmt Preul die Volkskirche als das empirische Gegenstück seiner reformatorischen Ekklesiologie. Während die Auswahl des Gegenstandes Volkskirche bei Hübner nüchtern und pragmatisch ausfällt, tendiert Preul deutlich zu einer positiven Würdigung. Zwar stelle die historisch gewachsene vorfindliche Kirche keinen unmittelbaren Ausdruck eines idealen evangelischen Kirchwesens dar. Sie könne und solle empirisch näher erforscht und mit Hilfe von sozialwissenschaftlichen Theorien in die sie umgebende Gesellschaft eingeordnet werden. Aus theologischen Gründen müsse die evangelische Kirche bezogen auf die sichtbare Kirche auf eine Scheidung von Glaubenden und Nichtglaubenden verzichten. Dieser Aspekt werde in der gegenwärtigen Volkskirche angemessen umgesetzt, so dass jene in dieser Hinsicht theologisch zu bejahen sei.³³

Die Relation von reformatorischer Ekklesiologie zu gegenwärtiger Volkskirche führt Preul hinsichtlich der geringen Teilnahme am Gottesdienst nicht zu einer Kritik an der Kirche. Der Gottesdienst konkurriere mit vielfältigen Freizeitangeboten und verliere dabei häufig. Diese Situation sei zwar schmerzlich, aber theologisch nicht zu kritisieren: Zwar stelle der Gottesdienstbesuch ein gutes Werk dar. Jedoch ließen sich angesichts der Rechtfertigungslehre gute Werke nicht einfordern oder gar erzwingen.³⁴

Das sozialwissenschaftliche Gegenüber zur Ekklesiologie stellt in Preuls Kirchentheorie die Institutionentheorie im Anschluss hauptsächlich an Arnold Gehlen und Helmut Schelsky dar. Demnach ist die Kirche eine unter vielen Institutionen in der Gesellschaft. Die Kirche widme sich gewohnheitsmäßig und verlässlich der Pflege und Kommunikation des Rechtfertigungs-

³² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 10f. Zum Beispiel geht der Autor bei der Rezeption der Systemtheorie von Niklas Luhmann über diesen hinaus, indem er etwa durch Bildungsanstrengungen eine Erhöhung des Anteils bewusster und entschiedener Kirchenmitglieder für möglich hält, was Luhmann hingegen für ein kontingentes Geschehen hält, das den Bemühungen der kirchenleitenden Instanzen entzogen ist. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 208f.

³³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 178–194. Näheres zur Volkskirche in Preuls Kirchentheorie wird in Kapitel 2.2.1 erörtert.

³⁴ Werbung für den Gottesdienst sei hingegen nicht zu unterlassen. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 20–22.

glaubens.³⁵ Preul pflegt in diesem Zusammenhang einen distanzierten Umgang mit gesellschaftlicher Religiosität, sie wird dem Rechtfertigungsglauben klar gegenübergestellt. Zwar sei die pluralistische Gesellschaft als Raum verschiedener Religionen und Lebenskonzepte anzuerkennen,³⁶ aber der Kirche obliege nicht die Aufgabe, alle Formen von „frei vagabundierender Religiosität“ in sich aufzunehmen. Die Kirche trete stattdessen für den Rechtfertigungsglauben ein, trete gleichsam als dessen Anwältin auf.³⁷ Wenn es die Kirche jedoch nicht schaffe, ihre öffentliche Relevanz bzw. die ihrer Botschaft zu erweisen, leiste sie einer einseitig individualisierten und privatisierten Religion Vorschub. Diese sieht Preul nicht für auf Dauer bestandsfähig an, da ihr die Merkmale Öffentlichkeit und Kommunikation fehlten.³⁸

2.2 Theologisch begründete Volkskirche und „Bildungsinstitution“

2.2.1 Die theologische Qualität der Volkskirche

Um den theologischen Charakter der evangelischen Kirche zu bestimmen, stellt Preul vor allem CA VII³⁹ in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, den er als reformatorische „Kirchendefinition“ bezeichnet. Ihr sei unter den Bekenntnisschriften eine kirchengründende bzw. -vereinigende Funktion zugekommen, auch wenn dies nicht der ursprünglichen historischen

³⁵ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 128.

³⁶ Vgl. PREUL, Das öffentliche Auftreten der Kirche, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 128.

³⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 171.

³⁸ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 194–198.

³⁹ „De Ecclesia: Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatione sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium etc.

Von der Kirche: Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden. Dann dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht zun Ephesern am 4.: „Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung eures Berufs, ein Herr, ein Glaub, ein Tauf.“ BSLK 61.

Intention der Confessio Augustana entsprochen habe. Insbesondere Artikel VII und VIII hätten bezüglich des Wesens der Kirche einen nahezu kanonischen Rang erlangt.⁴⁰

Als eine Stärke der Kirchendefinition nach CA VII erblickt Preul zunächst deren Knappheit, weil damit das dogmatisch Wesentliche der Kirche ausgedrückt werde: Ihr Wesen sei nur durch den *Vollzug* des kirchlichen Lebens bestimmt. Durch diese Grundfunktion, die Verkündigung des Evangeliums durch Wort und Sakrament, werde die *Einheit der Kirche* herausgestellt. Die Gemeinde der Heiligen und Glaubenden sei Gottes Werk und könne zusammen mit dem Pfarramt als *iure divino* gelten. Dem gegenüber stehe: „Was nicht Bedingung der Seligkeit ist – und das gilt für alle menschlichen Satzungen, und seien sie noch so altherwürdig –, kann auch nicht Bedingung der Einheit sein.“⁴¹ Das Papsttum, bestimmte Traditionen oder Zeremonien stellten demnach keine Bedingungen kirchlicher Einheit dar. Eine weitere Leistung der Kirchendefinition von CA VII sieht Preul in der Gewährleistung der *Freiheit in der Kirche*. Der geringe Umfang der göttlichen Ordnung ermögliche große Spielräume an Vielfalt und Veränderungen im kirchlichen Leben.⁴²

Diese ekklesiologischen Bestimmungen bringt Preul mit dem Volkskirchenbegriff in Verbindung. Er unterscheidet einen historisch-deskriptiven von einem theologisch-normativen Begriff von Volkskirche. Für das theologische Konzept der Volkskirche knüpft der Autor an drei Aspekte der Ekklesiologie Martin Luthers an: keine Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen in der sichtbaren Kirche, glaubensweckende Lehre für alle Menschen und eine Betonung des allgemeinen Priestertums.⁴³ Den *ersten Aspekt* begründet Preul durch Luthers Rede von der „verborgenen Kirche“: Das Wort Gottes ergehe im Gottesdienst an die sichtbare Kirche. Dieses Wort scheide die Gemeinde, da es entweder Glauben oder Unglauben hervorrufe. Da diese Scheidung nur für Gott, aber nicht für Menschen erkennbar sei, handele es sich bei der Kirche der Gläubigen um eine verborgene Kirche. Im Sinne der Nächstenliebe

⁴⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 72–74. Preul würdigt die Entscheidung der Reformatoren, in CA VII den Begriff der *congregatio sanctorum* anstatt der *communio sanctorum* des Apostolikums zu verwenden, weil dadurch besser ausgedrückt werde, dass die Kirche nicht ohne eine bestimmte Sozialgestalt auskommt: Der um Wort und Sakrament versammelten Gemeinde. Vgl. A. A. O. S. 73f. Zugleich habe der Begriff der *sanctorum communio* aus dem Apostolikum, der auch eine Nähe zum neutestamentlichen Terminus „Leib Christi“ aufweise, eine hohe Bedeutung. Vgl. A. A. O. S. 64. Preul versteht den für sich genommen mehrdeutigen Begriff im Sinne des Neuen Testaments als Personengemeinschaft und als die Gesamtheit aller Christen. Damit stelle die *sanctorum communio* die Gemeinschaft der Christen dar, die durch wechselseitige Kommunikation miteinander verbunden seien. Sie glaubten durch das Wirken des Heiligen Geistes, dem sie im Apostolikum nachgeordnet sind. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 51–53.

⁴¹ PREUL, Kirchentheorie, S. 82.

⁴² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 87.

⁴³ Vgl. PREUL, Was heißt „Volkskirche“?, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 37–39.

sollten Christen gar nicht erst versuchen, Gläubige von Ungläubigen abzusondern. In diesem Sinne plädiere Luther nicht für eine „Bekenntniskirche“, die Ungläubige aussondere. Preul führt in diesem Zusammenhang Wilfried Härles Plädoyer an, die verborgene Kirche nicht in erster Linie als „unsichtbar“, sondern als „unabgrenzbar“ aufzufassen. Das Konzept der Volkskirche gewährleiste eine solche Unabgrenzbarkeit, weil keine Glaubensprüfung stattfinde.⁴⁴

Für den *zweiten Aspekt*, die glaubensweckende Lehre, setzt Preul bei CA VII an. Dieser Artikel fordere die reine Predigt des Evangeliums samt einer inhaltlich entsprechenden Sakramentsverwaltung. Dies bedeute nicht mehr als eine „antimeritorische Predigt“, die „auf die Barmherzigkeit Gottes als hinreichenden zeitlichen und ewigen Lebensgrund“⁴⁵ verweise.

Der *dritte Aspekt* stellt die Bedeutung des allgemeinen Priestertums heraus. Nach Luther basiere die Befugnis des allgemeinen Priestertums auf der „theologischen Urteilsfähigkeit“ von Laien. Diese hätten durch den Heiligen Geist das Evangelium verstanden, auf dessen Grundlage sie jegliche Predigt auf deren Evangeliumsgemäßheit prüfen könnten. Weiterhin habe Luther das Priesteramt als *Predigtamt* bestimmt. Das allgemeine Priestertum betreibe jenes Amt als Lebensaufgabe in der je eigenen Lebenssituation, zum Beispiel in der Funktion der Elternschaft.⁴⁶

Aufbauend auf diesen „ekklesiologischen Grundentscheidungen“ und im Anschluss an Wolfgang Huber entfaltet Preul ein dreigliedriges Volkskirchenkonzept: als Kirche *durch* und *für* das Volk sowie als öffentliche Kirche. Kirche „durch das Volk“ bedeute, dass die Kirche „volksnah“ und „volkstümlich“ sein sollte, indem sie vorgegebene Sitten und Gebräuche aufnehme. Volkskirche zeige sich somit immer als historisch gewachsen, weil sie sich auf gewachsenes Kulturgut bezieht. Weiterhin stehe die Kirche durch das Volk *für eine gemeinschaftliche Kirchenleitung*. Das Kirchenvolk sei *gebührend zu beteiligen*, eine „reine Pastorenkirche“ könne keine Volkskirche sein. Kirche „für das Volk“, ein „umfassendes kybernetisches Selbstgestaltungsprinzip“, besage, dass sich die Kirche auf aktuelle und potenzielle Mitglieder in ihren natürlichen und soziokulturellen Eigenarten einzustellen habe. Insofern handele es sich beim Volkskirchenkonzept nicht um ein quantitatives, sondern um ein qualitatives Bestreben. Sie lege sich nicht einseitig etwa auf bestimmte gesellschaftliche Milieus fest. Insofern habe die Einführung des Arierparagrafen während der nationalsozialistischen Diktatur einen extremen Verstoß gegen das Prinzip der Volkskirche bedeutet.⁴⁷ Als eine solche „Kirche für alle“ entspreche die Volkskirche dem Typus Kirche bei Ernst Troeltsch – sie wende sich nicht an

⁴⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 102f.

⁴⁵ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 191f. Zitat ebd., Fußnote 32.

⁴⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 103–105.

⁴⁷ Vgl. PREUL, Was heißt „Volkskirche“?, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 39–44.

eine Elite, sondern an jeden.⁴⁸ Dabei bleibe die Kirche an ihre biblischen und reformatorischen Grundlagen gebunden. Preul spricht sich damit gegen eine Vorstellung von Kirche „als Ort religiöser Deutungskultur“ aus, die selbst keine inhaltlichen Vorgaben vertritt.⁴⁹

Der Begriff der „öffentlichen Kirche“ beinhalte zwei Bedeutungsvarianten: die „öffentlich wahrgenommene bzw. wahrnehmbare Kirche“ und die „für das öffentliche Wohl wirksame Kirche“. Bereits die Zugehörigkeit der Kirche zum Ensemble der gesellschaftlichen Institutionen kennzeichne sie als öffentlich wirksam. Dies werde beispielsweise durch ihre Medienpräsenz deutlich. Sie nehme weiterhin zu politischen, sozialen oder kulturellen Problemen *öffentlich Stellung*.⁵⁰

2.2.2 Die Kirche als Bildungsinstitution

Preul schlägt eine Brücke vom theologischen Wesensbegriff der Kirche zur Institutionentheorie durch die Feststellung, dass „das Wesen der Kirche in ihrer theologischen Grundbestimmung als *creatura verbi divini* und *communio/ congregatio sanctorum* den Sachverhalt ihrer Institutionalität und Funktionalität bereits implizit mit umfaßt“⁵¹. Unter Institutionen versteht der Autor „regelmäßige Formen gemeinsamen menschlichen Handelns.“⁵² Die Kirche gehöre zu einer Gruppe von Institutionen, „die sich an das Bewußtsein, das Gefühl und das Erleben der Menschen wenden und somit in irgendeinem Sinne zu ihrer Bildung beitragen.“⁵³ „Die Kirche hat [...] eine Affinität zur Kunst und ihren Institutionen sowie – im nicht ganz so engen Sinne – zu allen empirisches Fakten- und Regelwissen produzierenden Institutionen. Sie repräsentiert mit ihnen zusammen die Gruppe der Bildungsinstitutionen.“ Solche Institutionen hätten es „mit Erfahrung, Wahrnehmung und Bewußtsein (Weltbewußtsein, Selbstbewußtsein, Gottesbewußtsein) in ihrem Bezug aufeinander zu tun“. Sie würden „dieses dreidimensionale Bewußtsein entwickeln, schulen, in bestimmte Richtung lenken, mit Mitteln der Kunst abbilden, darstellen, zur Aufführung bringen“. Damit sei sie den Institutionen des Bildungswesens, der Kunst und der öffentlichen Medien zuzurechnen. Hinter der Bezeichnung der Kirche als Bildungsinstitution stehe demnach ein weiter Begriff von Bildung.⁵⁴ Mit

⁴⁸ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 181f.

⁴⁹ Vgl. PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 35.

⁵⁰ Vgl. PREUL, Was heißt „Volkskirche“?, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 48–50.

⁵¹ PREUL, Kirchentheorie, S. V.

⁵² PREUL, Kirchentheorie, S. 129. Im Original kursiv.

⁵³ PREUL, Kirchentheorie, S. 141.

⁵⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 140–152. Zitate S. 147.

der Bestimmung als Bildungsinstitution wird die Kirche vom Status einer einfachen Organisation abgegrenzt: „Die Kirche gehört nicht zu den intermediären Institutionen im so genannten dritten Sektor, sondern zu den regulären und somit unverzichtbaren Institutionen“⁵⁵.

Die Bildung, welche die Kirche anbiete, befähige Menschen, ihr Grundvertrauen im Sinne des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit zu unterscheiden und zuzuordnen – und zwar im Sinne der Rechtfertigungslehre.⁵⁶ Auch die diakonische Arbeit gehöre zu dieser Bildung. Die *cura animarum* sei Teil des ganzen Dienstes der Kirche, der „aus seelsorgerlicher Motivation geschehende[n] Kommunikation des Evangeliums.“ Sie sei nicht bloß ein Anhang des kirchlichen Auftrages oder nur Werbung der Kirche. Die Kirche beanspruche die institutionelle Liebestätigkeit jedoch nicht exklusiv. Um der Vollständigkeit des christlichen Zeugnisses willen müsse dennoch ein Mindestmaß an diakonischem Engagement immer aufrechterhalten werden. Die Ausübung der Diakonie widerspricht für Preul nicht der Klassifizierung der Kirche als Bildungsinstitution, da die Diakonie als integrales Element des kirchlichen Kommunikationsauftrages verstanden wird und somit zur Bildung im Preul'schen Sinne beiträgt.⁵⁷

Mit der Rolle als Bildungsinstitution trete die Kirche in ein prinzipielles Konfliktverhältnis zur institutionellen Verfassung der Gesellschaft in Deutschland: Im Anschluss an Eilert Herms spricht Preul von der BRD als einem „Gemeinwesen mit rein ökonomischer Identität“. In diesem greife der Leistungsbereich der Ökonomie auf andere Gebiete über, auch in den Bereich der Religion. Somit werde versucht, religiöse oder ethische Fragestellungen mit der Logik des ökonomischen Leistungsbereiches zu begegnen – dies stelle einen „Kurzschluss“ dar. Die Folge dessen sei eine Marginalisierung des Funktionsbereichs Religion bei gleichzeitiger Enttäuschung der Menschen von den Antworten des ökonomisch dominierten Gemeinwesens. Umso stärker betont Preul die Bedeutung der Kirche als Bildungsinstitution, die angemessene Antworten auf religiöse bzw. ethische Fragestellungen zu geben vermag.⁵⁸

Den Terminus der Bildungsinstitution möchte der Autor der überkommenen Ekklesiologie als Begriff hinzufügen. Zwar hält er ihn zur theologischen Qualifizierung der Kirche nicht zwingend für erforderlich, aber für angemessen: Die Kirche lasse sich als Bildungsinstitution gesellschaftstheoretisch qualifizieren.⁵⁹

⁵⁵ PREUL, Evangelische Bildungstheorie, S. 321, Fußnote 8.

⁵⁶ Vgl. PREUL, Evangelische Bildungstheorie, S. 130–132.

⁵⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 149–151. Zitat S. 150.

⁵⁸ Vgl. PREUL, Evangelische Bildungstheorie, S. 340–347.

⁵⁹ Vgl. PREUL, Der gegenwärtige kirchliche Wandel, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 327.

2.3 Gottesdienst und pastorales Amt als Werkzeuge des Rufes zum Glauben

2.3.1 Der Gottesdienst – Ort der Entstehung des Glaubens

Nach Reiner Preul erklärten die Bekenntnisschriften und darin besonders CA VII den *allgemeinen* Gottesdienst zum „Zentrum und Ausgangspunkt des gesamten kirchlichen Lebens“⁶⁰. Der Gottesdienst sei deshalb so wichtig, weil hier das Wort durch die Ansprache in der Predigt und als *verbum visibile* in den Sakramenten ergehe. Dieses Wort sei es schließlich, das den Rechtfertigungsglauben hervorrufe und damit Menschen zum Heil führe. Im Anschluss an Martin Luther wird der Gottesdienst als „ein *dialogisches Geschehen* zwischen Gott und Mensch auf der Ebene sprachlicher Bewußtheit“ bezeichnet. Im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehe das Bibelwort, das in der Predigt vergegenwärtigt ausgelegt werde. Die Gemeinde antworte auf Gottes Anrede durch Gebet und Gesang.⁶¹ Die Liturgie des agendarischen Gottesdienstes lasse die Teilnehmenden sich selbst in einer Weise erfahren, die dem christlichen Wirklichkeitsverständnis bzw. dem Rechtfertigungsglauben entspreche. Der Ritus des Gottesdienstes suspendiere „für die Dauer seines Vollzugs jede Einzelleistung und verbannt jedes Leistungsdenken, indem er jeden Teilnehmer allein in der Rolle des Gottesdienstbesuchers voll in das gemeinsame Geschehen“⁶² integriere. Indem die Sprache der Liturgie auf vorformulierte Elemente zurückgreife, gehe sie über das hier und jetzt hinaus. Mit dem Rückgriff auf althergebrachte Ausdrucksformen komme die universale Geltung des Evangeliums zur Geltung. Denn das Evangelium beziehe sich nicht nur auf Menschen einer bestimmten Zeit und Kultur.⁶³ Weiterführend legt Preul dar, dass die *vita christiana* neben dem Gottesdienst ebenso den *Gottesdienst im Alltag* umfasse. Deshalb sei es Aufgabe des Gottesdienstes, sich auch auf jenen zu beziehen.⁶⁴

Damit der sonntägliche Gottesdienst diesen theologischen Charakteristika entspreche und die „Mitte kirchlichen Lebens“ bilde, bietet Preul verschiedene Hinweise. Er dürfe *nicht* zielgruppenspezifisch sein, sondern solle sich an alle gesellschaftlichen Milieus und Altersgruppen wenden. Es stelle zwar nahezu eine Unmöglichkeit dar, alle Menschen gleichermaßen anzusprechen. Zumindest seien Näherungslösungen anzustreben, die sich von

⁶⁰ PREUL, Kirchentheorie, S. 200. Im Original kursiv.

⁶¹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 98f. Zitat S. 99.

⁶² PREUL, Kirchentheorie, S. 264f.

⁶³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 282–284.

⁶⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 264f.

Ort zu Ort unterscheiden könnten. Zudem genüge es, wenn sich jeder Gottesdienstteilnehmer wenigstens mit einzelnen Elementen des Gottesdienstes identifiziert. Mit diesem Ansatz gehe ein Gemeinschaftsgefühl einher, das Milieugrenzen überschreite und bei dem Fremdartiges akzeptiert wird, was auch sperrige Aspekte wie kirchliches Traditionsgut einschließe. Wenn der Gottesdienstbesuch trotz dieser Hinweise weiterhin gering ausfalle, sei dies nicht als generelles Argument gegen den sonntäglichen Gottesdienst zu werten. Denn jener zeichne sich durch die genannten Qualitäten aus, nicht zwingend durch eine hohe Besucheranzahl.⁶⁵

Preul erörtert besonders den Kasualgottesdienst. Die hohe Bedeutung der Kasualien begründet er zum einen mit dem volksskirchlichen Erwartungsbild, nach dem die Kirchenmitglieder Kasualien selbstverständlich in Anspruch nähmen und von der Kirche ein Kasualangebot erwarteten. Zum anderen erfülle die Kirche mittels der Kasualien die für die ganze Gesellschaft wichtige Aufgabe der Lebensbegleitung. Die grundsätzliche theologische Begründung der Kasualien (entgegen beispielsweise der Kasualkritik Rudolf Bohrens) sieht Preul darin, dass das kreatürliche Leben eine theologische Relevanz aufweise. Dieses Leben lasse sich und solle mit der Rechtfertigungsbotschaft verknüpft werden. Der kasuale Ritus sei dann eine Weise der Kommunikation des Evangeliums.⁶⁶ Für die Aufnahme der individuellen Lebensgeschichte werden dabei nach Preuls Vorstellung deren menschliche Bewertungen nicht verworfen, sondern in einem theologisch verantworteten Rahmen verarbeitet. Neben der absoluten Gerechtigkeit *coram deo* gebe es eine relative Gerechtigkeit *coram hominibus*. Mit Röm 4,2⁶⁷ und 13,7⁶⁸ belegt er diesen Gedanken biblisch:⁶⁹ Demnach gebe es für Paulus eine Gerechtigkeit, die sich auf menschliche Bewertungen gründe. Preul knüpft an den Begriff der „Rechtfertigung von Lebensgeschichten“ von Wilhelm Gräb an. Dabei gehe es um eine kritische Rechtfertigung: Diese nehme das menschliche Bedürfnis nach Respekt und Würdigung auf, relativiere es jedoch, indem die Biografie „in die Perspektive Gottes des Schöpfers, Versöhners und Vollenders“ gestellt werde. Es sei eine Synthese aus individueller Biografie mit der Rechtfertigungslehre herzustellen, bei der die individuelle Biografie ein- und untergeordnet werde. Der Wert

⁶⁵ Vgl. PREUL, Was heißt „Volkskirche“?, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 45–47.

⁶⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 242–245.

⁶⁷ „εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν.“ Neutestamentliche, altgriechische Bibelstellen werden durchgehend zitiert aus NA28. „Das sagen wir: Ist Abraham durch Werke gerecht, so kann er sich wohl rühmen, aber nicht vor Gott.“ Bibelstellen werden in deutscher Sprache durchgehend zitiert aus Lutherbibel revidiert 2017.

⁶⁸ „ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν.“ „So gebt nun jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt.“

⁶⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 261.

einer individuellen Biografie lasse sich in dieser Logik *letztlich nicht* durch individuelle Motive und Leistungen begründen.⁷⁰

2.3.2 Das Pastorat als predigendes Amt

Die hohe Bedeutung des Kasualgottesdienstes und allgemein der Predigt durch Wort und Sakrament erklärt die zentrale Stellung des Pfarramtes im kirchentheoretischen System Preuls: Das Pfarramt wird vor allem als *Predigtamt* bestimmt; dessen Hochschätzung sieht der Autor geradezu als Spezifikum der evangelischen Kirche an. Nach CA V⁷¹ und im Kontext lutherischer Theologie gebe es nur dieses *eine* Amt, durch das Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung erfolgen. Dabei konstituiere nicht das Predigtamt die Kirche, sondern es stelle eine Funktion der Kirche dar. CA XIV⁷² unterstreiche die Ausschließlichkeit des Amtes, indem es für die öffentliche gottesdienstliche Predigt und Sakramentsverwaltung ein geregeltes Berufungsverfahren anordne. CA V und XIV schließen sich nach Preul zusammen nahtlos an die Kirchendefinition aus CA VII an, indem der Kommunikation des Evangeliums das *eine* Amt mit seiner Doppelaufgabe zugeordnet wird. Es sei auf das *verbum externum* ausgerichtet, das die „Möglichkeitsbedingung“ für die Entstehung des Glaubens bei den Empfangenden des Wortes darstelle. Das Wirken des Amtes sei die Voraussetzung für die Genese des Glaubens, es sichere jedoch nicht das Erreichen des Ziels: Dieses sei Aufgabe des Heiligen Geistes. Bezüglich der konkreten Ausgestaltung des Amtes treffe die CA

⁷⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 263f. Zitat S. 263.

⁷¹ „De Ministerio Ecclesiastico: Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per Verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi. Gala. 3: Ut promissionem spiritus accipiamus per fidem.

Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt Spiritum Sanctum contingere sine Verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera.

Vom Predigtamt: Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt, welches da lehret, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solches glauben.

Und werden verdammt die Wiedertaufer und andere, so lehren, dass wir ohn das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.“ BSLK 58.

⁷² „De Ordine Ecclesiastico: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus.

Vom Kirchenregiment: Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohne ordentlichen Beruf.“ BSLK 69.

kaum Aussagen. Somit sei das Kriterium der Zweckmäßigkeit maßgeblich, wie dies auch bei der Kirchendefinition gelte.⁷³

Preul entnimmt CA V und XIV weiterhin eine Unterscheidung von Amt und Person. Das Amt empfangen seine Würde nicht durch die Person. Es gelte umgekehrt, dass die Person durch persönliche Qualitäten den Anforderungen des Amtes entsprechen müsse: einerseits durch persönliche Frömmigkeit, andererseits durch fachliche und kommunikative Kompetenz. Die Anforderung laute: „Dem *minister verbi* ist die *Bezeugung und Erläuterung der biblischen Botschaft vom gnädigen Gott*, wie er sich definitiv in Christus erschlossen hat, aufgetragen, und zwar als für jeden Menschen gültige Wahrheit.“ Zur Erfüllung dieses Auftrags gehöre „semantische Klarheit“ über diese Botschaft sowie eine „entfaltete Assertio“ mit Bezug auf den Zeugen selbst oder auf die Gemeinde.⁷⁴ Dazu brauche ein Prediger vor allem ein hohes Maß an systematisch-theologischer Kompetenz, insbesondere ein Kenntnis der Dialektik von Gesetz und Evangelium, mit der sich „alle Dimensionen menschlicher Existenz“ deuten bzw. Bildungsprozesse im Rahmen der Bildungsinstitution Kirche betreiben ließen.⁷⁵

Den Pastorenberuf beschreibt Preul wie folgt: „Die pastorale Berufsrolle ist universalistische und generalistische Rolle par excellence.“ Ein Inhaber des Pfarramtes fülle das „Amt nicht einfach mit bestimmten einzelnen Fähigkeiten intellektueller und sprachlicher Art, sondern mit seiner ganzen Person“. Dieses Profil ergebe sich aus der Begegnung mit „lebendigen Personen“, für deren „leibliches und seelisches Ergehen“ ein Pfarrer eintrete, wie dies auch beispielsweise für Pflegeberufe gelte. Preul grenzt das Anforderungsprofil des Pfarramtes nach zwei Seiten hin ab: gegenüber Ansprüchen nach einem hohen Maß an „Vorbildhaftigkeit“ und „Glaubwürdigkeit“. Trotz großer persönlicher Identifikation mit dem Amt müsse eine Pfarrerin kein Vorbild in jeder Hinsicht sein. Denn ein solcher Anspruch stelle eine permanente Überforderung der Person dar. Dass die Kirche eine Gemeinschaft von im Glauben gerechtfertigten Sündern sei, gelte auch für die Inhaber des Pfarramtes. Weiterhin gehe es bei Pfarrern *nicht* um ein besonders hohes Maß an „subjektiver Glaubwürdigkeit“, die Folgendes aussage: „Jemand ist glaubwürdig, sofern man merkt, dass er das, was er sagt, auch selber glaubt und sich danach richtet.“ Vielmehr gehe es darum, dass Pfarrer (wie auch das allgemeine Priestertum) die „Glaubwürdigkeit einer Sache“ bzw. eine „Seinsweise, die in Subjekten in Erscheinung tritt“

⁷³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 88–91. Deshalb werden in der Teilkapitelüberschrift Gottesdienst und pastorales Amt als „Werkzeuge“ bezeichnet.

⁷⁴ Vgl. PREUL, Ministerium ecclesiasticum, in: Gräb-Schmidt u. a., Leibhaftes Personsein, S. 357–359. Zitat S. 359.

⁷⁵ Vgl. PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 226.

repräsentieren. Das heißt, die anzustrebende Stärkung der Glaubwürdigkeit richte sich primär auf die außen liegende Botschaft, nicht auf die der eigenen Person.⁷⁶

2.3.3 Das allgemeine Priestertum – eine grundlegende Funktion der Kirche

Dem allgemeinen Priestertum wird von Preul prinzipiell eine hohe Bedeutung zugewiesen, auch wenn es in seiner Kirchentheorie nicht wie Gottesdienst und pastorales Amt in gleicher Weise tragende Funktionen ausübt.

Der Autor begründet das allgemeine Priestertum von Martin Luther, vom Neuen Testament und vom Volkskirchenbegriff her. Nach Luther gelte, dass wer durch das Wirken des Heiligen Geistes glaube, sei theologisch urteilsfähig und habe Anteil an der höchsten kirchlichen Lehrgewalt, es partizipiere an den *kommunikativen* und an den *kirchenleitenden* Funktionen der Kirche.⁷⁷ Das allgemeine Priestertum übe das Predigtamt als Lebensaufgabe am jeweiligen Lebensort aus. Die den Ordinierten vorbehaltenen Funktionen der öffentlichen Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung seien dem allgemeinen Predigtamt sogar nachgeordnet. Weil das allgemeine Priestertum in einer Entwicklung stehe, sollten Laien durch katechetische Bemühungen zu Reife und Urteilsfähigkeit angeleitet werden. Das allgemeine Priestertum wird somit nicht als eine bloß formale Qualifikation der Laien verstanden, sondern als eine dynamisch zu entwickelnde Größe.⁷⁸

Aus dem Neuen Testament benennt Preul verschiedene Charakteristika des Leibes Christi gemäß Röm 12, I Kor 12 sowie der Abendmahlsparaklese aus I Kor 10 und 11. Die Taufe in

⁷⁶ Vgl. PREUL, *Ministerium ecclesiasticum*, in: Gräß-Schmidt u. a., *Leibhaftes Personsein*, S. 361–363. Zitate S. 362. Das Bischofsamt versteht Preul im Anschluss an die CA als eine besondere Ausprägung des Predigtamtes. Dem entspreche exemplarisch die Verfassung der Nordelbischen Evangelisch-lutherischen Kirche, die ihr Bischofsamt als Pastorenamt für das Gebiet der Nordelbischen Kirche ansieht. Die Befugnisse des Bischofsamtes im lutherischen Sinne bestünden in Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung, Ordination in einem bestimmten Territorium, öffentlichem Zuspruch von Sündenvergebung und Ordnung der Kirche, besonders des Gottesdienstes. Diese Aufgaben könnten, etwa in Notfällen bei Fehlen eines Bischofs, auch dem Pfarramt zufallen. Vgl. PREUL, *Kirchentheorie*, S. 92–96. Insgesamt wird festgehalten, dass die Kirchenleitung insgesamt dem ordinierten Amt dienen müsse, und es nicht aufheben, einschränken oder behindern dürfe. Vgl. A. A. O. S. 220.

⁷⁷ Dies gehe bereits aus dem Titel von Luthers wichtigster Schrift zum allgemeinen Priestertum hervor. LUTHER, *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen*. Grund und Ursache aus der Schrift, in: WA 11, 401–416. Vgl. PREUL, *Kirchentheorie und Kirchenreform*, in: Preul, *Die soziale Gestalt des Glaubens*, S. 346.

⁷⁸ Vgl. PREUL, *Kirchentheorie*, S. 103–109. Die Frage, ob es sich um ein Priestertum *der Getauften* oder *der Gläubigen* handelt, erörtert der Autor nicht explizit. Inhaltlich wird jedoch erkennbar, dass Preul vorrangig auf die Bedeutung des zu bezeugenden *Glaubens* abzielt. Die priesterliche Vollmacht habe ein Christ „weil und sofern er dem Wort glaubt“. Vgl. PREUL, *Kirchentheorie*, S. 103.

Verbindung mit dem Glauben stelle das einigende Band der Kirche dar. Diese geistliche Gemeinschaft habe auch ein „psychisches Korrelat“, nämlich eine gefühlsmäßige Anteilnahme aneinander. Die Glieder des Leibes bei Paulus seien *gleichwertig* und *unentbehrlich* bei zugleich bestehenden Unterschieden etwa in kulturell-religiöser, sozialer und natürlicher Hinsicht. Diese seien mit dem Eintritt in die Gemeinde zumindest relativiert, wie am Beispiel der Sklaverei ersichtlich werde. Andererseits träten durch die Charismen des Heiligen Geistes neue Unterschiede hinzu, wie Ämter oder Befähigungen. Jene seien durch ihre Bestimmung zur Kooperation gekennzeichnet und trügen keine Hierarchie in sich. Es liege aber auch keine „demokratische“ Gemeindeordnung vor, da sowohl eine Befähigung zur Leitung (κυβερνήσεις) als auch leitende Ämter wie zum Beispiel das Apostelamt vorhanden sind. Schließlich liege die Bestimmung der Charismen in der gegenseitigen *Aufverbauung* der Gemeindeglieder, die Kirche sei somit eine Solidargemeinschaft von aufeinander angewiesenen Menschen.⁷⁹

Die evangelische Kirche als Volkskirche konstituiere sich *aus dem Volk*. Das bedeute, dass die Kirche immer in einem möglichst konstruktiven Bezug zu den je vorgegebenen Lebensbedingungen, Riten und Gebräuchen stehe.⁸⁰ Des Weiteren drücke sich das allgemeine Priestertum in einer Vielfalt aus, beispielsweise als christliches Familienleben, wodurch eine Konvergenz von allgemeinem Priestertum und Christentum erkennbar wird.⁸¹ Das Konzept Volkskirche bietet dem Prinzip des allgemeinen Priestertums für Preul theoretisch den meisten Raum. Dies gelte selbst dann, wenn von der *Befähigung* zum allgemeinen Priestertum praktisch kein *Gebrauch* gemacht werde. Wichtig sei vielmehr, dass die Amtsträger ein Konzept von Volkskirche vertreten, welches das allgemeine Priestertum fördert. Das allgemeine Priestertum könne dann in verschiedener Weise ausgeübt werden; in seiner geringsten Form geschehe dies durch Kritik an der Kirche, sofern dabei eine grundsätzliche Verbundenheit zu ihr zum Ausdruck komme.⁸²

Preul sieht einen Beitrag des allgemeinen Priestertums zur Lehre der Kirche im weiteren Sinne in einer „situationsadäquaten Auslegung“ des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Das allgemeine Priestertum bringe Erfahrung in Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens ein, die dem pastoralen Amt häufig verschlossen seien.⁸³ Bezogen auf den Begriff Religion äußere sich die theologische Urteilsfähigkeit des allgemeinen Priestertums bei entsprechender Bildung darin, zwischen wahrer Religion auf der einen Seite und Pseudoreligion bzw. Aberglaube auf der anderen Seite in ihren jeweiligen Ausprägungen zu unterscheiden.⁸⁴

⁷⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 64–69.

⁸⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 184–190 und PREUL, Was heißt „Volkskirche“?, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 37–39.

⁸¹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 155f.

⁸² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 190–194.

⁸³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 153f.

⁸⁴ Vgl. PREUL, Evangelische Bildungstheorie, S. 362f.

Das grundsätzliche Verhältnis von Pfarramt und allgemeinem Priestertum bei Preul lautet wie folgt: „Amt und allgemeines Priestertum setzen sich gegenseitig voraus und sind nur miteinander zu bestimmen.“ Beide Größen dürften nicht gegeneinander ausgespielt und müssten in ein konstruktives Verhältnis gesetzt werden.⁸⁵ So habe das pastorale Amt beispielsweise die Sprachform des Bekenntnisses mit dem allgemeinen Priestertum gemein. Das Pfarramt solle außerdem religiöse Redeformen sowie hermeneutische Methoden beherrschen, die vom allgemeinen Priestertum generell nicht verlangt werden könnten.⁸⁶

Weil die Bekenntnisschriften keine Einschränkungen machten, dürfe die gesamte Ämterstruktur der Kirche (abgesehen vom pastoralen Amt) frei gestaltet werden.⁸⁷

„Das allgemeine Priestertum kommt [...] in allen Formen kirchlicher Laienaktivität zum Ausdruck, in regulären Ämtern ebenso wie in Ehrenämtern und nicht zuletzt in spontanen Aktivitäten im übergemeindlichen und gemeindlichen Rahmen. Gemeindeaufbaukonzepte, die ihren Impuls aus der paulinischen Charismenlehre empfangen, gehören somit zur Strategie der Volkskirche.“⁸⁸

Als mögliche Laienaufgaben benennt der Autor Laienpredigt, aktive Mitwirkung am Gottesdienst, Besuchsdienste, Mitwirkung an Gemeinde- und Kirchenleitung, Mitwirkung beim Gemeindeaufbau, allgemein theologische Urteilsbildung und Zeugendienst.⁸⁹

2.4 Zum Einfluss der Ekklesiologie auf Leitungsentscheidungen

2.4.1 Innerkirchliche Demokratie und evangelisches Lehramt

In Preuls Konzept verbindet die Kirchentheorie die systematisch-theologische Ekklesiologie mit der praktisch-theologischen *Kybernetik*, die wiederum die Handlungsfelder der Praktischen Theologie steuert. Die Kybernetik antwortet bei Preul somit auf die Frage, wie Ekklesiologie in kirchliches Handeln übergeht. Das zentrale Ziel der Kybernetik bestehe darin, durch

⁸⁵ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 108f. Zitat S. 108.

⁸⁶ Vgl. PREUL, Kommunikation des Evangeliums, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 71f.

⁸⁷ Vgl. PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 28.

⁸⁸ PREUL, Kirchentheorie, S. 193.

⁸⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 108–109.

disponierendes Handeln optimale Bedingungen für das *kommunikative Handeln* zu schaffen, welches in den einzelnen kirchlichen Handlungsfeldern wie Gottesdienst oder Gemeindepädagogik geschehe.⁹⁰

Aus diesen Voraussetzungen folgten zwei Kategorien von Entscheidungen: Einerseits Entscheidungen *über das Bekenntnis*, die aufgrund der Unveränderbarkeit des Bekenntnisses nicht statthaft seien, andererseits *kybernetische Steuerungsentscheidungen* basierend auf diesem Bekenntnis. Mit dem Verbot von Entscheidungen der ersten Kategorie unterscheide sich die evangelische Kirche von anderen Körperschaften wie etwa politischen Parteien, die ihre Grundlagen unter Umständen ändern könnten. Die zweite Art von Entscheidungen sei erforderlich, um das Bekenntnis bestmöglich zur Geltung zu bringen. Mit anderen Worten: Die ekklesiologischen Grundparameter gäben der Kirchenleitung einen unveränderbaren, nicht zu überschreitenden Rahmen vor. Innerhalb dieses Rahmens bestehe ein Entscheidungsspielraum, der nach pragmatischen Gesichtspunkten zu nutzen sei.⁹¹ Aus den Artikeln CA V, VII und VIII leitet Preul eine „fast unbegrenzte Gestaltungsfreiheit“ ab, die abgesehen von Wort und Sakrament keine kirchlichen Formen festschreibe: „keine Agenden, keine Riten, keine Hierarchie, keine besonderen Veranstaltungsformen, keine Missionsstrategien, keine Gemeindeaufbaukonzepte.“⁹² Probleme der Institution, überparochiale Fragen oder die Außenbeziehungen der Kirche seien kaum angesprochen und daher pragmatisch zu gestalten.⁹³

⁹⁰ Vgl. PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 21–23.

⁹¹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 210f. und PREUL, Der gegenwärtige kirchliche Wandel, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 338f. An diese Stelle lässt sich auch die Preul behandelte Frage einordnen, inwiefern die Kirche als Unternehmen verstanden und dementsprechend geführt werden kann. Zur Beantwortung sei zunächst die Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Handeln erforderlich. Der Mensch als *cooperator dei* schaffe notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingungen, damit „das prinzipiell unverfügbare geistliche Geschehen der Glaubenserweckung und -stärkung“ ermöglicht werde. Betriebswirtschaftliche Kompetenz helfe, die menschliche Handlungskompetenz zu erhöhen, die der Kybernetik zufällt. Dabei fänden für Handlungsvorschläge zwei Bewertungskriterien Anwendung, die für das kirchliche Handeln allgemein gälten und aus der reformatorischen Theologie abgeleitet seien: einerseits ein *kreativ-heuristisches* Kriterium, bei dem es darum gehe, was der Kommunikation des Evangeliums dienlich ist; andererseits ein *limitatives* Kriterium, das Schaden abwenden solle, indem gewaltsame oder manipulative Mittel ausgeschlossen werden. Mit diesen beiden Kriterien bestimmt Preul die bei ihm häufig genannte *Zweckmäßigkeit* näher, mit der Entscheidungsspielräume gefüllt werden sollen. Darüber hinaus dürften betriebswirtschaftliche Konzeptionen keinen Einfluss auf die kirchliche Lehre bzw. das Evangelium nehmen. Konkret werde den genannten Kriterien Rechnung getragen, wenn beispielsweise bei einer Strukturreform die Weisungsunabhängigkeit des Pfarramtes in Verkündigung und Seelsorge berücksichtigt bleibt. Vgl. PREUL, Kirche als Unternehmen, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 54–57. Zitat S. 54.

⁹² PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 28.

⁹³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 92–96.

Für Preul steht aufgrund des allgemeinen Priestertums fest, dass die theologischen Laien an der Leitung der Kirche beteiligt werden müssen. Im Anschluss an Schleiermacher formuliert er: „Die Kirche wird nicht einfach von oben regiert, sondern auf gemeinschaftliche Weise.“⁹⁴ Preul erörtert, inwiefern die Herrschaftsform der Demokratie für die Kirche angemessen und geeignet ist. Die Demokratie erfülle zwei Funktionen in kirchlichen Entscheidungsprozessen: zum einen zur Gewährleistung der Partizipation des allgemeinen Priestertums, zum anderen gleichsam als Notordnung in einer sündigen Welt. Das allgemeine Priestertum erfordere eine Kirchenleitung unter Beteiligung der Gesamtheit ihrer Mitglieder. Eine solche gemeinschaftliche Leitung werde durch demokratische Verfahren gewährleistet. Weil die Kirche aber eine Gemeinschaft aus gerechtfertigten Sündern sei, habe sie mit Problemen von Machtmissbrauch zu kämpfen. Für die Kirchenverfassungen bedeute dies, dass sie sich an den gleichen Prinzipien wie ein demokratischer Staat orientieren müssen. Herrschaftskontrolle und -begrenzung sollten demnach durch Gewaltenteilung, zeitliche Limitierung von Herrschaft sowie durch die Bindung an das Recht gewährleistet werden.⁹⁵

Zugleich relativiert Preul die Rolle der Demokratie: Entgegen einer bloßen „Legitimation durch Verfahren“ betont Preul die unverrückbare und allen demokratischen Verfahren vorgeordnete Bedeutung des Bekenntnisses. Die Demokratie stelle somit nur eine *notwendige*, aber *keine hinreichende Bedingung* sachgemäßer kirchlicher Entscheidungsfindung dar.⁹⁶ Deshalb verbiete das Wesen der evangelischen Kirche eine einfache Übertragung der Demokratie aus dem „weltlich-politischen“ in den kirchlichen Bereich:

„Manches lässt sich auch nur zum Schaden der Kirche übertragen. Das gilt besonders für das in einigen Synoden nach politischem Vorbild um sich greifende Parteien- und Fraktionswesen, das zu unwürdigen Schauspielen und Demonstrationen kirchlicher Zerrissenheit führt bzw. solche Zerrissenheit allererst produziert und Spaltungen vertieft.“

Zwar müssten Entscheidungen nicht zwingend einstimmig getroffen werden, jedoch zeuge es von einem „unevangelischen Geist“, wenn bedeutende Entscheidungen in der Kirche durch

⁹⁴ PREUL, Kirchentheorie, S. 212. Der Legitimation des allgemeinen Priestertums zur Mitwirkung an der Kirchenleitung entspreche die heutige synodale Verfassung der evangelischen Kirche, auch wenn Luther diese Form der Partizipation noch nicht vor Augen gehabt habe. Vgl. PREUL, Kirchentheorie und Kirchenreform, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 346. Die Kirchenverfassungen regelten die Beteiligung der Laien an den Leitungsorganen der Volkskirche auf allen Ebenen. Das Laientum partizipiere sowohl an legislativen als auch an exekutiven Funktionen. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 193.

⁹⁵ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 214f.

⁹⁶ Vgl. PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 31.

bloße einfache Mehrheit durchgesetzt werden. Vielmehr solle Einvernehmen zumindest angestrebt werden.⁹⁷

In Preuls Konzept dient das Kirchenrecht wie die Demokratie dem Ziel, Ordnung in einer sündigen Welt zu gewährleisten. Der Autor erörtert die prinzipielle Bedeutung des Kirchenrechts und knüpft dabei an Eilert Herms an:

„Ein evangelisches Kirchenrecht kann es nur geben als Bestandteil eines allgemeinen, d. h. alle vom Recht zu regelnden Zusammenhänge betreffenden Rechtsverständnisses, das aber als solches nicht einer angeblich weltanschaulich neutralen Rechtsphilosophie zu überlassen ist, sondern theologisch, also aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis, begründet werden muß.“⁹⁸

Die Kirche existiere in derselben Schöpfungsordnung wie die Menschheit allgemein:⁹⁹ „So weit wir noch in einer unerlösten, durch die Verblendungsmacht der Sünde beherrschten Welt leben, hat das Recht nicht die Funktion, die Guten vor den Bösen zu schützen, sondern die Bösen vor den Bösen. Das gilt auch innerhalb der Kirche.“ Ein solches Rechtsverständnis bewahre die Kirchenmitglieder, die sich vermeintlich keiner Verstöße schuldig machten, „vor pharisäerhafter Selbstgerechtigkeit“¹⁰⁰. Das Kirchenrecht sichere verschiedenartige Ansprüche von Personen und Gruppen dadurch, „daß sie deren Verletzung durch Regelverstoß in vorhersehbarer Weise mit kraft politischer Herrschaft und Macht wirksamen Sanktionen belegt“. Zudem definiere es Zuständigkeiten und Befugnisse¹⁰¹ – ein Charakteristikum auch der schon benannten Demokratie in der Kirche.

Preul ergänzt seine kybernetische Grundthese mit dem Hinweis auf ein evangelisches Lehramt. Mit Eilert Herms gliedert er Lehre in Form der Predigt, des amtlichen Lehrtextes wie der CA sowie von theologischen Lehrsystemen auf. Einzelne Christen, Pastoren, die Kirchenleitung und akademische Theologen beteiligten sich an der Lehre. Diese Gruppen seien dann lehrmäßig miteinander kompatibel, wenn sie die Bibel nach verbindlichen Regeln auslegten.¹⁰² In Anknüpfung an Christoph Schwöbel bezeichnet Preul die Kirche als eine „Interpretationsgemeinschaft

⁹⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 215. Zitat S. 215, Fußnote 27.

⁹⁸ PREUL, Kirchentheorie, S. 225.

⁹⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 230.

¹⁰⁰ PREUL, Kirchentheorie, S. 232f.

¹⁰¹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 227. Zitat ebd.

¹⁰² Vgl. HERMS, Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, S. 139–155, zitiert nach PREUL, Kirchentheorie, S. 76f. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 76–80.

mit vielen, prinzipiell gleichberechtigten Interpreten.¹⁰³ Er möchte damit die Unterschiede zwischen den Interpreten nicht nivellieren – für ihn hat beispielsweise das Pfarramt qua Amt einen höheren theologischen Einfluss als das Laientum. Dennoch sei im Konfliktfall nicht von vornherein entschieden, wer Recht behalte. Der Autor gibt die Einteilung der Funktion der Lehrauslegung in vier Ebenen von Herms wieder: Laien, Pfarrerschaft, Kirchenleitung sowie akademische Theologie. Durch vier Regeln könnten diese an der gemeinsamen Lehre arbeiten:

1. Es solle ein Rückbezug auf biblische und reformatorische Texte in gegenwärtiger Auslegung erfolgen.
2. Dazu seien allgemeine Regeln des Textverständnisses anzuwenden.
3. Die vier Ebenen sollen miteinander in personalen Kommunikationsbeziehungen stehen.
4. In Entscheidungsgremien müsse „geschulte“ theologische Kompetenz vertreten sein.

Trotz dieser Regeln gebe es keine Garantie für richtige Entscheidungen. Dennoch vertraut Preul darauf, dass die Ebenen mit diesen Regeln immer wieder zur Wahrheit des Evangeliums durchdringen.¹⁰⁴

2.4.2 Stärkung von Volkskirche und Gottesdienst

Der von Preul immer wieder vollzogene Rekurs auf das Bekenntnis führt Preul nicht zu einer fundamentalen Kritik an den bestehenden kirchlichen Verhältnissen, sondern zu der grundsätzlichen Bestätigung der Volkskirche. Für Preul ist das Konzept der Volkskirche nicht nur im Einklang mit den Bekenntnisschriften, sondern sogar „ein kybernetisches Konzept, an welchem festzuhalten ist, solange unsere Kirche evangelisch sein will.“¹⁰⁵ Als Volkskirche orientiere sich die Kirche unter anderem an gesellschaftlichen Erwartungen, die Preul deshalb systematisch erhebt.¹⁰⁶ Für ihn ist dies nicht ein bloßes pragmatisches oder opportunistisches Vorgehen. Sondern im seelsorgerlichen Auftrag der Kirche sei die Aufforderung enthalten, der „Welt“, also der Umwelt der Kirche, zu dienen. Dies bedeute allerdings nicht, einseitig Partikularinteressen zu befriedigen, sondern die ganze Gesellschaft in den Blick zu nehmen.¹⁰⁷

¹⁰³ PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 30.

¹⁰⁴ Vgl. PREUL, Was bedeutet die kirchentheoretische These, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 30f.

¹⁰⁵ PREUL, Was heißt „Volkskirche“?, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 39.

¹⁰⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 34–37.

¹⁰⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 13f.

Die Volkskirche habe zwei kybernetische Bewegungen zu vollziehen: zum einen eine „zentripetale“ Bewegung, mit der Integration und Einheit gewährleistet werden soll. Unter der Vielzahl von Angeboten sei der Sonntagsgottesdienst als Mitte des kirchlichen Lebens zu stärken. Zum anderen eine „zentrifugale“ Bewegung: Sie diene dazu, die Volkskirche so zu diversifizieren und auszurichten, dass tatsächlich das ganze „Volk“, also die gesamte ausdifferenzierte Gesellschaft adressiert werden könne. Beide Bewegungen seien in ihrer Spannung zueinander auszuhalten und auszubalancieren.¹⁰⁸

Neben der Spannung, die sich aus diesen zwei Bewegungen ergibt, werden fünf „Probleme der Volkskirche“ samt möglicher Lösungsstrategien benannt. *Erstens* gehe es darum, die „öffentliche Plausibilität“ ihres Konzeptes gegenüber Mitgliedern und der Gesellschaft zu erweisen. Gegenüber einer Vorstellung eines individualisierten, privatisierten Protestantismus, welcher der Kirche nicht bedarf, solle die Kirche ihre vielfältigen Dienste pflegen und den Nutzen der kirchlichen Tradition für die persönliche Frömmigkeit herausstellen. *Zweitens* spricht Preul im Anschluss an Ernst Lange von einem „Bildungsdilemma der Volkskirche“. Demnach führten die Bildungsanstrengungen der Kirche zu einem „Unselbstverständlichwerden des Selbstverständlichen“: Unreflektierte Kirchenmitgliedschaft werde durch Bildung zu einer stärkeren Mündigkeit befähigt, die im Ergebnis zu einer kritischen Distanzierung gegenüber der Kirche führen könne. Für Preul müsse sich die Kirche dennoch „schichtspezifisch“ auf die Bildungsinteressen des Kirchenvolkes einlassen. Ein mögliches Bildungsdilemma sei aus dem theologischen Selbstverständnis der Kirche heraus zu ertragen. *Drittens* erwähnt der Autor „permanente Strukturprobleme“: Das Bemühen der Volkskirche, sich in einer sich pluralisierenden Gesellschaft als „Kirche für alle“ zu struk-

¹⁰⁸ Vgl. PREUL, Kirche als Unternehmen, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 60. Diese Bewegung wird von Preul auch mit „Differenzierung“ und „Integration“ beschrieben. Differenzierung bedeute, „die Botschaft des Evangeliums möglichst vielen und möglichst verständlich und glaubwürdig“ zu vermitteln. Dies geschehe durch ein differenziertes und flexibles Veranstaltungsangebot, einen sensiblen Umgang mit Differenzen zwischen gesellschaftlichen Gruppen sowie durch zielgruppenorientierte Veranstaltungsformen. Vgl. PREUL, Was heißt „Volkskirche“?, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 44. Zitat ebd. Zugleich dürfe sich die Kirche nicht in zielgruppenspezifische Angebote auflösen. Die Aufgabe der Integration bzw. die zentrifugale Bewegung der Volkskirche gewährleiste der „Gottesdienst für alle“ als „Mitte des kirchlichen Lebens“. Schließlich seien Differenzierung und Integration aufeinander zu beziehen: „Zugehen auf einzelne Zielgruppen in ihrer Besonderheit und Zusammenkunft aller, Arbeit an der Peripherie und Stärkung der Mitte, zentrifugale und die zentripetale Anstrengungen – beides gebietet das volkskirchliche Konzept.“ Als Wege solcher Verknüpfung und Vernetzung denkt Preul an eine „lebendige Gesprächs- und Begegnungskultur“ rund um den Gottesdienst. Auch die kirchliche Presse insbesondere vor Ort in den Gemeindebriefen diene solcher Vermittlung. Preul stellt die Integrationsleistung besonders der parochialen Ortsgemeinde heraus – diese sei historisch gewachsen und zugleich veränderungsfähig. Vgl. A. A. O. S. 47f., Zitat S. 47.

turieren, ziehe das Erfordernis der Koordination der vielfältigen Dienste und Werke nach sich. Dabei werde die „ekklesiologische Priorität der Parochie“ in Frage gestellt. Angesichts dieser Koordinationsaufgabe benötigten Synoden und Kirchenleitungen wissenschaftlich-theologische Orientierung mittels einer „Neukonzeption einer praktisch-theologischen Kybernetik“ im Preulischen Sinn. Höchste Priorität solle dem sonntäglichen Gemeindegottesdienst zukommen. Weiterhin seien alle kirchlichen Einrichtungen zu stärken, welche die Kirche als Bildungsinstitution verkörpern, beispielsweise Träger der Erwachsenenbildung. Sodann dürften sich Instanzen, die sich als „am Gebot der Nächstenliebe orientierte Handlungsgemeinschaft“ verstünden, nicht verselbständigen. Der „Zusammenhang zwischen Zeugnisdienst und exemplarischem Liebeshandeln“ müsse gewahrt bleiben, um ein kohärentes Profil der Kirche gegenüber der Öffentlichkeit abzubilden. Mit dem Strukturproblem korrespondiere *viertens* ein „Machtproblem in der Kirche“, dem mit einem „kybernetischen Begriff von Gerechtigkeit“ zu begegnen sei. Einen positiven kirchlichen Machtbegriff definiert Preul wie folgt: „Macht im intern differenzierten Sozialsystem Kirche heißt geregelte positionsgebundene Teilhabe am kirchlichen Handeln“. Diese Teilhabe und der von Position zu Position verschiedene Einfluss seien immer neu zu bemessen und aufeinander abzustimmen. Im Sinne einer „Systemgerechtigkeit“ gelte:

„Gerecht ist eine solche Gestalt der Kirche als differenziertes Kommunikationssystem, in welcher die Fähigkeiten und Talente aller Kirchenmitglieder so zum Einsatz kommen und honoriert werden, daß sie der einheitlichen Aufgabe der Kirche, der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, in jeweils bestmöglicher Weise dienen können.“

Gerechtigkeitsvorstellungen, welche diese Bestimmung überwinden wollten und die Kirche beispielsweise als bloße Arbeitgeberin betrachteten, seien zurückzuweisen. Zugleich gelte, dass „allgemeine Gesichtspunkte“ wie etwa von sozialer Gerechtigkeit mit der benannten Systemgerechtigkeit in Einklang zu bringen seien. *Fünftens* müsse die Volkskirche mit einem weiten „Spektrum von Meinungen“ umgehen, da sich die gesellschaftliche Pluralität in politischen, sozialen, technologischen und ökologischen Fragen auch in der Kirche widerspiegle. Darauf sei sowohl mit einer innerkirchlichen Toleranz als auch mit einer angemessenen Streitkultur zu reagieren.¹⁰⁹

Kein zentrales Problem der Volkskirche sei eine geringe Mitgliederzahl. Zwar solle die Kirche bestrebt sein, diese Zahl zu stabilisieren bzw. zu erhöhen. Aber das theologisch begründete

¹⁰⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 190–203. Zitate S. 202f.

Volkskirchenkonzept sei nicht von ihr abhängig, denn dieses Konzept arbeite mit qualitativen, nicht quantitativen Zielstellungen.¹¹⁰

In der Mitte der Volkskirche steht für Preul der Gottesdienst:

„Der Gottesdienst ist diejenige Veranstaltung und Sozialform, durch welche die Kirche unmißverständlich als Kirche öffentlich in Erscheinung tritt. Die Pflege des Gottesdienstes und die Stärkung der Kraft der öffentlichen Verkündigung muß also für eine Kirche auf reformatorischer und biblischer Grundlage das erste und oberste Anliegen sein und bleiben. Es wird auch unter den Pflichten der kirchen- und gemeindeleitenden Gremien an erster Stelle genannt.“¹¹¹

Der Gottesdienst sei „Zentrum und Ausgangspunkt des gesamten kirchlichen Lebens“¹¹² und dementsprechend kybernetisch zur Geltung zu bringen. Diese Aufgabenstellung erweise sich als spannungsreich, da beispielsweise liturgisch verschiedene Gesichtspunkte wie Regelmäßigkeit, Gleichförmigkeit und Einheitlichkeit auf der einen Seite mit lokalen Spezifika und gesellschaftlichem Wandel auf der anderen Seite ins Verhältnis zu setzen seien.¹¹³

2.5 Die institutionelle „Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“

2.5.1 Kirche als „System zur Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“

Den Auftrag der Kirche bezeichnet Preul vorrangig mit der „Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“.¹¹⁴

¹¹⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 194.

¹¹¹ PREUL, Kirchentheorie, S. 200.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 81–88.

¹¹⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 12 und 153. Synonym spricht er von der „Kommunikation des Evangeliums“ (Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 6.) bzw. „des Rechtfertigungsglaubens“. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 245. Als „Bildungsinstitution“ vermittele die Kirche „Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein“ (s. Kapitel 2.2.2). Die Kirche biete „Seelsorge im weiten Sinn“, die *cura animarum*. Dabei vermittele sie tragfähigen Lebenssinn, wie ihn der christliche Glauben hervorrufe. Vgl. PREUL, Zur Bildungsaufgabe der Kirche, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 29 und PREUL, Kirchentheorie, S. 150.

„Die vielleicht etwas kompliziert klingende Formulierung ‚Kirche als System der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses‘ ist der prägnanteste Ausdruck des in unserer Kirchentheorie vertretenen Kirchenverständnisses. Sie will die Wesensaussagen über die Kirche auf der Linie der Reformation mit den institutionstheoretischen Überlegungen zur Kirche als Bildungsinstitution verbinden.“¹¹⁵

Preul entfaltet seine Auftragsbeschreibung der Kirche somit von der gesellschaftlichen Makroebene her.¹¹⁶

Im Zentrum von Preuls Formel steht die Rechtfertigungslehre, die mit Bezugnahme auf CA VII hinsichtlich der Formulierung *evangelium pure docetur* dargelegt wird: „Von reiner Predigt des Evangeliums kann immer dann gesprochen werden, wenn antimeritorisch gepredigt wird, also die Gerechtigung [sic] aus Werken des Gesetzes gänzlich ausgeschlossen wird, und wenn menschliche Existenz und Hoffnung allein auf die Güte Gottes gegründet werden.“ Mit Melancthon hält der Autor fest, dass der Mensch im Glauben „Zuflucht zu der grundlosen Barmherzigkeit des Schöpfers“ nimmt, die ohne Verdienst gewährt wird. Theologische Überlegungen, auf welche Weise sich Gottes Barmherzigkeit vollziehe, seien von der „Grundalternative“ zu unterscheiden, ob ein Mensch aus Glauben oder aus eigener Rechtfertigung lebe. Weiterhin interpretiert Preul die Wortgruppe *recte administrantur sacramenta* aus CA VII im Anschluss an die genannten Überlegungen: Als *verbum visibile* bezeugten die Sakramente den Glauben und wirkten nur durch ihn.¹¹⁷

¹¹⁵ PREUL, Kirchentheorie, S. 153. Der Terminus diene dazu, die Kirche innerhalb der Gruppe der gesellschaftlichen Bildungsinstitutionen mit ihrem spezifischen Inhalt zu qualifizieren. „Kommunikation“ zielt dabei auf die „Einbeziehung und Mitbeteiligung aller“: „Kirche ist ein Kommunikationssystem. Die Zirkulation des religiösen Bewusstseins erfolgt nicht auf diffuse Weise, sondern in den Bahnen eines dieser Zirkulation dienenden und sie regulierenden sozialen Systems. Ein System ist in jedem Fall die Verbindung von verschiedenen Elementen zu einem Funktionszusammenhang.“ In der weiteren Erörterung beschreibt der Autor das Kommunikationssystem Kirche unter den Aspekten *Kommunikationssituationen* (zum Beispiel Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge), *-positionen* (haupt- und ehrenamtliche Dienste) und *-medien* (verbale und nonverbale Zeichen). Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 153–158. Zitat S. 155. Eine Verbindung dieser Elemente stellt sich Preul wie folgt vor: „Anzustreben ist ein flexibles und differenziertes System, in dem die verschiedenen Praxisfelder und das jeweilige positions- und medienspezifische kirchliche Handeln sich gegenseitig ergänzen und entlasten.“ A. A. O., S. 159.

¹¹⁶ Zwar entzögen sich Frömmigkeit bzw. Glauben als reine Innerlichkeit dem institutionellen Zugriff. Zur Beschreibung dieses Sachverhaltes gebrauche die reformatorische Theologie die Pneumatologie. Individuen rezipierten aber für die Deutung ihres Glaubens immer gedankliche Vorstellungen, die ihnen von religiösen Institutionen angeboten werden. Insofern sei individueller Glauben mit Institution verbunden. Vgl. PREUL, Kirche als Institution der Frömmigkeit, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 212.

¹¹⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 76–80. Zitate S. 79f.

Den Begriff *Evangelium* fasst Preul an anderer Stelle als „Kurzformel für das christliche Wirklichkeitsverständnis im Ganzen“ auf. Jenes Wirklichkeitsverständnis kennzeichne wiederum „eine zusammenfassende Formel für das Gottes-, Welt-, Selbst- und Geschichtsverständnis des Christen“. Diese Dimensionen stellten ein System dar, dem in theologischem Sprachgebrauch Gottes-/ Trinitäts-, Schöpfungs-, Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie entsprächen. Der Rechtfertigungslehre komme eine *kriteriologische Funktion* zu:¹¹⁸ Sie sei kein Glaubensartikel unter vielen, sondern der sinngebende Artikel für alle anderen. Die Rechtfertigungslehre artikuliere das christliche Wirklichkeitsverständnis unter drei Aspekten: *Erstens* verstehe sie die Wirklichkeit als Schöpfung Gottes. *Zweitens* thematisiere sie die Welt als gefallene Schöpfung. Das menschliche Herz erweise sich als fehlgeleitet, so dass der Mensch seine Freiheit missbrauche und die Verbindung zu Gott gestört sei. *Drittens* konstatiere die Rechtfertigungslehre, dass der Mensch aus dieser selbstverschuldeten Verblendung befreit werden kann. Die Christusoffenbarung trete an den Menschen von außen heran. Der Heilige Geist wirke am menschlichen Herzen die Erkenntnis, dass Gott in Christus war und die Welt mit sich versöhnt. Infolgedessen werde der Mensch in allen Bereichen seines Handelns zum *cooperator dei*. Zusammengefasst:

„Die Rechtfertigungslehre ist als Existenztheorie die existentielle Verbindlichmachung der Lehre von der Schöpfung. Als Lehre vom Handeln Gottes thematisiert sie die Treue Gottes zur gefallenen Schöpfung. Gott lässt sich nicht aus der Wirklichkeit herausdrängen, sondern bringt seinen Willen durch die Christusoffenbarung und das Wirken des diese Offenbarung als Offenbarung erschließenden Geistes in ihr zur Geltung. Im Blick auf diese wirksame Präsenz Gottes in der Welt wird die Geschichte als ‚Heilsgeschichte‘ qualifiziert.“¹¹⁹

Preul bezieht das so charakterisierte christliche Wirklichkeitsverständnis auf Bildungs- und Verkündigungsprozesse. Das ganze Leben eines Menschen lasse sich als ein Prozess von Ausdifferenzierung, Verteilung und Umverteilung von Vertrauen auf bestimmte Instanzen verstehen.¹²⁰ Zwar sei das christliche Wirklichkeitsverständnis unveränderlich, aber dessen Verkündigung bzw. Kommunikation variabel und seine Begriffe im Hinblick auf zeitgenössische Lebensbedingungen auslegungsbedürftig. So divergiere die Form von Selbstrechtfertigung beispielsweise historisch, sozial oder biografisch.¹²¹

¹¹⁸ Vgl. PREUL, Kommunikation des Evangeliums, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 66. Zitate ebd.

¹¹⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 171–175. Zitat S. 175.

¹²⁰ Vgl. PREUL, Evangelische Bildungstheorie, S. 130–132.

¹²¹ Vgl. PREUL, Kommunikation des Evangeliums, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 82f. und PREUL, Das öffentliche Auftreten der Kirche, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 128.

Die Kommunikation des Evangeliums bestehe aus *opus hominum* und *opus dei*. Damit korrespondiere – in Anknüpfung an Martin Luther – die äußere und innere Klarheit des Wortes Gottes. Die Kirche als Zeugin des Wortes sei für den sachgemäßen Kommunikationsvollzug verantwortlich und schaffe so die äußere Klarheit. Gott hingegen Sorge gemäß I Kor 4,6 („ὁς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν“) für die innere Klarheit.¹²²

Ziel der Kommunikation des Evangeliums/ des christlichen Wirklichkeitsverständnisses ist für Preul die persönliche Aneignung des Glaubens. Es diene dem Individuum dazu, die Wirklichkeit zu erschließen und dem Leben Orientierung zu geben. Über eine *notitia* hinaus sollen *assensus* und *fiducia* hervorgerufen werden.¹²³ Die Kommunikation des Evangeliums sei eine Hilfeleistung, „damit der Mensch seine ihm von Gott zugedachte und in Christus offenbarte Bestimmung erreicht.“¹²⁴

Dieser christliche Glauben ist für Preul von falschen Alternativen abzugrenzen. Dazu knüpft er an Friedrich Schleiermachers Religionsverständnis an. Wenn das „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ näher betrachtet werde, lasse sich zum einen ein religiöser Glauben bestimmen, etwa als ein spezifischer Gottesglaube. Zum anderen begründe dieses Gefühl ein Ethos, welches das ganze Leben umfasse. Auf dieser Grundlage umreißt Preul die Begriffe „Aberglaube“ und „Pseudo-“ oder „Ersatzreligion“. *Aberglaube* sei gegeben, wenn sich das Individuum nur auf einzelne Abhängigkeiten bzw. Kontingenzen beziehe. Die Folge seien Versuche, diese durch bestimmte Praktiken zu beeinflussen, ohne dass Aberglaube eine Ethik beinhalte. *Pseudo- oder Ersatzreligion* lägen vor, wenn eine Übertragung göttlicher Prädikate auf endliche Größen wie beispielsweise menschliche Idole erfolge, denen religiöse Hingabe und Leidenschaft zuteilwerde.¹²⁵

In der modernen Gesellschaft träten zwei extreme Möglichkeiten von Religion auf, die nicht kompatibel mit dem Bekenntnis der Kirche seien: zum einen der Fundamentalismus, zum anderen der religiöse Individualismus, den Preul mit Patchwork-Religiosität gleichsetzt. Dabei wähle allein das Individuum gemäß eigenen Präferenzen aus dem religiösen Angebot.¹²⁶ Wahre Religion bzw. wahrer Glauben hingegen gründe gemäß der Rechtfertigungslehre „menschliche Existenz und Hoffnung allein auf die Güte Gottes“¹²⁷.

Weil allein der Heilige Geist den Glauben wecke, ist nach Preul eine prinzipielle Toleranz gegenüber allen Menschen geboten, die nicht glauben bzw. anderen Religionen angehören. In

¹²² Vgl. PREUL, Kommunikation des Evangeliums, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 67.

¹²³ Vgl. PREUL, Kommunikation des Evangeliums, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 67.

¹²⁴ PREUL, Kirchentheorie, S. 12.

¹²⁵ Vgl. PREUL, Evangelische Bildungstheorie, S. 361f.

¹²⁶ Vgl. PREUL, Religion und Kirche, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 301f.

¹²⁷ PREUL, Kirchentheorie, S. 80.

jedem Fall sei auf äußeren Zwang, psychischen Druck, Manipulation oder Überredung zum Glauben zu verzichten. Dieser Aspekt trage auch dem Konzept des allgemeinen Priestertums Rechnung, das die je individuelle Urteilstpflicht und -fähigkeit betone.¹²⁸

2.5.2 Das Evangelium im gegenwärtigen geistig-kulturellen Umfeld

Neben der oben genannten theologischen Herleitung und Beschreibung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses bzw. des Evangeliums reflektiert Preul dieses unter den geistigen Bedingungen der Gegenwart. Allgemein sei festzuhalten, dass die gesellschaftlichen Prozesse von fortschreitender Individualisierung und Subjektivierung zu einem gesteigerten Reflexionsbedarf der Individuen führen.¹²⁹ Die Botschaft des Evangeliums löse tendenziell folgende Irritationen bei den Zeitgenossen aus:¹³⁰

- Die *lebenspraktische Reichweite* religiöser Entscheidungen betreffe im Sinne beispielsweise der zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung das ganze Leben. Dem stehe die gesellschaftliche Ansicht entgegen, dass sich Religion auf Teilbereiche des Lebens beschränke bzw. beschränken solle.
- Der mit dem Evangelium verbundene *Bezug zur Kirche* sei selbst für christlich orientierte Menschen nicht selbstverständlich. Der weit verbreitete Ansatz einer Patchwork-Religion schätze die gemeinschaftliche Dimension des christlichen Glaubens gering.
- Schließlich sei die *subjektive Ernsthaftigkeit und Radikalität religiöser Entscheidungen* schwer eingängig. Ein wie in der Theologie vertretener, mit Alternativen arbeitender Wahrheitsanspruch gerate leicht unter Fundamentalismusverdacht. Stattdessen verbreiteten sich relativistische sowie gradualistische, aproximatorische Denkstrukturen.

An anderer Stelle heißt es:

„Durch den Zweifel infrage gestellt wird das religiöse Weltbild selber, das christliche Wirklichkeitsverständnis im Ganzen und damit auch der Sinn des Gottesbezuges überhaupt. Auch wo man Schwierigkeiten mit einzelnen Glaubensvorstellungen hat, steht oft zugleich mehr oder weniger bewusst das Ganze auf dem Spiel.“¹³¹

¹²⁸ Vgl. PREUL, Der gegenwärtige kirchliche Wandel, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 340.

¹²⁹ Vgl. PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 223.

¹³⁰ Vgl. PREUL, Kommunikation des Evangeliums, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 83–85.

¹³¹ PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 224.

Mit diesen Entwicklungen hätten sich die auch die Bedingungen für Predigt, Gottesdienst und Kirche verändert:

„Der Pfarrer hat nicht mehr das Monopol in Sachen Erwachsenenbildung, er hat, was auch gar nicht zu beklagen ist, vielfältige Konkurrenz bekommen: durch die Medien, durch Filme, durch Theater und kulturelle Veranstaltungen aller Art, durch Publizisten und Schriftsteller, auch durch Kabarett und Comedians. Das alles wirkt meinungsbildend. Der Gottesdienst ist umgeben von spirituellen Angeboten unterschiedlicher Herkunft und Qualität. Und die Kirche findet sich vor in einem pluralen religiös-weltanschaulichen Kontext sowie in einem breit gefächerten Ensemble von Institutionen, die die Lebenseinstellung bewusst oder unbewusst mitbestimmen.“¹³²

Die Gesellschaft sei durch eine Vielfalt von Interessen und Suchbewegungen in puncto Religion gekennzeichnet. Für die Kirche in der Gesellschaft bedeute dies eine *Marktsituation*, in der sie mit anderen *Sinnanbietern* in Konkurrenz steht.¹³³ Hinzu komme „das fast gänzliche Absterben“ einer „christlich-kirchlichen Sitte“, als bestimmender Faktor sozialen Lebens.¹³⁴

Der heute dominierende gesellschaftliche Funktionsbereich sei die Ökonomie und er greife auch in den Funktionsbereich Religion über. Daraus folge: „Der Hauptgötze unserer Gesellschaft [...] ist der ökonomische und berufliche Erfolg.“ Er werde zum Götzen, indem er eine zu hohe Bedeutung beigemessen bekomme. Das überbordende Erfolgsstreben erfordere einen Gegenpol:

„Es kommt also heute für ein gelingendes Leben alles darauf an, dass man diesem Konzept etwas entgegensetzen kann, nämlich eine Vorstellung von der Bestimmung des Menschen, die das Selbstwertgefühl unabhängig vom Scheitern oder Erfolg unter dem ökonomischen Maßstab zu stabilisieren vermag.“¹³⁵

Um einer konstruktiven Kritik in Bezug auf das übergeordnete Thema der „Leistungsgesellschaft“ willen schlägt Preul zu dessen Behandlung eine Verhältnisbestimmung von Leistung und Rechtfertigung sowie eines sozialetischen Konzeptes von Gerechtigkeit vor.¹³⁶

¹³² PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 222f.

¹³³ Vgl. PREUL, Kirche als Unternehmen, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 59.

¹³⁴ PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 223.

¹³⁵ Vgl. PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 229. Zitate ebd.

¹³⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 172–174.

Das Thema der Rechtfertigung sei in der Gegenwart mitnichten obsolet: „Schon ein Blick in die Presse belehrt darüber, dass und wie sich prominente Zeitgenossen beständig selbst rechtfertigen. Da der Mensch ein Gewissen hat, ist er auch zu allen Zeiten an seiner Integrität interessiert, verlangt er nach einem positiven Urteil über seine Person, und zwar aus dem Munde anderer, und wenn das ausbleibt, ruft er vielleicht sogar Gott, der die Wahrheit ganz kennt, zum Zeugen auf.“¹³⁷ Die existenziell-persönlichen Fragen und Zweifel der Menschen ließen sich nicht isoliert beantworten, sondern nur im Hinblick „auf das ganze gnadenhafte und zielstrebige Wirken Gottes von der Schöpfung über die Erlösung bis zur Vollendung im Reiche Gottes.“¹³⁸

2.5.3 Funktionen der Kirche gegenüber Gesellschaft und Politik

Preul stellt vier Funktionen heraus, wie die Kirche das „christliche Wirklichkeitsverständnis“ gegenüber der Gesellschaft geltend macht:¹³⁹

1. Die helfende Begleitung im *Lebenslauf* von Menschen. Dies geschehe vorrangig durch Amtshandlungen.
2. Die Kirche betätige sich als *kultureller Faktor*. Insbesondere durch den Gottesdienst ließen sich *Beziehungen zwischen Kultur und Kultus* erläutern. Darunter fielen die Beiträge der Kirche zur Sprachkultur, zur Kultur öffentlicher Argumentation, zur Bildung und zur Kunst.
3. Aufgrund der demokratisch verfassten Gesellschaft trage die Kirche eine *allgemeine Mitverantwortung für politische Entscheidungen*. Dies geschehe durch eine Mitwirkung an der politischen Willens- und Urteilsbildung.
4. Schließlich sei die Kirche herausgefordert, bei der Bewältigung von *globalen Überlebensproblemen* mitzuwirken, ohne dass schon deutlich sei, wie entsprechende Lösungen aussehen könnten.

Zu 1.: In Anknüpfung an Joachim Matthes hält Preul fest, dass die Gesellschaft dem Einzelnen einen *Lebenszyklus* vorgebe, einen „Normallebenslauf“ mit typischen Einschnitten, Hö-

¹³⁷ PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 228f.

¹³⁸ PREUL, „Du sollst Evangelium predigen“, in: Heckel u. a., Luther heute, S. 224f.

¹³⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. XI und 15–17. Diese stellten nicht nur einen Dienst am Individuum dar, sondern an der Gesellschaft als Ganzer. Für Preul ist die evangelische Kirche aus seelsorgerlichem Interesse heraus dem Individuum verpflichtet. Darüber hinaus weise die Kirche verschiedene Funktionen auf, die sich durch einen *generellen Nutzen* für die Gesellschaft auszeichnen. Ein solcher Nutzen sei dadurch gekennzeichnet, dass er nicht nur Partikularinteressen, sondern dem Wohl der ganzen Gesellschaft diene. Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 12–15.

hepunkten und Krisen samt jeweils zugehöriger Riten. Matthes stelle heraus, dass Personen mit ihrer je individuellen *Lebensgeschichte* diesen Zyklus verarbeiteten. Durch eigene *Interpretation*, so fügt Preul an, erarbeiteten sich Individuen einen der Lebensgeschichte zugehörigen Lebenssinn. Im Hinblick auf diese zunächst von der Kirche unabhängigen Prozesse kämen die Kasualien ins Spiel. Diese fungierten unterstützend bei derartigen Sinnkonstruktionen und nahmen damit eine gesamtgesellschaftlich bedeutende Rolle ein.¹⁴⁰ Mit dieser Hervorhebung der Kasualien möchte Preul die Kirche als bedeutsame Institution für alle Individuen der Gesellschaft darstellen.

Zu 2.: In einer Fülle von Reflexionen beschreibt Preul die Bezüge der Kirche zur Kultur, und zwar unter den Aspekten der Sprachkultur, der Kultur öffentlicher Auseinandersetzungen, der Bildung und der Kunst, die hier anhand ausgewählter Gedanken wiedergegeben werden. Hinsichtlich der Sprachkultur trage die Kirche neben der Bildungssprache zur religiösen Sprache bei:

„Die religiöse Sprache [...] ist auf vielfältige Weise bedroht: durch Trivialisierung und Moralisierung, durch Verfall und Mißbrauch. Religion bzw. Religiosität ist der existentiell *verbindliche* und *authentische*, d. h. auf das Gottesverhältnis bezogene, Gebrauch religiöser Sprache.“¹⁴¹

Die Kirche solle eine solche Sprache pflegen und von anderen Gebrauchsformen abgrenzen: „Ohne die Spracharbeit der Kirche würde die religiöse Sprache christlich-biblischer Herkunft verwildern und verkümmern oder dem – teils gedankenlosen, teils absichtlich-manipulativen – Mißbrauch anheimfallen.“ So stelle etwa der Hitlergruß einen verbindlichen, aber nicht-authentischen Gebrauch religiöser Sprache dar.¹⁴² Die Kirche entwickle ihre Sprache in zentraler Weise im Gottesdienst und vollziehe insbesondere in der Predigt Sprachkritik:

„Die ideologiekritische Kraft des christlichen Glaubens äußert sich nicht zuletzt als Sprachkritik, die darauf achtet, daß die profane Sprache nicht sakralisiert und die religiöse Sprache nicht gedankenlos oder absichtsvoll säkularisiert und instrumentalisiert wird. Durch das Insistieren auf Unterscheidung und durch die Pflege der genuin religiösen Sprache leistet die Kirche einen wichtigen Dienst an der Sprachkultur der Gesellschaft.“¹⁴³

¹⁴⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 248f. Siehe auch die Bedeutung des Kasualgottesdienstes in Kapitel 2.3.1.

¹⁴¹ PREUL, Kirchentheorie, S. 295.

¹⁴² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 295f. Zitat S. 296.

¹⁴³ PREUL, Kirchentheorie, S. 298.

Im Hinblick auf die *Kultur öffentlicher Auseinandersetzungen* zeichne die Kirche eine besondere Moderationsfähigkeit aus, die sich wie folgt begründe:

„Auf der Grundlage theologischer Ethik verfügt sie über einen *profunderen Begriff menschlicher Auseinandersetzung* als den des Gegensatzes von Interessen. Sie weiß, daß zielorientiertes menschliches Entscheiden und Handeln so oder so mit weltanschaulichen und religiösen, das Verständnis von Wirklichkeit überhaupt betreffenden Optionen korreliert ist, die ihrerseits erst den Umkreis erstrebenswerter und damit wählbarer Handlungsziele abstecken.“

Derartige Optionen beruhen auf „positiven Werterfahrungen“ und seien deshalb resistent gegenüber Appellen zur Veränderung – vorher müsste Andersdenkenden die Erfahrung eines besseren „Guten“ nahegebracht werden.¹⁴⁴ Indem sich die evangelische Kirche mit solchem Wissen als Moderatorin in öffentliche Diskurse einbringe, leiste sie einen wesentlichen Kulturbeitrag.¹⁴⁵

Im Bereich der *Bildung* betätige sich die Kirche neben dem Religionsunterricht und eigenen Bildungseinrichtungen an der Diskussion um einen allgemeinen Bildungsbegriff.¹⁴⁶ *Für verfehlt hält Preul die Vorstellung einer religions- oder wertneutralen Pädagogik. Ein evangelischer Bildungsbegriff gehe zwar aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis hervor, müsse aber dennoch auf allgemeine Plausibilität bedacht sein. Dies werde dadurch gewährleistet, dass Bildung ein Spektrum unterschiedlicher Existenzverständnisse nebeneinanderstelle und die Gottesfrage offenhalte:*

„Die Einbindung des Gottesbezuges (Transzendenzbezuges) des Menschen in den Begriff der Bildung geschieht durch Bezeichnung eines Platzhalters, der für konkrete theologische oder religionsphilosophische oder weltanschauliche Benennung und Präzisierung offen ist. Wichtig ist dabei die Einsicht, daß man sich nicht mit der abstrakten Form des Platzhalters begnügen kann, sondern daß dieser Platzhalter je individuell besetzt werden muß und daß dieses auch faktisch immer schon [...] geschieht.“¹⁴⁷

¹⁴⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 303. Zitat ebd.

¹⁴⁵ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 308.

¹⁴⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 308–318.

¹⁴⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 310–313. Zitat S. 312f.

Aus diesem Bildungsverständnis folge für den Religionsunterricht, dass dessen Thematik

„zentral auf das Verständnis von Glaube [...] und Handeln und insofern auf die Probleme der Identitätsbildung des Schülers in seiner aktuellen Gegenwart bezogen sein müssen. Dabei werden Religion und Glaube natürlich nicht als Inbegriff moralischer Anweisungen verstanden, vielmehr geht es [...] um den Glauben als Grund von Handlungsfähigkeit, als Befreiung zum Tun ‚guter Werke‘.“¹⁴⁸

Zu 3. und 4.: Das prinzipielle Gegenüber der Kirche zur Politik arbeitet Preul mit Hilfe der Zwei-Regimente-Lehre Martin Luthers aus. Im Anschluss an Wilfried Härle wird diese als „Lehre vom zweifachen Handeln Gottes“ in und an der Welt der Sünder aufgefasst und auf dieser Grundlage nicht von einer „Zwei-Reiche-“, sondern von einer „Zwei-Regimente-Lehre“ gesprochen. Im Hintergrund der Lehre stehe eine theologische und eine philosophische Definition des Menschen. Demnach sei dem Menschen die Vernunft gegeben, um den Herrschaftsauftrag über die Erde auszuführen – jedoch erweise sich diese als untauglich zur Erlösung. Die theologische Definition greife diese philosophische Anthropologie auf und überbiete sie. Aus der philosophischen Anthropologie gehe die *Obrigkeit* hervor, aus der theologischen das *Predigtamt*. Für Staat und Kirche ergäben sich angesichts einer sündigen Welt folgende Aufgabenbeschreibungen: Einerseits erhalte Gott die Welt durch den *usus civilis/ politicus* des Gesetzes bzw. durch die Gewalt der Obrigkeit. Andererseits verwandle Gott die Welt durch das gepredigte Evangelium, das in Individuen wirke. *Erhaltung* und *Erlösung* stellten somit die zwei Regierweisen Gottes dar. Kirche und Staat seien folglich Institutionen mit je eigener Aufgabe, eigenen Mitteln und eigenem Objektbereich. Kirche und Staat sollten sich gegenseitig in ihren unterschiedlichen Ausrichtungen respektieren und nicht in den Machtbereich der jeweils anderen Institution übergreifen, sondern aktiv für das Recht der anderen Seite eintreten. Zugleich stünden Kirche und Staat in Verbindung zueinander: Die Kirche dürfe und solle dem Staat predigen, und zwar in Anknüpfung an dessen Ethos. In Preuls Auslegung bedeutet dies, den Staat auf seine Aufgaben und Grenzen zu verweisen, ihn jedoch nicht zu bevormunden oder zu instrumentalisieren. Die Staatskunst sei als ein „von Vernunft und Erfahrung“ geleitetes „Wissen und Können“ anzuerkennen.¹⁴⁹

Die öffentliche Repräsentanz der evangelischen Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft, aber auch gegenüber den eigenen Mitgliedern, umreißt Preul wie folgt: Das „hierarchische bzw. autoritative Modell“ lehnt er als der evangelischen Kirche unangemessen ab. Das „Kommuniqué-Modell“, das einen innerkirchlichen Konsens öffentlich artikuliert, bejaht der Autor zwar prinzipiell, sieht es aber aufgrund dessen Begrenzung, diesen Konsens nicht zu überschreiten, als

¹⁴⁸ PREUL, Kirchentheorie, S. 317.

¹⁴⁹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 114–121.

unzulänglich an: Denn dadurch werde immer nur ein Minimalkonsens öffentlich vertreten. So bedürfe es der Ergänzung durch das „Modell der exemplarischen Repräsentanz“: Der jeweilige Repräsentant „verdeutlicht durch profilierte Meinungsäußerung auf exemplarische Weise jene Freiheit, die im Rahmen und auf der Grundlage der jeweiligen Organisation möglich ist und die jedem Mitglied in entsprechender Weise zukommt. [...] Er verdeutlicht, wie er als Christ und Mitglied seiner Kirche ein bestimmtes Problem wahrnimmt und welche Lösung er für möglich, verantwortbar, erwägenswert hält.“ Es gehe dabei nicht nur um die im Ergebnis vertretene Meinung, sondern vor allem auch um deren Begründung. Die Meinungsäußerung fungiere als ein exemplarischer Lösungsansatz, der nicht zwingend von der Mehrheit unterstützt werden müsse, sondern nur als *eine mögliche* Lösung akzeptiert werden sollte.¹⁵⁰

Angesichts der „Brüchigkeit“ einer „ökonomisch definierten Gesellschaft“ übe die Kirche gemäß Ez 33,1–9 ein „Wächteramt“ aus. Es stelle den theologischen Zentralbegriff für die Kirche in der politischen Öffentlichkeit dar und werde ausgeübt, „um Schaden vom Gesellschaftsganzen abzuwenden“. Das Wächteramt stehe im Kompetenzbereich des allgemeinen Priestertums. Wenn kirchliche Gremien dieses Amt ausübten, dann erfolge dies nur abgeleitet aus dessen Verantwortung.¹⁵¹ Das Wächteramt stelle die Frage,

„welches Menschenverständnis in einer Gesellschaft tatsächlich praktiziert und eingeübt wird, u. U. auch gegen ihre offizielle Ideologie. Die Probe aufs Exempel sind dabei immer die Leistungsschwachen, die sozial und psychisch Gefährdeten und sog. Randgruppen einer Gesellschaft.“¹⁵²

Die Kirche beanspruche kein gesellschaftskritisches Monopol. Jedoch unterscheide sie sich von anderen Stimmen, indem sie ihre kritischen Äußerungen auf das christliche Wirklichkeitsverständnis gründe:

„Indem die Kirche in all ihren Äußerungen zur Politik ihren Maßstab, das dem christlichen Glauben entsprechende Bild von Gemeinschaft als freie Kooperation von personalen Instanzen, zu erkennen gibt, kommuniziert sie auch den Rechtfertigungsglauben selbst mit, wo nicht ausdrücklich, so doch zumindest implizit. So erweist sich dann in der Tat die politische Öffentlichkeitsarbeit der Kirche als eine Gestalt der Kommunikation des Rechtfertigungsglaubens.“¹⁵³

¹⁵⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 238–241. Zitat S. 240.

¹⁵¹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 347f. Zitat S. 348.

¹⁵² PREUL, Kirchentheorie, S. 360.

¹⁵³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 366. Zitat ebd.

Preul fasst zusammen:

„Denn so wahr die Kirche als *communio sanctorum* ihre Existenz und ihren Fortbestand in der Welt dem Wirken des Geistes verdankt, der die Predigt des Evangeliums in den Herzen immer neuer Menschen beglaubigt, so sehr erweist sich doch die Relevanz der Kirche als Institution in der menschlichen Gesellschaft dadurch, daß sie mit ihrer öffentlichen Wirksamkeit den Nerv der Zeit trifft, daß ihre Rede und ihr Handeln als ein heilsamer Beitrag zu den jeweils drängenden und alle Personen und Institutionen betreffenden Problemen erfahren werden kann.“¹⁵⁴

2.6 Ertrag und kritische Würdigung

2.6.1 Kirchentheorie als Verbindungsstück von Ekklesiologie und Kybernetik?

Zunächst ist festzuhalten, dass Preuls Kirchentheorie aus dem Jahr 1997 das gleichnamige Forschungsfeld in der Praktischen Theologie begründete. Dies hatte für die Praktische Theologie zur Folge, dass – gemäß Preuls Intention – neben der Perspektive des (religiösen) Individuums die der (kirchlichen) Gemeinschaft nachhaltig gestärkt wurde. Weiterhin führte Preuls Ansatz eine dezidiert *theologische Beschreibung der Kirche* in der Praktischen Theologie durch, die sich nicht darauf beschränkt, kirchen- bzw. religionssoziologische Befunde wiederzugeben. Damit setzte er ebenfalls einen Standard. So löste Preul Eberhard Hübners Forderung nach einer Verbindung der Kirche des Glaubens mit der vorfindlichen Volkskirche auf seine Weise ein.

Nicht durchgesetzt hat sich Preuls Definition von Kirchentheorie, nach der jene als Forschungsfeld an der Schnittstelle von systematisch-theologischer Ekklesiologie und praktisch-theologischer Kybernetik platziert ist.¹⁵⁵ Der Autor versucht mit diesem Vorgehen, eine stabile Verbindung zwischen Ekklesiologie und Praktischer Theologie zu schaffen und einer Bearbeitung des Gegenstandes Kirche ohne einen deutlichen Bezug auf das Bekenntnis vorzubeugen. Dazu ist zu fragen, ob es nicht ebenso die Aufgabe einer Kirchentheorie darstellt, die sich *hauptsächlich als praktisch-theologische Erforschung der Kirche* und nicht als Schnittstellenwissenschaft versteht, konstruktive Bezüge zum Bekenntnis und zur Ekklesiologie herzustellen.

¹⁵⁴ PREUL, Kirchentheorie, S. 391f.

¹⁵⁵ Eine Ausnahme bildet der Entwurf von Stefan Schweyer, der Preuls Definition übernimmt. Siehe Kapitel 5.5.

len. Eine so weitreichende geschichtliche wie dogmatische *Rekonstruktion* reformatorischer Theologie ist für eine praktisch-theologisch intendierte Kirchentheorie nicht erforderlich, es genügt die knappe Beschreibung eines jeweils aufgerufenen ekklesiologischen Sachverhaltes. In der vorliegenden Studie wird Kirchentheorie als ein solches Forschungsfeld aufgefasst. Die von Preul der Kybernetik zugeschriebenen Funktionen und Fragestellungen können dazu der Kirchentheorie zugeordnet werden. Die Kirchentheorie verfolgt dann ein kybernetisches Anliegen, die Kirchentheorie vollzieht disponierendes Handeln bzw. arbeitet diesem zu.¹⁵⁶ Ein derartiges Verständnis von Kirchentheorie als einem praktisch-theologischen Forschungsfeld mit kybernetischer Intention liegt auch der vorliegenden Arbeit zugrunde (siehe Kapitel 1.5). Dass die Kybernetik mit der Kirchentheorie zumindest eng verbunden ist, wird bereits bei Preul deutlich: Große Teile seines Lehrbuches über Kirchentheorie beschäftigen sich mit kybernetischen Aspekten.

2.6.2 Ekklesiologie als normative Grundlage der Kirchentheorie?

In den bunten praktisch-theologischen Diskursen positioniert sich Preul markant: Die Praktische Theologie müsse sich wesentlich mit der Kirche beschäftigen; die Kirche und mit ihr die Kirchentheorie sei maßgeblich an das Bekenntnis gebunden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass dieser Ansatz durch eine (vor allem von Eilert Herms und Wilfried Härle geprägte) Ekklesiologie eingelöst wird, die sich konstruktiv und wertschätzend auf das lutherische Bekenntnis bezieht und durch jenes legitimiert wird.

Mit diesem Ansatz soll die Apostolizität der Kirche gewahrt werden und zugleich eine eigenständige Positionierung zu Fragen der Gegenwart erfolgen. Beides gelingt Preul. Kein kirchentheoretischer Ansatz schafft es wie Preul, reformatorische (und mittelbar auch altkirchliche und biblische) Theologie in dieser Fülle in die Kirchentheorie einzubringen.¹⁵⁷ Dies ist bei

¹⁵⁶ Einen solchen Ansatz verfolgen Jan Hermelink (siehe Kapitel 3.), Eberhard Hauschildt/Uta Pohl-Patalong (siehe Kapitel 4.) und Christian Grethlein (siehe Kapitel 5.3). Hauschildt kritisiert an Preuls Ansatz, dass jener die Tragweite von Entwicklungen wie der Pluralisierung oder der Postkonfessionalität in seiner Kirchentheorie nicht erfasst, sondern „neutralisierend absorbiert“. Somit bedürfe es einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, die sich verstärkt der Herausarbeitung empirischer Gegebenheiten widme, wie sie dann Hauschildt mit Pohl-Patalong im Jahr 2013 tatsächlich vorlegt. Vgl. HAUSCHILDT, Rezension zu Preul, Kirchentheorie, in: PTh 87/1998, S. 255f.

¹⁵⁷ Dennoch wird das Potenzial der Bibel bei Preul kaum ausgeschöpft. Zwar wird grundsätzlich deren Bedeutung insbesondere für die Bekenntnisbildung betont, ihre kirchentheoretische/kybernetische Wirkung jedoch neutralisiert. Die Bibel wird von Preul als „Voraussetzung“ des reformatorischen Kirchenbegriffs bezeichnet und tritt in der Durchführung des Ansatzes in den Hintergrund, obwohl dem Autor erklärtermaßen an der Schriftgemäßheit seiner Theorie gelegen ist. Biblische Gedanken

aller Furcht vor „systematisch-theologischer Überfremdung“ der Praktischen Theologie eine Leistung im Sinne einer Kooperation der theologischen Disziplinen. Die kritisch-konstruktive Haltung der Kirche gegenüber Gesellschaft und Staat bei Preul, etwa gegenüber der primär ökonomischen Logik der BRD, die andere Aspekte wie beispielsweise die Sinnfindung dominiert, gründet sich im theologisch-normativen Fundament der Kirche.

Problematisch ist Preuls Ansatz einer Kirchentheorie, die das Bekenntnis auslegt, wenn damit Eindeutigkeit und Uniformität suggeriert wird.¹⁵⁸ Die Kirche ist ein Ort, an dem verschiedene Theologien und Spiritualitäten aufeinandertreffen, denen jeweils zumindest Wahrheitsmomente zueignen. Dies negiert Preul zwar nicht, zieht für seine Kirchentheorie aber keine Konsequenzen, etwa indem ekklesiologische Konzepte außerhalb der Linie von Herms und Härle diskutiert werden.

Dennoch ist positiv zu werten, dass Preul das normative Fundament seiner Kirchentheorie kenntlich macht. Insgesamt zeigt Preul einen Gestus, der zur Diskussion einlädt. Da sich die Kirchentheorie nach heutigem Stand in erster Linie mit der vorfindlichen Kirche beschäftigt, besteht immer die Gefahr einer Dominanz des Faktischen. Indem Preul normative Grundlagen offenlegt und breit zugänglich macht, wird seine Konzeption nachprüfbar und diskutabel insbesondere im Angesicht der vorfindlichen Kirche.

Diese normative Basis ist insbesondere für das „disponierende Handeln“ der Kirche wichtig, welches das „kommunikative Handeln“ der Kirche steuert. Preul stellt überzeugend heraus, dass für dieses disponierende Handeln das Bekenntnis der Kirche eine maßgebliche Größe sein muss.

Das Vorgehen von Preuls Kirchentheorie führt, wie sich bei einem normativ agierenden praktisch-theologischen Ansatz vermuten ließe, überraschenderweise *nicht* zu einer weitrei-

zur Gemeinde werden nur im Hinblick auf bestimmte Metaphern erörtert und die Ergebnisse fließen kaum in den Duktus der Arbeit ein. Die paulinische Charismenlehre greift Preul im Kontext des Bildes vom „Leib Christi“ auf und zieht daraus wichtige Konsequenzen wie beispielsweise die Angewiesenheit der Glieder aufeinander. Im Verlauf der Kirchentheorie wird hingegen vor allem die Bedeutung, Kompetenz und Aufgabenfülle des Pfarramtes herausgestellt, ohne dass die Angewiesenheit der Glieder der Gemeinschaft der Kirche nähere praktisch-theologische Erörterung erfährt. Auf diese Weise kann Preul das konstruktive und kritische Potenzial der biblischen Schriften für seine Kirchentheorie nicht nutzbar machen. Das Bekenntnis erscheint nicht als *norma normata*, sondern als *norma normans*.

¹⁵⁸ Für besonders schwierig erscheint mir Preuls Rede von *dem* „christlichen Wirklichkeitsverständnis“ bzw. „Gottes-, Welt-, Selbst- und Geschichtsverständnis des Christen“. Ich halte es für legitim, eine Dogmatik samt Wahrheitsanspruch zu entwerfen, die ein entsprechendes Verständnis formuliert. Bei Preul kommt jedoch zu wenig zum Ausdruck, dass in der Theologie *verschiedene* solcher Verständnisse nebeneinander stehen. Dieser Sachverhalt kann von der Kirchentheorie, die sich mit vorfindlicher Kirche auseinandersetzt, nicht übersprungen werden.

chenden Kritik an der vorfindlichen Kirche.¹⁵⁹ Preul schlussfolgert aus den erarbeiteten Normen (zum Beispiel antimeritorische Verkündigung, Gottesdienst um Wort und Sakrament, pastorales Amt), dass die vorfindliche Kirche diesen im Großen und Ganzen entspricht.¹⁶⁰ Die normative Basis in Preuls Kirchentheorie erscheint somit kaum als eine Infragestellung der Praxis.

Stefan Schweyer stellt zu Recht fest: „Dass die kritische Beurteilung des kirchlichen Zustandes nur marginal erfolgt, liegt in der *Harmonisierung* an sich spannungsgeladener Bereiche begründet.“¹⁶¹ So betont Preul zum Beispiel das *Potenzial* der Kirche, auf Grundlage der Rechtfertigungslehre Menschen zum Glauben zu rufen. Dass unter Kirchenmitgliedern dennoch häufig ein Bild vorherrscht, nach dem das Evangelischsein primär durch gutes Verhalten definiert ist und auch in vielen Predigten ein „milder Moralismus“ kommuniziert wird,¹⁶² erörtert Preul nicht. Inwiefern es der Kirche *tatsächlich* gelingt, den Rechtfertigungsglauben zu verkünden, wird nicht untersucht oder hinterfragt – auf diese Weise entsteht der Eindruck, als entspreche die Praxis der Theorie. Daraus folgt für Schweyer: „Die nur marginale Kritik hat zur Folge, dass die Zukunft der Kirche hauptsächlich als Fortschreibung der Gegenwart erkennbar ist und nur wenig Veränderungspotenzial deutlich wird.“¹⁶³ Mit anderen Worten: Notwendige Veränderungen werden nicht erkannt, weil die Praxis kaum mit Anfragen der Theorie konfrontiert wird. Vollzieht Preul vereinzelt diese Bewegung, tritt Erhellendes zutage: So wird festgestellt, dass Synodenentscheidungen aufgrund der Macht der einfachen Mehrheit zwar auf demokratischem Wege zu fällen möglich sind und in dieser Weise auch immer wieder gefällt werden; sie seien dennoch als „unevangelisch“ zu bewerten, weil zu wenig um Einmütigkeit gerungen werde, etwa durch Verständigungsprozesse und Kompromissuche.

Aus meiner Sicht stellt sich in Preuls Kirchentheorie nicht primär das Problem, dass er dogmatische Normen in die Praxis einträgt und in der Folge Dogmatik die Empirie überstrahlt.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Mit Manfred Josuttis lässt sich festhalten, dass Preul die *kritische Beurteilung der Kirche anhand der Dogmatik* nur eingeschränkt vollzieht. Vgl. JOSUTTIS, Rezension zu Preul, Kirchentheorie, in: ThLZ 124/1999, Sp. 453.

¹⁶⁰ So gelangt er beispielsweise zum Ergebnis, dass Existenz und Kompetenz des Pfarramtes als Predigtamt unverhandelbar, Strukturen an Diensten und Ämtern ansonsten jedoch frei gestaltbar seien, um die Kommunikation des Evangeliums situativ flexibel zu befördern. Der kirchlichen Praxis wird somit ein hohes Maß an Freiheit zugesprochen.

¹⁶¹ SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie, S. 119.

¹⁶² Vgl. HERBST, Wie geht es der Kirche?, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 99.

¹⁶³ SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie, S. 120.

¹⁶⁴ So bezeichnet Wilhelm Gräb Preuls Kirchentheorie als „angewandte Dogmatik, die die empirischen Kirchenverhältnisse zwar zu berücksichtigen hat, durch diese aber grundsätzlich nicht hinsichtlich ihrer seit reformatorischen Zeiten unverändert gültigen Wesensaussagen über das, was evangelische Kirche ist und zu sein hat, verunsichert werden kann.“ GRÄB, Antwort, in: Weyel/Bubmann,

Vielmehr verfolgt er sein selbst gestecktes Ziel, die Praxis hinreichend wahrzunehmen, nicht konsequent genug. Relevante Aspekte in Preuls Konzeption wie die Bedeutung des allgemeinen Priestertums, die Relevanz der Kirche in Kultur und Politik oder die zentrifugale und zentripetale Bewegung der Volkskirche werden eher als gegeben behauptet als in ihrer tatsächlichen Ausprägung untersucht.¹⁶⁵ Dadurch wirkt das Bild der vorfindlichen Kirche tendenziell geschönt. Außerdem verpasst es Preul dadurch, eine tiefere theologische Analyse der Situation einer Kirche in einer gefallenen Welt vorzunehmen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Ansatz Preuls, Ekklesiologie auf die vorfindliche Kirche zu beziehen, Erhellendes und Innovatives zutage fördert. Noch mehr würde Preuls Kirchentheorie gewinnen, wenn sie stärker die Pluralität der Theologien und Spiritualitäten reflektiert und die Problemwahrnehmung in der Praxis vertieft. Auf diese Weise würde sie dem Vorwurf einer dogmatischen Bevormundung der Praxis entgegenwirken und weniger als ein abgeschlossenes, tendenziell wirklichkeitsfernes System aufgefasst werden.¹⁶⁶

Preuls an Eilert Herms angelehnte Überlegungen zu einem evangelischen Lehramt sehe ich in dieser Hinsicht als weiterführend an: Besonders an dieser Stelle wird deutlich, dass Lehre im evangelischen Sinn keine abgeschlossene, unerschütterliche „Festung“ in einer komplexen Welt ist, sondern ein Verständigungsprozess unter Einbeziehung aller Gläubigen unter Berück-

Kirchentheorie, S. 267f., Fußnote 1. In allgemeinerer Form kritisieren Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong eine „Kirchentheorie als Norm für die Praxis“, die darauf abziele, ein Idealbild von Kirche in die Praxis einzutragen. In der Folge werde die Praxis nicht als Herausforderung für die Theoriebildung genutzt. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 40f. Gräb und Hauschildt/Pohl-Patalong ist Recht zu geben, insofern sie eine *Gefahr* kirchentheoretischer Arbeit beschreiben, die sich aus einem unsachgemäßen Umgang mit Idealen und Normen ergibt. Bei Preul ist diese Gefahr meines Erachtens im Grundsatz nicht gegeben. Wenn er zum Beispiel dogmatisch begründet die Bedeutung des milieu- und altersgruppenübergreifenden Gottesdienstes betont, ignoriert er nicht den geringen Grad an Gottesdienstteilnahme und setzt sich mit diesem Befund theologisch und soziologisch auseinander. Ein insgesamt geringes Maß an Gottesdienstbesuch solle durch eine zentrifugale Bewegung der Kirche, das heißt durch zielgruppenspezifische Angebote zur Kommunikation des Evangeliums begleitet werden.

¹⁶⁵ So lässt sich beispielsweise hinterfragen, wie stark es der Kirche tatsächlich an einer wirkungsvollen und weitreichenden Kommunikation des Evangeliums gelegen ist. Wie steht der Stellenwert dieses Auftrages zu menschlichen Motiven wie der Bewahrung von Gewohnheiten oder Besitzständen? An solchen Stellen ist bei Preul eine stärkere Problematisierung der Gegebenheiten in der kirchlichen Praxis zu wünschen.

¹⁶⁶ Knud Henrik Boysen lobt Preuls Versuch, „die Dogmatik als Voraussetzung für eine gegenwärtig in pluralen soziologischen und kulturellen Spannungsfeldern verortete Kirche ernst zu nehmen und als solche auch in die praktisch-theologische Theoriebildung einzubringen“. Es gelinge Preul, anhand des Bekenntnisses Aspekte der gegenwärtigen Religionskultur theologisch begründet zu kritisieren. Jedoch befördere Preuls Theorie die Gefahr, dass sich kirchliche Praxis und Praktische Theologie dogmatisch bevormundet fühlen. Vgl. BOYSEN, Zwischen Essentialisierung und Marginalisierung, in: KuD 67/2021, S. 129f. Zitat S. 129.

sichtigung verschiedener Beauftragungen und Befähigungen. Verbindliche Lehrentscheidungen sind nötig und möglich, jedoch liegt der Schwerpunkt auf der vorgelagerten Lehrbildung. Konkurrierende Perspektiven und Wahrheitsansprüche können unter Einbeziehung von Bibel und Bekenntnis ins Verhältnis gesetzt werden. Somit wird die Pluralität der Bekenntnisauslegung schon in Preuls Kirchentheorie abgebildet, sie muss nur stärker betont werden.¹⁶⁷

2.6.3 Die Institution Kirche als konfliktfreudige Größe in ihrer geistigen Umwelt

Preuls Kirchentheorie hat ihren Schwerpunkt besonders in der Reflexion der Makroebene, der Kirche als einer geistig wirksamen Institution in der Gesellschaft.¹⁶⁸ Dies wird an den aufgenommenen außertheologischen Theorien etwa von Arnold Gehlen oder Niklas Luhmann deutlich, die sich in erster Linie mit dem Ganzen der Gesellschaft auseinandersetzen. Durch den Institutionen-Ansatz gelingt Preul eine Verbindung von soziologischen und theologischen Aspekten. Die Kirche wird als Tradentin¹⁶⁹ und Trägerin des Evangeliums begriffen, die je-

¹⁶⁷ Interessant sind Preuls Überlegungen vom evangelischen Lehramt im Vergleich zum aktuellen Grundlagentext des Rates der EKD „Die Bedeutung der Bibel für kirchenleitende Entscheidungen“. Ähnlich wie bei Preul wird formuliert: „Der evangelische Anspruch an kirchenleitende Entscheidungen ist der, dass sie dem Evangelium entsprechen, wie es die biblischen Schriften bezeugen und wie es in den Bekenntnisschriften als Richtschnur kirchlicher Lehre zum Ausdruck gebracht ist, und dass sie dabei dem gegenwärtigen Stand von wissenschaftlicher Forschung sowie den gesellschaftsöffentlichen Debatten und kulturellen Entwicklungen angemessen Rechnung tragen.“ RAT DER EKD, Die Bedeutung der Bibel, S. 18. Autorität ist hier das Evangelium, wobei wie bei Preul ein Zusammenhang von Evangelium, Bibel und Bekenntnis angenommen wird. Vgl. A. A. O., S. 52f. Für die Lehrbildung werden dieselben Beteiligten wie bei Preul benannt. Vgl. A. A. O., S. 15–18. Als Problem wird deutlicher als bei Preuls Überlegungen zum Lehramt benannt, dass oft nicht eindeutig erkennbar ist, wer in welcher Funktion für die Kirche spricht und aufgrund welcher Legitimation. Vgl. A. A. O., S. 17f. Dieses Problem wird vor allem im Vergleich zum hierarchisch festgelegten Lehramt etwa der römisch-katholischen Kirche greifbar.

¹⁶⁸ Die Mikro- (exemplarisch die einzelne Gemeinde mit ihren Bereichen) und die Mesoebene (zum Beispiel eine Landeskirche mit ihren Untergliederungen) werden tendenziell am Rande thematisiert. Unter diesen Voraussetzungen bietet Preul weder eine „Gemeindetheorie“ noch eine Theorie regionaler Kirchenleitung, sondern eine Theorie der grundlegenden Bezüge, die von dort aus Grundparameter und Anregungen für lokale Gemeinde und regionale Kirche bereitstellt. Jan Hermelink schreibt: „Die Kirche, deren Theorie Preul [...] entfaltet, ist die öffentlich wahrnehmbare und wirksame Kirche als ‚Organisation‘ [...]. Preuls Kirche ist aber dezidiert nicht die ‚Kirche der Bewegungen‘ [...] und auch nur am Rande eine ‚konziliare Kirche‘ [...]. Und Preuls öffentliche Kirche ist kaum die Kirche der lokalen Gemeinden“. HERMELINK, Rezension zu Preul, Kirchentheorie, in: IJPT 3/1999, S. 145.

¹⁶⁹ Die schon lange bestehende Kirche mit ihren Ausdrucksformen veranschauliche den übergeschichtlichen Glauben, der keine „Mode“ der Gegenwart darstellt.

nes aus ihrer gesellschaftlichen Position heraus verkündet bzw. kommuniziert. Mittels Martin Luthers Zwei-Regimente-Lehre wird der Machtbereich der Kirche sowohl herausgestellt als auch begrenzt: Als Predigtamt gegenüber der Politik und in der Gesellschaft werde dem universellen Anspruch des Evangeliums Rechnung getragen. Im Grundsatz müssten Staat und Kirche demnach nicht konkurrieren und könnten sich in ihren separaten Aufgaben respektieren – eine produktive und konstruktive Zuordnung. Preul gelingt es dadurch, die Situation der Kirche in der Gesellschaft sowohl in ihrem Harmonie- als auch ihrem Konfliktverhältnis zu erfassen.

Neben dieser institutionentheoretischen Einordnung bezieht Preul immer wieder das Evangelium auf vorfindliche geistig-religiöse Muster. Preul legt zum einen grundsätzlich die Dominanz ökonomischer Epistemologien in der BRD offen und hinterfragt sie, zum anderen benennt er virulente Optionen der Selbstrechtfertigung. Damit wird die Kirche als Zufluchtsort, als Institution der zugesprochenen Rechtfertigung konkret.

Preul positioniert die Kirche gleichsam als Senderin in der sie umgebenden Gesellschaft. Damit *empfängt* die Gesellschaft in erster Linie das Evangelium: Es wird auf eine Sender-Empfänger-Beziehung abgestellt, auch wenn Preul festhalten möchte, dass es sich bei der Kommunikation des Evangeliums nicht um Einbahn-Kommunikation handelt. An dieser Stelle wird deutlich, dass es Preul nur eingeschränkt gelingt, die Aspekte Pluralität und Wechselseitigkeit zu erfassen, welche die Situation der Kirche in der Gesellschaft kennzeichnen. Dazu wäre es erforderlich, sowohl Kirche als auch Gesellschaft in ihren (subkulturellen und ethnischen) Differenzierungen wahrzunehmen und Wechselwirkungen in den Kommunikationsprozessen zu erfassen.

Indem Preul kaum erwähnt, mit welchen anderen Körperschaften sich die evangelische Kirche den Funktionsbereich Religion teilt, entsteht der Eindruck eines Monopols: Die evangelische Kirche stehe der Gesellschaft/ dem Staat/ dem Individuum *allein* gegenüber. Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong erkennen als Ursache dieser Sichtweise Preuls Zuordnung, nach der die evangelische Kirche als Institution neben fundamentale Institutionen wie Staat und Familie rückt und somit von Organisationen des intermediären Sektors prinzipiell abgehoben ist. Dem entgegen sie, dass sich die Stellung der evangelischen Kirche als Institution in der Spätmoderne relativiere – Hauschildt und Pohl-Patalong möchten die Kirche daher eher als eine Organisation des intermediären Sektors unter vielen begreifen.¹⁷⁰ Preul thematisiert zwar die Konkurrenz des Funktionsbereichs Religion (und damit der evangelischen Kirche) zu dem der Ökonomie. Aber das Miteinander verschiedener Akteure *im* Funktionsbereich Religion wird nicht erörtert. Dabei ist zunächst an die römisch-katholische Großkirche zu denken, die wie die evangelische einen

¹⁷⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 243, Fußnote 8.

zentralen Platz in der Gesellschaft einnimmt, aber ein anderes theologisches Profil aufweist. Ein wichtiger Aspekt ist hierbei meines Erachtens, dass sich die evangelische Kirche in manchen Gebieten mit einem großen römisch-katholischen Bevölkerungsanteil in einer Diasporasituation vorfindet und in ihrer öffentlichen Geltung der römisch-katholischen Kirche in diesen Gebieten untergeordnet ist. Außerdem steht die evangelische Kirche in Deutschland in einem lebendigen Miteinander, teilweise auch im Konkurrenzverhältnis zu anderen christlichen Kirchen, etwa zu evangelischen Freikirchen. Jedoch unterlässt es Preul, diese Relationen zu beleuchten, um den Duktus seiner Monografie nicht zu unterbrechen.¹⁷¹ Entsprechende Erörterungen hätten eher zu der von Hauschildt und Pohl-Patalong betonten *Relativierung* der evangelischen Kirche im Funktionsbereich Religion hingeführt.

2.6.4 Der Beitrag der Bildungsinstitution Kirche zur Kommunikation des Evangeliums

Mit der Beschreibung der Kirche als einer Bildungsinstitution betont Preul die Regelmäßigkeit und Verlässlichkeit der dadurch getätigten Kommunikation des Evangeliums. Dem durch den Bildungsbegriff bedingten Anschein eines rein kognitiven Modus dieser Kommunikation wirkt Preul mit einem weitgefassten Verständnis von Bildung entgegen: Bildung sei Arbeit am Gottes-, Welt- und Selbstverständnis. Damit gelingt es ihm auch, den Nutzen der Bildungsinstitution für die Gesellschaft herauszustellen: Sie bildet bzw. befähigt die Mitglieder der Gesellschaft. So stellt Preul einen positiv besetzten Begriff in den Raum, der auch eher als überkommene Begriffe wie Mission und Evangelisation geeignet ist, gesellschaftliche Akzeptanz zu finden.

Ein weiterer Vorteil des Begriffs der Bildungsinstitution ist, dass die Kirche von vornherein als aktive Größe als Gegenüber des Individuums bzw. der Gesellschaft gedacht ist. Das Individuum ist mit seiner Sinnsuche, seinen Fragen nach Gott, seinen Rezeptionsprozessen nicht auf sich allein gestellt, sondern hat die Bildungsinstitution als Anlaufpunkt. Damit hat die Kirche ihren Anteil an der *Missio Dei*.

Bei der Darlegung des Volkskirchenbegriffs thematisiert Preul auch die Minderheitensituation der evangelischen Kirche im Osten Deutschlands. Er argumentiert, dass der Auftrag der Kirche am Volk nicht von einer Mindestanzahl bzw. von einem bestimmten Bevölkerungsanteil an Mitgliedern abhängt. Dem ist zwar grundsätzlich zuzustimmen. Um aber eine Kirche „für das ganze Volk“ zu sein, sind Ressourcen vonnöten. Für eine mitgliederschwache und in

¹⁷¹ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. VI. Diese Begründung erscheint als eine Unterbestimmung des Sachverhaltes der verschiedenen Denominationen in Deutschland, zudem greift Preul auch in späteren Veröffentlichungen diese Thematik nicht auf.

der Folge auch ressourcenarme Kirche ist dann zu entscheiden, wohin deren Kräfte gelenkt werden und welche Bereiche brach liegen müssen. Preuls Plädoyer für eine Stärkung von parochialer Gemeinde und Gottesdienst geht etwa in Kirchspielen mit zweistelliger Zahl an Predigtstätten pro Pfarrer wie in vielen Gegenden beispielsweise in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland ins Leere. Vonnöten ist eine praktisch-theologische Orientierung, die eine solche Situation zur Kenntnis nimmt und über Prioritäten im kirchlichen Handeln reflektiert.

2.6.5 Der Gottesdienst inmitten einer vielfältigen Gemeinde

Die Ebene der einzelnen Gemeinde bzw. der kirchlichen Basis stellt nicht den Fokus von Preuls Kirchentheorie dar (sondern die Makroebene, siehe Kapitel 2.6.3). Dennoch bietet Preul grundlegende erhellende kybernetischer Überlegungen. Das pastorale Amt nimmt eine prominente und dominante Rolle ein, da es als Predigtamt im Gottesdienst gemäß CA VII zum Glauben ruft. Alle weiteren sozialen Strukturen, auch andere Dienste, gruppieren sich um dieses Zentrum. Dennoch gelingt es dem Autor, das allgemeine Priestertum dabei nicht grundsätzlich abzuwerten: Es wird als eine Art Grundform des pastoralen Amtes aufgefasst, das aufgrund des eigenen Glaubens eine Kompetenz in religiösen Fragen aufweist. Diese Kompetenz mündet in zahlreiche Dienste, befähigt zur Mitwirkung an der Kirchenleitung und wird zudem im Privaten ausgeübt, beispielsweise in der christlichen Kindererziehung.¹⁷²

Der Spannung aus theologischer Bedeutung des Gottesdienstes und dessen faktisch geringer Teilnahme seitens der Kirchenmitglieder ist Preul bewusst. Zum einen betont Preul den Angebotscharakter, zum anderen weist er auf die zentrifugalen Bewegungen des kirchlichen Handelns hin. An dieser Stelle wird deutlich, dass Preul eher ein Idealbild der Ortsgemeinde beschreibt, in dem pastorales Amt, Ehrenamtliche, Gottesdienst und andere kirchliche Dienste/ Gruppen synchron und effektiv miteinander wirken. Wo dieses Idealbild in der Praxis aufgefunden werden kann und welche Faktoren dafür maßgeblich sind, bedarf jedoch näherer kirchentheoretischer Analyse. Ebenso muss dieses überkommene Bild mit den Gegebenheiten zunehmender subkultureller und ethnischer Pluralität ins Gespräch gebracht werden, um sein gegenwärtiges Potenzial auszuloten. Der bei Preul sinnvoll gedachte deskriptiv-normative Volkskirchenbegriff bedarf in dieser Hinsicht einer Neuformulierung.

¹⁷² Über derartige allgemeine Bestimmungen geht Preul nicht hinaus. So wird beispielsweise das in der Praxis komplexe Miteinander der unterschiedlichen kirchlichen Berufe sowie von Haupt- und Ehrenamtlichen kaum thematisiert. An dieser Stelle erscheint es als bedauerlich, dass Preul zwar die paulinischen Charismen, Dienste und Ämter erwähnt, sie aber nicht in Zusammenhang mit ordiniertem Amt und allgemeinem Priestertum bringt. Dadurch steht die ekklesiologische Grundlegung an dieser Stelle unverbunden neben den Herausforderungen der kirchlichen Praxis.

3 Jan Hermelink: theologische Systemtheorie der Organisation Kirche

Jan Hermelinks Kirchentheorie erschien 14 Jahre nach Preul und nachdem eine Vielzahl von Beiträgen zur Kirchentheorie vorgelegt wurde. Sie reagiert auf die anhaltenden Reformdiskussionen um die evangelische Kirche mit dem Entwurf einer umfassenden Theorie ihrer Funktionsweise.

3.1 Das System Kirchentheorie bei Hermelink

Hermelink¹ legte 2011 die Monografie „Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens“ mit dem Untertitel „Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche“ vor.² Daneben hat der Autor eine Vielzahl weiterer Beiträge veröffentlicht, in denen der kirchentheoretische Ansatz näher angewandt oder auch präzisiert wird, etwa im Hinblick auf das Kirchenrecht oder die Pastoraltheologie.

3.1.1 Definition und Zielstellung: praktisch-theologische Theorie der Organisation Kirche

Hermelink definiert Kirchentheorie kurz als „praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche“.³ Praktische Theologie bringt Hermelink dort in Stellung, wo Konflikte im kirchlichen Handeln auftreten. Diesen begegne die Praktische Theologie, indem sie die Konfliktsituationen

¹ Jan Hermelink ist Professor für Praktische Theologie in Göttingen. Schwerpunkte seiner Forschung bilden u. a. Kybernetik und Kirchenrecht. Vgl. GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT GÖTTINGEN, Universitätsprofessoren, eingesehen am 03.03.2022.

² Hermelink entwickelt die Monografie explizit analog zu Schleiermachers Aufbau des theologischen Studiums, wie jener es in seinem Werk „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“ entfaltet. Entsprechend ist Hermelinks Kirchentheorie in ein „systematisch-prinzipielles“ (Kapitel 2), zwei „historisch-empirische“ (Kapitel 3 und 4) und ein „pragmatisches“ Kapitel (Kapitel 5) gegliedert. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 28.

³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 13.

empirisch und historisch wahrnehme. Dabei seien die Kirchenbilder der Beteiligten näher zu untersuchen, historisch und theologisch einzuordnen sowie auf ihre Konsequenzen für die Praxis hin zu befragen.⁴ Mit diesen Bestimmungen wird das praktisch-theologische Vorgehen Dietrich Rösslers greifbar, dessen Ansatz Hermelink kritisch weiterführen will. Er würdigt dessen systembildende Leistung und seine Fähigkeit, historische und empirische Einsichten zu integrieren.⁵

Seinen eigenen kirchentheoretischen Ansatz profiliert Hermelink in dreifacher Weise: Er arbeitet dafür drei Epochen heraus, die er in Anknüpfung an Ralph Kunz als „kybernetische Achsenzeiten“ bezeichnet, verstanden als prägende Zeiträume struktureller und theoretischer Reorganisation der evangelischen Kirche. Erstens sei Kirchentheorie im Anschluss an Ernst Troeltsch, Otto Dibelius und Martin Schian als „Organisationstheorie“ aufzufassen.⁶ Zweitens versteht Hermelink die Kirchentheorie im Anschluss an Ernst Lange als „Konflikttheorie“.⁷

⁴ Vgl. HERMELINK, Die „Gemeinde“, in: Goldenstein, Taufe – und dann?, S. 99f.

⁵ Vgl. HERMELINK, Praktische Theologie, in: Hauschildt/Schwab, Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, S. 101f. Wie Dietrich Rössler (Vgl. RÖSSLER, Grundriß der Praktischen Theologie) arbeitet Hermelink mit einer Kombination aus historischen und empirischen Methoden: „Die Arbeit ist insgesamt stark historisch ausgerichtet. Aktuelle Problemlagen werden historisiert und dadurch in ihrer Komplexität und Kontingenz sichtbar und bearbeitbar. Zugleich verbindet sich mit dieser Ausrichtung insgesamt eine eher bewahrende und in diesem Sinne konservative Tendenz.“ PLÜSS, Eine Kybernetik, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 252. Hermelink bestätigt diese Tendenz für seine Kirchentheorie. Mit seinen historischen Herleitungen geht es ihm darum, das Gewordene angemessen zu würdigen. Unter dieser Voraussetzung könne eine Kirchenleitung die *Möglichkeiten und Chancen der Gegenwart* ergreifen. Vgl. HERMELINK, Zu komplex?, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 255f. Hermelink deutet damit eine Richtung an, wie sie Wilhelm Faix pointiert zum Ausdruck bringt: „Als Geschichtswesen kommen wir nicht nur von einer Geschichte her, sondern sollen auch die Geschichte gestalten. Dies ist aber nur dann möglich, wenn wir unser geschichtliches Gewordensein ernstnehmen und nicht so tun, als beginne mit uns Leben und Glauben.“ FAIX, Zinzendorf, S. 209.

⁶ In der wechselvollen Zeit von 1880 bis 1930, die einen Höhepunkt im Ende des Staatskirchentums erreichte, habe für die Kirche das Erfordernis bestanden, sich selbst auszurichten und spannungsvolle Verhältnisse zu integrieren: Gegensätze wie Volks- vs. Bekenntniskirche, Kirchenleitung vs. Ortsgemeinde und Staat vs. Kirche seien in dieser Epoche besonders hervorgetreten. Es sei erforderlich geworden, verstärkt gemeinsame Ziele nach außen zu vertreten und nach innen mittels kraftvoller Leitungsinstanzen zu verfolgen. Die evangelische Kirche habe sich mehr und mehr als eigenständige Organisation verstanden. Hermelink zieht als Schlüsse für die Kirchentheorie, dass nicht nur der Organisationsbegriff selbst, sondern auch die damit verbundenen Spannungsfelder relevante Bezugsgrößen darstellen. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 15–19.

⁷ Gemäß Langes Analyse gehöre es zum Wesen der Kirche, dass in ihr permanent Konflikte ausgetragen werden. Die Konfliktparteien beanspruchten jeweils theologisches Recht, was prinzipiell legitim sei. In derartigen Streitigkeiten um Kirchenreformen spiegele sich, so gibt Hermelink Lange wieder, die irreduzible Pluralität christlicher Frömmigkeit wider. Solcherlei Spannungen und Widersprüche der kirchlichen Organisation ließen sich nur mit theologischen Kategorien hinreichend beschreiben. Zudem müsse die Beziehung bzw. Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft mittels sozialwissenschaftlicher Theorien erschlossen werden. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 19–23.

Drittens fasst Hermelink die Kirchentheorie in Anknüpfung an Friedrich Schleiermacher als „Leitungstheorie“ auf.⁸

Der Gegenstand von Hermelinks Kirchentheorie ist die evangelische Kirche als Organisation.⁹ Jedoch räumt er ein:

„Zu ihrer sozialen Gestalt gehören [...] drei weitere *organisationsrelativierende Dimensionen*: als ‚Institution‘ steht sie für eine gesellschaftlich vorgegebene religiöse Kultur [...]. Als ‚Interaktion‘ manifestiert sich die Kirche in den gottesdienstlichen Versammlungen wie in den seelsorgerlichen, diakonischen oder katechetischen Begegnungen [...]. Und als ‚Inszenierung‘ ist die Kirche insofern zu beschreiben, als sie den christlichen Glauben, seine inhaltlichen Gründe wie sein gemeinschaftliches Leben [...] zu öffentlicher Darstellung bringt.“¹⁰

Mit dieser Einbettung der Organisation kommt Hermelinks Bemühen zum Ausdruck, die *Komplexität der Kirche* hinreichend zu begreifen. Die Kirche müsse in „irreduzibel verschiedenen Dimensionen“ begriffen werden.¹¹

Ein wesentliches Anliegen von Hermelinks Ansatz besteht darin, einen dezidiert theologischen Beitrag zu den gegenwärtigen Debatten um Kirchenreform beizusteuern. Die Wahrnehmung der evangelischen Kirche, so Hermelink, sei im Allgemeinen durch ein ausgeprägtes Krisenbewusstsein gekennzeichnet. So werde beispielsweise ein Schwinden der Mitgliederzahlen beobachtet.

⁸ Schleiermacher habe die Theologie *als Theorie der Kirchenleitung* verstanden. Ziel der Kirchenleitung wie der praktischen Theologie bei Schleiermacher sei kein äußerlich zwingendes, sondern vielmehr ein auf „Stimmigkeit und Überzeugung“ zielendes Leitungshandeln. Die „ästhetische“ und „ressourcenorientierte“ Zielformulierung Schleiermachers, die Idee des Christentums in der evangelischen Kirche immer stärker zur Darstellung zu bringen und für diese Idee mehr Menschen zu gewinnen, übernimmt Hermelink für seine eigene Kirchentheorie. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 24–26.

⁹ Damit meint Hermelink die Organisation/en der Landeskirche/n und nicht z. B. der Diakonie oder anderer christlicher Werke. Um die Verbindung der Organisationen von Kirche und Diakonie herzustellen, schlägt er vor, dass sie sich aufeinander beziehen, indem sie ihre eigenen Strukturen, Ziele und Programme nicht verabsolutierten. Sie sollten sich nicht *exklusiv* als Organisation verstehen. Kirchliche bzw. diakonische Organisationen erzeugten weiterhin jeweils informelle Räume, ein „religiöses Jenseits“. Vgl. HERMELINK, *Diakonie – die Nemesis*, in: PrTh 50/2015, S. 235.

¹⁰ HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 29. Eigene Hervorhebung. Zwar sieht Hermelink die Kirche als mehrschichtig verfasst an, in seiner Kirchentheorie behandelt er aber schwerpunktmäßig die *Kirche als Organisation*, wie schon der Titel seiner Monografie herausstellt. Ebenso zielt der Duktus der Theorie darauf, die Kirche als Organisation zu leiten; Institution, Interaktion oder Inszenierung werden nur mittelbar beeinflusst. Kirchentheorie ist für Hermelink wesentlich *Organisationstheorie*. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 16–19.

¹¹ Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 224.

Dahinter stehe die Vermutung, dass die Kirche einen Relevanzverlust bei Individuen erleidet. Diese tatsächlichen oder vermuteten Krisensymptome provozierten Reformvorschläge, zum Beispiel das Impulspapier „Kirche der Freiheit“ des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) aus dem Jahre 2006. Bei diesem und anderen Reformvorschlägen macht Hermelink eine *organisationswissenschaftliche Schwerpunktsetzung* aus. Theologische bzw. ekklesiologische Argumentationen träten in den Hintergrund. Hermelink versucht in seiner Kirchentheorie hingegen eine Verbindung von theologisch-theoretischer Reflexion mit empirischer Wahrnehmung.¹² Unabhängig von Reformdebatten bilde eine Kirchentheorie, die ekklesiologische wie empirische Gedanken aufnimmt, ein integrales Element für die Erarbeitung einer sachgemäßen Gestalt der evangelischen Kirche. Die Kirche brauche eine permanente, auch theologische Selbstbeobachtung, um ihre verschiedenen Dimensionen aufeinander abzustimmen.¹³ Dem Autor ist an einer Theorie der Kirche als Ganzer gelegen, anstatt bloß einzelne Reformen vorzuschlagen.¹⁴ Er zielt auf „eine Steigerung der Komplexität, eine Irritation selbstverständlicher Argumentationsmuster und eine Akzeptanz irreduzibler Widersprüche im kirchlichen Leben“.¹⁵

Hermelink grenzt sein Verständnis von Kirchentheorie nicht nur von Reformvorhaben ab, die Ideale in der kirchlichen Praxis verwirklichen wollen, sondern auch von Arten Praktischer Theologie mit demselben Anliegen.¹⁶ Nach einem Durchgang neuerer praktisch-theologischer Konzepte gelangt Hermelink zu dem Fazit:

„Wird die Krise des kirchlichen Handelns darin gesehen, dass es diesen seinen Auftrag nicht hinreichend erfüllt, sein religiöses Ziel nicht energisch genug verfolgt, so steht die praktisch-theologische Reflexion allerdings in der Gefahr, die Kritik des kirchlichen Lebens allzu prinzipiell zu fassen.“

Denn das Ziel, die Entstehung des Glaubens und das Wachsen des Reiches Gottes, sei Gottes Werk und menschlich letztlich unverfügbar.¹⁷ „Wird diese Grenzbestimmung nicht wahrgenommen, so erscheint die Praktische Theologie als wissenschaftliche Bearbeitung einer Krise

¹² Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 13–15.

¹³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 123.

¹⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, Klappentext.

¹⁵ HERMELINK, Zu komplex?, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 254.

¹⁶ „Nachdrücklich (und selbstkritisch) plädiere ich für eine Praktische Theologie, die zunächst nicht Programme einer *künftigen* Praxis entwirft, sondern das *faktische* Handeln der Kirche möglichst detailliert zum Thema macht.“ HERMELINK, Praktische Theologie, in: Hauschildt/Schwab, Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, S. 115f.

¹⁷ Vgl. HERMELINK, Praktische Theologie und Kirche, in: Grethlein/Schwier, Praktische Theologie, S. 449. Zitat ebd.

des kirchlichen Lebens, die sie – als Theorie von dessen geistlicher Funktionalität – mit hervorgebracht hat.“¹⁸ Mit anderen Worten: Hermelinks Kirchentheorie verfolgt nicht das Ziel, christliche Religiosität mittels einer Infragestellung kirchlicher Praxis zu befördern, da die Förderung bzw. das Wachstum des Glaubens Gott obliege.¹⁹

Über diese deskriptiven und theologischen Anliegen hinaus verfolgt Hermelink sodann eine kybernetische Intention. Die Kybernetik als Theorie der Kirchenleitung bildet bei ihm den Zielpunkt einer umfassenden Reflexion der Gestalt der Kirche. Demnach stelle die Theorie der Kirchenleitung eine Kybernetik im engeren, die Kirchentheorie eine Kybernetik im weiteren Sinne dar. Mit dieser Einteilung knüpft der Autor an Schleiermacher an, dessen „pragmatische Reflexion“ im Rahmen seiner praktischen Theologie der heutigen Kybernetik gleiche. Die Kirchentheorie integriere neben der so gedachten Kybernetik „systematisch-prinzipielle“ und „historisch-empirische“ Aspekte und bilde damit die Grundlage für die Kybernetik im engeren Sinne.²⁰

3.1.2 Ekklesiologie als „Irritation“ der vorfindlichen Kirche

Die deskriptive Schwerpunktsetzung Hermelink hindert ihn nicht, eine Fülle verschiedener ekklesiologischer Konzepte aufzunehmen. Unter den Kirchentheorien führt seine die meisten systematisch-theologischen Ansätze an: lutherische und reformierte Positionen der Reformationszeit²¹, neuzeitliche Protestanten wie Friedrich Schleiermacher,²² Ernst Troeltsch²³ und Karl

¹⁸ HERMELINK, Praktische Theologie und Kirche, in: Grethlein/Schwieger, Praktische Theologie, S. 449.

¹⁹ Pointiert formuliert Hermelink: „Statt in ermüdender Wiederholung eine entschiedenere, profiliertere, leidenschaftlichere oder widerständigere Kirche zu fordern, scheint es mir daher an der Zeit, die gegebene Kirche als das in Augenschein zu nehmen, was sie für die Mehrheit ihrer Mitglieder, für das Gros der Praktischen bzw. Pastoraltheologie und übrigens auch für viel Konfessionslose immer schon ist: eine *verheißungsvolle Realität*, die man besser wertschätzen und gelassener weiterentwickeln sollte.“ HERMELINK, „Volkskirche“: eine verheißungsvolle Realität, in: Lebendige Seelsorge 70/2019, S. 327f.

²⁰ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 27f.

²¹ Die lutherische Ekklesiologie wird anhand der Stichworte Gottesdienst, verborgene und sichtbare Kirche, CA VII, allgemeines Priestertum und Amt sowie weltliche und geistliche Leitung der Kirche charakterisiert. Hinsichtlich der reformierten Ekklesiologie werden die theologische Bedeutung der sichtbaren Kirche, die Leitung durch das vierfache Amt sowie insbesondere das Ältestenamt thematisiert. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 32–49.

²² Gemäß Schleiermacher sei die Funktion der Kirche nicht nur theologisch-deduktiv, sondern auch religions- und gesellschaftstheoretisch zu begründen. Das kirchliche Handeln solle auf die Freiheit des Glaubens bzw. auf die Selbstständigkeit der Religion des Individuums zielen und diese Aspekte auch gegenüber Politik und Gesellschaft vertreten. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 51.

²³ Troeltschs Typologie des Christentums bestehend aus Kirche, Sekte und Mystik sei sowohl historisch-phänomenologisch als auch theologisch-systematisch aufzufassen. In kybernetischer Hinsicht sollten sich diese drei Typen gegenseitig durchdringen und insgesamt einen pluralitätsoffenen

Barth²⁴, römisch-katholische Ekklesiologie anhand der Konstitution *Lumen Gentium*²⁵ sowie als Vertreter gegenwärtiger Dogmatik Eilert Herms²⁶ und Wolfgang Huber.²⁷

Der jeweilige normative Anspruch dieser Ansätze wird bei Hermelink grundsätzlich weder bestritten noch bejaht. Ekklesiologische Aspekte aus der Theoriegeschichte sollen ins Bewusstsein gehoben werden, da sie derzeit zu wenig Aufmerksamkeit erhielten.²⁸ Den Ertrag der vorgestellten Ansätze für seine Kirchentheorie benennt Hermelink jeweils kaum.²⁹ Allgemein hält Hermelink fest, dass die angeführten „systematischen Perspektiven“ in den gegenwärtigen Debatten um die Kirche das Potenzial einer besonders erhellenden bzw. irritierenden Wirkung aufwiesen.³⁰

Kompromiss bilden. Die Kirchenleitung sei der Förderung der Individualität religiöser Praxis verpflichtet, außerdem den verschiedenen Gemeinschaftsformen und deren freiem Wechselspiel. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 52–58.

²⁴ Karl Barths Ekklesiologie wird anhand der Barmer Theologischen Erklärung umrissen. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 58–62.

²⁵ Dort werde die Kirche so verstanden, dass sie „... die künftige Einheit der Menschheit wie deren Einheit mit Gott zeichenhaft und zugleich wirksam, also sakramental repräsentiert.“ HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 70.

²⁶ Der Zusammenhang von Dogmatik, Ordnung und Leitung der Kirche stelle sich bei Herms wie folgt dar: „Nur in diesem Wechselspiel zwischen allen Glaubenden, die der jeweiligen kirchlichen Organisation zugehören, und einer ursprungs- wie situationsbezogenen Auslegung der sie tragenden Glaubensgewissheit kommen die prägenden Leitungsentscheidungen der Kirche sachgemäß zustande. Insofern bringt auch und gerade die Art und Weise, in der eine kirchliche Organisation sich selbst steuert, ihren unverfügbaren Grund zum Ausdruck.“ Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 71–77. Zitat S. 77.

²⁷ Huber wird als repräsentativer Vertreter kirchenleitender Theologen vorgestellt und im Gegensatz zu den vorher präsentierten Ansätzen distanziert behandelt. Er füge der Ekklesiologie inhaltlich kaum Neues hinzu, sondern akzentuiere bestimmte Aspekte: Huber stelle die Reform der Kirche ins Zentrum und sieht die Aufgabe der Leitung darin, umfassende, planvolle und nützliche Veränderungen durchzuführen. Er setze das Ziel einer Verstärkung der öffentlichen Wirkung der Kirche, die auch durch eine überzeugende Sozialgestalt der Kirche erreicht werde, die von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt ist. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 77–82.

²⁸ Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 31.

²⁹ Am deutlichsten geschieht dies bei der Skizze von „*Lumen Gentium*“, aus der verschiedene Anfragen an eine evangelische Kirchentheorie abgeleitet werden. So wird angesichts der hierarchischen Leitung und Repräsentation der römisch-katholischen Kirche gefragt, wie das evangelische Episkopat Einheit und Ursprungsbezug der Kirche gewährleisten könne, um diese Aufgaben nicht allein dem örtlichen pastoralen Amt zu überlassen. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 70. Einen anderen expliziten Ertrag benennt Hermelink hinsichtlich der rechtlich-organisatorischen Ordnung der Kirche: Diese könne ein religiöses Zeichen sein, so behauptet der Autor zusammen mit der Barmer Theologischen Erklärung und *Lumen Gentium*: „Nicht allein die gottesdienstliche Ordnung, sondern ebenso die Organisationsordnung der Kirche mit ihren Entscheidungsebenen, -regeln und -kompetenzen trägt dazu bei, die Eigenart des christlichen Glaubens selbst für alle Beteiligten erkennbar zu machen.“ Aus dieser Perspektive vollbringt die Kirche nicht nur eine Inszenierung, sie *ist* es auch. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 116–118. Zitat S. 120.

³⁰ Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 28.

Die in Hermelinks Duktus betonteste Irritation der vorfindlichen Kirche ist die Ablehnung von durch die Kirchenleitung entwickelten Leitbildern und Visionen, etwa prominent „Kirche der Freiheit“. Auch wenn es die Kirchenleitung(en) immer wieder zu solchen Reformversuchen dränge, läge das theologisch begründete Steuerungsrecht beim predigenden pastoralen Amt bzw. der hörenden und entscheidenden Gemeinde.³¹ Insgesamt sei der am stärksten kybernetisch zu berücksichtigende theologische Aspekt die Unverfügbarkeit des Glaubens. Dies bringt schon der Titel von Hermelinks Monografie zum Ausdruck: „Kirchliche Organisation [als notwendige sichtbare Kirche] und das Jenseits des Glaubens [der von Gott geschenkt wird]“.

3.1.3 Die Systemtheorie als Erschließung der Kirche in der Gesellschaft

Unter den „systematischen Perspektiven“ zieht Hermelink auf wenigen Seiten die Systemtheorie nach Niklas Luhmann und nach dessen Schüler Armin Nassehi als empirischen Zugang zu Kirche und Gesellschaft heran. Sie weist hohe systembildende Bedeutung für Hermelinks Kirchentheorie auf.

So weist bereits der Organisationsbegriff Hermelinks, auf dem sein Kirchenbegriff zurückzuführen ist, ein soziologisch-systemtheoretisches Profil auf. Hermelink stellt fest, dass in den letzten Jahrzehnten immer wieder der Versuch unternommen worden sei, einen aus der Wirtschaft entlehnten Organisationsbegriff auf die Kirche anzuwenden. Intention sei dabei gewesen, das kirchliche Handeln wirkungsorientiert, bestandssichernd und auf zentralistische Steuerung hin auszurichten. Demgegenüber Hermelink in Rückgriff auf Niklas Luhmann: Eine Organisation sei eine „Form der strukturellen Kopplung und Verdichtung unterschiedlicher Themen, Formen und Orte sozialer Praxis“. Medien kirchlicher Organisation in diesem Sinne seien normative Texte, Liturgien und Leitungsämtler. Mit Luhmanns Begriff lasse sich die kirchliche Praxis von Ortsgemeinden über Regionen bis ins Internationale hinein erfassen.³² Es wird deutlich, dass Hermelink mit „Organisation“ nicht primär etwa die Körperschaften der Landeskirchen adressiert, sondern auf grundlegende soziale Strukturen abhebt.

Für Hermelink bringt Luhmanns Theorie die soziologische Tradition zum Ausdruck, die Gesellschaft als umfassenden Bezugshorizont allen menschlichen Handelns anzusehen. Luhmann frage „immer wieder nach den *Mustern* der sozialen Beziehungen, nach ihren sinntragenden *Formen* oder den *Konstellationen* gesellschaftlicher Kommunikation“³³ und sei damit für eine Außensicht der kirchlichen Sozialität erhellend. Weiterhin eigne sich die Systemtheorie auch des-

³¹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 251–254 und 258–261.

³² Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 90–93. Zitat S. 93, im Original teilweise kursiv.

³³ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 83.

halb gut als Gegenüber der Kirchentheorie, weil sie *westeuropäische Verhältnisse* in der *Moderne* untersucht. Hermelink gliedert die rezipierten Ergebnisse in die Unterkapitel „Gesellschaftliche Differenzierung“ und „Gesellschaftliche Ordnung“. In ersterem werden die Stichworte „funktionale Differenzierung“, „kulturelle Pluralisierung“ und „strukturelle Individualisierung“ behandelt. Hermelink betont, dass auch unter den Bedingungen der Gegenwart institutionell geprägte Selbstverständlichkeiten die Gesellschaft bestimmen. Im folgenden Unterkapitel trägt der Autor für die Kirchentheorie relevante Aspekte der gesellschaftlichen Ordnung zusammen: Es sei *erstens* zu beobachten, dass Assoziationen von Menschen, vor allem in Form von Organisationen, steigende Bedeutung zukommt. Sie strukturierten Kommunikation (darunter auch religiöse) sachgemäß und absichtsvoll und böten Individuen vorgeprägte Handlungsmuster an. Organisationen verbänden verschiedene Funktionsbereiche der Gesellschaft. *Zweitens* vermittelten besonders gebildete und positionierte Individuen zwischen gesellschaftlichen Funktionsbereichen, was beispielsweise für kirchenleitende Instanzen gelte. *Drittens* solle die Gesellschaft als Inbegriff aller kommunikativen Praxis und Individuen als kommunikative Konstellationen beschrieben werden. Zugleich sei zu berücksichtigen, dass moderne Gesellschaften durch Kommunikationsunterbrechungen und durch das Nebeneinander kommunikativer disparater Muster geprägt seien.³⁴

Mit Armin Nassehis Verständnis der Organisation lasse sich die Kirche noch präziser als eine Kombination formaler Entscheidungsstrukturen und informeller Kommunikationsvollzüge verstehen: als Gegenüber von religiöser und organisierter Kommunikation. Dieses werde in Theologie und Praxis häufig *als Gegensatz* wahrgenommen, was tendenziell nach sich ziehe, dass die Dimension der Organisation gegenüber der der Religion abgewertet wird. Nach Hermelink führt diese Tendenz dann zur Vernachlässigung der glaubensrelevanten Bedeutung der sichtbaren Kirche (in Form der Organisation). Der Autor begegnet diesem Konflikt mit der Logik von Nassehis Organisationsverständnis, das Hermelink als „systemisch-dialektisch“ bezeichnet: Demnach stellten *formale Entscheidungsstrukturen* den Raum für *informelle Kommunikation* sicher, der zum Beispiel in Form von religiöser Kommunikation genutzt werde. Die formale Organisation schirme diese informelle Kommunikation von intern koordinierenden sowie von extern legitimierenden Entscheidungsvollzügen ab. Des Weiteren fokussiere und intensiviere die Organisation die themenspezifische Kommunikation.³⁵

³⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 82–88.

³⁵ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 94–96. Christian Albrecht stellt fest, dass beispielsweise Ernst Lange Organisation und individuelle Religion mittels Kommunikation vermitteln wollte. Hermelink hingegen votiere entschieden für den Primat der formalen Organisation: „Die Organisation bietet denjenigen Rahmen, in dessen ‚Schatten‘ [...] – und wohl auch: unter dessen Schutz – sich die informellen und auf keine Ordnung zu bringenden Aspekte des kirchlichen Lebens als ‚das religiöse ‚Jenseits‘ der Organisation‘ [...] zu entfalten vermögen.“ ALBRECHT, „... und manche liebe Schatten steigen auf“, in: PrTh 48/2013, S. 63. Vgl. A. A. O., S. 62f. Wilhelm Gräb fasst Hermelinks Verständnis zusammen: „Die Kirche

Hermelink entwickelt aus Nassehis Ansatz weitergehende kirchentheoretische Gedanken. Er stellt dazu zunächst *Bekenntnis* und *Glauben* gegenüber. Zwar sei die reformatorische Konzentration auf den persönlichen Glauben aus einem antiorganisatorischen Impuls hervorgegangen, der auch im neueren Protestantismus immer wieder aufgenommen worden sei. Auch beruhe der Glauben auf freier, von außen nicht bestimmbarer Auseinandersetzung und werde individuell angeeignet. Dennoch brauche der Glauben das Wort Gottes durch Gottesdienst und Predigt. Bekenntnisse stünden für kirchlich-organisatorische Fixierung bzw. für formale Entschiedenheit und böten einen verbindlichen Bezugsrahmen für die kirchliche Praxis. Hermelink erblickt im Gegenüber von Bekenntnis und Glauben eine „eigentümliche Dialektik“: „Die Auseinandersetzung mit den überlieferten Lehrentscheidungen setzt für die Einzelnen, für die Theologie und die Gesamtkirche eine Dynamik religiöser Reflexion in Gang“.³⁶

Somit wird deutlich, dass Hermelink die Luhmannsche Systemtheorie theologisch nutzt, um Sphären abzugrenzen: die unsichtbare Kirche als Ort des Glaubens, der individuell angeeignet wird; die Organisation als Teil der sichtbaren Kirche, die dem Glauben entsprechen muss und dem Individuum Hilfen zu dessen Aneignung anbietet.

3.2 Die Organisation als mittelbare Hilfe zum Glauben

3.2.1 Die sichtbare Kirche in vier soziologisch fassbaren Formen

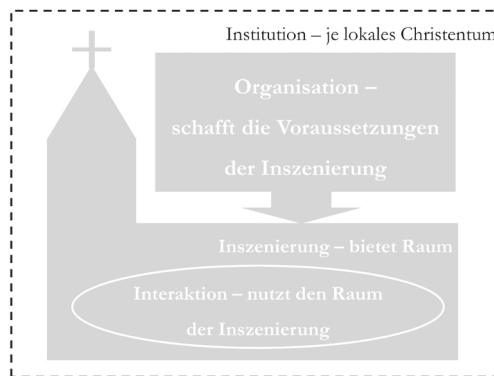


Abbildung 3: Der vierfache Kirchenbegriff bei Hermelink³⁷

hat eine mediale Funktion. Sie ist für den Glauben nicht von substantieller, sondern von funktionaler Bedeutung. Die funktionale Bedeutung der Kirche allerdings ist elementar für den evangelischen Glauben.“ GRÄB, Die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 195.

³⁶ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 97. Zitat ebd.

³⁷ Eigene Darstellung. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 89–123.

Den theologischen Begriff der sichtbaren Kirche setzt Hermelink in einen praktisch-theologischen vierfachen Kirchenbegriff um:

„Der praktisch-theologische Kirchenbegriff ist insofern unhintergebar *mehrschichtig* strukturiert, und zwar in einer spezifischen Dialektik: Institutionen und Interaktionen des Glaubens liegen der kirchlichen Organisation immer schon voraus; freilich werden sie nur im Gegenüber zu den Entscheidungen, Reflexionen und Leitungsinstanzen der Organisation sichtbar. [...] Mit der Dimension der Inszenierung [...] findet der praktisch-theologische Kirchenbegriff [...] seinen Abschluss.“³⁸

Die sichtbare Kirche sei demnach nicht schwerpunktmäßig einem dieser vier Aspekte zuzuordnen. Sie bestehe in ihrem Miteinander, in ihrem Zusammenspiel.³⁹

Die *unsichtbare Kirche* könne mit keiner dieser vier Dimensionen identifiziert werden.⁴⁰ Der christliche Glaube selbst stelle ein dynamisches Geschehen dar und gehe nicht in *einer* sozialen Ausdrucksform auf.⁴¹ Die reformatorische Ekklesiologie verstehe die Kirche stets in mehreren Dimensionen: als *creatura verbi*, als Gottesdienstgemeinschaft, als soziale Organisation sowie als politisch zu gestaltender Größe. Die Bekenntnisschriften versuchten „in großer Konsequenz [...], die neuen evangelischen Einsichten über die Bildung und Bewährung des Glaubens im Blick auf die Verfassung einer Kirche zu entfalten, deren Handeln sich jener Glaube verdankt und der er zugleich – auch kritisch – gegenüber tritt.“⁴²

³⁸ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 49. Holger Böckel spricht hinsichtlich Hermelinks Inszenierungsbegriffs von einer „verbindenden Klammer“ zwischen Institution, Organisation und Interaktion. Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 95.

³⁹ Mit der wechselseitigen Zuordnung der vier je normativ aufgeladenen Begriffe beabsichtigt Hermelink, sie wechselseitig zu relativieren und zu begrenzen. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 89.

⁴⁰ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 122f.

⁴¹ Vgl. HERMELINK, Zu komplex?, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 255.

⁴² Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 49. Zitat ebd. Jedoch habe die Rezeption reformatorischer Ekklesiologie für die Kirchentheorie auch Grenzen: Luther verstehe die Struktur des Glaubens sowohl personal-individuell als auch kommunikativ-genossenschaftlich. Dabei vernachlässige er die rechtlich-organisatorischen Bedingungen der sichtbaren Kirche: „Inwiefern das öffentliche Predigtamt nicht nur theologisch, sondern auch politisch geprägt ist, wie sich seine geistliche Leitungsfunktion zur weltlichen Gewalt verhält, das kann – angesichts der massiven landesherrlichen Interessen – nicht hinreichend reflektiert werden.“ Calvin tendiere in die entgegengesetzte Richtung. Bei ihm sei die Kirche eher juristisch und pädagogisch definiert. Dabei sei es ihm schwergefallen, die Freiheit und Individualität des Glaubens festzuhalten, was am Beispiel der Kirchenzucht deutlich werde. Ursache sei das letztlich ungeklärte Verhältnis von Kirche, Individuum und politischen Instanzen. Insgesamt stellt Hermelink fest, dass sich schon im 16. Jahrhundert das Verhältnis von kirchlicher Sozialgestalt und politischer Ordnung konflikthaft gestaltet habe. Die heutige Kirchentheorie müsse

3.2.2 „Interaktion“ als lebendige Füllung der Kirche

Unter dem Begriff der Interaktion versteht Hermelink die Kommunikation unter leiblich Anwesenden. Dieser Kommunikationstyp erweise sich als besonders anspruchsvoll: Sobald eine wechselseitige Wahrnehmung etabliert sei, erfolge eine umfassende Inanspruchnahme der Beteiligten. Obwohl die „aufwendige“ Interaktion in modernen Gesellschaften seltener geworden sei, erweise sie sich aufgrund ihrer Flexibilität, ihres Tempos und ihrer Dichte als unverzichtbar. Bedeutsam sei sie insbesondere deshalb, weil sie Personen als Individuen sichtbar werden lasse. Wiederhole sich Interaktion regelmäßig, so entstehe Gemeinschaft. Dafür seien strukturelle Bedingungen erforderlich: Auf Seiten der Individuen stabiles Interesse, Gedächtnis und Mobilität; auf Seiten der Gesellschaft das Wissen über mögliche Interaktionstypen und ihre jeweiligen Regeln. Um Interaktion zu befördern, müssten Funktionssysteme bzw. Organisationen Gelegenheiten für sie schaffen.⁴³

Diesen *soziologischen* Sachverhalt verbindet Hermelink mit einem *theologischen* Aspekt: Die evangelische Ekklesiologie seit Martin Luther erblicke den „normativen Kern“ der Kirche in gemeinschaftlichen Vollzügen. Als *congregatio sanctorum* gemäß CA VII sei dies die liturgisch konstituierte Gemeinde. Der Autor bezieht diesen Begriff ebenfalls auf die urchristlichen Begriffe *κοινωνία* und *communio*. Seit der Reformation sei der Begriff der Gemeinschaft oft in autoritätskritischer Weise verwendet worden. So habe Martin Luther seine Vorstellung einer „genossenschaftlichen“ Gemeindeverfassung gegen die römisch-katholische Hierarchie gestellt. Gegenüber dieser organisationskritischen Positionierung der Kirche als Interaktion stellt Hermelink die *Bedeutung der Organisation für die Interaktion* heraus. Die vielfältigen religiösen Interaktionen in der evangelischen Kirche seien durch die Bereitstellung verbindlicher Texte durch die Organisation aneinandergesekelt. Hermelink hat dabei Bekenntnisse, Agenden und Gesangbücher vor Augen und hebt besonders die Bedeutung der Bibel hervor.⁴⁴ Ziel dieses Miteinanders von Organisation und Interaktion ist für Hermelink, dass sich beide mittels einer dialektischen Bewegung wechselseitig klären und anregen.⁴⁵

die Beziehung von Kirche und Politik deshalb neu bestimmen. Schließlich hätten die Reformatoren die Vernetzung der Kirche über Ortsgemeinden hinaus theoretisch nicht hinreichend reflektiert. Dieser Sachverhalt sei durch politische und kulturelle Verhältnisse des 16. Jahrhunderts erklärbar. Heute müsse das reformatorische Urbild der lokalen Gottesdienstgemeinde durch die Integration überregionaler Kommunikationsstrukturen in eine Kirchentheorie ergänzt werden. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 49–51. Zitat S. 49.

⁴³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 111f.

⁴⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 111–115.

⁴⁵ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 123. Hermelink wendet sich gegen eine einseitige Abwertung der Organisation. So würdigt in einer Reaktion auf Christian Grethleins Entwurf der Praktischen Theologie die vielfältigen Leistungen des Ehrenamts (die sich bei Hermelink der Interaktion

3.2.3 „Institution“ als das der Organisation vorgegebene Christentum

Eine Organisation steht bei Hermelink vor dem Hintergrund einer Institution:

„Dabei nenne ich – im Anschluss an Eilert Herms – ‚*Institution*‘ jede Interaktionsordnung, die sozial eingespielt, also von allen Beteiligten anerkannt und auf diese Weise stabilisiert ist. ‚*Organisationen*‘ sind diejenige Teilkategorie der Institutionen, die ausdrücklich eine bestimmte, sozial bedeutsame Leistung erbringen sollen, und die sich dafür intern selbst zu strukturieren und zu steuern vermögen.“⁴⁶

Kirchentheoretisch kennzeichne der Begriff der Institution die Vielfalt der individuellen und gemeinschaftlichen Glaubenspraxis in der Kirche. Dabei gelte: „Autonomie, Reflexivität und verantwortliche Lebensgestaltung der Einzelnen [sind] ihrerseits allen gesellschaftlichen Ordnungen normativ vorgeordnet.“ Nach allgemeinem Verständnis in der modernen Gesellschaft seien Institutionen als gesellschaftliche Ordnungen dem Individuum somit normativ nachgeordnet. Die Organisation Kirche wiederum baue auf den Voraussetzungen der Institution auf.⁴⁷

Hermelink lehnt den Begriff der Kirche als Institution eng an den Begriff des Christentums an.⁴⁸ Explizit bezieht der Autor den Institutionsbegriff auf den Begriff der *Volkskirche*. Diese bezeichnet dann die Vielfalt religiöser Orientierungen, sozialer Erwartungen und organisatorischer Beteiligungsmuster, mit der die Organisation Kirche konfrontiert ist. Der Autor verbindet diese Vielfalt weiterhin mit dem Glaubensbegriff und dem allgemeinen Priestertum

zuordnen lassen). Es trage maßgeblich zur Kommunikation des Evangeliums bei, so stimmt er Grethlein zu. In Abgrenzung zu Grethlein betont Hermelink hingegen, dass die Kommunikation des Evangeliums durch Ehrenamtliche nicht voraussetzungslos erfolgt, sondern auf kirchlich-organisatorische Grundlagen aufbaut, die professionell zu gewährleisten sind. Individuell sei dies die Taufe, die Ehrenamtliche empfangen haben; in organisatorischer Hinsicht bestehende Arbeitszweige, in denen Ehrenamtliche mitarbeiten. Der Organisation Kirche komme deshalb ein Eigenrecht zu, das bei Grethlein zu wenig Berücksichtigung finde. Vgl. HERMELINK, Kritik und Konflikt, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 138f.

⁴⁶ HERMELINK, Praktische Theologie, in: Hauschildt/Schwab, Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, S. 107.

⁴⁷ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 109f. Zitat S. 109. Eberhard Hauschildt kommentiert: Es „wird der Akzent ganz auf die Institution als etwas *jenseits* dessen, was die Festigkeit der Kirchen (eben der Kirche als Organisation) ausmacht, gelegt. Die Institutionsperspektive wird nicht mehr so ausgelegt, dass sie als Basis oder als Überbau fungiert, sondern mehr als Störung von der Seite her die Dinge der Organisation relativiert.“ HAUSCHILDT, Institution Kirche, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 108.

⁴⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 286. Hier setzt er den Begriff des Christentums mit den „religiös-institutionellen Vorgaben der kirchlichen Praxis“ gleich.

bei Martin Luther, das in ein kritisches Gegenüber zum Amt gestellt wird. In gleicher Weise setzt Hermelink die Institution in eine kritische Position gegenüber der Organisation Kirche. Das Evangelium selbst, vermittelt durch die Institution, könne sich gegen die Organisation wenden. Die kirchliche Organisation soll auf dieses Verhältnis mit einer prinzipiellen „Selbstbeschränkung“ reagieren, die auch eine Relativierung ihrer normativen Ansprüche beinhaltet:

„Theologisch kann sich diese kirchlich-organisatorische Selbstrelativierung auf die reformatorische Unterscheidung zwischen der verborgenen Kirche des Glaubens und der sichtbaren Organisation von Predigt, Sakrament und kirchlichem Amt berufen, das die Freiheit der religiösen Lebensführung weder normieren noch beurteilen kann.“

Weiterhin müsse die Kirche ihr Handeln für alle Menschen offen und erreichbar halten, um sich so der Institution zur Verfügung zu stellen. Umgekehrt sei die Institution wesentlich auf die gezielte Organisation der Kirche angewiesen: Sakramente, Kasualien, Pfarramt und Gebäude seien als religiöse Angebote der Organisation notwendig, um Individuen und Gruppen anzusprechen. Auch brauche die Institution die Organisation, um den Glauben öffentlich zu machen:

„Die kirchlichen Rituale, Bildungsprozesse und Baulichkeiten stärken den individuellen Glauben dann gerade so, dass er sich in einer gottgegebenen Vielfalt anderer Glaubensweisen artikuliert, dass er also die plurale Institution der Kirche als Bedingung einer eigenen Gottesbeziehung wahrzunehmen vermag.“

Die Organisation Kirche fördere damit die Kirche als Institution und helfe den Individuen, sich in einen größeren Horizont einzuordnen.⁴⁹

Die Organisation Kirche vollzieht nach Hermelinks Verständnis mit Interaktion und Institution Arbeitsteilung. Als Teil der sichtbaren Kirche diene die Organisation der unsichtbaren, dem „Jenseits des Glaubens“ – insofern ist sie bei Hermelink eine mittelbare Hilfe zum Glauben.

3.2.4 Kirchenmitgliedschaft angesichts des vierfachen Kirchenbegriffes

Hermelinks theologischer Schwerpunkt liegt auf der sichtbaren Kirche. In dieser Linie und analog zu Luhmanns Interesse an expliziter menschlicher Kommunikation, die das „Innenleben“ von Menschen mit deren Motiven und Gefühlen ausblendet, fokussiert Hermelink darauf, Religion nicht primär vom inneren Menschen in seinen Motiven und Überzeugungen,

⁴⁹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 108–110. Zitate S. 110.

sondern von der „sozialen Praxis“ der Menschen her zu begreifen.⁵⁰ Soziale Praxis bezeichne „einen gemeinsamen, leiblichen Vollzug“ bzw. „Formen kollektiven Handelns“ und sei insbesondere durch ihre Inszenierung in ihrer Spezifität erkennbar.

„Die christliche Religion vollzieht sich [...] nicht nur in der gemeinsamen ‚Begehung‘ kirchlicher Rituale, sondern zugleich in einer ganzen Fülle familiärer Rituale, vom gemeinsamen Gebet über den regelmäßigen Ausflug bis zur Gute-Nacht-Geschichte mit anschließendem Segen. [...] Als Praxis [...] realisiert sich die christliche Religion jedoch nicht nur im kirchlichen oder im familiären Ritual, sondern auch in den verschiedensten Formen diakonischen, sozialen oder kulturellen Engagement.“

Hermelink macht die christliche Prägung solcher Rituale bzw. solchen Engagements weniger an den „expliziten Leitbildern“ oder den „individuellen Überzeugungen“ der Beteiligten fest, sondern an den „räumlichen Kontexten“ (zum Beispiel einem Gemeindehaus) oder genutzten Gegenständen (beispielsweise Büchern).⁵¹

Das Interesse an sozialer Praxis führt Hermelink zu einer Betonung – auch distanzierter – Kirchenmitgliedschaft, unabhängig von individuellen Motivlagen. Hermelink stellt in den „empirischen Bestandsbedingungen“ seiner Kirchentheorie das Thema Mitgliedschaft unter das Vorzeichen seines vierfachen Kirchenbegriff. Die Darlegung wird unter das Vorzeichen zweier Thesen gestellt: *Erstens* sei die Bindung zur Kirche sowohl empirisch als auch theologisch ein vielschichtiges Phänomen. Sie werde durch individuelles Handeln ebenso beeinflusst wie durch regionale Kultur und gesellschaftliche Strukturen. *Zweitens* lasse sich Mitgliedschaft als Folge dieser Bedingungen im Wesentlichen bloß *indirekt* durch die Kirche gestalten.⁵² Den Bezug der *Organisation Kirche* zur Mitgliedschaft fasst Hermelink wie folgt auf:

„Das Mitgliedschaftsrecht will durch klare und zugleich flexible Regeln die Pluralität der landeskirchlichen wie der örtlichen Verhältnisse und dazu die individuell selbständige Gestaltung der Mitgliedschaft ermöglichen – und beschreibt zugleich doch eine einheitliche Form, die gleichsam mobilitätsresistent die elementaren Rechte und Pflichten der Einzelnen umfasst.“⁵³

⁵⁰ Besonders prominent wird dieser Ansatz im Auswertungsband der KMU V vollzogen und explizit von Hermelink vertreten. Vgl. BEDFORD-STROHM/JUNG (Hg.), *Vernetzte Vielfalt*, S. 5–11 und HERMELINK/WEYEL, *Vernetzte Vielfalt*, in: Bedford-Strohm/Jung, *Vernetzte Vielfalt*, S. 16–32.

⁵¹ Vgl. HERMELINK, *Religiöse Praxis und kirchlicher Raum*, in: Zarnow u. a., *Religion in der Stadt*, S. 205f. Zitat S. 206.

⁵² Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 175.

⁵³ HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 181f.

Diesem Recht der Organisation stehe die Kirche als *Institution* gegenüber. Maßgeblich sei hier die Beobachtung aus den KMU, dass Mitglieder im Regelfall kaum über ihre Kirchenmitgliedschaft reflektieren. Die Ergebnisse der 4. KMU zeigten an, dass eine Mitgliedschaftsbindung tendenziell nicht rational und explizit erwogen, sondern eher unbewusst gehalten wird.⁵⁴ Bei der Kirche als *Interaktion* macht Hermelink eine Polarität der Kirchenzugehörigkeit aus: Demnach stünden sich nach allgemeiner Wahrnehmung engagierte und distanzierte Kirchenmitglieder in wechselseitiger Abgrenzung gegenüber. Bei näherem Hinsehen eröffne sich eine Pluralität der Interaktion, die von Faktoren wie Milieuzugehörigkeit, Lebenssituation und Ortsbezug abhängen.⁵⁵ Um einer Diastase von engagierter versus distanzierter Mitgliedschaft entgegenzuwirken, hält Hermelink in theologischer Hinsicht fest, dass beide Formen gleiches theologisches Recht bzw. gleiche geistliche Würde tragen.⁵⁶ Der Autor stellt weiterhin fest, dass allen Interaktionsmustern ein „sozial-kontrastives Element“ zueigne: Zwar integriere die Kirche Individuen, transzendiere aber zugleich die entstehenden sozialen Beziehungen. Alltägliche Lebensbezüge würden durch religiöse Themen überschritten. Kirchliche Interaktion stelle somit eine Erweiterung lebensweltlicher Interaktion dar: „Die Eingliederung in den Leib Christi erweitert und vertieft die Lebensbezüge des Einzelnen“.⁵⁷ Kirchenmitgliedschaft habe für Individuen eine symbolische Dimension. So stelle die Zugehörigkeit zur Kirche einen Verweis auf religiöse Dimensionen ihrer Lebensführung dar. Diesen Zusammenhang expliziert der Autor mit Verweis beispielsweise auf Wilhelm Gräb. Demnach stehe die Bindung zur Kirche für eine Integration der eigenen Lebensgeschichte, die das Individuum nicht selbst leisten müsse, weil sie durch die Kirchenmitgliedschaft gesichert sei. Eine andere Möglichkeit ist nach Hermelink, dass Individuen durch ihre Kirchenmitgliedschaft einen *prinzipiellen Kontrast* zu den herrschenden Sozialverhältnissen inszenieren. Mitgliedschaft stelle dann einen Gegensatz zu den gewohnten Rationalitäten der Lebensführung dar.⁵⁸ Schließlich bezieht Hermelink die Kirchenmitgliedschaft auf die Kirche als *Inszenierung*: Indem Mitgliedschaft von der Kirche sozial inszeniert werde, beeinflusse sie damit die Bilder der Kirche bei den Individuen und könne auf diese Weise indirekt dazu beitragen, Kirchenbindung auszuweiten bzw. zu intensivieren. Diese Inszenierung finde in gottesdienstlichen Vollzügen statt.⁵⁹

⁵⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 186–191.

⁵⁵ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 191–198.

⁵⁶ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 201.

⁵⁷ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 196–198. Zitat S. 198.

⁵⁸ Vgl. HERMELINK, „Kirchenmitgliedschaft“ als Konfliktfeld, in: Wegner, Gott oder die Gesellschaft?, S. 293f.

⁵⁹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 198f.

3.3 Komplexität und Widersprüchlichkeit der kirchlichen Strukturen

In Hermelinks Kirchentheorie lassen sich zwei grundsätzliche Blickrichtungen auf die sozialen Strukturen der Kirche ausmachen: von der Makroebene auf das Neben-, Mit- und Ineinander historisch gewachsener Organisationstypen und von der Mikroebene auf Pfarramt, Gemeinde und Mitgliedschaft.

3.3.1 Perspektive der Makroebene: ein Miteinander gewachsener Organisationstypen

Hermelink beschreibt in seinem Kirchenbegriff vier soziologische Grundformen, die als sichtbare Kirche zusammenwirken, sich ergänzen und teilweise miteinander konkurrieren. Neben diesen praktisch-theologischen Kirchenbegriff, den er unter „systematische Perspektiven“ einordnet, tritt die Darlegung von „historischen Organisationstypen“. In Anknüpfung an Ernst Troeltschs dreifache Typologie arbeitet Hermelink fünf Organisationstypen heraus, die in der evangelischen Kirche heute wirksam seien: Parochie, Landes-, Vereins-, Konvents- und Funktionskirche. Diese seien in sich stimmig, theologisch begründet und überlagerten sich in der gegenwärtigen evangelischen Kirche: Die Kirche kennzeichne eine „multistrukturale, gleichsam polyhybride Verfassung“. Die Organisationstypen stünden sich teilweise kritisch oder gar polemisch gegenüber. Dadurch werde eine rasche Vermittlung der typologischen Differenzen verhindert.⁶⁰

Nach Hermelink ist jeder der Organisationstypen bei seiner Entstehung von politischen bzw. gesellschaftlichen Umständen beeinflusst gewesen. Zugleich stelle jeder Organisationstyp den Versuch einer Antwort darauf dar, wie die Zeitgenossen erreicht und eingebunden werden könnten – die evangelische Kirche erweise sich dadurch als gesellschaftsintegrativ. Zugleich eigne jedem Organisationstyp eine Programmatik bzw. eine Populärtheologie zu.⁶¹

⁶⁰ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 168f. „Insgesamt ist das Erscheinungsbild der Kirchen seit Jahrzehnten von einer wachsenden Vervielfältigung sozialer Strukturen und religiöser Akteure geprägt. Es fällt daher – keineswegs nur Außenstehenden – immer schwerer, die spezifischen Aufgaben oder Anliegen zu benennen, die die evangelische Kirche im Kern ausmachen (sollen).“ HERMELINK, Kirchentheorie, in: Fechtner u. a., Praktische Theologie, S. 84. David Plüss kommentiert: „Diese Komplexität und Widersprüchlichkeit hat kirchenleitendes Handeln schlicht zur Kenntnis zu nehmen, ohne sie wesentlich reduzieren zu können.“ PLÜSS, Eine Kybernetik, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 250.

⁶¹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 169f.

Es folgt eine Skizze der Organisationstypen mit Schwerpunkt auf der jeweiligen Rolle in der Kirche und insbesondere der theologischen Bedeutung.

Die aus dem Eigenkirchwesen hervorgegangene *Parochie* mit ihren Strukturelementen wie etwa Ortskirche und Ortspfarrer existiere in seiner ursprünglichen Form nicht mehr, präge aber die Struktur der Landeskirchen bis heute. Die Kirche werde auch gegenwärtig im Wesentlichen lokal wahrgenommen: Kirchengebäude hätten beispielsweise nach wie vor eine hohe Bedeutung für die Identität eines Ortes.⁶² Das parochiale Organisationsprinzip stelle eine *Grundlage für die Institutionalität der Kirche* dar: Es ermögliche „die Erfahrung einer immer schon vorgängigen Zuwendung Gottes“. Die Parochie halte das Evangelium durch Gebäude, Pfarrer und Gottesdienste in der lokalen Öffentlichkeit präsent regelmäßig und gut erkennbar präsent, wenn auch immer nur mit „Brechungen und Verdünnungen“. Ansonsten böten die parochialen Strukturen Ansatzpunkte für kirchliche Interaktion bzw. für die Intensivierung christlicher Gemeinschaftsbildung. Schließlich markiere die Zuständigkeit des Pfarramtes für *alle* Kirchenmitglieder vor Ort die Voraussetzungslosigkeit des christlichen Glaubens. Einzig die beiden äußeren Merkmale Taufe und Wohnort seien Bedingungen voller pfarramtlicher Zuwendung, keine bestimmten Aktivitäten oder Überzeugungen. Auf diese Weise werde die Offenheit der Kirche für alle angezeigt, die ihr angehören wollten.⁶³

Die *Landeskirche* mit ihrer rechtsförmigen Einheit von Mitgliedschaft, Vermögen, Gebäudebestand, Dienstverhältnissen, Leitung und Liturgie diene „dem gemeinsamen Leben des Glaubens in der Gesellschaft“. Dies geschehe, indem die Landeskirche jeweils die Pluralität regionaler Religionskulturen sowohl bewahre als auch in ein geordnetes Verhältnis bringe. Auf diese Weise werde das Evangelium lebendig und vielgestaltig verkündigt. Weiterhin sei die (ehemalige) Bindung einer Landeskirche an ein staatliches Territorium Ausdruck der Einsicht, dass die Gestalt der Kirche nicht primär von den Leitungsinstanzen bestimmt wird, sondern von den Erwartungen und Bedürfnissen von Gesellschaft und Politik geprägt ist, auf die der christliche Glauben eingehe. Ein weiterer theologischer Aspekt sei der Dienst der Organisation Landeskirche an der Interaktion, wie sie in den Gemeinden stattfinde. Dies geschehe einerseits durch die Erarbeitung von Agenden oder Gesangbüchern. Andererseits beförderten die Landeskirchen beispielsweise durch Akademien oder Konvente Diskussionen an der Basis. Sie dienten damit dem allgemeinen Priestertum. Schließlich erwiesen sich die Landeskirchen zugleich als Zentren professioneller Planung wie auch geistlicher Moderation. So zeigten sie die Bedeutung der Organisation für den individuellen, gemeinsamen und öffentlichen Glauben auf.⁶⁴

⁶² Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 130–132.

⁶³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 132–134. Zitat S. 132.

⁶⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 139–143. Zitat S. 142.

Die Vielfalt der Gruppen der Ortsgemeinde, die *Vereinskirche*, werde häufig als „die“ eigentliche Sozialform evangelischer Frömmigkeit und als zeitgemäße Realisierung der biblischen Gemeindebilder wahrgenommen, vor allem als Frontstellung etwa gegenüber dem Organisationstyp Landeskirche. Hermelink jedoch betrachtet die Vereinskirche mit eigenständigen Kirchenvorständen, der Kerngemeinde sowie der vielfältigen Gruppenstruktur der Ortsgemeinden als Resultat der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Sie sei durch eine integrative Intention geprägt, der soziale Schichten, kulturelle Milieus und Frömmigkeitsstile in einer Organisation zusammenführen möchte.⁶⁵ Problematisch seien die Tendenz zur Milieuverengung oder der Gegensatz, den Angehörige der Vereinskirche häufig zur Organisation Kirche aufbauen.⁶⁶ Zudem praktiziere die Vereinskirche (im Verbund mit der Parochialkirche) eine „exklusive“ Ritualpraxis, die sich von gesellschaftlichen Bedürfnissen abkopple und in der Folge nicht auf diese eingehe.⁶⁷ Theologisch würdigt Hermelink dennoch:

„Es ist zunächst dieser Typ kirchlicher Organisation, in dem wesentliche Dimensionen des christlichen Glaubens eine soziale Gestalt finden: seine Selbständigkeit und Selbsttätigkeit, seine Gemeinschaftlichkeit und sein Engagement für leiblich und seelisch Bedürftige.“

Und auch wenn der integrative Anspruch der Vereinskirche nur begrenzt erfüllbar erscheine, so bringe sie doch immer wieder kirchenferne Menschen in den Kontakt mit dem christlichen Glauben. Schließlich komme der Vereinskirche eine große sozialisierende Kraft zu. Menschen entwickelten aufgrund von Erfahrungen intensiver Gemeinschaft eine stabile kirchliche Bindung und eine bleibende Offenheit für den christlichen Glauben.⁶⁸

Das Aufkommen des Strukturtyps der *Konventskirche* verbindet Hermelink mit der „Bekennenden Kirche“ zur Zeit des Nationalsozialismus und auch der Marginalisierung der Kirche in der DDR. Dietrich Bonhoeffers Buch „Gemeinsames Leben“ könne als Programmschrift der Konventskirche gelten. Aufgrund des Modells eines gemeinsamen Lebens auf Zeit mit Pfarrkonventen, Gemeindefreizeiten, Hauskreisen und in Kommunitäten lasse sich von einem „konventskirchlichen Organisationstyp“ sprechen. Ihn kennzeichne eine Verbindung von li-

⁶⁵ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 144–150. „In Gemeindehaus und Kirche, unterstützt durch Pfarrpersonen und andere Hauptamtliche, bildet sich auch heute ein spezifisches kirchliches Milieu, in dem soziales, auch reformorientiertes Engagement, individuelle Bedürftigkeit und ein hoher religiöser Anspruch nachhaltige, öffentliche Wirkung zeigen.“ A. A. O., S. 150.

⁶⁶ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 150f.

⁶⁷ Vgl. HERMELINK, Kasualkirche in Bewegung, in: Wagner-Rau/Handke, Provozierte Kasualpraxis, S. 162–165.

⁶⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 151. Zitat ebd.

turgischer Struktur, reflektiertem Schriftbezug und persönlicher Gemeinschaft. Heute genüge dieses Idealbild von Kirche insbesondere mit seiner Dominanz des sonntäglichen Hauptgottesdienstes nicht mehr den Anforderungen einer hoch differenzierten Gesellschaft. Theologisch würdigt Hermelink die Erkenntnis der Konventskirche, dass die kirchliche Inszenierung maßgeblich auf der Verbindung von Gemeinschaftserfahrung und kirchlicher Ordnung beruhe. Schließlich sei die theologische Schwerpunktsetzung der 1930er Jahre herauszustellen, nach der kirchliches Leben letztlich nicht menschlichen Fähigkeiten, sondern der Herrschaft Christi überlassen ist. Organisationsförmiges Leiten werde damit zwar nicht entwertet, aber relativiert.⁶⁹

Mit dem Organisationstyp *Funktionskirche* ließen sich die kirchlichen Entwicklungen der Nachkriegszeit beschreiben: Zunehmend seien Mehrzweckgebäude als Gemeindezentren gebaut, der Stamm der Hauptamtlichen stark erhöht und zudem in verschiedenen Berufszweigen professionalisiert worden. Somit habe sich die gesellschaftliche Pluralisierung auch in der evangelischen Kirche niedergeschlagen. Die Kirche begegnete den zeitgeschichtlichen Entwicklungen mit einer angemessenen, funktionalen Organisation ihrer Praxis. Heute sei das Konzept aufgrund seines Finanzbedarfs und seines Aufwands für demokratische Leitung problematisch geworden. Kritisch angefragt werde zudem, ob die Funktionskirche den kirchlichen Auftrag durch eine Orientierung allein an den Präferenzen von Individuen ersetzt habe. Die theologische Stärke der Funktionskirche besteht für Hermelink darin, dass sie die Zuwendung Gottes an die Welt in konkretes kirchliches Handeln umsetzt. Die Funktionskirche nehme die vorfindliche Gesellschaft in ihren Differenzen, ihren Spannungen und ihrer Komplexität ernst und gehe auf sie ein. Mit Ernst Lange hält Hermelink fest, dass die Funktionskirche die Konflikte der Gesellschaft in sich selbst abbilde und „konziliar“ bearbeite.⁷⁰

3.3.2 Perspektive der Mikroebene: predigendes Amt und bedingt souveräne Gemeinde

Die Mikroebene der Kirche bildet nicht den Schwerpunkt von Hermelinks Kirchentheorie. Dennoch legt er hinsichtlich pastoralem Amt und Gemeinde Bestimmungen vor, die wiederum strukturell relevant für die Makroebene sind: Hermelink misst dem predigenden pastoralen Amt und dem hörenden, urteilenden allgemeinen Priestertum eine theologische Priorität zu, die von keiner übergeordneten Instanz dominiert werden darf. Im Folgenden wird dazu Her-

⁶⁹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 152–160.

⁷⁰ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 160–168.

melinks Verständnis des Amtes und seine praktisch-theologische Definition der Gemeinde dargelegt.

Der Titel einer im Jahre 2014 erschienenen Werkausgabe zur Pastoraltheologie zeigt programmatisch die Rolle des Pfarramtes auch in der Kirchentheorie Hermelinks: „Kirche leiten in Person“. Das pastorale Amt „leite“ durch seine theologische Arbeit, durch *öffentliche Verkündigung*. Auf diese Weise werde die Gemeinde durch die Auslegung ihrer eigenen Lehre geleitet, so knüpft Hermelink an Reiner Preul an.⁷¹ Pfarrer könnten durch ihre amtliche Sonderstellung vielen Entscheidungsgremien „überraschende Impulse“ geben. Aus der biblisch-christlichen Tradition heraus rückten sie gegenwärtige Probleme in ein anderes Licht. Mittels dieser speziellen pastoralen Leitungspraxis werde sichergestellt, dass die Organisation Kirche ihrem Auftrag nachkommt, die Vielfalt des Glaubens zur Darstellung zu bringen.⁷² Bezogen auf die Vielfalt kirchlicher Gruppen will Hermelink die Leitungsfunktion des Pfarramtes begrenzen: „Im Gemeindehaus sollte der Pfarrer nur dann präsent sein, wenn es um Bildungsarbeit, etwa mit Konfirmanden, oder um die theologische Begleitung von Ehrenamtlichen geht.“ Ein Pfarrer solle die Leitung kirchlicher Gruppen demnach weitgehend an Ehrenamtliche delegieren. Wie bei der Arbeit im Kirchenvorstand komme es etwa in der Begleitung Ehrenamtlicher darauf an, theologisch begründet kritische, innovative Impulse zu bieten.⁷³

Die Konzentration des pastoralen Amtes auf die personale Leitungsaufgabe erlaube es,

„die Ordination zum pastoralen Beruf zu unterscheiden von anderen kirchlichen Aufträgen oder Diensten. Verkündigung wird auch durch Prädikantinnen oder Diakone vollzogen; Koordinations- und Darstellungsaufgaben erfüllen auch Kirchenmusiker oder Gemeindepädagoginnen; und an der Leitung einer Gemeinde oder eines Kirchenkreises haben auch gewählte Älteste konstitutiven Anteil. Die *Kombination dieser Aufgaben in einer individuellen Leitungspraxis* jedoch, die *theologisch fundiert* und an die

⁷¹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 254f.

⁷² Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 27f.

⁷³ Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 32f. Zitat S. 32. Bezüglich der Beziehung des Pfarramtes zu Gemeindegruppen formuliert Hermelink: „Die theologische ‚Moderation der Diskurse‘, die Dietrich Rössler angesichts der kirchlichen Pluralität als zentrale Leitungsaufgabe identifiziert hat, dürfte hier ihr wesentliches Betätigungsfeld haben, und zwar nicht nur in Bischofsrat und Pfarrkonvent, sondern in jeder Kirchengemeinde. Denn hier gehört es zu den Aufgaben jeder Pfarrerin, jedes Pfarrers, die ihr zugänglichen Gruppen für die wesentlich pluralistische Identität der evangelischen Kirche zu sensibilisieren. Die Pfarrerin kann und muss den Gruppen vor Ort ihre theologische Kompetenz zur Verfügung stellen, und das heißt: Sie wird die verschiedenen Gruppen in Bildungsprozesse verwickeln, die [...] die starken, normativen Überzeugungen der Gruppe öffnen für die Anerkennung anderer Glaubensformen und für den Sinn der kirchlichen Institution im Ganzen.“ HERMELINK, Die evangelische Vergemeinschaftung, in: PTh 107/2018, S. 289f.

*ganze Person gebunden ist – diese spezifische Praxis sollte nur dem Pfarrberuf zugesprochen, nur für diese Leitungspraxis sollte auch eine Ordination vollzogen werden, und zwar im gesamtkirchlichen Auftrag.*⁷⁴

Die Ordination solle in dieser Form als exklusive Beauftragung zu einem „kirchenleitenden Amt in Person“ verstanden werden.⁷⁵

Das Modell des Pfarramtes als öffentlicher Verkündigung grenzt Hermelink kritisch unter anderem gegen das des EKD-Impulspapiers „Kirche der Freiheit“ ab: Dort werde dem Pfarramt die Aufgabe zugewiesen, Visionen zu entwickeln und mittels dieser zu leiten. Im Gegensatz dazu postuliert Hermelink eine „Sperrigkeit“ des Pfarramtes gegenüber organisatorischer Gemeindeleitung. Das Amt der öffentlichen Verkündigung führe vielmehr dazu, dass ein Pfarrer in ein kritisches Gegenüber zur Organisation tritt. Gottes Wort führe – durch die Rede von Sünde und Gnade – dazu, dass gängige Sicht- und Handlungsweisen hinterfragt werden. Eine arbeitsteilig-zielorientiert organisierte Gemeinde müsste sich vom Pfarramt solche verstörenden Anfragen stellen lassen.⁷⁶ Somit zeigt sich, dass Hermelink, obwohl er eine Kirchentheorie der Organisation entwickelt, das pastorale Amt nur sehr bedingt organisationförmig konzipiert.⁷⁷

⁷⁴ HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 38. Eigene Hervorhebung.

⁷⁵ Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 36f.

⁷⁶ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 251–254 und 258–261.

⁷⁷ Dies wirft die Frage auf, wie das pastorale Amt dennoch in übergeordnete Zusammenhänge eingebunden sein kann. Dazu Hermelink: „Die eigenverantwortliche, wesentlich auf Reflexion und Selbstreflexion beruhende pastorale Berufspraxis kann gesamtkirchlich nur dadurch unterstützt, koordiniert und insofern auch geleitet werden, dass die gemeinsame theologische Reflexion in den Vordergrund rückt. Auf diese Weise realisiert auch die kirchliche Organisation im Ganzen, dass ihre zentrale Aufgabe, die Inszenierung des Glaubens und seiner Gemeinschaft im Kern nicht organisiert, wohl aber organisatorisch eröffnet und gerahmt werden kann.“ HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 28f. Der Autor versucht somit einerseits, die Selbstständigkeit des Pfarramtes herauszustellen, andererseits eine (theologische) Einbettung in gesamtkirchliche Zusammenhänge zu gewährleisten. Das Pfarramt wird als eine Inszenierung der Gesamtkirche interpretiert. Dies geschehe durch permanente theologische Reflexion, durch übergemeindliche Kooperation und durch eine Einordnung in die Gemeinschaft der Ordinierten. Somit setze es „eine Kirche in Szene [...], die einen geschichtlichen (apostolischen) Ursprung hat, die von der Welt unterschieden (heilig) ist und die regional wie ökumenisch umfassend (katholisch) existiert.“ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 264f. Zitat ebd. Insbesondere innerhalb des Kirchenvorstandes verkörpere das Pfarramt die Einbindung der Ortsgemeinde in einen gesamtkirchlichen Horizont. Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 29f.

Mit der Betonung der öffentlichen Verkündigung verbindet Hermelink eine Beschränkung der Seelsorgeaufgabe.⁷⁸ Das Pfarramt sei für die *gemeinsame* Inszenierung des Glaubens verantwortlich, daher solle und könne es der Einzelseelsorge nicht in gleichem Maße zur Verfügung stehen. Zwar stelle die Seelsorge *eine* Aufgabe des Pfarramtes dar; jedoch nur in der Weise, wie sie es im Rahmen des allgemeinen Priestertums die Aufgabe aller Christen sei. Für diese Begrenzung der seelsorgerlichen Tätigkeit führt der Autor zwei Gründe an: Erstens strapaziere eine ausgedehnte Seelsorgetätigkeit, etwa als kontinuierliche Praxis geistlicher Begleitung, die Ressourcen des Pfarramtes zu stark. Zweitens stelle eine derartige Seelsorge eine asymmetrische Konstellation dar, die leicht zu religiösem Machtmissbrauch führen könne.⁷⁹ Jedoch fügt Hermelink hinzu, dass die Seelsorgefunktion des Pfarramtes diejenige des allgemeinen Priestertums an der Stelle überschreite, wo es um die *geistliche Berufung Einzelner* gehe. In Anknüpfung an Friedrich Schleiermacher wird festgehalten, dass solche Seelsorge dann unter die pfarramtliche Leitungstätigkeit gefasst werden kann, wenn sie jene individuelle Berufung auf die religiöse Interaktion vor Ort bezieht. Dabei sei zu vermeiden, dass diese Interaktion *prinzipiell von der pastoralen Leitungsfigur her* entworfen wird. Das Pfarramt sei nur unterstützend tätig. Gegenüber einem Individuum markiere eine Pfarrerin, dass dessen

„individuelle Biografie nicht allein als Resultat menschlicher Prägungen und Entscheidungen zu sehen [sei], sondern zugleich als Ausdruck eines *göttlichen Zuspruchs*: einer Berufung, die allem menschlichen Handeln vorausliegt und diesem Handeln ein unbedingtes, ewiges Ziel gibt.“⁸⁰

Eng verbunden mit der Seelsorgetätigkeit sei eine „koordinierende Funktion“ des Pfarramts, die sich auf die Befähigung und Berufung der Gemeindeglieder bezieht:

„Insgesamt ergibt sich auf diese Weise ein pastorales Anforderungsprofil, in dem die einzelne Berufstätige keine isolierte, radikal subjektivierte Akteurin ist, sondern in der sie von vorneherein und durchgehend auf die Vielfalt der Geistesgaben bezogen ist. Als

⁷⁸ Dies fordert Hermelink trotz der Beobachtung, dass die persönliche Seite des Pfarrers von vielen Kirchenmitgliedern bewusst gesucht und in Anspruch genommen wird. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 98f. Weiterhin ist sich der Autor bewusst, dass einige pastoraltheologische Konzeptionen das Pfarramt geradezu mit dem Schwerpunkt der Seelsorge versehen: Manfred Josuttis etwa sehe den Pfarrer als „Führer in das Heilige“ an. Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 30–32.

⁷⁹ Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 30–32.

⁸⁰ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 261–263. Zitat S. 261f.

Leitungsfigur ist der Pfarrer dann vornehmlich ein Entdecker, Ermutiger und Begleiter vielfältiger Prägungen und Projekte, gleichsam ein Regisseur christlicher Vielfalt“.

Eine Pfarrerin solle das Ensemble von Haupt- und Ehrenamtlichen unter dem Paradigma der Charismen deuten und entsprechend kommunizieren: „Insgesamt hat sie im Horizont der Vielfalt des Geistes die Freiheit, allfällige Aufgaben und Anforderungen nicht zuerst auf sich zu beziehen (oder beziehen zu lassen)“. Vielmehr solle eine „charismatische“ Gemeinde mit solchen Aufgaben und Anforderungen vom Pfarramt konfrontiert werden. Das Pfarramt betreibe auf diese Weise ein „theologisches Diversity Management“.⁸¹

Wie definiert Hermelink kirchentheoretisch die „Gemeinde“? Der Autor hält eine derartige Definition des Gemeindebegriffs deshalb für bedeutsam, weil dieser häufig mit normativem Anspruch verwendet werde: Theologisch sei die Gemeinde die zentrale Lebensform des christlichen Glaubens. Zugleich beschreibe Gemeinde eine soziale Praxis, die sozialwissenschaftlich erforschbar ist. Hermelink spricht deshalb von einem „normativ-deskriptivem Oszillieren“ des Gemeindebegriffs in innerkirchlichen Debatten.⁸² Von den fünf aufgeführten Organisationstypen lasse sich jeder als Verwirklichung der „Gemeinde“ verstehen. Die folgenden praktisch-theologischen Kennzeichen des Gemeindebegriffs seien somit an die fünf Typen anschlussfähig.⁸³

1. Die Gemeinde mache den Glauben „in besonderer Weise sichtbar“. Menschen könnten hier dem Evangelium begegnen.
2. Die Gemeinde beziehe sich immer auf einen Lebensraum, in dem sich Gläubige regelmäßig bewegen. Zugleich verbleibe die Gemeinde in einer Distanz zu diesem Raum, da sie sowohl räumlich-organisatorisch als auch religiös in einen raumübergreifenden Zusammenhang eingebettet sei.
3. Die Gemeinde habe immer einen integrativen Anspruch. Sie wolle als Sozialgestalt das Evangelium allen Menschen zugänglich und erfahrbar machen.

⁸¹ Vgl. HERMELINK, Gegenwärtige Anforderungen, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 263. Zitate ebd.

⁸² Vgl. HERMELINK, „Selbstbestimmungsrecht in der Kirche?“, in: ZevKR 58/2013, S. 319–321. An anderer Stelle schreibt Hermelink: „Die meist emphatische, hoch engagierte Rede von ‚der Gemeinde‘ geht darauf zurück, dass dieser Begriff seit der Reformation für die soziale Erfahrbarkeit des Glaubens steht: In der Gemeinde wird für Beteiligte wie Außenstehende in besonderer Weise sichtbar, wie das Evangelium in regelmäßiger, persönlicher Begegnung zur Wirkung kommt. [...] Nochmals anders gewendet, markiert der Begriff einerseits vertraute, überschaubare Verhältnisse – und andererseits die Konfrontation mit der Fremdheit derer, die eben auch zur Gemeinde gehören.“ HERMELINK, Kirchentheorie, in: Fechtner u. a., Praktische Theologie, S. 97.

⁸³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 171–173.

Jegliche Organisationsreform müsse diese Sichtbarkeit, Räumlichkeit und den Anspruch zur Integration in möglichen neuen Formen zu realisieren suchen. Zugleich sei zu berücksichtigen, dass die Gemeinde niemals in *einer* Organisationsform aufgehe. Sie könne sich immer neu in Bezug zur Organisation Kirche realisieren.⁸⁴

In einem späteren Beitrag leitet Hermelink *ausgehend von Martin Luthers Ekklesiologie* normative Gesichtspunkte für die Gemeinde her. Demnach sei die Gemeinde *erstens* vor allem dafür da, individuellen Glauben zu befördern. Sie habe ihre Formen so auszurichten, dass mit Individuen möglichst einfach das Evangelium kommuniziert wird. Verschiedene Gemeinden seien dabei aufeinander angewiesen, dieser Aufgabe gemeinsam nachzugehen. *Zweitens* müsse zwischen Glauben und Gemeinschaft *unterschieden werden*. Der individuelle Glauben sei den wechselnden Formen der Gemeinschaft und damit auch der Gemeinde vorgeordnet. Die Kirche als Interaktion habe sich deshalb gegenüber dem individuellen Glauben zu relativieren. *Drittens* sei die sichtbare Kirche, zum Beispiel als Interaktion, trotz ihrer Unterordnung unter den Glauben für die Kommunikation des Evangeliums unerlässlich. Dabei solle sich die Gemeinde möglichst flexibel zeigen, um der Dynamik des christlichen Glaubens zu entsprechen.⁸⁵

Diese Aspekte des Gemeindebegriffs bezieht Hermelink auf Kirchenordnungen bzw. Kirchenrecht. Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind praktisch beobachtete Spannungen in der Körperschaft Kirche sowie Argumentationen, bei denen mit einer postulierten normativen Überlegenheit der „Gemeinde“ gearbeitet wird. Weiterhin nimmt Hermelink wahr, dass in vielen kirchlichen Rechtstexten die Rechtsform der lokalen Kirchengemeinde als Gemeinde im theologischen Sinn identifiziert wird, häufig an prominenter Stelle. Diesem Befund stellt der Autor die These gegenüber: „Die Kirchengemeinde ist keineswegs die einzige Gestalt von Gemeinde, und sie ist auch nicht eo ipso ‚mehr‘ oder ‚deutlicher‘ Gemeinde als andere kirchliche Rechtsgestalten.“ Damit erweitert Hermelink im Sinne seiner oben genannten Kennzeichen der Gemeinde den Kreis der prinzipiell als „Gemeinde“ geltenden kirchlichen Organisationsformen. Konkret nennt er neben der lokalen Kirchengemeinde auch Personal- und Anstaltsgemeinden, kirchliche Regionen als Kooperation mehrerer Einzelgemeinden und kirchliche Arbeitszweige wie Klöster oder Evangelische Akademien „Gemeinde“.⁸⁶ Auch Kirchenkreise hätten die theologische Würde der Gemeinde.⁸⁷

⁸⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 173.

⁸⁵ Vgl. HERMELINK, Martin Luthers Impulse für die „Gemeinde“, in: Zimmerling u. a., Martin Luther als praktischer Theologe, S. 400–405.

⁸⁶ Vgl. HERMELINK, „Selbstbestimmungsrecht in der Kirche?“, in: ZevKR 58/2013, S. 319–324. Zitat S. 323.

⁸⁷ Vgl. HERMELINK, „Selbstbestimmungsrecht in der Kirche?“, in: ZevKR 58/2013, S. 330. Exemplarisch für Kirchenkreise bzw. den kirchlichen Mittelbau analysiert Hermelink die theologischen Stärken, die besonders dieser Organisationsform zukämen. Hermelink profiliert den kirchlichen Mittelbau

3.4 Kybernetische Macht und Selbstbeschränkung der Organisation

Die Kybernetik stellt die Fluchtlinie von Hermelinks Kirchentheorie dar: Die vorhergehenden Strukturierungen dienen dazu, die Rahmenbedingungen der Kirchenleitung zu klären („Kybernetik im weiten Sinne“). Bei der „Kybernetik im engen Sinne“ beschreibt Hermelink praktisch-theologisch kybernetische Zielstellungen und zergliedert die leitenden Instanzen der Organisation. Erneut versucht Hermelink mittels breiter Deskription, Komplexität und gegensätzliche Positionen darzustellen.⁸⁸

3.4.1 Zur Gestaltung des Wechselspiels von individuellem Glauben und der Organisation Kirche

Wohin soll die Kirche geleitet werden und warum? Die Antwort auf diese Frage ist in Hermelinks Kirchentheorie zentral und kann nicht allein anhand des Vorfindlichen geklärt werden. Folglich entwickelt Hermelink in diesem Bereich am ausgeprägtesten normative Vorstellungen, deren Profil und Bedeutung innerhalb von dessen Kirchentheorie hier umrissen werden sollen. Es handelt sich in Anknüpfung an Schleiermacher um die „Sorge um die gemeinsame Darstellung des Glaubens“ (1), um geistliche Leitung (2), um die eingegrenzte Bedeutung der Organisation Kirche für die Kirchenleitung (3) und um die Abstimmung kirchlicher Gliederungsebenen (4). Außerdem werden von Hermelink beschriebene Leitungsformen skizziert (5).

(1) Wie Schleiermacher fasst Hermelink die „Sorge um die gemeinsame Darstellung des Glaubens“ als allgemeine Norm der Gemeinde- bzw. Kirchenleitung. Diese Leitung vollziehe

als „prägnante Inszenierung“ des christlichen Glaubens. Er überschreite Milieus und Frömmigkeiten und zeige damit, dass der christliche Glauben vielfältiger ist, als die örtliche Gemeinschaft anzeigt. Er veranschauliche auch die Einbettung des Glaubens in gesellschaftliche Verhältnisse, indem er Kontakte zu verschiedenartigen gesellschaftlichen Instanzen pflege. Weiterhin stehe der permanente Wandel des Mittelbaus für die Innovationsdynamik des christlichen Glaubens. Vgl. HERMELINK, Praktisch-theologische Perspektiven, in: ZevKR 61/2016, S. 291–293.

⁸⁸ So würden geistliche und rechtliche bzw. innere und äußere Leitung häufig in einen Gegensatz zueinander gesetzt. Weiterhin trügen eine Vielzahl von Subjekten zur Kirchenleitung bei. Sie folgten je eigenen, etwa juristischen, betriebswirtschaftlichen oder sozialpädagogischen Paradigmen, die in der Folge aufeinanderträfen. Hermelink stellt fest: „Die Bedeutungsbreite (und -unschärfe) des Begriffs kirchlicher Leitung ist [...] darin begründet, dass die erfahrbare Kirche selbst nicht auf einen sozialen Begriff [...] zu bringen ist.“ Vielmehr sei die evangelische Kirche „irreduzibel“ in verschiedenen Dimensionen zu begreifen. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 219–225. Zitat S. 224.

sich auf vielfältige Weise und lasse sich keinen Personen oder Orten exklusiv zurechnen.⁸⁹ Hermelink führt diese allgemeine Norm der Kirchenleitung in vier praktisch-theologischen Kriterien aus:⁹⁰

1. Zunächst sei die individuelle Freiheit des Glaubens herauszustellen. Diese verbiete jeden totalen Anspruch der Kirche auf das Individuum, religiösen Zwang und absoluten Gehorsam. Da der christliche Glaube nicht nur individuell, sondern auch sozial verfasst sei, sei eine wechselseitige Selbstbegrenzung der Individuen erforderlich, um kirchliche Leitung zu legitimieren.
2. Das theologische Konzept des allgemeinen Priestertums erfordere, dass kein hierarchisches Leitungsamt vorliegt. Stattdessen solle ein hohes Maß von Partizipation an der Leitung bei gleichzeitiger geordneter Delegation gewährleistet werden.⁹¹
3. Die evangelische Kirche könne ihre Einheit und ihre Apostolizität nicht durch ein „monarchisches“ Leitungsamt absichern. Sondern es müsse ein Konsens über die inhaltliche Basis der Kirche hergestellt werden. Deshalb komme der Leitung die Aufgabe zu, Diskurse zu moderieren und eine inhaltliche Verständigung möglichst aller Beteiligten zu erreichen.
4. Gerade weil die evangelische Kirche individuelle Freiheit und Mündigkeit betone, seien verlässliche Strukturen erforderlich, in denen sich der individuelle Glaube entfalten kann. Zugleich seien organisatorische Festlegungen überholbar: „Es gibt einen eschatologischen Vorbehalt gegenüber aller pragmatischen Fixierung des Glaubens.“⁹²

(2) Der Begriff der „geistlichen Leitung“ werde in Diskussionen häufig gegen weltliche oder unpersönliche Leitung in Stellung gebracht. Insofern weise er auf Problemfelder von Leitung hin. Für Hermelink ist hinsichtlich der Kirche kennzeichnend, dass sich das Leitungshandeln zwar stets als organisatorisch-soziologisch rekonstruieren lässt, aber auch immer eine geistlich-theologische Dimension aufweist. Wodurch werde Leitung in der Kirche als „geistlich“ qualifiziert? Der Autor nennt die Anwendung „religiöser Formen“ wie Traditionsauslegung/

⁸⁹ Vgl. HERMELINK, *Pastorales Wirken*, in: Hermelink, *Kirche leiten in Person*, S. 182–184. Zitat S. 183.

⁹⁰ Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 225–227.

⁹¹ Weitergehend führt Hermelink zum allgemeinen Priestertum aus: Die grundsätzliche *Mündigkeit* aller Christen werde durch die Taufe begründet. Aus Respekt vor dieser Mündigkeit müssten Entscheidungen in der Kirche im Grundsatz durch alle Beteiligten getroffen werden. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 217. Das allgemeine Priestertum erfordere demnach eine Organisationsgestalt der Kirche, in der eine gemeinsame Willensbildung erfolgen kann. Dies geschehe durch Wahlen von repräsentativen Gremien und Leitungspersonen. Vgl. A. A. O., S. 235. Dem allgemeinen Priestertum komme auf diese Weise *kybernetische Relevanz* zu. Vgl. A. A. O., S. 250.

⁹² HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 227.

Predigt, Gebet, Seelsorge sowie öffentliche Auseinandersetzung, sofern sie sich explizit für das Wirken des Heiligen Geistes öffnet. Insbesondere die theologische Auseinandersetzung in sozialen Bezügen wie Seminaren, Pastorkollegs oder Kollegien diene der geistlichen Leitung. Indem in solchen Bezügen Konflikte konziliar bearbeitet würden, könnten diese im Licht der biblisch-theologischen Überlieferung gedeutet, vertieft und profiliert werden. Somit werde eine Konsensbildung ermöglicht, die „als menschliche Leistung gewürdigt werden [kann] – und zugleich als verstörende, erneuernde Wirkung des Heiligen Geistes selbst.“⁹³

(3) Hinsichtlich der kirchenleitenden Bedeutung der Kirche als Organisation grenzt Hermelink seine Sicht gegen zwei Seiten ab: *Einerseits* gegen die pauschale Ablehnung der Organisation Kirche, *andererseits* gegen ihre Überhöhung als zentrales Steuerungsorgan der evangelischen Kirche. Positionen in Theorie und Praxis wie von Isolde Karle und Manfred Josuttis, die vor allem die Kirche als Interaktion wertschätzten, stünden den Strukturen der Organisation Kirche oft kritisch gegenüber. Hermelink stellt heraus, dass es selbst bei Vertretern solcher Standpunkte unstrittig sei, dass die Kirche übergemeindliche Vernetzung und Koordination, finanziellen Lastenausgleich sowie eine gesamtkirchliche Pfarramtsausbildung benötige. Damit argumentiert der Autor für die *prinzipielle Notwendigkeit* der Organisation Kirche. Außerdem wird die grundsätzliche Bedeutung der Kirche als Organisation *für die Kirche als Interaktion* aufgezeigt: Religiöse Interaktion sei auf die Grundaufgabe der Organisation angewiesen, Unterschiedliches bzw. Abwesendes mittelbar zu verknüpfen. Die Organisation koordine somit die Interaktion.⁹⁴

Zugleich wird die Kirche als Organisation in ihrer Funktion für die Kirchenleitung entscheidend relativiert. Hermelink hält fest:

„Seit N. Luhmanns Arbeit über ‚Funktionen und Folgen formaler Organisation‘ (1964) ist die Vorstellung, eine Organisation lasse sich durch *explizite Zielsetzung* und rationale Strukturierung ihrer Praxis definieren, vielfach als unrealistisch erwiesen worden.“⁹⁵

Eberhard Hauschildt kommentiert:

„Nach Hermelink braucht und darf es Zielsetzungen als Teil des Organisationshandelns nicht geben. Steuerung der Kirche geschieht mittels der Theologie durch Verstehen und durch Relativieren des Handelns. Organisation betrifft nur die äußere Stetigkeit; sie allein gibt aber der Kirche eine Sichtbarkeit und Erkennbarkeit darin, dass sie gerade sich

⁹³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 299–301. Zitat S. 301.

⁹⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 115.

⁹⁵ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 91.

als nicht durch menschliche Zielsetzungen fundiert zeigt. Dann ist eine derartige Organisation Kirche nötig, weil sie auf eine solche Ordnung verpflichtet, die das Jenseits des Glaubens freihält.“⁹⁶

Die evangelische Kirche als Organisation ist somit *nicht* dafür verantwortlich, Ziele für ihre eigene Steuerung zu erarbeiten. Dies obliege der Theologie:

„Nur eine realistische Reflexion aus der Perspektive des christlichen Glaubens selbst, also eine *theologische* Selbstbeschreibung erlaubt es der kirchlichen Organisation, sich so zu steuern, dass der christliche Glaube (für sich und andere) prägnant erkennbar und sozial anschlussfähig bleibt.“⁹⁷

In diese Linie gehört auch Hermelinks grundsätzliches Plädoyer gegen Kirchenreformen „von oben“ durch die Organisation Kirche. Mit dem Soziologen Armin Nassehi behauptet er, dass eine kirchliche Organisation gar nicht dazu fähig sei, religiöse Praxis nachhaltig zu beeinflussen; Reformversuche um der religiösen Praxis willen könnten immer nur an den Strukturen der Organisation ansetzen. Die Kirche als Institution werde aber nicht von den Reformversuchen der Organisation erfasst. Deshalb sei es sinnvoll, wenn sich die Organisation auf koordinierende oder rahmende Leitungsentscheidungen beschränkt. Aus diesem Grund kritisiert Hermelink das Reformpapier „Kirche der Freiheit“ aus dem Jahr 2006 als unsachgemäß. Alte Strukturen sollten hier durch neue ersetzt werden. Dies sei bezogen auf die Organisation unter Umständen zwar möglich. Die Zielsetzung der Reform bezogen auf die Kirche als Institution könne jedoch nicht erreicht werden.⁹⁸ Der theologische Vorwurf Hermelinks besteht insbesondere darin, dass das Reformpapier nicht das (theologische) Mandat habe, solch weitreichende Reformen zu fordern. Die Organisation müsse sich vielmehr darauf beschränken, den Raum für das „Jenseits des Glaubens“ freizuhalten.⁹⁹

(4) Als weiteren wichtigen Aspekt zur Bestimmung der Kirchenleitung stellt Hermelink die Abstimmung der kirchlichen Gliederungsebenen heraus. Kommt einer spezifischen Gliederungsebene Priorität zu? Theologisch

„wird zunächst *nicht die Eigenständigkeit*, sondern die *Zusammengehörigkeit aller Organisationsgestalten* des kirchlichen Lebens zu betonen sein. Der Auftrag zur Bezeugung

⁹⁶ HAUSCHILDT, Organisation Kirche, in: PTh 101/2012, S. 450.

⁹⁷ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 123.

⁹⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 101f.

⁹⁹ Vgl. HAUSCHILDT, Organisation Kirche, in: PTh 101/2012, S. 438–440 und S. 450.

des Evangeliums, dem die einzelne Kirchengemeinde ebenso verpflichtet ist wie der Kirchenkreis oder die Landeskirche, dieser Auftrag endet an den Grenzen der jeweiligen Körperschaft ebenso wenig wie der Auftrag zur Integration verschiedener Traditionen, Milieus und Frömmigkeiten.“¹⁰⁰

In der virulenten Praxisfrage, ob der Ortsgemeinde oder der Landeskirche eine Oberhoheit zueignet, stellt sich Hermelink somit nicht auf eine Seite.

„Eine generelle Gewichtung, in der etwa stets die Kirchengemeinde – oder auch der Landeskirche – ein primäres Recht auf Eigenständigkeit und Selbstverantwortung zukomme, ist nicht sachgemäß. Vielmehr muss in jedem Fall nach der Wiederherstellung einer gedeihlichen Zusammenarbeit im Sinne der vorgängigen ‚Zeugnis- und Dienstgemeinschaft‘ gesucht werden.“¹⁰¹

(5) Die allgemeinen kybernetischen Zielstellungen und Normen gehen bei Hermelink in verschiedene Leitungsformen ein: Leitung vollziehe sich auf unterschiedliche Weisen und Leitungsinstanzen bedienten sich mitunter verschiedener Formen. Alle kirchlichen Leitungsfor-

¹⁰⁰ HERMELINK, „Selbstbestimmungsrecht in der Kirche?, in: ZevKR 58/2013, S. 333f. Eigene Hervorhebung.

¹⁰¹ HERMELINK, „Selbstbestimmungsrecht in der Kirche?“, in: ZevKR 58/2013, S. 334. Um diese Zusammenarbeit zu gewährleisten, entwirft Hermelink fünf Kriterien zur Konfliktregelung zwischen kirchlichen Gliederungen: „Sichtbarkeit“ bedeute eine größtmögliche Prägnanz des Zeugnisses der Kirche. Wie könne optimal auf das Evangelium aufmerksam gemacht werden? Wie lasse sich eine Wiedererkennbarkeit der Botschaft zu erreichen? „Subsidiarität“ bezeichne die Priorität kirchlicher Arbeit *vor Ort*. Hermelink gibt damit jedoch kein absolutes Votum für die Ortsgemeinde ab. Denn es sei vorher zu klären, welcher „Ort“ für eine bestimmte Aufgabe zu präferieren sei. „Solidarität“ bedeute, dass jede Gliederungsebene in prinzipieller Gemeinschaft mit anderen stehe. Deshalb müsse ein solidarischer Ressourcenausgleich zwischen den kirchlichen Einheiten erfolgen. „Selbstbestimmung“ bei gleichzeitiger *Verantwortung Vieler* stellt ein weiteres Kriterium dar: „Das Leben des Glaubens, das in der Gemeinde sichtbar und wirksam wird, entspringt aus der Freiheit der Einzelnen vor Gott; aus dieser erwächst eine eigenverantwortliche Lebensgestaltung. Diese Selbständigkeit des Glaubens und *darum* der Gemeinde ist durch die Reformation akzentuiert worden.“ Die Individualität und die Sozialität des Glaubens stelle somit einen unauflösbaren Zusammenhang dar, den die Kirchenleitung herausarbeiten solle. „Nachhaltigkeit“ ziele sowohl auf eine Verantwortung der Kirchenleitung für die Schöpfung als auch auf eine Sichtbarkeit und Prägnanz der Kirche angesichts biografischen und sozialen Wandels. Hermelink ist sich bewusst, dass die Kriterien im Einzelfall nicht in einen spannungsfreien Einklang zu bringen sind, sondern Zielkonflikte mit sich bringen können. Deshalb sollten diese Kriterien seitens der Kirchenleitung so operationalisiert werden, dass sie *insgesamt* im Hinblick auf die Bezeugung des Evangeliums durch die Kirche maximal zur Geltung kommen. Vgl. HERMELINK, „Selbstbestimmungsrecht in der Kirche?“, in: ZevKR 58/2013, S. 333–337. Zitat S. 336.

men seien durch einen Doppelcharakter von *weltlicher* und *geistlicher* Leitung geprägt. Um diese zweifache Bestimmung zu verdeutlichen, verwendet der Autor sowohl eine allgemeine als auch eine theologische Bezeichnung für die jeweilige Leitungsform.¹⁰²

„Entscheidung“ und „Konziliarität“: In Anknüpfung an Armin Nassehi versteht Hermelink die Organisation Kirche als soziologisches System, dessen spezifische Rationalität sich wie bei allen Organisationssystemen an seinen Entscheidungen ablesen lässt. In religiöser Hinsicht verknüpft Hermelink das von Ernst Lange übernommene Konzept der Konziliarität mit diesem Sachverhalt, er spricht von „konziliarem“ Entscheiden. Dieses komme vor allem dort zum Tragen, wo es nicht um unstrittige Routineentscheidungen, sondern um Personal- oder Strukturentscheidungen geht, denen *Konfliktkonstellationen* zugrunde liegen.¹⁰³ Die evangelische Kirche als Volkskirche sei durch eine innere Vielfalt religiöser Orientierungen, sozialer Erwartungen und organisatorischer Beteiligungsmuster geprägt. Für die Kirchenleitung stelle sich diese Vielfalt als eine unhintergehbare Vorgabe dar. Herausfordernd sei zudem, dass sich diese Pluralität weitgehend der Steuerung entzieht.¹⁰⁴ Eine Folge dieser kirchlichen Pluralität seien ständige Spannungen und Konflikte, die auf allen Ebenen und zwischen verschiedenen Gruppen aufträten. Solche Konflikte seien nicht als Ausdruck weltlicher oder gar sündhafter Unvollkommenheit aufzufassen, sondern als Gelegenheit, sich von Neuem über die „Idee des Christentums“ zu verständigen. Angesichts dieser Voraussetzungen solle sich die Kirchenleitung bemühen, kirchliche Konflikte einer „konziliaren Inszenierung“ zuzuführen. Diese gehe

„von der inhaltlichen Bindung aller Beteiligten an das Evangelium aus; sie zielt daher auf eine gleichberechtigte, geordnete *Beteiligung* aller Betroffenen; und sie bemüht sich um Kommunikationsbedingungen, die die *freie Einsicht* der Einzelnen wie ihre Selbstbindung an das Ganze fördern.“¹⁰⁵

Kirchliche Leitung ziele nicht in erster Linie auf die Herstellung von Konsens, sondern auf die Darstellung von Dissens. Auf diese Weise werde die „bunte Gnade Gottes“ gemäß I Petr 4,10¹⁰⁶ anschaulich. Die Präsenz unterschiedlicher Positionen in kirchlichen Debatten solle als konkret gewordene Gegenwart Christi gewürdigt werden.¹⁰⁷ Konziliare Prozesse fänden besonders in sy-

¹⁰² Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 287.

¹⁰³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 288f.

¹⁰⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 108.

¹⁰⁵ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 227. Zitat ebd.

¹⁰⁶ „ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ.“ „Und dienet einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes.“

¹⁰⁷ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 23.

nodalen Gremien statt, die synodale Praxis zeige sich widerständig gegen organisatorische und inhaltliche Vereinheitlichung, gegen eine Normierung durch Hierarchien und Autoritäten.¹⁰⁸

„*Personalentwicklung*“ und „*Berufung*“: In Dienstleistungs- und Expertenorganisationen, denen sich die Kirche organisationstheoretisch zuordnen lasse, komme der Personalentwicklung eine hohe Bedeutung zu. Darunter fasst Hermelink Personalauswahl, Aus- und Fortbildung sowie Begleitung und Beurteilung. Die Mitarbeit in der Kirche sei als Ausdruck einer spezifischen Berufung zu verstehen, die sich in die *vocatio externa* und *interna* gliedere. Die kirchliche Amtseinsetzung und Begleitung stellten die äußere, die Berufung durch Gott die innere Berufung dar. Eine evangelische Personalführung habe deshalb zu unterscheiden „zwischen dem Anspruch auf kirchliche Loyalität der Berufenen und ihrer Gottesbeziehung, in die einzugreifen jeder äußeren, auch jeder kirchlichen Instanz verwehrt ist“. Die Kirchenleitung könne deshalb keine totale Identifikation mit dem kirchlichen Beruf erwarten.¹⁰⁹

„*Leitbildentwicklung*“ und „*Predigt*“: Moderne Organisationen arbeiteten im Regelfall mit Leitbildern oder Visionen. Diese dienten dazu, das gemeinsame Handeln auszurichten und Mitarbeitende zu motivieren. Indem Leitbilder ausgearbeitet werden, solle ein Beitrag zur Steuerung von Organisationen geleistet werden. Entsprechende Versuche hätten seit einigen Jahren auch in der Organisation Kirche stattgefunden. Hermelink spricht sich vehement gegen solche Versuche aus: Wie auf einen Wandel zu reagieren sei, „das kann die kirchliche Leitung gerade nicht vorgeben oder ‚visionär‘, durch Leitbildentwicklungen steuern“. Die Kirchenleitung solle demnach im Gegensatz zu anderen Organisationen davon absehen, sich durch Leitbilder selbst steuern zu wollen. Sondern diese Steuerung obliege „der wechselseitigen Verständigung aller Hörenden und Glaubenden vor Ort“. Dazu diene das Wort Gottes in Form der Predigt. Dieses solle als *ver-*

¹⁰⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 250. Als markante historische Beispiele für konziliare Entscheiden benennt Hermelink das Apostelkonzil aus Apg 15 und die Barmer Synode von 1934. Durch nicht nur organisatorisch, sondern auch theologisch begründete Entscheidungen bestehe die Chance auf besondere Nachhaltigkeit: „Nur religiös überzeugende, theologisch reflektierte Entscheidungen haben eine Chance, das kirchliche Leben auf Dauer und in der Breite zu prägen“. Um dieser Nachhaltigkeit willen sei es auch gerechtfertigt, dass konziliare Prozesse zeitaufwendig sind und Entscheidungen oft nur zögerlich vorankommen. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 289f. Zitat S. 290.

¹⁰⁹ Als Formen theologisch-religiöser Personalentwicklung nimmt Hermelink drei Formen in den Blick: *Erstens* handle es sich um Möglichkeiten der *Selbstleitung* wie Beratung, Supervision und Coaching. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass Personen eigenständig entscheiden, diese Formate in Anspruch zu nehmen. Inwiefern darin geistliche Aspekte zu Sprache kommen, obliege ebenfalls den Ratsuchenden. *Zweitens* wird die *geistliche Begleitung* angeführt. Auch hier handle es sich um Selbstleitung, jedoch erfolge die Begleitung durch einen dezidiert christlichen Begleiter. Die innere Berufung und deren Entwicklung stünden im Vordergrund. Somit zeichne diese Begleitung in jedem Fall eine geistliche Prägung aus. *Drittens* benennt Hermelink das *Pastoralkolleg*. In dieser gemeinschaftlichen Form stehe die theologische Reflexion der eigenen Berufserfahrung im Mittelpunkt. Das Pastoralkolleg könne zur Vergewisserung und Entfaltung der Ordination beitragen. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 290–292. Zitat S. 292.

bum externum auf die je vorliegende kirchliche Situation bezogen werden. Gängige kirchliche Selbstbeschreibungen gerieten so in das Licht des Evangeliums, es erfolge eine Konfrontation mit göttlichem Zuspruch und Anspruch. Die aus der Bibel gewonnene Predigt sei somit nicht dafür da, um Leitbilder oder Visionen zu transportieren, sondern um diese zu verstören bzw. zu kritisieren.¹¹⁰ Somit kommt der Theologie bei Hermelink eine zentrale Rolle in der Kirchenleitung zu. Er schlägt vor, die evangelische Kirche als eine „reflexive Sozialität“ aufzufassen: Die Kirche beobachte ihre eigene Praxis im Sinne des vierfachen Kirchenbegriffs. Eine derartige *theoretische* Selbstbeobachtung sei wiederum die Voraussetzung für eine *theologische* Selbstbeschreibung. Mittels einer solchen Beschreibung werde die Organisation Kirche in die Lage versetzt, sich so zu steuern, dass der christliche Glauben prägnant erkennbar und sozial anschlussfähig bleibt.¹¹¹

„Sie erlaubt jener Praxis eine reflektierte *Selbstbeobachtung* und damit auch eine theologisch verantwortete *Selbstkorrektur*. Die theologische Reflexion, wie sie sich im Amt der Gemeinde- wie der Kirchenleitung vollzieht, gehört insofern zur Organisation der evangelischen Kirche wesentlich hinzu. Als Organisation ist die Kirche damit zu einer – indirekten – Selbststeuerung ihrer Praxis in der Lage.“¹¹²

¹¹⁰ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 292–294. Zitate S. 294.

¹¹¹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 122f.

¹¹² HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 102. Mit der Theologie als Steuerung der evangelischen Kirche ist die Predigt als verkündigte Theologie verbunden. Hermelink geht der Frage nach, wie die Predigt eine prägende, institutionsgestaltende Wirkung entfalten kann: Zunächst sei festzuhalten, „dass das homiletische Geschehen faktisch überfordert und dazu theologisch missverstanden sei, wenn sich aus einer Predigt *unmittelbare* Konsequenzen für die kirchliche Organisation ergeben sollen. Mit einer solchen Forderung wird die reformatorisch zentrale Differenz von Glauben (der aus der Predigt kommt) und Handeln (das sich der Verantwortung des Glaubens verdankt) übersprungen; und ebenso wird die Differenz übersehen zwischen individuellem Gehorsam des Glaubens und seiner kollektiven, institutionellen Gestalt.“ Dennoch zeichne die Predigt ein kirchenleitendes Potenzial aus: „Im Geschehen der Predigt wird der *Kontext* dieser Organisationsentscheidungen, nämlich die sichtbare wie die verborgene Kirche, zur Darstellung gebracht; und damit wird – *ubi et quando visum est Deo* – allen Beteiligten deutlich, an welchen *spezifisch kirchlichen* Aufgaben und Zielen sich die konkreten Entscheidungen zu messen haben.“ Das kirchenleitende Potenzial der Predigt bestehe in dreifacher Hinsicht. *Erstens* könne sie markieren, dass die verborgene Kirche weiter reicht als deren institutionell-sichtbare Gestalt. Dies setze voraus, dass die Predigt als öffentliches Geschehen inszeniert werde. Durch ihre Sprache, ihre Themen und Gegenstände müsse sie eine große Reichweite erzielen. *Zweitens* könne die Predigt eine externe Perspektive ins Spiel bringen, den biblischen Text. Ein solcher Text fungiere als „Besuchsgeschehen“. Dieser stehe in Distanz zur Situation vor Ort und könnte von einer Predigerin kritisch und erhellend auf diese bezogen werden. Gleiches gelte für das Pfarramt: Es trete immer aus einer Distanz, als Repräsentanz der Gesamtkirche predigend an die Gemeinde heran. Hermelink spricht deshalb von einem „visitatorischen Aspekt der Predigt“. *Drittens* könne die Predigt die Hörenden als versammelte Kirche ansprechen. Indem die Hörenden nicht nur individuell, sondern als ganze Gemeinde bzw. Kirche adressiert werden,

„Inspektion“ und „Visitation“: Charakteristisch für die Visitation sei eine spannungsvolle Verbindung administrativer und religiöser Vollzüge. Der Autor hebt hervor, dass bei der Visitation einer Gemeinde keine anderen Instrumente zum Einsatz kämen als in der üblichen ortsgemeindlichen Praxis: Kassenprüfung, Gottesdienst und Konfliktgespräch. Die konkreten Vollzüge der Visitation entsprächen den Strukturen gemeindlicher Interaktion.¹¹³

„Symbolische Strukturierung“ und „Ordnung des Gottesdienstes“: Hermelink weist darauf hin, dass sich soziale Leitung häufig auf symbolische Weise vollzieht: „So beruht Macht im Grunde nicht auf der faktischen Ausübung von Gewalt, sondern auf der überzeugenden Darstellung ihrer Möglichkeit“. Eine derartige Inszenierung präsentiere die Kriterien, Prinzipien, Subjekte, Objekte oder Wirkungsformen der Leitung.¹¹⁴ Für die evangelische Kirche sieht Hermelink im *Umgang mit liturgischen Ordnungen* den zentralen Ort symbolischer Leitung. Das Pfarramt leite aufgrund dieser Vorgaben die Gottesdienste, wobei Kantoren, Küster und Presbyter einbezogen werden müssten. Weiterhin geschehe die symbolische Leitung durch den Gottesdienst in der liturgischen Interaktion mit der Gottesdienstgemeinde. Generell beschreibt Hermelink die vorgestellte symbolische Leitung als eine Gestaltung von vorgegebenen Faktoren. Indem mit diesen Vorgaben verantwortlich umgegangen werde, ließen sich diese so lenken, dass indirekt das allgemeine Bild der Kirche verändert werden kann.¹¹⁵

Diesen Horizont vielfältiger Leitungsformen kombiniert Hermelink mit der Darlegung verschiedener Leitungsinstanzen, die sich dieser Formen bedienen.

3.4.2 Theologisch-organisatorische Funktionen kirchenleitender Instanzen

Als Instanzen der Leitung der Organisation Kirche benennt Hermelink das Kirchenrecht (1), die Verwaltung (2), synodale Gremien (3), in eingeschränkter Form das pastorale Amt (4), das Episkopat (5) sowie Projekt- und Steuerungsgruppen (6).

kämen sie nicht als passiv Empfangende, sondern als aktiv Beteiligte in den Blick. Vgl. HERMELINK, Die kirchenleitende Funktion der Predigt, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 83f. Zitate S. 83.

¹¹³ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 294f.

¹¹⁴ Ein anschauliches Beispiel stelle eine Militärparade dar. Symbolische Leitung arbeite mit wiederkehrenden Ritualen, mit einer „Inszenierungsordnung“. Indem eine solche Ordnung analysiert wird, lasse sich ein soziales Gefüge erschließen, da sich Ordnung und Gefüge aufeinander bezögen. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 296. Zitat ebd.

¹¹⁵ Der Autor benennt die Subjekte dieser Leitung: Synoden und kollegiale Gremien verantworteten Agenden und Leseordnungen, die Entscheidungen über Räume und Rhythmen trafen Kirchenvorstände. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 296–299.

(1) Allgemein zeige sich das *Kirchenrecht* als verlässliche, stabile Ordnung und trägt für Hermelink theologischen Sinn.¹¹⁶ Dem Kirchenrecht wohne über die Steuerung der Organisation Kirche hinaus eine symbolische Bedeutung inne. Es verdeutliche, wie sich die Gemeinschaft der Glaubenden als soziales Phänomen begreife. *Erstens* zeige es den hoheitlichen Anspruch des Evangeliums an. Indem die Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts verfasst sei, trete es in ein Gegenüber zum Staat und kommuniziere somit ein Evangelium, das alle gesellschaftlichen Bereiche betrifft. *Zweitens* stelle das Kirchenrecht den Gottesdienst juristisch ins Zentrum der Kirche und präsentiere sich somit als liturgisch-homiletische Organisation. *Drittens* weise das Kirchenrecht durch seine Regelungen darauf hin, dass auch soziale Konflikte zur Gemeinschaft der Glaubenden gehören. Es inszeniere somit die konziliare Gestalt des Glaubens. *Viertens* werde das allgemeine Priestertum durch die Regelungen kirchlicher Partizipation hervorgehoben. Alle Mitglieder könnten so an der Verständigung über das kirchliche Handeln teilnehmen.¹¹⁷

¹¹⁶ Seine Geltung bzw. Legitimität sei jedoch theologisch umstritten. Dagegen will Hermelink dessen positiven theologischen Sinn festhalten: „Dem Kirchenrecht eignet *als* Ordnung der kirchlichen Organisation seinerseits eine theologische Qualität.“ Es verbinde und vermittele kirchliches Leben an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Situationen. Hermelink stellt in Anknüpfung an Eilert Herms fest, dass das evangelische nicht wie das römisch-katholische Kirchenrecht auf das Innere des Menschen ziele. Das Gesetz Gottes werde *nicht* zur Rechtsordnung der Kirche. Eine unbedingte, geistlich verbindliche Autorität komme dem Kirchenrecht deshalb nicht zu. Deutlich werde dieser Sachverhalt an den Kasualgesetzen: Hier seien nur äußere Merkmale wie zum Beispiel die formale Mitgliedschaft festgeschrieben. Der „unzugängliche Glauben“ der begehrenden Individuen stelle kein Kriterium dar. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 228–235. Zitat S. 234. Anhand des Pfarrdienstrechts führt der Autor beispielhaft verschiedene legitime Möglichkeiten an, das Kirchenrecht theologisch zu interpretieren:

- Kirchenrecht könne demnach als „Explikation des Bekenntnisses“ verstanden werden. In Anknüpfung an die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung sei Kirchenrecht dann eine Ordnung der Kirche und ein implizites Zeugnis der Kirche. Die Theologie träte dem Kirchenrecht aus dieser Perspektive normativ-kritisch gegenüber.
- Kirchliches Recht könne zum Gegenstand Praktischer Theologie werden und lasse sich dabei als Ausprägung eines *Organisationsrechts* auffassen. Als ein solches „Substrat der kirchlichen Organisation“ könne es widerspiegeln, welche Probleme der Organisation mit Hilfe des Kirchenrechts bearbeitet werden. Theologisch lasse sich fragen, wie die Kirche als Organisation den christlichen Glauben zur Darstellung bringe. Das Kirchenrecht als Organisationsrecht werde dann als eine Variante der Kommunikation des Evangeliums interpretiert.
- Weiterhin könne das Kirchenrecht einen Beitrag zur Theologie liefern, indem es auf seine theologischen Implikationen hin untersucht werde. Das kirchliche Recht bringe normative Vorstellungen und damit auch implizite Theologie zum Ausdruck, die mit Systematischer oder Praktischer Theologie ins Verhältnis gesetzt werden könnten. Weil das Kirchenrecht Konflikte der Praxis bearbeite, ließen sich an ihm Spannungen ablesen, denen der christliche Glauben unterworfen sei.

Vgl. HERMELINK, Das neue Pfarrdienstrecht der EKD, in: ZevKR 57/2012, S. 263–270.

¹¹⁷ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 228–235.

(2) Als zweite Instanz stellt Hermelink die *Verwaltung der Kirche* und *kollegiale Gremien* vor. Zunächst sei die Verwaltung als „Substrat der Organisation Kirche“ zu begreifen. Sie ermögliche einen Ausgleich unterschiedlicher Verhältnisse und verleihe der Kirche Kohärenz und Prägnanz:

„Das Bild der einen, seit alters bestehenden, verlässlich agierenden und öffentlich wirk-samen Kirche, wie es durch ihre Administration gefördert wird, bringt wesentliche Di-mensionen der einen, apostolischen und katholischen Glaubensgemeinschaft zum Aus-druck; insofern ist auch und gerade die konsistoriale Leitung am kirchlichen Zeugnis beteiligt.“

Häufig werde jedoch ein Widerspruch zwischen der Kirchenverwaltung und der Freiheit des Glaubens empfunden. Hermelink ordnet diesen Gegensatz in einen größeren Zusammen-hang zwischen allgemeiner Norm und Einzelfallgerechtigkeit ein. An dem Reibungspunkt der kirchlichen Verwaltung werde somit der „unhintergehbare weltlich-soziale Charakter“ der Kirche deutlich.¹¹⁸

(3) Zu den *synodalen Gremien* zählt Hermelink auch basisnahe Ebenen wie Ortskirchen-vorstände. Die Einbeziehung Ehrenamtlicher bringe es mit sich, dass deren organisatorische Kompetenz begrenzt sei. Komplexe und gewichtige Fragestellungen der Organisation bear-beite faktisch eher die Kirchenverwaltung. Mit dem Grundprinzip des allgemeinen Priestertums bestehe die wichtigste Funktion von synodalen Gremien darin, religiöse Differenzen zu bearbeiten. Hier müssten unterschiedliche Frömmigkeiten und anderweitige Prägungen zu einem „religiös überzeugenden Konsens“ zusammengeführt werden. Eine weitere Funktion, in der das allgemeine Priestertum zum Zuge kommt, sei die Wahl und Kontrolle von Bischö-fen. Die *Institutionalität* der synodalen Gremien beleuchtet Hermelink im Hinblick auf ihre politische Kultur: Synodale Leitung könne ihr genuin religiöses Profil markieren, wenn sie mit Konflikten so umgeht, dass sie diese wahrnimmt, jedoch nicht theologisch überhöht. Gerade im Konflikt solle religiös begründete Einmütigkeit bzw. die Einheit der Kirche gesucht werden. Dies gelinge auf der Grundlage von gegenseitiger Wahrnehmung in ähnlichen Überzeugun-gen und gemeinsamen Zielen. Problematisch sei eine politische Kultur, wie sie in Separationen

¹¹⁸ Weiterhin stelle die Aktivität der Laien in der kirchlichen Verwaltung eine Konkretisierung des allgemeinen Priestertums dar. Den Theologen komme in dieser Instanz keine besondere Macht-position zu. Sodann entscheide die Kirchenverwaltung nicht über unwesentliche, entbehrliche Sach-fragen, sondern ihre Arbeit habe stets eine geistliche Tragweite. Schließlich bestehe die maßgebliche Zielstellung der Kirchenverwaltung darin, die Eigenart des Glaubens und seiner sozialen Gemein-schaft zum Ausdruck zu bringen. Dies geschehe durch organisatorische Medien und im Notfall auch gegen sie. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 236–240. Zitat S. 239.

und Durchsetzungsstrategien zum Ausdruck kommt. An dieser Stelle knüpft Hermelink mit synodalen Gremien als *Interaktion* an und will sie unter dem Begriff der „Konziliarität“ verstehen.¹¹⁹ Ähnlich zeigten synodale Gremien auch einen Beitrag zur Kirche als *Inszenierung*, indem sie den pluralen Glauben verkörperten.¹²⁰

(4) Das pastorale Amt versteht Hermelink nur mit Einschränkungen als Leitungsamt: Eine Pfarrerin ist bei ihm keine Managerin.¹²¹ Leitung im Sinne von Organisationsentscheidungen vollziehe sich *zusammen* mit dem Kirchenvorstand.¹²² Dennoch leite das pastorale Amt in zweifacher Hinsicht: auf direkte Weise durch *Gottesdienstgestaltung*, auf indirekte Weise durch *Theologie und Verkündigung*. Die direkte Leitung vollziehe sich durch die Gestaltung von Gottesdiensten und verbinde sich mit der Kirche als Inszenierung. Zwar verantworte eine

¹¹⁹ „Synoden und Kirchenvorstände tragen dort zur Realisierung konziliarer Gemeinschaft bei, ja sie nehmen dort unmittelbar religiösen Charakter an, wo es gelingt, die jeweils beteiligten Personen, Positionen und Gruppen als prinzipiell gleichberechtigte und gleichermaßen bedeutsame Partner in dem Bemühen um die ‚Erneuerung und Umgestaltung‘ der Kirche zu sehen. Zu einer religiösen Interaktion kommt es in den Leitungsgremien dann, wenn die latenten und manifesten Konflikte, die langwierigen Prozesse der Konsenssuche, wenn schließlich auch die Entscheidungsfindung als Wirken des Geistes selbst gesehen, und d. h. auch: ertragen werden.“ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 249f.

¹²⁰ „Mit ihrer synodalen Struktur zeigt sich die evangelische Kirche als eine wesentlich plural verfasste Organisation, die mit inhaltlichen Konflikten rechnet und diese produktiv zu nutzen versucht“. Kirchenvorstände und Synoden verkörperten mit ihrer Arbeit nicht nur die Kirche, sondern auch den gelebten evangelischen Glauben. Das allgemeine Priestertum bringe hierdurch seine kybernetische Relevanz zum Ausdruck. Weiterhin werde die evangelische Kirche als Volkskirche greifbar. Hermelink weist darauf hin, dass sich die evangelische Kirche derzeit weithin nicht als Überzeugungsgemeinschaft zeigt. Im Großen und Ganzen würden in der Regel keine gemeinsam bestimmten religiösen Inhalte inszeniert. Die Formen der Selbstleitung durch synodale Gremien brächten hingegen die plurale und dynamische Eigenart des evangelischen Glaubens zum Ausdruck. Synoden demonstrierten, dass sich eine Vielfalt von praktischen Konsequenzen aus diesem Glauben ziehen lässt. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 249–251. Zitat S. 249f.

¹²¹ Der Autor sieht den Ort der pastoralen Leitung an den „Grenzen des kirchlichen Lebens“. Dies bedeute eine Leitung in den „Leerstellen“ der Entscheidungsstruktur, jedoch nicht im Zentrum der Organisation. In einer Ortsgemeinde stehe dort der Kirchenvorstand. Ein Pfarrer leite selbst *nicht* den Kirchenvorstand, er fungiere auch nicht als „Manager“ der Gemeinde. Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 27f.

¹²² Auch in Kirchenverfassungen, wie zum Beispiel der der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), findet Hermelink eine Einbettung des Pfarramts in Leitungsgremien bei gleichzeitiger Beschränkung von dessen Leitungsmacht und -funktion vor. Aber kommt dem Pfarramt bei dieser gemeinsamen Leitung eine besondere Rolle zu? Zunächst hält Hermelink fest, dass nicht nur das Pfarramt, sondern auch der Kirchenvorstand als eine geistliche Leitungsinstanz agiert, er inszeniere die Vielfalt des Glaubens und seiner Sozialgestalten. Der Autor gelangt zu dem Fazit: „Insgesamt ist es [...] weniger das organisatorische Geschick der Pfarrerin, die sie zu einer spezifischen Leitungstätigkeit im Kontext der gewählten Gremien befähigt, sondern ihre religiöse Übung sowie ihre theologische Bildung.“ HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 30.

PfarrerIn Gottesdienste nicht alleine, dennoch seien von ihr an dieser Stelle am ehesten *Leistungsentscheidungen* gefordert:

„Wird der Pfarrberuf wesentlich als Leitungstätigkeit konzipiert, als personale Verantwortung für die gemeinsame Inszenierung des Glaubens, dann treten mit Gottesdienst, Predigt und Bildungsarbeit vor allem Tätigkeiten in den Blick, die sich in der Öffentlichkeit oder in größeren Gruppen vollziehen.“¹²³

In Parallelität zur Theaterwissenschaft bezeichnet Hermelink diese Art der Leitung als „Regie“. Dieser Begriff schließe ein, auch andere Personen wie zum Beispiel Ehrenamtliche in die Inszenierung einzubeziehen.¹²⁴

Die indirekte Leitungsfunktion des pastoralen Amtes adressiere in erster Linie die Kirche als Institution:

„Die Verkündigung des Evangeliums, verstanden als Leitungstätigkeit, zielt [...] in einem sehr grundsätzlichen Sinn auf die Institutionalität der Kirche: Sie stellt die jeweils gegebenen Verhältnisse der Einzelnen, ihrer Gemeinschaft und ihrer gesellschaftlichen Einbindung in das Licht des Gesetzes, markiert also Ausrichtung und Grenze des menschlichen Handelns. Zugleich stellt sie jene Verhältnisse in das Licht des Evangeliums: Sie zeigt, inwiefern jenen Verhältnissen Gottes gnädiger Zuspruch gilt [...] Die pastorale Leitung kommt da an ihr Ziel, wo die erfahrbare Gemeindesituation als *Ort des Handelns Gottes* erscheint“.¹²⁵

Das pastorale Amt wirke durch die (institutionell vorgegebene) Situation der Verkündigung mehr als eine direkte Leitung der Organisation auf die „Reflexion der immer schon gegebenen Kirche“. Es erinnere an das ebenfalls schon institutionell vorgegebene Fundament, das Evangelium. Konkrete Konsequenzen aus diesem Evangelium nehme die Verkündigung nicht vorweg, sondern überlasse diese den Hörenden. Jenen obliege je individuell die Aneignung des Gehörten.¹²⁶

¹²³ Vgl. HERMELINK, Der evangelische Pfarrberuf, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 30f.

¹²⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 263–265.

¹²⁵ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 256.

¹²⁶ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 254–256. Neben der Erarbeitung dieser eigenständigen, kritischen Position des Pfarramtes gegenüber der Organisation will Hermelink außerdem das Pfarramt vor einer *Inanspruchnahme durch die Organisation* bewahren. Er erblickt – als Reaktion auf kirchliche Krisensymptome wie den Mitgliederschwund – eine vermehrte Zielorientierung von Kirchenleitungen. Diese versuchten, das Pfarramt und die Ortsgemeinden durch die

(5) Als fünfte Instanz der Kirchenleitung behandelt Hermelink das *episcopale Amt*. Damit bezeichnet er das personale Spitzenamt einer jeweiligen Landeskirche gleich welcher Bezeichnung, aber auch regionale, übergemeindliche Leitungsämtler wie das der Superintendenten. Bezogen auf die Kirche als *Organisation* stellt Hermelink eingangs fest, dass das Episkopat in einer bemerkenswerten Distanz zur Administration steht und kaum durch das Medium der Entscheidung agiert. Dennoch fülle das Episkopat wichtige Funktionen im Rahmen der Organisation aus: Es wahre die kirchliche Einheit in der Vielfalt. Dies geschehe durch Medien wie Visitation, Seelsorge und andere Formen der Gesprächsführung sowie durch Konvente. Darüber hinaus erfülle das Episkopat bei Personalentscheidungen und bei der Aus- und Weiterbildung dennoch Entscheidungsfunktionen.¹²⁷ Bezogen auf die Kirche als *Interaktion* hebt Hermelink die personalen Beziehungen des Episkopats zu den Pfarrern hervor.¹²⁸ Schließlich

Vorgabe von Zielstellungen um einer effektiven Krisenbewältigung willen zu beeinflussen. Für den Autor verkörpert besonders das EKD-Grundlagenpapier „Kirche der Freiheit“ dieses Vorgehen: Das Pfarramt werde auf diese Weise „domestiziert“. Mit dieser Tendenz gehe ein Bedeutungszuwachs sozialwissenschaftlicher bzw. betriebswirtschaftlicher Methodik in der kirchlichen Arbeit einher. Hermelink sieht einen derartigen Wandel im „Versagen“ klassischer kirchlicher Selbstverständigung begründet: „Es ist der Ausfall *theologischer Reflexion* und deren Kommunikation in Fortbildung und Konventsarbeit, der die gegenwärtige Domestizierung des Pfarrberufs begleitet, wenn nicht gar erst ermöglicht.“ Dieser Ausfall werde beispielhaft daran erkennbar, dass pastorale Arbeit kaum mehr gemäß CA VII nach der inhaltlichen Klarheit des Wortes in Unterricht, Predigt und Vorbild beurteilt wird, sondern nach der Zufriedenheit der Mitglieder. Somit finde eine Ersetzung religiöser durch institutionelle Selbstvergewisserung statt. Vgl. HERMELINK, „Sind sie zufrieden?“, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 121f. Zitat S. 122. Der Autor behauptet hingegen eine prinzipielle Unabhängigkeit des Pfarramtes gegenüber den Resultaten der eigenen Arbeit, die seitens der übergeordneten Kirchenleitung akzeptiert werden müsse. Diese Unabhängigkeit rühre aus der reformatorischen Sicht des Pfarrberufes her, nach der aus der Bindung an das Evangelium eine Freiheit des Amtes hervorgehe: „Die Qualität der Berufsarbeit ist dann gerade nicht nach ihrer individuellen Leistung zu bemessen; der Dienst am Evangelium kann letztlich nicht nach Erfolg und Misserfolg beurteilt werden.“ Dieses Amtsverständnis stehe im Gegensatz zu einem gesellschaftlichen Gesetz, nach der eine Berufspraxis „Wirksamkeit“ bedeute. Auch die Kirchenleitung müsse aufgrund eines solchen Amtsverständnisses ihre Ansprüche an das Pfarramt begrenzen: „Diese Spannung, ja diesen theologischen Bruch im pastoralen Profil wird jede Kirchenleitung zu akzeptieren haben“. Vgl. HERMELINK, Pastorales Wirken, in: Hermelink, Kirche leiten in Person, S. 144. Zitate ebd.

¹²⁷ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 265–272.

¹²⁸ Bischöfe und Superintendenten träten durch persönliches Vorbild, Begegnungen und in Konventen in Interaktion zu den Ordinierten. Sie initiierten Bildungsprozesse und intervenierten bei Konflikten. Hermelink merkt kritisch an, dass das Episkopat durch zunehmende Arbeitsteilung innerhalb der Kirche an Funktionen verliere. So gewönnen heute beispielsweise Supervision und geistliche Begleitung als separate Angebote an Bedeutung. Auf diese Weise bestehe die Gefahr, dass das Episkopat als erkennbares, personales Gegenüber kaum mehr zum Zuge komme. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 272–274.

inszeniere das Episkopat die Einheit, Katholizität, Heiligkeit und Apostolizität der evangelischen Kirche.¹²⁹

(6) Als sechste und letzte Leitungsinstanz behandelt Hermelink *Projekt- und Steuerungsgruppen*. Er zeichnet nach, dass solche Formate in den letzten Jahren erheblich an Bedeutung gewonnen haben, dass deren kirchentheoretische Reflexion jedoch noch kaum stattfindet. Mit Rekurs auf Friedrich Schleiermacher erblickt Hermelink in diesen Gruppen eine Kombination von *gebundenem* und *ungebundenem Kirchenregiment*. Obwohl die Leitungsmacht solcher Organe von übergeordneten Instanzen wie Synoden abgeleitet ist, entwickelten sie in der Praxis eine hohe Eigendynamik und oft auch einen großen Einfluss. Die Arbeitsweise von Projekt- und Steuerungsgruppen lasse sich leicht religiös akzentuieren, indem kirchliche Rituale gepflegt werden. Eine paradigmatische Verschiebung gegenüber herkömmlicher kirchlicher Praxis ergebe sich dadurch, dass mit derartigen Gruppen eine ausgeprägte Zielorientierung Einzug in das Leitungshandeln halte. Argumentierte kirchliche Leitung herkömmlich mit Verweis auf kirchliches Recht oder auf Bibel und Bekenntnis, so gewönnen nun zukunftsbezogene Gattungen wie Leitbilder oder Visionen an Bedeutung. Die Kirche inszeniere sich mit Projekt- und Steuerungsgruppen als Subjekt ihres Handelns und betone das allgemeine Priestertum. Zwar werde häufig das Vertrauen auf Gott betont, zugleich jedoch darauf geachtet, durch professionelles Projektmanagement Ziele tatsächlich zu erreichen.¹³⁰

¹²⁹ Die *Einheit* werde zunächst durch personale Repräsentation angezeigt. So wie eine Pfarrerin für die Reinheit der Lehre vor Ort stehe, so geschehe dies übergemeindlich durch das Episkopat. Diese Personalität sei eingebettet in kollegiale und synodale Zusammenhänge. Besonders die Beziehung zur Synode, die das Oberhaupt der Landessynode wähle, welches ihr dann Rechenschaft schuldig ist, markiere das Gegenüber von Amt und allgemeinem Priestertum. Weiterhin versteht Hermelink unter *Katholizität* den sozial, kulturell und territorial umfassenden Anspruch der Kirche. Hier habe das Episkopat keinen qualitativen Vorsprung gegenüber dem Ortspfarramt. Im Gegenteil: Alle Leitungstätigkeiten, welche die Katholizität ausdrücken, übe das Pfarramt aus. Das Episkopat gleiche hier dem Pfarramt und artikuliere die kirchliche Lehre für eine Region. Unter *Heiligkeit* versteht Hermelink keine besondere moralische Qualität oder Glaubwürdigkeit: „Die evangelische Bischofin inszeniert die Heiligkeit ihrer Kirche, indem sie den kommunikativen Grundzug des Glaubens, die *Mitteilsamkeit* der evangelischen Frömmigkeit erkennbar werden lässt.“ Heiligkeit werde durch den Gottesbezug der Kirche definiert, der wiederum durch die Predigt und deren individuelle Aneignung sichtbar wird. Die *Apostolizität* schließlich beruhe nach evangelischem Verständnis auf der Treue zur apostolischen Lehre. Das Episkopat rekonstruiere diese Lehre kontinuierlich. Konkret werde diese theologische Arbeit in der Aus- und Fortbildung und in Konventen. Indem das Episkopat die „Leitung durch das Wort“ gemäß CA XXVIII zentral ausübe, inszeniere es die Art und Weise, wie in der evangelischen Kirche überhaupt Leitung ausgeübt werden soll. Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 277–279. Zitat S. 278.

¹³⁰ Vgl. HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, S. 280–287.

3.5 Die Organisation als Voraussetzung der „Inszenierung“ des Glaubens

Den Auftrag der Kirche sieht Hermelink in der „Inszenierung“ des christlichen Glaubens. Die folgenden Abschnitte untersuchen, was Hermelink darunter versteht, was die Organisation Kirche dazu beiträgt und wie sich diese Inszenierung in der Gesellschaft vollzieht.

3.5.1 „Inszenierung“ als ästhetischer Ausdruck von Organisation, Institution und Interaktion

Weshalb entscheidet sich Hermelink für den Begriff Inszenierung und nicht zum Beispiel für die „Kommunikation des Evangeliums“, um das Handeln der Kirche zu bestimmen?¹³¹ Mit dem Terminus der Inszenierung verankert Hermelink den Auftrag der Kirche schon im Kirchenbegriff selbst, der Auftrag wird dem Kirchenbegriff nicht erst nachträglich zur Seite gestellt. Die Kirche vollbringt nach Hermelink eine Inszenierung, sie *ist* aber auch bereits eine Inszenierung.¹³² Die kirchliche Praxis vollbringe keine direkten, sichtbaren Wirkungen

¹³¹ Der in der Kirchentheorie häufig verwendete Begriff der Kommunikation des Evangeliums tritt bei Jan Hermelink als Bezeichnung für den Auftrag der Kirche weit hinter den Aspekt „Inszenierung“ seines praktisch-theologischen Kirchenbegriffs zurück. Er wird unkommentiert in Bezug auf reformatorische Einsichten erwähnt, (Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 59) um die Konzeption von Eilert Herms (Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 172) oder auch um Hermelinks Verständnis des Auftrages der Kirche wiederzugeben (Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 317). An Stellen außerhalb seiner Monografie zur Kirchentheorie beschäftigt sich der Autor *explizit* mit dem Begriff der Kommunikation des Evangeliums. Ein Beispiel: „Mit ‚Kommunikation des Evangeliums‘ ist zunächst die gesamte soziale Praxis bezeichnet, in der der christliche Glaube alltäglich gelebt, tradiert, reflektiert und stets auch transformiert wird. In diesem weiten Sinne vollzieht sich die Kommunikation des Evangeliums jedenfalls auch jenseits der Kirche, sei sie nun als Institution, als Gemeinschaft oder als Organisation begriffen.“ HERMELINK, Die Kirchlichkeit der kirchlichen Praxis, in: epd-Dokumentation 43/2015, S. 39. Die Stärke des Begriffs beschreibt Hermelink wie folgt: „Für die praktisch-theologische Reflexion hat dieser Begriff gegenüber den Begriffen des Glaubens oder des Christentums mehrere Vorzüge. Zunächst verbindet sich hier ein klarer, an Texten ausweisbarer inhaltlicher Bezug (‚Evangelium‘) mit der Akzentuierung eines praktischen Geschehens. [...] Damit ist weiterhin markiert, dass die christliche Praxis nicht zuerst als ein persönliches ‚Zeugnis‘ oder gar als eine kirchliche ‚Verkündigung‘ zu konzipieren ist, sondern – wie jede Kommunikation – als ein wesentlich *interaktives Geschehen* begriffen werden muss: Es ist jeweils eine Vielzahl von Beteiligten, in deren Zusammenwirken sich – ubi et quando visum est Deo (CA 5) – ‚Evangelium‘ realisiert.“ Ebd.

¹³² Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 116–118. Die Kirche könne sich insgesamt „im Kontext der mannigfachen kulturellen Inszenierungen der Gegenwart, als ein Ensemble von öffentlichen

aus sich selbst heraus, sie stelle nichts Äußeres oder Nützliches her. Sie habe vielmehr ihren Sinn in sich selbst.¹³³ Hermelink sieht das darstellende Handeln für die Kirche als zentral an¹³⁴ und wendet sich kritisch gegen Wolfgang Hubers ausgeprägtes Interesse am wirksamen Handeln.¹³⁵ Die Darstellungsleistung der Kirche lasse sich nicht an einer unmittelbar messbaren Wirkung ablesen, sondern anhand ästhetischer Kriterien eruieren: *wie prägnant* sie den Glauben zur Darstellung bringe.¹³⁶

Die Kirche mache „das implizite, gerade deswegen bedeutsame Wissen um einen unbedingten, gesellschafts- und alltagstranszendenten Horizont göttlicher Präsenz, aus dem sich Glauben, Liebe und Hoffnung für die je eigene Lebensführung ergeben“,¹³⁷ sichtbar. Es geht Hermelink weniger um eine festgeschriebene Bestimmung des Evangeliums, sondern um dessen kommunikative Verarbeitung: „Der christliche Glaube ist [...] nicht vor allem ein System von Lehrsätzen oder Überzeugungen, sondern zunächst ein Ensemble praktischer, genauer: kommunikativer Vollzüge.“¹³⁸ Er spricht sich gegenüber Michael Herbst und dessen „missionari-

Inszenierungen des christlichen Glaubens verstehen“. HERMELINK, Kirchentheorie, in: Fechtner u. a., Praktische Theologie, S. 104. Eine soziologische Begründung bietet Hermelink in allgemeiner Form: Organisationen nehmen Entscheidungen vor, die sich an anderen Entscheidungen orientieren und wiederum weitere Entscheidungen nach sich ziehen. Auf diese Weise offenbare ein sozialer Bereich seine Kommunikationsmuster. Bezogen auf die Kirche bedeutet dies, dass die Organisationsgestalt auf die gottesdienstliche Interaktion verweise, die wiederum anschlussfähig für weitere religiöse Kommunikation sei. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 116f.

¹³³ Vgl. HERMELINK, Response zum Vortrag, in: Texte aus der VELKD 159/2011, S. 22f.

¹³⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 296.

¹³⁵ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 80. Hermelink greift somit auf die Terminologie Schleiermachers zurück, sieht aber für die verfasste Kirche nur das darstellende Handeln als zentral an.

¹³⁶ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 225. Kristian Fechtner kommentiert: „Kirchentheoretisch hat – wenn ich es recht verstehe – die Kategorie der Inszenierung einen dreifachen Sinn: Sie hält erstens fest, dass die Kirche darauf angewiesen ist, ihrer selbst ansichtig zu werden. Kirche braucht ein sinnlich wahrnehmbares Bild ihrer selbst. Zweitens ist Kirche nicht nur ein äußerliches Gehäuse eines individuell oder gemeinschaftlich gelebten Glaubens, sondern steht zeichenhaft mit ihm in Verbindung und bringt ihn öffentlich zur Darstellung. Drittens sind, anders als in den auf sozial-ethische Perspektiven eingeschränkten Konzepten, im Begriff der Inszenierung nicht nur diskursive Formen kirchlicher Kommunikation im Blick, sondern eine Vielfalt von öffentlichen Darstellungsweisen des kirchlichen Christentums.“ FECHTNER, Öffentlichkeit, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 205f.

¹³⁷ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 205f.

¹³⁸ HERMELINK, Die Kirchlichkeit der kirchlichen Praxis, in: epd-Dokumentation 43/2015, S. 39. „Wie wird die Kommunikation des Evangeliums nun zu einer ausdrücklich kirchlichen Praxis? Auch hier können dann nicht allein inhaltliche Kriterien ausschlaggebend sein, und auch nicht nur bestimmte Eigenschaften oder Kompetenzen der beteiligten Personen. Empirisch einleuchtender scheint es zu sein, die *kirchliche* Kommunikation des Evangeliums mit einer gewissen Stetigkeit, einer überindividuellen und situationsübergreifenden Kontur zu verbinden. Die kirchliche Praxis ist dann dadurch ausgezeichnet, dass sie das Evangelium zu einer profilierten Darstellung, zu einer kommunikativ

scher Kirchentheorie“ für ein Evangelium in pluraler Ausprägung aus, das inhaltlich sehr unterschiedliche, auch „häresienae“ Varianten beinhaltet. Auf diese Weise möchte Hermelink individuelle Glaubenswege auch außerhalb theologisch vordefinierter Normen anerkennen.¹³⁹

Die Inszenierung findet bei Hermelink nicht nur, aber prominent im Gottesdienst Ausdruck. Die von der Organisation verantwortete Ordnung des Gottesdienstes stelle eine Basis für die individuelle Frömmigkeit dar, zugleich sieht der Autor mit Ernst Troeltsch den Gottesdienst als elementar für den Zusammenhalt von Großkirchen bzw. für jede überregionale kirchliche Gemeinschaft an.¹⁴⁰ Der Gottesdienst trage wesentlich darstellenden Charakter. Dabei bringe die gottesdienstliche Interaktion den individuellen Gottesbezug ebenso zum Ausdruck wie die Strukturen der Glaubensgemeinschaft. Rezeptionsästhetisch formuliert: Die Organisation gestalte die Darstellung des Glaubens durch den Gottesdienst für die Beteiligten wie für die Öffentlichkeit erkennbar und partizipationsfähig. Schon durch einen Vorgang wie das Glockengeläut werde für Menschen die Möglichkeit einer Beteiligung am Gottesdienst ausgedrückt.¹⁴¹ Der Gottesdienst sei weiterhin eine *Inszenierung der Kirchenmitgliedschaft*, wofür Hermelink vier Maßgaben formuliert: Erstens müsse jeder Gottesdienst eine Vielfalt von Beteiligungsformen erlauben, sowohl passive als auch aktive Interaktionsmuster. Zweitens habe ein Gottesdienst seine Einbettung in bestimmte Lebensbezüge zu verdeutlichen und seine Relevanz für diese Bezüge herauszustellen. Drittens solle der Gottesdienst den Teilnehmenden erlauben, Abstand vom Alltag zu gewinnen und damit einen Kontrast zur alltäglichen Lebensführung herzustellen. Viertens müsse jeder Gottesdienst anhand bestimmter Formen, Texte und Rollen wiedererkennbar sein.¹⁴²

3.5.2 Zur dienenden Vorarbeit der Organisation

Es wurde bereits deutlich, dass Hermelinks Kirchentheorie eine strikt funktionale Organisation mit klar begrenztem Aufgabenprofil intendiert. Zentral ist bei Hermelink die Einsicht, dass es gemäß CA V Gott sei, der den Glauben bei Individuen hervorruft. Glauben sei kein Menschenwerk, auch wenn die Kirche für die Inszenierung Verantwortung trage: „Die kirchliche Organisation macht die Eigenart des Glaubens [...] dadurch erkennbar, dass sie den Raum

[sic] Prägnanz bringt. Die Kirche ist insofern wesentlich eine ‚Inszenierung des Evangeliums‘ oder – traditioneller dogmatisch formuliert – das komplexe Ensemble sichtbarer Hinweise auf die ‚verborgene Kirche‘, auf die allein von Gott gewirkte ‚Gemeinschaft der Glaubenden‘. A. A. O., S. 39f.

¹³⁹ Vgl. HERMELINK, ‚Fresh Expressions‘, in: Brennpunkt Gemeinde 69/2016, S. 99.

¹⁴⁰ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 97f.

¹⁴¹ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 118f.

¹⁴² Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 202–204.

für das individuelle Bekenntnis wie für die liturgische Interaktion sorgfältig ausspart – also gleichsam negativ.¹⁴³ Die Kirche bringe durch ihre Inszenierung zum Ausdruck, dass Organisation und Liturgie nicht schon selbst der Glaube seien und somit genügen, sondern sie wiesen auf das Jenseits des Glaubens hin. Gegenüber dem Individuum zeige die Kirche an, wie christliches Leben aussehen kann. Aber ob dieses Leben angenommen wird, obliege nicht der Inszenierung.¹⁴⁴

Die Organisation Kirche diene der Inszenierung des christlichen Glaubens, indem sie zunächst die „Bühne“ in Form von Personal, Gebäuden und grundlegenden Texten bereitstellt. Mit der Erfüllung dieser Aufgaben verweise die Organisation auf den Gottesdienst als Inszenierung des Evangeliums. Er sei zentraler Ort der Kirche bzw. eine Möglichkeit zu religiöser Interaktion. Die liturgische Interaktion im Gottesdienst selbst obliege nicht der Organisation, sondern falle in den Verantwortungsbereich der jeweils Beteiligten.¹⁴⁵

Neben dieser Vor- und Zuarbeit für den Gottesdienst inszeniere die Organisation Kirche weiterhin die *Lebensführung der Christen*. Dies gelte unter dem Vorbehalt, dass eine derartige Inszenierung individuell angeeignet wird, wobei die inszenierte Botschaft variiert werden könne.¹⁴⁶

Die Organisation solle einen möglichst niederschweligen, voraussetzungslosen Zugang zu kirchlichen Räumen, Akteuren und Veranstaltungen gewährleisten. Als Volkskirche dürfe die Kirche *nicht auf eine Abgrenzung* der christlichen Gemeinschaft fokussiert sein, *sondern auf Verbindungen* zu anderen gesellschaftlichen Lebensbereichen.¹⁴⁷ Als Organisation (und als Interaktion) beziehe sich die evangelische Kirche auf allgemein gesellschaftliche, kulturelle

¹⁴³ HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 121.

¹⁴⁴ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 118–122. „Das christliche Leben wird im Kontext vielfältiger Ordnungsvorgaben inszeniert – jedoch so, dass diese Vorgaben auf je individuelle Weise angeeignet und überschritten werden.“ A. A. O., S. 122.

¹⁴⁵ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 118–120.

¹⁴⁶ Hermelink nennt folgende Beispiele:

- Die Kirche markiere die „Unterbrechung“ als Modus der *Festreligion*. Zu großen Festen wie Weihnachten und Ostern biete sie durch Veranstaltungen und Gebäuden Raum zur Besinnung.
- Die *Seelsorgeangebote* der Kirche wiesen teilweise öffentlichkeitswirksam auf die *persönliche Verfassung des Glaubens* bzw. auf die Authentizität christlicher Lebensführung hin.
- Die *kirchlichen Gebäude* setzten *Transzendenz in Szene*. Der Kontakt mit ihnen ermögliche den Kontakt mit einer jenseitigen Wirklichkeit.
- Die Organisation Kirche wird von ihren Mitgliedern finanziert. *Kirchensteuerzahlungen* durch ansonsten kirchenferne Mitglieder dokumentierten ein Interesse am Fortbestand der sichtbaren Kirche. Das System der Kirchensteuer inszeniere insofern die *öffentliche Dimension des Glaubens*.

Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 121f.

¹⁴⁷ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 109f.

und individuelle Vorgaben. Die Kirche solle sich als verantwortlich für die „institutionellen Sedimente“ des christlichen Glaubens begreifen. Um auf jene eingehen zu können, sei die Organisation herausgefordert, sich in ihren normativen Ansprüchen, die sie an die Kirche als Institution stellt, stets zu begrenzen und sich zugleich für spontane Artikulationen der institutionellen Religion zu öffnen.¹⁴⁸

3.5.3 Inszenierung als Angebot zur individuellen Deutung

Seine vierfach dimensionierte Kirche setzt Hermelink deutlich vom (religiösen) Individuum ab; die Inszenierung der Kirche werde durch den Filter individueller Präferenzen rezipiert. Unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft stellt der Autor in Anknüpfung an Armin Nassehi bezüglich religiöser Fragen fest, dass tendenziell *nicht mehr* die inhaltliche Konsistenz kirchlicher Lehre entscheidend ist. Überzeugend sei heute weniger ein logisch stringenter Vortrag religiöser Überzeugungen, sondern persönliche Betroffenheit bzw. Glaubwürdigkeit der Vortragenden. Diese Tendenz führe dazu, dass gesellschaftlich eine Vielfalt *inkonsistenter religiöser Artikulationen* vorliegt, die nicht mit überlieferter kirchlicher Lehre übereinstimmt. Die Kirche könne auf diesen Befund und diese Herausforderung reagieren, indem sie den Individuen *konsistente Formen religiöser Kommunikation* bereitstellt. Ein Beispiel dafür seien offene Kirchen. Hier werde Menschen ermöglicht, ihre eigene (inkonsistente) Religiosität zu reflektieren.¹⁴⁹ Hermelink setzt somit der religiösen Diffusität des Individuums die formende Kraft der Institution (nicht im Sinne des Autors als Teil des vierfachen Kirchenbegriffs, sondern der Kirche insgesamt) gegenüber.

Die zunehmende gesellschaftliche Individualität und Subjektivität auch in religiösen Belangen verbunden mit kulturellen Wandlungen sieht Hermelink im Hinblick auf die vorfindliche Kirche nicht als Problem an. Im Gegenteil: Seine Ausführungen kennzeichnet ein Ton der Zuversicht; er stellt beständig die Relevanz der Kirche heraus.¹⁵⁰ Hermelink weist auf die unverzichtbare Bedeutung der Kirche für die Religion und für das Christentum in der Gesellschaft

¹⁴⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 123.

¹⁴⁹ Vgl. HERMELINK, Ekklesiologische Herausforderungen, in: Lasogga u. a., Der Bedeutungswandel christlicher Religion, S. 33f.

¹⁵⁰ Dies hält Hermelink auf in Situationen durch, die sonst eher Resignation hervorrufen: Im Hinblick auf die Situation der ostdeutschen Landeskirchen lasse sich nicht im Sinne einer mehrheitlichen Mitgliedschaft der Bevölkerung oder einer „selbstverständlichen Ritualpraxis“ von „Volkskirche“ sprechen – jedoch seien kirchliche Initiativen und Einrichtungen häufig von Kommunen oder vom Vereinswesen getragen; insofern lasse sich auch im Osten von „Volkskirche“ sprechen: „Kirche ist im Leben dieser Region präsent – sie ist Volkskirche.“ Das allgemeine Priestertum komme hier von überzeugten Christen, aber auch von Menschen, die von der Kirche Werte oder Kultur erwarteten.

hin. Eine zentrale Aufgabe der Kirche bestehe darin, religiöse Kommunikation wahrscheinlicher zu machen. Dies sei nicht primär eine organisatorische Anstrengung der Gegenwart, sondern geschehe fortwährend, indem die Kirche institutionelle Ausdrucksformen für Religion biete.¹⁵¹ Der Kirche komme eine bedeutende Rolle für die „soziale Prägnanz“ des Christentums zu. Kirchliche Vollzüge wiesen eine verlässliche Stabilität auf, die auch heute ein wesentlicher Bedingungsfaktor für die gesamte religiöse Kommunikationskultur sei. Diese gelte besonders, da sich familiäre und öffentliche religiöse Kommunikation als tendenziell weniger selbstverständlich erwiesen.¹⁵² Diese Wirksamkeit der Kirche bezieht Hermelink insbesondere auf das Christentum, zum Beispiel in Form der christlichen Familie: „Auch dort, wo sie sich ausdrücklich von den Vorgaben jener Institution distanzieren, bleiben sie doch von den organisatorischen Strukturen, den Ritualen und Texten der großen Kirchen geprägt.“¹⁵³ Wo es den Interessen des (außerkirchlichen) Christentums entspreche,

„nimmt das gegenwärtige Christentum nicht nur die kirchlich tradierten Motive, Erzählungen und Rituale in Anspruch, sondern kann jeweils auch auf die Gebäude, die Personen und die Bildungsangebote der verfassten Kirche zurückgreifen. Ohne einen solchen strukturellen Bezug auf die kirchliche Institution ist das Christentum, so scheint es, auch in der spätmodernen Gesellschaft weder lebens- noch tradierungsfähig.“¹⁵⁴

Zwar trägt der Gottesdienst bei Hermelink eine hohe symbolische Bedeutung, jedoch ist ihm an einer Vielfalt von Kommunikationskanälen gelegen. Es dürfe keine Beschränkung auf face-to-face-Kommunikation erfolgen. In empirischer Hinsicht sei zu beobachten, dass Glauben häufig medial vermittelt wird: zum Beispiel über religiöse Publizistik, Kirchengebäude oder Agenden. Den Begriff des „Bezeugens“ hält der Autor für geeignet, den Auftrag der Kirche über personale Interaktion und auch über die Parochialgemeinde hinaus zu erfassen. Die verfasste Kirche *insgesamt* mache den Glauben öffentlich sichtbar.¹⁵⁵ Dieses Bezeugen ist für Hermelink nicht eine erst noch zu realisierende Aufgabe; sondern die Kirche zeige bereits eine „wirksame Prägnanz“ beispielsweise in den Massenmedien. Vor der Entwicklung neuer

Vgl. HERMELINK, „Volkskirche“: eine verheißungsvolle Realität, in: Lebendige Seelsorge 70/2019, S. 329f. Zitat S. 329.

¹⁵¹ Vgl. HERMELINK, Ekklesiologische Herausforderungen, in: Lasogga u. a., Der Bedeutungswandel christlicher Religion, S. 33.

¹⁵² Vgl. HERMELINK, Praktische Theologie, in: Hauschildt/Schwab, Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, S. 106.

¹⁵³ HERMELINK, Gelebtes Christentum, in: Englert u. a., Religionspädagogik, S. 100.

¹⁵⁴ HERMELINK, Gelebtes Christentum, in: Englert u. a., Religionspädagogik, S. 109.

¹⁵⁵ Vgl. HERMELINK, „Selbstbestimmungsrecht in der Kirche?“, in: ZevKR 58/2013, S. 331–333.

Handlungspläne seien diese Befunde zunächst wahr- und aufzunehmen.¹⁵⁶ „Die kirchliche Praxis ist vielfältig eingebunden in die gesellschaftliche Organisation der Bildung, der Kultur, auch der Politik oder des Tourismus. Anders gesagt: Auch und gerade auf diese Weise ist die Kirche in zahlreichen Öffentlichkeiten präsent.“¹⁵⁷ In der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit stehe die Kirche mit ihren Angeboten und ihrer Organisationsstruktur als ein Symbol, das von Individuen rezipiert wird. Bei jeder konkreten Begegnung erfolge bei den Rezipienten ein Abruf von Vorwissen, das entweder eine Bestätigung oder eine Aktualisierung erfahre.¹⁵⁸

3.6 Ertrag und kritische Würdigung

3.6.1 Hermelinks Kirchentheorie als Krisenwissenschaft bzw. Konflikttheorie

Praktische Theologie ist für Hermelink zentral Krisenwissenschaft, die Bearbeitung von in der Praxis wahrgenommenen Spannungen. Die vielfältigen mit der Kirche verbundenen Streitigkeiten um den (Reform-) Kurs der Kirche sind für den Autor Grund genug, den Gegenstand detailliert zu bestimmen – in reichhaltiger Aufnahme überkommener Kirchenbilder der Prak-

¹⁵⁶ Vgl. HERMELINK, Ekklesiologische Herausforderungen, in: Lasogga u. a., Der Bedeutungswandel christlicher Religion, S. 33.

¹⁵⁷ HERMELINK, Kirchentheorie, in: Fechtner u. a., Praktische Theologie, S. 103.

¹⁵⁸ Der Autor hebt drei symbolische Aspekte hervor, die wiederkehrend auftraten: *Erstens* handele es sich um „eine Dialektik von Vielfalt und Einheit, von situationsgebundener Besonderheit und übergreifendem Zusammenhang“. Ein Beispiel dafür stelle ein Pfarrer dar, der sich auf die spezifischen sozialen Verhältnisse vor Ort einlässt. Zugleich stehe er für die gemeindeübergreifende, allgemeine Ordnung des Pfarramtes. *Zweitens* verweise kirchliche Symbolik stets auf Traditionen, die Kirche inszeniere bewusst *vormoderne Lebensmuster*. Dadurch werde die alltägliche Wahrnehmungsroutine der Menschen durchbrochen. Zugleich bilde die kirchliche Symbolik einen Rahmen für die Inszenierung *gegenwärtiger Lebenserfahrung*: „Die kirchliche Organisation, die sich hier öffentlich in Szene setzt, steht quer zu vielen gesellschaftlichen Kommunikationsmustern – ohne doch den Kontakt zu ihnen zu verlieren.“ *Drittens* zeigten kirchliche Ordnungen auf, dass genuin religiöse Vollzüge nicht organisierbar und unverfügbar sind. Dies werde beispielhaft dort deutlich, wo Kirchenverfassungen dem Pfarramt eine Eigenständigkeit einräumen, beispielsweise eine Taufe zu verweigern. Daneben bestehe die Möglichkeit, gegen eine solche Verweigerung Widerspruch einzulegen. Diese Pattsituation markiert für Hermelink die prinzipielle Nicht-Organisierbarkeit religiöser Vollzüge. Insgesamt symbolisiere die kirchliche Ordnung die reformatorische Einsicht, dass der Glauben gemäß CA V nicht durch menschliche Praxis, sondern allein durch Gottes Wirken zustande kommt. Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 119f. Zitate ebd.

tischen Theologie.¹⁵⁹ Hermelink setzt den verschiedenen Reforminitiativen und -programmen eine Gesamtheorie entgegen, welche die Kirche sachgemäß im Zusammenhang darstellt und in ihrer derzeitigen Gestalt würdigt.¹⁶⁰ Es fällt zunächst die Menge an Publikationen auf, in denen sich Hermelink der Kirche widmet. Dabei handelt es sich keineswegs um bloße Quantität – der Autor erörtert eine Vielzahl von Aspekten rund um die Kirche, darunter auch Themen, die in der Praktischen Theologie ansonsten kaum Beachtung finden, beispielsweise Kirchenrecht oder kirchliche Finanzen. Diese Fülle an kirchentheoretischer Forschung ist auf die Komplexität des Themas Kirche zurückzuführen. Von hier aus werden Reformentwürfe wie der von Manfred Josuttis oder das EKD-Papier „Kirche der Freiheit“ eingeordnet, relativiert und als unzureichend, weil unterkomplex, kritisiert. Insgesamt präsentiert sich Hermelinks Kirchentheorie als eine *Programmschrift* der evangelischen Kirche, die selbst kein *Reformprogramm* sein will.¹⁶¹

Den Modus einer Kirchentheorie als Krisenwissenschaft bzw. Konflikttheorie will Hermelink nicht zuletzt durch die theologische Dimension einlösen. Zunächst fällt auf, dass Hermelink eine Fülle dogmatischer Konzepte in die Kirchentheorie einbezieht – ungewöhnlich für einen prak-

¹⁵⁹ So greift Hermelink Dietrich Rösslers Dreiteilung des neuzeitlichen Christentums in *privates*, *öffentliches* und *kirchliches* zwar nicht explizit auf, die Konturen werden jedoch immer wieder erkennbar, wobei von der verfassten Kirche aus die weiteren Dimensionen in den Blick genommen werden. Hermelinks Kirche als Institution als die je lokale christliche Öffentlichkeit gleicht dem öffentlichen Christentum. Weiterhin nimmt der Autor immer wieder die Perspektive des religiösen Individuums ein, aus dessen Sicht die Kirche betrachtet wird. Insgesamt beschreibt Hermelink wie Rössler die Kirche als Vermittlerin zwischen Religion und Individuum. Christian Grethlein kommentiert: „Theologisch steht dabei – und hier sind Parallelen zu Rösslers Entwurf nicht zu übersehen – das Interesse im Hintergrund, die Freiheit des christlichen Glaubens in der Organisationsform Kirche zu bewahren. Erreicht wird dies durch eine hohe Formalisierung der Argumentation sowie den Aufweis von Spannungsverhältnissen.“ GRETHLEIN, Kirche als „Institution“, in: Merzyn u. a., *Reflektierte Kirche*, S. 84.

¹⁶⁰ Eberhard Hauschildt kommentiert: „Jan Hermelinks Kirchentheorie ist eine Theorie der Mitte. Die Sache anderer ist es, Kirche ganz vom Ideal der Gruppe Aktiver her zu begreifen – eigentlich sei richtige Kirche doch ausschließlich die Gruppe der wahrhaft Gläubigen. [...] Und schließlich mögen wieder andere meinen, Kirche sei eben als Christentum schlicht die Religion der Gesellschaft. Solchen Weisen praktisch-theologischer oder kirchlicher Radikalisierungen des Kirchenverständnisses schließt sich Hermelinks Kirchentheorie schon auf den ersten Blick nicht an. Sie befindet sich im Vergleich mit jenen Extremen ‚in der Mitte‘.“ HAUSCHILDT, *Institution Kirche*, in: Merzyn u. a., *Reflektierte Kirche*, S. 99.

¹⁶¹ Hauschildt weiter: „Eine Kirchentheorie der Mitte erscheint als eine wenig radikale Theorie. Sie enthält sich der großen Visionen und Versprechen wie solchen, dass, wenn die Kirche erst einmal gesundgeschrumpft sei, alles besser werde oder dass die Zukunft der Kirche durch organisiertes missionarisches Wachstum gegen den Trend zu gewinnen sei, aber auch, dass doch die implizite Religion der Gesellschaft die Wahrheit der Religion enthalten müsse.“ HAUSCHILDT, *Institution Kirche*, in: Merzyn u. a., *Reflektierte Kirche*, S. 101.

tisch-theologischen Ansatz –, die zur „Irritation“ von gebräuchlichen Kirchenbildern führen sollen. Hermelink gelingt es, Kirchentheorie nicht als eine „neue Mode“ erscheinen zu lassen, sondern als ein von jeher zentrales Thema von Systematischer *und* Praktischer Theologie. Kreative und erhellende Momente treten dadurch zutage: zum Beispiel eine (anhand römisch-katholischer Ekklesiologie gewonnene) Aufwertung episkopaler Repräsentanz vor der Öffentlichkeit. Hermelink zeigt damit, dass Dogmatik in der Kirchentheorie keine Schematisierung oder Behinderung empirischer Arbeit darstellen muss, sondern Kreativität befördern und bloßen Pragmatismus überschreiten helfen kann. Dogmatisch hergeleitete theologische Reflexion kann mit Hermelink über das Hier und Jetzt hinausweisen und die gegenwärtige Kirche für die Wirklichkeit und die Möglichkeiten Gottes durchsichtig machen. Ein Ertrag evangelischer Kirchentheorie von Hermelink besteht in der Fruchtbarmachung dogmatischer Überlieferung.¹⁶² Dieses *Potenzial* von Hermelinks Dogmatikbezug macht der Autor hauptsächlich mit seiner Betonung des „Jenseits des Glaubens“ *geltend*. Er setzt sichtbare Kirche und unsichtbare Kirche des Glaubens in signifikante Distanz zueinander. Angesichts dieser starken Spannung steht die Organisation Kirche in einer Krise – sie soll die Inszenierung des Glaubens befördern, kann seine tatsächliche Entstehung aber nicht voranbringen. Jedoch will Hermelink diese Krise auch als eine Entlastung verstanden wissen: Die Organisation braucht sich nicht um etwas zu kümmern, das sie nicht beeinflussen kann.

Daneben fällt auf, dass Hermelink theologische Gesichtspunkte vor allem zur Würdigung der bestehenden Kirche in Anschlag bringt. So wird beispielsweise die je lokale Existenz der Kirche als Parochie als Zeichen der immer schon vorausgehenden und bleibenden Gegenwart Gottes interpretiert. In Spannung zur Kirchentheorie als einer Konflikttheorie lautet die Bewertung tendenziell durchgehend: Die evangelische Kirche ist (auch aus theologischer Sicht) gut, so wie sie ist. Erkennbar richtet sich diese Aussage gegen pauschale Kritik an der Kirche, die ggf. als Grundlage für tiefgreifende Reformforderungen oder Revolutionen der Organisation dienen soll.

Die Würdigung der bestehenden Kirche ist berechtigt und notwendig. Jedoch wirken Hermelinks Bemühungen dazu an vielen Stellen einseitig, das heißt problematische Aspekte werden oft ausgeblendet. Ein Beispiel: Hermelink würdigt die Volkskirche (bezogen auf den Osten Deutschlands!) als „verheißungsvolle Realität“, ohne auf die mit ihr verbundenen Probleme einzugehen.¹⁶³ Es ist legitim und erforderlich, auf Reste volksskirchlichen Lebens und deren

¹⁶² Im Gegensatz zur Dogmatik fällt für Christian Grethlein jedoch die Rezeption der Bibel bei Hermelink zu gering aus, nur punktuell findet eine Einbeziehung biblischer Aspekte statt. Obwohl Hermelink feststellt, dass sich die evangelische Kirche konstitutiv auf die Bibel bezieht, geschehe dies in dessen Kirchentheorie kaum. Vgl. GRETHLEIN, Kirche – als praktisch-theologischer Begriff, in: PTh 101/2012, S. 142f.

¹⁶³ Hermelink formuliert: „Die Volkskirche wird seit mehr als 150 Jahren immer wieder verabschiedet – warum ist sie dann bloß noch da?“ HERMELINK, „Volkskirche“: eine verheißungsvolle Realität, in: Lebendige Seelsorge 70/2019, S. 327.

positive Effekte in den ostdeutschen Landeskirchen hinzuweisen. Indem Hermelink jedoch unterlässt, über Probleme der faktischen Minderheitensituation nachzudenken, wirken seine Überlegungen realitätsfern und verklärend. Mit Christian Albrecht lässt sich festhalten, dass es in der Theologie stets zur Spannung zwischen der empirischen Kirche und der Kirche des Glaubens bzw. zwischen „religiöser Idealgestalt“ der Kirche und ihrer „empirischen Realgestalt“ kommen *muss*.¹⁶⁴ Offensichtlich geht Hermelink dieser Spannung aus dem Weg, indem er Problemlagen wie zum Beispiel Relevanzverluste der evangelischen Kirche ausblendet und einseitig auf Effekte wie die soziale Praxis der Kirchenmitgliedschaft hinweist. Gerade mit Hermelinks Verständnis der Kirchentheorie als einer Konflikttheorie sollte es möglich sein, eine Kirche wohlwollend und würdigend zu beschreiben und zugleich auf die mit dem Glauben gegebenen Potenziale hinzuweisen, die niemals ganz ausgeschöpft werden können. Dann würde die Kirche jedoch weniger funktional und vollendet, sondern – anders als bei Hermelink – als veränderungs- und reformbedürftig erscheinen.

3.6.2 Zur „multistrukturellen, polyhybriden Verfassung“ der Kirche

Vergleicht man Hermelinks Kirchentheorie mit der von Reiner Preul, fällt ein erheblicher Komplexitätszuwachs in der Beschreibung der Kirche auf. Hermelink bietet verschiedene Klassifikationssysteme in- bzw. nebeneinander: den vierfachen Kirchenbegriff, die fünf Organisationstypen, fünf Leitungsformen und sechs Leitungsinstanzen. Damit werden die inneren Strukturen der Kirche transparent und nachvollziehbar: Deutlich wird, dass die vorfindliche Kirche nur unter Berücksichtigung ihrer Geschichte (Organisationstypen) und ihrer soziologischen Grundvollzüge (vierfacher Kirchenbegriff) begriffen werden kann; Kirchenleitung lässt sich nur als plurales, nicht monokausales/-intentionales Geschehen verstehen. Es wird insgesamt bei Hermelink klar, dass eine Rede von „der Kirche“ eine Verallgemeinerung darstellt und näher gefragt werden muss, von welcher Ebene oder Dimension gesprochen wird.

¹⁶⁴ Vgl. ALBRECHT, Zusammenschau, in: Albrecht, Kirche, S. 220. Dieser Grundkonflikt zeigt sich auch bei Eberhard Hübner. Rudolf Bohren weist auf eigene Weise darauf hin, indem er das gepredigte Wort der Organisation gegenüberstellt und z. B. auf den Gegensatz von Umkehrpredigt und Kasualpraxis ohne Entscheidung hinweist. Damit das Evangelium nicht doketisch wird, müsse die Gestalt der Kirche theologisch reflektiert werden, eine „Hermeneutik des Kirchenwesens“ sei zu vollziehen. Bohrens Anliegen, die Kirche am Evangelium zu messen und zu kritisieren, führt ihn zu dem gegenüber Hermelink umgekehrten Ergebnis, dem Erfordernis einer Reform der Kirche. Vgl. BOHREN, Predigtlehre, S. 38f. Diese einander entgegengesetzten Schlussfolgerungen einer theologischen Einschätzung der verfassten Kirche weisen meines Erachtens auf die kirchentheoretische Herausforderung hin, die überkommene Kirche vom Evangelium/von der Bibel/vom Bekenntnis her *sowohl* zu würdigen *als auch* zu kritisieren.

Hinter diesen Standard an Differenzierung kann die kirchentheoretische Reflexion seit Hermelink nicht mehr zurück.

Die Differenzierungsleistung von Hermelinks Kirchentheorie wird jedoch erheblich gemindert, indem er sich nur einem engen Begriff von Kirche widmet und auch diesen kaum in seinen äußeren Bezügen beschreibt. Zunächst ist festzustellen, dass Hermelink zwar mit seinen Organisationstypen eine Pluralität zu beschreiben versucht, dabei jedoch eine ganze Klasse von Organisationen außer Acht lässt: die der Diakonie. Diesen Mangel erkennt Hermelink nach Veröffentlichung seiner Kirchentheorie selbst.¹⁶⁵ Deshalb versucht er nachträglich, eine Brücke zu schlagen, und zwar mittels einer gemeinsamen Kommunikation des Evangeliums: Demnach stelle die diakonische *eine kirchliche Praxis* dar, weil sie das Evangelium „mit einer gewissen *Stetigkeit*, einer überindividuellen und situationsübergreifenden Kontur“¹⁶⁶ kommuniziere. Diese formalen Kriterien seien entscheidend, nicht bestimmte inhaltliche Füllungen des Evangeliumsbegriffs.

„Es ist deutlich, dass auch die diakonische Praxis ohne Weiteres als eine – ihrerseits höchst vielfältige – ‚Kommunikation des Evangeliums‘ begriffen werden kann. Diakonische Einrichtungen sind dann ihrerseits dadurch ausgezeichnet, dass sie die helfende Dimension jener Kommunikation auf Dauer stellen und zu einem besonders deutlichen Ausdruck bringen.“¹⁶⁷

Mit dieser Bestimmung gewährleistet Hermelink zumindest eine Parallelität der Organisationen von Kirche und Diakonie im Hinblick auf eine arbeitsteilige Kommunikation des Evangeliums. Hinsichtlich der virulenten Fragen, wie sich Kirche und Diakonie – in ihren so verschiedenen Arbeitsweisen und Charakteristika – organisatorisch abstimmen und wie

¹⁶⁵ „Auch mein eigener Versuch, die ‚Kirchliche Organisation‘ zu analysieren, thematisiert das Diakonische nur am Rande. [...] Die organisatorische *Eigenlogik* des diakonischen Handelns kommt jedoch auch in diesem Entwurf nicht in den Blick; ein eigener ‚Organisationstyp‘ einer ‚Diakonischen Kirche‘ wird – obwohl dies naheläge – gerade nicht beschrieben.“ HERMELINK, Diakonie – die Nemesis, in: PrTh 50/2015, S. 235.

¹⁶⁶ HERMELINK, Die Kirchlichkeit der kirchlichen Praxis, in: epd-Dokumentation 43/2015, S. 39.

¹⁶⁷ HERMELINK, Die Kirchlichkeit der kirchlichen Praxis, in: epd-Dokumentation 43/2015, S. 40. Maßgeblich ist dabei die Auffassung Hermelinks, dass das Evangelium *im kommunikativen Vollzug* aufsteigt. Es gelte, dass die Kommunikation des Evangeliums nicht zuerst durch die religiösen Überzeugungen oder den kirchenamtlichen Status der Beteiligten konstituiert ist. Sondern die Kommunikation selbst sei daraufhin zu prüfen, ob sie das Evangelium befördert. Bezogen auf die Diakonie bedeute dies, dass die Organisation den Rahmen für diakonisches Handeln als Kommunikation des Evangeliums setzt. Die Mitarbeiter nähmen an diesem Handeln teil. Welche religiösen Überzeugungen sie vertreten und ob sie Kirchenmitglieder sind, sei nicht entscheidend. Vgl. HERMELINK, Die Kirchlichkeit der kirchlichen Praxis, in: epd-Dokumentation 43/2015, S. 39–42.

Konvergenzen gestaltet werden können, ist jedoch noch nichts gesagt. Eine Ursache für Hermelinks Ausblendung der Diakonie könnte in der Vernachlässigung des wirksamen Handelns der Kirche liegen. Der Autor betont stattdessen durchgehend das darstellende Handeln der Kirche. Schleiermacher – der in mancher Hinsicht systembildend für Hermelink ist – gelingt es, aus dem christlichen Glauben vielfältige Handlungsweisen abzuleiten, darunter verschiedene Arten kirchlichen Handelns.¹⁶⁸ Eine Orientierung von Hermelinks Kirchentheorie an Schleiermacher auch in dieser Hinsicht kann dazu beitragen, Kirche und Diakonie einander zuzuordnen und zu koordinieren sowie darüber hinaus die Vielfalt christlicher Werke kirchentheoretisch einzubeziehen.

Desgleichen nimmt Hermelinks Kirchentheorie nicht die Pluralität im Bereich Religion, insbesondere der christlichen Kirchen wahr. Für Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong setzt Hermelink die evangelische Kirche in Deutschland in eine „unhinterfragte Zentralstellung“.¹⁶⁹ Faktisch hat Hermelink keine andere Form von Religionsgemeinschaft bzw. Kirche vor Augen als die großkirchliche evangelische, die sich stetig weiter pluralisierende Vielfalt von Kirchen in Deutschland samt deren organisatorischen und ekklesiologischen Unterschieden wird nicht reflektiert.

Dass Hermelinks Differenzierung der innerkirchlichen Strukturen nicht als bloße „Kirchenkunde“ erscheint, liegt in seinen theologischen und soziologischen Ausdeutungen begründet. Soweit sich erkennen lässt, rekombiniert er Konzepte von Theologen wie Ernst Troeltsch und Dietrich Rössler mit denen der Soziologen Niklas Luhmann und Armin Nassehi. Zusammen mit eigenen Weiterentwicklungen gelingt es Hermelink damit, verschiedene Kommunikationsweisen der evangelischen Kirche voneinander zu unterscheiden, theologisch zu beschreiben und einander zuzuordnen. Die Kirche erscheint als ein Zusammenspiel vielfältiger theologisch bedeutsamer Instanzen.¹⁷⁰ Hermelink weist unter anderem nach, dass die Organisation kein „glaubensfeindliches“ Konstrukt darstellt, sondern eine für die Funktionalität der Kirche insgesamt unverzichtbare Größe – und zugleich eine Darstellungsweise des Glaubens selbst.¹⁷¹

¹⁶⁸ Siehe Kapitel 1.2.1.3.

¹⁶⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 242.

¹⁷⁰ Die *Inszenierung* ist öffentlich aufscheinende Kirche bzw. Glauben; die *Interaktion* die konkrete Begegnung der Menschen, unter denen Gottes Geist wirkt; die *Institution* beschreibt das je lokale Christentum, der kulturgewordene Glauben; die *Organisation* sorgt für die Voraussetzungen der Inszenierung und nimmt dadurch koordinierenden Einfluss auf Institution und Interaktion.

¹⁷¹ Mit seinem Eintreten für die sichtbare Kirche und besonders die Organisation hat Hermelink Karl Barth auf seiner Seite: „Wer sie nicht so haben will, der will sie gar nicht haben. Man kann sie nicht wollen, um alsbald bei der Erinnerung an Kirchenrecht und Dogma grundsätzlich bockig zu werden. Man kann nicht den Geist wollen und den Buchstaben grundsätzlich nicht wollen. Man kann nicht Christus wollen und den ihn repräsentierenden Nächsten, die fatale Gemeinde seiner Gläubigen, den Pastor und das Konsistorium in ihrer Sünden offenkundigen Maienblüte, die menschliche

Keine Kirchentheorie baut so konsequent und durchgehend auf eine soziologische bzw. sozialphilosophische Theorie auf wie Hermelink mit seinem Anschluss an Niklas Luhmann. Luhmanns Ansatz und Armin Nassehis Fortführungen prägen Hermelinks Kirchentheorie an entscheidenden Stellen. Luhmanns Ansatz ist geprägt von starken Unterscheidungen und Trennungen unterschiedlicher Kommunikationssysteme, sogar zwischen der äußeren Kommunikation und inneren Motivationen und Einstellungen („psychische Systeme“)¹⁷² von Individuen. Diese Scheidungen lassen sich auch bei Hermelink wiederfinden: zwischen den vier Dimensionen der Kirche,¹⁷³ zwischen Individuum und Kirche, schließlich zwischen dem äußeren Verhalten („soziale Praxis“) und dem unverfügbaren individuellen Glauben selbst. So berechtigt diese Unterscheidungen sind, stellen sie doch gerade aus theologischer Sicht Einseitigkeiten dar, da sie die tatsächlichen *Verbindungen* zwischen den genannten Elementen abbilden. Hermelinks Kirchentheorie verpasst es mit Luhmanns Ansatz, etwa eine sachgemäße Verbindung von innerem und äußerem Menschen, insbesondere von Glauben und (liebevollem) Handeln zu beschreiben. Beide Dimensionen sind zu unterscheiden, aber nicht nahezu vollständig voneinander zu trennen.¹⁷⁴ Würde Hermelink an dieser Stelle eine engere Zuordnung vornehmen, könnte er kirchentheoretisch bedeutsame Phänomene wie beispielsweise ehrenamtliches Engagement, die individuelle Motivlagen mit kirchlichem Handeln verbinden, differenziert wahrnehmen und damit auch Ansatzpunkte für gestaltende kirchliche Leitung aufzeigen.

Institution in ihrer ganzen Bedenklichkeit nicht wollen oder doch nicht respektieren, nicht ernst nehmen.“ BARTH, Die Not der evangelischen Kirche, in: Zwischen den Zeiten 9/1931, S. 105.

¹⁷² Menschliche Individuen werden bei Luhmann als „psychische Systeme“ in die Umwelt von sozialen Systemen verlegt, jene bestehen einzig aus der von Menschen ausgehenden Kommunikation. Vgl. LUHMANN, Soziale Systeme, S. 346–376.

¹⁷³ Hermelink setzt beispielsweise die „formelle“ Kommunikation der Organisation deutlich gegenüber der „informellen“ religiösen Kommunikation ab. Hermelink bricht mit seinem vierfachen Kirchenbegriff das Bild der „einen“ Kirche auf: Die vier Aspekte von Kirche stehen eher lose, auf jeden Fall sehr eigenständig nebeneinander. Das Potenzial wechselseitiger Beeinflussung wird als eher gering eingeschätzt. Der Autor betont durchgehend die Unabhängigkeit der Resultate des kirchlichen Handelns von dessen Zielvorstellungen, etwa im Hinblick auf die Entwicklung religiöser Praxis oder ehrenamtlichen Engagements.

¹⁷⁴ Die Tendenz Hermelinks, von konkreten Personen/Gruppen zu abstrahieren, korrespondiert mit einem geringen Interesse an deren spezifischen Bedingungen. Wilhelm Gräb kommentiert im Hinblick auf Prozesse der Aneignung des Glaubens: „Nach der subjektiven Seite, auf der der Glaube vom einzelnen Menschen zu vollziehen ist, da es immer Menschen unter bestimmten psychologischen und soziologischen Bedingungen sind, die glauben, zeigt sich Hermelinks Kirchentheorie hingegen weniger Gesprächig. Am Ort der einzelnen Menschen findet der Vollzug des Glaubens jedoch statt. Sie sind auch die Adressaten der kirchlichen Inszenierungsanstrengungen“. GRÄB, Die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens, in: Merzlyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 196.

3.6.3 Inwieweit lässt sich die Kirche steuern?

Hermelinks Kirchentheorie ist durch den Gegensatz gekennzeichnet, dass einerseits die Kybernetik ein treibendes Motiv ist (Kirchentheorie als „Kybernetik im weiten Sinne“), andererseits die Macht der Organisation zur Steuerung der Kirche als stark begrenzt angesehen wird.¹⁷⁵ Der Autor verfolgt auch im Bereich der Kirchenleitung seinen Duktus, Erkenntnisgewinn durch Differenzierung und den Aufweis von Spannungen zu erzielen.¹⁷⁶ Ein wesentlicher Ertrag für die Kirchentheorie besteht in der Charakterisierung, im Hervorstellen von Motiven und Handlungsweisen, aber auch der theologisch-kybernetischen Relevanz so unterschiedlicher Instanzen wie OrtsfarrerIn, kirchlicher Verwaltung oder Projektgruppen.

Weiterführend halte ich es für notwendig, die Instanzen der Kirchenleitung nicht nur im Hinblick auf ihre Arbeitsteilung und ihr spezifisches Profil zu untersuchen, sondern sie auch (theologisch begründet) dahingehend zu hinterfragen, inwieweit sie ihrer spezifischen Aufgabe gerecht werden. Bei jeder Instanz ist mit einer Eigendynamik und auch mit einer Gefahr der Verselbständigung zu rechnen, welche von der kirchlichen Kommunikation des Evangeliums und der gemeinsamen Kooperation dazu wegführt. Eine solche Kritik lässt sich bei Hermelink kaum finden. So stellt sich beispielsweise die Frage, ob es gewachsene Regelungen im Kirchenrecht gibt, die heutigem kirchlichen Handeln nicht mehr zuträglich sind. In einer Kirche von begnadigten Sündern ist in jedem Bereich (der Kirchenleitung) mit einem Zurückbleiben hinter dem Wesen und Auftrag der Kirche zu rechnen.

Hermelinks kybernetisches Konzept sieht vor, dass verschiedene Leitungsinstanzen arbeitsteilig je in einem strikt begrenzten Rahmen ihre Leitungsaufgabe ausführen, so zum Beispiel

¹⁷⁵ Es lässt sich sagen, dass Hermelink für die Kirche ein nicht-betriebswirtschaftliches Steuerungsmodell zu entwerfen versucht. David Plüss sieht es als Intention von Hermelinks Systematik der Kirchenleitung an, deren Abstand zu betriebswirtschaftlichem Management zu markieren. Mit der Beschreibung einer „unübersichtlichen Gemengelage“ von Leitung gehe es Hermelink um keine modellhafte Reduktion, sondern um den Aufweis von Spannungen. Vgl. PLÜSS, Regie, in: Merzyn u. a., *Reflektierte Kirche*, S. 284. Ich füge hinzu: Es geht Hermelink nicht darum, eine theoretische Synchronisierung der Akteure herzustellen, sondern deren Gegensätzlichkeit zu beschreiben, obgleich sie arbeitsteilig tätig sind. Damit wird ein weiteres Argument gegen einen „naiven Reformeifer“ geboten, der davon ausgeht, dass sich wirksame Reformen mit einfachen (Organisations-) Entscheidungen herbeiführen lassen.

¹⁷⁶ David Plüss kommentiert: „Die Leitung wird von Hermelink programmatisch auf viele Schultern verteilt [...]. Selbst dem Gemeindeglied ohne (Ehren-) Amt kommt Leitungsverantwortung zu oder etwa auch einem symbolischen Gebäude. Damit wird der Leitungsbegriff denkbar weit gefasst und es kann gefragt werden, ob seine analytische Differenzierungskraft nicht darunter leidet.“ PLÜSS, Regie, in: Merzyn u. a., *Reflektierte Kirche*, S. 284. Die weite Fassung des Leitungsbegriffes halte ich nicht für problematisch, da in der Praxis faktisch auch durch unscheinbare Dinge Leitung bzw. Lenkung erfolgt. Weiterführend halte ich es jedoch für sinnvoll, die vielfältigen Leitungspositionen in ihrer *tatsächlichen Leitungsmacht* zu bestimmen und gegeneinander abzuwägen.

das Episkopat durch Seelsorge an der Pfarrerschaft und durch die Predigt; oder die kirchliche Verwaltung anhand des Kirchenrechts. Der Autor lehnt eine dominante betriebswirtschaftlich-organisationsförmige Leitung durch zentrale Instanzen (etwa das Episkopat) vehement ab. Hermelinks Motto könnte lauten: „Predigt statt Leitbild“. Eine zentrale Organisationsmacht, die sowohl ideell als auch durch Organisationsentscheidungen operiert, widerspreche der (dezentralen) Freiheit des Amtes und der Urteilskraft des allgemeinen Priestertums.¹⁷⁷ Hermelink plädiert somit für eine ideelle Selbststeuerung durch eine jeweilige Gemeinde, nicht durch die zentrale Organisation.

Das Plädoyer für die kybernetische Vollmacht der einzelnen Gemeinde, der Predigt und ihren Hörern, überzeugt. Die Gemeinde darf nicht als zentral gesteuerte Franchise oder Filiale der Landeskirche angesehen und behandelt werden, sondern als das „königliche Priestertum“, das sie ist.

Dennoch halte ich die *prinzipielle Ablehnung* von Leitbildern bei Hermelink aus zwei Gründen für überzogen:¹⁷⁸ *Erstens* lässt sich die Entwicklung eines Leitbildes (etwa einer Landeskirche) als die übergemeindliche Fortsetzung eines Verständigungsprozesses auffassen, wie Hermelink ihn für die einzelne Gemeinde geltend macht.¹⁷⁹ Demnach wird Gottes Wort in verschiedenen Gemeinden gepredigt, die sich dann miteinander auf ein (temporäres, unter einem theologischen Vorbehalt stehendes) Leitbild verständigen. *Zweitens* lässt sich das Entwickeln und Vertreten von Leitbildern viel stärker, als dies bei Hermelink geschieht, als ein *verantwortliches Handeln der Organisation* um der Förderung des Glaubens und der Gemeinden willen auffassen, *das deren Bedeutung berücksichtigt und schützt*. Ein derartiges Handeln darf in seinem Potenzial weder ungenutzt bleiben noch überhöht werden.¹⁸⁰ Leitbilder dienen dann dazu, die zeitlosen Aussagen über Wesen und Auftrag der Kirche zu explizieren und dabei gegebene Kontexte zu berücksichtigen.

¹⁷⁷ Eberhard Hauschildt kommentiert: „In der für Hermelink eher untypischen Schärfe tritt hervor, dass er die größte Gefährdung in einem (für ihn unlutherischen) Aktivismus sieht.“ HAUSCHILDT, Organisation Kirche, in: PTh 101/2012, S. 439.

¹⁷⁸ Auch Eberhard Hauschildt stellt in Frage, ob Leitung durch die Organisation in Form von Zielen und Leitbildern derart problematisiert werden muss, wie dies bei Hermelink geschieht. Er schlägt vor, Wolfgang Hubers Ansatz als Beispiel einer „typisch episkopalen Theologie“ zu lesen, die im Gegensatz zu Hermelinks Kirchentheorie unmittelbar aus einer Praxis der Verantwortung für die Organisationsleitung heraus geschrieben wurde. Zugleich sei Hubers Konzept durch diese Perspektive zu relativieren. Vgl. HAUSCHILDT, Organisation Kirche, in: PTh 101/2012, S. 439f.

¹⁷⁹ Stärker noch als das vom Rat der EKD verabschiedete Papier „Kirche der Freiheit“ gilt dies für das synodale Konzept „Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche“.

¹⁸⁰ Jene Gefahr droht dann, wenn die Kirche wie ein zentral gesteuertes Unternehmen betrachtet wird, ohne die Unterschiede in den Zielbestimmungen und den Arbeitsweisen ihrer Teile zu berücksichtigen.

„Konziliarität statt zentralem Leiter“ – so lässt sich ein anderes Motiv in Hermelinks kybernetischem Konzept bezeichnen. Bei der Konziliarität geht es dem Autor im Unterschied zu Ernst Lange weniger um die fundierte Herbeiführung innerkirchlicher Kursentscheidungen, sondern um die Koordination unterschiedlicher theologischer Überzeugungen in der Kirche sowie die Repräsentation voneinander abweichender Positionen: In erster Linie um die Darstellung von Dissens, nicht die Herstellung von Konsens. Konziliarität soll bei Hermelink die religiösen Individuen miteinander und mit der Kirche insgesamt vermitteln. Eine *gemeinsame Kirche* angesichts eines pluralen evangelischen Christentums erscheint in der Kirchentheorie des Autors durch die Konziliarität überhaupt erst als möglich.¹⁸¹

Hermelinks Konzept von Konziliarität liefert einen Beitrag zur Debatte um die Anwendbarkeit der Herrschaftsform der Demokratie in der Kirche, ohne dass dieser Zusammenhang explizit benannt wird. Ausgehend von der Basis der Kirchenmitglieder soll nicht nur eine gemeinsame Willensbildung, sondern im Kommunikationsprozess zugleich ein möglichst hohes Maß an gegenseitigem Verständnis erzielt werden. Zugleich unterscheidet Hermelink das Ergebnis konziliarer Prozesse durch einen *eschatologischen Vorbehalt* vom Willen Gottes – Beschlüsse müssen stets wegen der Möglichkeit neuer theologischer Einsichten als revidierbar behandelt werden.

Insgesamt vermag Hermelinks Vorstellung von Konziliarität in einem hohen Maß zu Verständnis und Toleranz in der Kirche beizutragen, weil zuvorderst ein grundsätzlicher Respekt vor anderen Positionen herausgestellt und auch ein Verständnis dieser Positionen angestrebt wird. Angesichts einer häufig vernommenen Rede von einer „Spaltung der Gesellschaft“, die nicht ohne Einfluss auf die Kirche ist, liefert Hermelinks Ansatz einen bedeutenden Impuls, ein „geschwisterliches Miteinander“ zu gestalten.

Ist die Kirche reformbedürftig und -fähig? Hermelink tendiert bei beiden Fragen zu einem „Nein“. Er wendet sich dagegen, wie etwa Manfred Josuttis ein „religiöses Ideal“ in die Praxis einzutragen und davon ausgehend die Kirche zu kritisieren – mit dem Verweis auf die Unverfügbarkeit des Glaubens. Damit geht Hermelink dem eigentlichen Konflikt auf dem Weg: Wie kann eine Kirche analysiert und gestaltet werden, die als Teil einer gefallenen Welt immer hinter der Kraft und der Liebe des ihr anvertrauten Glaubens zurückbleibt? Wie kann der Grundvollzug des Predigens und Hörens (und daraus folgenden Handelns) gestärkt werden und was steht ihm im Weg? Wo steht das Reden und Handeln der Kirche im Gegensatz zu dem des Heiligen Geistes? Hermelink antwortet allgemein, dass Predigen und Hören nicht etwa durch Leitbilder höherer Ebenen zu beeinträchtigen seien. Ansonsten legt er die Funktionalität der

¹⁸¹ Konziliarität, die Hermelink bei den synodalen Gremien ansiedelt, „leitet“ demnach durch die öffentliche Inszenierung christlicher Pluralität. Daneben steht – arbeitsteilig gedacht – die bürokratische Leitung der Verwaltungsorgane, die Leitungsentscheidungen im engeren Sinne trifft.

Kirche dar und möchte diese gewürdigt wissen. Aus meiner Sicht gewönne Hermelinks kybernetisches Konzept erheblich an analytischer Tiefe, wenn (wie bei der Frage nach Leitbildern) die Spannung zwischen Menschenwerk und Gotteswerk in der Leitung durchgehend Thema würde. Dann ließen sich nicht nur die bereits gegebene theologische Bedeutung ermitteln, sondern auch Leitung als Menschenwerk kritisch hinterfragen und orientieren sowie daraufhin befragen, inwieweit es Gottes Handeln entspricht.

Hermelink kann seine Zurückhaltung hinsichtlich kirchlicher Reform plausibel machen: Mit Luhmann und Nassehi wird – aufgrund der Unterscheidung von Kommunikationssystemen – festgehalten, dass die Organisation zunächst nur sich selbst reformieren kann. Insofern ist zumindest zu hinterfragen, ob Reformideen, welche die Interaktion oder die christentümliche Kultur adressieren, zielführend sein können. Das kirchliche Leben oder gar die Gesellschaft lassen sich nicht „per Knopfdruck“ („Man muss nur ..., dann ...“) verändern. Als ein Ertrag aus Hermelinks Kirchentheorie muss somit – systemtheoretisch begründet – festgehalten werden, dass Organisationsleitung hinsichtlich ihrer eigenen Wirksamkeit realistisch und bescheiden bleiben sollte. Zugleich ist mit Holger Böckel zu konstatieren, dass Hermelink zwar von „Organisation“ spricht, dabei jedoch eher institutionelle, bürokratische Momente betont.¹⁸² Hermelinks Plädoyer für die Reformunwirksamkeit der Organisation wirkt damit eher paradigmatisch als empirisch hergeleitet.¹⁸³

Ein wesentlicher Ertrag von Hermelinks Kirchentheorie besteht in der Gliederung der Kirche in multiple sowohl theologisch als auch kybernetisch bedeutsame Orte. Hinsichtlich der kirchentheoretisch und -politisch virulenten Frage, wie der Übergang von einer schwerpunktmäßig pastorenzentrierten Parochialkirche zu einer Gestalt der Kirche, die flexibler und brei-

¹⁸² Vgl. BÖCKEL, Führen und leiten, S. 95f. Auch Reiner Preul folgt Luhmann an dieser Stelle nicht: Sein Ansatz, „nach welcher letztlich die Systeme und nicht die in ihnen verbunden [sic] Individuen handeln, wird sie sich nicht modifikationslos aneignen können. Diese Theorie ist zwar insofern zu beachten, als sie auf erschwerende Rahmenbedingungen des Handelns und deren soziohistorische Ursachen sowie auf die nicht zu unterschätzende Eigendynamik sozialer Systeme hinweist, ihr ist aber nicht zu folgen, sofern sie darauf hinausläuft, die prinzipielle Verantwortung des Menschen für seine je eigene gesamte soziale Lebenswelt systematisch zu verunklaren. [...] Wer sich auf Eigengesetzlichkeit und Sachzwänge beruft, weigert sich mit diesem Argument in der Regel, Alternativen zum Bestehenden überhaupt in Erwägung zu ziehen. Verantwortliches Handeln aber ist immer, sofern es wirklich Handeln und nicht bloßes Reagieren oder Sichttreibenlassen ist, selektives Handeln, und Selektion setzt das ernsthafte Erwägen von mehreren Möglichkeiten der Fortsetzung des Bestehenden voraus.“ PREUL, Kirchentheorie, S. 362.

¹⁸³ Böckel selbst legt – u. a. unter Besprechung Hermelinks – eine evangelische Führungstheorie vor, welche die ex post oft unklare Macht der Organisation berücksichtigt, sie aber mit differenziertem Leitungshandeln, Feedbackschleifen und Korrekturen im Leitungshandeln zu kontern versucht. Vgl. BÖCKEL, Führen und leiten. Mit diesem Ansatz erscheint auch eine Beeinflussung von Hermelinks Institution und Interaktion durch die Organisation als prinzipiell möglich, wenn auch vor Leitungsinterventionen schwer abzuschätzen.

ter das Evangelium kommuniziert, positioniert sich Hermelink kaum, obwohl er mit seinem vierfachen Kirchenbegriff und den Organisationstypen hilfreiche Differenzierungen bietet. Der Autor scheut hinsichtlich der Organisationstypen weitgehend Performance-Aspekte, das heißt inwiefern der jeweilige historisch gewachsene Typ *in der Gegenwart* dem Auftrag der Kirche dient. Solche Bestimmungen wären die Grundlage dafür, um kybernetisch agieren zu können, etwa Ressourcen zu verteilen.¹⁸⁴ In Hermelinks Begriffen würde diese bedeuten, der Interaktion kirchentheoretisch nachzuspüren, den Orten, wo geistliches Leben in seinen Spielarten floriert. Diese sind nicht die Kirche des Glaubens, aber Orte, an denen Glauben geschenkt wird – *ubi et quando visum est deo*.¹⁸⁵

3.6.4 Die theologische Hoheit von pastoralem Amt und Gemeinde

Das pastorale Amt in seiner Beziehung zur Gemeinde stellt den normativen Kern von Hermelinks Kirchentheorie dar. In der Sprache des vierfachen Kirchenbegriffs: Die *Organisation* schafft die Voraussetzungen der „Bühne“, der *Inszenierung*, indem sie Pfarrer als Regisseure einsetzt. Die Gemeinde, hervorgehend aus der *Institution*, arbeitet dabei nach Regieanweisung mit und partizipiert mittels *Interaktion*. Unabhängig vom jeweiligen Organisationstyp, der parochialen oder nichtparochialen Gliederung oder der Mikro-, Meso- oder Makroebene hört die Gemeinde das vom Amt gepredigte Wort und rezipiert sowie handelt ggf. danach – hier liegt das inhaltliche Zentrum und der potenzielle Ort der Erneuerung der Kirche. Ein Ertrag Hermelinks für eine evangelische Kirchentheorie ist, dass bei allen kirchlichen Wandlungen und aller Komplexität innerkirchlicher Strukturen der Bezug einer partizipationsoffenen, in einem Sozialraum verorteten und einer innerkirchlich kooperierenden Gemeinde zum Wort Gottes mittels des Amtes gewahrt werden muss.

¹⁸⁴ Der Soziologe Gert Pickel misst beispielsweise kleinen Gruppen großes Potenzial zu: Er sieht die Zukunft der evangelischen Kirche in einem Ensemble von Gruppen, die durch vielfältige face-to-face-Kontakte geprägt sind. Kirchenleitungen können und sollen auf die Bildung und Erhaltung solcher Gruppen hinarbeiten. Dadurch gewinne die Kirche an Relevanz jenseits von „fiktionalen Sammlungen an Kirchensteuerzahlern“ und trage mittelbar auch zu einer positiven Gestaltung der Gesellschaft bei. Vgl. PICKEL, Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 298–301. In den „12 Leitsätzen“ ist die Rede davon, rund 10% der Finanzmittel für neue, innovative Projekte bereitzustellen. Hier braucht es kirchentheoretischen Rat, wohin diese Mittel am ehesten fließen sollen.

¹⁸⁵ Gegenüber der Betonung einer „Kirchenmitgliedschaft als sozialer Praxis“ fragt Ulrike Wagner-Rau: „Wo ist der Ort der Erneuerung und Veränderung der Kirche in Hermelinks Konzeption?“ WAGNER-RAU, Vertrauensbildung und Kreativität, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 142. Aus ihrer Sicht ist dies die religiöse Praxis, der sie eine Erneuerung der Kirche zutraut. Vgl. A. A. O., S. 143.

Bei dieser Bestimmung sticht zum einen hervor, dass Hermelink nicht auf CA VII rekurriert und damit die Rolle der Sakramente für die Gemeinde nicht bearbeitet. Dies überrascht neben der Frage der Sakramente vor allem von daher, dass CA VII eine außerordentlich flexible Gemeindefinition bietet, die gut zu Hermelinks fluidem Gemeindebegriff passt. Zum anderen fällt auf, dass Hermelink diesen normativen Kern (im Gegensatz zu seinem sonstigen kirchentheoretischen Vorgehen) nicht näher empirisch rückbindet. Hermelink thematisiert kaum diese Mikroebene von Kirche, bietet kaum eine „Gemeindetheorie“. Dies führt dazu, dass das komplexe Netzwerk von Diakonie, kirchlichen Berufen neben dem Pfarramt, christlichen Werken oder Religionsunterricht, in dem sich Amt und Gemeinde bewegen, nicht erkannt und besprochen werden.

Diese Spannung von normativem Kern und empirischer Vorfindlichkeit zeigt sich besonders bei Hermelinks Bestimmung des pastoralen Amtes, das von ihm *fokussiert* und *begrenzt* wird. Es dient vorrangig als theologischer Impulsgeber für die Gemeinde. Im Gegensatz zu anderen pastoral-theologischen Entwürfen zählen Seelsorge oder Management nicht zu dessen Hauptaufgaben. Mittels dieser Entlastungen soll das Pfarramt für seine Hauptaufgabe, die Theologie, die notwendigen Freiheiten gewinnen.¹⁸⁶ Das pfarramtliche Aufgabenprofil ist eingängig und seine begrenzte Aufgabenfülle attraktiv: Ein Pfarrer, der sich zu großen Teilen auf seine theologischen Aufgaben konzentriert, kann als Repräsentant der Kirche insgesamt wirken und die Leitung der Gemeinde und der gemeindlichen Gruppen an Ehrenamtliche übergeben. David Plüss resümiert: „Die Leitungsaufgabe des Pfarramtes wird von Jan Hermelink in heilsamer Weise auf die geistliche Leitung im Medium von Predigt, Gottesdienst und Kasualien fokussiert.“¹⁸⁷ Zugleich hält Plüss diese Fokussierung in der kirchlichen Praxis für unrealistisch: Die gemeindliche Organisation in ihren Spielarten beanspruche doch das Pfarramt in unumgänglicher Weise. Sie könne sich ohne den Pfarrer faktisch nicht, wie bei Hermelink vorausgesetzt, allein steuern.¹⁸⁸ Analog dazu ist das Ansinnen Hermelinks einer weitgehenden Delegation der Seelsorgeaufgaben an das allgemeine Priestertum kaum nachvollziehbar.¹⁸⁹ Hermelink räumt später selbst ein, dass er das pastoraltheologische Leitbild zu stark deduktiv aus seiner Kir-

¹⁸⁶ Es wird dem Zugriff der Organisation Kirche zu großen Teilen entzogen. Eine Landeskirche soll sich für Hermelink hauptsächlich auf die Vorgabe rechtlicher Rahmenbedingungen und theologischer Begleitung beschränken und das Pfarramt ansonsten freigeben.

¹⁸⁷ Plüss, Eine Kybernetik, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 252.

¹⁸⁸ Vgl. Plüss, Eine Kybernetik, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 252. An vielen Orten gibt es beispielsweise keinen Leiter des Kirchenvorstandes außer dem Pfarrer. Oder es werden gemeindliche Gruppen aufhören zu existieren, wenn sie nicht weiter von der Pfarrerin geleitet werden.

¹⁸⁹ Ricarda Schnelle kommentiert: „Eine weitere Konsequenz des Leitungskonzepts, der in erster Linie auf die gemeinsame Darstellung des Glaubens in Gottesdienst, Predigt und Bildungsarbeit zielt, ist die Nachordnung der Seelsorge in den pastoralen Aufgaben. [...] Inwiefern diese kybernetische Konsequenz – zumal sie dem Selbstverständnis der Pfarrerschaft widerspricht – theologisch mit dem

chentheorie abgeleitet hat. Auf diese Weise berücksichtigt er zu wenig die „spezifische Konfliktstruktur“ des Pfarramtes.¹⁹⁰

Dennoch enthält das kirchen-/pastoraltheologische Konzept Hermelinks wichtige Problem-
anzeigen: Aus der Perspektive der kirchlichen Praxis erscheint der Hinweis berechtigt, dass
das pastorale Amt mit einer umfangreichen einzelseelsorgerlichen Tätigkeit überfordert ist.
Beispielsweise kann eine vierstellige Zahl an Mitgliedern in einem pfarramtlichen Bereich
nicht allein durch einen Pfarrer angemessen geistlich begleitet werden. Ohne eine seelsorger-
lich agierende Gemeinde ist die Aufgabe der Seelsorge dann nicht zu bewältigen.¹⁹¹ Eine wei-
tere Problemanzeige bezeichnet das Erfordernis, dass Kirche bzw. Gemeinde nur „funktio-
nieren“ kann, wenn Ehrenamtliche sich etwa in Gemeinde- und Gruppenleitung engagieren.
Die Kirchentheorie muss an dem Problem arbeiten, dass diese Voraussetzung an vielen Stellen
nicht hinreichend gegeben ist.

Somit lässt sich festhalten, dass eine implizite Zielorientierung von Hermelinks Kirchen-
theorie in der „Beteiligungskirche“ besteht. Hermelink nutzt diesen Begriff zwar nicht, sein
Miteinander von Amt und Gemeinde entspricht diesem Terminus jedoch – obwohl der Autor
immer wieder das Erfordernis betont, dass die Gemeinde auch distanzierte, passive Kirchlich-
keit zulässt und respektiert. Beteiligungskirche wird bei Hermelink teilweise vorausgesetzt,
teilweise als Ideal benannt. Weitgehend offen bleibt die Frage, wie sich erstens eine zu Her-
melinks Ansatz passende Beteiligungskirche aufbauen lässt, in der Leitung geteilt, Gemein-
degruppen zur Eigenständigkeit bevollmächtigt und Ehrenamtliche zur Seelsorge befähigt
werden können; zweitens, wie das pastorale Amt mit Aufgaben umgeht, die es eigentlich teilen
oder abgeben möchte. Dazu erscheint es naheliegend, die Kirchentheorie Hermelinks mit der
überkommenen Oikodomik etwa von Christian Möller oder von Michael Herbst ins Gespräch
zu bringen. Dort kann sie Hinweise erhalten, wie die von ihr schon benannten Begriffe *Beru-
fung* oder *Charisma* näher expliziert und in der Dynamik des Gemeindelebens gefördert wer-

kirchlichen Auftrag vereinbar ist, müsste noch intensiver ausgearbeitet werden.“ SCHNELLE, Kirche
leiten in Person, in: Schaufelberger/Hartmann, Perspektiven für das Pfarramt, S. 156.

¹⁹⁰ Vgl. HERMELINK, Zu komplex?, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 257f. Zu den spezifischen
Konflikten/ Spannungen, denen das pastorale Amt unterliegt, zählt aus meiner Sicht die *Vielfalt von
verkündigenden Diensten* in der Kirche: die verschiedenen kirchlichen Berufe, die *auch* das Wort
Gottes gegenüber der Gemeinde vertreten ebenso wie Ehrenamtliche, etwa als Prädikanten oder
Lektoren. Eine weitere, in der Gegenwart zunehmende Spannung besteht in der Art und Stärke der
Bindung von Amt und Gemeinde angesichts sich pluralisierender Lebensmilieus einerseits und „me-
dialer“ Verkündigung in sozialen Medien andererseits, die neben die überkommene Beziehung von
Amt und Gemeinde treten und sie beeinflussen.

¹⁹¹ Jürgen Ziemer spricht von der „Gemeinde als Ort der Seelsorge“ und gliedert seine Überlegungen
in die drei Punkte „Seelsorge braucht Gemeinde“, „Gemeinde ist Seelsorge“ und „Gemeinde fördert
Seelsorge“. Vgl. ZIEMER, Seelsorgelehre, S. 149–153. Eine funktionierende Seelsorge für alle Men-
schen ist somit unter Absehung von den Potenzialen der Gemeinde nicht denkbar.

den. Eine notwendige Voraussetzung einer derartigen Rezeption ist jedoch, dass Hermelink den bewussten Abstand seiner Theorie zu solchen vermeintlich „idealisierenden“ Ansätzen hinterfragt und insbesondere die zwar begrenzte, aber dennoch gegebene Kraft einer gestaltenden, organisierenden (Gemeinde-) Leitung auch durch das pastorale Amt stärker in den Blick nimmt.

3.6.5 Die „Inszenierung“ als Gegenüber des Individuums

Hermelinks Kirchentheorie bespricht die Kirche als sichtbares Gegenüber des Individuums, dem der christliche Glauben dargestellt und dadurch zur subjektiven Aneignung angeboten wird. Damit grenzt der Autor die Kirche gegenüber der Vorstellung eines „Dienstleistungsunternehmens“ ab, das mit Professionellen an einer effektiven „Vermarktung“ ihres Glaubens arbeitet. Stattdessen gehe der zur Darstellung gebrachte Glaube aus der Vielfalt des christentümlichen Lebens und tradierter Formen unter Regie des pastoralen Amtes hervor.

Hermelinks Begriff der Inszenierung überzeugt aus verschiedenen Gründen: Zunächst handelt es sich um eine Auslegung der dritten These der Barmer Theologischen Erklärung in der Kirchentheorie. Demnach gibt es keinen Bereich der Kirche, der dem Bezeugen (bzw. der Inszenierung) des Evangeliums enthoben ist. Der Beitrag zur Kommunikation des Evangeliums ist damit Orientierung und kritischer Maßstab *aller* Lebensäußerungen der Kirche.¹⁹² Auch wenn die Kirche heute nicht unter einem vergleichbaren politisch-ideologischen Konformitätsdruck wie zu Zeiten der Entstehung der Barmer Erklärung steht, so ist an dieser Bestimmung dennoch relevant, dass in dem komplexen Gebilde der evangelischen Kirche auch vermeintlich basisferne Bereiche wie beispielsweise die übergemeindliche Verwaltung kirchentheoretisch ausgerichtet werden. Der Begriff der Inszenierung als Teil des Kirchenbegriffs verbindet Wesen und Auftrag der Kirche: Der Auftrag muss nicht erst nachträglich begründet und zum Wesen der Kirche addiert werden. Des Weiteren fügt sich der Inszenierungsbegriffs nahtlos in Hermelinks Konzept ein, die Kirche als eine einflussreiche gesellschaftliche Größe darzulegen. Die Inszenierung stellt die Außenseite dieses institutionalisierten christlichen Glaubens dar und dient den Individuen der Gesellschaft als Gegenüber, auf die diese in aller Freiheit reagieren und anhand dessen sie Glaubensfragen klären können. Somit wahrt Hermelink die indi-

¹⁹² Vor dem Hintergrund fortwährender Missbrauchsvorwürfe, die auch die evangelische Kirche adressieren, gewinnt diese Perspektive eine große Bedeutung: Die Kirche muss sich befragen, inwieweit ihre Strukturen die Schwächsten schützen und Tätern von vornherein Zugriff erschweren bzw. dazu beitragen, jene effektiv zu verfolgen. Dies ist mit Hermelink gesprochen nicht nur ein soziales und juristisches Erfordernis, sondern auch ein Anspruch des christlichen Glaubens, der immer auch die Schwächsten schützt, an die Organisation.

viduelle Freiheit des Glaubens und zugleich die Bedeutsamkeit der Kirche.¹⁹³ Schließlich tritt unter der Perspektive der Inszenierung die besondere Bedeutung des Gottesdienstes hervor: Hier werden nicht nur spezielle Aspekte des Evangeliums erkennbar, sondern das Evangelium in seiner Fülle inmitten von Amt und Gemeinde. Der Gottesdienst gibt die „Machtstruktur“ der Kirche zu erkennen, nämlich die Verantwortung vor und die Hinwendung aller Christen zu Gott.

Ähnlich wie bei Preul betont Hermelink mit dem Inszenierungsaspekt das institutionelle Moment der Kirche, nach dem sich die Kirche beständig verfügbar zeigt und den christlichen Glauben besonders im Gottesdienst anschaulich macht und somit als Anlaufstation für das Individuum fungiert. Im Gegensatz zu Preul wird der Gottesdienst nicht als empirisch begründeter bedeutendster Ort der Glaubensaneignung betrachtet, sondern Hermelink stellt eher darauf ab, dass im Gottesdienst christlicher Glaube betrachtet werden *kann*. Dem Gottesdienst eignet damit eher eine symbolische denn faktisch-empirische Bedeutung zu. Den hauptsächlichen Bezug der Kirche macht Hermelink nicht an der Gottesdienstteilnahme fest, sondern an der sozialen Praxis der Kirchenmitgliedschaft. Die Kirche bleibt somit auch dann noch eine relevante gesellschaftliche Größe, wenn an ihr nur peripher partizipiert wird. Hermelinks Sicht lässt sich als eine Ermutigung an die sichtbare Kirche auffassen, ihr Handeln beständig fortzusetzen, auch wenn ihre Angebote nur auf begrenzte Resonanz stoßen – in der Hoffnung darauf, dass im Bedarfsfall auf diese Angebote zurückgegriffen wird.

Mit Hermelinks Erörterung des Inszenierungsbegriffes im Rahmen seiner Kirchentheorie sind vier Grenzen verbunden: *Erstens* behandelt der Autor die Inszenierung nur, *insofern sie mit der Organisation in unmittelbarem Zusammenhang steht*. Die Inszenierung spielt in Hermelinks Abhandlung damit eine Nebenrolle und wird nur in Grundzügen beschrieben.¹⁹⁴ *Zweitens* findet mit dem Inszenierungsbegriff gegenüber dem Begriff der Kommunikation des Evangeliums eine Verschiebung der Perspektive vom Kommunikationsprozess mit mehreren

¹⁹³ Hinsichtlich der Seite der individuellen Freiheit kommentiert Wilhelm Gräb: „Es bleibt am Ort der Subjektivität des Glaubens immer dieser Spalt, der sich nicht in die Vollzüge der darstellenden Mitteilung des Glaubens einbringen lässt. Mit Bezug auf diesen Sachverhalt spricht Jan Hermelink zu Recht von dem Jenseits des Glaubens, das es macht, dass der Glaube sich der kirchlichen Machbarkeit entzieht.“ GRÄB, Die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 205f.

¹⁹⁴ Vergleicht man Hermelinks Kirchentheorie beispielsweise mit Christian Grethleins Monografie zur Praktischen Theologie, fällt auf, dass Grethlein ein viel größeres Spektrum der Kommunikation des Evangeliums durch die verfasste Kirche vor Augen hat und konkreter beschreibt. Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie. Aus meiner Sicht würde die Kirchentheorie Hermelinks deutlich an Erklärungskraft gewinnen, wenn beispielsweise der Beitrag des Religionsunterrichts oder der gemeindepädagogischen Berufe Beachtung fände. Hermelink müsste damit nicht seinen Fokus auf die Organisation aufgeben, sondern nur deren Bezüge zu diesen Aspekten herstellen.

Akteuren hin zu einer einseitigen Betrachtung des Beitrags der Kirche zur Kommunikation statt. Wilhelm Gräb kommentiert:

„Was die Menschen in den Netzen ihrer Lebenswelt konkret veranlasst, sich an die kirchliche Kommunikation anzuschließen, was sodann auch die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens für die Menschen auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen, in ihren lebensweltlichen und lebensgeschichtlichen Bezügen und Verhältnissen interessant macht – oder eben auch an ihnen vorbeiziehen lässt –, darüber will Hermelinks Kirchentheorie nicht viel verraten.“

Gräb spricht deshalb gar von einer „Blindheit der Kirchentheorie Hermelinks nach der Seite der Menschen“.¹⁹⁵ Eine stärkere Einbeziehung des Missionsbegriffs kann Hermelinks Kirchentheorie dahin führen, nicht nur eine ästhetisch prägnante und kohärente Inszenierung zu thematisieren, sondern sich auch an die konkreten Menschen weisen zu lassen, sie in ihren Lebenswelten aufzusuchen. *Drittens* lässt sich Hermelinks Sicht hinsichtlich der Inszenierung so zusammenfassen: „Darstellendes Handeln ist wirksam.“ So inspirierend diese Sicht auch sein kann, wird das kirchliche Handeln insgesamt jedoch dadurch nur beschränkt wahrgenommen, weil das *wirksame Handeln der Kirche im engeren Sinn* ausgeblendet bleibt.¹⁹⁶ *Viertens* thematisiert Hermelink den zu inszenierenden Glauben nicht näher. Es wird einzig dessen unhintergehbare Pluralität hervorgehoben, die Verkündigung in die Verantwortung des Pfarramts und die Rezeption in die des allgemeinen Priestertums gestellt. Damit lässt sich Hermelinks Inszenierungsverständnis als ein Versuch ansehen, das theologische Eigenrecht von Amt und Gemeinde zu wahren, ohne seitens der Kirchentheorie Normierungen theologischer Inhalte vorzunehmen. Damit erfolgt jedoch auch keine Reflexion der spezifischen Struktur dieses Glaubens, insbesondere angesichts einer religiös pluralen Gesellschaft.

¹⁹⁵ GRÄB, Die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens, in: Merzyn u. a., *Reflektierte Kirche*, S. 197. Dieses Urteil fällt *zu hart* aus, da Hermelink zumindest Grundzüge der Religiosität von Menschen wie deren individuelle Wahlfreiheit im Blick hat. Jedoch wiegt insbesondere schwer, dass Hermelink die Inszenierung der Kirche einseitig in ihrer Leistungsfähigkeit würdigt, ohne sie kritisch zu hinterfragen. Es entsteht der Eindruck, als werde die Inszenierung von den Menschen hervorragend aufgenommen. Phänomene wie ein religiöser Traditionsabbruch, der die Sozialisation von Heranwachsenden in die Kirche erschwert, blendet Hermelink weitgehend aus. Insgesamt arbeitet Hermelink weitgehend mit einer *potenziellen Relevanz der kirchlichen Inszenierung*, kaum mit ihrer tatsächlichen.

¹⁹⁶ Hermelinks Kirchentheorie setzt damit völlig andere Schwerpunkte als Reiner Preul, der die Kirche als „Bildungsinstitution“ bezeichnet und dem wirksamen Handeln der Kirche mit der Bildungsaufgabe eine zentrale Rolle zuweist. Siehe Kapitel 2.2.1.

4 Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong: der vorfindlichen Kirche inhärente Theologie

Nicht lange nach Jan Hermelink legten Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong eine deutlich anders gelagerte Kirchentheorie vor, welche die Kirche mit einem großen Fächer an Bezügen zu verstehen versucht und moderate Reformen zu ihrer Weiterentwicklung entwirft.

4.1 Das System Kirchentheorie bei Hauschildt / Pohl-Patalong

Hauschildt¹ und Pohl-Patalong² legten 2013 das Lehrbuch „Kirche“ vor, dessen Inhalt beide gemeinsam verantworten.³ Die im Lehrbuch vertretenen eigenen Ansätze führen frühere Beiträge von Hauschildt⁴ und Pohl-Patalong fort.⁵ Seit der Veröffentlichung des Lehrbuches

¹ Eberhard Hauschildt ist Professor für Praktische Theologie in Bonn. Vgl. UNIVERSITÄT BONN, Personen, eingesehen am 20.05.2020.

² Uta Pohl-Patalong ist Schülerin u. a. von Eberhard Hauschildt und Professorin für Praktische Theologie in Kiel. Vgl. CHRISTIAN-ALBRECHTS-UNIVERSITÄT KIEL, Professuren, eingesehen am 03.03.2022.

³ Unter den in der vorliegenden Arbeit untersuchten Lehrbüchern ist hier der Lehrbuchcharakter am deutlichsten ausgeprägt. Ein breites Wissen um die Kirche, z. B. kirchenkundliche Aspekte, werden hier zusammengetragen.

Es entstand auf Initiative der Herausgeber der Lehrbuchreihe „Praktische Theologie“ Albrecht Grözing, Christoph Morgenthaler und Friedrich Schweitzer als 4. Band. Damit wurde die Reihe der Lehrbücher vollendet, die ursprünglich nur aus den drei Bänden Religionspädagogik, Homiletik und Seelsorge bestehen sollte. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 13f. Hauschildt erarbeitete den Erstentwurf der Kapitel 1, 3, 4.1, 5.4–5, 6.1–2. und 6.4, Pohl-Patalong den Erstentwurf der Kapitel 2, 4.2–6, 5.1–3, 6.3 und 7. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 245.

Im Jahr 2015 veröffentlichten sie eine gekürzte, populäre Fassung des Lehrbuchs. Vgl. POHL-PATALONG/HAUSCHILDT, Kirche verstehen, S. 9f.

⁴ Vgl. HAUSCHILDT, Hybrid evangelische Großkirche, in: PTh 96/2007, S. 56–66.

⁵ Vgl. POHL-PATALONG, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit und POHL-PATALONG, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten.

publizierte weiterführende Überlegungen von Beiden werden in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt.

4.1.1 Definition und Zielstellung: Kirchentheorie als Erforschung der empirischen Kirche

Kirchentheorie befasst sich nach Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong aus praktisch-theologischer Perspektive mit dem Gegenstand Kirche.⁶ Sie unterscheiden die aus ihrer Sicht legitimen Alternativen, die Kirche von der Empirie oder von der Theologie her wahrzunehmen, und entscheiden sich für einen empirischen Ansatz.⁷ Im Anschluss an Friedrich Schleiermacher verfolgen sie eine vorrangig deskriptiv arbeitende Kirchentheorie.⁸ Ihre Kir-

⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 49f.

⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 16. Die Theologie als Ganze ist für Hauschildt und Pohl-Patalong durch eine Kombination historischer, systematischer und empirischer Methoden gekennzeichnet. Diese stünden in Beziehung zueinander und setzten sich gegenseitig voraus. Weil Hauschildt und Pohl-Patalong einen empirischen Zugang zur Kirche wählen, werden historische und systematische Zugänge in der Einleitung ihrer Kirchentheorie behandelt. Analog zum Ansatz Friedrich Schleiermachers werden neben der Kirchengeschichte auch die Bibelwissenschaften unter die historischen Zugänge subsummiert. Hinsichtlich der systematischen Theologie seien eine dogmatische und eine ethische Perspektive zu unterscheiden. Vgl. A. A. O., S. 19.
Als Fragestellung ihrer Kirchentheorie formulieren Hauschildt und Pohl/Patalong: „Wie ist die faktische jetzige Kirche?“ A. A. O., S. 33.

⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 48. Die Kirchentheorie solle „weder einfach als theologisch normierte Kritik der kirchlichen Verhältnisse klerikal agieren (und sei es inhaltlich noch so progressiv) noch strukturkonservativ sich damit begnügen, die empirisch erhobenen Gegebenheiten mit theologischem Sinn zu versehen.“ Ebd. Normative Verfahren, wie sie beispielsweise in der dialektischen Theologie üblich gewesen seien, werden als unsachgemäß abgewiesen. Dort seien die Kirche zu einem antimodernen Gegenbild aufgebaut und empirische Befunde übergangen worden, die nicht ins Bild gepasst hätten. Das Idealbild der Kirche der dialektischen Theologie sei nur als gesellschaftliche Randgruppe und auch unter Kirchenmitgliedern nur als Minderheit gegeben gewesen. Damit habe die Norm den unvoreingenommenen Blick auf die Praxis verstellt. Methodisch sei die Praxis in der Folge in zu geringem Maße als Herausforderung für die Theoriebildung begriffen worden. Vgl. A. A. O., S. 41f.

Hauschildt erklärt in einem eigenen Beitrag die Arbeitsweise seiner Praktischen Theologie und damit auch sein Verständnis von Kirchentheorie näher. Methodisch liege der Schwerpunkt auf *Empirie* und *Hermeneutik*. Die Diskussion um die Kirche sei in hohem Maße normativ aufgeladen, oft stünden sich unterschiedliche Vorstellungen konträr gegenüber. Deshalb legt Hauschildt keinen Schwerpunkt darauf, neue normative Sätze aufzustellen, sondern normative Konzepte aus der kirchlichen Praxis offenzulegen und zu beschreiben. Weiterhin distanziert sich Hauschildt von einem „Entweder-Oder“-Denken, das oftmals mit dem Pathos „theologischer Rechthaberei“ vertreten werde. Stattdessen strebt er eine „graduell“ arbeitende Praktische Theologie an. Denn Wahrheit lasse sich meist nicht in Alternativen, sondern in Bestimmungen von Graden am besten finden. Es sei

chentheorie beziehe „in theologischer Perspektive soziologische und theologische Einsichten aufeinander“.⁹

Zum Gegenstand ihrer Kirchentheorie erklären sie „die organisierte Kirche, aber als eine, die eingebettet ist in das Christentum in der Gesellschaft und aus den Mitgliedern mit ihrer jeweiligen Religiosität besteht.“¹⁰ Unverkennbar ist Dietrich Rösslers Dreiteilung des Christentums in kirchliches, öffentliches und privates. Für die Praktische Theologie insgesamt gilt laut Hauschildt und Pohl-Patalong, dass das Thema Kirche seine zentrale Rolle verloren habe.¹¹

folglich weniger danach zu fragen, *ob* eine bestimmte Aussage wahr ist, sondern vielmehr *wie* wahr. Schließlich arbeite die Praktische Theologie „konstruktivistisch“: In der Theologie seien Menschen konstruktiv tätig und daher verschiedene Resultate denkbar und möglich. Das gemeinsame Ziel der Praktischen Theologie bestehe in einer möglichst hohen Beschreibungs- und Erklärungsleistung. Vgl. HAUSCHILDT, Praktische Theologie, in: Hauschildt/Schwab, Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, S. 88–99.

Pohl-Patalong betont in einem weiteren Beitrag, dass die Praktische Theologie eine Verbindung von Wahrnehmungs- oder Handlungswissenschaft darstelle. Die Erforschung von Wahrnehmungen und von Handlungen hätten ihr je eigenes Recht und müssten darüber hinaus aufeinander bezogen werden. Vgl. POHL-PATALONG, Wer – was – mit welchem Ziel, in: Nauer u. a., Praktische Theologie, S. 192f.

⁹ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 50. Im Original teilweise kursiv. Die Methodik der Kirchentheorie leitet sich aus dem Verständnis der Praktischen Theologie von Hauschildt und Pohl-Patalong ab. Praktische Theologie beziehe sich demnach allgemein wissenschaftlich sowie spezifisch theologisch auf die Praxis. Die Wissenschaftlichkeit der Praktischen Theologie komme durch begriffliche und logische Kohärenz sowie durch eine Rezeption wissenschaftlicher Literatur zum Ausdruck, deren Gedanken ggf. korrigiert oder erweitert werden müssten. Die Praktische Theologie müsse Anteil an Fragen der allgemeinen Begriffsbildung nehmen, um an außertheologische Wissenschaften anschlussfähig zu sein. Da ein Interesse an verbessertem Handeln verfolgt wird, trage die Praktische Theologie Merkmale einer angewandten Wissenschaft. Das entscheidende Kriterium zur Unterscheidung der Theologie bzw. der Kirchentheorie von profanen Wissenschaften stelle die *Beobachtungsdistanz* dar, dem Wissenschaften wie die Religionswissenschaft oder die Religionssoziologie folgten. In der Kirchentheorie hingegen habe eine Wissenschaftlerin ein persönliches Verhältnis zum Forschungsgegenstand, das dementsprechend offengelegt werden müsse. So nähere sich eine kirchentheoretische Forscherin dem Gegenstand Kirche mit eigenen Vorannahmen, Theorien und kritischen Maßstäben. Vgl. A. A. O., S. 15–18.

¹⁰ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 50. Organisierte Kirche existiere nur in pluraler Ausprägung. Um dennoch eine praktikable Kirchentheorie erarbeiten zu können, erfolge eine Konzentration auf die „lutherischen und reformierten Kirchen im deutschsprachigen Raum“ (A. A. O., S. 222.) bzw. auf die „evangelische Großkirche im deutschen Sprachraum“. A. A. O., S. 13.

¹¹ Das Beispiel von Gert Otto veranschauliche eine Verschiebung des Forschungsinteresses von der Kirche hin zum religiösen Individuum. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 44–48. Sie kontrastieren ihre eigene Kirchentheorie gegenüber Otto: Eine derartige Ausweitung der Praktischen Theologie auf den Gegenstand Religion *allgemein* sei problematisch. Denn mit einer Definitionsmacht auch für außerchristliche Religiosität überziehe die Praktische Theologie ihre Kompetenz. Die eigene Beschränkung durch die spezifische Perspektive christlicher Religiosität werde dabei zu wenig berücksichtigt. Vgl. A. A. O., S. 44f.

Desgleichen erklären beide die Kirche *nicht zum Hauptthema* ihrer Praktischen Theologie: „Kirche ist neben den Subjekten und ihrer Religion eben nur ein zentrales Thema der Praktischen Theologie und *nicht mehr ihr alleiniges zentrales Thema*.“¹² Dabei dürfe der Gegenstand Religion nicht den Gegenstand Kirche ablösen.¹³ Ihnen schwebt eine Praktische Theologie mit den zwei Polen Kirche *und* Religion vor.¹⁴ Für ihre Kirchentheorie ziehen sie die Konsequenz, nicht nur die empirische Kirche unter verschiedenen Gesichtspunkten zu untersuchen, sondern auch die Kirche als „Ort von Religion“ darzulegen. Damit werde der Zusammenhang von Religion und Kirche konkretisiert.¹⁵

Über diese Bestimmung hinaus wollen Hauschildt und Pohl-Patalong zugleich die Pluralität der Konfessionen und die internationalen Unterschiede zwischen den Kirchen berücksichtigen.¹⁶

Es handelt sich mit dieser Begrenzung des Gegenstandes unter Berücksichtigung interkonfessioneller bzw. internationaler Bezüge nicht nur um eine lehrbuchökonomische Entscheidung, sondern auch um eine inhaltliche Weichenstellung: „Evangelische Kirchentheorie, wie wir sie bieten, sagt nicht einfach, was evangelisch wahr und richtig ist [...] Sie tut dies nur so, indem sie eine zugleich immer wieder *nur regional zutreffende Beschreibung für einen Sonderfall schon innerhalb nur des europäischen Protestantismus* darzustellen beansprucht.“ Somit wird die bestehende deutsche evangelische Kirche nicht von vornherein als normative Größe aufgefasst, sondern in einem induktiven Vorgehen als *eine* mögliche Erscheinungsform protestantischen Kirchturns aufgefasst.¹⁷

Die Zielstellung der Kirchentheorie trägt den Titel „Erweiterung von Handlungsspielräumen“,¹⁸ welchem der deskriptive Grundansatz nicht entgegenstehe.¹⁹ Es gehe darum, Ansatz-

¹² HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 240.

¹³ „Den *Gegenstand* selbst stellen wir nicht infrage. Er wird nicht negiert, sodass es eigentlich gar nicht um Kirche gehen dürfe, sondern stattdessen etwa vor allem um Religion oder höchstens darum, inwiefern die Kirche etwas zur Religion beitragen kann.“ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 240.

¹⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 46f.

¹⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 73–93.

¹⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 13.

¹⁷ Zugleich setzen Hauschildt und Pohl-Patalong ihren Ansatz in Kontrast zu denen von Reiner Preul und Jan Hermelink: Bei jenen werde die evangelische Kirche pauschalisierend als normative Größe verstanden. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 242. Zitat ebd.

¹⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 5.

¹⁹ Durch Selektion bzw. perspektivische Konzentration lasse sich eine kritische Funktion ausüben. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 118. „So wird für die kirchliche Praxis aufgezeigt, was funktioniert und was aus welchen Gründen nicht funktioniert [...]. Damit gibt die praktisch-theologische Kirchentheorie zwar nicht Handlungsanweisungen, sie kann jedoch lehren, welche Faktoren bei den verschiedenen Typen christlicher Kommunikation in der Kirche zu beachten sind, welche

punkte für die Steuerung der Kirche aufzuzeigen und dadurch eine sachgemäße Kirchenleitung zu ermöglichen.²⁰ Der *tatsächliche Spielraum* zur Veränderung der Praxis sei jedoch eingeschränkt.²¹ Im Sinne Friedrich Schleiermachers nehme die Kirchentheorie die konkrete Urteilsbildung in der kirchlichen Praxis nicht vorweg, sondern beschränke sich darauf, Grundzüge, Prinzipien und Optionen zu erarbeiten.²² Im Hinblick etwa auf die Kommunikation des Evangeliums sei es die Aufgabe der Kirchentheorie, die Vielgestaltigkeit der Kirche bewusst zu machen und die Anschlussmöglichkeiten der kirchlichen Dienste an die Breite der Kommunikation des Evangeliums zu markieren.²³ Weiterhin prüfe die Kirchentheorie, welche Sozialformen der Kirche die Kommunikation des Evangeliums bestmöglich zu befördern vermögen, um die Relevanz des Evangeliums für Individuen und Gesellschaft zu stärken.²⁴

Neben diesen wissenschaftlichen Weichenstellungen legen Hauschildt und Pohl-Patalong auch ihre persönlichen Motive kirchentheoretischer Arbeit offen:

„Getragen sind die Überlegungen von der *Vision* einer lebendigen, pluralen und offenen Kirche, die sich mit ihren Traditionen so beschäftigt, dass sie sich zugleich mit den Herausforderungen der Gegenwart mutig und konstruktiv auseinandersetzt und sich dabei getragen weiß von der Zuversicht, dass sie sich nicht selbst erhalten muss, sondern von Gott gewollt und getragen ist.“²⁵

grundsätzlichen Handlungsalternativen es gibt, welche systembedingten Spannungen entstehen.“ Somit wohne einem deskriptiven Ansatz dadurch eine normierende Kraft inne, dass mittels einer Beschreibung die Wahrnehmung gelenkt wird, die wiederum die Grundlage für Entscheidungen ist. Vgl. A. A. O., S. 118f. Zitat S. 119.

²⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 13. „Das Verstehen von Zusammenhängen in Theorie wie Praxis sehen wir als grundlegend und hilfreich, um gut leiten zu können. Leitungsentscheidungen lassen sich gerade nicht aus empirischen Daten direkt ableiten“. A. A. O., S. 50. „Es steht durch die Lektüre des Buches denen, die damit einen Bildungsprozess eingegangen sind, für ihre Praxis in der jeweiligen Situation ein verbessertes Repertoire an Perspektiven, Sortierungsmöglichkeiten und Gesichtspunktvarianten zur Verfügung. Das soll ihnen dazu helfen, unter Berücksichtigung sich daraus ergebender Grundsätze, transformiert in eigene Intentionen, zu verbesserten Praxisurteilen zu gelangen.“ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 246.

²¹ Hauschildt und Pohl-Patalong zeigen anhand von Beispielen aus der Kirchengeschichte, dass Vorstellungen über die Kirche in der Praxis nicht frei gewählt werden können – so sei Mitteleuropa seit der Reformationszeit durch die Dualität zweier Konfessionen geprägt. Diese Dualität präge unhintergebar die Perspektive des Betrachters auf die Kirche. Deshalb sei eine Aufklärung über solche Prägungen erforderlich, um dann die kirchliche Praxis gegebenenfalls zu verändern. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 24f.

²² Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 48f.

²³ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 410.

²⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 305.

²⁵ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 438.

4.1.2 Die implizite Theologie der Praxis beschreiben

Hauschildt und Pohl-Patalong legen ihrer Kirchentheorie keine spezifischen ekklesiologischen Systeme zugrunde.²⁶

„Der Charakter einer einheitlichen Theorie und Theologie tritt [...] stärker zurück: Die dogmatische Sicht der Kirche haben wir gewissermaßen vom ersten Hauptteil in das einleitende Kapitel verschoben. Dafür wollen wir der *impliziten Theologie*, die sich bei den Menschen in Verhalten und typischen Sichten findet, einen größeren Raum geben.“²⁷

So stehe etwa gelebte kirchliche Praxis in einem lebendigen Bezug zur Dogmatik.²⁸

Dieser Ansatz wird beispielsweise in Kapitel 3 ihres Lehrbuches greifbar, in dem sie verschiedene Perspektiven auf die Kirche wie der Kirche als Volkskirche oder als Gemeinschaft eröffnen und deren jeweilige theologische Logik erörtern. Am ausgeprägtesten wird die Erarbeitung impliziter Theologie im Abschnitt „Kirche als Symbol“ betrieben (siehe dazu Kapitel 4.2.2). Hauschildt und Pohl-Patalong gehen hierbei von der Tatsache aus, dass Menschen eine Vielfalt von Kirchenbildern verinnerlicht haben, und systematisieren und beschreiben jene.²⁹

Eine weitere theologische Ausformung ihres empirischen Ansatzes besteht in theologischen Deutungen und Erörterungen *ausgehend von empirischen Befunden oder Fragestellungen*. Beispielfhaft wird dies an einer Diskussion um die Soziologie von Gruppen und deren inneren Zusammenhalt erkennbar. Dabei wird die Frage aufgeworfen, wie Gruppen Individuen aufnehmen können, ohne sie total zu beanspruchen. An dieser Stelle wird ein Aspekt der paulinischen Ethik eingeführt: Und zwar strebe dessen „Gemeinschaftstheologie“ danach, soziale

²⁶ In ihren Vorbemerkungen legen sie die Kirche u. a. je in dogmatischer und ethischer Perspektive dar. Es handelt sich um lehrbuchmäßige Durchgänge weitgehend ohne eigene Positionierung. Die *dogmatische Theologie* bzw. die Ekklesiologie frage nach der wahren Kirche im Gegensatz zu falschen Alternativen. Sie werde begriffsbildend tätig und entwickle deduktiv gedankliche Systeme. Zwar sei ein solcher systematisch-deduktiver Zugang zur Kirche von einem empirisch-induktiven abzugrenzen, jedoch ähnelten sich dogmatische Ekklesiologie und Kirchentheorie darin, dass sie einen konfessionellen Blick einnehmen und theologisch begründete Modelle der Kirche entwerfen. Der Abschnitt über die *ethische Perspektive* auf die Kirche wird in eine Innen- und eine Außensicht unterteilt. Hauschildt und Pohl-Patalong zeigen auf, dass in der Gegenwart das „richtige Verhalten“ der Kirche gegenüber der dogmatischen Wahrheit stark an Bedeutung zugenommen habe. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 19–33.

²⁷ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 52.

²⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 30. „Die Art, wie Menschen mit der faktischen Kirche umgehen, enthält eine ganze Dogmatik in sich“. Ebd.

²⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 7 und 117–180.

Praxis an der Freiheit des Individuums in Christus auszurichten. Dadurch seien besonders die Schwachen geschützt.³⁰

Mit einer empirisch-deskriptiven Ausrichtung und dem Ermitteln impliziter Theologie wollen Hauschildt und Pohl-Patalong an andere theologischen Disziplinen anknüpfen und diesen zugleich zuarbeiten. Die Kirchentheorie stelle der Systematischen Theologie und der Kirchengeschichte Gesichtspunkte und Modelle bereit, unter denen die empirische Kirche der Gegenwart verstanden werden kann, wie die empirische Kirche und das Christentum samt seiner religiösen Muster sinnvoll wahrgenommen werden können und wie sich religiös-kirchliche Praxis vollziehe.³¹

4.1.3 Die Großkirche als religiöse Akteurin der Zivilgesellschaft

Hauschildt und Pohl-Patalong konzipieren ihre Kirchentheorie nicht als eine „Globaltheorie“ sondern als eine „Theorie mittlerer Reichweite“.³² Sie streben mit ihrer Kirchentheorie eine Multiperspektivität an, die sich aus ihrer Sicht nicht damit verträgt, die Kirchentheorie theoretisch (bzw. theologisch) einheitlich zu systematisieren; die Schwäche vergleichsweise geringer Kohärenz wird zugunsten eines breiten Spektrums an Einsichten in Kauf genommen.³³

Um die evangelische Kirche in ihrer Einbettung in Christentum und Religion der Gesellschaft zu verstehen, nutzen Hauschildt und Pohl-Patalong als primäre außertheologische Referenzwissenschaft die Soziologie. Deren Rezeption wird theologisch wie folgt begründet: Die Kommunikation des Evangeliums richte sich an die *Welt*. Um diesen Auftrag der Kirche bestmöglich auszuführen, sei eine entsprechende „soziologisch fundierte Prüfung“ der kirchlichen Organisationsformen erforderlich.³⁴ Die Aufnahme der Soziologie erfolgt derart, dass verschiedene Soziologen rezipiert werden und in den einzelnen Themenbereichen zur Sprache kommen.³⁵ So werden beispielsweise im Rahmen der Überlegungen zur Kirchenmitgliedschaft Milieutheorien herangezogen.³⁶

³⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 154f.

³¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 49.

³² „Während Theoriekonsistenz für eine Theorie sozialer Systeme unverzichtbar ist, ist diese für eine Theorie eines bestimmten Phänomens, nämlich dem der evangelischen Kirche der Gegenwart, gerade nicht zwingend. Denn wie jedes Sinngebilde [...] lässt auch eine Globaltheorie Bestimmtes sehen und schließt anderes dadurch gerade aus“. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 137.

³³ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 244.

³⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 246.

³⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 50. Im Gegensatz etwa zur Kirchentheorie Jan Hermelinks, der sich durchgehend auf Niklas Luhmanns Systemtheorie stützt.

³⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 341–353.

Der Systemtheorie von Niklas Luhmann kommt unter allen außertheologischen Theorien die größte Aufmerksamkeit zu. Sie dient dazu, die Kirche als soziales System zu untersuchen. Ausgangspunkt für deren Rezeption ist das Anliegen, die Kirche in ihrer Analogie zu anderen sozialen Systemen zu verstehen. Den Ertrag von Luhmanns Theorie für ihre Kirchentheorie sehen Hauschildt und Pohl-Patalong etwa darin, dass die Kirche in der Komplexität ihrer sozialen Wechselwirkungen erfasst werden muss, weniger durch Muster linearer Ursache-Wirkungs-Schemata.³⁷

Hauschildt und Pohl-Patalong versuchen, die evangelische „Großkirche“ als Akteurin im intermediären Sektor zwischen Staat und Zivilgesellschaft zu begreifen, die sich im Konkurrenz- und Wechselverhältnis mit anderen religiösen bzw. kirchlichen Organisationen befindet.³⁸ Dies ist für sie sachgemäß nur möglich unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Religiosität.³⁹ Hauschildt und Pohl-Patalong stellen folgende Parameter und Tendenzen gegenwärtiger gesellschaftlicher Religion heraus:⁴⁰

- „De-institutionalisierte Religion“: Das Verhältnis von individueller Religiosität und religiösen Institutionen habe sich in der Moderne gelockert. Ob und wie sich eine Verbindung des Individuums zur Kirche ergibt, unterliege heutzutage der Entscheidung des Individuums.
- „Pluralisierte Religion“: Die Vielfalt sowohl der Formen als auch der Inhalte von Religion habe in der Vergangenheit stark zugenommen. Die Kirchen müssten sich einem Markt von Religionen stellen. Aber auch die innere Pluralität der Kirchen habe zugenommen.
- „Synkretistische Religion“: Individuen kombinierten in der Gegenwart religiöse „Versatzstücke und Traditionen“ miteinander. Dabei erfolge eine Rezeption außerchristlicher Elemente etwa aus dem Buddhismus, aber auch eine Wiederentdeckung christlicher Traditionen.
- „Individualisierte Religion“: Die gesellschaftliche Individualisierung ermögliche es Menschen, nicht religiös zu sein oder aus der Vielzahl von Angeboten nach eigenem Ermessen zu wählen („Chance zur Wahl“). Zugleich sei es kaum möglich, auf Dauer an einer Form von Religion zu partizipieren, ohne sich aktiv dafür zu entscheiden („Zwang zur Wahl“).
- „Von Traditionen geleitete Religion“: Individualisierte Religion werde bedeutend durch Traditionen begrenzt und geleitet. Religiöse Prägungen, besonders aus Kindheit und

³⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 129–138.

³⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 172f.

³⁹ Sie bedienen sich des Zugang der *Religionssoziologie*, wofür an die Forscher Thomas Luckmann, Charles Glock und Detlef Pollack angeknüpft wird. Ein theologisch-normativ vorgehendes Konzept wie das von Isolde Karle, das versucht, zwischen Religion und Pseudoreligion zu unterscheiden, wird abgewiesen: Es diene nicht der Wahrnehmung der Vielfalt des Phänomens Religion. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 73–79.

⁴⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 84–94.

Jugendzeit eines Menschen, beeinflussten Lebensentscheidungen mit Bezug zur Religion signifikant. Deshalb genossen die Großkirchen in der Gegenwart in ihrer „Zuständigkeit für Religion“ immer noch einen hohen Vertrauensvorschluss.

- „Subjektivierter Religion“: Wie Entscheidungen in puncto Religion ausfallen, entschieden Individuen aufgrund der empfundenen „Lebensdienlichkeit“. Persönlicher „Bedeutung“ und „Betroffenheit“ werde tendenziell ein höheres Gewicht eingeräumt als der Frage nach objektiver und letztgültiger Wahrheit.
- „Religion als spirituelles Erlebnis“: In der „Erlebnisgesellschaft“ werde mehr und mehr gefordert, dass Religion mit „innerem Erleben“ einhergeht. Der Begriff der Spiritualität habe unter diesem Vorzeichen Konjunktur.

In einem späteren Beitrag entwirft Hauschildt eine weitere Perspektive auf die gesellschaftliche Religion, indem er zwei Typen von Religion unterscheidet. „Primäre Religionserfahrung“ werde in der Familie vermittelt, erfülle soziale Funktionen, stelle Riten bereit und sei inhaltlich tendenziell wenig bestimmt. Sie korrespondiere mit der Sozialform der Institution. „Sekundäre Religionserfahrung“ grenze sich von der primären ab und vermittele eigene ausformulierte Inhalte, die auch zur Abgrenzung dienten. Sie werde im Laufe der Biografie selbstverantwortet erworben und korrespondiere mit der Sozialform der Gruppe. Die christliche Religion sei gemäß diesem Schema als sekundäre Religionserfahrung entstanden. Die heutige Volkskirche übernehme hingegen immer wieder Funktionen primärer Religion.⁴¹ Hauschildt sieht die Kirche nicht nur in der Verantwortung für sekundäre Religionserfahrung.⁴² Sinnvolles kirchliches Handeln der Großkirche bezogen auf Religion bestehe demnach in einer Kombination aus primärer und sekundärer Religion. Die konkrete Gewichtung von primärer und sekundärer Religion sei von den je vorgefundenen Umständen her zu bestimmen.⁴³

⁴¹ Vgl. HAUSCHILDT/HEINEMANN, Alternative Formen kirchlicher Präsenz, in: Kirchenamt der EKD, Freiraum und Innovationsdruck, S. 49.

⁴² Sie sei darüber hinaus in der Öffentlichkeit Anwältin für Religion überhaupt. Sie solle deshalb Räume für Religion anbieten, ohne Erfahrungen auszuschließen, die nicht dezidiert christlich sind. Konkret werde dies in der Kasualienfrömmigkeit, der Teilhabe an Festen der Dorfgemeinschaft sowie in öffentlicher Nachbarschaftlichkeit mit anderen religiösen wie nichtreligiösen zivilgesellschaftlichen Akteuren. Notwendig für eine solche kirchliche Praxis sei über eine Theologie der sekundären Religion hinaus eine Theologie für die primäre Religion. Diese müsse Kultur und Religion zwar unterscheiden, aber auch konstruktiv aufeinander beziehen. Auch mit interreligiösen Konstellationen solle diese Theologie theologisch reflektiert umgehen können. Vgl. HAUSCHILDT/HEINEMANN, Alternative Formen kirchlicher Präsenz, in: Kirchenamt der EKD, Freiraum und Innovationsdruck, S. 159–161.

⁴³ Vgl. HAUSCHILDT/HEINEMANN, Alternative Formen kirchlicher Präsenz, in: Kirchenamt der EKD, Freiraum und Innovationsdruck, S. 49f.

4.2 Kirche als Synthese unterschiedlicher theologischer Konzepte

Gemäß ihrem Ansatz, Theologie der Praxis explizit zu machen, stellen Hauschildt und Pohl-Patalong verschiedene theologische Konzepte nebeneinander, die das Wesen der Kirche ausmachen. Zunächst wird die evangelische Kirche inmitten einer Klassifikation von Konfessionen beschrieben, dann verinnerlichte Kirchenbilder dargelegt und schließlich die Kirche als Hybrid umrissen.

4.2.1 Kommunikation und Kohäsion in der evangelischen Kirche

Das Bemühen um ein Verständnis der deutschen evangelischen Kirche als ein partikulares Phänomen der globalen Christenheit bearbeiten Hauschildt und Pohl-Patalong neben kirchenkundlichen Darlegungen mittels einer Unterscheidung der Konfessionen in vier Cluster. Grundsätzlich sei *für alle christlichen Kirchen* die Auffassung leitend, dass Jesus nicht nur eine historische Figur der Weltgeschichte ist, sondern „heute gegenwärtig als die Größe, die die Beziehung zu Gott entscheidend qualifiziert“. Hauschildt und Pohl-Patalong unterscheiden zunächst Kirchen *des Sakramentes* von denen *des Wortes*. Die reformatorischen Kirchen zählten zur zweiten Kategorie. In ihnen stehe die Bedeutung der reflektierenden Theologie über der der liturgischen Praxis: „Zentrale Erfahrung wird das interpretative religiöse Ereignis als Weise der Gegenwart Christi, während andere Formen der Präsenz Christi von dort her ihre Stellung und ihr relativiertes Gewicht bekommen.“ Die kommunikative Beziehung zur Bibel sei nicht nur eine Aufgabe für religiöse Experten, sondern Hauptaufgabe aller Christen.⁴⁴

Der Unterscheidung zwischen der Kirche des Wortes und des Sakramentes wird durch die Abgrenzung zwischen *angemessenen Interpretationen* und *angemessener Praxis* ergänzt. Diese Gliederung führt Hauschildt und Pohl-Patalong zu einer Scheidung der reformatorischen Kirchen von den ebenfalls protestantischen Pfingst- und Heiligkeitskirchen. Diese Scheidung sei zwar in der Wissenschaft bisher kein Konsens, aber seit dem 20. Jahrhundert angesichts der Entwicklung der Pfingstkirchen erforderlich.⁴⁵ Somit entsteht folgende Matrix:

⁴⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 221–223. Zitate S. 222.

⁴⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 223.

Bevorzugte Kommunikationslogik bevorzugte Kohäsionslogik	Rituelle Kommunikation <i>des Sakramentes</i>	Interpretative Kommunikation <i>des Wortes</i>
Sichtbare Kohärenz des Handelns: <i>Kirchen der religiösen Praxis</i>	orthodoxe Kirchen	Pfingst- und Heiligkeitskirchen
Reflexive Kohärenz der Einstellungen: <i>Kirchen der Theologie</i>	katholische Kirche	Kirchen der Reformation

Tabelle 1: Kirchenfamilien zwischen Sakrament und Wort sowie Handeln und Einstellungen⁴⁶

Die Unterscheidungen in der Tabelle seien am besten anhand der Erwartungen nachvollziehbar, die an gewöhnliche Mitglieder einer Kirche gestellt werden: So sei für die Kirchen des Wortes (die Pfingst- und Heiligkeitskirchen sowie die Kirchen der Reformation) im Zweifelsfall nicht die persönliche Teilnahme am Sakrament entscheidend, sondern die persönliche Aneignung des Wortes Gottes.⁴⁷ Der Protestantismus betone „die eigene Urteilsbildung und Entscheidung auch gegenüber der Institution und ihren Ritualen. Die Sorge vor einer rein formalen Beteiligung am kirchlichen Ritual ohne innere Beteiligung ist traditionell größer als die Sorge vor einer Nichtbeteiligung.“⁴⁸ In den Kirchen der Reformation gelte in Abgrenzung gegenüber den Pfingst- und Heiligkeitskirchen: „Das ideale Kirchenmitglied soll besonders wissen, was es selbst glaubt.“⁴⁹ Die Pfingst- und Heiligkeitskirchen verlangten hingegen: „Das ideale Kirchenmitglied soll sichtbar praktizieren, was es glaubt“. Zwar gestehen Hauschildt und Pohl-Patalong zu, dass die Grenze zwischen den Kirchen des Wortes im Vergleich zu den anderen Konfessionsgrenzen am durchlässigsten sei. Dennoch lasse sich erkennen, dass die Differenz zwischen beiden Familien anhand der Sätze signifikant zum Ausdruck kommt. Der Unterschied zwischen beiden trete vor allem dann deutlich hervor, wenn man evangelische Großkirche und Pfingstkirchen gegenüberstellt. Dabei ist ihnen bewusst, dass etwa die charismatische Bewegung auch in der evangelischen Kirche präsent ist und dass *jede Kirche* eine Kombination aus inneren Überzeugungen und äußerem Verhalten aufweist.⁵⁰

⁴⁶ Aus HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 241, leicht gekürzt und grafisch modifiziert.

⁴⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 240f.

⁴⁸ POHL-PATALONG, Die grundlegenden Fragen offenhalten, in: Diakonia 48/2017, S. 156.

⁴⁹ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 242. Im Original kursiv.

⁵⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 240–242. Zitat S. 242. In einem späteren Beitrag vertieft Hauschildt die Unterscheidung der Kirchen des Wortes von den Pfingst- bzw. Heiligkeitskirchen mit weiteren theologischen Gesichtspunkten. Als grundsätzliche Unterscheidung wiederholt Hauschildt die Betonung angemessener *Interpretationen* auf der Seite der Kirchen der Reformation

Insgesamt stelle sich das Profil der Reformationskirchen wie folgt dar. Die Abgrenzung zur katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts sei theologisch in der Rechtfertigungslehre begründet, wie sie in den vier Exklusivpartikeln deutlich wird. Den reformatorischen Gottesdienst prägten zwar nach wie vor Rituale, aber mit der Predigt an hervorgehobener Stelle stehe *die Reflexion* im Zentrum. In ethischer Hinsicht seien die guten Taten als Ausfluss des Glaubens anzusehen. Ihre Apostolizität erweise die Kirche dadurch, dass sie die Wahrheit lehrt. Der Bibel komme dabei der Status der *norma normans* zu, der Bekenntnisse der *norma normata*. Für die Inklusion in die reformatorischen Kirchen sei das persönliche „Glaubensbewusstsein“ zentral. Protestanten sollten ihre Zugehörigkeit zur Kirche begründen können und von deren Lehre überzeugt sein. Die Teilnahme am liturgischen Gottesdienst sei zwar erwünscht, konstituiere jedoch nicht per se den Gläubigen. Da das Gewicht auf der persönlichen Rezeption des Wortes liege, versuche der Gottesdienst, die Mitglieder *persönlich* zu erreichen. Die Betonung des persönlichen Glaubens stehe in einer Spannung zu distanzierter Mitgliedschaftsverhalten, wie es in der deutschen Großkirche häufig auftritt. Die Kirchenleitung der Reformationskirchen definiere sich wie folgt: „Die Kirche leiten die, die die Interpretationen der Bibel vornehmen“⁵¹. Im evangelischen Verständnis liege die entscheidende Autorität für alle Fragen der Kirche bei der Bibel. Eine gute Interpretation der Bibel aufgrund fundierter Exegese leite die Kirche. Deshalb sei das Pfarramt eine *Leitungsaufgabe*, auch der akademischen Theologie komme eine prominente Rolle in der Kirche zu. Wie wird in den Reformationskirchen vor diesem Hintergrund die Einheit der Kirche beschrieben? Durch die Bibel als Grundlage ergebe sich ein großes Potential für unterschiedliche Interpretationen. Zwar gebe es dafür Spielräume, aber in grundlegenden Lehrfragen seien gemeinsame Aussagen unerlässlich. Könnten diese aufgrund unvermittelbarer Streitpositionen nicht erreicht werden, seien Trennungen und neue Kirchenbildungen nicht vermeidbar, wie sich an der hohen Zahl evangelischer Denominationen zeige. Als Gegenbewegung zu solchen denominationellen Zersplitterungen hätten die Reformationskirchen das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ entwickelt. Demnach existiere eine Pluralität von

und der angemessenen *Praxis* auf der Seite der Pfingst- und Heiligkeitskirchen. Für die Pfingst- und Heiligkeitskirchen gelte, dass sich die Präsenz Christi vor allem in den sichtbaren Resultaten bei den Gläubigen manifestieren soll und dass auf diese Weise das Wirken des Heiligen Geistes und damit auch die wahre Kirche erkennbar ist. Die lutherische Formel *simul iustus et peccator* mache hingegen skeptisch gegenüber einer bestimmten Praxis, die als absolut angesehen und als einzig richtig gefordert werde. Darüber hinaus sei in den Kirchen der Reformation die Einsicht verbreitet, dass bestimmte Ausdrücke von Frömmigkeit nicht per se die wahre Kirche widerspiegeln, sondern immer auch eine Form der Gesetzlichkeit darstellen könnten. Insgesamt werde in den Kirchen der Reformation deshalb eine Distanz zu einer bestimmten geforderten Praxis gepflegt. Vgl. HAUSCHILDT, Zwei Kirchenfamilien, in: PTh 105/2016, S. 343f.

⁵¹ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 242.

Kirchen, die derzeit nicht in der Lage seien, eine gemeinsame Kirche zu bilden. Dennoch könnten sich diese Kirchen nahestehen und ihre Unterschiedlichkeit gegenseitig wertschätzen.⁵²

Diesem Profil der Reformationskirchen folgt eine Aufstellung von deren *Stärken und Schwächen*. Hauschildt und Pohl-Patalong weisen darauf hin, dass sie die darin enthaltenen Bewertungen aus der Perspektive der deutschen Großkirche vornehmen und persönlich einem liberalen Typus dieser Kirche zuneigen. Eine erste Stärke liege darin, dass die Kirchen des Wortes mit ihrem interpretativen Ansatz mit den Entwicklungen in modernen und pluralistischen Gesellschaften konform gehen. Diese Kirchen setzten voraus, dass eine religiöse Freiheit des Denkens und der Theologie besteht. Weiterhin passten protestantische Kirchen zu demokratischer politischer Willensbildung. Die Kehrseite dieser „Dauerreflexion“ bedeute eine Gefährdung des christlichen Glaubens, wenn beispielsweise einseitige Rationalität dominiere. Die interpretative Flexibilität der Kirchen des Wortes bringe zudem eine Anfälligkeit für Ideologisierung und für Säkularisierungsprozesse mit sich.⁵³

Für die Kirchen der Reformation im Speziellen führen Hauschildt und Pohl-Patalong deren Theologie als Stärke an, weil sie mit den Entwicklungen in Wissenschaft und öffentlichen Diskursen Schritt halte.⁵⁴ Damit entwickelten insbesondere die Landeskirchen „liberalen Charakters“ eine Stärke mit Nutzen für die gesamte Gesellschaft, „zur Zähmung des ambivalenten Phänomens Religion beizutragen, zu einer bildungsnahen Gemeindeskultur beizutragen und intellektuelle Religionsprofessionelle hervorzubringen, die sich am allgemeinen akademischen Diskurs beteiligen können.“⁵⁵ Außerdem verfolgten die Kirchen der Reformation mit dem Konzept der versöhnten Verschiedenheit eine realistische ökumenische Idee. Schwach seien diese Kirchen darin, ihre Mitglieder zu halten sowie engagierte und bewusste Mitgliedschaft zu wecken. Weiterhin gelinge es diesen Kirchen tendenziell schlecht, gering Gebildete zu integrieren. Schließlich fänden die Kirchen der Reformation medial wenig Beachtung und fielen gegenüber anderen Konfessionen hinsichtlich des Versprechens nach außergewöhnlichen Erfahrungen zurück.⁵⁶

⁵² Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 230–234.

⁵³ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 244.

⁵⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 244.

⁵⁵ HAUSCHILDT, Kirchengemeindeforschung, in: PTh 105/2016, S. 260.

⁵⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 244. In einem späteren Beitrag ergänzen Eberhard Hauschildt und Claudia Schulz das Stärken-/Schwächen-Profil der evangelischen Kirche: Sie könne nicht im selben Maße wie die orthodoxen und römisch-katholischen Kirchen auf die milieuübergreifende Integration des Sakraments bauen oder wie der „pentakostal-evangelikale Kirchentyp“ auf die Bindungskraft von Kleingruppen in „normativer Abgrenzung zur Umwelt“ setzen. Die evangelische Großkirche sei ein Mischtyp, „mit intern teils eher katholischen, teils eher evangelikalen Tendenzen – verbunden mit der Schwierigkeit, sowohl weniger deutlich rituell integrieren zu können als auch kleingruppenförmig die höhere Bindung forcieren zu wollen.“ HAUSCHILDT/SCHULZ,

Darauf aufbauend formulieren Hauschildt und Pohl-Patalong Herausforderungen für die Reformationskirchen:

„Sie müssen akzeptieren, dass sie die *Mehrheitsposition innerhalb des Protestantismus verloren* haben. Dies führt sie vor die Alternative, entweder sich dem radikaleren und konservativeren neuen globalen Mehrheitsprotestantismus anzupassen oder den internen Pluralismus von konservativen wie liberalen Strömungen noch besser zu leben.“

Der deutschen Großkirche liege der zweite Weg näher, da sie im Laufe ihres Bestehens bereits ein hohes Maß an Pluralitätserfahrung gesammelt habe. Pluralitätsfähigkeit sei als ein eigener Typ von Frömmigkeit und Ethik zu plausibilisieren. Die evangelische Kirche profiliere sich auf diese Weise mit einem Angebot, „relevant zu sein für die individualisierten Individuen wie für die plurale Gesellschaft.“⁵⁷ Pohl-Patalong spricht mit Eilert Herms von einem „Pluralismus aus Prinzip“:

„Theologische und kirchliche Pluralität fördert die dialogische Suche nach Erkenntnis und Wahrheit und hat größere Chancen, der prinzipiellen menschlichen Irrtumsfähigkeit zu begegnen. Kirche zeigt sich in dieser Orientierung offener für unterschiedliche Glaubensrichtungen und Lebensformen und bietet für mehr Menschen Anknüpfungspunkte. Gleichzeitig steht Pluralität immer in der Gefahr des Profilverlustes.“⁵⁸

4.2.2 Verinnerlichte Kirchenbilder

Während die Soziologie tendenziell die Normalität der Kirche als einer möglichen menschlichen Lebensweise herausstelle, so lasse sich anhand des Blickes der Menschen die Besonderheit der Kirche ermitteln. Menschen empfänden: „Kirche ist etwas Besonderes.“ Die Kirche verweise auf eine andere Wirklichkeit/ auf Gott/ auf die Möglichkeit des absolut Guten. Hauschildt und Pohl-Patalong beobachten, dass bei der Rede von der Kirche normalerweise die empirische Wirklichkeit und transzendente Bedeutungen miteinander verbunden wer-

Religiosität und Kirchlichkeit, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 47. Jedoch biete sie mit diesem Profil einen im Vergleich größeren Raum für die „pragmatische Inanspruchnahme als Dienstleistung für Individuen und Gesellschaft“ sowie für „suchende, experimentierende Religiosität“. Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 245. Zitate ebd.

⁵⁸ POHL-PATALONG, Die grundlegenden Fragen offenhalten, in: Diakonia 48/2017, S. 158.

den. Um diesen Sachverhalt zu benennen, verwenden sie im Anschluss an Heribert Wahl den mehrdeutigen und umstrittenen Begriff des Symbols.⁵⁹ Ein Individuum rezipiere demnach ein Symbolzeichen, was zu einer Symbolerfahrung führe. *Dieser ganze Prozess stelle das Symbol dar.* Wenn Hauschildt und Pohl-Patalong also von dem Symbol Kirche sprechen, meinen sie die Prozesse, in denen Individuen Erfahrungen mit der Kirche machen. Die Kirche sei dabei ein Symbol für Religion bzw. für das Transzendente. Sie zeige an, dass Transzendenzenerfahrungen selbst auf ein transzendentes Gegenüber namens Gott verweisen. Symbolzeichen mit Bezug zur Kirche wie zum Beispiel biblische Geschichten würden auf verschiedene Weisen erlernt und tradiert. Damit hätten sie biographisch-assoziativen Charakter und blieben so im Gedächtnis von Individuen. Einem solchen Prozess stehe die generelle Fragilität von Symbolen entgegen.⁶⁰

Mittels dieses Symbolbegriffs erarbeiten Hauschildt und Pohl-Patalong das Symbol Kirche anhand der Vorstellung einer „heiligen Kirche“, die sie in drei „typische Konstellationen“ gliedern: Kirche als „heiliger Ort“, als „heilige Person“ und als „heiliges Wissen“.

⁵⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 119. Zitat ebd., im Original kursiv. Wahl arbeitet verschiedene Symbolbegriffe auf und gelangt zu einer Definition, bei der Symbole nicht als Objekte besonderer Qualität beschrieben werden, sondern als prozesshaftes, interaktives Geschehen. Die üblicherweise mit „Symbol“ bezeichneten Objekte stellten dabei nur einen Teil dieses Geschehens dar: Subjekte hätten „Symbolerfahrungen“. Als „Symbolzeichen“ werden hingegen die Objekte für sich genommen benannt. Vgl. WAHL, Glaube und symbolische Erfahrung, S. 589–615 und KOHLER, Mit Absicht rhetorisch, S. 120–126.

⁶⁰ Besonders seit der Moderne erfolge durch historische Kritik und Pluralismus die Relativierung von Symbolen. Insgesamt sei die Verbindung von Symbolisierendem (der Kirche) mit dem Symbolisierten (dem Transzendenten), die durch Symbolerfahrungen geschehe, nicht zwingend. Wenn Menschen keinen Zugang zu Symbolerfahrungen hätten, stünden sie den Symbolzeichen skeptisch gegenüber. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 119f.

Eine Störung des Symbols der heiligen Kirche könne von zwei Seiten her erfolgen: Auf der einen Seite sei dies der Fall, wenn die empirische Kirche mit dem Symbolisierten, mit Gott, identifiziert wird. Dies geschehe, wenn Struktur, Leitung oder Lehre nicht hinterfragt werden dürfen. Dazu zähle auch, dass die Bibel ohne Interpretationsspielräume verwendet oder wenn in enthusiastischer Weise subjektive Erfahrungen als Gotteserscheinungen angesehen werden. Auf der anderen Seite sei das Symbol gestört, wenn es nur noch ein Klischee darstellt. Dann stehe zwar die Vorstellung eines Verweises auf das Heilige durch die Kirche im Raum, es gebe aber *keine tatsächliche Erwartung* dieses Verweises, die Verbindung von Symbolerfahrung und Symbolzeichen werde individuell nicht vollzogen. Vgl. A. A. O., S. 120.

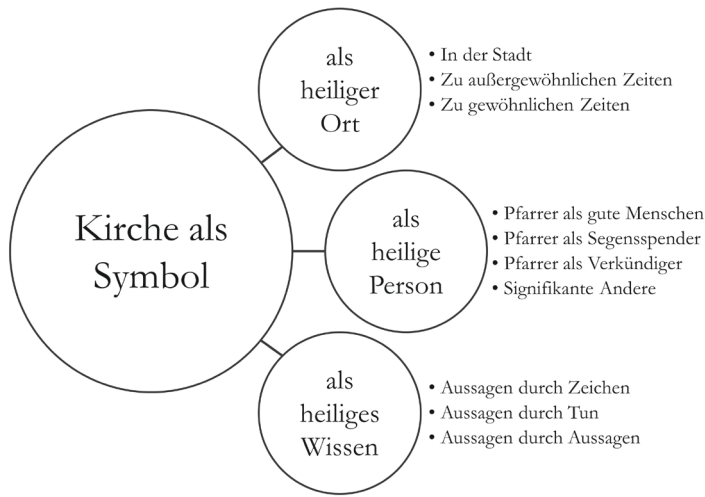


Abbildung 4: Kirche als Symbol⁶¹

Die *Kirche als heiliger Ort* wird erstens als „heiliger Ort in der Stadt“ beschrieben. Religiöse Erfahrungen hingen häufig mit Kirchengebäuden zusammen.⁶² Die Kirche als heiliger Ort manifestiert sich oft im Gottesdienst zu „außergewöhnlichen“ und zu „gewöhnlichen Zeiten“.⁶³

⁶¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 121–129. Eigene Darstellung.

⁶² Hauschildt und Pohl-Patalong verbinden dieses Phänomen theologisch mit der alttestamentlichen Bedeutung der Gottesberge und des Tempels. Kirchengebäude stellten heute heilige Orte neben Orten anderer Religionen dar. Sie hätten in den letzten Jahrhunderten an Bedeutung verloren und nähmen keinen exklusiven Rang mehr ein: So seien sie nicht mehr zwingend Mittelpunkt eines Dorfes oder einer Stadt und auch nicht mehr die repräsentativsten Gebäude. Die Situation der deutschen Kirchengebäude in der Gegenwart gleiche den Verhältnissen des multireligiösen römischen Reiches. Zugleich lägen Tendenzen zur Symbolrestaurierung vor, wenn Kirchen beispielsweise als *besondere* Gebäude von Einwohnern einer Ortschaft erhalten und erneuert werden. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 120–123.

⁶³ Die Gottesdienste zu außergewöhnlichen Zeiten im heiligen Ort Kirche werden als „Feiern“ bezeichnet. Darunter zählen Hauschildt und Pohl-Patalong sowohl die Kasualien als auch Gottesdienste zu großen Festtagen. Das Potenzial dieser Gottesdienste bestehe in den Erfahrungen von „Segen, [...] Tröstung und Freude, Rückblick und Vorausblick, Ermutigung und Heilung“. Jedoch könne das Symbol der Feier auch gebrochen sein, falls es sich um eine bloße Zeremonie handle oder wenn das Individuum keinen Zugang finde. Zu den Gottesdiensten zu gewöhnlichen Zeiten im heiligen Ort Kirche zählen Hauschildt und Pohl-Patalong den regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienst, der als Ritual erfahren werde. Es bestehe die Gefahr des für Ungeübte abweisenden Ritualismus. Reformbewegungen versuchten, die „Uniformierung“ des Gottesdienstes zu reduzieren und ihn den alltäglichen Artikulationsformen der Menschen anzunähern. Dadurch werde der Gottesdienst

Unter den Begriff *Kirche als heilige Person* fassen Hauschildt und Pohl-Patalong Begegnungen von Individuen mit Menschen, welche die Kirche repräsentieren. Diese Individuen erlebten das Symbol Kirche durch Begegnungen mit jenen Menschen, wozu vor allem Pfarrer zählten.⁶⁴ Neben die Person des Pfarrers stellen Hauschildt und Pohl-Patalong „signifikante Andere“. Diese Menschen verkörperten die Kirche nicht in professionellen Rollen, sondern beispielsweise durch Ehrenämter.⁶⁵

Schließlich wird das Symbol Kirche *als heiliges Wissen* beschrieben. Demnach erhebe die Kirche in der Erfahrung der Menschen einen Wahrheitsanspruch und sage letzte Wahrheiten aus. Das Symbol Kirche stehe für die transzendente Möglichkeit absoluter Wahrheit.⁶⁶

Hauschildt und Pohl-Patalong unterteilen das Symbol Kirche *als heiliges Wissen* in drei Typen: „Aussage durch ein Zeichen“, „durch ein Tun“ und „durch ein Sagen“, die sie jeweils durch ein Beispiel illustrieren. In der Kategorie *Aussage durch ein Zeichen* wählen sie das Kreuz als zentrales „Logo“ der Kirche. Als allgemeines Kulturgut verweise es auf die christliche Geschichte bzw. auf die Spuren des Christentums in der Kultur. Das Kreuz besage in Verbindung

gruppenspezifischer und nehme statt einer „Tempelatmosphäre“ stärker eine „Hausatmosphäre“ an. Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 123f. Zitat S. 123.

⁶⁴ Die Erfahrungen mit ihnen ließen sich in dreierlei Hinsicht zusammenfassen: Pfarrer als gute Menschen, als Segensspender und als Verkündiger. Der „ethisch gute Mensch“ beerbe in der medialen Wahrnehmung einer Pfarrerin „die mythisch-narrative Figur, an der man sich als Inkarnation des Heiligen orientierte“. Dementsprechend werde eine solche Pfarrerin als „inkarnierte Ethik“ betrachtet. Hauschildt und Pohl-Patalong erblicken in dieser Rezeption der Pfarrer eine Nähe zur Christologie, nach der Jesus sündloser Mensch und selbstloser Helfer ist. Neben der inkarnierten Ethik werde Pfarrern häufig eine „Transzendenz-Kompetenz“ zugeschrieben. Ein Pfarrer teile demnach „Kräfte der Transzendenz“ mittels kirchlicher Rituale aus. Schließlich agierten Pfarrer als Verkündiger und verwiesen damit erwartungsgemäß auf Gott und auf Christus. Transzendenz werde somit in Worte gefasst und der schon genannte Segen damit begründet. Die Kirche sei als Ort erfahrbar, an dem Prediger vom Glauben bzw. vom Wort Gottes sprechen. Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 124f. Zitat S. 124.

⁶⁵ Die drei Dimensionen „guter Mensch“, „Segensspender“ und „Verkündiger/ Wort Gottes“ hätten bei diesen Personen dann eine intensive Strahlkraft, wenn andere Menschen ihnen im Alltag nahe sind, zum Beispiel durch Freundschaften. Die fromme Großmutter stehe prototypisch für diese Personengruppe. Hauschildt und Pohl-Patalong verweisen in diesem Zusammenhang auf das allgemeine Priestertum. Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 125f.

⁶⁶ Allerdings sei dieses Symbol von innen und von außen bedroht. Die Kirche erwecke teilweise den Anschein, als ob sie sich ihrer Wahrheit nicht sicher sei. Außerdem werde der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft von außen nur bedingt Wahrheitsautorität zugebilligt, zumal das „heilige Wissen“ der Kirche in konfessioneller Gebrochenheit auftrete. Hauschildt und Pohl-Patalong betonen außerdem, dass Wahrheit prinzipiell nur graduell zugemessen werden kann: „Die Wahrheit lässt sich nicht einfach durch eine saubere Scheidung richtiger und falscher Symbole rein darstellen.“ Wahrheit begegne in der Gesellschaft und auch in den Kirchen in Abstufungen. Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 126. Zitat ebd.

mit der Christologie grundlegend, dass Christus an unserer Stelle als Heiland gestorben ist, wofür wiederum die Kirche stehe.⁶⁷ Als *Aussage durch ein Tun* bezeichnen Hauschildt und Pohl-Patalong eine „soziale Einstellung“ als Prinzip der Kirche. Zwar lasse sich eine solche Haltung nicht exklusiv der Kirche zuordnen, aber sie werde doch häufig bei der Kirche gepflegt, und zwar unter der Signatur christlicher Nächstenliebe. Die Kirche erscheine somit als institutionalisierte Moral, wenn auch nicht widerspruchsfrei.⁶⁸ Schließlich werde kirchliches Wissen durch den Typus *Aussagen durch Aussagen* fassbar, was Hauschildt und Pohl-Patalong am Beispiel des Bekenntnisses verdeutlichen. Grundsätzlich gehe es der Kirche um mehr als eine Tradierung und eine Belehrung mit dem Bekenntnis: Die Wahrheit des Bekenntnisses komme zur Geltung, indem es interpretiert und persönlich angeeignet wird. Die individuelle Aneignung beruhe auf Interpretationsprozessen und führe zur Bildung von Varianten. Dadurch entstünden unter anderem relative Differenzen zu traditionellen Aussagen der Kirche.⁶⁹

4.2.3 „Hybrid Kirche“ als Verbindung organisatorischer und kommunikativer Logiken

Hauschildt und Pohl-Patalong entwerfen den Begriff Hybrid Kirche, um Komplexität, Kommunikationsweisen und theologische Profile verschiedener kirchlicher Ebenen und sozialer Formen zu beschreiben: von Gruppe/ Bewegung/ Gemeinschaft, Institution und Organisation.⁷⁰ Ähnlich wie bei einem Hybridmotor, der Elektro- und Verbrennungsmotor samt deren Stärken vereint und nutzt, funktioniere die Kirche nach den drei Logiken zusammen. „Auch mit mehreren in sich geschlossenen Systemen [...] kann man in der Praxis bei entsprechenden Abstimmungen besonders gut vorankommen.“⁷¹ Die Metapher beschreibt Zusammenhang

⁶⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 126f.

⁶⁸ Hauschildt und Pohl-Patalong halten fest, dass die Kirche nicht mehr allgemein als Basis gesellschaftlicher Moral gilt, vielmehr stelle die Berufung auf Menschenrechte den gesellschaftlichen Konsens dar. Für diese Rechte biete die Kirche mit ihrem Gottesbezug ein Fundament: Demnach liege die Gleichheit der Menschen in Gott begründet. Die Differenzen zwischen den Menschen seien für Gott nicht wesentlich, zudem mache Gott alle Menschen gleich: Er spreche ihnen durch Rechtfertigung die Annahme zu. Dieser Gedanke biete auch ein der Kirche angemessenes Fundament einer sozialen Einstellung, auf der Grundlage der Rechtfertigung stehe die Kirche für ein Prinzip des Helfens. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 127f.

⁶⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 128f.

⁷⁰ Sie verweisen als Vorläufer ihres Konzeptes unter anderem auf Ernst Troeltsch mit seiner Typologie von Kirche, Sekte und Mystik als einer Trias zwar konträrer, aber dennoch zusammengehöriger Sozialgestalten der evangelischen Kirche. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 137f.

⁷¹ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 243.

und Differenz: Die Kirche vereine diese Logiken, sie stünden sich aber oft konträr gegenüber.⁷² Hauschildt und Pohl-Patalong verzichten darauf, eine Präferenz für eine bestimmte Logik anzugeben, ebenso sollten dies Kirche und Praktische Theologie nicht tun: „In einer konziliaren Kirche geht es darum, hier gerade nicht zu dramatisieren und eine strategische Gesamtentscheidung zu forcieren, sondern die Querverbindungen zwischen den Kirchenbildern und Kirchenpraktiken zu stärken.“⁷³ Es handle sich um ein „dynamisches Gleichgewicht“, das sich situativ und auch über längere Zeiträume hinweg verschieben könne.⁷⁴ Das Konzept Hybrid versucht damit, ein Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander kirchlicher Sozialformen auf den Begriff zu bringen. Die Wirkmacht des Hybridgedankens lässt sich unter anderem daran ablesen, dass er in die „Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche“ im 11. Leitsatz Eingang gefunden hat.⁷⁵

Im Folgenden werden die theologischen Profile der drei Komponenten des Hybrides Kirche umrissen.

„Gruppe, Bewegung und Gemeinschaft gelten vielen als das Reine und Ursprüngliche und Verheißungsvolle von Kirche, aber auch sie bleiben ambivalente Phänomene.“⁷⁶ *Gruppen* erfüllten elementare menschliche Bedürfnisse etwa nach Identifikation und persönlicher Auf-

⁷² „Eine Theorie, die alle drei Logiken uneingeschränkt in eine Einheit überführen kann, dürfte unseres Erachtens nicht erreichbar sein.“ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 217. Im Original kursiv.

⁷³ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 218. Birgit Weyel kommentiert: „Die Hybridität von Kirche von Kirche soll jedoch nicht als ein Mittelweg *zwischen* Gegenüberstellung und Komplementarität verstanden werden. Im Gegenteil plädiert Hauschildt dafür, dass die Eigenlogiken der Kirche als Institution und als Organisation prägnant herausgearbeitet werden. Institution und Organisation stünden demnach in Spannung zueinander.“ WEYEL, Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 21.

⁷⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 216–218.

⁷⁵ „Die evangelische Kirche in ihrem derzeitigen Erscheinungsbild lässt sich als ‚Hybrid‘ aus Institution, Organisation und Bewegung beschreiben. Alle drei Aspekte sind wichtig, damit die evangelische Kirche in Übereinstimmung mit ihrer Botschaft und der jeweiligen Situation angemessen handelt: In ihrer institutionellen Gestalt gewährleistet die Kirche, dass ihre Angebote verlässlich sind. Hierfür braucht sie stabile Ressourcen und eine gut funktionierende Verwaltung. In ihrer organisatorischen Gestalt entwickelt die Kirche kommunikative Strategien und Beteiligungsmöglichkeiten, auch über ihre institutionellen Grenzen hinaus. Als Bewegung ist sie fähig zu schnellem, flexiblem Vorgehen.“ Vgl. 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, S. 24, eingesehen am 03.03.2022.

⁷⁶ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 139. Hauschildt und Pohl-Patalong stellen Gruppe/Gemeinschaft/Bewegung zusammen, differenzieren aber zwischen ihnen: Die *Gruppe* betone „die Überschaubarkeit und Interaktionsdichte der Sozialform, die der *Bewegung* die Fluidität und im Vergleich zu Institutionen und Organisationen viel flexiblere Strukturiertheit, während der Terminus *Gemeinschaft* in den Blick nimmt, dass eine bestimmte Art von Gemeinsamkeit gepflegt wird“ A. A. O., S. 138.

merksamkeit, generell im Bedürfnis nach Gemeinschaft. Religion verstärkte Effekte der Gruppe wie die Aufrichtung gemeinsamer Normen, im Falle der christlichen Religion etwa die Nächstenliebe. Es geschehe leicht, dass Erwartungen an Gott und an die Gruppe oder dass Gruppennormen und Gottes Wille verschmelzen. Oft könnten Gruppen die an sie gestellten Erwartungen aber nicht erfüllen, was den persönlichen Glauben belaste. Als tragfähig erweise sich deshalb die theologische Einsicht, zwischen sozialen Erfahrungen und Gott zu unterscheiden. Diese Unterscheidung schütze zum einen vor einer „Trivialisierung des Glaubens“ und zum anderen vor einer „Vergötterung der Gruppe“.⁷⁷

Für die Kirche als *Gemeinschaft* führen Hauschildt und Pohl-Patalong verschiedene überlieferte Bezüge an: die Definition der Kirche nach CA VII als *congregatio*, die *communio sanctorum* des Apostolikums und die *κοινωνία* als zentralen Begriff bei Paulus für kirchliche Gemeinschaft. Weiterhin wird an Christoph Schwöbel angeknüpft, der die innertrinitarischen Beziehungen als Vorbild kirchlicher Gemeinschaft ansieht. Hauschildt und Pohl-Patalong halten einschränkend fest, dass die Gemeinschaft, wie Gott sie konstituiere, nicht einfach durch Menschen hergestellt und erst *eschatologisch* voll verwirklicht werde.⁷⁸ Die Teilnahme an kirchlicher Gemeinschaft dürfe nicht zur Bedingung des Christseins erklärt werden. Zugleich gelte, dass Gemeinschaft für die Pflege und Weiterentwicklung des persönlichen Glaubens wichtig ist.⁷⁹

Der Typus der *Bewegung* könne zwar strikt auf die moderne Gesellschaft bezogen werden und er markiere dann eine Verfolgung gemeinsamer Interessen und eine Veränderung der Gesellschaft, aber schon die Kirchengeschichte zeige, dass immer wieder christliche Bewegungen aufgebrochen seien, welche die Kirche reformieren wollten.⁸⁰

In ihrer weiteren Erörterung konzentrieren sich Hauschildt und Pohl-Patalong auf das „Idealbild aktive Gruppe“. Dieses entspringe dem Leitbild der „lebendigen Gemeinde“, nach dem Kirchenmitglieder Gruppen bilden.⁸¹ Sie leitet die Frage: „Wie kann sich gelebte christ-

⁷⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 141.

⁷⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 141f.

⁷⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 429.

⁸⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 144f.

⁸¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 145. Zunächst wird eine Aufstellung von Typen kirchlicher Gruppen erarbeitet. Eine erste Klassifizierung unterscheidet *Zielbereiche*: So gebe es Gruppen mit direktem Religionsbezug wie beispielsweise Bibelkreise, Gruppen für durch den Glauben motiviertes Handeln wie Umweltgruppen und Gruppen für gesellige Gemeinschaft wie manche Jugendgruppen. Eine zweite Klassifizierung erfasst die *Dauer* kirchlicher Gruppen: So existierten Lebensgemeinschaftsgruppen wie Kommunitäten, theoretisch unbegrenzte Dauergruppen, Gruppen für eine begrenzte Lebensphase und Projektgruppen. Eine dritte und letzte Klassifizierung richtet sich nach dem *Verhältnis zur Umwelt*: So gebe es totale religiöse Gruppen wie Kommunitäten, die sämtliche Primärfunktionen für das Leben ihrer Mitglieder übernehme. Transitäre Gruppen

liche Gruppen-Gemeinschaft konstruktiv auf die individualisierte Gesellschaft und auf die mit der Gruppe nicht identische Großkirche beziehen?“⁸² Dazu wird unter anderem an die „Gemeinschaftstheologie“ von Paulus angeknüpft. Demnach seien die Unterschiede zwischen den Menschen in Christus aufgehoben, was eine „Inklusion des Differenten“ bedeute und nicht eine Verschmelzung der Differenz. Paulus wende sich auf der einen Seite gegen totalisierende Forderungen wie der nach Beschneidung und auf der anderen Seite gegen libertinäre Tendenzen wie einer Abendmahlspraxis ohne Teilen. Er konzipiere eine Ethik, bei der die eigene Freiheit eine soziale Praxis begründet, die sich am Wohl der differenten Anderen ausrichtet, besonders an den „Schwachen“. Hauschildt und Pohl-Patalong plädieren vor diesem Hintergrund für Vergemeinschaftungsprozesse, die den Charakter *relativer Gemeinschaft* tragen und somit ein Individuum immer nur partiell umfassen. Zugleich wird Gemeinschaft prinzipiell bejaht und gefördert. Zwei Alternativen sollen vermieden werden: Einerseits *totalisierte* kirchliche Gemeinschaften, die einem Individuum keine Abweichung zugestehen und andererseits *formalisierte* Gemeinschaften, die kaum Vergemeinschaftung bieten.⁸³

Als zweite Komponente des Hybrides Kirche behandeln Hauschildt und Pohl-Patalong die *Kirche als Institution* in der Gesellschaft, mit der zugleich die Makroebene der Gesellschaft abgebildet wird.⁸⁴ Der Institutionsbegriff wird mit dem der Volkskirche verbunden, der die

ähnelten totalen religiösen Gruppen, dauerten aber nur für einen bestimmten Lebensabschnitt wie die Jugendzeit an. Der Regelfall sei schließlich die partikulare Gruppe, die nur Anspruch auf einen zeitlich und sozial beschränkten Verhaltensbereich ihrer Mitglieder erhebe. Vgl. A. A. O., S. 145–150.

⁸² HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 151. Im Original kursiv. Grundsätzlich gelte, dass Gemeinschaften im Bewusstsein einer normativen Differenz zu ihrer Umwelt lebten. Dies gelte theologisch auch für die Kirche: Der christliche Glaube mache einen Unterschied. In extremer Form führe diese Ansicht dazu, dass die eigene Gruppe bzw. Bewegung als die Wahre und die „Anderen“ aus Kirche bzw. Gesellschaft als Gegner angesehen werden. Hauschildt und Pohl-Patalong fragen entgegen diesem Extrem danach, wie die erwähnte normative Differenz als produktiv für das Verhältnis zur Gesamtkirche und zur Mehrheitsgesellschaft verstanden werden kann. Vgl. A. A. O., S. 151.

⁸³ Kirchliche Vergemeinschaftungsprozesse sollten sich mit relativer sozialer Vergemeinschaftung begnügen, so dass zwar Gemeinschaft ermöglicht, aber zugleich Raum für marginale Beteiligung an kirchlicher Gemeinschaft gegeben wird. Die so entstehende Spannung könne dadurch bewältigt werden, dass ein ständiger Diskurs über die Balance von Freiheit und Verbindlichkeit in der Kirche geführt wird. Hinsichtlich des Zusammenspiels der verschiedenen Gruppen soll die Kirche bzw. die Gemeinde als eine Familie von Gemeinschaften aufgefasst werden. Dazu trügen gruppenübergreifende Begegnungen, gezielte Diskurse ohne Zwang zur Einigung und gemeinsame Feiern mit Bezug zur Bibel bei. Gerade das biblische Wort relativiere die eigene Gruppe und sogar die ganze Kirche, da Gott durch die Bibel als Gegenüber präsent werde. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 151–157.

⁸⁴ Es wird eine soziologische Definition von Institution genutzt: Die Kirche sei eine Einrichtung der Gesellschaft und bilde einen Teil von Kultur und Gesellschaft ab. Weiterhin erfülle sie Funktionen für die Gesellschaft: So böten Institutionen durch habitualisierte Handlungsformen Entlastung für Individuen: Menschen müssten Entscheidungen nicht immer wieder neu treffen, sondern könnten

Grundlage für die weitere Erörterung bildet. Hauschildt und Pohl-Patalong distanzieren sich von Konzepten wie denen von Eilert Herms oder Reiner Preul, welche die Volkskirche in ihrer bestehenden Form als einzig angemessene Ausformung evangelischer Ekklesiologie ansähen. Stattdessen betonen sie, dass die Volkskirche deutschen Zuschnitts zwar eine global einmalige Form, aber doch nur *eine* Variante evangelischer Kirche bilde. Außerdem ließen sich die beiden Blickwinkel Volks- und Freikirche auf die evangelische Kirche einnehmen. Volkskirche bedeute dann eine institutionelle Perspektive auf die ganze Kirche in der Gesellschaft, während die Freikirche von der lebendigen Gruppe bzw. von der Gemeinde her auf die Kirche blicke.⁸⁵ Trotz dieser Anfragen an den Volkskirchenbegriff wird dieser theologisch dargelegt. Dazu ordnen ihm Hauschildt und Pohl-Patalong verschiedene Gegenbegriffe zu, um die Spannungen zu beschreiben, in denen sich die Volkskirche bewegt:

- Als *Institution der Freiheit* produziere die Kirche nach Trutz Rendtorff einen Selbstwiderspruch. Und zwar bringe sie das „romantische“ Gegenbild der Gemeinschaft der wirklich Freien selbst auf den Plan, indem sie individuelle Freiheit thematisiere. Es seien jedoch gerade auch Kleingruppen, welche dieses Ideal verfolgen, die durch restriktive Vorgaben die Freiheit bedrohten. Die Kirche solle auf diese Spannung eingehen, indem sie sowohl die Freiheit von sich als Institution als auch die Freiheit von der Kirche als aktiver Gruppe betont.⁸⁶
- Eine zweite Spannung in der Kirche bestehe zwischen progressiver *Modernität* und überkommener *Tradition*. Nach lutherischer Tradition seien Institutionen als Ordnungsfaktoren von Gott eingesetzt. Laut reformierter Sicht beruhe die Kirche auf Bundesschlüssen Gottes mit seinem Volk. Damit beziehe sich die Kirche theologisch-traditionell auf Überkommenes und nicht nur auf eine religiöse Idee von Freiheit. Da sich die Gesellschaft permanent wandle, insbesondere in heutiger Zeit in beschleunigter Form, treffe die Tradition auf einen Modernisierungsdruck. Um diese Spannung zu bewältigen, solle sich die Kirche situativ als Interpretin von Tradition betätigen.⁸⁷
- Die evangelische Kirche verstehe sich als *Bekenntniskirche*. Dadurch ergebe sich eine Spannung im Hinblick auf gesellschaftliche Aufgaben der Kirche für die *Zivilreligion*.

sich auf die Institution beziehen. Erfolgreiche Gruppen bzw. Bewegungen durchliefen einen Prozess der *Institutionalisierung*. Durch Gewöhnung an Abläufe, Interpretationen und Rollen der Interaktion bilde sich schrittweise eine Institution aus. Diese liege den Individuen dann voraus und erscheine selbstverständlich, nachdem sie an die nächste Generation weitergegeben werde. Übertragen auf die Kirche: Ämter, Lehren und die Ausbildung einer Rechtsordnung prägten dann eine kirchliche Institution. Mitgliedschaft beruhe immer weniger auf einem bewussten Entschluss, sondern werde zu einer sozialen Konvention. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 158–160.

⁸⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 167.

⁸⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 168.

⁸⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 168.

Zivilreligion bedeute, „dass explizite Religionsaussagen getätigt werden, die idealiter alle Bürgerinnen und Bürger eines politischen Bereichs einschließen, doch dies, ohne dass eine Staatskirche besteht“. Zivilreligion äußere sich ohne Beteiligung der Kirche, zum Beispiel im Bereich der Politik in der Präambel des Grundgesetzes, und mit Beteiligung der Kirchen wie bei öffentlichen Trauerfeiern. Für die Zivilreligion sei kennzeichnend, dass ihre Inhalte als austauschbar erscheinen – damit trete sie als Antagonistin der Bekenntniskirche auf. Die Volkskirche behelfe sich damit, „dass das Verhältnis zum Bekenntnis eine Sache der immer erst noch zu verwirklichenden Kommunikation und Interpretation ist, für die es eine Reihe von Varianten gibt.“ Auf diese Weise pluralisiere die Volkskirche den Bezug auf das Bekenntnis, ohne es als Orientierung aufzugeben und vermittele dadurch auch zwischen Zivilreligion und Bekenntniskirche.⁸⁸

- Schließlich bestehe eine Spannung zwischen *Amtskirche* und *Beteiligungskirche*. Die Amtskirche sei vor allem durch die Aktivität von Professionellen geprägt, während sich die Beteiligungskirche darauf ausrichte, qualitativ hochwertige Partizipation für alle Mitglieder zu gewährleisten. Die Volkskirche bedeute „professionelle Arbeit mit ‚Laien‘“ und ermögliche deren Partizipation.⁸⁹

Hauschildt und Pohl-Patalong fassen das Wesen der Volkskirche als „öffentliche, plurale Kirche“ zusammen.⁹⁰ Für ihre eigene Konzeption *ersetzen* Hauschildt und Pohl-Patalong den Volkskirchenbegriff durch den Terminus der „intermediären Großkirche“. Jener sei weniger an spezifisch deutsche Gegebenheiten gekoppelt und ebenfalls in der Lage, das Wesen der evangelischen Kirche als öffentliche, plurale Kirche zu beschreiben. Die Intermediarität stehe dabei für den Bezug der Gesellschaft und verweise auf die Stellung der Kirche neben anderen religiösen und nichtreligiösen Akteuren.⁹¹

⁸⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 169f. Zitate S. 169, im Original teilweise kursiv.

⁸⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 170f.

⁹⁰ Diesen Charakter könne sie deshalb ausleben, weil ihr viele Menschen angehören und sie deshalb staatskirchenrechtliche Privilegien genießt. In Ostdeutschland werde dieser Charakter in Zweifel gezogen, weil die Zahl an Mitgliedern gering ausfalle und weiterhin schwinde. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 172.

⁹¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 172f. Unter der Überschrift „Reformbedarf und Reformpotentiale“ formulieren Hauschildt und Pohl-Patalong weitere Entwicklungsmöglichkeiten der evangelischen intermediären Großkirche. Ihre Aufgaben bestünden darin, zwischen Individuum und Gesellschaft zu vermitteln und zur ethischen Orientierung der Gesellschaft beizutragen. Die Kirche solle im Innenverhältnis als tolerante Interpretin und Moderatorin auftreten. Nach außen müsse sie sich als *eine* Anbieterin von Religion *neben anderen* verstehen und ein konzertiertes Handeln mit anderen Organisationen/ Kirchen anstreben. Vgl. A. A. O., S. 174–179. Dem erheblichen Finanzbedarf der Großkirche stehe mit ihrer öffentlichen Theologie ein erheblicher Nutzen für die Gesellschaft gegenüber. Die Kirchensteuerfinanzierung erweise sich in dieser

Als dritte Komponente des Hybrides Kirche – mit Schwerpunkt auf der Mesoebene – behandeln Hauschildt und Pohl-Patalong die *Kirche als Organisation*. Sie wird vor allem über ihre Funktion hergeleitet: Sie nutze Arbeitsteilung und definierte Entscheidungsstrukturen, um ihre Aufgaben zu erfüllen. Aus der Perspektive der Gruppe und in Anknüpfung an I Kor 12 lege sich das Verständnis der Organisation als eines *Organismus* nahe. Jedoch ließen sich die Komplexität heutiger Kirchengemeinden und besonders der Großkirche nicht mehr sinnvoll mit der Vorstellung eines Organismus beschreiben.⁹² Oberstes Sachziel der Non-Profit-Organisation Kirche sei es, dass Gott selbst handelt. Formalziele wie zum Beispiel finanzieller Ertrag seien dem nachgeordnet. Aus der Betriebswirtschaftslehre abgeleitete organisationale Festlegungen würden in der evangelischen Kirche nicht prinzipiell abgelehnt, aber auch nicht mit Gottes Handeln bzw. mit seinem Willen identifiziert. Sie könnten funktional genutzt werden und seien dafür da, den Raum für das „Gottesgeschehen“ freizuhalten.⁹³ Im Anschluss an Gerhard Wegner bezeichnen Hauschildt und Pohl-Patalong die Kirche als eine „passive Organisation“. Sie setze sich *keine neuen Organisationsziele*, ihre Zielsetzung sei schon durch ihr Bekenntnis vorweggenommen. Zu klärende theologische Fragen übergebe sie dem wissenschaftlichen, gemeindlichen und synodalen Diskurs, durch den Schrift und Bekenntnis interpretiert werden. Die Abhängigkeit der Kirche vom Glauben der Einzelnen bedeute in organisationssystemischer Hinsicht eine Abhängigkeit von der Umwelt der Organisation. Die Kirche nehme diese Abhängigkeit hingegen bewusst in Kauf. Ein Unternehmen hingegen versuche, seine Umwelt zu kontrollieren.⁹⁴

Hinsicht als nutzbringend für alle Beteiligten. Vgl. HAUSCHILDT, Kirchengemeindeforschung, in: PTh 105/2016, S. 260.

⁹² Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 181f. Die Bestimmung der Institution Kirche als „intermediäre Großkirche“ wird auch auf die Bestimmung der Organisation Kirche übertragen. Sie agiere im intermediären Sektor zwischen Staat, Markt und dem privaten Bereich. Intermediäre Organisationen widmeten sich Aufgaben, die von keinem dieser drei Bereiche hinreichend bewältigt werden können. Dementsprechend sei die Kirche als eine Non-Profit-Organisation zu verstehen, die je nach Situation und Kontext eine Nähe zur Verwaltung, zur Wirtschaft oder zur kirchlichen Basis herstellt. Auftrag der Non-Profit-Organisation Kirche sei die „Pflege religiösen Wissens“, eine „Deutung der Transzendenz im Zusammenhang von Ich und Welt“. Diesem Auftrag seien Ressourcen und Arbeitsweisen unterzuordnen. Vgl. A. A. O., S. 187–189.

⁹³ Weil die Kirche daran interessiert sei, jede Neuerung zugunsten der Kommunikation des Evangeliums zu nutzen, rezipiere sie die Betriebswirtschaftslehre. Entsprechend handele es sich mit dieser Rezeption nicht nur um eine taktische Anpassung an aktuelle Gegebenheiten. Inwieweit bestimmte Erkenntnisse der Betriebswirtschaftslehre tatsächlich dem Ziel der Förderung des Glaubens dienlich seien, müsse im Diskurs geklärt werden. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 196f und S. 211f.

⁹⁴ Vgl. WEGNER, Selbstorganisation als Kirche? Probleme geistlicher Leitung im Protestantismus, in: Hermelink, Wegner, Paradoxien kirchlicher Organisation, Würzburg 2008, S. 293–331, zitiert nach HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 212f.

4.3 Die Großkirche als Synthese vielfältiger Lebensformen evangelischen Kirchtums

4.3.1 Relativierung und Ergänzung der parochialen Struktur

Hauschildt und Pohl-Patalong konzipieren die evangelische „Kirche als Netz von Gemeinden an kirchlichen Orten“.⁹⁵ Gemeinden bilden darin die zentralen Struktureinheiten. Gegenüber der heutigen Struktur der evangelischen Landeskirchen sticht eine deutliche Relativierung der Parochie hervor: Diese solle zwar weiterhin eine wichtige Rolle einnehmen, aber um ein flächendeckendes Netz von nichtparochialen Gemeinden ergänzt werden.⁹⁶

Grundsätzlich gelte, dass unterschiedliche Organisationsformen der Kirche und insbesondere verschiedene Formen von Gemeinden theologisch legitim seien. Einer ortsgebundenen Gemeinde komme theologisch kein Vorrang zu. Das Neue Testament bezeuge eine Vielfalt von Gemeindeformen, die zurückgewonnen werden solle.⁹⁷

⁹⁵ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 305. Dabei handelt es sich um eine Weiterführung eines Konzeptes von Pohl-Patalong: Sie entwickelte in ihrer Habilitationsschrift ein Reformprogramm der kirchlichen Sozialformen, nach dem die Parochie als Gestaltungsprinzip der kirchlichen Organisation ihrer Zentralstellung enthoben wird. Stattdessen sollen „vereinsähnliche“ und „inhaltlich definierte Arbeitsbereiche“ zusammen die Basis der Kirche bilden. Vgl. POHL-PATALONG, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Wiedergegeben in HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 300–305. Pohl-Patalong hatte formuliert: „Theologische Grundlage von kirchlichen Strukturen der Zukunft sollte also eine mehrschichtige Wahrnehmung des Gemeindebegriffs und seiner biblischen Traditionen sein, die die Notwendigkeit konkreter Orte für die kirchliche Arbeit erkennt, ohne die territoriale Komponente zum leitenden Prinzip zu machen.“ POHL-PATALONG, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt, S. 223. Sie verfolgte den Gemeindebegriff im Konzept der Kirchlichen Orte jedoch nicht weiter. Vgl. auch POHL-PATALONG, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, S. 137–160.

⁹⁶ Hauschildt und Pohl-Patalong intendieren mit ihrem Konzept, die bisherige Struktur der evangelischen Kirchen in ihren Stärken fortschreiben (zum Beispiel die lokale Verwurzelung und Erreichbarkeit) und in ihren Schwächen zu minimieren (zum Beispiel hinsichtlich der Ansprache nur bestimmter gesellschaftlicher Gruppen). Dazu sollen derzeitige parochiale Gemeinden stärker als bisher Schwerpunkte und Profile ausbilden, die sie in regionalen Bezügen einbringen. Bisherige nichtparochiale Arbeitsformen müssten erwägen, ob sie sich zukünftig als Gemeinden definieren können und wollen. Die unterschiedlichen Profile sollten regional miteinander abgestimmt werden, etwa auf Ebene eines Kirchenkreises. Generell seien kirchliche Arbeitsformen mit dem Charakter einer Gemeinde im Hinblick auf Rechte und Ressourcen zu bevorzugen. Gemeinden sollten sich dabei nicht als autonome Größen verstehen, sondern als Knotenpunkte in einem Netzwerk. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 305–308.

⁹⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 305–307.

Da die Gemeinde aus Sicht von Hauschildt und Pohl-Patalong nicht allein mit der Parochie identifiziert werden darf und zugleich zentrale Größe in ihrem Konzept bildet, legen sie eine theologischen Kriterienkatalog vor, um die Gemeinde als ein zwar bedeutendes und eigenständiges, aber nicht von der übergeordneten Kirche abgekoppeltes Gebilde zu bestimmen.⁹⁸ „Gemeinde‘ ist ein *theologisch aufgeladener Begriff*, der in und aufgrund seiner Aufladung zu dem kirchenrechtlich abgesichert wurde.“ Die Gemeinde stelle in der evangelischen Tradition die Basis der Kirche und deren grundlegende Einheit dar. Im Anschluss an eine Rekapitulation biblischer und reformatorischer Grundlagen kommen sie zu dem Ergebnis, dass der Begriff der Gemeinde weder biblisch noch reformatorisch klar umrissen sei.⁹⁹

Hauschildt und Pohl-Patalong legen die Gemeinde analog zum Hybrid-Konzept in dreifacher Weise dar: Sie wird erstens als *geistliches Geschehen* verstanden. Sie beziehe sich auf die Bibel und Jesus Christus und bestimme ihr Selbstverständnis und ihren Auftrag in der Welt von Gottes Handeln her. Zweitens sei Gemeinde eine *Institution*. Auf reformatorischer Grundlage entfalte sie für ihre Aufgaben und Strukturen Möglichkeiten der Teilnahme und Teilhabe. Gemeinde sei drittens eine *Organisation*. Sie entwickle zeitgenössische Prinzipien, die zwar veränderbar seien, aber auf ihre theologische Angemessenheit hin reflektiert werden müssten.¹⁰⁰

Zur Gemeinde als geistliches Geschehen gehörten geistliche Grundlagen, die für *jede christliche Gemeinde* gälten.¹⁰¹

- Die „christologische Grundlage“ besage, dass sich die Gemeinde auf Jesus Christus gründe. Dies müsse explizit wie implizit erkennbar sein. Eine Gemeinde beziehe sich demnach in ihrer Verkündigung, ihrer Selbstdarstellung, im Dialog und auf Nachfrage auf Jesus Christus. Auch das Handeln der Gemeinde solle nach biblisch-jesuanischen Grundsätzen erfolgen.

⁹⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 275–284. Pohl-Patalong ergänzt, dass eine christliche Gemeinde nicht durch räumliche Grenzen definiert werde, sondern durch das, was in ihr geschieht. Vgl. POHL-PATALONG, Ortskirche und kirchliche Orte, in: Alex, Schlegel, Mittendrin, S. 170f. „Gemeinde‘ kann auf unterschiedlichen Wegen zustande kommen, aber nicht jede kirchliche Sozialform ist auch eine Gemeinde. Ein Teil der nichtparochialen Organisationsformen ist nach diesen Kriterien als ‚Gemeinde‘ zu bezeichnen, während ein anderer Teil nicht darunterfällt.“ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 283. Im Original teilweise kursiv. Manche nichtparochialen Arbeitsformen müssten ihre Leitungs- und Vertretungsstruktur umgestalten, manche damit beginnen, regelmäßig Gottesdienst zu feiern. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 283f.

⁹⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 271–275. Zitat S. 271. Daneben wird der deutschsprachigen Praktischen Theologie bescheinigt, dass diese die Perspektive der einzelnen Gemeinde selten einnehme und die schon vorliegenden Befunde kaum zusammenführe. Vgl. HAUSCHILDT, Kirchengemeindeforschung, in: PTh 105/2016, S. 260f.

¹⁰⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 275f.

¹⁰¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 277f.

- Gemäß der „ökumenischen Grundlage“ verstehe sich eine Gemeinde als Teil der Gesamtkirche. Einer Gemeinde obliege nicht *jede* Form der Kommunikation des Evangeliums, sie trage nur zu ihr bei.
- Die „rechtfertigungstheologische Grundlage“ sage aus, dass Menschen unterschiedslos aus Gnade durch Christus vor Gott „vergemeinschaftet“ werden. Die einzelne Gemeinde mache die Gemeinschaft aller Glaubenden exemplarisch erlebbar. Soziale Unterschiede dürften nicht zu Unterschieden in der Gemeinde führen. Dennoch sei eine Zielgruppenorientierung einer Gemeinde möglich, sofern partizipationswillige, nicht zur Zielgruppe gehörige Kirchenmitglieder nicht vom Gottesdienst ausgeschlossen würden und die Gemeinde darüber hinaus regelmäßig den Kontakt mit Menschen außerhalb der Zielgruppe suche.
- Schließlich pflege die „missionarische Grundlage“ das Bewusstsein einer Sendung in die Welt. Demnach dürfe eine Gemeinde nicht selbstbezüglich im Binnenraum verbleiben, sondern sie habe gemäß des Missionsbefehls Anteil an der *missio Dei* in Wort und Tat. Die Kommunikation des Evangeliums übersteige und relativiere Gemeindegrenzen.

Die zweite Kategorie kennzeichnet die Gemeinde als Institution. Sie gilt nach Hauschildt und Pohl-Patalong für *reformatorische Gemeinden*.¹⁰²

- Als „explizite liturgische Kennzeichen“ werden Wort und Sakrament im Rahmen einer regelmäßigen gottesdienstlichen Feier aufgeführt, wobei ein Rekurs auf CA VII erfolgt: Eine Gemeinde müsse regelmäßig Gottesdienst feiern, wobei der Rhythmus unterschiedlich ausfallen könne. Manche nichtparochiale Arbeitsformen müssten dieses Kennzeichen stärker berücksichtigen, um als Gemeinde zu gelten.
- Es folgen „soziokulturelle implizite Kennzeichen“ als weitere Aspekte des kirchlichen Handelns in der Welt: biografisch-religiöse Begleitung, Bildungs-, Hilfe- und Gerechtigkeitshandeln. Leitend ist dabei das Verständnis von Hans-Richard Reuter, der die *notae ecclesiae* Wort und Sakrament aus CA VII nicht als exklusiv, sondern als „signifikant“ auffasst: Demnach werde durch das Vorhandensein von Wort und Sakrament *sicher bestätigt*, dass es sich um Kirche bzw. Gemeinde handle. Dennoch sei der Auftrag der Kirche damit nicht abschließend definiert. So ziele Gemeinde heute auch auf eine wirksame Sozialgestaltung ab. Die gottesdienstliche Feier und der Gottesdienst im Alltag stünden in unauflösbarem Zusammenhang. Eine konkrete Gemeinde sei legitimiert, Schwerpunkte zu setzen. Auf der anderen Seite sollten Ausgestaltungen von Gemeinde keinesfalls den impliziten Kennzeichen widersprechen.

¹⁰² Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 278–281.

- Das „Individualitätskennzeichen“ bedeute, dass in einer Gemeinde ein Raum zum Glauben, zur Förderung von und der Begleitung im Glauben eröffnet wird. Die reformatorische Tradition betone den subjektiven, individuellen Glauben, der die Botschaft für sich begreift und sich mit dieser auseinandersetzt. Die Gemeinde solle dies inhaltlich und methodisch widerspiegeln.
- Mit dem „Leitungskennzeichen“ adressieren Hauschildt und Pohl-Patalong die Leitung durch Amt und allgemeines Priestertum. Eine evangelische Gemeinde sei durch das Miteinander von Amt und demokratischer Struktur erkennbar. Nicht nur das Pfarramt, sondern auch Ehrenamtliche müssten an der Leitung beteiligt sein.
- Schließlich drücke das „Strukturkennzeichen“ eine Gewährleistung der Teilhabe der Mitglieder am gemeindlichen Leben aus. Eine Gemeinde müsse durch ihre Ordnung ebenso wie durch informelle Gepflogenheiten verantwortliche Mitarbeit aufgrund der Mündigkeit und Verantwortlichkeit des gläubigen Individuums ermöglichen. Zugleich dürfe aktive, verbindliche Mitgliedschaft nicht zum Kriterium einer Kirchen- bzw. Gemeindemitgliedschaft gemacht werden.

Die dritte und letzte Kategorie behandelt organisatorische Kennzeichen. Diese seien kulturell bestimmt, müssten zugleich aber theologisch angemessen sein:¹⁰³

- Das „Prinzip der organisatorischen Einheit“ erfordere, dass sich eine Gemeinde eigenständig leitet und sich in übergeordneten Bezügen vertritt. Für nichtparochiale Arbeitsformen, die bisher nicht darüber verfügen, ansonsten aber die anderen Kriterien einer Gemeinde erfüllen, sei zu prüfen, wie solche Leitungs- und Vertretungsstrukturen aufgebaut werden können.
- Das „Prinzip der organisatorischen Wechselseitigkeit“ bedeutet eine Beteiligung an der gegenseitigen Steuerung von lokaler Gemeinde und regionaler Kirche. Hauschildt und Pohl-Patalong ist daran gelegen, dass die Bestimmungsrechte nicht einseitig bei lokaler Gemeinde oder bei der Region bzw. Landeskirche liegen. Vielmehr sollten diese mit ihren jeweiligen Berücksichtigungspflichten in einem sinnvollen Verhältnis stehen.

Neben der Parochie relativieren Hauschildt und Pohl-Patalong am Rande auch die Rolle des überkommenen agendarischen Gottesdienst als traditionelle Mitte des kirchlichen Lebens. Die aktive, bewusste Teilnahme am agendarischen Gottesdienst erfordere ein hohes Maß an kirchlicher Sozialisation. Alternative Gottesdienste, die mit ästhetischen Formen der Gegenwart arbeiten, böten für Menschen mit geringem Kontakt zur christlichen Tradition einen

¹⁰³ Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 282–284.

einfacheren Zugang.¹⁰⁴ Pohl-Patalong fordert, die Kommunikation des Evangeliums „mit aller Welt“ zum Maßstab des Gottesdienstes zu erheben: „Nicht eine bestimmte gottesdienstliche Form macht den Gottesdienst der Kirche aus, sondern Wort und Sakrament. Die Aufgabe des Gottesdienstes ist es, das Evangelium zu kommunizieren, und zwar nicht mit bestimmten Menschen, sondern mit aller Welt.“ Der Gottesdienst solle *nicht* zur „Mitte der Gemeinde“ verklärt werden, die er statistisch nicht mehr darstelle. Der Gottesdienst sei stattdessen im Zusammenhang mit anderen Handlungsfeldern zur Kommunikation des Evangeliums zu betrachten. Darauf folge die Frage, wie der Gottesdienst zur effektiveren Kommunikation des Evangeliums weiterzuentwickeln sei.¹⁰⁵

4.3.2 Haupt- und Ehrenämter im Hybrid Kirche bzw. Gemeinde

Hauschildt und Pohl-Patalong erörtern pastorales Amt und allgemeines Priestertum vor dem Hintergrund ihres Hybridbegriffes und wollen dabei nicht beim „liturgischen Dual“ von Amt und Gemeinde stehenbleiben, sondern die Vielfalt ordinierter und nichtordinierter Ehren- und Hauptämter wahrnehmen.¹⁰⁶

Die göttliche Offenbarung ist für Hauschildt und Pohl-Patalong der Kirche vorgeordnet, die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschehen. Diese Vorordnung

¹⁰⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 422f.

¹⁰⁵ Vgl. POHL-PATALONG, „Eine Stunde für etwas Anderes“, in: PTh 101/2012, S. 228–230. Zitat S. 228.

¹⁰⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 359. Dazu kombiniert Hauschildt die theologischen Kategorien Amt und allgemeines Priestertum mit den Bedingungen von Haupt- und Ehrenamt.

	Exegetisch/historisch Bleibendes: Theologische Gegebenheiten	Neuzeitliche derzeitige Situation: Individuell Erworbenes
Potenziell gemeinsame Merkmale aller	Allgemeines Priestertum	Ehrenamtliche
Prinzipiell besondere Merkmale weniger	Ordiniertes Amt	Berufstätige

Aus HAUSCHILDT, Allgemeines Priestertum und ordinierendes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige, in: PTh 102/2013, S. 394f., geringfügig modifiziert. Hauschildt fordert, bei der praktisch-theologischen Diskussion um kirchliche Ämter und Dienste alle vier Ausprägungen von Akteurschaft in ihren Eigenheiten und Zusammenhängen in den Blick zu nehmen. So sind beispielsweise die meisten Pfarrer zugleich Hauptamtliche, es gibt aber auch ehrenamtliche. Oder es werden viele kirchliche Berufe ohne Ordination ausgeübt, sind also Aktionsformen des allgemeinen Priestertums. Für Hauschildt braucht es demnach nicht nur eine Theologie für den Dual von Amt und allgemeinem Priestertum, sondern auch für das neuzeitlich hinzugekommene Gegenüber von Ehrenamt und Hauptberuf. Vgl. ebd.

übertrage die evangelische Kirche *nicht* auf ihre Ämterordnung, nach der etwa ein Wesensunterschied zwischen Priestern und Gläubigen behauptet werde. Eine Genealogie dieser Ansicht erblicken Hauschildt und Pohl-Patalong in der alttestamentlichen Königskritik, in der Herrschaftskritik der jesuanischen Überlieferung, im Grundsatz der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen sowie in der Aufhebung der Unterschiede gemäß dem „Sein in Christus“ nach Gal 3,28.¹⁰⁷ Deshalb sei der partizipative Charakter der evangelischen Kirche nicht nur eine neuzeitliche Erscheinung, sondern auch prinzipiell als theologisch plausibel zu erklären. Menschliche Leitung etwa durch das Amt trete dann sekundär hinzu und sei funktional begründet.¹⁰⁸ Im Sinne gemeindlicher Ordnung sei es nicht angemessen, wenn auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums jeder in der öffentlichen Gemeinde das Predigtamt ausübe. Das Amt sichere in der kirchlichen Öffentlichkeit gelingende Kommunikation und Gemeinschaft. Es schränke zufällige Machtausübung ein, durch die Schwächere an den Rand gedrängt werden könnten. Auf diese Weise schütze das Amt auch das allgemeine Priestertum.¹⁰⁹ Das evangelische Pfarramt symbolisiere die Kirche, das Gegenüber des Wortes zur Gemeinde und die Einheit aller Dienste. Es stehe für die Unverzichtbarkeit von Verkündigung samt Sakramentsreichung. Diesem notwendigen Dienst entsprächen Ordination auf Lebenszeit, besonders intensive theologische Ausbildung und eine ausgeprägte Übernahme von Leitungsaufgaben. Die konkrete rechtliche und soziale Fassung des Pfarramtes sei jedoch variabel. Darüber hinaus sei darauf zu achten, dass es keine für die Kommunikation des Evangeliums notwendigen nicht-pastoralen Berufe verdränge.¹¹⁰

Hauschildt und Pohl-Patalong unterscheiden drei Rollen einer Pfarrerin: geistliche Existenz, Repräsentanz des Christentums und Management. Gegenwärtige pastoraltheologische Konzepte betonten in der Regel *eine* dieser drei Orientierungen. So stehe Manfred Josuttis für das spirituelle Pfarramt, Isolde Karle für das institutionelle Modell und das EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“ für das neuere organisatorische Modell. Wie auch im Hybrid-Modell ließen sich die drei Rollen nicht harmonisieren, sondern stünden in bleibender Spannung zueinander.¹¹¹

Pohl-Patalong versucht auf der einen Seite eine Weitung, auf der anderen Seite eine Konzentration und Beschränkung des Profils des pastoralen Amtes. Die Kommunikation des Evange-

¹⁰⁷ „οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.“ „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“

¹⁰⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 357.

¹⁰⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 361.

¹¹⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 381f.

¹¹¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 375f.

liums wird zur theologischen Norm erklärt: „Pfarrerinnen und Pfarrer sind zuständig für die Kommunikation des Evangeliums in der Welt und mit der Welt“.¹¹² Daraus folge:

„Eine Konzentration auf das Wort und damit die gottesdienstliche Verkündigung ist gerade nicht zu rechtfertigen, denn zum einen sind auch Taten ‚Kommunikation wie das Wort‘, zum anderen ist nicht festzulegen [...], auf welchem Weg und in welchem Handlungsfeld Menschen von der Liebe Gottes und seiner unbedingten Zusage und Annahme erreicht werden“.

Das Pfarramt solle sich nicht durch eine „Allzuständigkeit“ auszeichnen. Abgesehen vom Gottesdienst seien nicht alle überkommenen Handlungsfelder auszufüllen, insbesondere nicht die der Parochie. Stattdessen gelte:

„Ein exemplarisches Verständnis pastoralen Handelns (und der kirchlichen Handlungsfelder insgesamt) wird aber auch theologisch der Aufgabe der Kirche wesentlich gerecht: Die Kommunikation des Evangeliums verweist auf das alle menschliche Tätigkeit übersteigende Wirken Gottes.“

Eine Auswahl an pfarramtlichen Aufgaben solle anhand des wahrgenommenen orts- und übergemeindlichen Kontextes, anhand eigener Fähigkeiten und Talente und unter Berücksichtigung eines „stimmigen Gesamtbildes“ kirchlichen Handelns in der Region erfolgen.¹¹³

Hauschildt geht anhand peripherer Räume von einer abnehmenden Präsenz der Pfarrer in der Ortsgemeinde aus:

„Das macht sie allerdings nicht weniger wichtig, sondern anders wichtig. Sie werden gebraucht mit ihrer qualitativ hochwertigen *hermeneutischen Kompetenz*. Mit ihr unterstützen sie auch bei zeitlich beschränkter Präsenz die Gemeinden wesentlich: Durch ihren Weitblick für die Wechselbeziehung von Bibel und gegenwärtiger Situation stehen sie den Gemeinden mit Spitzeninterpretation zur Verfügung [...]“.

¹¹² POHL-PATALONG, Evangelium kommunizieren, in: Schaufelberger/Hartmann, Perspektiven für das Pfarramt, S. 177. Im Original kursiv.

¹¹³ Vgl. POHL-PATALONG, Evangelium kommunizieren, in: Schaufelberger/Hartmann, Perspektiven für das Pfarramt, S. 177–181. Zitate S. 177f. „Der Pfarrberuf wird deutlich differenzierter, so dass Pfarrer/-innen je nach Stelle und Stellenzuschnitt unterschiedliche Aufgaben ausüben. Der Gottesdienst wird dabei eine Konstante bilden, ansonsten wird das Gemeinsame des pastoralen Berufs nicht durch identische Handlungsfelder [...], sondern durch die gemeinsame Aufgabe, das Evangelium zu kommunizieren, und die Reflexion ihrer Handlungsfelder auf diese Aufgabe hin konstituiert.“ A. A. O., S. 180f.

Wenn Pfarrer weniger vor Ort präsent seien, verkörperten sie stärker den ortsübergreifenden Charakter der Kirche. Damit ähnele ihr Profil perspektivisch stärker der bisherigen mittleren kirchlichen Leitungsebene.¹¹⁴

Wird wie in ländlichen Gegenden das Pfarramt perspektivisch seltener, gehe damit eine Aufwertung anderer kirchlicher Berufe einher. Sie müssten befähigt werden, Ehrenamtliche zu begleiten: „Sie sind gezielter als bisher ebenso auf die *kommunikative Aufgabe als Teil ihres Professionshandelns* vorzubereiten, ihr Fachwissen konstruktiv ermutigend in den verschiedenen Fällen einer Reihe von Gemeinden vor Ort einbringen zu können.“¹¹⁵

Angesichts des Miteinanders der kirchlichen Berufe plädiert Hauschildt dafür, die Ordination nicht exklusiv studierten Theologen zu überlassen. Er sieht den Sinn der Ordination darin, die liturgische Rolle der Kommunikation des Evangeliums durch Predigt und Sakrament zu fixieren. Diese Rolle verkörpere das Gegenüber zur Gemeinde und personalisiere darin das Gegenüber Gottes. Personen, die diese Rolle einnehmen, sollten durch Ordination hervorgehoben werden, ggf. auch Ehrenamtliche. Das daraus folgende Miteinander der Ordinierten formuliert Hauschildt wie folgt:

„Es handelt sich um ein organisatorisch gegliedertes Zusammenwirken zwischen differenzierten Gruppen von Ordinierten und differenzierten Gruppen von beruflich Tätigen und differenzierten Gruppen von Pfarrerinnen und Pfarrern. Die Über- und Unterordnungen ergeben sich dabei aber gerade nicht aus Weihestufen, sondern sind beruflich und organisatorisch bedingt, haben auch finanzielle Konsequenzen.“

Hauschildt möchte theologisch begründet einen Gegensatz von *clerus maior* und *clerus minor* vermeiden. Die praktisch dennoch benötigten Differenzierungen zwischen Gruppen von Ordinierten sollten organisatorisch hergestellt werden.¹¹⁶ Die Spezifika des pastoralen Amtes

¹¹⁴ Vgl. HAUSCHILDT/HEINEMANN, Alternative Formen kirchlicher Präsenz, in: Kirchenamt der EKD, Freiraum und Innovationsdruck, S. 165f. Zitat ebd.

¹¹⁵ Vgl. HAUSCHILDT/HEINEMANN, Alternative Formen kirchlicher Präsenz, in: Kirchenamt der EKD, Freiraum und Innovationsdruck, S. 167. Zitat ebd. Kirchliche Berufe neben dem Pfarramt hätten die Kommunikation des Evangeliums in pädagogischer, helfender oder kirchenmusikalischer Weise zum Ziel. Häufig lägen Doppelqualifikationen vor, die auch theologische Ausbildung enthielten, so dass nicht nur der Pfarrdienst über eine theologische Kompetenz verfüge. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 368–371. Das Ziel kirchlichen Arbeitens bestehe in einem Zusammenwirken der verschiedenen kirchlichen Berufe bzw. Ämter. Vgl. A. A. O., S. 359 und HAUSCHILDT, Lernen von der Zukunft des Pfarrberufs, S. 249.

¹¹⁶ Vgl. HAUSCHILDT, „Zu wenig“ Pfarrerinnen und Pfarrer, in: DtPfrBl 114/2014, S. 316–318. Zitat S. 318. Infolgedessen hebe sich das Pfarramt theologisch nicht mehr durch die Ordination von anderen kirchlichen Berufen oder Ehrenämtern ab, die ebenfalls Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung vornehmen. Hauschildt beruft sich für diese Sicht auf eine Stellungnahme der Gemeinschaft

seien dann seine hauptberufliche Struktur und seine theologisch-hermeneutische Ausbildung. Als Träger von Religion repräsentiere es die Kirche und verkörpere den Zusammenhang der Gemeinde zur Region und Landeskirche.¹¹⁷ In diesem Sinne bestehe die Aufgabe des Pfarramts zukünftig vor allem darin, Deutung von Glauben, Religion und Kirche mit Qualität sicherzustellen: Es biete

„die Kompetenz zu Spitzenleistungen in hermeneutisch bewusster Verschränkung von Bibel und Gegenwart bei den besonderen Gottesdiensten und Spitzenleistungen in ökumenischer Übersicht und Fähigkeit zum Dialog mit der Bandbreite christlicher, religiöser und weltanschaulicher Pluralität.“¹¹⁸

Hinsichtlich der Frage nach einem Priestertum der Getauften oder der Gläubigen argumentieren Hauschildt und Pohl-Patalong, dass gemäß I Petr 2,9¹¹⁹ ein Priestertum *aller Getauften* bestehe: Alle Mitglieder der Großkirche gehörten dementsprechend zum Volk Gottes. Weiterhin habe Martin Luther die Kommunikation des Evangeliums in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ zur Aufgabe aller *Getauften* gemacht. Der Glauben hingegen sei es jedoch, der das priesterliche Amt *vollziehe*. In diesem Sinne gebe es keinen prinzipiellen Vorrang bestimmter Christen hinsichtlich ihres Zugangs zu Gott, der Fürbitte oder der Bibelauslegung. In Anknüpfung an Hans-Martin Barth bezeichnen Hauschildt und Pohl-Patalong das allgemeine Priestertum als ein „gegenseitiges“ und „gemeinsames“ Priestertum. Es realisiere sich im Hören auf das Evangelium und vollziehe sich in je verschiedenen Talenten und Charismen. In dieser Logik könnten bei der Kommunikation des Evangeliums auch Menschen leiten, die in der Gemeinde kein ordiniertes Amt innehaben, etwa in der Elternrolle oder im Beruf.¹²⁰

Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Demnach werde jegliche Ordination bzw. Beauftragung, die zu öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ermächtigt, als *rite vocatus* im Sinne von CA XIV angesehen. Vgl. HAUSCHILDT, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige, in: PTh 102/2013, S. 397f. und GEKE, Amt – Ordination – Episkopé, in: Bünker/Friedrich, Amt, Ordination, Episkopé, S. 133f., Abschnitt 66.

¹¹⁷ Vgl. HAUSCHILDT, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige, in: PTh 102/2013, S. 404f.

¹¹⁸ Vgl. HAUSCHILDT, Die Kirche ist das Pfarramt, in: EPD Dokumentation 36/2014, S. 19. Zitat ebd.

¹¹⁹ „ὁμείς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς κατέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.“ „Ihr aber seid ein ausgewähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat aus der Finsternis in sein wunderbares Licht;“

¹²⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 360f.

Ehrenamtliche Tätigkeiten seien in zwei Gruppen zu unterscheiden: Zumeist handele es sich um Dienst auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums, in selteneren Fällen auch um ein ordiniertes Amt, das ehrenamtlich bekleidet wird. Ehrenamtliche Arbeit biete eine besondere Qualität kirchlicher Arbeit: Zum einen repräsentierten Ehrenamtliche aktive, nicht passive Mitgliedschaft. Sie demonstrierten, dass Kirchenmitgliedschaft Möglichkeiten zur Übernahme von Verantwortung für Kirche und Gemeinwohl eröffnet. Zum anderen führten Ehrenamtliche in ihrem kirchlichen Dienst stärker als Hauptamtliche ganzheitliche Beziehungen mit ausgeprägter emotionaler Nähe. Dies sei für Ehrenamtliche dadurch möglich, dass sie *weniger* Beziehungen als Hauptamtliche unterhalten und meist keine professionelle Distanz einhalten müssten.¹²¹

Nach Hauschildt soll sich die Kirche organisatorisch darauf einstellen, dass die Zahl der Hauptamtlichen perspektivisch abnimmt und dass sich das Ehrenamt wandelt, dass sich unter Umständen der Anteil ehrenamtlicher Arbeit erhöht.¹²² Der Praktischen Theologie obliege es vor diesem Hintergrund, eine dem angemessene „Theologie des Ehrenamtes“ zu schreiben.¹²³

4.3.3 Partizipative, lernende Leitung unter Gottes Einfluss

Der Hybridcharakter der Kirche und die Anforderung, unterschiedliche Gemeindeformen zu koordinieren, bilden den Hintergrund von Hauschildts und Pohl-Patalongs Überlegungen zur Leitung in der Kirche.¹²⁴ Sie thematisieren verschiedene Aspekte von Leitung wie Bekenntnisbezug, Demokratie, „geistliche Leitung“ und „lernende Kirche“, die im Folgenden umrissen werden.

¹²¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 362–368.

¹²² Vgl. HAUSCHILDT, Kirchliche Strategie ehrenamtlichen Engagements, in: EPD Dokumentation 21/2013, S. 12. Wenn Verantwortung von Haupt- auf Ehrenamtliche übergehe, sei dafür Ausbildung und Schulung notwendig. Die Kirche müsse jedoch auch für Personengruppen, die etwa aufgrund ihrer Bildungsferne für Schulung kaum zugänglich sind, ehrenamtliche Tätigkeiten gemäß deren Fähigkeiten und Interessen anbieten. Vgl. HAUSCHILDT/HEINEMANN, Alternative Formen kirchlicher Präsenz, in: Kirchenamt der EKD, Freiraum und Innovationsdruck, S. 165.

¹²³ Vgl. HAUSCHILDT, Kirchliche Strategie ehrenamtlichen Engagements, in: EPD Dokumentation 21/2013, S. 12.

¹²⁴ Der Hybridcharakter der Kirche erfordere es, in Einzelfragen auszutarieren, wie die Logiken der Kirche als Gruppe/ Bewegung/ Gemeinschaft, als Institution und als Organisation produktiv nebeneinander existieren können, ohne gegeneinander ausgespielt zu werden. In der Debatte um Kirchenbilder sei zu verdeutlichen, dass es sich meist nicht um Fragen absoluter Wahrheit handele. Entsprechend sei nicht allein für *eine* Logik zu votieren. Insgesamt sollten zwischen den unterschiedlichen Kirchenbildern und -praktiken Querverbindungen gestärkt werden. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 218.

Grundsätzlich sei die evangelische Großkirche als „Bekenntniskirche“ zu verstehen. Sie gerate dadurch permanent in innere Spannung, dass unter den Kirchenmitgliedern das Verhältnis zu den Inhalten des Bekenntnisses variere. Ob eine spezifische Interpretation als zu starke Abweichung von der mehrheitlich geteilten Ansicht aufzufassen ist, entscheide die Mehrheit der Kirche.¹²⁵ Hinsichtlich der organisatorisch-rechtlichen Gestalt der Kirche seien gemäß CA VII nur Wort und Sakrament als für die Kirche unverzichtbar definiert, eine spezifische Organisationsform lasse sich flexibel ausgestalten. Die organisatorischen Strukturen könnten nie sakrosankt, sondern nur den Aufgaben der Kirche mehr oder weniger angemessen bzw. sinnvoll sein. Letztlich bleibe der Maßstab, ob sie dem Auftrag der Kommunikation des Evangeliums bestmöglich dienen: „Welche Formen sind geeignet, die *Kommunikation des Evangeliums als zentrale Aufgabe der Kirche bestmöglich zu fördern* und seine Relevanz für die Individuen und die Gesellschaft zu befördern?“¹²⁶ Die kirchlichen Organisationsformen seien anhand dieses Kriteriums permanent zu kontrollieren und ggf. zu verändern. Tue die Kirche dies nicht, träten historisch gewachsene Traditionen an die Stelle theologischer Einsichten.¹²⁷

„Partizipation und Leitung in der evangelischen Kirche stellen zwei Seiten einer Medaille dar“, formulieren Hauschildt und Pohl-Patalong im Anschluss an Bernhard Petry. Demnach bedeute Leitung die Herstellung und Bewältigung partizipativer Prozesse. Dies sei beispielsweise gemäß der Gottesebenbildlichkeit der Menschen nach Gen 1,27 theologisch plausibel. Allgemeines Priestertum und Ordinierte, Ehren- und Hauptamtliche seien deshalb aufeinander bezogen und beeinflussten sich gegenseitig. Zugleich gelte, dass das Wort Gottes der Gemeinde bzw. Kirche gegenüberstehe.¹²⁸ Hauschildt und Pohl-Patalong wollen die Alternativen einer Kirchenleitung „von oben“ im Gegensatz zu einer Kirchenleitung „von unten“ vermeiden. Stattdessen solle Leitung als Koordinationsprozess unter Beteiligung Vieler verwirklicht werden. Gemeinden seien dabei Instanzen, die sich als wesentlicher, aber partikularer Teil der Kirche verstehen. Lokale, regionale und überregionale Handlungsräume sollten flexibel miteinander abgestimmt werden.¹²⁹

¹²⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 169.

¹²⁶ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 305.

¹²⁷ Hauschildt und Pohl-Patalong schließen mit diesem Gedankengang explizit an Reiner Preul an. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 246f.

¹²⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 357f. Zitat S. 357.

¹²⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 308. Als Problem wird markiert, dass gegenwärtig verschiedene Gruppen in Synoden unterrepräsentiert seien, zum Beispiel bestimmte Milieus oder nichtpastorale kirchliche Berufe. Bis zur Verwirklichung einer angemessenen Vertretung sei es erforderlich, dass bestimmte Gremienmitglieder diese vertreten, auch wenn sie diesen Gruppen selbst nicht angehörten. Vgl. A. A. O., S. 381 und 392.

Hauschildt und Pohl-Patalong beobachten, dass sich Leitung in der Kirche im Wesentlichen am Modell der Politik orientiert. In der evangelischen Kirche herrsche das Selbstverständnis einer demokratischen Verfasstheit vor, das etwa gegenüber der römisch-katholischen Kirche herausgestellt wird.¹³⁰ In der Praxis existiere jedoch eine Spannung von Paradigmen: Auf der einen Seite stehe das *demokratische Paradigma*, bei dem Interessenvertretung, Mehrheitsbeschlüsse und Machtausübung zentral seien. Auf der anderen Seite werde ein *Paradigma von Dienstgemeinschaft* vertreten, nach dem Synoden gemeinsam auf das Wort Gottes hören und Entscheidungen in Einmütigkeit treffen. Angesichts dieses Gegensatzes stellen Hauschildt und Pohl-Patalong fest, dass es bisher an einer schlüssigen Konzeption fehle, inwieweit das Paradigma der Demokratie für die Kirche anwendbar sei.¹³¹ Deshalb versuchen sie, den Begriff der *Einmütigkeit* zu präzisieren: Er solle nicht mit Einstimmigkeit bei Abstimmungen gleichgesetzt werden. Es gehe stattdessen um eine möglichst große *gegenseitige Einsicht* bei Beratungsvorlagen. Dabei sei nicht zu erwarten, dass immer eine Lösung gefunden wird, die weitgehende oder gänzliche Einstimmigkeit erzielt. Demzufolge sei zu fragen, welcher Grad an Übereinstimmung für welche Sorten von Entscheidungen erforderlich ist. Entscheidungen über die theologische Überzeugung der Kirche als Ganze erforderten einen besonders hohen Grad an Einmütigkeit. Es sei ein *theologischer Vorbehalt* festzuhalten, nach dem sich auch (durch Einmütigkeit) legitimierte Entscheidungen als theologisch falsch erweisen könnten. Weiterhin werde die Qualität einer Demokratie anhand ihres Grades an *Schutz von Minderheiten* geprüft. Ein positives Beispiel dafür stelle die Entscheidung zur Segnung homosexueller Paare in manchen Landeskirchen dar, weil einzelne Pfarrer bei Angabe von Gewissensgründen eine solche Segnung nicht selbst durchführen müssen.¹³²

In Fortführung der Problematik von demokratischer Leitung und Einmütigkeit erörtern Hauschildt und Pohl-Patalong das Thema der *geistlichen Leitung* und knüpfen dazu an *Überlegungen* Gerhard Wegners an. Leitung solle demnach eine Beziehung zu den Inhalten der Kirche, der christlichen Botschaft, und den Zielen der Kirche, der Kommunikation des Evangeliums, aufweisen. Darüber hinaus müsse auch die Art und Weise der Leitung theologisch reflektiert sein. Dies veranschauliche die 4. These der Barmer Theologischen Erklärung,¹³³ mit der ein Führerprinzip in der Kirche abgewiesen wird. Geistliche Leitung beziehe sich auf die

¹³⁰ Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 384.

¹³¹ Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 386.

¹³² Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 389–391.

¹³³ „Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker niederhalten und die Mächtigen ihnen Gewalt antun. So soll es nicht sein unter euch; sondern wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener.“ (Mt 20, 25–26)

Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.

transzendente Dimension bzw. auf die Präsenz Gottes. Neben Leitenden und Geleiteten rechne geistliche Leitung mit Gott als dritter Größe. Sie frage, welches Licht die Präsenz Gottes auf eine konkrete Situation wirft. Leitungsentscheidungen müssten im Sinne geistlicher Leitung durchsichtig auf Bibel und Bekenntnis sein. In ethischer Hinsicht gehöre zu geistlicher Leitung, dass die Leitung nicht nur der Organisation Kirche verpflichtet sei, sondern auch dem Individuum. Daher verbiete sich ein rein instrumenteller Gebrauch menschlicher Arbeitskraft. Die geistliche Leitung beinhalte weiterhin eine pneumatologische Dimension, weil sie mit dem Wirken des Geistes im Leitungshandeln rechne. Da es sich um eine unverfügbare Größe handle, sei geistliches Leiten ein paradoxes Handeln. Geistliche Leitung suche den Heiligen Geist und pflege deshalb eine eigene religiöse Praxis und sei sich ihrer geistlichen Quellen bewusst. Wenn in Leitungsgremien Gebet, Gesang und Bibellese praktiziert werden, sei dies eine gemeinsame Erinnerung an die Ziele geistlicher Leitung. Geistlich Leitende pflegten das Bewusstsein, „dass alle leitenden und geleiteten Mitglieder der Kirche sich darauf einlassen, dass Gott mit ihnen kommuniziert und sie auf Gottes Wort hören.“¹³⁴ Liturgie und Predigt hätten insofern eine kirchenleitende Funktion. Dabei sei zu zeigen, „wie als Individuum und in der Verantwortung für andere ein Glaube aussieht, der auf das Wort Gottes hört und von daher Kraft und Selbstrelativierung, Infragestellung des Bestehenden und Liebe für die Nächsten findet“. Auf diese Weise werde geistliche Leitung auch darüber wachen, dass Leitung auf Gott bezogen bleibt.¹³⁵

Schließlich beschreiben Hauschildt und Pohl-Patalong das Modell einer „lernenden Kirche“. Sie knüpfen dazu an das EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“ an und werfen die Frage auf, wie die Kirche ihr Handeln bewusst und schnell ändern kann. Individuelle Lernprozesse sollten der gesamten Organisation zugutekommen. Weil sich die zentrale kirchliche Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums nicht hinreichend über klare Zielvorgaben darstellen lasse, liege ein hohes Gewicht auf der Organisationsaufgabe, gelingende Praxis zu finden und Fehler zu vermeiden. Diese Aufgabe lasse sich vor allem durch die Bildung von Haupt- und Ehrenamtlichen fördern. Generell hätten Fehler eine hohe Bedeutung für das Lernen einer Organisation und sollten deshalb nicht pauschal als negativ bewertet werden. Theologisch und auch organisationspraktisch seien Person und Werk und darüber hinaus ein Fehler im organisationstheoretischen Sinn und Sünde zu unterscheiden. Sünde als Schuld vor Gott sei ein Fehler im geistlichen Geschehen und werde mit geistlichen Akten wie Erkenntnis der Gnade, Sündenbewusstsein,

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen.“ Die Barmer Theologische Erklärung, in: Mau/Dingel, Evangelische Bekenntnisse 2, S. 262.

¹³⁴ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 399.

¹³⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 396–400. Zitat S. 400.

Sündenbekenntnis, Umkehr und Buße beantwortet. Sündentheologie wisse, dass ein Individuum individuell schuldig und gleichzeitig in überindividuelle Zusammenhänge verstrickt sein könne. Außerdem lasse sich Sünde nicht wie ein Fehler einfach erkennen und abstellen. Die Kirche als lernende Organisation gehe davon aus, dass Menschen immer und überall Fehler begehen können. Hauschildt und Pohl-Patalong beobachten, dass in der Kirche auf derartige Fehler häufig mit „geistlicher Dramatisierung bei faktischer Moralisierung“ und darauffolgenden Verhaltensvorgaben reagiert werde. Solche Reaktionen verharmlosten die Tiefe des Mangels aus Sünde. Stattdessen gelte: „Die Fehler selbst sind zu bekämpfen, nicht diejenigen, die die Fehler machen. Ziel ist nicht die fehlerfreie Organisation, sondern ein aufmerksamer Umgang mit der Fehlerhaftigkeit der Organisation, was die Chance eröffnet, daraus zu lernen.“¹³⁶

4.4 Kirchliches Handeln als multiple, planmäßige Kommunikation des Evangeliums

4.4.1 Die Relevanz des Evangeliums

Den von Ernst Lange bekannt gemachten Begriff der *Kommunikation des Evangeliums* halten Hauschildt und Pohl-Patalong für „leistungsfähig und hilfreich“, um den Auftrag der Kirche zu erfassen und zudem ihre Aufgaben zu gliedern. Er sei spezifisch genug, um wesentliche Grundlinien des Auftrags vorzugeben und zugleich weit genug, um dessen komplexen Charakter zu erfassen.¹³⁷

Gemäß Mt 28,20¹³⁸ und Act 1,8¹³⁹ soll das Evangelium mit der ganzen Welt kommuniziert werden. Die Kommunikation des Evangeliums sei demnach über den persönlichen und un-

¹³⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 400–407. Zitat S. 406.

¹³⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 411f. Der Kommunikationsbegriff entspreche der „freiheitseröffnenden reformatorischen Grundlegung der Kirche“ von CA VII. Jener Artikel lasse einen großen Spielraum bei der Gestaltung der Kirche zu. Demzufolge müssten für den Auftrag der Kirche Begriffe gewählt werden, welche dieser Freiheit Rechnung tragen. Das treffe für den Kommunikationsbegriff zu. Vgl. A. A. O., S. 414.

¹³⁸ „πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.“ „Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“

¹³⁹ „ἀλλὰ λήψετε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.“ „[...] aber ihr werdet

mittelbaren regionalen Kontext hinaus immer in Bezug auf die Welt zu denken.¹⁴⁰ Die besondere Rolle der Kirche als spezifische Sozialform bestehe darin, das Evangelium erwartbar und kohärent zu kommunizieren. Diesen Beitrag biete sie der Kommunikation des Evangeliums den anderen Bereichen außerhalb der Kirche zur Kooperation an.¹⁴¹

Hauschildt und Pohl-Patalong beobachten, dass es der Praktische Theologie schwerfällt, den Evangeliumsbegriff material zu bestimmen. Dennoch sei dies nicht allein Aufgabe der Systematischen Theologie, auch die Praktische Theologie müsse sich positionieren.¹⁴² Denn sinnvolle Kommunikation beziehe sich immer auf bestimmte Inhalte. Entsprechend lasse sich die Kommunikation der Kirche nicht von ihrem Genitiv *des Evangeliums* ablösen. Er sei sowohl Ursache als auch Gegenstand der Kommunikation. Hauschildt und Pohl-Patalong verstehen unter *Evangelium* die Botschaft, „dass Gott in Christus Mensch geworden ist, gekreuzigt und auferweckt wurde und auf diesem Weg in der Perspektive seines Reiches alle Menschen, die an ihn glauben, hinein nimmt in seine Liebe und seinen Heilswillen für die Welt.“¹⁴³

Im Hinblick auf den Kommunikationsvorgang wird zwischen Gotteswerk und Menschenwerk unterschieden. Ob das Resultat der Kommunikation des Evangeliums positiv ausfällt, sei ein unverfügbares Ereignis. Zwar leisteten Menschen einen unverzichtbaren Beitrag zur Kommunikation, das positive Resultat sei hingegen nicht machbar und planbar, sondern Gotteswerk. Denn Kommunikation über religiöse Themen spiele sich nicht nur auf der „innerweltlichen Ebene“ ab, sondern es sei mit der Präsenz und dem Einfluss Gottes zu rechnen.¹⁴⁴ Weiterhin grenzen Hauschildt und Pohl-Patalong die Kommunikation des Evangeliums vom

die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde.“

¹⁴⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 413. Prinzipiell überschreite die Kommunikation des Evangeliums den Bereich der organisierten Kirche, das heißt ihren Einflussbereich und die von ihr getätigten oder direkt auf sie bezogenen Handlungen. Sie geschehe im beruflichen und privaten Bereich in verschiedenen Sektoren der Gesellschaft. Vgl. A. A. O., S. 409f. „Kommunikation des Evangeliums geschieht nicht nur in Bereichen der Kirche. Dann hat Kirchentheorie gerade auch darüber zu reflektieren, wie sich welche Typen der Kommunikation des Evangeliums bei der Kirche finden, ohne damit die Kommunikation an anderen Orten für unwichtig zu erklären.“ A. A. O., S. 50.

¹⁴¹ Insgesamt konzentrierte sich die Kirchentheorie auf die „Reflexion der kirchlichen Vollzüge“, sie sei deshalb eine „Reflexionsinstanz für einen spezifischen Bereich der Kommunikation des Evangeliums“. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 409f. Zwar seien Glauben und Kirche heute nicht mehr zwingend miteinander verbunden, jedoch entwickle sich der Glauben besonders gut im Kontext von religiöser Kommunikation. Die Kirche selbst erwecke zwar nicht den Glauben, sie könne aber in den Prozessen von Glaubensentstehung, -bewahrung, -weiterentwicklung und -veränderung Verantwortung übernehmen. Vgl. A. A. O., S. 113f.

¹⁴² Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 420.

¹⁴³ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 413f. Zitat ebd.

¹⁴⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 414f.

Begriff der Verkündigung ab und betonen, dass auch die Gegenüber der Kirche aktiv am Kommunikationsprozess beteiligt seien. Diese seien von Gott geschaffene und geliebte Subjekte und nicht Empfänger einer Botschaft oder Objekte der Belehrung.¹⁴⁵

Ziel der Kommunikation des Evangeliums sei es, dass Menschen dem Evangelium so begegnen, dass sie dessen Bedeutung für sich, für ihr Leben und Handeln erleben. Die Resultate der Kommunikation seien nicht irrelevant. Die Botschaft müsse nicht nur ausgerichtet werden, sondern auch ankommen, als *relevant* erfahren werden.¹⁴⁶ Den Relevanzbegriff möchten Hauschildt und Pohl-Patalong dem Begriffsensemble der Praktischen Theologie und insbesondere der Kirchentheorie hinzufügen, da er unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft mit konkurrierenden Akteuren das Maß an Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens bzw. der Kirche herauszustellen vermöge. Dabei gehe es einerseits um die Wahrnehmung, *wie relevant* Glauben und Kirche für das Individuum bzw. die Gesellschaft im Moment seien. Andererseits lasse sich mit dem Relevanzbegriff fragen, wie die Bedeutsamkeit von Glauben und Kirche gesteigert, wie *Relevanz gestaltet werden* kann.¹⁴⁷ Dem Relevanzbegriff stehe die Wahrheit der Botschaft der Kirche zur Seite. Der christliche Glauben sei nicht aufgrund von Relevanzerwägungen beliebig formbar. Vielmehr sei die Kirche eine Instanz, welche die christliche Botschaft bewahren, vermitteln und deuten soll. Wahrheits- und Relevanzaspekt werden von Hauschildt und Pohl-Patalong verbunden: Menschen sollen das Evangelium annehmen und als bedeutungsvoll, als relevant für ihr Leben erfahren.¹⁴⁸

Obwohl die Kirche bzw. die einzelne Gemeinde an der Erhöhung ihrer Relevanz bemüht sein soll, dürfe gemeindedistanzierte Mitgliedschaft nicht abgewertet oder abgelehnt werden. Hauschildt und Pohl-Patalong relativieren das Leitbild der Kerngemeinde, nach dem gelebtes Christentum immer zu aktiver, engagierter Teilnahme am Gemeindeleben führen solle. Die

¹⁴⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 412.

¹⁴⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 112. Hauschildt und Pohl-Patalong begründen diesen Gedanken mit Martin Luther: „Denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, sei es alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme, und teilet's aus und schenke mir's und spräche, das soll dein sein, nimm hin und habe dir's“. Übersetzung aus HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 112 und 414. Vgl. LUTHER, Wider die himmlischen Propheten, 2. Teil, in: WA 18, 202,37–203,2.

¹⁴⁷ Relevanz sei die „Überzeugung, dass etwas (die christliche Religion und/ oder die Kirche) in einer bestimmten Entscheidungssituation eine so hohe Bedeutung für jemanden (ein Subjekt und/ oder die Gesellschaft) besitzt, dass es für die Reflexion nicht verzichtbar erscheint und daher einen Einfluss auf das Handeln des Subjekts/ der Gesellschaft hat.“ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 110–115. Zitat S. 111, im Original kursiv. Am Rande wird von einer „Relevanzkrise der Kirche“ gesprochen, der mit einer effektiveren Kommunikation des Evangeliums begegnet werden soll. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 306.

¹⁴⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 421f. „Die Kirche ist davon überzeugt, dass der christliche Glaube nicht nur wahr, sondern auch relevant für das Leben von Menschen ist“. A. A. O., S. 425.

Reformation habe ein komplexes Verhältnis von Individuum, Glauben und Institution beschrieben. In der Praxis und auch in der Praktischen Theologie bestehe die Gefahr, dieses Verhältnis auf die Formel „je kirchlicher, desto christlicher“ zu reduzieren.¹⁴⁹ Zwar erfordere die Taufe eine aktive Antwort des Menschen. In jener sei aber nach reformatorischer Ansicht die Kirche sekundär. Zwar brauche der christliche Glauben eine Gemeinschaft und die verfasste Gemeinde bilde hierfür eine gute Möglichkeit. Theologisch müsse diese Gemeinschaft jedoch nicht zwingend die verfasste Gemeinde sein. Ob der persönliche Glauben auch ohne eine aktive Beteiligung am Leben einer Gemeinde lebendig bleiben könne, sei keine Frage kirchlicher Beurteilung, vielmehr werde diese im Verhältnis von Gott und Mensch entschieden.¹⁵⁰

Im Hinblick auf die Verantwortung der Kirche gegenüber verschiedenen gesellschaftlichen Milieus konstatieren Hauschildt und Pohl-Patalong ein *Milieudilemma*: Sie könne kein Angebot entwickeln, dass alle gesellschaftlichen Milieus gleichermaßen erreicht. Versuche sie, ein Milieu besonders zu adressieren, stoße sie damit zugleich andere ab. Für Hauschildt und Pohl-Patalong solle die Kirche weder die Milieudifferenzen ignorieren noch sich in Milieugemeinden aufspalten, sondern eine „mittlere Strategie“ wählen: Das Bemühen um einen Ausgleich zwischen milieuspezifischen und -verknüpfenden Angeboten. Milieuverknüpfend wirkten etwa sakramentale Zusammenhänge wie das Abendmahl, weil dort quer durch alle Milieus jeder Mensch das Gleiche tue und empfangen, wodurch die Gleichheit vor Gott verdeutlicht werde.¹⁵¹ Eine solche milieuverknüpfende Arbeit sei immer nur auf Zeit möglich: „Die Einheitsansprüche und Einheitlichkeitsansprüche an die eigene Kirche sind [...] begrenzt. Gott schafft dieses Jenseits der Milieus, nicht die Menschen.“ Doch schon mit dieser bruchstückhaften Überwindung oder zumindest Relativierung der Milieugrenzen symbolisiere die Kirche die „Transzendierung der Milieuordnung“.¹⁵²

¹⁴⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 314f.

¹⁵⁰ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 281. Zwar sei Gemeinschaft in der Kirche prinzipiell erstrebenswert und mit zunehmender Kirchendistanzierung nehme gemäß der KMU die Austrittswahrscheinlichkeit zu; jedoch stelle das Mitgliedschaftsmodell der evangelischen Kirche mit *verschiedenen Graden an Nähe zur Kirche* eine Stärke dar, selbst wenn es nicht zu einem hohen Maß an Verbindlichkeit von Mitgliedern komme. Denn das Modell lasse Veränderungen der Mitgliedschaftspraxis ohne Wechsel der Kirchenzugehörigkeit zu und erweise sich damit als variabel und flexibel. Distanzierte Kirchenmitgliedschaft sei kein Abbruch, sondern eine andere Form der Kirchenbindung. Die Kirche bleibe dabei für das Individuum noch ein relevantes Thema. Der theologische Sinn dieser Flexibilität liege darin, dass Gott sowohl der individualisierten Freiheit als auch dem Bedürfnis nach Gemeinschaft Raum gebe. Deshalb solle die Kirche für verbindliche, aktive Mitgliedschaft werben, ohne distanzierte Mitgliedschaft abzuwerten. Die Kirche entspreche dieser Orientierung in ihren Sozialformen, indem sie wechselnde Grade von Kirchenbindung ermöglicht. Vgl. A. A. O., S. 354–356.

¹⁵¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 350–352.

¹⁵² Vgl. SCHULZ/HAUSCHILDT/KOHLER, Milieus Praktisch, S. 279f. Zitat S. 279. Ausgehend von Gal 3,28 wenden Hauschildt und Pohl-Patalong aber auch die Fragestellung, wie Milieus *erreicht werden*

4.4.2 Kommunikation des Evangeliums zwischen „Thema“, „Subjekt“ und „Welt“

Hauschildt und Pohl-Patalong systematisieren die kirchliche Kommunikation des Evangeliums. In Anknüpfung an Preuls Unterscheidung des *disponierenden* und des *kommunikativen* Handelns der Kirche gliedern Hauschildt und Pohl-Patalong diesen Auftrag in „Rahmenbedingungen“ und „Aufgaben“. Rahmenbedingungen wie Leitungs- und Verwaltungsvollzüge seien erforderlich, um die Aufgaben erfüllen zu können. Jene verkörperten die konkrete Ausgestaltung des Auftrages in einer spezifischen historischen Situation. Sie verbänden sich mit kirchlichen Handlungsfeldern, in denen sie konkret werden.¹⁵³

Um die Aufgaben der Kirche zu gliedern, die sich aus der Kommunikation des Evangeliums ergeben, erarbeiten Hauschildt und Pohl-Patalong drei Aspekte:¹⁵⁴

1. Der Auftrag der Kirche richte sich auf ein *Thema*, das Evangelium,
2. auf *Subjekte* als Empfänger und Mitgestalter der Kommunikation und auf
3. die *Welt* als Bezugsgröße als Ort, an dem Gott sein Reich Wirklichkeit werden lassen wolle.

Mit diesen Dimensionen greifen Hauschildt und Pohl-Patalong Orientierungen der Praktischen Theologie aus der Vergangenheit auf: Die dialektische Theologie habe das *Thema* in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gestellt, die Konzepte der empirischen Wende das *Subjekt*; daneben habe etwa Gert Otto in Anknüpfung an die Frankfurter Schule die *Welt* betont.¹⁵⁵ Hauschildt und Pohl-Patalong entwickeln daraus folgendes Dreiecksschema:

Die Eckpunkte sind als einander nicht ausschließende Schwerpunkte gedacht. Konkrete kirchliche Handlungsfelder stellten immer eine Kombination der drei Schwerpunkte dar. Das kirchliche Handeln ereigne sich somit nicht an den Ecken, sondern in der Fläche des Dreiecks.¹⁵⁶

können: „Es geht nicht nur um die Frage, wie die Kirche (missionarisch) an die besonders kirchenfernen Milieus herankommt (samt der Herausforderung des Evangeliums gegenüber milieubedingten Vorlieben), sondern es geht ebenso um die Wahrnehmung, was die in der Kirche vorhandenen Milieus in die Kirche einbringen“. Die milieubedingten Unterschiede sollten demnach nicht nur als zu überwindende Voraussetzung angesehen werden, sondern als unter Umständen gewinnbringende Faktoren, die auch in der Gemeinde bleibend Bestand haben. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 350–352. Zitat S. 351.

¹⁵³ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 410f.

¹⁵⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 415f.

¹⁵⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 415–417.

¹⁵⁶ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 417.

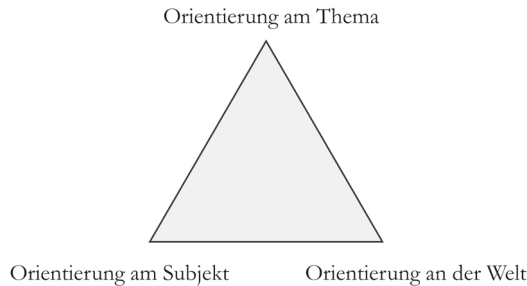


Abbildung 5: Auftrag der Kirche zwischen Thema, Subjekt und Welt¹⁵⁷

Die drei Aspekte Thema, Subjekt und Welt werden jeweils mit einer „direkten“ und einer „indirekten“ Orientierung versehen, so dass sechs Teilaspekte vorliegen, zu denen je eine zugehörige Aufgabe formuliert wird. Hauschildt und Pohl-Patalong kombinieren diese Teilaufgaben mit kirchlichen Handlungsfeldern. Diese gehörten nicht exklusiv zu *einer* Aufgabe, sondern könnten *verschiedenen* zugeordnet werden.¹⁵⁸ So lasse sich beispielsweise der Kirchentag sowohl dem Subjekt (indirekt) als auch der Welt (indirekt) zuordnen.¹⁵⁹ Aufgrund dieser Überlegungen wird folgende Tabelle erarbeitet:

Primärer Bezugspunkt	Ausrichtung	Aufgabe	Beispiele wichtiger Handlungsfelder
Thema	Direkt	Bewahrung, Vermittlung und Deutung der christlichen Botschaft	Gottesdienste Kindergottesdienste Glaubenskurse
	Indirekt	Eröffnung von Räumen für Religion	Kirchenräume Erwachsenenbildung Kirche bei Gelegenheit
Subjekt	Direkt	Individuelle Lebensbegleitung	Seelsorge Kasualien
	Indirekt	Initiierung von Gemeinschaft	Gruppen und Kreise Freizeiten Kirchentage

¹⁵⁷ Aus HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 417.

¹⁵⁸ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 418f.

¹⁵⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 436f.

Primärer Bezugspunkt	Ausrichtung	Aufgabe	Beispiele wichtiger Handlungsfelder
Welt	Direkt	Hilfe in Verhältnissen gesellschaftlicher Ungleichheit und Benachteiligung	Diakonie Offene Jugendarbeit Brot für die Welt
	Indirekt	Erhebung der christlichen Stimme in der Gesellschaft gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeit	Denkschriften Akademiarbeit Kirchentage

Tabelle 2: Aufgaben der Kirche hinsichtlich Thema, Subjekt und Welt¹⁶⁰

Die Ausrichtung der kirchlichen Kommunikation des Evangeliums am Thema – direkte Variante betone die „Besonderheit des Christentums“.¹⁶¹ Bei der Aufgabe des Themas – indirekte Variante gehe es um eine „Zuständigkeit“ der Kirche für Religion in der Gesellschaft generell.¹⁶²

¹⁶⁰ Aus HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 436f. Die Beispiele der kirchlichen Handlungsfelder sind hier nur in Auswahl aufgeführt. Hauschildt und Pohl-Patalong wählen Beispiele vertrauter kirchlicher Formen, um mit der Tabelle die gegenwärtige kirchliche Praxis zu erfassen. Es seien auch andere, neue Handlungsfelder zu den Aufgaben denkbar. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 437. Das Schema und die folgenden Erläuterungen wurden unverändert wiedergegeben in: POHL-PATALONG, Wozu ist die Kirche da?, in: DtPfrBl 115/2015, S. 372–376.

¹⁶¹ Die Bewahrung und Weitergabe der Inhalte des Christentums sei von jeher die Aufgabe der Kirche gewesen. In den Evangelien und der Apostelgeschichte habe dabei die *Neubegegnung* mit dem christlichen Glauben im Mittelpunkt gestanden, womit heute die Situation vor allem der ostdeutschen Landeskirchen korrespondiere. In traditionell christlichen Gebieten gehe es stärker um die Festigung und Vertiefung des Glaubens. Hauschildt und Pohl-Patalong heben gemäß ihrem Relevanzbegriff hervor, dass bei der Bewahrung und Weitergabe kein bloßes Konservieren des Evangeliums gemeint ist, sondern eine Deutung in der Gegenwart im Hinblick auf lebensweltliche Situationen. Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 421–423.

¹⁶² Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 421. Hierbei richte sich die Kommunikation des Evangeliums auf die religiösen Suchbewegungen der Gesellschaft, die diffus ausfallen könnten. Eine profilierte Weitergabe der Botschaft durch die Kirche trete in den Hintergrund. Die Kirche solle religiöse Angebote weitgehend uneigennützig bereitstellen, gestalten und begleiten. Bei dieser Teilaufgabe des kirchlichen Auftrags sei das Ziel nicht die Werbung für die Kirche, sondern die Förderung religiöser Suche. Da die Kirche jedoch nicht religiös neutral sein könne, wiesen derartige religiöse Angebote eine christliche Prägung auf. Sie könnten aber zu einem anderen Ergebnis als dem christlichen Glauben führen. Kirchenräume stellten ein beispielhaftes kirchliches Handlungsfeld dar, da sie unaufdringlich und öffentlich wirkten und zugleich immer als christliche Räume erkennbar blieben. Vgl. A. A. O., S. 424–426.

Die Kommunikation des Evangeliums mit dem Fokus der Subjekte – direkte Variante gründe sich auf die Einsicht, dass die Gottesbeziehung das ganze Leben umfasst. Dementsprechend seien Individuen jenseits mitgliedschaftlicher Erwägungen zu begleiten, sofern diese das wünschten und sie die christliche Prägung der Kirche akzeptierten. Klassischerweise stehe dafür die Seelsorge.¹⁶³ Die indirekte Variante bestehe darin, Gemeinschaft zu eröffnen.¹⁶⁴

Der Fokus Welt¹⁶⁵ bedeute in seiner direkten Variante, Menschen in ihren Bedürfnissen zu begegnen – Hauschildt und Pohl-Patalong beziehen sich dazu auf Dietrich Bonhoeffers Begriff der „Kirche für andere“.¹⁶⁶ In der indirekten Variante sei die Gesellschaftspolitik im Blick. Die Kirche adressiere die gesellschaftlichen Bedingungen, die zu Nöten und Ungerechtigkeiten führten.¹⁶⁷

Gemäß ihrem Konzept der Kirche als „Netz von Gemeinden an kirchlichen Orten“ sind für Hauschildt und Pohl-Patalong Gemeinden immer nur für einen Teil der Kommunikation des Evangeliums verantwortlich. Folglich solle beispielsweise eine einzelne Gemeinde darüber reflektieren, welche Teilaufgaben in ihren eigenen Handlungsfeldern und welche in der Region bearbeitet werden sollen.¹⁶⁸ Das Konzept ist für Hauschildt und Pohl-Patalong nicht nur geeignet, die neutestamentlich bezeugte Vielfalt von Gemeinden zurückzugewinnen, sondern

¹⁶³ Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 427f.

¹⁶⁴ Christlicher Glauben überlebe in einer pluralistischen Gesellschaft auf Dauer nur, wenn er gemeinschaftlich gepflegt werde. Solches Gemeinschaftserleben diene der Pflege und Weiterentwicklung des individuellen Glaubens. Die Kirche solle eine Vielfalt von Gemeinschaftsangeboten etwa im Hinblick auf Sozialformen oder Milieus bereitstellen. Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 427–429.

¹⁶⁵ Pohl-Patalong sieht den Bezug zur Welt, einerseits zur Mitgestaltung, andererseits zur kontextuellen Veränderung der Kirche durch die Welt geradezu als Charakteristikum des Protestantismus an. Jedoch sei dieser bedroht, von gesellschaftlichen und politischen Kontexten so beeinflusst zu werden, dass grundlegende christliche Maßstäbe verloren gehen. Vgl. POHL-PATALONG, Die grundlegenden Fragen offenhalten, in: Diakonia 48/2017, S. 159.

¹⁶⁶ Das Handeln des irdischen Jesus habe seine Botschaft mit praktischem Handeln wie dem Heilen verbunden. Dem entspreche der Begriff der Diakonie, bei dem Handlungen zugunsten anderer im Auftrag Gottes vollzogen werden. Demzufolge befähige die Kirche einzelne Christenmenschen zum praktischen Handeln, sie trete aber auch selbst als Akteurin christlich motivierter Nächstenliebe auf. Auf diese Weise solle Gottes Reich zumindest fragmentarisch und zeichenhaft Gestalt gewinnen. Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 431–433.

¹⁶⁷ Aus der Orientierung am Reich Gottes ergebe sich zwingend eine von der Politik bzw. Gesellschaft unterschiedene kritische Perspektive, die faktische Verhältnisse als nicht dem Willen Gottes für die Menschen gemäß erkennt. Christen seien im privaten und beruflichen Bereich auch auf struktureller Ebene aufgerufen, entsprechend ihrem Glauben zu handeln. Zugleich solle die Kirche als Institution bzw. Organisation ihre Stimme erheben. Sie übernehme dabei eine Mitverantwortung für das Gemeinwesen. Dabei verfolge die Kirche keine hegemonialen Ansprüche und akzeptiere den gesellschaftlichen Pluralismus als Grundbedingung. Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 433f.

¹⁶⁸ Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 420.

auch das Evangelium „mit aller Welt“ zu kommunizieren. Im Sinne der *missio Dei* brauche die Kirche eine in sich vielfältige Gestalt, einseitig ausgerichtete oder für breite Bevölkerungsgruppen nur schwer zugängliche Formen von Gemeinden stünden dieser Intention entgegen: „Gefordert sind deutliche Profile der Gemeinden, die erkennbar zeigen, welchen Zugang zum Evangelium sie bieten“. ¹⁶⁹

4.5 Ertrag und kritische Würdigung

4.5.1 Kirchentheorie, die bei der Empirie einsetzt

Neben den Kirchentheorien von Reiner Preul und Jan Hermelink sticht die Grundentscheidung Hauschildts und Pohl-Patalongs hervor, vergleichsweise strikt bei der empirischen Kirche einzusetzen. Eine zweite Grundentscheidung liegt darin, eine „Theorie mittlerer Reichweite“ zu entwickeln, die weniger Wert auf Konsistenz als auf häufige Perspektivwechsel legt. ¹⁷⁰ Die Folge ist eine Kirchentheorie, die eine Vielfalt von Erkenntnissen zutage fördert. Die Vielzahl an thematischen Abhandlungen ist dabei nicht nur dem ausgeprägten Lehrbuchcharakter geschuldet, sondern es wird eigene Theoriebildung vorangetrieben: mit so unterschiedlichen Blickrichtungen wie einer praktisch-theologischen Typologie der christlichen Konfessionen (über den deutschen Kontext hinausreichende Makroebene) oder einer Klassifikation gemeindlicher Gruppen (Mikroebene). Die Gewinne für das Verständnis vorfindlicher Kirche sind greifbar. ¹⁷¹ Hauschildt und Pohl-Patalong erweisen damit auch den Wert einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, deren Spezifikum in der Fokussierung auf die empirische Kirche liegt, die sich dem Phänomen widmet und es nicht vorschnell durch eigene Vorstellungen überlagert.

Eng verbunden mit dem empirischen Ansatz ist das Ansinnen, Theologie aus der Praxis induktiv zu ermitteln und offenzulegen, um es dem theologischen Diskurs zugänglich zu ma-

¹⁶⁹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 305–307. Zitat S. 307. Nach Pohl-Patalong müsse die Kirche ihre Organisationsformen permanent danach hinterfragen, ob und wieweit diese dem Auftrag der Kommunikation des Evangeliums dienen. Vgl. POHL-PATALONG, Evangelische Kirche in der Spätmoderne, in: Englert u. a., Religionspädagogik, S. 82.

¹⁷⁰ Im Gegensatz zu Preul (Institutionentheorie) und Hermelink (Systemtheorie) knüpfen Hauschildt und Pohl-Patalong nur lose an Luhmanns Systemtheorie an und rufen eher schlaglichtartig an verschiedenen Stellen Referenztheorien auf.

¹⁷¹ Christian Grethlein würdigt als Kennzeichen dieser Theorie mittlerer Reichweite ihre Unabgeschlossenheit. Denn eine solche Offenheit werde dem gegenwärtig schnellen kulturellen, gesellschaftlichen Wandel gerecht. Vgl. GRETHLEIN, Buch des Monats, eingesehen am 03.03.2022.

chen, wofür prominent die Abhandlung „Symbol Kirche“ steht.¹⁷² Die Kirchentheorie folgt damit prägnant ihrem praktisch-theologischen Ansinnen, die Praxis theologisch zu thematisieren. Hauschildt und Pohl-Patalong gelingt es dadurch, abseits von „ausgetretenen Pfaden“ zu denken, zum Beispiel den Beitrag kirchlicher Berufe neben dem Pastorat zur Kommunikation des Evangeliums zu bedenken – eine in der Kirchentheorie sonst kaum bedachte Sicht. Ein Ertrag Hauschildts und Pohl-Patalongs für die Kirchentheorie besteht in einer konsequenten Betrachtung der Kirche so, wie sie vorgefunden wird, samt der gelebten Theologien.¹⁷³

Mit den Schwerpunktsetzungen, empirisch zu arbeiten und implizite Theologie aus der kirchlichen Praxis herauszuarbeiten, geht eine Zurücknahme ekklesiologischer Reflexion einher. Wilhelm Gräb interpretiert Hauschildts und Pohl-Patalongs Kirchentheorie dahingehend, dass bei ihnen auf eine verbindliche Theologie der Kirche verzichtet wird. Stattdessen werde danach gefragt, wie sich theologische Sätze mit gegebenen empirisch-soziologischen Bedingungen vermitteln lassen. Die Kirche trete nicht mehr als Subjekt ihres theologischen Begriffs auf. Ebenso müsse sich die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt und als gesellschaftliche Organisation nicht nach Maßgabe eines theologisch-dogmatischen Selbstverständnisses steuern. Stattdessen gehe es Hauschildt und Pohl-Patalong ohne jegliche dogmatische Verankerung darum, wie die Kirche das Evangelium kommuniziere.¹⁷⁴ Aus meiner Sicht handelt es sich bei Gräbs Interpretation um eine verkürzte Wiedergabe von Hauschildts und Pohl-Patalongs Ansatz. Beide legen beispielsweise bei ihrem Relevanzbegriff Wert auf die Feststellung, dass die Botschaft der Kirche nicht allein aufgrund von Relevanzabwägungen beliebig formbar ist. Zwar liegt ihr Hauptinteresse darin, unsachgemäße Normierungen der kirchlichen Praxis

¹⁷² Hier werden zahlreiche Gesichtspunkte populärer Rezeptionsweisen der Kirche zusammengetragen. Die Dreigliederung in „Kirche als heiliger Ort“, „als heilige Person“ und „als heiliges Wissen“ gewährleistet eine weit ausgreifende und zugleich überschaubare Strukturierung dieser Rezeptionen. Erhellend ist beispielsweise die Beobachtung, dass die Person des Pfarrers als „ethisch guter Mensch“ verstanden und in die Nähe von Heiligen oder sogar von Jesus Christus selbst gerückt werde – eine Deutung, die theologisch weiter diskutiert werden kann. Damit wird auf der einen Seite die Verkündigung des gesamten Lebensstils eines Pfarrers betont. Auf der anderen Seite kann ein unevangelisches Weiheverständnis samt einer Zwei-Stufen-Ethik assoziiert werden, was aus theologischer Sicht kritikwürdig ist.

Der Erkenntnisgewinn der Überlegungen zum Symbol Kirche liegt vor allem darin, dass nicht eine von der Kirche erwünschte *Wahrnehmung* postuliert wird, sondern ihre *Wahrnehmung aus Sicht eines Gegenübers* zutage tritt. Aus meiner Sicht lässt sich der Aspekt der Kirche als „heiliger Gemeinschaft“ sinnvoll ergänzen. Damit wird eine Lücke zwischen der Kirche als „heiligem Ort“ und als „heiliger Person“ geschlossen. Es lässt sich die Erfahrung besonderer, von Gottes Geist erfüllter sozialer Beziehungen aufgreifen.

¹⁷³ Dabei gelingt es ihnen, mit dem Symbolbegriff auf der einen Seite eine große Breite von theologischen Deutungen auf der Praxis zu gewinnen, mit der Erarbeitung von Konfessionsfamilien auf der anderen Seite eine Zuspitzung des Wesens der evangelischen Kirche zu formulieren.

¹⁷⁴ Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 268f., Fußnote 1.

zu hinterfragen, dies geschieht jedoch nicht durch den Verzicht auf eigene theologische Normen. So binden sie zum Beispiel die Kommunikation des Evangeliums an einen definierten Evangeliumsbegriff an, der von einem in Christus liegenden Heil ausgeht. Im Gegenteil zeigt der empirische Ansatz von Hauschildt und Pohl-Patalong meines Erachtens, dass eine Praktische Theologie der Kirche nicht ohne theologische Normen möglich ist, die unter anderem als kritisches Gegenüber zur vorgefundenen Praxis fungieren.¹⁷⁵ So stellt sich bei Hauschildt und Pohl-Patalong weder das Problem einer „Enttheologisierung“ der Kirchentheorie noch einer unkritischen Theologie.

Jedoch erscheint die Art und Weise, wie der Bezug zur Dogmatik hergestellt wird, als problematisch: nicht die knappe Skizze überlieferter dogmatischer Topoi in die Vorbemerkungen zur Kirchentheorie, sondern laut Knud Henrik Boysen deren „Verschlagwortung“. Eine fruchtbare Verbindung von Ekklesiologie und Kirchentheorie wird somit nicht aufgezeigt. Boysen weist darauf hin, dass dadurch dogmatische Theologumena unkommentiert im Hintergrund stehen, ohne dass deren tatsächliche Geltung für die vorfindliche Kirche diskutiert wird. Die Dogmatik gerate hierbei zur Karikatur einer bloßen Traditionsbewahrerin.¹⁷⁶ Neben einer Offenlegung und Abklärung eigener dogmatisch begründeter, theologischer Normen bestünde mit einer stärkeren Einbeziehung systematisch-theologischer Gesichtspunkte auch die Chance zu einer vertieften Reflexion der empirischen Kirche. So könnte beispielsweise das Thema Religion in seinem Bezug zur Kirche, nähmen es Hauschildt und Pohl-Patalong verstärkt systematisch-theologisch und nicht bloß religionssoziologisch wahr, auch zu einer vertieften praktisch-theologischen Einschätzung führen. Das Ansinnen Hauschildts und Pohl-Patalongs, dass die Kirchentheorie anderen theologischen Disziplinen Gesichts- bzw. Ansatzpunkte zum Verständnis der Kirche anbietet, muss auch umgekehrt gelten.

¹⁷⁵ So knüpfen Hauschildt und Pohl-Patalong zum Beispiel an die paulinische „Gemeinschaftstheologie“ an, um einer möglichen Vereinnahmung eines Menschen durch eine Gruppe ein theologisches Korrektiv gegenüberzustellen. Demnach stiftet der christliche Glaube Gemeinschaft, ohne mitgebrachte Unterschiede zwischen Menschen aufzuheben.

¹⁷⁶ Vgl. BOYSEN, Zwischen Essentialisierung und Marginalisierung, in: KuD 67/2021, S. 138–145. „So wird man den Eindruck nicht los, dass im dogmatischen Einleitungsabschnitt dieses Entwurfes fast pflichtschuldig ein traditionell-dogmatischer Vorbau abgearbeitet wird [...]. Die dogmatischen Begriffe werden abgehandelt, weil sie eben für den Protestantismus ‚wichtig‘ sind, um danach zu den ‚eigentlichen‘, d. h. den soziologischen, juristischen, institutions- und organisationstheoretischen Inhalten der Kirchentheorie überzugehen [...]“. A. A. O., S. 139.

4.5.2 Kirche inmitten von Christentum und gesellschaftlicher Religion

Praktische Theologie von *sich gegenseitig ausschließenden Alternativen* Religions-, Christentums- oder Kirchentheorie aus zu entwerfen, erscheint Hauschildt und Pohl-Patalong nicht sinnvoll – sie streben eine Zusammenschau an, ohne einer Dimension eine Dominanz zuzugestehen. Ihnen gelingt eine wechselseitige Ein- und Zuordnung, wobei das Christentum vergleichsweise wenig behandelt wird.¹⁷⁷ Zusammenhänge werden greifbar: So thematisieren Hauschildt und Pohl-Patalong sowohl Wiederkehr von Religion als auch Religionslosigkeit; der Relevanzverlust der Kirche bezüglich Religion wird ebenso angesprochen wie die bleibende Rolle der Kirche als Tradentin von Religion. Als Ertrag für die Kirchentheorie ist festzuhalten, dass sich die Kirche nur im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Religion und dem mit der Kirche konvergierenden Christentum verstehen lässt.

Hauschildt und Pohl-Patalong halten unter anderem fest, dass die evangelische Kirche gegenüber gesellschaftlicher Religion zwischen Kritik und Affirmation schwankt. Ilona Nord fragt, wie diese Dualität überwunden werden kann und kritisiert, dass Hauschildts und Pohl-Patalongs Ausführungen bloß mit der Feststellung des Gegensatzes enden.¹⁷⁸ Aus meiner Sicht mangelt es an einer *kritischen Sichtung* der gesellschaftlichen Religiosität. Eine theologische Kritik wie von Isolde Karle, die mit einem substanziellen Religionsbegriff arbeitet, weisen Hauschildt und Pohl-Patalong ab, ohne Alternativen zu benennen. Doch auch im Rahmen eines funktionalen Religionsbegriffs lässt sich das Phänomen Religion kritisch hinterfragen, etwa mit Fragen nach dem Nutzen und dem Schaden von Religion. Weiterhin lassen Hauschildt und Pohl-Patalong offen, wie sich christlicher Glauben und gesellschaftliche Religion zueinander verhalten. Zwar wird eine Definition der christlichen Botschaft geboten, aber nicht mit gesellschaftlicher Religion in Beziehung gesetzt. Auch in dieser Hinsicht kann die Kirche somit keine kritische Position gegenüber der Religion einnehmen. Hauschildt und Pohl-Patalong betonen die Wichtigkeit einer Würdigung der Religiosität eines Individuums. Dieses Anliegen schließt aus meiner Sicht eine differenzierte, kritische Positionierung gegenüber der Religion

¹⁷⁷ Dadurch bleibt beispielsweise unklar, welche Merkmale *christliche Religion* auszeichnet und wie diese zu *nichtchristlicher* abgegrenzt werden kann.

Hinsichtlich der Abgrenzung Kirche – Christentum äußern sich Hauschildt und Pohl-Patalong wie folgt: „Der Gegenstand Kirche wird auch nicht entschieden entgrenzt, sodass Kirche dann nicht nur Kirche meinen würde, sondern auch Medienzusammenhänge, christliche Bildungs- und Sozialentwicklungsprozesse und dies alles in ihren globalen Wechselwirkungen. Dass man dazu hätte mehr und intensiver arbeiten können, ist eine unseres Erachtens durchaus monierbare Schwachstelle des Bandes [...] Denn dass diese Dimensionen auch – mehr oder minder und vor allem mehr indirekt als direkt – mit Kirche zu tun haben, wird man kaum leugnen können.“ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 240.

¹⁷⁸ Vgl. NORD, Ein Lehrbuch, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 234.

als gedanklichem System bzw. als gelebter Praxis nicht aus. Um in der Praktischen Theologie den Respekt gegenüber (religiösen) Individuen auszudrücken, kann zwischen Religion als überindividuellem Konstrukt und dem Individuum, das religiös geprägt ist, unterschieden werden.

Weiterhin ist als Ertrag aus Hauschildts und Pohl-Patalongs Kirchentheorie zu markieren, dass die evangelische Kirche nur noch als partikulares Phänomen weltweiter christlicher Kirche zu sehen ist.¹⁷⁹ Neben konfessionskundlichen Einordnungen wird dieses Anliegen vor allem über eine Systematisierung der Konfessionsfamilien verfolgt. Gemäß dem empirischen Ansatz wird gefragt, worin die größte Erwartung der jeweiligen Kirche an ihre Mitglieder besteht – die Antwort sind vier Richtungen von Spiritualität (so beispielsweise die rationale, reflexionsorientierte der Kirchen der Reformation), die Christian Grethlein wie folgt würdigt: Es werde ein „Spannungsfeld“ eröffnet, das die Stärken und Schwächen der eigenen kirchlichen Tradition hervortreten lässt.¹⁸⁰ Das Schema lässt verschiedene Wahrheitsmomente hervortreten: Es sticht zum Beispiel die innerprotestantische Spannung zwischen Wissen und Handeln hervor, für die in ihrer stärksten Gegensätzlichkeit lutherische Großkirche und Pfingstkirche herangezogen werden. Die unterschiedliche Betonung von Ritual bzw. Sakrament (orthodoxe und katholische Kirchenfamilie) auf der einen Seite und des Wortes (protestantische Kirchen) auf der anderen Seite erklären bestehende Unterschiede in der Christenheit, ohne die Trennung zu überhöhen. So kann in der ökumenischen Begegnung durch Wertschätzung der jeweils anderen Seite eine Annäherung erfolgen.

Hauschildt und Pohl-Patalong bieten ausgehend von ihrem Schema weiterführende Hinweise für die verschiedenen Konfessionen. So wird etwa Orthodoxen und Katholiken empfohlen, den Prozess einer Verstärkung interpretativer Kommunikation in ihren Kirchen fortzusetzen. Den Reformationskirchen insbesondere im deutschsprachigen Raum wird nahegelegt, den inneren Pluralismus noch stärker zu leben bzw. zu befördern. Dazu sollen intern Konziliarität und Ökumene praktiziert und die Beiträge der anderen Kirchenfamilien wertgeschätzt werden. Aus meiner Sicht stellt diese Strategie eine angemessene Reaktion auf wahrgenommene Unterschiede in der Christenheit dar, weil das Miteinander zwischen den Kirchen gestärkt wird und die Kirchen für sich genommen zur Reife angeregt werden.

¹⁷⁹ Auch wenn beide nicht explizit darauf hinweisen, gilt dies auch innerhalb Deutschlands, in dem nicht nur traditionell die römisch-katholische Kirche und ältere Freikirchen neben der evangelischen Kirche stehen, sondern auch eine kontinuierlich zunehmende Vielstimmigkeit von Kirchen aus vielen Ländern und Kulturen zu vernehmen ist. Zugleich entsteht die Frage, wie inmitten dieser vielen, oft durcheinander gehenden Stimmen Dialog, Verständnis und Kritik gepflegt werden können.

¹⁸⁰ Vgl. GRETHLEIN, Buch des Monats, eingesehen am 03.03.2022.

Hauschildt und Pohl-Patalong bezeichnen die evangelische Kirche als *Bekenntniskirche*, die mit ihrem Bekenntnis gleichwohl in Spannung zur Zivilreligion und zur religiösen Individualität der Kirchenmitglieder steht. Der Bekenntnischarakter wird *nicht inhaltlich* erläutert, sondern *formal* als *Bekenntnisbezug*. Die Art und Weise dieses Bezuges stellt für Hauschildt und Pohl-Patalong eine Größe dar, um die Spannungen auszugleichen: Zum einen interpretiere das Individuum das Bekenntnis subjektiv; zum anderen verständige sich die Mehrheit der Mitglieder, etwa durch eine Synode repräsentiert, über Grenzen der Interpretation. Im Einzelfall könne ein Individuum mit seiner Interpretation diese Grenze überschreiten und müsse dann die Konsequenz ziehen, aus der Kirche auszutreten.¹⁸¹

4.5.3 Kooperation unterschiedlicher theologischer Konzepte

Differenzierung und Koordination – so lassen sich die beiden Bewegungen beschreiben, mit denen Hauschildt und Pohl-Patalong theologischen Leitbildern der vorfindlichen Kirche begegnen. Dabei geht es ihnen nicht darum, Spannungen aufzulösen, sondern trotz, neben und mit ihnen zu einem koordinierten kirchlichen Handeln zu gelangen – das Motto des Hybridmodells könnte „Harmonie in Disharmonie“ lauten. Dabei betonen die knappen theologischen Überlegungen eher den Zusammenhang, die soziologischen stärker die Gegensätzlichkeit. Die Dreigliederung changiert zwischen kirchlicher Mikro-, Meso- und Makroebene, den soziologischen Grundformen Gemeinschaft, Organisation und Institution und den kirchlichen Instanzen einzelner Gruppen, der Organisationsebene (etwa in Form von Leitungsgremien) und institutionellen Organen (etwa Synoden).¹⁸² Die Folge dieser verschiedenen Betrachtungsweisen ist, dass Hauschildts und Pohl-Patalongs These eines zwar nicht konfliktfreien, aber zum Wohle des Ganzen arbeitenden Miteinanders unterschiedlicher Logiken nur begrenzt an

¹⁸¹ Als weiterführende Perspektive schlage ich vor, zu untersuchen, welchen Einfluss das Bekenntnis *inhaltlich* auf die Kirche nimmt und welche gegenwärtigen Geisteshaltungen ihm gegenüberstehen. Eine aus meiner Sicht interessante Fragestellung ist in diesem Zusammenhang, inwieweit Bußverständnisse der Kirche von Texten wie CA XII bestimmt ist und welchen Einfluss andere Größen nehmen, etwa öffentliche Debatten um Ökologie, Nationalsozialismus oder globale Verantwortung und daraus jeweils abgeleitete Schlussfolgerungen. Mittels dieser und ähnlicher Fragestellungen lässt sich herausarbeiten, welche Bedeutung das Bekenntnis für die Kirchenmitglieder bzw. für die Kirche inhaltlich hat.

¹⁸² Holger Böckel kritisiert die fehlende Unterscheidung dieser verschiedenen Kategorien. Seines Erachtens lasse sich höchstens dann sinnvoll von einem Hybrid sprechen, wenn Hauschildt und Pohl-Patalong einzig von der letztgenannten betriebswirtschaftlich beschreibbaren Dreigliederung sprächen. Vgl. BÖCKEL, Führen und leiten, S. 114. Er versucht deshalb, die verschiedenen Kategorien nebeneinander in eine Ordnung zu bringen. Vgl. A. A. O., S. 128.

die Betrachtungsweisen anschließen kann und damit eher ein Postulat denn eine begründete Schlussfolgerung darstellt. Insofern stellt das Hybridmodell eher ein Leitbild als eine Beschreibung der Gegebenheiten dar. Holger Böckel weist ferner auf die Grenze des Hybridmodells hin, wenn beispielsweise die Institutionslogik zu stark dominiert, so dass sich die Möglichkeiten der Organisationslogik (zum Beispiel im Eingehen auf den „religiösen Markt“) nicht entfalten können und in der Folge der *Bestand der ganzen Kirche* (zumindest an einem bestimmten Ort) gefährdet ist.¹⁸³ Erforderlich ist es deshalb, das Hybridmodell näher auszuarbeiten, die Ebenen zu differenzieren und ins Verhältnis zu setzen sowie konkrete Schaltstellen zur kybernetischen Gestaltung des Miteinanders offenzulegen.¹⁸⁴ Trotz dieser Unstimmigkeiten ist festzuhalten, dass der Hybridgedanke das Bewusstsein bis in die Gemeindepraxis hinein geschärft hat (wie zum Beispiel dessen Aufnahme in die 12 Leitsätze dokumentiert), dass soziologische Grundformen und kirchliche Gliederungsebenen samt jeweiliger theologischer Funktion zum effektiven kirchlichen Handeln zusammenwirken müssen. Dieser kybernetische Impuls lässt sich als Ertrag aus Hauschildts und Pohl-Patalongs Kirchentheorie markieren.

Der Ansatz einer Differenzierung bei gleichzeitiger Koordination lässt sich auch in dem moderaten Reformprogramm „Kirche als Netzwerk von Gemeinden an kirchlichen Orten“ wiederfinden, das als Kerngedanken den Ausbau nichtparochialer, diversifizierter Gemeinden, eine verstärkte synodale Repräsentation nichtparochialer Gemeinden und eine regionale Abstimmung von parochialen und nichtparochialen Gemeindeformen hat. Das Paradigma einer alten Staatskirche, das hierarchisch und institutionell agiert und vor allem in territorialer Logik denkt, soll an die Bedingungen einer pluralen, subkulturell zergliederten Gesellschaft mittels eines stärker organisationsförmigen Handelns angepasst werden, ohne Stärken des parochialen Systems aufzugeben.¹⁸⁵ Hauschildt und Pohl-Patalong begründen ihr Konzept

¹⁸³ Vgl. BÖCKEL, Führen und leiten, S. 294–296.

¹⁸⁴ In eine ähnliche Richtung denkt Birgit Weyel: „Aber man könnte vor dem Hintergrund des von Jan Hermelink entwickelten Organisationsbegriffs das Hybrid-Modell kritisch daraufhin befragen, wie die einzelnen Logiken miteinander koordiniert werden können, wenn sie etwa in Konkurrenz zueinander treten.“ WEYEL, Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 21.

¹⁸⁵ Michael Herbst, der mit den Überlegungen zu einer „mixed economy“, eines „regiolokalen Miteinanders“ von traditionellen und neuartigen kirchlichen Sozialformen und neuen Gruppenbildungen („fresh expressions of church“) ähnliche Gedanken vorträgt, begrüßt das Reformkonzept Hauschildts und Pohl-Patalongs. Vgl. HERBST, Mittlere Ebene, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 123. Zu Herbsts Ansatz siehe Kapitel 5.2.

Das Konzept Hauschildts und Pohl-Patalongs muss dabei nicht zwingend als Reformprogramm gelesen werden, sondern lässt sich auch als eine Bestandsaufnahme der *gegenwärtigen Gestalt* der Kirche auffassen, in der neben der Parochialgemeinde bereits vielfältige Formen von Gemeinde bzw. subgemeindliche Formen bestehen. Dann würde es mehr darum gehen, die gegenwärtige Gestalt der Kirche sachgerecht zu erfassen und zu überlegen, wie mit ihr kybernetisch umgegangen wird.

theologisch mit einer im Neuen Testament bezeugten Vielfalt von Gemeindeformen, die zurückgewonnen werden soll, und mit einer umfangreichen Abhandlung über die Kennzeichen der *Gemeinde* als für die Gestalt der Kirche herausragender normativer Größe.

Zunächst ist festzuhalten, dass mit der Aufstellung dem von Hauschildt benannten Defizit fundiert entgegengewirkt wird, dass die Praktische Theologie noch zu wenig die Perspektive der einzelnen Gemeinde einnimmt. Die Überlegungen Hauschildts und Pohl-Patalongs zur Gemeinde lassen sich als eine *Aktualisierung* und *Kontextualisierung* von CA VII lesen: Eine Gemeinde feiert regelmäßig Gottesdienst mit Wort und Sakrament, sonst kann sie nicht als Gemeinde gelten, und vergemeinschaftet auf Grundlage der Rechtfertigungslehre. Doch eine Gemeinde und ihre spezifischen Weisen der Kommunikation des Evangeliums gehen *nicht allein* in Wort und Sakrament auf: Zu solchen „signifikanten“ *notae ecclesiae* kommen je nach Gemeindeprofil weitere hinzu, beispielsweise diakonisches Engagement. Auch diese weiteren, nicht signifikanten *Notae* kommunizieren das Evangelium und kennzeichnen die Kirche. Mit dieser plausiblen Bestimmung gelingt es Hauschildt und Pohl-Patalong, die reale gemeindliche Vielfalt der Kommunikation des Evangeliums in einer pluralistischen Gesellschaft theologisch zu würdigen, ohne die überragende Bedeutung von evangeliumsgemäßer Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zu mindern. Der spezifische Beitrag einer Gemeinde zur Kommunikation des Evangeliums wird ersichtlich und zugleich bleibt erkennbar, dass nur die Kirche als Ganze eine Kommunikation des Evangeliums in der ganzen Breite gewährleisten kann.¹⁸⁶

Hauschildt und Pohl-Patalong sind mit ihrem Gemeindekonzept bemüht, der Kirche eine große organisatorische Gestaltungsfreiheit zuzugestehen, etwa in einer möglichen Überschreitung parochialer Grenzen. Eine Gemeinde kann damit auf die soziokulturellen Bedingungen in ihrem Bereich eingehen. Diese Freiheit wird zugleich angemessen begrenzt: zum Beispiel durch die Forderung nach theologischer Angemessenheit der organisatorischen Gestaltung, nach der es keine „theologiefreien Räume“ in der Gemeinde gibt, in denen es *nur* pragmatisch oder gar ideologiegeleitet zugehen kann, oder durch die Einbindung in einen übergeordneten kirchlichen Rahmen.

Für die bestehende Struktur der evangelischen Gemeinden kann Hauschildts und Pohl-Patalongs Gemeindekonzept als Spiegel zur Selbstprüfung dienen: Steht die Rechtfertigungslehre im Zentrum der Gemeinde? Wird ein konstruktives Verhältnis zur übergeordneten Kirche gesucht? Ist die Gemeinde für jeden zugänglich? Wird dem allgemeinen Priestertum Raum

¹⁸⁶ Eine zu CA VII alternative Bestimmung bieten die Grundvollzüge *Martyria*, *Leiturgia* und *Diakonia*, ggf. ergänzt durch *Koinonia*. Hauschildts und Pohl-Patalongs Überlegungen zu nicht signifikanten *notae* lassen sich als eine Annäherung von CA VII an diese Grundvollzüge lesen.

gegeben? Durch solche und ähnliche aus dem Konzept abgeleitete Fragen kann eine kritisch-konstruktive Begleitung der kirchlichen Praxis erfolgen.¹⁸⁷

Besonders im Hinblick auf Amt und allgemeines Priestertum bzw. Haupt- und Ehrenämter wird der empirische Ansatz Hauschildts und Pohl-Patalongs fruchtbar: Im Gegensatz zu großen Teilen der Praktischen Theologie bzw. Kirchentheorie gelingt es ihnen, den Blick über den „liturgischen Dual“ hinaus zu weiten.¹⁸⁸ Kirchliche Berufe neben dem Pastorat werden in ihrem je spezifischen Beitrag zur Kommunikation des Evangeliums wahrgenommen. Oder es wird die Leistung der Ehrenamtlichen nicht nur in dem geläufigen „Zuarbeiter“ des Pfarrers gesehen, sondern die einzigartige Fähigkeit zu besonders intensiven Beziehungen benannt.¹⁸⁹ Kirchentheoretisch wegweisend erscheint der Hinweis auf das Erfordernis, eine Theologie des Ehrenamtes zu schreiben.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Gegenüber den komplexen Gedankengängen zur Gemeinde fällt die Reflexion zum Gottesdienst deutlich ab. Der Gottesdienst in seiner überkommenen Form stelle nicht mehr den Mittelpunkt der Gemeinde dar und sei kaum in der Lage, eine Neubegegnung mit dem christlichen Glauben zu gewährleisten. Zwar mag diese Einschätzung bei einem großen Anteil an Gemeinden zutreffen, nicht in allen, es bleibt jedoch unklar, ob Hauschildt und Pohl-Patalong Alternativen zum agendarischen Gottesdienst sehen, zumal sie *die prinzipielle Bedeutung* des Gottesdienstes für die Gemeinde betonen. Wird davon ausgegangen, dass der Gemeindegottesdienst trotz seiner schwindenden Relevanz nach wie vor einer der wichtigsten Sammelpunkte des kirchlichen Lebens darstellt, so stellt sich die Frage, wie dessen Bedeutung aufgegriffen und weiterentwickelt werden kann. Im Fall von Hauschildts und Pohl-Patalongs Kirchentheorie mit ihrer Vision einer Vielfalt unterschiedlich profilierter Gemeinden, die auf unterschiedliche Weise das Evangelium kommunizieren, braucht es Antworten auf die Fragen, welche Funktionen der Gottesdienst darin einnimmt und wie diese liturgisch in Grundzügen gefüllt werden können. Da Hauschildt und Pohl-Patalong alternativen Gottesdiensten ein höheres Potenzial zur Neubegegnung mit dem christlichen Glauben zutrauen, sind eine Verhältnisbestimmung zum agendarischen Gottesdienst sowie eine nähere Darlegung alternativer Gottesdienste erforderlich.

¹⁸⁸ Hinsichtlich der Ordination intendiert Hauschildt, allein in die liturgische Rolle von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zu ordinieren und weitergehende Amtsbefugnisse wie die Verantwortlichkeit für ein bestimmtes Gebiet organisatorisch gesondert zu legitimieren. Pointiert formuliert: Es soll in die Gottesdienstleitung ordiniert werden, nicht in die Pfarhie. Auch Ehrenamtliche oder kirchliche Berufe neben dem Pfarramt sollen nach diesem Verständnis ordiniert werden können. Für Hauschildts Anliegen spricht, dass mit seinem Ordinationskonzept die theologische Kompetenz von Ehrenamtlichen und kirchlichen Berufen, sofern sie ausgebildet wurde, für den Gottesdienst stärker als bisher nutzbar gemacht wird bzw. deren Charismen stärker der ganzen Gottesdienstgemeinde zugutekommen.

¹⁸⁹ Über Hauschildts und Pohl-Patalongs Überlegungen hinaus weist Eberhard Winkler auf die Freikirchen als Impulsgeber für eine Stärkung des allgemeinen Priestertums sowie auf die Charismentheologie hin. Vgl. WINKLER, Rezension, in: ThLZ 138/2013, Sp. 1157.

¹⁹⁰ Über die Forderung hinaus bieten Hauschildt und Pohl-Patalong keine Hinweise. Jedoch sehe ich in ihrer Aufstellung kirchlicher Gruppen und der Gliederung der kirchlichen Kommunikation des Evangeliums bereits substanzielle Hinweise in ihrer Kirchentheorie: Der von Gott geschenkte Glaube äußert sich in Handeln, das in unterschiedliche Richtungen gehen kann. Darüber hinaus bietet

Wird der Hybridcharakter der Kirche erkannt, so braucht es Mitarbeiter, die damit umgehen können. Dazu übertragen Hauschildt und Pohl-Patalong den Hybridcharakter auf die Pastoraltheologie. In *deskriptiver Hinsicht* ist ihnen damit eine sinnvolle Perspektive auf das Pfarramt gelungen: Es bewegt sich zwischen den Ebenen, die auch die Kirche bzw. Gemeinde insgesamt prägen.

Zu hinterfragen ist dieses Konzept jedoch in *normativer Perspektive*: Werden damit nicht die Anforderungsprofile verschiedener Pastoraltheologien wie denen von Manfred Josuttis und Isolde Karle addiert? Hinzu kommt die Rede von „Spitzenleistungen“, die das pastorale Amt in hermeneutischen Fragen erzielen soll. Es erscheint mir kaum möglich, dass „durchschnittliche“ Pfarrer mit ihren Fähigkeiten den Ansprüchen gewachsen sind, die Hauschildt und Pohl-Patalong durch ihr Hybridmodell in den Raum stellen und in höchster Qualität geistliche Existenz, institutionelle Repräsentanz und organisatorische Leitung verkörpern können. In theologischer Hinsicht erscheint mir eine derartige Beanspruchung vor dem Hintergrund des „Leibes Christi“, der einen gemeinsamen Dienst aller Christen bedeutet, kritikwürdig. Zur Orientierung des Pfarramtes unter der Voraussetzung einer nicht zu leugnenden hybriden Kirche erscheint es als erforderlich, kirchentheoretisch-pastoraltheologisch deutlich stärker als Hauschildt und Pohl-Patalong über die Ausgestaltung der Beteiligungskirche, über Teamarbeit, Arbeitsteilung und gemeinsame Leitung nachzudenken. In derartigen Bezügen trägt eine Pfarrerin immer nur ihren begrenzten Teil bei.¹⁹¹

Schließlich fügt sich der kybernetische Ansatz einer partizipativen, lernenden Kirche unter geistlichem Einfluss in das Hybridkonzept ein. Demnach genügt es nicht, mittels demokratischer Verfahren und einem Postulat von Einmütigkeit zu agieren, sondern es braucht im Leitungshandeln beständig geistliche Gemeinschaft unter anderem anhand der Bibel, um Gott als den Grund der Kirche und um sein Wirken zur Gestaltung der Kirche zu suchen.

4.5.4 Systematische kirchliche Kommunikation des Evangeliums

Eine plurale Gesellschaft erfordert eine effektive, vielfältige und koordinierte kirchliche Kommunikation des Evangeliums auch durch verschiedenartige Sozialformen – so lässt sich ein Ertrag für die Kirchentheorie von Hauschildt und Pohl-Patalong zusammenfassen. Der aus theologischen und kommunikationstheoretischen Gründen problematische Begriff des „Erfolgs“ wird vermieden, stattdessen von „Relevanz“ gesprochen. Es wird treffend festgehalten, dass der

Manfred Baumert eine differenzierte Systematisierung, wie die trinitarisch begründete Fülle an Charismen im allgemeinen Priestertum wirksam werden. Vgl. BAUMERT, Natürlich – übernatürlich.

¹⁹¹ Vgl. zu dem Ansatz von gemeinsamer Leitung im Team BÖHLEMAN/HERBST, Geistlich leiten.

christliche Glauben nicht nur wahr, sondern auch relevant ist.¹⁹² Zugleich lässt sich mit dem Relevanzbegriff im Sinne der Unterscheidung von Menschen- und Gotteswerk danach fragen, wie der Beitrag der Kirche ausfällt, um Menschen relevant zu begegnen. Die Relevanzperspektive ermöglicht es, deskriptiv nach der Bedeutsamkeit von Glauben und Kirche zu forschen sowie progressiv nach einer Steigerung dieser Bedeutsamkeit zu fragen.

Problematisch erscheint, dass „Evangelium“ bei Hauschildt und Pohl-Patalong trotz einer knappen Definition eher vorausgesetzt wird, ohne näher betrachtet zu werden. Bei näherer Wahrnehmung der Empirie, wie sie Hauschildt und Pohl-Patalong beim „Symbol Kirche“ unternehmen, zeigen sich zumindest verschiedene Aspekte dieser guten, frohen Botschaft. Indem Hauschildt und Pohl-Patalong die Kommunikation des Evangeliums wiederum in verschiedene kirchliche Aufgaben auffächern, deuten sie selbst auf die Vielgestaltigkeit des Evangeliums hin. Weiterhin scheint zu wenig auf, dass es sich bei der Kommunikation des Evangeliums mit Rudolf Bohren gesprochen um eine „theonome Reziprozität“ handelt; ein komplexes Kommunikationsgeschehen zwischen drei Seiten. Die Perspektive, dass Gott selbst (unter Zuhilfenahme der Kirche) und mit unvorhersehbaren Ergebnissen spricht, kommt bei Hauschildts und Pohl-Patalongs grundsätzlich hilfreicher Systematik zu kurz.

Eine Gefahr in der Kirchentheorie besteht darin, das kirchliche Handeln gemäß individueller Vorlieben des Kirchentheoretikers zu bestimmen. Indem Hauschildt und Pohl-Patalong eine breit angelegte Systematik entwerfen, wirken sie dieser Gefahr entgegen. Der kirchlichen Praxis wird für verschiedene Gliederungsebenen ein Spiegel zur Reflexion und Orientierung der Kommunikation des Evangeliums angeboten.¹⁹³ Die praktisch und theoretisch oft konträr zueinander stehenden Orientierungen Thema, Subjekte und Welt werden einander zugeordnet und ermöglichen es, konkrete kirchliche Aufgaben in ihrer schwerpunktmäßigen Ausrichtung zu bestimmen. Außerdem wird eine Gemeinde oder ein Kirchenkreis in die Lage versetzt, eventuelle Lücken im Aufgabenprofil zu erkennen.¹⁹⁴ Das Dreiecksschema erinnert an das ho-

¹⁹² Für Christian Grethlein markiert der Relevanzbegriff eine Verschiebung innerhalb der Praktischen Theologie weg von der Konzentration auf feststehende Lehrsätze hin zu kommunikativen Prozessen. Vgl. GRETHLEIN, Buch des Monats, eingesehen am 03.03.2022. Meines Erachtens übersieht Grethlein, dass Hauschildt und Pohl-Patalong keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen theologischen Sätzen und Kommunikation festschreiben wollen, sondern nach ihrer wechselseitigen Bereicherung fragen. Dieses Anliegen kommt zum Beispiel zum Ausdruck, wenn der Auftrag der Kirche unter anderem mit „Die christliche Botschaft bewahren, vermitteln und deuten“ beschrieben wird.

¹⁹³ Damit lösen sie auch die Forderung Eberhard Hübners ein, nicht die Funktionen des pastoralen Amtes in den Mittelpunkt des praktisch-theologischen Nachdenkens zu stellen, sondern die Funktionen *der Kirche*.

¹⁹⁴ Auch Christian Grethlein lobt die Gliederung der Kommunikation des Evangeliums: „So zeigen Hauschildt und Pohl-Patalong, wie Kirche zum einen thematisch klar und zum anderen weit ausgreifend agieren kann.“ Vgl. GRETHLEIN, Buch des Monats, eingesehen am 03.03.2022.

miletische Dreieck aus der praktisch-theologischen Predigtlehre. Dem Eckpunkt der *Hörer* aus dem homiletischen Dreieck entsprechen bei Hauschildt und Pohl-Patalong die beiden Orientierungen *Subjekt* und *Welt*; für den Eckpunkt *Prediger* gibt es im Schema der Kommunikation des Evangeliums keine Entsprechung. Im Vergleich wird deutlich, dass es Hauschildts und Pohl-Patalongs Dreieck damit vermag, zwischen kirchlichen Handlungsfeldern zu differenzieren, die sich eher an Individuen wenden, gegenüber denen, die sich stärker auf gesellschaftliche Zusammenhänge richten.¹⁹⁵ Der Punkt des Predigers im homiletischen Dreieck ermöglicht es, dessen Voraussetzungen, Stärken, Schwächen und ähnliches im Predigtprozess in den Blick zu nehmen. Hauschildt und Pohl-Patalong verzichten auf einen Eckpunkt, der die Kirche, den Kirchenkreis oder die Gemeinde wiedergibt. Somit können die Bedingungen des Kommunikators Kirche nicht innerhalb des Schemas erkannt werden, sondern müssen separat reflektiert werden. Generell beschäftigen sich Hauschildt und Pohl-Patalong in ihren Überlegungen zum Auftrag der Kirche eher mit den Aufgaben und Anforderungen an die Kirche, kaum mit ihrem gegenwärtigen Stärken-/Schwächen-Profil zu dessen Erfüllung. So stellt sich auch im Sinne ihres empirisch-deskriptiven Grundansatzes die Frage, in welchen Bereichen die Kirche stark darin ist, das Evangelium zu kommunizieren und wo eher schwach.

¹⁹⁵ Eine Unstimmigkeit des Schemas liegt in der Kategorie *Welt*/indirekt, die mit „Erhebung der christlichen Stimme in der Gesellschaft gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeit“ benannt wird. Während bei den anderen „indirekten“ Aufgaben eine konstruktive Aufgabenstellung erfolgt, kommt es hier zu einer Protesthaltung. Dies mag zwar in vielen Zusammenhängen erforderlich sein, jedoch kommt zu wenig die Partizipation der Kirche an politisch-gesellschaftlichem Handeln zum Ausdruck, eine Position, in denen sich die Kirche häufig vorfindet. Die Kirche steht nicht nur quer zur Welt, sie ist auch Teil von ihr.

5 Weitere Entwürfe mit kirchentheoretischer Bedeutung

In diesem Kapitel erfolgt die Wiedergabe der praktisch-theologischen Stimmen von Wilhelm Gräb, Michael Herbst, Christian Grethlein sowie von Herbert Haslinger (römisch-katholisch) und Stefan Schwyer (freikirchlich). Sie bieten jeweils keine so breit angelegte Kirchentheorie wie Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong, steuern aber dennoch wichtige Aspekte zur kirchentheoretischen Diskussion bei. Auf dieser Grundlage ist von ihnen im Verlauf der vorliegenden Studie als von „kirchentheoretischen Entwürfen/ Ansätzen“ die Rede, auch wenn nur Grethlein und Schwyer explizite „Kirchentheorien“ vorgelegt haben.

Die Rezeption der Entwürfe erfolgt anhand der in Kapitel 1.8.1 genannten Vergleichspunkte, sofern relevante Überlegungen vorliegen. Es werden jeweils eine kurze Einordnung des Ansatzes, die Markierung der wichtigsten Beiträge zur Kirchentheorie und eine kritische Würdigung geboten.

5.1 Wilhelm Gräb: Kirche als Dienstleisterin gesellschaftlich gelebter Religion

5.1.1 Einordnung des Ansatzes

Markant für den Ansatz des Berliner Praktischen Theologen Wilhelm Gräb ist die prominente Stellung des Begriffs Religion, die auch das Thema Kirche dominiert. Zwar kann Gräb sagen: „Praktische Theologie ist die Theorie kirchlicher Praxis. Ihr Gegenstand ist die kirchliche bzw. kirchlich mitverantwortete Religionspraxis.“¹ Entscheidende Bedeutung hat bei ihm jedoch die Beobachtung, dass religiöses Leben gegenwärtig vielfach *außerhalb* des kirchlichen Lebens stattfindet.

¹ GRÄB, Praktisch-theologische Wahrnehmung, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 243.

„Die Frage ist jedoch, wie die Praktische Theologie ihrer Aufgabe [...] angesichts der gegebenen kirchlichen, dann vor allem auch gesellschaftlich-kulturellen Lage, gerecht werden kann. [...] Die Praktische Theologie wird heute ihrer Aufgabe, Lehre vom Handeln der Kirche zu sein, [...] nur dann gerecht, wenn sie sich als eine Praktische Theologie gelebter Religion entfaltet.“²

Der Praktischen Theologie wachse so zunächst eine deskriptive Aufgabe zu, welche die Grenzen der verfassten Kirche weit überschreitet: Die Aufgabe der Praktischen Theologie sei es,

„die Religion der Menschen in Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen, ihre Formen und Inhalte zu verstehen und eine Theorie zu bilden, die traditionelle christliche Symbole und gegenwärtige religiöse Überlieferungen so vermittelt, dass sie einer der Gegenwartskultur gemäßen Selbstreflexion kirchlicher Religionspraxis dient.“³

Insbesondere habe die Praktische Theologie zu klären, an welchen Stellen den kirchlichen Handlungsfeldern gesellschaftlich-kulturelle Konkurrenz erwachsen sei und welcher Veränderungsbedarf deshalb für die Kirche bestehe. Menschen erwarteten von der Kirche heute ganzheitliche „*Sinnvermittlung* und praktische *Lebenshilfe*, religiöse *Lebensdeutung* in den Krisen und Übergängen der Lebensgeschichte“⁴, darauf müsse sich die Kirche in ihren Handlungsfeldern und ggf. mit neuen Arbeitszweigen einstellen.⁵ In der Folge präsentiert sich Gräbs Ansatz, nach dem die Praktische Theologie als Religionshermeneutik aufgefasst wird, als kirchliches Reformprogramm. Die Kirche sei so umzugestalten, dass sie den Bedingungen und Bedürfnissen gesellschaftlicher Religion entspreche.

Gräbs Ansatz kommt an dieser Stelle folgendermaßen in den Blick: Sein Religionsverständnis wird näher umrissen und das daraus resultierende Konzept einer religionsfähigen Kirche skizziert. Schließlich erfolgt die Darlegung einiger von Gräb vorgeschlagener Veränderungen für die bestehende Kirche.

² GRÄB, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen, S. 23.

³ GRÄB, Praktisch-theologische Wahrnehmung, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 243.

⁴ GRÄB, Praktisch-theologische Wahrnehmung, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 247.

⁵ Vgl. GRÄB, Praktisch-theologische Wahrnehmung, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 243.

5.1.2 Religion als Sinnfindung

Gräb entwickelt seinen Religionsbegriff im Anschluss an Friedrich Schleiermacher. Dieser habe zwischen religiösem Erleben und dessen vernünftiger Deutung unterschieden.⁶ Mit Gräbs Worten: „Religion 1, dieses unser Grundvertrauen ins Dasein. Und Religion 2, die Vorstellungen, mit denen wir uns deutend zu uns verhalten, eine Sinnspur in unserer Lebensgeschichte zu entdecken versuchen“⁷. Religion 1 beschreibt der Autor als ein „Gefühl eines absoluten Gegründet- und Gehaltenseins“. Es habe „transzendentalen Charakter“ und gehe in den Mühen des Lebens nicht verloren.⁸ Erlebe ein Mensch ein solches Gefühl, so würden Deutungs- und Orientierungsrahmen seiner bisherigen Lebens- und Sinnwelt überschritten.⁹ Gräb will deshalb nicht von Glauben in einem intentionalen, auf Glaubensinhalte ausgerichteten Sinne sprechen. Vielmehr ginge es um ein „unbedingtes Vertrauensverhältnis“. In religiöser Deutung (Religion 2) könne der Glauben dann auf den Begriff *Gott* bezogen werden, um die unbedingte Wirklichkeit zu benennen, auf die sich der Glauben stützt.¹⁰ Die so aufgefasste individuelle Religion, die Halt bzw. Zusammenhalt bietet, formiert sich nach Gräb nicht ohne vorgegebene Symbole. Sie beziehe sich tendenziell auf verfasste Religionen und deren Symbolsprachen.¹¹

Zwar hätten evangelische Theologie und Kirche seit einiger Zeit an öffentlicher Relevanz verloren. Für Gräb ist dafür aber nicht ein allgemeines Nachlassen des Interesses an Religion und Glauben ursächlich. Vielmehr zeigten sich Theologie und Kirche gegenwärtig als nicht hinreichend in der Lage, die Religion im genannten Sinn zu verstehen und aufzugreifen. Menschen seien sich auch in heutiger Zeit der Kontingenz ihres Daseins bewusst. Sie wüssten, dass sie ihres Lebens und dem ihrer Mitmenschen letztlich nicht selbst mächtig sind. Deshalb stützten sie ihren Glauben nach eigenem Ermessen in transzendente, übermenschliche Mächte, um Sinngewissheit zu erlangen. Zugleich stellten Menschen ihren Glauben immer wieder infrage und drängten weiterhin dazu, ihn kommunikativ zu verarbeiten. Gräb fordert eine Theologie, die in der Lage ist, sich mit solchem Glauben auseinanderzusetzen. Sie müsste bei der gelebten Religion der Menschen ansetzen und erst in einem späteren Schritt die biblische und kirchliche Tradition einbeziehen:¹²

⁶ Vgl. GRÄB, Glaube aus freier Einsicht, S. 25.

⁷ GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 53.

⁸ Vgl. GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 52.

⁹ Vgl. GRÄB, Glaube aus freier Einsicht, S. 23.

¹⁰ Vgl. GRÄB, Glaube aus freier Einsicht, S. 31f.

¹¹ Vgl. GRÄB, Religion und Religionen, in: Gräb, Weyel, Handbuch Praktische Theologie, S. 198.

¹² Vgl. GRÄB, Glaube aus freier Einsicht, S. 9–13.

„Eine solche religionshermeneutische Theologie ist eine Theologie, die ihre Sätze aus der Verständigung über den gelebten Glauben der Menschen gewinnt, nicht aber ihm lehr-gesetzlich bestimmte Glaubensinhalte vorgibt. Eine solche Theologie mauert sich nicht in einer nur den kirchlichen Theologien noch verständlichen bzw. in bestimmten kirchlichen Milieus gepflegten Sondergruppensemantik ein. Die Religionstheologie rechnet vielmehr mit der Vielfalt individueller Religionsproduktivität.“¹³

Von seinem allgemeinen Religionsbegriff aus bestimmt Gräb die Spezifika *christlicher* Religion. Er geht davon aus, dass überkommener Lehrbildung keine *objektive* Wahrheit zukommt:

„Die Dogmen und kirchlichen Lehren, sei es die von Schöpfung und Sünde, von Christus und dem Hl. Geist, von Rechtfertigung und Erlösung, vom Sühnopfer oder den göttlichen Heils- und Lebensgaben beschreiben nach meiner Auffassung gar keine eigene göttliche Wirklichkeit.“

Dennoch hätten christliche Lehrinhalte einen Wert für die *Deutung religiösen Erlebens*. Sie böten Möglichkeiten, um sich über die göttlichen Dimensionen der Erfahrungen des Lebens in der Welt zu verständigen. Kriterium ihrer Wahrhaftigkeit sei dann ihre Dienlichkeit zu solcher Verständigung.¹⁴ Das Evangelium biete daher *keine* göttlich offenbarten Wahrheiten. Es lasse sich vielmehr als ein Mitteilungsgeschehen auffassen.¹⁵ Es habe dann eine Chance, als befreiendes Sinnangebot gehört zu werden, wenn es die Auslegung der Überlieferung mit der individuellen Wahrnehmung und Interpretation der Gegenwart verschränke.¹⁶ Das Deutungsangebot des Evangeliums fasst Gräb wie folgt zusammen:

„Ich schaue nicht darauf, was ich alles geleistet und in Szene gesetzt habe, bzw. noch tun und in Szene setzen muss, um das Gefühl zu haben, mein Leben lohne sich, habe Sinn, sei ein erfülltes, gelingendes Leben. [...] Der Glaube, der rechtfertigt, ist der Glaube an den Gott im Menschen, in Jesus, in jedem Menschen. Es ist der Glaube an den unendlichen Wert jedes Einzelnen, seine unverletzliche Würde. Dieser religiöse Glaube, der zugleich eine ethische Lebensform ist, führt dazu, dass ich mich selbst anerkannt wissen kann

¹³ GRÄB, Glaube aus freier Einsicht, S. 17.

¹⁴ Vgl. GRÄB, Glaube aus freier Einsicht, S. 31. Zitat ebd.

¹⁵ Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 269.

¹⁶ Vgl. GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 256.

und andere anerkenne, unabhängig von meinem Vermögen und meinen Leistungen, der Hautfarbe, des Geschlechts, der nationalen und auch religiösen Zugehörigkeiten.“¹⁷

5.1.3 Religionsfähige Kirche

Für Gräb sind es die Individuen selbst, die religiöse Deutungsarbeit leisten und zu souveränem Glauben gelangen. Die evangelische Kirche solle sich diesem Sachverhalt gegenüber dienend verhalten und den Menschen eine „Deutungs- und Erlebniskultur“ anbieten. Auf diese Weise profiliere sie sich als „Kirche für die Religion der Menschen.“¹⁸ Eine solche Sichtweise stehe in Übereinstimmung mit reformatorischer Theologie:

„Die Kirche ist – nach reformatorischem Verständnis – dazu da, daß Menschen zum christlichen Glauben finden, in ihm die Orientierung für ihr Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen erkennen und die Gemeinschaft der Glaubenden als Hilfe zum Leben erfahren. [...] Man soll in der Kirche die Religion als Kraft zu einem sinnerfüllten Leben erfahren können.“¹⁹

Damit die Kirche einen solchen Ort darstellt, muss sie sich für Gräb grundlegend verändern. Ihm schwebt eine Kirchenreform vor, „welche die Kirche weder defensiv-apologetisch, noch missionarisch-wahrheitsabsolutistisch, sondern kommunikativ und wahrnehmungsoffen auf eine Gesellschaft hin orientiert, die ihr – gerade im Osten – nominell mehrheitlich nicht mehr zugehört.“ Die Kirche habe kein geschlossenes Sinnsystem zu vermitteln oder die Wahrheit vorzugeben. Indem sie Dialoge und freie Kommunikation eröffne, soll sie die Fähigkeit zum individuellen Urteil befördern.²⁰ Für die Kirchentheorie fordert Gräb, dass sie nicht nur die Soziologie als Referenzwissenschaft heranzieht, sondern auch auf der theologischen Seite auf normative Festlegungen verzichtet, die Anspruch auf höhere göttlich-autoritative Wahrheit erheben. Auf diese Weise sollen theologische und soziologische Wissenschaft in der Kirchentheorie wechselseitig übersetzt und vermittelt werden.²¹ Insgesamt müssten Theologie und Kirche das „Verkündigungsparadigma“ verabschieden und stattdessen konsequent einen

¹⁷ GRÄB, Erlebniskultur, in: Gräb u. a., Pfarrer fragen nach Religion, S. 130.

¹⁸ Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 275.

¹⁹ GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 247.

²⁰ Vgl. GRÄB, Praktisch-theologische Wahrnehmung, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 254f. Zitat ebd.

²¹ Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 267–269.

Kommunikationsbegriff implementieren, der das christliche Symbolsystem in verschiedenen gesellschaftlichen Milieus kommunikabel macht. Der christliche Glauben lasse sich auf diese Weise in einer Vielfalt differenter Sinnwelten vermitteln.²²

Eine besondere Chance und Aufgabe für die Kirche sieht Gräb in den Übergängen und Krisen individueller Lebensgeschichten. Menschen würden sich in solchen Lebenslagen ihrer Endlichkeit bewusst, deshalb dränge es sie zur Deutung ihres Lebens im Horizont absoluten Sinns:²³ „Alltagskulturell präsent geblieben sind sie [die Kirchen] jedoch mit ihren Symbolen und Ritualen dort, wo es um seelsorgerliche Begleitung und christlich-religiöse Lebensdeutung in den Übergängen und Krisen der individuellen Lebensgeschichte geht.“²⁴ Indem die Kirche an solchen bedeutsamen Punkten der Biografie mit den Menschen in religiöse Kommunikation trete, könne sie ihre Relevanz erweisen: „Aufgabe der Kirche bzw. der für sie professionell Zuständigen ist es, unter Aufbietung ihrer christlich-religiösen Deutungskompetenz die Menschen auf dem Weg des Findens zu sich selbst, somit in der Arbeit an ihrer Identität zu begleiten.“²⁵

5.1.4 Reform der bestehenden Kirche

Der Auftrag der Kirche besteht für Gräb darin, das Evangelium im oben verstandenen Sinn zu kommunizieren.²⁶ Als eine solche „stützende Umwelt für die Religion der Menschen“ muss sich die Kirche nach Gräb in dreifacher Weise bewähren. *Erstens* müsse sie ein Ort zur religiösen Deutung der individuellen Biografie sein. *Zweitens* solle sie den gesellschaftlichen Pluralismus beispielsweise durch innerkirchliche Vereinsbildung in sich abbilden und die „prekären Sozialbeziehungen“ religiöser Deutung zuführen. *Drittens* sei sie als Ort zur religiösen Klärung und Stärkung individueller Lebensgewissheit angesichts von Endlichkeitserfahrungen da.²⁷

Gräb entwirft folgendes Leitbild der Organisation Kirche: „Unter den Bedingungen einer modernen Marktgesellschaft legt sich [...] ein Verständnis von Kirche als religiösem *Dienstleistungsunternehmen* nahe.“ Ihre Aufgabe liege dann vorrangig darin, die Kommunikationsprozesse zwischen den Kirchenmitgliedern und der Kirchenorganisation zu optimieren und zu koordinieren. Die kirchliche Arbeit sei erfolgreich, wenn die angebotenen Dienstleistungen an-

²² Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 270 und GRÄB, Praktisch-theologische Wahrnehmung, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 253.

²³ Vgl. GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 68.

²⁴ GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 67.

²⁵ Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 273. Zitat ebd.

²⁶ Vgl. GRÄB, Kirchentheorie, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 269f.

²⁷ Vgl. GRÄB, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen, S. 94–99.

genommen werden und sich die Organisation auf dem religiösen Markt halten kann.²⁸ Der Autor versteht die evangelische Kirche als eine Non-Profit-Organisation, die sich aktiv Ziele setzt und Strategiedebatten führt. Dazu möchte er die Kirche nicht „obrigkeitlich-hierarchisch“ von Gott her über seine „Stellvertreter auf Erden“ hin zu den übrigen Menschen strukturieren, „sondern pneumatologisch, partnerschaftlich, kommunikativ, als gesellschaftliche Sphäre einer vielleicht sogar exemplarischen Praxis wechselseitiger Anerkennung.“ Das allgemeine Priestertum bringe dieses Kirchenverständnis theologisch auf den Punkt.²⁹ Neben einer zielorientierten Organisationsstruktur fordert Gräb auch einen stärkeren innerkirchlichen Pluralismus. Gruppen mit unterschiedlicher Religion und Ethik müsse Raum gegeben werden, auch wenn dies Konflikte nach sich ziehe. Auf diese Weise zeige sich die evangelische Kirche als offene Volkskirche.³⁰

Ausgehend von seinem Religionsbegriffs und den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen profiliert Gräb die evangelische Kirche als Kasualkirche. Der Anteil an Mitgliedern von mehr als 95%, der sich als Kasualchristentum zeige, sei in den Zielen kirchlicher Arbeit vorrangig zu berücksichtigen. Die Kirche solle ihnen gegenüber weder resignieren noch eine Mission betreiben, die von einer offenbaren Wahrheit ausgeht.³¹ Zwar habe die kirchliche Kasualpraxis heute ihre Selbstverständlichkeit verloren, individuelle Entscheidungen prägten auch die Wahrnehmung der eigenen Kirchenmitgliedschaft.³² Dennoch blieben die Kasualien bedeutend: „Die Kasualien waren und sind diejenigen kirchlichen Handlungen, die gesellschaftlich allgemein in ihrem christlich-religiösen Sinngehalt dergestalt plausibel sind, daß zugleich dessen Bedeutsamkeit für das menschliche Leben einleuchtet.“³³ Menschen nutzten kirchliche Angebote anhand von Jahreskreis und Lebenslauf und ließen sich auf die Lebensdeutung der christlichen Religion ein.³⁴ Besondere Bedeutung weise, mehr noch als Rituale des Segens, die Kasualpredigt auf, da hier explizit religiöse Deutung angeboten werde, die „Rechtfertigung“ der individuellen Lebensgeschichte.³⁵

Gräbs religionsfähige Kirche misst dem Pfarramt eine hohe Bedeutung bei. Jenes übe Religion als bürgerlichen Beruf aus. Das Pfarramt erweise sich dann als kompetent, wenn es die Deutungsangebote der christlichen Religion in verschiedenen ästhetischen, kulturellen und lebensweltlichen Zusammenhängen überzeugungskräftig kommuniziert.³⁶ Pfarrer brächten in all ihren Äußerungen die Fähigkeit ein, erfahrene Wirklichkeit zu deuten und die biblischen

²⁸ Vgl. GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 252f. Zitat ebd.

²⁹ Vgl. GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 259. Zitat ebd.

³⁰ Vgl. GRÄB, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen, S. 90.

³¹ Vgl. GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 254.

³² Vgl. GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 71.

³³ GRÄB, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen, S. 173.

³⁴ Vgl. GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 43f.

³⁵ Vgl. GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 88–92.

³⁶ Vgl. GRÄB, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen, S. 318.

Überlieferungen in ihrem Sinnpotenzial aufzuschließen.³⁷ In Gräbs Verständnis soll sich das Pfarramt ebenso wie die Kirche weniger über ein Amtsbewusstsein, sondern mehr über Ziel- und Erfolgsorientierung definieren. Der Markt der Weltanschauungen und Sinnangebote erfordere von einer Pfarrerin, das Evangelium gegenwartssensibel zu interpretieren und zu kommunizieren. Die äußeren Strukturen der Kirche seien flexibel zu halten, um dieser Aufgabenstellung zu entsprechen.³⁸ Im Theologiestudium seien religionshermeneutische Kompetenzen zu erwerben, die mehr als bisher Teil der Lehrinhalte werden müssten. Wichtig sei es, nicht nur die eigene Religion zu reflektieren, sondern ebenso eine Sprachfähigkeit gegenüber Andersdenkenden bzw. -gläubigen auszubilden.³⁹ Im Studium müsste eine persönliche religiöse Prägung durch subkulturelle Milieus wie Elternhaus oder Kerngemeinde dringend erweitert werden, um nicht in deren Denk- und Interpretationsmustern zu verharren.⁴⁰

Gräbs Konzeption betont außerdem den Religionsunterricht: „Der Religionsunterricht in der Schule ist für die lebensgeschichtliche Vermittlung des christlichen Glaubens von kaum zu überschätzender Bedeutung.“⁴¹ Ziel sei es, die Inhalte des christlichen Glaubens so zu vermitteln, dass ein Beitrag der Religion zur Persönlichkeitsbildung erkennbar wird. Dadurch werde den Schülern die Chance eröffnet, einen eigenen, existentiell relevanten Zugang zum Glauben zu finden.⁴²

5.1.5 Ertrag und kritische Würdigung

Der Ertrag von Wilhelm Gräb für die Kirchentheorie besteht vor allem in dessen entschlossener Wahrnehmung gesellschaftlicher Religiosität. Die evangelische Kirche kann sich nicht darauf zurückziehen, ihre eigenen Positionen und Traditionen zu pflegen, sondern sie ist in einen Dialog auf Augenhöhe mit den Zeitgenossen gewiesen. Eine von Gräb belehrte Kirchentheorie wird die Bedingungen von gesellschaftlicher Religion und Pluralismus nicht ausblenden, sondern danach streben, zu ihnen in ein konstruktives Verhältnis zu treten. Das kirchliche Personal ist für solche Kommunikation zu motivieren und vorzubereiten. Mit anderen Worten: Die Kirche setzt alles daran, sprach- bzw. kommunikationsfähig zu sein.

Eine weitergehende kritische Würdigung von Gräbs Impulsen muss sich vor allem mit dessen Religionsbegriff auseinandersetzen. Jener stellt in Gräbs Ansatz die entscheidende norma-

³⁷ Vgl. GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 248.

³⁸ Vgl. GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 255–257.

³⁹ Vgl. GRÄB, Sinn fürs Unendliche, S. 249.

⁴⁰ Vgl. GRÄB, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen, S. 331.

⁴¹ GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 167.

⁴² Vgl. GRÄB, Religion als Deutung des Lebens, S. 176.

tive Größe dar, um Auftrag und Gestalt der evangelischen Kirche zu orientieren. Die Kritik des Autors an einem „Wahrheitsabsolutismus“ der Kirche lässt sich positiv so auffassen, dass kirchliche Akteure den Dialog nicht durch bloße Verlautbarungen ersetzen bzw. die Bruchstückhaftigkeit der eigenen theologischen Erkenntnis nicht übergehen sollen.

Die Überzeugung, mit der ein objektiver theologischer Wahrheitsanspruch der Bibel bzw. der Dogmatik von Gräb bestritten wird, befremdet hingegen, zumal diese nicht näher diskutiert wird. Die *Möglichkeit eines konstruktiven Bezugs* von Bibel/ Bekenntnis/ Dogmatik zu gesellschaftlich gelebter Religiosität erwägt Gräb von vornherein nicht. Dabei erschiene es dringend geboten, den Ausprägungen von Religion das kritische und konstruktive Potenzial der Bibel sowie der systematisch-theologischen Diskussion gegenüberzustellen. Eine theologische Religionskritik, etwa im Anschluss an die dialektische Theologie, ist bei Gräb nicht abgebildet. Er affirmiert Religion grundsätzlich. Meines Erachtens muss hingegen auch der nach Sinn suchende und strebende Mensch als Martin Luthers in sich selbst verkrümmter Mensch aufgefasst werden, bis ihn das befreiende göttliche Wort erreicht, für das die Kirche einsteht (und das sich zuerst an sie selbst richtet).⁴³

Bei aller erforderlichen Zielorientierung zur Kommunikation des Evangeliums, welche die Kirche nach Gräb auszeichnen soll, erscheint doch das Leitbild der „Dienstleistungsorganisation“ als eine Unterbestimmung. Wird etwa an Überlegungen Reiner Preuls angeschlossen, so ist Kirche nicht nur *funktional* zu definieren, sondern sie trägt *auch* das Wesen einer *communio sanctorum*. Der Gedanke der Kirche etwa als einer Gemeinschaft vor Gott lässt sich bei Gräb jedoch nicht finden.

5.2 Michael Herbst: missionarische Impulse für die Kirche

5.2.1 Einordnung des Ansatzes

Die Praktische Theologie des Greifswalder Professors Michael Herbst und auch seine kirchentheoretischen Überlegungen sind durch einen handlungstheoretischen Schwerpunkt gekennzeichnet.⁴⁴ Im Mittelpunkt steht der Missionsaspekt als Norm kirchlicher Praxis:

⁴³ Problematisch an Gräbs Religionsbegriff ist ferner, dass viele Menschen ihre Sinnfindung nicht nach Gräbs Vorstellung als „religiös“ bezeichnen. Insofern nimmt Gräb eine Zuschreibung vor, die von den Betroffenen häufig nicht geteilt werden dürfte.

⁴⁴ Vgl. LÄMMLIN/SCHOLPP, Die „sanften Auen“, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 4–6.

„Praktische Theologie ist Praxistheorie des christlichen Glaubens in seinen verschiedenen (kirchlichen, gesellschaftlichen und individuellen) Erscheinungsformen. Da der Glauben aber nicht ohne die Gemeinde sein kann und sowohl die individuelle wie auch die gesellschaftliche Gestalt nicht überleben könnten ohne die kirchliche, ist Praktische Theologie in ihrem Zentrum Praxistheorie der Gemeinde von morgen. Gemeindeaufbau ist dann eine Leitdisziplin innerhalb der Praktischen Theologie. Ihre Aufgabe ist es, lehrend und lernend auf die Mission vorzubereiten“⁴⁵.

Weil Herbst der Kommunikation des Evangeliums bzw. der Mission der Kirche einen solch hohen Stellenwert zuweist, misst er die bestehende Kirche kritisch an diesem Maßstab.

Die Darstellung des Konzeptes des Autors erfolgt hier derart: Zunächst wird das Evangelium nach dem Verständnis von Herbst in seinen Folgerungen für die Kirche umrissen. Daran schließen sich kybernetische Zielstellungen an. Dem allgemeinen Priestertum wird dabei kirchentheoretisch eine prominente Stellung zugewiesen. Schließlich erfolgt eine Skizze der kirchlichen Sozialgestalt nach Herbst.

5.2.2 Das Evangelium und seine Folgen für die Kirche

Herbst versteht das zu kommunizierende Evangelium wie folgt:

„Wir sind Gottes Geschöpfe. Aber wir haben die Beziehung zu Gott aufgekündigt und leben seither ‚jenseits von Eden‘. Wir haben Gottes Zorn mehr als verdient, wir jüngeren Söhne und Töchter des Vaters auf unserer Flucht vor Gott und wir älteren frommen Söhne und Töchter des Vaters mit unseren Versuchen, uns doch irgendwie selbst vor Gott ins rechte Licht zu setzen. Aber dann ist Jesus erschienen. In ihm wurde Gott Mensch, er beugte sich tief herab. Er trug ans Kreuz, was uns von Gott trennte. Er nahm auf sich, was uns zukam, ihm aber niemals: unsere Schuld. Er gab uns als reines Geschenk, was ihm zukam, uns aber niemals: die Würde als freie Töchter und Söhne Gottes.“

Aufgrund dieses Handelns Gottes seien alle Menschen aufgerufen, zu ihrem Heil auf Jesus Christus zu vertrauen: „Der Glaube ist die erhoffte und lebenswendende Resonanz auf das Evangelium.“⁴⁶ Wenn das Evangelium die Gemeinde neu erreiche, bewirke es eine neue Freude über Gottes Taten. Weiterhin wende sich die Gemeinde nach außen, da sie von der Sorge um

⁴⁵ HERBST, Gemeindeaufbau, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 387.

⁴⁶ HERBST, Vorwort, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. Vf. Beide Zitate im Original kursiv.

sich selbst befreit sei. Um ihre Nächsten zu erreichen, lasse sie „gerne“ kirchliche Strukturen hinter sich, die nicht mehr dazu dienten, das Evangelium zu bezeugen.⁴⁷

Die frohe Botschaft provoziere den Lobpreis der Gemeinde, sie stoße zugleich permanente Reformbemühungen der Kirche im Hinblick auf ihre Mission an. Charakteristisch für Herbst ist hierbei die betonte Notwendigkeit, mit der die Kirche Menschen zum Glauben herausfordern soll. Die Gemeinden hätten mit der Taufe ein Versprechen abgegeben, den Getauften unter anderem den Glauben nahe zu bringen. Zudem seien Ungetaufte so mit dem Evangelium zu begeistern, dass bei diesen der Taufwunsch geweckt wird.⁴⁸ Der Autor sieht sich mit der Anfrage konfrontiert, ob seine Sicht auf das Evangelium und dessen Folgen für das kirchliche Handeln nicht den Glauben distanzierter Kirchenmitglieder abwerte. Er antwortet: „Wir sprechen [...] nicht über die ‚Bewertung‘ des Glaubens einzelner Menschen, wohl über die Frage, welches Leitbild vom Christsein kirchliches Handeln orientieren und inspirieren soll.“ Ebenso ginge es ihm nicht darum, Nähe und Distanz zur Kirche zu normieren oder gar die „Vereinskirche“ als einzig legitime Form von Kirche anzusehen: „Natürlich gibt es eine Vielfalt von Weisen, von Intensitäten, von Rhythmen der Teilnahme – das ist auch in Ordnung. Hier gibt es keine gesetzlichen Vorgaben.“⁴⁹ Stattdessen sei nüchtern festzustellen, dass der Glauben ohne eine entsprechende soziale Praxis verkümmert.⁵⁰ Maßgeblich seien die Geltung des Evangeliums und dessen Fruchtbarkeit im Leben aller Menschen. Menschen in mittlerer Verbundenheit zur Kirche zu Hochverbundenen zu transformieren, stelle nicht als Ziel der missionarischen Bemühungen dar. Vielmehr gehe es darum, dass Menschen, die aus verschiedenen Graden der Verbundenheit zur Kirche kommen, mit dem oben genannten Evangelium so zu betrauen, dass Gottes Liebe, die Rettung aus Gnade und die Nachfolge Jesu verständlich würden. Von diesen Aspekten lasse sich nicht absehen, sonst bestünde die Gefahr von „billiger Gnade“, wie Herbst mit Dietrich Bonhoeffer formuliert.⁵¹

5.2.3 Kybernetische Zielstellung

Herbst erhebt wie andere Praktische Theologen die Kommunikation des Evangeliums zur Norm für die kirchliche Sozialgestalt bzw. für die Kybernetik. Die Kirche solle sich stetig selbst kontrollieren, „ob sie in all ihrem Tun und Lassen ein lebendiges und glaubwürdiges Zeugnis

⁴⁷ Vgl. HERBST, Vorwort, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. VI.

⁴⁸ Vgl. HERBST, Wie geht es der Kirche?, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 110.

⁴⁹ HERBST, Wie geht es der Kirche?, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 105.

⁵⁰ Vgl. HERBST, Wie geht es der Kirche?, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 107.

⁵¹ Vgl. HERBST, Wie geht es der Kirche?, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 106.

für das Evangelium ist.⁵² Herbst konzipierte schon am Anfang seiner Forschungstätigkeit in Aufnahme von Überlegungen seines Erlanger Lehrers Manfred Seitz aufgrund dieser Norm drei „kybernetische Grundentscheidungen“ im Sinne des missionarischen Gemeindeaufbaus. *Erstens* solle sich die Pfarrerschaft in ihrem geistlichen Leben erneuern und als Ausrüster bzw. Trainer der Gemeindeglieder verstehen. *Zweitens* müssten die „entschiedenen Christen“ in der Gemeinde gesammelt und deren Charismen für den Gemeindeaufbau genutzt werden. *Drittens* sei die missionarische Sendung dieser ganzen Gemeinde zu distanzierten Kirchenmitgliedern und zu Konfessionslosen vonnöten.⁵³ In jüngerer Zeit bezog Herbst diese Ausrichtung auf die Situation evangelischer Landeskirchen mit ihrem hohen Anteil an distanzierten Mitgliedern. Er besteht auf der Mission als oberster Absicht kirchlichen Handelns, die ihr Ziel dann erreicht, wenn sie mündige Christenmenschen hervorbringt. Zugleich versucht Herbst, auch distanzierter Mitgliedschaft eine Bedeutung einzuräumen, wenn auch nachrangig. Erstes und oberstes Ziel kirchlicher Leitung müsse (weiterhin) die Förderung lebendigen, mündigen Christseins sein. Als zweites Ziel beschreibt Herbst eine verdichtete religiöse Kommunikation in und um die Gemeinden. Drittes Ziel sei ein Interesse, das die Kirche bzw. eine Gemeinde in ihrem Umfeld für sich bzw. für das Evangelium weckt. Viertes und letztes Ziel ist nach Ansicht von Herbst schließlich eine stabilisierte Verbundenheit auch der distanzierten Mitglieder. Sie sollten nicht verloren werden.⁵⁴ Der Autor knüpft an die Szenerie der Bergpredigt an, wie sie Dietrich Bonhoeffer in seinem Werk „Nachfolge“ beschreibt. Menschen bildeten konzentrische Kreise: In der Mitte stehe Jesus, in einem Kreis um ihn herum die Jünger. In einem weiteren Kreis versammle sich das Volk. Jünger und Volk seien durch den Ruf Jesu miteinander verbunden; in der Kirche verkörpere die Taufe jenen Ruf. Die Jünger wiederum seien durch Jesus als Boten in das Volk gesendet. Es handle sich dabei um ein Verhältnis der Dienstbarkeit. In Demut werbe die Schar der Jünger um das Volk, die kleine Gemeinde gehe ohne Überheblichkeit auf die große zu. Herbst fasst zusammen: „So gehören Volkskirche und Volksmission zueinander. Volksmission ist dem Volk verpflichtet. Volkskirche ohne Volksmission wäre zu wenig.“⁵⁵

Explizit spricht sich der Autor dagegen aus, die Religion der „treuen Kirchenfernen“ als hinreichend anzusehen. Religionssoziologisch sei bei dieser Gruppe die Austrittswahrscheinlichkeit höher als bei den der Kirche Hochverbundenen. Theologisch-geistlich gelte zudem:

⁵² HERBST, Mittlere Ebene, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 122. An dieser Stelle bezieht sich Herbst auf Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong.

⁵³ Vgl. HERBST, Gemeindeaufbau, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 373f.

⁵⁴ Vgl. HERBST, Wie geht es der Kirche?, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 108.

⁵⁵ Vgl. HERBST, Konversion und Gemeindeaufbau, in: Reppenhausen, Konversion, S. 228f. Zitat ebd.

„Der Glaube ist keine wirklich bedeutsame Kraft für die meisten, die zwar noch zur Kirche gehören, aber weder am Leben der Gemeinde teilhaben noch ein inniges Verhältnis zu der Botschaft haben, die wir bezeugen. [...] Wir haben ihnen noch nicht gegeben, worauf sie durch ihre Taufe einen Anspruch haben. Wir haben sie nicht ermuntert, ihr Leben auf dem Weg des Glaubens zu führen. [...] Wir haben ihnen zu ihrem Schaden konversive Prozesse erspart.“

Des Weiteren dürfe das Evangelium nicht so klein gemacht werden, dass es etwa für Kirchenferne nicht bedeutsam sei. Das biblische Evangelium provoziere Prozesse von Umkehr und Nachfolge. Auf diese Weise könnten Menschen an Gottes Heilsgeschichte und an seinem Reich teilhaben. Dieses Evangelium sei größer als bloß gelegentliche religiöse Betätigung.⁵⁶ Somit wirbt Herbst für einen vertieften, differenzierten christlichen Glauben. Dabei gehe es nicht um ein triumphalistisches Fortschreiten, sondern um einen Glauben unter wiederkehrender Anfechtung. Die Kirche solle nicht nur ein Ort sein, an dem Glauben geweckt und gefördert, sondern an dem in gleicher Weise Raum für Zweifel und Fragen geboten wird.⁵⁷

5.2.4 Kirche des allgemeinen Priestertums

Die missionarisch aktive Kirche soll nach Vorstellung von Herbst durch eine Stärkung des allgemeinen Priestertums realisiert werden, die noch ausstehe:

„Einer hypertrophen (Pfarr-) Amtstheologie korrespondiert eine hypotrophe Theologie des Allgemeinen Priestertums. [...] In der Regel geht damit ein Mangel an Vorstellungskraft hinsichtlich einer Kirche einher, die vom Allgemeinen Priestertum her denkt und lebt.“⁵⁸

Das allgemeine Priestertum sei ein theologisches Programm, das auf die Förderung mündiger und ermächtigter Christen ziele. Es gehe nicht darum, „Hilfsarbeiter“ für das Pfarramt zu akquirieren.⁵⁹ Herbst fordert einen Mentalitätswandel in Theologie und Kirche, durch den ein

⁵⁶ Vgl. HERBST, Konversion und Gemeindeaufbau, in: Reppenhagen, Konversion, S. 225f. Zitat S. 225, im Original teilweise kursiv.

⁵⁷ Vgl. HERBST, Konversion und Gemeindeaufbau, in: Reppenhagen, Konversion, S. 216f.

⁵⁸ HERBST, Gemeindeaufbau auf dem Weg ins Jahr 2017, in: Clausen u. a., Alles auf Anfang, S. 33.

⁵⁹ Vgl. HERBST, Mittlere Ebene, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 122.

Abschied von der „Pastorenkirche“ vollzogen wird, und zwar nicht vorrangig aus ökonomischen Zwängen heraus.⁶⁰ Das allgemeine Priestertum lasse sich in vier Gruppen unterteilen:

Allgemeines Priestertum			
Ordnungsgemäß Berufene in Haupt- und Ehrenamt	Hauptamtliche in diversen Berufen	Ehrenamtliche in diversen Tätigkeitsfeldern	Zurzeit nicht Aktive

Tabelle 3: Gruppen des allgemeinen Priestertums bei Herbst⁶¹

Durch das allgemeine Priestertum sei eine prinzipielle Gleichheit und Zusammengehörigkeit der vier Gruppen gegeben. Alle dienten zumindest potenziell der Mission der Kirche. Diese Systematik soll dabei helfen, das Paradigma eines ausschließlichen Duals von Amt und Gemeinde zu relativieren. Dieses habe zur Folge, dass dem Pfarramt zu viel an Kompetenzen, Macht und Last zugemessen wird – den anderen Gruppen umgekehrt zu wenig. Herbst hat stattdessen die paulinische Charismenlehre als Leitbild für das Zusammenspiel der Gemeindeglieder, die sich gegenseitig ergänzen sollen, vor Augen.⁶²

Das Pfarramt solle sich vom „allzuständigen Amtsträger zum „Spielertrainer“⁶³ entwickeln. Herbst erarbeitete mit dem Pastoralkollegsleiter Peter Böhlemann ein Konzept geistlicher Leitung, das dem Pfarramt keine exklusive Leitungsrolle zuweist.⁶⁴ Pfarrer hätten je nach persönlicher Begabung *eine* Leitungsaufgabe in einem Konzert von Leitungsgaben. Sie seien ergänzungsbedürftig und -fähig durch andere Leiter in der Gemeinde, die kein Pfarramt innehaben.⁶⁵ Geistliche Leitung durch Pfarramt, kirchliche Mitarbeiter und Ehrenamtliche zeichne sich durch drei Funktionen aus: eine „richtungsweisende“, eine „theologische, die Bibel auslegende und sachkompetente“ sowie eine „seelsorgliche und gemeinschaftsstiftende Funktion“.⁶⁶

⁶⁰ Vgl. HERBST, Geistlich leiten im Team, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. 63. „Wir brauchen ein neues Bild der Kirche, ein Bild des Leibes Christi mit vielen gleichwertigen Gaben und geteilter Verantwortung. Und wir gestehen ein: Das wäre immer schon das Angemessene und Gute gewesen.“ Ebd.

⁶¹ Aus HERBST, Geistlich leiten im Team, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. 60.

⁶² Vgl. HERBST, Geistlich leiten im Team, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. 60–63.

⁶³ HERBST, Gemeindeaufbau, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 373.

⁶⁴ BÖHLEMANN/HERBST, Geistlich leiten.

⁶⁵ Vgl. HERBST, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, S. 495.

⁶⁶ Vgl. HERBST, Geistlich leiten im Team, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. 63–67 und BÖHLEMANN/HERBST, Geistlich leiten, S. 15.

Um das allgemeine Priestertum nicht nur als grundlegende Qualifikation zum priesterlichen Dienst aufzufassen, sondern ihm auch eine Zielrichtung zuzuordnen, spricht Herbst vom „lebendigen, mündigen Christsein“. Es soll als Äquivalent des englischen Wortes *discipleship* das Leben in der Nachfolge von Jesus beschreiben. Der Begriff beinhalte das „Ziel eigenständiger Urteilsfähigkeit, selbstständiger Gestaltung des Lebens aus Glauben, belastbarer geistlicher Haltung“.⁶⁷

5.2.5 Eine zielorientierte Ordnung von Sozialformen in der Kirche

Dem Kirchenverständnis von CA VII entnimmt Herbst eine große Gestaltungsfreiheit bezüglich der kirchlichen Sozialgestalt. Er plädiert deshalb nicht nur für überparochiale kirchliche Angebote, sondern auch für Organisationsformen *neben* der Parochie. Zugleich sei in CA VII der Gedanke enthalten, dass die Gemeindeglieder regelmäßig an Wort und Sakrament teilnehmen. Herbst spricht von einer „grundlegenden Gemeindlichkeit des Glaubens“, die in einer pluralen Vielfalt christlicher Sozialformen verwirklicht werden soll.⁶⁸ Die parochiale Struktur der evangelischen Kirche solle grundlegend ergänzt und dabei auch die Kirchenkreise als *Kirche* verstanden werden: „Die Alternative von Kirche vor Ort und Kirche in der Region ist falsch. Kirche als Volkskirche für alle braucht das gut sichtbare zentrale ‚Leuchfeuer‘ ebenso wie das sich über das Land erstreckende ‚Lichternetz‘ der vielen örtlichen Gemeinden. Sie sollte lernen, sich regioloal zu verstehen und zu organisieren.“ Parochiale und überparochiale Einheiten müssten für die Mission in einem „regioloalen Miteinander“ zusammenwirken. Die Parochie bzw. die lokale Kirche zeige ihre Stärke in der „inkarnatorischen Weise“ der *missio Dei*: Sie sei den Menschen nahe und in der Regel tief vor Ort verwurzelt. Die regionale Kirche verkörpere hingegen stärker die „attraktionale Weise“ der *missio Dei*. Sie stehe für eine öffentliche Kirche mit qualitativ hochwertigen Angeboten.⁶⁹

Kennzeichnend für die Arbeit von Herbst ist, dass er im angelsächsischen Raum Vor- und Leitbilder für eine missionarische Kirche ermittelt: Zum einen der Willow Creek Community Church, einer freien Megachurch aus den USA, die von Bill Hybels gegründet und geleitet wurde.⁷⁰ Zum anderen Entwicklungen in der Anglikanischen Kirche; anders als die unab-

⁶⁷ Vgl. HERBST/STAHL, Kingdom Learning, in: Theologische Beiträge 49/2018, S. 220–227. Zitat S. 227.

⁶⁸ Vgl. HERBST, Gemeindeaufbau auf dem Weg ins Jahr 2017, in: Clausen u. a., Alles auf Anfang, S. 25–31.

⁶⁹ Vgl. HERBST, Mittlere Ebene, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 121. Zitat ebd.

⁷⁰ Vgl. HERBST, Chancen und Grenzen, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. 174–191.

hängige Großgemeinde Willow Creek teilt die Church of England viele Probleme der evangelischen Kirche in Deutschland wie etwa Mitglieder- und Relevanzverlust. Als Leitbild für Gemeindeformen neben der Parochie greift Herbst das von dem anglikanischen Theologen Michael Moynagh vertretene Konzept der „Fresh Expressions of Church“ auf. Damit werden neue Gemeindebildungen bezeichnet, die folgende vier Merkmale aufweisen: „missional“, „contextual“, „formational“ und „ecclesial“. *Erstens* partizipierten sie an der *missio Dei*. *Zweitens* entstünden sie in einem spezifischen Lebenskontext von Menschen. Ihr Anspruch sei es somit nicht, allen gesellschaftlichen Subkulturen gleichzeitig zu dienen. *Drittens* würden Fresh Expressions bildend tätig, sie förderten Menschen in der Nachfolge Jesu. *Viertens* verstünden sich Fresh Expressions als dauerhafte Gemeindebildungen, die zu den bestehenden Gemeinden hinzutreten. Ein weiteres Merkmal bestehe schließlich darin, dass sie nicht zwingend durch einen Pfarrer geleitet werden.⁷¹

Die missionarische Zukunft der Kirche solle aber nicht allein in den Fresh Expressions bestehen. Vielmehr schwebt Herbst eine „mixed economy“ vor: eine Kombination aus traditionellen Gemeindeformen und Fresh Expressions. Der Begriff der Mixed Economy gehe auf Rowan Williams, Erzbischof von Canterbury, zurück. Herbst betont die Integrationsleistung dieses Begriffs. Jede Organisationsform der Kirche könne sich *ganz* als Kirche verstehen und zugleich das Bewusstsein dafür wahren, nicht die *ganze* Kirche zu sein. Mit dieser Sicht werde einerseits ein „Parochialismus“, andererseits ein „Freshexpressianismus“ vermieden. Die Mixed Economy lasse sich wie folgt näher beschreiben:⁷²

- In der Kirche dürfe mit neuen Projekten und Organisationsformen experimentiert werden. Misserfolge würden dabei regelmäßig geschehen, aus ihnen lasse sich lernen.
- Die Vielfalt der Organisationsformen vermehre die Kontaktflächen der Kirche zu Kirchenfernern und Konfessionslosen.
- Das Bewusstsein der Mixed Economy diene dem innerkirchlichen Frieden, weil sich einzelne Gemeinden bzw. Organisationsformen nicht verabsolutierten.
- Insgesamt ändere sich das innerkirchliche Klima. Parallel zu Abbrüchen etwa in Form von schrumpfenden Gemeinden geschähen neue Aufbrüche. Die Kirche müsste dafür offen werden, nicht nur den Status quo zu erhalten, sondern solche Aufbrüche aktiv zu fördern. Somit komme auf die mittlere kirchliche Leitungsebene die Aufgabe zu, zwischen alten und neuen bzw. zwischen schrumpfenden und wachsenden Gemeinden zu vermitteln.

⁷¹ Vgl. HERBST, Church Planting, in: Herbst, Kirche mit Mission, S. 196f.

⁷² Vgl. HERBST, Neue Gestaltungs- und Organisationsformen, in: Herbst, Aufbruch im Umbruch, S. 158–162.

5.2.6 Ertrag und kritische Würdigung

Der Beitrag von Michael Herbst für die Kirchentheorie besteht vor allem darin, den Missionsaspekt in eine Handlungstheorie zu übersetzen. An dieser Stelle soll im Sinne der Zielstellung meiner Untersuchung die theologische Grundlegung abgewogen werden, nicht die konkreten Handlungsvorschläge.

Der Rückgriff auf die Bibel führt Herbst dazu, die Kirche schwerpunktmäßig als Gegenüber zu einer ungläubigen Gesellschaft aufzufassen. In der Großkirche sei weiterhin der Glauben bei den Kirchenmitgliedern nicht vorauszusetzen. Die Sammlung, Befähigung und Sendung der Ordinierten wie Nichtordinierten (in einer Pluralität von Sozialformen) stelle somit die wichtigste Bewegung der Kirche dar. Hauschildt und Pohl-Patalong kritisieren bei Herbst, dass die Kirche als „Gegenmodell zur modernen Gesellschaft“⁷³ entworfen werde und dass er eine bestimmte, näherhin missionarische Frömmigkeit festschreiben wolle.⁷⁴ Tatsächlich stellt die Gegenüberstellung Gläubige/ Ungläubige bzw. Kirche/ Gesellschaft eine Vereinfachung dar; die Praxis ist eher durch zahlreiche Zwischentöne gekennzeichnet. Allgemein gesagt: Die Kirche ist *auch* ein Teil der Gesellschaft. Dass Herbst eine bestimmte Frömmigkeit festschreibe, stellt jedoch eine zu pauschale Kritik dar, auch wenn Herbst kaum bemüht ist, die evangelische Pluralität von Theologien und Frömmigkeiten in seiner Konzeption zu berücksichtigen.

Die meines Erachtens gravierendsten Einschränkungen bezüglich des Ansatzes von Herbst bestehen darin, dass mit Mission erstens nur *ein* Charakteristikum der Kirche beschrieben ist und dass Mission zweitens mehr ist als das, was Herbst bedenkt. Zum Ersten: Die Kirche weist mehrere Wesenszüge bzw. Aufträge auf, Mission ist nur einer davon. Beispielsweise stellt der gegenseitige Dienst, ob mit evangelistischer Akzentuierung oder nicht, ein eigenständiges Charakteristikum dar. Die Glieder der Gemeinde sind liebevolle Diener bzw. sollen es sein. Dienst geschieht auf der Mikroebene im zwischenmenschlichen Bereich, aber auch institutionell etwa durch die organisierte Diakonie. Zum Zweiten: Hauschildt und Pohl-Patalong kritisieren, dass Herbst die Chancen volkskirchlicher Strukturen für die Kommunikation des Evangeliums zu wenig in den Blick nimmt.⁷⁵ Tatsächlich sucht Herbst tendenziell nach progressiven Neuentwicklungen, während bestehendes kirchliches Leben mit seinen missionarischen Möglichkeiten eher eine Nebenrolle spielt.

Herbst gelingt es, das allgemeine Priestertum bzw. das Ideal der Beteiligungskirche stärker als andere Entwürfe mit Leben zu füllen. Deutlich wird dies etwa an seinem Leitungsmo-

⁷³ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 106.

⁷⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 400.

⁷⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 293.

dell, das die Nichtordinierten in gleicher Weise wie das Pfarramt zu Leitung berechtigt, deren potenzielle Beiträge konkretisiert. Die häufig zitierte Vielfalt an Charismen wird dadurch mit Leben gefüllt.

5.3 Christian Grethlein: die Kommunikation des Evangeliums als Ort der Kirche

5.3.1 Einordnung des Ansatzes

Dem Münsteraner Theologen Christian Grethlein ist an der Entwicklung einer *theologischen* Theorie kirchlicher Praxis gelegen.⁷⁶ Aus diesem und drei weiteren Gründen erarbeitet er seine Praktische Theologie systematisch anhand des Begriffs der Kommunikation des Evangeliums: *Erstens* gebe er den Gegenstand des Fachs theologisch präzise an. *Zweitens* sei der darin enthaltene Begriff der Kommunikation anschlussfähig an außertheologische Wissenschaften. *Drittens* eröffne der Terminus einen multiperspektivischen Zugang zur gegenwärtigen Lebenswelt, insbesondere unter den Bedingungen von Demokratie und Pluralismus.⁷⁷ Grethlein fasst zusammen: „Kommunikation des Evangeliums‘ bezeichnet so einen erfahrungswissenschaftlich und theologisch zu bearbeitenden Gegenstandsbereich. Sie zielt darauf, die Gegenwart auf Gott hin durchsichtig zu machen“⁷⁸. Gegenüber überkommenen praktisch-theologischen Entwürfen sollen mit diesem Ansatz bisher vernachlässigte Themen wie Familie, Diakonie und Ehrenamt stärker berücksichtigt werden.⁷⁹

Der Autor verwendet den Begriff der Kommunikation des Evangeliums als kritischen Maßstab gegenüber der verfassten Kirche bzw. gegenüber der kirchlichen Praxis. In der Folge präsentiert sich sein kirchentheoretisches Konzept als breit angelegtes Reformprogramm. An dieser Stelle soll zunächst Grethleins theologisches Fundament seiner Kirchentheorie vorgestellt werden. Es folgt seine Diagnose eines gegenwärtigen kirchlichen Wandels. Schließlich werden daraus gezogene Konsequenzen bzw. Reformvorschläge umrissen.

⁷⁶ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, in: Lämmlin/Scholpp, Praktische Theologie der Gegenwart, S. 338f.

⁷⁷ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 137. Diese allgemeine Bestimmung der Praktischen Theologie gelte auch für die Kirchentheorie. Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 26f.

⁷⁸ GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 328. Im Original kursiv.

⁷⁹ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 587.

5.3.2 Kirchentheoretische Interpretation des Evangeliums und des ἐκκλησία-Begriffs

„Kirchentheorie erfordert als praktisch-theologische Aufgabe ein geklärtes Kirchenverständnis“, so Grethlein. Dabei gehe es nicht um die Festlegung auf eine bestimmte Organisationsform. Eine solche könne nur auf einen konkreten Kontext hin entworfen werden. Kirchliche Organisationsformen seien auf einen theologischen Kirchenbegriff angewiesen, an dem sie sich orientieren.⁸⁰

Grethlein gewinnt seinen Kirchenbegriff aus einer Interpretation des Evangeliums und aus dem neutestamentlichen Begriff ἐκκλησία. Er rekonstruiert das Auftreten, Wirken und Geschick von Jesus kommunikationstheoretisch und bezeichnet es als „Grundimpuls“ des Christentums. Daraus ließen sich drei grundlegende Modi der Kommunikation des Evangeliums entnehmen: *erstens* des „Lehrens und Lernens“, *zweitens* des „gemeinschaftlichen Feierns“ und *drittens* des „Helfens zum Leben“. Allgemein menschliche Kommunikationsformen würden so aufgenommen und in den Horizont der umfassenden Liebe Gottes gestellt. Für *Lehr- und Lernprozesse* bedeute dies, dass in ihnen Gottes Präsenz in seinem gegenwärtigen Wirken und in der Hoffnung auf sein zukünftiges Handeln wahrgenommen wird. Im *gemeinschaftlichen Feiern* sei zu realisieren, dass Menschen in ihrer Geschöpflichkeit und in ihrem Schülerverhältnis zu Jesus gleich seien. Beim *Helfen zum Leben* könne entdeckt werden, dass in den hilfsbedürftigen Nächsten Jesus Christus selbst begegnet.⁸¹ Auf diese Weise lässt sich erkennen, wie Grethlein allgemeine Sozialformen im Anschluss an Jesu Wirken theologisch qualifiziert. Er benennt weiterhin qualitative Merkmale der Kommunikation des Evangeliums durch Jesus. Sie gestalte sich ergebnisoffen: Manche Menschen hätten sich berühren lassen, andere nicht. Außerdem sei die Kommunikation kontextbezogen: Jesus habe in konkreten Situationen mit bestimmten Menschen kommuniziert. Der Inhalt des Evangeliums sei so in kommunikativen Prozessen variabel entwickelt worden, nicht als feststehendes Lehrgebäude.⁸² Schließlich erfolgte die Kommunikation des Evangeliums „radikal inklusiv“ und auf solidarische Gemeinschaft hin⁸³ und zeichne sich durch große Alltagsnähe aus.⁸⁴

Neben der Kommunikation des Evangeliums, wie sie vom irdischen Jesus hergeleitet wird, macht Grethlein den nachpfingstlichen ἐκκλησία-Begriff für die Kirchentheorie geltend:

⁸⁰ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 291. Zitat ebd.

⁸¹ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 328. Allgemein spricht Grethlein im Anschluss an Ingolf Dalferth von der Botschaft „der liebenden und wirksamen Gegenwart Gottes“. Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 165.

⁸² Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 39f.

⁸³ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 291f.

⁸⁴ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 303.

„Ekklesia‘ im Neuen Testament umfasst [...] vier Sozialformen: die Hausgemeinde, die Ortsgemeinde, die Kirche auf Provinzialebene und die weltweite Ökumene. [...] Es finden sich im Neuen Testament keine Hinweise auf Prioritäten oder Posterioritäten dieser verschiedenen Formen von Ekklesia. Eine Rangfolge widerspräche dem Gewicht des Christusbezugs.“

Da Ekklesia schon im sozialen Mikrokontext geschehe, treten für den Autor Sozialformen außerhalb bzw. am Rande der landeskirchlichen Organisation in den Blick, besonders Familie, Diakonie, Schule und Medien.⁸⁵ Indem Grethlein seinen Kirchenbegriff an den Terminus ἐκκλησία anschließt, entsteht eine Spannung zwischen einem umgangssprachlichen Kirchenbegriff, der sich zumeist auf die verfasste Kirche bezieht, und der theologisch bestimmten Kirche, die auch außerhalb organisierter kirchlicher Strukturen bereits in kleinster sozialer Größenordnung geschieht. Kirchentheoretisch solle deshalb der Begriff der Kommunikation des Evangeliums alle diese verschiedenartigen Ausprägungen von Kirche wahrnehmen und deuten.⁸⁶ Die Ansicht, dass die Kirche gegenüber der Kommunikation des Evangeliums in radikal funktionaler Beziehung stehe, ist ein weiterer Gedanke in diesem Zusammenhang. Jede Form von Kirche müsse sich so verhalten, dass sie der Kommunikation des Evangeliums optimal diene.⁸⁷

5.3.3 Wandel der Umwelt der verfassten Kirche

Grethlein ist bestrebt, seine Praktische Theologie bzw. Kirchentheorie an eine angemessene Problemanalyse der Entwicklung der Kirche anzuschließen.⁸⁸ Dazu liest er die Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte als einen Versuch, die Kommunikation des Evangeliums in ihren drei Modi zu kontextualisieren.⁸⁹ Der Autor weist unter anderem darauf hin, dass die heutige evangelische Kirche aus dem landesherrlichen Kirchenregiment des 16. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Sie habe sich als staatsanaloge Institution formiert. Heute finde sich die evangelische Kirche hingegen inmitten einer pluralistischen Zivilgesellschaft vor, in der sie als Institution vor Problemen stehe, die als Resultat *mangelhafter Kontextualisierungsprozesse* aufzufassen seien.⁹⁰

⁸⁵ Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 338f. Zitat S. 338, im Original teilweise kursiv.

⁸⁶ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. XIVf.

⁸⁷ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 291.

⁸⁸ Vgl. GRETHLEIN, Kirche – als praktisch-theologischer Begriff, in: PTh 101/2012, S. 137.

⁸⁹ Vgl. GRETHLEIN, Kirche – als praktisch-theologischer Begriff, in: PTh 101/2012, S. 147.

⁹⁰ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. XIV.

„Die lange, zuerst durch die Obrigkeit erzwungene, später sozial abgestützte Selbstverständlichkeit der Kirchenmitgliedschaft geht zurück. [...] So gerät der Institutionscharakter von Kirche unter Druck und verliert an Bedeutung. Dieser Prozess ist in den östlichen Bundesländern schon weiter fortgeschritten.“⁹¹

Kirchenmitgliedschaft sei in Deutschland heute eine Option, die regelmäßig in Form von Kirchaustritten wahrgenommen werde.⁹² Weiterhin macht der Autor eine Kluft zwischen kirchlichen Ordnungen und der Lebenswelt vieler Menschen aus. Am Beispiel der Taufpraxis erklärt er, dass viele Eltern eine Taufentscheidung bezogen auf ihre Kinder mehr an der Lebenspraxis ihres sozialen Umfelds als an kerngemeindlichen Normen orientierten. Dabei werde die Taufe eher als Event denn als Ritual betrachtet. Die Landeskirchen ließen sich auf derartige Entwicklungen wenig ein und richteten ihre Taufordnungen tendenziell an den Präferenzen der Kerngemeinden aus. Jene repräsentierten aber nur eine Minderheit der Kirchenmitglieder.⁹³ Weil die Landeskirchen in der Folge hohe Verluste an Mitgliedern und an öffentlicher Bedeutung zu verkraften hätten, baue sich zunehmend ein Reformdruck auf, der häufig so hoch sei, dass er dysfunktional wirkt.⁹⁴ Die Volkskirche im Sinne einer selbstverständlichen flächendeckenden Präsenz der evangelischen Kirche in Deutschland, so vermutet Grethlein, gehe ihrem Ende entgegen.⁹⁵ Insgesamt sei zu konstatieren, dass die Bemühungen der letzten Jahrzehnte, die Kirchenmitgliedschaft zu stabilisieren, gescheitert sind. Dieser Befund erscheine zwar aus kirchenamtlicher Perspektive schmerzlich, jedoch aus theologischer Sicht nicht zwingend als problematisch. Denn das Kirchenverständnis der Reformation strebe nicht nach dem Erhalt einer bestimmten Organisationsform wie einer Landeskirche.⁹⁶

Grethlein resümiert: „Der *Biografie-Bezug* scheint gleichsam das Nadelöhr zu sein, durch das heute kirchliche Partizipation vermittelt wird – oder eben nicht.“⁹⁷ Und weiter: „Die Eigenlogik der Menschen in ihrem Bemühen um eine erfolgreiche Gestaltung der Biografie tritt zunehmend an die Stelle der Übernahme traditionsbegründeter Vorgaben von Kirche als Institution.“⁹⁸

Diese Problemanzeigen will Grethlein nicht als endgültige Verluste auffassen, sondern als Herausforderung, welche die Kirche zu Veränderungen bewegen können. Kirchentheoretisch und

⁹¹ GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 149f.

⁹² Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 127.

⁹³ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 136–147.

⁹⁴ Vgl. GRETHLEIN, Kirche – als praktisch-theologischer Begriff, in: PTh 101/2012, S. 148f.

⁹⁵ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 172.

⁹⁶ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 196f.

⁹⁷ GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 150.

⁹⁸ GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 196.

praktisch-theologisch fordert er einen Paradigmenwechsel: Die organisierte Kirche solle nicht mehr mit der Kommunikation des Evangeliums bzw. mit dem christlichen Glauben gleichgesetzt werden. Auf diese Weise werde die verfasste Kirche relativiert, aber auch entlastet.⁹⁹

5.3.4 Konsequenzen aus dem Neuverständnis der Kirche

Im Anschluss an die Diagnose einer mangelnden Kontextualisierung der Kommunikation des Evangeliums durch die verfasste Kirche plädiert Grethlein für eine *effektive Kontextualisierung* durch die gemäß dem ἐκκλησία-Begriff verstandene Kirche. Jene Kontextualisierung soll auf der Grundlage einer Rekonstruktion des aktuellen Kontextes der Kommunikation des Evangeliums geschehen.¹⁰⁰

Kirche und Theologie hätten sich weniger auf die Vollzüge der *institutionellen* Kirche zu konzentrieren. Zwar sei es nach wie vor die Aufgabe jener Kirche, die Kommunikation des Evangeliums in den drei Modi zu befördern. Jedoch gelte:

„Verfasste Kirche verliert den Anspruch, *der wesentliche Ort für die Nachfolge Jesu zu sein*, und damit auch diesbezügliche Kontrolle. Vielmehr hat sie heute – im Sinne eines *Assistenz-Systems* – die Aufgabe, die Kommunikation des Evangeliums auch in anderen Sozialformen wie Familie, Schule, Diakonie und Medien zu fördern.“¹⁰¹

Die Assistenzfunktion der verfassten Kirche werde etwa dadurch konkret, dass die Pfarrer ihre theologische Kompetenz in die Interpretationsgemeinschaft der Christen einbringen, um die Kommunikation des Evangeliums nach Kräften zu unterstützen, selbst wenn sie daran nicht selbst beteiligt sind.¹⁰²

Weiteren Reformbedarf benennt Grethlein wie folgt: Generell müsse sich die organisierte Kirche darauf ausrichten, Menschen zu inkludieren. Sie solle den Anschluss an Entwicklungen der Zivilgesellschaft herstellen. Unterschiedliche Sozialformen seien auszubalancieren und zu vernetzen. Schließlich sollten kirchliche Sozial- und Kommunikationsformen auf gesellschaftliche Entwicklungen abgestimmt werden.¹⁰³

⁹⁹ Vgl. GRETHLEIN, Kirche – als praktisch-theologischer Begriff, in: PTh 101/2012, S. 148f.

¹⁰⁰ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 197.

¹⁰¹ GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. XV. Eigene Hervorhebung.

¹⁰² GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 491f.

¹⁰³ Vgl. GRETHLEIN, Reformdebatten und Impulspapiere, in: Kunz/Schlag, Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, S. 99.

Sodann plädiert der Autor engagiert für eine Stärkung des allgemeinen Priestertums. Die verfasste Kirche müsse die Begabungen konkreter Menschen und deren Interaktionen zum Ausgangspunkt ihres Handelns machen und weniger in Verwaltungseinheiten und Versorgungsaufgaben denken.¹⁰⁴ Ehrenamtliche sowie kirchliche Berufe samt Pfarramt bezieht Grethlein auf das allgemeine Priestertum:

„Zwar sind die Übergänge zwischen diesen Gruppen fließend, doch lassen sich unterschiedliche Funktionen beschreiben. Die Erstgenannten bürden für die enge Verbindung der Kommunikation des Evangeliums zum Alltag. Die Hauptberuflichen bringen wichtige fachliche Qualifikationen ein und kontextualisieren so die Kommunikation des Evangeliums in professionstheoretischer Hinsicht. [...] Die Mitarbeitenden sind also – theologisch gesprochen – alle als Priester tätig, aber in unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern und Funktionen.“¹⁰⁵

Ein Kristallisationspunkt dieses Umdenkens bei Grethlein stellen neu gewonnene Sozialformen neben der Parochie wie die auch bei Michael Herbst genannten „Fresh Expressions of Church“ dar. Diese träten neben traditionelle kirchliche Sozialformen, ohne jene zu ersetzen.¹⁰⁶ Die verfasste Kirche stelle teilweise einen Raum für solche neuen Sozialformen dar. Jedoch müsse sie hinnehmen, dass diese sich auch jenseits von ihr entwickeln, was für Kirchenleitungen eine bedeutende Herausforderung bedeute.¹⁰⁷

Grethlein analysiert zeitgemäße Kontextualisierungen der Kommunikation des Evangeliums an verschiedenen Beispielen bzw. in unterschiedlichen Bereichen. Als wichtige Zukunftsaufgabe sieht Grethlein die Nutzung der digitalen Medien an, in denen es entgegen gewohnter kirchlicher Logik auf *Authentizität*, *nicht auf Autorität* ankomme: „Es ist vielleicht die größte gegenwärtige Herausforderung an evangelische Kirche, Menschen für entsprechende Kommunikationen des Evangeliums auch in den digitalen Medien vorzubereiten und sie dabei, wenn erforderlich, zu begleiten.“ Das allgemeine Priestertum sei für die Kommunikation des Evangeliums im Internet so auszubilden, dass es eigenständig in digitalen Medien kommunizieren kann. Somit fungiere die verfasste Kirche auch hier als Assistenzsystem.¹⁰⁸

Grethlein bezieht sein kirchentheoretisches Verständnis der Kommunikation des Evangeliums auch auf die Situation dörflicher Regionen. Trotz möglicher Rückgänge verfassten kirch-

¹⁰⁴ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 196 und S. 293f.

¹⁰⁵ GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 330f.

¹⁰⁶ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 293f.

¹⁰⁷ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 285f.

¹⁰⁸ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie, S. 298. Zitat ebd.

lichen Lebens könne sich hier die Kommunikation des Evangeliums auch ohne unmittelbare Verbindung mit der landeskirchlichen Organisation im privaten, familiären Bereich vollziehen. Es sei von einem Pfarrerbild Abstand zu nehmen, das besonders im ländlichen Bereich eine asymmetrische Beziehung gegenüber der (tendenziell geringer gebildeten) Gemeinde aufrechterhalte. Das Wirken Jesu habe eine Gleichwertigkeit bzw. Symmetrie von Beziehungen verkörpert, ebenso solle sich das Pfarramt funktional dienend gegenüber der Gemeinde verhalten und Asymmetrien abbauen. Schließlich biete die elektronische Kommunikation besonders in dörflichen Regionen Potenziale, um die Kommunikation des Evangeliums zu befördern.¹⁰⁹

Zuletzt soll die Beschäftigung Grethleins mit der Kommunikation des Evangeliums in Ostdeutschland skizziert werden. Jene Kommunikation stelle sich als problematisch dar. Zwar seien virulente Problemlagen wie das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion nicht als rein ostdeutsch zu betrachten. Dennoch lägen Traditionsabbrüche vor, welche die Kommunikation des Evangeliums erschweren. Grethlein schlägt vor, die Kommunikationsmodi *gemeinschaftliches Feiern* und *Helfen zum Leben* zu intensivieren. Auf diese Weise lasse sich der missionarische Dreiklang von Konvivenz, Dialog und Zeugnis stärken. In Anknüpfung an Herbert Lindner spricht sich Grethlein dafür aus, die christlichen Feste zur Kommunikation des Evangeliums zu nutzen. Diese seien auch in Ostdeutschland durch gesetzliche Feiertage nach wie vor gesellschaftlich verankert. Deren theologische und ethische Bedeutung sei gegenüber den Adressaten zu explizieren.¹¹⁰

5.3.5 Ertrag und kritische Würdigung

Der Ertrag von Grethleins Ansatz für die Kirchentheorie besteht vor allem darin, dass die Übergänge von gelebtem Christentum hin zur Kirche stärker als bei anderen Konzepten wahrgenommen werden. Mit Grethlein lassen sich überkommene kirchliche Arbeitsformen hinsichtlich ihres Beitrages zur Kommunikation des Evangeliums kritisch hinterfragen, ebenso ein möglicher Traditionalismus des kirchlichen Handelns. Die Bedingungen einer sich digitalisierenden und pluralisierenden Zivilgesellschaft können mit Grethlein konstruktiv aufgegriffen werden.

Bei näherer Betrachtung erweist sich Grethleins „Kirchentheorie“ als eine *Christentumstheorie* mit weitreichenden Folgerungen für die *Kirchentheorie*. Zwar arbeitet der Autor an zentraler Position mit dem Begriff ἐκκλησία. Jedoch dient der Terminus vorrangig dazu, die

¹⁰⁹ GRETHLEIN, Kommunikation des Evangeliums – auch in Dörfern, in: Domsgen/Steinhäuser, Identitätsraum Dorf, S. 152–154.

¹¹⁰ Vgl. GRETHLEIN, Kommunikation des Evangeliums – in Ostdeutschland, in: Lütze/Domsgen, Religionserschließung, S. 85–88.

These zu verdeutlichen, dass überall dort „Kirche“ geschieht, wo das Evangelium kommuniziert wird. Auch wenn Grethlein dafür nicht den Begriff „Christentum“ verwendet, so lässt sich der Sachverhalt mit diesem Terminus meines Erachtens präziser auffassen als mit dem Begriff Kirche. Denn die Kommunikation des Evangeliums hat bei Grethlein eine so weite Ausdehnung in private und individuelle Bezüge hinein, dass für solches christliches Leben der soziale, kollektive Begriff Kirche als nicht mehr sachgemäß erscheint. Die Bezeichnung von Grethleins Theorie als Christentumstheorie wird auch dadurch unterstrichen, dass eine Beschreibung der organisierten Kirche in Grethleins „Kirchentheorie“ *kaum hinsichtlich deren innerer Strukturen, sondern vorrangig in deren Defiziten* erfolgt, privates bzw. individuelles christliches Leben zu befördern.¹¹¹ Jenes bleibt dabei mehr als das Leben der verfassten Kirche wesentlicher Horizont von Grethleins Ansatz von Kirchentheorie.

Die Herleitung der Modi der Kommunikation des Evangeliums vom irdischen Jesus macht Grethleins Konzept verständlich und eingängig. Zudem gelingt es dem Autor mit diesem theologischen Konzept schlüssig, den Anschluss an die gegenwärtige gesellschaftliche Individualisierung und Pluralisierung herzustellen: Kommunikation gemäß Grethleins drei Modi stellt Beziehung her und zielt auf persönliche Betroffenheit. Sein Ansatz kann durch seinen Bezug auf die Bibel außerdem den Konfessionen auf dem Feld der Praktischen Theologie als Brücke zueinander dienen.

Zu bedauern ist, dass Grethlein keinen Bezug seines Entwurfs der Kommunikation des Evangeliums zu dem in der Kirchentheorie gebräuchlichen Artikel CA VII herstellt. Das kirchliche Leitbild der um Wort und Sakrament versammelten Gemeinde hat die Vergangenheit geprägt und ist meines Erachtens auch in der Gegenwart nicht obsolet, auch wenn dessen Anziehungskraft derzeit für große Teile der Gesellschaft gering ausfällt, wie Grethlein zu Recht festhält. Für Michael Meyer-Blanck ist die bei Grethlein vorgefundene Einebnung der Differenzen von medialer und face-to-face Kommunikation nicht sachgemäß, da beide Kommunikationsgattungen unterschiedliche Effekte hätten.¹¹²

Im Hintergrund von Grethleins Absehen von der verfassten Kirche steht laut Holger Böckel das Problem, dass bei Grethlein Organisation und Funktion (das heißt die Modi der Kommunikation) theoretisch unzureichend miteinander verbunden sind. Als „resignativer kirchentheoretischer Zug“ sei zu verzeichnen, dass die Kirche nichts Wesentliches zur Kommunikation des Evangeliums beitragen kann. Somit würden Handlungsoptionen der verfassten Kirche bei Gre-

¹¹¹ Der Kirchenrechtler Hendrik Musonius kommentiert: „Das zentrale Anliegen Grethleins scheint die These zu sein, dass die (behauptete) staatsanaloge Struktur der Kirche problematisch und zu überwinden sei angesichts des Umstands, dass Kirchenmitgliedschaft nicht mehr Selbstverständlichkeit, sondern Option sei.“ MUSONIUS, Rezension zu Grethlein, Kirchentheorie, in: ZevKR 63/2018, S. 452.

¹¹² Vgl. MEYER-BLANCK, Gebildete Routine, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 106f.

thlein kaum deutlich werden.¹¹³ Die berechtigte Frage, wie sich eine der Vergangenheit verhaftete bzw. selbstbezogene Kirche zu den Menschen hinwenden kann, wird somit im Hinblick auf die Zielvorstellung stark, hingegen hinsichtlich des dazu notwendigen Weges kaum beantwortet.¹¹⁴

Schließlich fällt auf, dass Grethlein den Kerngemeinden kaum Aufmerksamkeit schenkt, etwa bezüglich ihrer Potenziale zur Kommunikation des Evangeliums. Dabei könnten sie in besonderer Weise als Anschauungsbeispiele dafür herangezogen werden, wie sich in der Praxis, nicht nur vom „dogmatischen Postulat“ des „Priestertums aller Getauften“ aus,¹¹⁵ die Kommunikation des Evangeliums durch unbezahlte Gemeindeglieder tatsächlich vollzieht. Jedoch lässt sich allgemein bemängeln, dass Grethlein die Kommunikation stark, die Kommunizierenden jedoch kaum in den Blick nimmt.¹¹⁶ Wird die Kommunikation des Evangeliums durch die Kerngemeinden näher beschrieben, lässt sich eine Frontstellung gegenüber der verfassten Kirche wie bei Grethlein schwerer aufrechterhalten, da die Kerngemeinden den Anteil der Getauften umfassen, der vergleichsweise stark an der organisierten Kirche partizipiert und von ihr profitiert, auch wenn sich dieses Verhältnis oft spannungsreich gestaltet.

5.4 Herbert Haslinger: eine seelsorgerlich-diakonische Kirche als Konsequenz des II. Vatikanischen Konzils

5.4.1 Einordnung des Ansatzes

Herbert Haslinger lehrt als Professor für Pastoraltheologie an der (römisch-katholischen) Theologischen Fakultät Paderborn.¹¹⁷ Als römisch-katholischer Theologe bezieht er sich

¹¹³ Vgl. BÖCKEL, Inszenierung als Leitmotiv, S. 313f.

¹¹⁴ Auch Jan Hermelink hinterfragt das Interesse Grethleins, weniger die verfasste Kirche, sondern andere Orte (wie die Familie) als der Kommunikation des Evangeliums zuträglich zu betrachten: „Christian Grethlein hat [...] vorgeschlagen, den praktisch-theologischen Begriff der Kirche über die Organisation hinaus auf das Haus (*oikos*) zu beziehen, weil dort, im Kontext (groß-) familiären Lebens, auch die Kommunikation des Evangeliums einen wesentlichen Ort hat. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden: In der Moderne ist gelebte Religion vielfach durch individuell-biographische Suchbewegungen und nicht selten durch existenzielle Brüche, auch gegenüber dem vertrauten familiären Umfeld gekennzeichnet.“ HERMELINK, Kirchentheorie, in: Fechtner u. a., Praktische Theologie, S. 99.

¹¹⁵ So die Kritik Eberhard Winklers an Grethleins Ansatz. Jener würde dieses Priestertum zwar betonen, aber dessen konkrete Förderung kaum thematisieren. Vgl. WINKLER, Rezension, in: ThLZ 138/2013, Sp. 239f.

¹¹⁶ Vgl. SCHRÖDER, Das Priestertum aller Getauften, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 146f.

¹¹⁷ Vgl. HASLINGER, Prof. Dr. Herbert Haslinger, eingesehen am 15.03.2018.

durchgängig auf die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils als Norm seiner kirchentheoretischen Überlegungen.¹¹⁸ Im Vergleich zu den bisher behandelten Entwürfen ist neben Haslingers konfessioneller Perspektive der andere Untersuchungsgegenstand zu beachten, näherhin die römisch-katholischen Bistümer in Deutschland. So hat etwa das Priesteramt eine andere theologische Bedeutung als das evangelische Pfarramt. Weiterhin spricht Haslinger für seine praktisch-theologische Erörterung der Kirche nicht von „Kirchentheorie“. Unter diesen Voraussetzungen wird in der vorliegenden Studie der Beitrag Haslingers zu einer evangelischen Kirchentheorie geprüft.

Ausgangspunkt seiner Praktischen Theologie ist die gegenwärtige Lebenspraxis in der Gesellschaft. Diese soll aus der Sicht des christlichen Glaubens, wie ihn die Kirche vertritt, reflektiert werden. Ziel sei es, die Konzeption einer Praxis zu fördern, die ein individuelles bzw. gemeinschaftliches würdevolles Leben vor Gott ermöglicht und dementsprechende Praxiskompetenz vermittelt.¹¹⁹ Die Pastoraltheologie fasst der Autor als einen Teilbereich der praktisch-theologischen Fächergruppe auf. Ihr komme deshalb eine fundamentale Bedeutung zu, weil die Pastoralität das Wesen der Kirche darstelle. Sie stehe in der Welt und bei den Menschen. Mit diesem Verständnis von Pastoraltheologie knüpft Haslinger an den Pastoralbegriff der Konstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums an.¹²⁰

Im Folgenden soll umrissen werden, wie Haslinger das II. Vatikanische Konzil als theologische Grundlage seines pastoraltheologischen Konzepts der Kirche begreift. Darauf aufbauend wird gezeigt, welchen Charakter der Autor den römisch-katholischen Ortsgemeinden zumisst und welche Konsequenzen er daraus für die kirchlichen Dienste und Ämter zieht.

5.4.2 Das II. Vatikanum als theologische Grundlage des pastoraltheologischen Kirchenverständnisses

Haslinger gründet das Kirchenverständnis seiner Pastoraltheologie auf die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils. Dabei bezieht er sich an erster Stelle auf die Konstitution „Gaudium et spes“ und daneben auf „Lumen Gentium“.

¹¹⁸ Dabei verwendet Haslinger an keiner Stelle den Begriff „Kirchentheorie“ für seine praktischen-theologischen Überlegungen zur Kirche. Möglicherweise liegt die Ursache darin, dass „Kirchentheorie“ Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts innerhalb des Katholizismus als Kampfbegriff gegen Modernisten verwendet wurde – und damit evtl. bis heute einen verfänglichen Begriff innerhalb der römisch-katholischen Theologie darstellt. Vgl. BECKER, Kirchentheorie, in: Becker/Höhm, Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik, S. 15f.

¹¹⁹ Vgl. HASLINGER U. A., Praktische Theologie, in: Haslinger u. a., Praktische Theologie 1, S. 386.

¹²⁰ Vgl. HASLINGER, Pastoraltheologie, S. 517f.

Der Autor sieht sich vor das Problem gestellt, dass die Konzilstexte Kompromissformeln darstellen, in denen sich verschiedenartige Positionen wiederfänden. Die Auslegung der Konzilstexte führe somit zu widersprüchlichen Interpretationen. Aufgrund dieser Mehrdeutigkeit wendet sich Haslinger dagegen, den „Buchstaben des Konzils“ zu suchen und zum Maßstab zu erheben.¹²¹ Stattdessen solle für eine sachgemäße theologische Interpretation des II. Vatikanums nach dem „Geist des Konzils“ gefragt werden. Doch wie lasse sich jener fassen, ohne subjektiven Spekulationen zu verfallen? Der Autor versucht, jenen Geist inhaltlich näher zu bestimmen. Er gelangt zu der These, dass die Botschaft der Konzilsväter „Patres S. Concilii ad universos homines“ vom 20. Oktober 1962 zusammen mit der Konstitution „Gaudium et spes“ eine Klammer um das II. Vatikanum bildet: „Die ‚Botschaft der Konzilsväter‘ ist Ausdruck des ‚Geistes des Konzils‘. Das heißt: Mit der ‚Botschaft der Konzilsväter‘ als erstem Dokument des Konzils und der zum Abschluss des Konzils verabschiedeten Pastoralconstitution ‚Gaudium et spes‘ liegen zwei Quellen vor, in denen sich der ‚Geist des Konzils‘ in vorrangiger Weise manifestiert.“ Die Botschaft der Konzilsväter stelle eine inhaltliche Positionierung des Konzils dar, nachdem es zu einer ersten inhaltlichen Diskussion samt Kampfabstimmung gekommen war. Die Summe der Aussagen mit inhaltlicher Korrespondenz aus beiden Dokumenten, der Botschaft der Konzilsväter und *Gaudium et spes*, verkörpere den Geist des Konzils. So wollten beide Orientierung im Glauben bieten, den Anspruch des Konzils zum Ausdruck bringen, den Bezug der Kirche zur Welt herstellen und das Wirken der Kirche in der Welt beschreiben. Zusammen bildeten beide Dokumente einen inhaltlichen Deutungsrahmen für alle anderen Konzilstexte. Einzelne Aussagen der Konzilstexte müssten am Maßstab dieser Dokumente gemessen werden.¹²²

Haslinger erarbeitet vor diesem Hintergrund folgende ekklesiologische Grundformel: „Kirche ist als Volk Gottes Sakrament in der Welt“¹²³. Der Autor gelangt zu diesem Ergebnis, obwohl die Dokumente des Konzils keine einheitliche Begriffsbildung bezogen auf Kirche und Gemeinde böten. Vielmehr sei eine Begriffsdiffusion zu konstatieren.¹²⁴ Weiterhin sehe eine Mehrheit der Theologen den *communio*-Begriff als leitend für die Ekklesiologie des II. Vatikanums an. Nur eine Minderheit erblicke mit Haslinger den Zentralbegriff im *Volk Gottes*.¹²⁵ Seine Position begründet der Autor wie folgt:

„Mit dem Sinngehalt, der in der gängigen Rede von ‚communio‘ eigentlich angezielt ist, nämlich die Gemeinschaft der Kirche als solcher [sic] sowie die theologische Identität

¹²¹ Vgl. HASLINGER, Pastoraltheologie, S. 354f.

¹²² Vgl. HASLINGER, Pastoraltheologie, S. 358–367. Zitat S. 365.

¹²³ HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort, S. 89. Im Original kursiv.

¹²⁴ Vgl. HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort, S. 74.

¹²⁵ Vgl. HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort, S. 87.

der Gläubigen als Träger dieser Kirche, wird der Begriff vom Konzil nur nachrangig und zudem zögerlich verwendet. Das heißt: Das Wesen der Kirche kommt im ‚communio‘-Gedanken nicht ungebrochen zur Geltung.“¹²⁶

Aus diesem Grund ordnet Haslinger *communio* wie auch *Leib Christi* dem *Volk Gottes* begrifflich unter: „Das II. Vatikanum stellt die Kirche in ein dreifach neues Verhältnis: zu sich selbst; zu anderen Kirchen und Religionen; sowie zu Welt und Menschheit. Die drei Komponenten des ‚Volk Gottes‘-Begriffs entsprechen genau diesen drei Bezügen.“ Diese Komponenten entnimmt Haslinger *Lumen Gentium*: Es handele sich erstens um die *Gleichheit der Würde*, nach der alle Gläubigen ungeachtet hierarchischer Ämter zusammen die Identität der Kirche konstituierten. Zweitens zeige das Prinzip der *Geschichtlichkeit der Kirche* auf, dass diese ihre Wurzeln im Volk Israel habe und an der Geschichte der Menschheit insgesamt partizipiere. Die dritte Komponente stelle die *Weltweite* dar. Mit diesem Gesichtspunkt werde die dualistische Gegenüberstellung der Kirche zur Welt überwunden, die Kirche stehe stattdessen *in* der Welt.¹²⁷ Diese Existenz der Kirche inmitten der Welt sei schließlich als dienend zu qualifizieren. Die Pastoralität falle mit der Diakonie der Kirche in eins.¹²⁸ Zugespitzt formuliert: „Die Gemeinde ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Gemeinde.“¹²⁹

Haslinger geht von der Kirche allgemein zur Ortsgemeinde über, mit der sich seine Pastoraltheologie zu großen Teilen beschäftigt:

„Das Wesen der Gemeinde besteht darin, an einem bestimmten Ort erfahrbar zu machen, was das Wesen der Kirche ist. *Gemeinde ist Kirche am Ort* – auf diese Kurzformel lässt sich das Gemeindeverständnis des II. Vatikanums komprimieren. Die theologische Identität der Gemeinde kann keine andere sein als die Identität der Kirche.“

In dieser Linie formuliert Haslinger verschiedene theologische Kriterien, die aus dem Konzil abgeleitet werden müssten. Beispielsweise ergebe sich die theologische Grundlage der Gemeinde aus der theologischen Identität der Getauften. Sie seien durch Gott berufen und mit Würde ausgestattet, um das neue wandernde Gottesvolk zu bilden. Eine Ortsgemeinde verwirkliche das Wesen der Kirche dadurch, dass in ihr in sakramentaler Weise das Wirken Jesu Christi als gegenwärtig erfahren werde. Zugleich bleibe sie in die Einheit der Gesamtkirche bzw. der Teil-

¹²⁶ HASLINGER, *Gemeinde – Kirche am Ort*, S. 91f.

¹²⁷ Vgl. HASLINGER, *Pastoraltheologie*, S. 332. Zitat ebd.

¹²⁸ Vgl. HASLINGER, *Pastoraltheologie*, S. 518.

¹²⁹ HASLINGER, *Lebensort für alle*, S. 7. Im Original kursiv.

kirche unter der Leitung des Bischofs eingebunden, so dass der Bischof den eigentlichen Leiter ihrer Vollzüge, insbesondere der Einheit stiftenden Eucharistiefeier darstelle.¹³⁰

5.4.3 Dienende Gemeinden inmitten der Gesellschaft

Haslinger versteht die Gemeinde als ein soziales Gebilde, in dem sich Gläubige eines regionalen oder personellen Bereichs miteinander verbunden fühlen. Das KircheSein dieser Gläubigen vollziehe sich, indem sich die Gemeinde als Lebensraum für Menschen des jeweiligen Bereiches „verausgabe“. Ihr Handeln operationalisiere sich in den Grundvollzügen Liturgie, Diakonie, Verkündigung und Koinonia.¹³¹

Der Autor problematisiert das Verhältnis der römisch-katholischen Gemeinden zu der sie umgebenden zeitgenössischen Gesellschaft: Auf der einen Seite würden die Gemeinden gesellschaftlich marginalisiert, auf der anderen Seite tendierten die Gemeinden dazu, sich als Selbstzweck zu begreifen. Bei der Darstellung der Problemlagen konzentriert sich Haslinger auf die Schwierigkeiten, welche die Seite der Kirche verantwortet. So spricht er von „Kolonialisierung“, der Vereinnahmung gesellschaftlicher Bereiche durch die Gemeinde. Weiterhin bedeute „gemeindepastoraler Pelagianismus“, dass Haupt- und Ehrenamtliche darauf fixiert seien, sich und andere in Aktivitäten zu verstricken. Oder es komme zur „Verdoppelung des sozialen Klassensystems“, weil gesellschaftliche Randgruppen auch in der Gemeinde als solche behandelt werden.¹³² Als Hauptproblem erblickt Haslinger die „Gemeinde-Idee“ bzw. das „Ideal der ‚lebendigen Gemeinde‘“: Diese führten ständig zu einer „Ideologisierung, welche die Gemeinde zum eigentlichen Anliegen, zum Selbstzweck christlichen Handelns macht. [...] weil es das Ziel der Christen ist, Gemeinden zu bilden, stellt Gemeinde die umfassende Denkwelt der Pastoral dar, auf die alles hinzuordnen ist und außerhalb derer nichts gedacht werden kann; sie bildet das ‚Universum‘, innerhalb dessen christliches Leben und pastorale Praxis zu geschehen haben und innerhalb dessen alles kirchliche Handeln seinen Stellenwert zugewiesen bekommt.“¹³³ Indem die Gemeinde so zum Zentrum erhoben wird, komme es nicht zu einer diakonischen, menschendienlichen und Menschen achtenden Kirche. Die Gemeinde-Idee führe damit zur „Gemeinde-Krise“.¹³⁴

¹³⁰ Vgl. HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort, S. 86. Zitat ebd.

¹³¹ Vgl. HASLINGER/BUNDSCHUH-SCHRAMM, Gemeinde, in: Haslinger, Praktische Theologie 2, S. 297f.

¹³² Vgl. HASLINGER, Lebensort für alle, S. 65–79.

¹³³ HASLINGER, Lebensort für alle, S. 7.

¹³⁴ Vgl. HASLINGER, Lebensort für alle, S. 116.

Haslinger kritisiert, dass die Gemeinde-Idee weiterhin das dominierende kirchenleitende Konzept darstelle. Damit werde eine Sozialform gestärkt, die tendenziell an den individualisierten Lebensformen der plural verfassten Gesellschaft vorbeigehe. Als Nebeneffekt verliere auch die Priesterschaft selbst durch die fehlende Beschäftigung mit gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit den Kontakt zu den Menschen, die in der Gesellschaft leben und die sie begleiten sollen. Insgesamt „degenerierten“ die Gemeinden so zu „Sekten“: Solche Gruppierungen reduzierten sich auf einen kleinen, homogenen Kreis bindungsbereiter Personen, der sich scharf von seiner Umwelt abgrenzt.¹³⁵

Diesen Problemdiagnosen stellt Haslinger seinen eigenen Ansatz gegenüber, den er als „Gemeinde – Kirche am Ort“¹³⁶ oder als „Lebensort für alle“¹³⁷ bezeichnet. Demnach müsse die überkommene Gemeinde-Idee depotenziert werden. Eine Gemeinde stelle bloß einen begrenzten, ausschnittshaften Zusammenschluss dar. Sie sei kein Platz, in dem *alle* Menschen bzw. nicht einmal alle Gläubigen eines Bereichs zusammenkommen. Eine Gemeinde sei nicht dazu da, Menschen *zu sich* zu bekehren. Zugleich bedeute das Territorialprinzip, dass sich die Gemeinde für Menschen am Ort „verausgaben“ müsse, da alle Menschen zum Volk Gottes berufen seien und in dieser Würde vor Gott leben sollten. Haslinger fasst zusammen: „Das ist das gemeindetheologische Paradox: In ihrer eigenen Relativität und Partikularität steht die Gemeinde im Dienst aller Menschen und muß ihren Ort als Lebensraum für alle dort lebenden Menschen gestalten.“¹³⁸

Um einen solchen Lebensraum darzustellen, soll die Gemeinde vor allem ein Ort der Seelsorge und der Diakonie sein. Damit sie als Ort der Seelsorge gestärkt wird, müsse zunächst die hauptsächlichliche Konzentration der Priesterschaft auf die Kerngemeinde überwunden werden und eine „Rückkehr zur Seelsorge“ geschehen. Die Priester sollten ihre Aufgabe bewusst in der unmittelbaren Seelsorgearbeit sehen, die mittelbar der Gesellschaft zugutekomme. Haslinger spricht sich in diesem Zusammenhang für strategische Entscheidungen zur Stärkung einer Seelsorge im weiten Sinne aus. *Erstens* solle trotz Priestermangels immer ein Seelsorger unmittelbar einer Gemeinde zugeordnet sein, um eine Kontinuität in der Begleitung und einen festen Bezug zu einem Territorium zu gewährleisten. *Zweitens* müsse Seelsorge in einer hohen Qualität erbracht werden. Wenn beispielsweise Ehrenamtliche dieser Anforderung nicht genügten, seien sie von der seelsorgerlichen Arbeit zu entbinden. *Drittens* sei der Umfang gemeindlicher Aktivitäten so zu reduzieren, dass eine Konzentration auf die Seelsorge erreicht wird, wie sie zum Beispiel in den Sakramenten, der Predigt, in der Gemeindepädagogik oder in Krisensituationen geschieht.¹³⁹

¹³⁵ Vgl. HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort, S. 63.

¹³⁶ HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort.

¹³⁷ HASLINGER, Lebensort für alle.

¹³⁸ Vgl. HASLINGER/BUNDSCHUH-SCHRAMM, Gemeinde, in: Haslinger, Praktische Theologie 2, S. 294f. Zitat S. 295.

¹³⁹ Vgl. HASLINGER, Gemeinde – Kirche am Ort, S. 162–173.

Die Gemeinde müsse sich in ihrer diakonischen Identität am Einsatz von Jesus für Menschen orientieren, dessen Existenz Diakonie sei: „In einer Gemeinde, die Kirche sein will, geht es nicht um die Gemeinde, sondern um die Menschen – mit Vorrang um die Not leidenden und bedeutungslos gemachten.“ Folglich solle die Gemeinde nicht nur eine Diakonie *haben*, sondern in all ihren Vollzügen „dem Menschsein der Menschen dienen“. ¹⁴⁰ In der Gemeinde seien Menschen zu achten und diskriminierende Schranken aufzuheben. Die Gemeinde solle einen Ort der Versöhnung darstellen, auf Gewalt verzichten und sich Ausgestoßenen zuwenden. Sie dürfe keinen Ort der Herrschaft darstellen, sondern der gleichberechtigten Gemeinschaft. ¹⁴¹ Haslinger gelangt zu dem Fazit:

„Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir Theologen und Kirchenleute uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des Menschen, der bei der Bewältigung seines alltäglichen Lebens physischer, psychischer, sozialer, wirtschaftlicher, ethischer oder sonstiger Hilfe bedarf. Rückkehr in die Diakonie – damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne dabei irgendwie einen Effekt für die Kirche, eine engere Anbindung des Menschen an die Kirche etwa oder eine erhöhte Bereitschaft zur Mitarbeit in der Gemeinde, herausschlagen zu wollen.“ ¹⁴²

5.4.4 Priesterdienst als seelsorgerlich-diakonische Aufopferung

Der Ansatz Haslingers weist dem Priesteramt eine übergeordnete, dominierende Rolle zu. Der Konstitution *Lumen Gentium* wird ein „bischof- und priesterzentriertes Gemeindeglied“ entnommen, nach der die Gemeinde einem Bischof bzw. einem Priester zugeordnet wird. ¹⁴³ Das Priesteramt sei untrennbar mit Eucharistievorsitz und Gemeindeleitung verbunden und habe somit entscheidende Bedeutung für die Gemeinde. ¹⁴⁴ Der sakramentale Charakter des Priesteramtes gehe aber nicht im Vollziehen bestimmter Sakramente auf. ¹⁴⁵

¹⁴⁰ Vgl. HASLINGER, *Lebensort für alle*, S. 191. Zitat ebd., im Original kursiv.

¹⁴¹ Vgl. HASLINGER, *Diakonie*, S. 310.

¹⁴² HASLINGER, *Gemeinde – Kirche am Ort*, S. 198.

¹⁴³ Vgl. HASLINGER, *Gemeinde – Kirche am Ort*, S. 81.

¹⁴⁴ Vgl. HASLINGER, *Lebensort für alle*, S. 69f.

¹⁴⁵ Vgl. HASLINGER, *Lebensort für alle*, S. 222.

„Das sakramentale Amt, dessen Charakter *als Sakrament* ja erst aus dieser Sakramentalität der Kirche erwächst, kann nur in einem bestehen: im radikalen, uneingeschränkten, für keinen anderen Zweck hintergehbaren Dienst für die Menschen, und zwar für alle Menschen.“¹⁴⁶

Das Priesteramt verwirkliche sich im seelsorgerlich-diakonischen Dienst über die Grenzen der Gemeinde hinaus, wie im vorhergehenden Unterkapitel gezeigt wurde.

Neben diesem Duktus, der die Bedeutung und die Funktion des Priesteramtes unterstreicht, stellt Haslinger die prinzipielle Basis des *gemeinsamen Priestertums* heraus, die er wie folgt auf den Punkt bringt: „Es gibt Christen; und es gibt Christen, die Funktionen innehaben.“¹⁴⁷ Alle Glaubenden seien durch Taufe und Firmung in einer grundlegenden Gleichheit ihrer Würde verbunden und hätten gemeinsam Anteil an der Sendung der Kirche zu den Menschen. Das *besondere Priestertum* stelle einen Teil dieser Gruppe dar und stehe nicht für sich allein.¹⁴⁸ Aufgrund dieser Bestimmung will Haslinger die Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern als grundlegendes Strukturprinzip im allgemeinen Denken überwinden. Es gebe keine solchen zwei „Stände“ von Christen. Vielmehr entspringe die Priesterschaft dem gemeinsamen Priestertum und sei mit bestimmten Funktionen betraut.¹⁴⁹ Ebenso seien alle Ämter neben dem Weiheamt kein Selbstzweck, sondern dem Dienst an den Menschen verpflichtet. Haslinger spricht sich deshalb dafür aus, nicht möglichst viele Menschen in Ehrenämter zu bringen, sondern Ehrenämter dort einzurichten, wo ein konstruktiver und qualitativ hochwertiger Beitrag zum Dienst an den Menschen zu erwarten sei.¹⁵⁰

5.4.5 Ertrag und kritische Würdigung

Herbert Haslingers Ertrag für die Kirchentheorie ist das Eintreten für eine Kirche, die sich selbstlos dem Dienst verschreibt, so dass jene geradezu als *nota ecclesiae* erscheint. Haslinger wirkt einem Klischee von römisch-katholischer Kirche entgegen, der es vor allem um Machtgewinn und -erhalt geht. Stattdessen wird Machtverzicht und selbstloser Dienst gefordert. Mit seinen teils drastischen Beschreibungen des aufopferungsvollen Dienstes mag Haslinger manchen Leser verschrecken, er bringt damit aber die Intensität der Nachfolge Christi für die

¹⁴⁶ HASLINGER, Lebensort für alle, S. 227.

¹⁴⁷ HASLINGER, Lebensort für alle, S. 217. Im Original kursiv.

¹⁴⁸ Vgl. HASLINGER, Lebensort für alle, S. 222.

¹⁴⁹ Vgl. HASLINGER, Lebensort für alle, S. 217f.

¹⁵⁰ Vgl. HASLINGER, Lebensort für alle, S. 231.

Kirche zur Geltung. Uta Pohl-Patalong kommentiert: „Anders als das Konzept der ‚überschaubaren Gemeinde‘ [...] erhebt die Gemeinde jedoch gerade keinen Anspruch darauf, dass sich die Menschen in ihr und für sie engagieren, sondern sie dient ihrerseits den Menschen in einer Weise, wie diese es wollen und brauchen.“¹⁵¹

Mit seiner Kritik an der „Gemeinde-Idee“ gelingt es Haslinger, mögliche problematische Entwicklungen der Kirche als Gemeinschaft zu bündeln: Gemeinschaften können dazu neigen, sich abzuschließen und zu verabsolutieren. Diese Bestimmung des Autors ist bemerkenswert, wird doch häufig eher der Klerus für eine selbstzentrierte Kirche verantwortlich gemacht. Dem gegenüber steht das wenig ausgeführte Bild von Gemeinden, die gleichsam als Schutzräume inmitten einer Gesellschaft fungieren.

Inwiefern Haslinger mit seiner Auslegung des II. Vatikanums, welche die Bestimmung der Kirche primär im Dienst erblickt, in der innerkatholischen Diskussion Zustimmung erfährt, kann hier nicht beurteilt werden. Es lässt sich jedoch zeigen, dass Haslingers Ansatz in seiner Betonung des seelsorgerlichen Dienstes der Gemeinde zu Einseitigkeiten und Vereinfachungen tendiert: *Erstens* erscheint es fraglich, ob mit dem Aspekt des Dienstes ein Aspekt des Wesens der Kirche über alle anderen gestellt werden darf. So hat meines Erachtens beispielsweise die Koinonia ihr eigenes Recht.¹⁵² *Zweitens* bleibt unklar, wie die Genese einer seelsorgerlich-dienenden Gemeinde vonstattengeht. Der Satz, dass die Gemeinde für den Menschen da sei, nicht der Mensch für die Gemeinde, kann möglicherweise als notwendige Provokation dienen; er erklärt aber nicht, wie es zu einer Gemeinde kommt, die für den Menschen da ist. Wenn eine Gemeinde, wie bei Haslinger insinuiert, nicht einmal für die Teilnahme am kirchlichen Leben wirbt, kann sie in der Folge kaum Kraft entfalten, etwa für den Haslinger so wichtigen Dienst.¹⁵³ *Drittens* klärt Haslinger insbesondere nicht über die geistlich-theologischen Ressourcen des Dienstes von Gemeinde und Hauptamtlichen auf. Er kritisiert zurecht einen „gemeindepastoralen Pelagianismus“, der von den Menschen Mitarbeit in der Gemeinde gleichsam als Werk fordert; zugleich stellt er mit dem selbstlos-aufopferungsvollen Dienst ein Höchstmaß an Anspruch an alle in den Raum, die im Auftrag der Kirche tätig sind, ohne den

¹⁵¹ POHL-PATALONG, Rezension, in: ThLZ 132/2017, Sp. 583f.

¹⁵² Pohl-Patalong fragt insbesondere, wie der Zusammenhang von Dienstgemeinschaft und „Lebensort“ bei Haslinger zu begreifen ist. Vgl. POHL-PATALONG, Rezension, in: ThLZ 132/2017, Sp. 584f.

¹⁵³ Zumindest für großkirchliche evangelische Kerngemeinden hält Isolde Karle anhand der KMU V fest, dass diese bereits besonders offen für den Dienst an der Gesellschaft ist: „Entgegen dem Zerrbild, das von der Kerngemeinde häufig gepflegt wird, ist es gerade der Gruppe, die das ortskirchliche Leben gestaltet und prägt, wichtig, dass sich die Kirche nur vor Ort, sondern öffentlich engagiert, dass sie sich in sozioethische Diskurse und gesellschaftliche Problemzusammenhänge einbringt, mitdiskutiert und Impulse setzt“. KARLE, Kommentar, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 122.

Frei- und Zuspruch durch Christus als Wurzel solchen Dienstes offenzulegen. Einzig das (qualitativ unerreichbare) Vorbild des irdischen Jesus wird benannt.

Schließlich sei auf das Ämterverständnis Haslingers hingewiesen. Aus evangelischer Sicht erscheint das „gemeinsame Priestertum“ als bemerkenswert, das einer qualitativen Abstufung zwischen Klerus und Laien entgegenwirken will. Zudem wird auch für die Weiheämter primär die Funktion des Dienstes betont. In offenkundiger Spannung dazu bekräftigt Haslinger ein „bischof- und priesterzentriertes Gemeindebild“. Zwischen diesen beiden Polen erfolgt keine Vermittlung. Mehr noch: Einem unreifen/ unvollkommenen Dienst durch Ehrenamtliche wird vehement mit dem Hinweis entgegengetreten, dass der Dienst nicht den Dienenden, sondern den Bedienten zugutekommen müsse. Dass Fähigkeiten jedoch ausgebildet und trainiert werden müssen, auch durch „learning by doing“, ist bei Haslinger nicht vorgesehen. Stattdessen geraten die Ehrenämter in den Verdacht, selbstgenügsam und unfähig zu sein. Somit wird das gemeinsame Priestertum insgesamt nicht näher entfaltet.

5.5 Stefan Schweyer: freikirchliche Kirchentheorie als kontextualisierte Ekklesiologie

5.5.1 Einordnung des Ansatzes

Stefan Schweyer stammt aus freikirchlichem Hintergrund¹⁵⁴ und ist Professor an der Staatsunabhängigen Hochschule Basel.¹⁵⁵ Die Rezeption seines Ansatzes muss ähnlich wie bei Haslinger berücksichtigen, dass Schweyer seine kirchentheoretischen Überlegungen nicht vor dem Hintergrund des Systems deutscher evangelischer Landeskirchen vorträgt. Er bezieht sich auf keine Konfession und hat in der Regel Ortsgemeinden vor Augen. Zugleich bemüht sich der Autor um einen Anschluss an die kirchentheoretischen Diskurse der universitären, evangelischen Praktischen Theologie.

Schweyer versteht Praktische Theologie als „die biblisch normierte Theorie kirchlicher Praxis im gesellschaftlichen Kontext“¹⁵⁶ mit der Intention des Gemeindeaufbaus.¹⁵⁷ Er beschreibt den Zusammenhang von Praktischer Theologie und Kirchentheorie wie folgt:

¹⁵⁴ Vgl. SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie, S. 12.

¹⁵⁵ Vgl. STH BASEL, Professoren, eingesehen am 03.03.2022.

¹⁵⁶ STADELMANN/SCHWEYER, Praktische Theologie, S. 2.

¹⁵⁷ Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, Praktische Theologie, S. V.

„Praktische Theologie ist Theorie kirchlicher Praxis im gesellschaftlich-kulturellen Kontext [...]. Sie analysiert gegenwärtige kirchliche und religiöse Praxis („sehen“), evaluiert diese Praxis im Licht der Heiligen Schrift („urteilen“) und zielt auf Transformation der kirchlichen Praxis ab („handeln“ [...]). [...] Praktische Theologie muss sich daher Rechenschaft geben, was sie denn meint, wenn sie von *kirchlicher* Praxis spricht, und sie muss offenlegen, welches *Zielbild* von *Kirche* anvisiert wird. Genau das leistet eine Kirchentheorie.“¹⁵⁸

Die Kirchentheorie verbinde drei Epistemologien miteinander: „Die Bestimmung von Identität, Ort und Auftrag der Kirche im Kontext einer religiös-pluralistischen Gesellschaft verbindet soziologische, theologische und kybernetische Aspekte, wobei den theologischen Aspekten eine zentrale Bedeutung zukommt.“ Zum Verständnis der gegenwärtigen Gestalt der Kirche und der religiösen Situation rezipiere sie die *Sozialwissenschaften*. Zugleich beziehe die Kirchentheorie Gesichtspunkte ein, die sich nicht aus der gegenwärtigen Gestalt der Kirche oder der religiösen Situation ableiten lassen, und zwar theologische Aspekte. Diese müssten wiederum auf die kirchliche Praxis bezogen werden, wozu die *Kybernetik* diene.¹⁵⁹ Schweyer schließt mit seinem Ansatz explizit an Reiner Preuls Verständnis von Kirchentheorie an, welche die Kirchentheorie zwischen Ekklesiologie und Kybernetik unter Einbeziehung der Soziologie verortet.¹⁶⁰

Schweyer vertritt eine normative Grundorientierung von Praktischer Theologie und Kirchentheorie: „Kirchentheorie geht davon aus, dass eine Differenz besteht zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte bzw. sein könnte.“ Die kirchentheoretisch herausgearbeitete Spannung zwischen gegenwärtiger Situation und theologischem Leitbild sei prinzipiell auszuhalten. Zugleich solle die Idee in der Praxis konstruktiv wirksam und somit Transformationsprozesse ermöglicht werden.¹⁶¹

Die Darlegung des Entwurfs von Schweyer erfolgt derart: Erstens wird gezeigt, wie Schweyer anhand des Neuen Testaments ekklesiologische Aussagen gewinnt, und zweitens deren Kontextualisierung in einer spezifischen gesellschaftlichen Situation skizziert.

5.5.2 Ekklesiologie auf Grundlage des Neuen Testaments

Bei Reiner Preul wird die Ekklesiologie vor allem der Bekenntnisschriften als Norm der Kirchentheorie herangezogen, Schweyer nutzt stattdessen ekklesiologische Aussagen des Neuen Testa-

¹⁵⁸ STADELMANN/SCHWEYER, *Praktische Theologie*, S. 71.

¹⁵⁹ Vgl. SCHWEYER, *Kontextuelle Kirchentheorie*, S. 231–234. Zitat S. 234, Im Original fett.

¹⁶⁰ Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, *Praktische Theologie*, S. 74.

¹⁶¹ Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, *Praktische Theologie*, S. 72. Zitat ebd.

ments: „Eine praktisch-theologische Kirchentheorie bedarf zur sachgerechten Erfüllung ihrer Aufgabe der Auseinandersetzung mit den neutestamentlichen Aussagen zur Kirche.“¹⁶² Für diesen Ansatz werden folgende Gründe geltend gemacht: *Erstens* sei es sachgemäß, ein Kirchenverständnis anhand des Neuen Testaments abzuleiten, weil dies seiner Intention entspreche. Zugleich entspreche eine Ausrichtung an diesem Zeugnis dem Selbstverständnis einer Kirche, welche die Bibel als ihre Grundlage anerkenne. *Zweitens* biete das Neue Testament ein kritisches Potenzial gegenüber der bestehenden Kirche und der Gesellschaft. Dadurch gerate die Kirche nicht in eine unmittelbare Abhängigkeit zu den je gegenwärtigen Geisteshaltungen, sondern könne eigenständige Positionen einnehmen. *Drittens* diene das Neue Testament als Quelle von Inspiration. Es zeichne ein spannungsreiches Bild der Kirche und weise über die Unvollkommenheit der Kirche hinaus auf den Grund und das Ziel der kirchlichen Existenz. Damit ließen sich Motivation und Befähigung zu transformativen Prozessen gewinnen, um die Kirche zu erneuern.¹⁶³

Den hermeneutischen Zugriff auf die Ekklesiologie des Neuen Testaments vollzieht Schweyer folgendermaßen. Auf die These, dass das Neue Testament keine Ekklesiologie biete, wie sie beispielsweise Preul vertritt,¹⁶⁴ antwortet der Autor:

„Nun führt die Beobachtung der Vielfalt [neutestamentlicher Aussagen zur Kirche] zwar zum logischen Schluss, dass es ein alle Facetten des Kirche-Seins umfassendes Modell nicht gibt, aber es lässt sich dadurch nicht ausschließen, dass sich im Neuen Testament ein Gesamtbild von Kirche ausmachen lässt.“

Ein Grund für diese Vielfalt bestehe darin, dass sich die neutestamentlichen Schriften jeweils auf konkrete Situationen beziehen. Neutestamentliche Aussagen über die Kirche repräsentierten das Werden der apostolischen Gemeinden in unterschiedlichen Stadien und Kontexten. Indem die Exegese mit integralen Verfahren arbeite, lasse sich aber ein situationsübergreifendes Gesamtbild von Kirche ermitteln. Somit sei es möglich, aus den neutestamentlichen Einzelaussagen ein ekklesiologisches Gesamtbild herauszuarbeiten, ohne unterschiedliche Ansätze einzuebrennen.¹⁶⁵ Schweyer plädiert somit im Hinblick auf die Kirchentheorie für eine synchrone Auslegung des Kanons. Neben der Pluralität von Aussagen zur Kirche im Neuen

¹⁶² SCHWEYER, Kirchentheorie braucht das Gespräch mit der Bibel, in: PrTh 45/2010, S. 172. Darüber hinaus hält Schweyer für die zukünftige kirchentheoretische Forschung ebenso eine verstärkte Rezeption alttestamentlicher Exegese und der systematisch-theologischen Ekklesiologie für erforderlich. Vgl. SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie, S. 413.

¹⁶³ SCHWEYER, Kirchentheorie braucht das Gespräch mit der Bibel, in: PrTh 45/2010, S. 174f.

¹⁶⁴ „Eine Ekklesiologie des Neuen Testaments gibt es bekanntlich nicht.“ PREUL, Kirchentheorie, S. 57.

¹⁶⁵ Vgl. SCHWEYER, Kirchentheorie braucht das Gespräch mit der Bibel, in: PrTh 45/2010, S. 176. Zitat ebd.

Testament stelle die zeitliche und kulturelle Distanz des Neuen Testaments zur Gegenwart eine weitere Schwierigkeit dar, welche die Hermeneutik zu berücksichtigen habe. Dennoch sei ein Brückenschlag über diese Distanz hinweg erforderlich, um die ekklesiologische Qualität der neutestamentlichen Schriften für die heutige Kirche nutzbar zu machen. Die Pneumatologie ermögliche eine Verbindung von neutestamentlicher Zeit und Gegenwart: „Aus theologischer Perspektive ist ein solcher Brückenschlag zwischen neutestamentlichen Texten und gegenwärtiger Kirche auch und gerade deshalb möglich, weil zu beiden ‚Zeiten‘ und an beiden ‚Orten‘ derselbe Geist Gottes am Werk ist“.¹⁶⁶

5.5.3 Kontextualisierung der Ekklesiologie im heutigen Umfeld der Kirche

Die Kirchentheorie fasst Schweyer als kontextualisierte Ekklesiologie auf: „Anders als in der Ekklesiologie geht es in der Kirchentheorie gerade nicht um eine möglichst allgemeingültige Bestimmung von Kirche, sondern um einen bestimmten Kontext“.¹⁶⁷ Das aus der Missionswissenschaft stammende Konzept der *Kontextualisierung* dient dem Autor dazu, das Wesen der Kirche praktisch-theologisch in Beziehung zur gegenwärtigen Kirche in einer spezifischen gesellschaftlichen Situation zu setzen. Neutestamentliche Ekklesiologie soll damit aktualisiert werden:¹⁶⁸ „Jede Kirche wird entsprechend ihrer Geschichte, ihrer aktuellen Gestalt, ihrer Verfasstheit, ihres Umfeldes sowie der Art ihrer lokalen, regionalen, nationalen und globalen Vernetzung anders fragen und anders hören.“¹⁶⁹

Die gesellschaftliche Umwelt der Kirche im deutschsprachigen Raum der Gegenwart bezeichnet Schweyer als postmodern und religiös-pluralistisch. Seinen kirchentheoretischen Ansatz veranschaulicht er, indem er für diesen Kontext jeweils eine „Herausforderung“, „neutestamentliche Perspektiven“ und eine „kirchentheoretische Leitidee“ vorträgt:¹⁷⁰

- Zum *Profil* der Kirche: In einer religiös-pluralistischen Gesellschaft sei die Kirche gefordert, ihr Profil zu klären und darzustellen. Vom Neuen Testament her sei ein solches Profil nicht beliebig. Jesus als Christus und Herr stelle die Mitte der kirchlichen Identität dar. Die Kirche dürfe dieses Profil nicht ändern, sondern nur verdeutlichen. Entsprechend solle die Kirche ihr Bekenntnis zu Christus in der Praxis möglichst prägnant zum Ausdruck

¹⁶⁶ Vgl. SCHWEYER, Kirchentheorie braucht das Gespräch mit der Bibel, in: PrTh 45/2010, S. 177. Zitat ebd.

¹⁶⁷ Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, Praktische Theologie, S. 73. Zitat ebd.

¹⁶⁸ Vgl. SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie, S. 297.

¹⁶⁹ SCHWEYER, Kirchentheorie braucht das Gespräch mit der Bibel, in: PrTh 45/2010, S. 178.

¹⁷⁰ Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, Praktische Theologie, S. 76–80.

bringen. Als mögliche Konsequenz benennt Schwyer, dass eine bestimmte Gemeinde bzw. Kirche in der Öffentlichkeit weniger danach strebt, ihre konfessionelle Besonderheit herauszustellen, sondern gemeinsam mit anderen Kirchen das gemeinsame Christuszeugnis gegenüber der gesellschaftlichen Öffentlichkeit hervorzuheben.¹⁷¹

- Zur *Gestalt* der Kirche: Die Kirche habe heute keinen umfassenden gesellschaftlichen Einfluss. Wie kann sie als eine solche partikulare Größe ihr universelles Bekenntnis zum Ausdruck bringen? Diese Situation ähnelt nach Schwyer jener der neutestamentlichen Gemeinden in ihren damaligen multikulturellen und multireligiösen Kontexten. Das Neue Testament zeichne das Bild der Kirche als einer Kontrastgesellschaft. Als kirchentheoretische Leitidee ergebe sich, dass die Kirche nicht nach verloren gegangenen Macht- und Einflussansprüchen streben soll, sondern dass sie „in ihrer sozialen Gestalt an sich selber zur Darstellung bringt, was es bedeutet, als menschliche Gemeinschaft unter der gnädigen Herrschaft Gottes zu leben.“ Diese Herrschaft solle sich auf alle Lebensbereiche der Gemeindeglieder auswirken. Die Kirche zeige sich folglich als sozialer Raum, in dem Liebe und Vergebung erlernt und praktiziert werden. Zugleich seien soziale Barrieren innerhalb der Gemeinde zu überwinden.¹⁷²
- Zur *Mission* der Kirche: Die Gesellschaft erwarte von der Kirche diakonisches Engagement, nicht aber ihre Einmischung in politische oder wirtschaftliche Bereiche. Vorbehalte bestünden vor allem gegenüber der Mission. Im Neue Testament verkörpere die Kirche einen alternativen Lebensstil, der sich in Taten der Liebe und werbender Verkündigung äußert. Die Kirche weise über sich hinaus. Als Leitidee folgert Schwyer, dass die Kirche einerseits den Freiraum nutzt, der ihr gesellschaftlich zugestanden wird. Sie baue ihre Sozialdiakonie aus und bringen den Menschen Kasualien nahe. Sie begegne der Gesellschaft auf diese Weise tendenziell konfliktfrei. Andererseits lade sie auch dann zum Glauben ein, wenn dies gesellschaftlich nicht anerkannt ist und zu Widerstand führt.¹⁷³ Die Mitte der kirchlichen Verkündigung sieht der Autor in Tod und Auferstehung von Jesus Christus, daraus folgten ein Ruf zur Umkehr und die Einladung zum Glauben.¹⁷⁴

5.5.4 Ertrag und kritische Würdigung

Stefan Schwyers Beitrag zur Kirchentheorie ist sein Hinweis auf die normative Bedeutung der Bibel für die Kirchentheorie: Keine konfessionelle Tradition, kein dogmatischer Entwurf und

¹⁷¹ Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, Praktische Theologie, S. 77f.

¹⁷² Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, Praktische Theologie, S. 78f. Zitat S. 79.

¹⁷³ Vgl. STADELMANN/SCHWEYER, Praktische Theologie, S. 80.

¹⁷⁴ Vgl. SCHWEYER, Kontextuelle Kirchentheorie, S. 370–373.

keine pragmatische Idee können die Bedeutung des Neuen Testaments für die Kirchentheorie ersetzen. Damit löst Schweyer für Eberhard Winkler das Prinzip des *sola scriptura* ein.¹⁷⁵

Die neutestamentlichen Aspekte, die zur Veranschaulichung herangeführt werden, sind so grundlegend, dass sie als maßgeblich für eine evangelische Kirchentheorie gelten können. Weiterhin bescheinigt Winkler Stadelmann und Schweyer für ihre Praktische Theologie inklusive der Kirchentheorie: „Es gelingt den Autoren, den Reichtum des biblischen Potenzials für die Praktische Theologie so zu erschließen, dass die Praxisrelevanz des Schriftbezugs eindrucksvoll zur Geltung kommt.“¹⁷⁶

Schweyer konzentriert sich in seinen bisherigen Publikationen darauf, den *Ansatz* der Kontextualisierung biblischer Ekklesiologie zu begründen. Die *Durchführung* liegt bisher nur beispielhaft und allgemein vor. Weitergehende kritische Fragen stellen sich, wenn der Ansatz mit spezielleren Problemen konfrontiert wird. Zum Beispiel: Wie werden die verschiedenen Dimensionen von Kirche (Institution, Organisation, Gemeinschaft) gegeneinander abgewogen? Welche Ämter gibt es in der Kirche und welche exklusiven Vollmachten haben sie? Gerade in den (evangelischen) Freikirchen liegen hierzu sehr unterschiedliche Verfassungen mit entsprechenden biblischen Begründungen vor.

Die Frage nach dem Profil neutestamentlicher Ekklesiologie kann hier nicht weiter behandelt werden, sie obliegt der neutestamentlichen Wissenschaft. Es soll an dieser Stelle aber auf hermeneutische Probleme hingewiesen werden, die Schweyer nur andeutet. Nach welchen Kriterien soll beispielsweise geklärt werden, welche Aussagen des Neuen Testaments als zeitbedingt oder als zeitlos gültig aufzufassen sind? Und wie soll in der Kirchentheorie mit eventuellen Streitfragen umgegangen werden?

Schließlich soll der Impuls Schweyers gewürdigt werden, die Methode der Kontextualisierung in der Kirchentheorie zu nutzen. Diese verleiht der Kirchentheorie eine überzeitliche und -örtliche Anpassungsfähigkeit, da die Kirchentheorie nicht an eine spezielle gesellschaftliche Situation gebunden ist. In einer Welt, in der vermehrt Kulturen aufeinandertreffen und die Kirche mit wechselnden Kontexten (selbst innerhalb eines Landes!) umgehen muss, kann die Kirchentheorie auf diese Weise kontextuell flexibel agieren.

¹⁷⁵ Vgl. WINKLER, Rezension, in: ThLZ 143/2018, Sp. 277f. Eine Forderung, die auch Christian Grethlein für die Kirchentheorie erhebt. Vgl. GRETHLEIN, Kirche – als praktisch-theologischer Begriff, in: PTh 101/2012, S. 142f.

¹⁷⁶ WINKLER, Rezension, in: ThLZ 143/2018, Sp. 277f.

6 Theologische Brennpunkte gegenwärtiger Kirchentheorie

In den Kapitel 2 bis 5 wurde ein weiter Fächer kirchentheoretisch-theologischer Erträge benannt. Nun erfolgt deren Zusammenführung anhand der Forschungsfrage dieser Arbeit: „Unter welchen theologischen Gesichtspunkten lässt sich die vorfindliche evangelische Kirche kirchentheoretisch deuten?“ Dazu wird der erarbeitete Stoff mit Schwerpunkten versehen, anhand derer die theologische Diskussion erfolgt. Aufgrund der Fülle der angeschnittenen Themen auch aus anderen praktisch-theologischen Forschungsfeldern bemüht sich das Kapitel um eine knappe, pointierte Erörterung, die sich zudem nicht von der subjektiven Perspektive des Autors trennen lässt. Zunächst wird Kirchentheorie als System, dann der kirchentheoretisch-theologische Kirchenbegriff, die sozialen Strukturen, Leitung und schließlich Auftrag der Kirche besprochen.

6.1 Zur Kirchentheorie als System

6.1.1 Kirchentheorie in der Praktischen Theologie

Die Kirchentheorie hat sich als Forschungsfeld der Praktischen Theologie etabliert und wird aus verschiedenen Richtungen bearbeitet: Forscher wie Wilhelm Gräb, Michael Herbst oder Christian Grethlein spitzen ihre jeweilige Praktische Theologie hinsichtlich kirchentheoretischer Fragestellungen zu; Reiner Preul, Jan Hermelink, Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong formatieren das Feld aus ihrer jeweiligen Perspektive neu.¹ Wie sich gezeigt hat, sind

¹ In der vorliegenden Arbeit lassen sich zwei Grundrichtungen ausmachen, wie Kirchentheorie und Praktische Theologie verbunden werden. Auf der einen Seite stehen Entwürfe wie die von Gräb, Herbst und Grethlein, die ihre kirchentheoretischen Überlegungen von einer Religionstheorie aus (Gräb), vom Gemeindeaufbau her (Herbst) oder abgeleitet von der Kommunikation des Evangeliums (Grethlein) entfalten. Auf der anderen Seite entwickeln die Entwürfe von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong ihre Kirchentheorie jeweils unabhängig von einem größeren praktisch-theologischen Ansatz: Bei *Preul* ist die Kirche das zentrale Thema der Praktischen Theologie zur Vermeidung einer subjektzentrierten Engführung. *Hermelink* knüpft an die Typologie von Dietrich Rössler an und fokussiert mit der Hervorhebung der Organisation Kirche gemäß Rösslers Ordnung auf das kirchliche Christentum. Die Kirche wird in ihrer Funktion der Förderung individuellen

sowohl kirchentheoretische Systeme als auch Ansätze, die nur Teile der Kirche adressieren, für das Verständnis der evangelischen Kirche erhellend.

Wie verhält sich die „neue“ Kirchentheorie zu den überkommenen Forschungsfeldern der Praktischen Theologie? Zunächst ist die Verbindung zur Kybernetik zu benennen, da jene in den drei Kirchentheorien explizit oder implizit aufgenommen wird. Bei den Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong wird das Anliegen der Kybernetik, die Frage nach theologisch verantworteter Leitung in der Kirche, zu einer Leitfrage der Kirchentheorie. Die Oikodomik bzw. die Lehre vom Gemeindeaufbau wird bei ihnen nicht erwähnt, obwohl die Gemeinde jeweils Thema der Entwürfe ist. Die Anknüpfung an Konzepte wie das von Christian Möller² kann der Kirchentheorie helfen, das von der Praktischen Theologie vernachlässigte Thema Gemeinde – von Hauschildt selbst diagnostiziert – aufzuarbeiten. Das im Rahmen der vorliegenden Studie behandelte Konzept von Herbst, der von der Oikodomik herkommt, vermag mögliche Erträge aufzuzeigen: zum konstruktiven Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen, zu milieuvieľfältigem Gemeindeleben, zur Koordination von traditionellem Gemeindeleben mit neuartigen Arbeitsformen.

Neben diesen beiden überkommenen Themenfeldern der Praktischen Theologie, an deren Stelle die Kirchentheorie offensichtlich tritt,³ steht die Kirchentheorie *in bleibender Nachbarschaft* zu anderen praktisch-theologischen Handlungsfeldern. Am stärksten ragt dabei die Pastoraltheologie heraus. Alle Kirchentheorien aus dem evangelisch-landeskirchlichen Bereich beschäftigen sich breit mit dem Pfarramt. Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong legen mittels ihrer Kirchentheorien implizit sogar eigene pastoraltheologische Entwürfe vor.

Trotz dieser Verbindungen ist die wechselseitige Erschließung der Kirchentheorie und ihrer benachbarten praktisch-theologischen Themenfelder noch in ihren Anfängen begriffen und muss weiter ausgebaut werden. So wird die Diakonie mit ihrer schieren Größe⁴ und ihrer Vielgestaltigkeit aus Werken und Arbeitszweigen in den untersuchten Kirchentheorien höchstens grundbegrifflich thematisiert, nicht aber in ihren realen Einflechtungen in die Kirche.

Glaubens herausgestellt. Anders als bei Preul dominiert bei Hermelink die Kirchentheorie nicht die Praktische Theologie, sondern wird als *ein* (wenn auch bedeutendes) Thema jener präsentiert. Hauschildt und Pohl-Patalong weisen der Kirchentheorie einen Platz in der Praktischen Theologie inmitten einer Trias aus Religion, Kirche und Christentum zu. Bei ihnen wird besonders hervorgehoben, dass die Kirche nur *einen* Ort religiöser Bezugnahme darstellt. Die Kirche ist deshalb wie bei Hermelink hier nur *ein* Thema der Praktischen Theologie.

² Vgl. MÖLLER, Lehre vom Gemeindeaufbau 1 und 2.

³ Ein Indiz für diese Tendenz ist die Terminologie von Herbst, der ursprünglich den „Gemeindeaufbau“ als sein primäres Forschungsgebiet angab und gegenwärtig Beiträge zur „Kirchentheorie“ veröffentlicht.

⁴ In den Diakoniewerken sind rund 500 000 Haupt- und 700 000 Ehrenamtliche tätig. Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, S. 430.

Eine Anknüpfung der Kirchentheorie an die Diakoniewissenschaft ist bisher kaum erfolgt. Die in der Praktischen Theologie so bedeutenden Forschungsfelder Homiletik und Liturgik werden in der Praktischen Theologie der Kirche nahezu ausgeblendet.

In dieser Hinsicht ist Preuls Ansatz als konstruktiver Impuls zu bedenken, die Kirchentheorie (in Verbindung mit der Kybernetik) zur integrierenden Ebene der praktisch-theologischen Forschungsfelder zu machen. Auch wenn die ekklesiale Schwerpunktsetzung Preuls nicht konsensfähig ist, so ist dennoch festzuhalten, dass im Thema Kirche andere Themen der Praktischen Theologie zusammenlaufen und in ihrem Zusammenhang besprochen werden können. Vom Ganzen des kirchlichen Lebens und Handelns aus lassen sich Theorien einzelner kirchlicher Handlungsfelder einordnen und gegebenenfalls auch kritisieren, wie sich auch Kirchentheorien von praktisch-theologischen Forschungsfeldern aus hinterfragen lassen müssen. So kann sich beispielsweise die Kirchentheorie von der Homiletik, die beständig mit dem Wirken Gottes rechnet und rechnen muss, befragen lassen, ob sie nicht den Glauben sowie den ihn bewirkenden Gott zu sehr hinter der mächtigen, soziologisch fassbaren Großorganisation Kirche zurück treten lässt.

Für die Kirchentheorie besteht dabei die Chance, einen stärkeren Zugang zu den verschiedenen Strömungen der Praktischen Theologie zu gewinnen. Bisher lässt sich in der Kirchentheorie hauptsächlich empirisch vorgehende Praktische Theologie wiederfinden; biblisch-hermeneutische, ästhetische oder spirituelle Zugänge zum Thema werden kaum einbezogen. Indem zwischen Kirchentheorie auf der einen Seite und anderen praktisch-theologischen Forschungsfeldern auf der anderen Seite wechselseitig Brücken geschlagen werden, ist für die Kirchentheorie eine Erweiterung von Zugängen und Gesichtspunkten zum Verständnis der Kirche zu erwarten. Es ist nicht mit einem „weiteren“ Handlungsfeld Kirchentheorie getan – die Kirche benötigt eine weitreichende Aufmerksamkeit der Praktischen Theologie.

6.1.2 Zur Zuordnung von Kirche, Christentum und Religion

Hauschildt und Pohl-Patalong legen überzeugend dar, dass Praktische Theologie zwischen Kirche, Christentum und Religion changiert und die Kirche nur im Zusammenhang mit den beiden anderen Größen erforscht und verstanden werden kann: Kirchentheorie bezieht sich sinnvollerweise auf Christentums- und Religionstheorie und vermeidet dabei die Gefahr, sich zu verabsolutieren. Es ist jedoch festzuhalten, dass eine derartige Bezugnahme noch kaum durchgeführt wird.⁵

⁵ Hauschildt und Pohl-Patalong benennen dies zwar als Zielstellung, blenden aber die Dimension Christentum weitgehend aus. Hermelink bezieht die Großorganisation Kirche auf das religiöse

Eine Abgrenzung und Zuordnung der drei Dimensionen ist aus Sicht der Kirchentheorie schon deshalb erforderlich, um ihren Gegenstand zu bestimmen, um zu wissen, was Kirche ist, und was nicht. Die kirchentheoretischen Ansätze der vorliegenden Arbeit fassen dabei eher ein enges Verständnis der Kirche ins Auge, das vorrangig auf die verfasste Kirche und deren Vollzüge abzielt.⁶

Ich sehe das Erfordernis, zukünftig Christentum und Kirche stärker im Zusammenhang wahrzunehmen. Zwar hat der Theologe oder die Kirchenleiterin vor allem die eigene Konfession bzw. Landeskirche vor Augen, das einzelne Mitglied oder Nichtmitglied blickt jedoch eher aufgrund der je lebensweltlich vorfindlichen und vor allem der individuell relevanten Formen des Christentums auf die Kirche. Religiöse Trennlinien bleiben trotz aller gelebten Synkretismen eher bestehen, konfessionelle Trennlinien verlieren stark an Bedeutung, wie die vielen inter- und überkonfessionellen Initiativen und Werke zeigen. Die Kirchentheorie kann sich die „unhinterfragte Zentralstellung“ (Hauschildt/ Pohl-Patalong) der evangelisch-großkirchlichen Organisation auch von daher nicht mehr erlauben.

Mit den Dimensionen Kirche, Christentum und Religion korrespondieren die Bezüge Kirchenmitgliedschaft bzw. Bekenntnis, christlicher Glaube und allgemein religiöser Glaube bzw. Praxis. Kirchentheorie blickt hinsichtlich dieser Begriffe bisher vorrangig auf das äußere Verhalten, wenig auf dahinter stehende geistige bzw. gedankliche Glaubenssysteme. Als Ausnahmen sind Gräb und Herbst zu nennen, die stark unterschiedlich Religion bzw. christlichen Glauben entwerfen und ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen. Bei Preul ist zu beobachten, dass er breit den theologischen Sinn der verfassten Kirche darlegt und im Hintergrund dieses „äußeren Gerüsts“ die Alternativen von Selbstrechtfertigung und Rechtfertigung aus Glauben aufzeigt. Diese aufschlussreiche Doppelbewegung hat nach Preul keine Nachahmer gefunden. Sie erfordert viel stärker als bisher kirchentheoretisch üblich eine Verbindung systematisch- und praktisch-theologischen Nachdenkens.

Im Hinblick auf die jeweilige Verhältnisbestimmung des kirchlichen Handelns angesichts einer pluralen, multireligiösen Umwelt zur *religiösen Praxis der gegenwärtigen Gesellschaft* lassen sich drei Varianten vorfinden:⁷

- Affirmation: *Gräb*.
- Kirchliche Formung: *Grethlein, Hermelink, Hauschildt/ Pohl-Patalong*.
- Transformation: *Preul, Herbst, Schweyer*.

Individuum und bezieht das Christentum als „Institution“ zumindest vom Grundsatz her ein. Jedoch werden beide Größen in keiner Weise erörtert. Grethlein legt eine „Kirchentheorie“ vor, die sich jedoch als Christentumstheorie erweist. Am ehesten gelingt Preul eine Verbindung, jedoch ohne Berücksichtigung jeglicher religiöser, christentümlicher oder kirchlicher Pluralität.

⁶ Ausnahmen bilden Grethlein mit seinem ἐκκλησία-Begriff und Schweyer, der von der Perspektive der einzelnen Gemeinde aus denkt.

⁷ Haslingers Positionierung ist nicht klar zu erkennen.

Gräb bejaht gesellschaftliche Religion uneingeschränkt. Kirche und Theologie sind dafür da, Religion zu verstehen und zur Sprache zu bringen.

Grethlein, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong sehen die Kirche in der Verantwortung, gesellschaftlicher Religion als Gesprächspartnerin zur Verfügung zu stehen und kirchliche Formen, Rituale und Gespräch anzubieten. Dabei steht kaum eine inhaltliche Füllung vor Augen; beispielsweise spricht Grethlein ohne nähere Bestimmung von der „Gegenwart Gottes“ im Kommunikationsprozess. Es wird zuvorderst darauf abgezielt, Menschen in kirchliche Kommunikationsformen zu involvieren. Hermelink spricht davon, inkonsistenter individueller Religiosität konsistente religiöse Ausdrucksformen zur Verfügung zu stellen.

Preul, Herbst und Schwyer stellen gesellschaftlicher Religion ein von der Kirche vertretenes Evangelium gegenüber; intendiert ist eine je individuelle Transformation vom Unglauben zum Glauben. So zielt die kirchliche Verkündigung nach Preul darauf ab, dass Menschen auf jegliche Versuche zur Selbstrechtfertigung verzichten, sondern ihr Vertrauen einzig in den bedingungslosen Zuspruch Gottes setzen.

Ein systematischer Dialog der Kirchentheorien über das Verhältnis zu gesellschaftlicher Religion ist bisher kaum erkennbar.⁸ Die drei Optionen Affirmation, kirchliche Formung und Transformation stehen dadurch unvermittelt nebeneinander.

Um die argumentative Basis im Hinblick auf die drei Optionen zu vergrößern, ist aus meiner Sicht eine Konkretisierung gesellschaftlicher Religion notwendig.⁹ Dazu gehört eine Aufklärung über die Überzeugungen und Lebensweisen bedeutsamer Phänomene wie Atheismus und Agnostizismus, islamische Glaubensrichtungen, Esoterik etc. Weiterhin ist der Leipziger Religionssoziologe Gert Pickel zu unterstützen, den Begriff der „Nichtreligiosität“ (in Abgrenzung etwa zu außerkirchlicher, suchender Religiosität) als religionssoziologische Kategorie einzuführen, da dieser zu einem großen Teil für Kirchendistanz und -austritte verantwortlich sei.¹⁰ Auch findet keine Rezeption (philosophischer) Religionskritik statt; die Tatsache, dass Religion (besonders mit öffentlicher Wirkkraft) weithin als problematisch angesehen wird, findet kaum Erwähnung.¹¹ Weiterhin braucht es eine viel breitere Diskussion des Religionsbe-

⁸ Vereinzelt lassen sich Positionierungen finden, etwa Gräbs Kritik am „Wahrheitsabsolutismus“ von Kirche bzw. Theologie; oder Herbsts Verweis auf die überragende Bedeutung des Evangeliums, die den Menschen (mit ihrer gelebten Religion) nicht vorenthalten werden dürfe.

⁹ Offenbar haben die Kirchentheorien noch weithin eine vom Christentum geprägte Gesellschaft vor Augen, in der es für die Kirche höchstens um eine Vertiefung und Weiterentwicklung gesellschaftlicher Religion geht.

¹⁰ Vgl. PICKEL, Religiöse Indifferenz, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 173–182. Pickels Begriff der Nichtreligiosität ist dann auch theologisch zu erörtern.

¹¹ Heinzpeter Hempelmann trägt diese und andere religionskritische Stimmen zusammen. Vgl. HEMPELMANN, Religionen müssten tolerant sein, in: Theologische Beiträge 47/2016, S. 268–278 und vgl. HEMPELMANN, Religion als Evangelium, eingesehen am 19.03.20.

griffs, die nicht nur *eine bestimmte* systematisch-theologische Position für die Kirchentheorie aufgreift, sondern diese inmitten der systematisch-theologischen Debatten begründet. So finden beispielsweise die Argumente der theologischen Religionskritik der dialektischen Theologie in der Kirchentheorie bisher keine Berücksichtigung.

6.1.3 Zum Wechselspiel von Theologie und Empirie

Die gegenwärtige Kirchentheorie setzt in einer Situation an, in der eine enge Verbindung von Theologie und Empirie, wie es etwa bei Friedrich Schleiermacher vorliegt, nicht mehr gegeben ist. Sie sieht sich den zwei überkommenen Perspektiven Ekklesiologie und Soziologie gegenüber und versucht einen eigenen, praktisch-theologischen Blickwinkel zu entfalten, der nicht bloß Dogmatik oder Kirchensoziologie reproduziert.¹² Konsens besteht mittlerweile offensichtlich darüber, dass sich die Kirchentheorie der vorfindlichen Kirche widmet und darin ihr Alleinstellungsmerkmal hat. So stellt sich die Frage, wie das Vorfindliche, die Empirie, erkannt wird und auf welche Weisen theologische Deutungen erfolgen.

Die KMU sind eine dominante Größe, um die vorfindliche Kirche zu bestimmen, und waren schon vor dem Aufkommen der Kirchentheorie als eigenem praktisch-theologischen Forschungsfeld etabliert. Sie versuchen, die Perspektive der Kirchenmitglieder zu artikulieren, und verdanken sich unter anderem dem in der Forschungsgeschichte angeführten Ernst Lange, der damit transparent machen wollte, wie sich der „Einspruch Jesu“ in „vergesellschaftetes Christentum“ umsetzt. Wie nah die Methodik und die Schlussfolgerungen der KMU mit der gegenwärtigen Kirchentheorie konvergieren, zeigt die zentrale Mitarbeit von Hermelink und Hauschildt an Konzeption und Auswertung der KMU V. Es lässt sich sagen, dass die KMU den Kern dessen darstellt, was die Kirchentheorie unter Empirie versteht. Dies schließt einen Interpretationsspielraum ein, der sich beispielsweise darin äußert, dass Hermelink kaum Reformbedarf für die Kirche sieht, während Hauschildt für einen moderaten Reformkurs plädiert.¹³ Dabei bleibt zu bedenken, dass die hauptsächlich auf quantitativer Sozialforschung basierenden KMU *nicht* die *eine* Wirklichkeit der Kirche wiedergeben, sondern spezifische Blickweisen auf die vorfindliche Kirche eröffnen, während sie andere abblenden oder ausschließen.¹⁴

¹² Während Preul erkennbar vor allem der Dogmatik zur Geltung zu verhelfen versucht, kommen Hermelink und Hauschildt/Pohl-Patalong eher von der soziologischen Seite her.

¹³ Man beachte allein schon das unterschiedliche Framing der Titel der beiden Auswertungsbände „Engagement und Indifferenz“ sowie „Vernetzte Vielfalt“.

¹⁴ Die Aufnahme der Netzwerkforschung in der KMU V dokumentiert, dass sich die Mütter und Väter der KMU stetig um Horizonterweiterung bemühen.

Neben diesem Fokus auf die Ergebnisse quantitativer Sozialforschung greifen die „großen“ Kirchentheorien auf die Sozialphilosophie Niklas Luhmanns zurück, was spezifische Folgen nach sich zieht: Kirche (und Gesellschaft) erscheinen als autonome Systeme bzw. Gruppen von Systemen, die sich evolutionär entwickeln und zwar analysiert, aber kaum intentional gesteuert werden können. Diese Skepsis gegenüber einer durch Leitung gesteuerten Organisation schlägt sich in der Kirchentheorie nieder. Dabei fällt auf, dass Preul, der zum Teil auf Luhmann und zu einem anderen Teil auf die Institutionentheorie Arnold Gehlens zurückgreift, eher eine wirksamere Organisation von Kirche vor Augen hat: Die Institution erscheint bei ihm handlungsfähiger und veränderbarer als bei Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong. Wie sehr dieser Unterschied auf Luhmanns unterschiedlich starken Einfluss zurückzuführen ist, lässt sich hier jedoch nicht beurteilen.

Ich weise darauf hin, dass die Kirchentheorie mit der ausgeprägten Luhmann-Rezeption einen spezifischen Weg der Erarbeitung von Empirie eingeschlagen hat, zu dem es Alternativen gibt. Es erscheint kirchentheoretisch sinn- und reizvoll, auf andere Modelle zur Wahrnehmung der vorfindlichen Kirche zurückzugreifen.¹⁵ Bei Hermelink scheinen beispielweise Konturen einer Kirchenwahrnehmung auf, die auf Darstellung, Inszenierung bzw. Rezeptionsästhetik abstellen. Diese Perspektive ließe sich weiter ausbauen. Insbesondere zur Schärfung der Sicht auf die Mikroebene der Kirche kann die Wissenschaft der Psychologie eine Ergänzung zur soziologischen Perspektive bilden. Deren Rezeption müsste nicht gänzlich neu entwickelt werden, sondern lässt sich durch Anschluss an die Poimenik aufgreifen.

Den KMU ist bereits eine *theologische Ebene* inhärent, die vielfältige, auch widersprüchliche Theologie der Kirchenmitglieder. Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong weisen explizit auf jene Theologie hin, die aus der kirchlichen Praxis herausgearbeitet wird. In der Erörterung des „Symbols Kirche“ versuchen Hauschildt und Pohl-Patalong, diese zu entfalten. Hier wird ein eigener Beitrag der Kirchentheorie zur Theologie insgesamt greifbar, obgleich diese theologische Linie insgesamt noch wenig gepflegt wird.

In einer Arbeit, die sich mit Theologie in der Kirchentheorie beschäftigt, muss generell festgehalten werden, dass die Quellen von theologischem Gedankengut und deren hermeneutische Zugänge bisher nicht vermittelt sind.¹⁶ Beispielhaft sei hier die Rezeption der Bi-

¹⁵ So arbeitet Adrian Schleifenbaum mit Entwürfen von Zygmunt Bauman und Ulrich Beck und behandelt die Kirche anhand des Begriffspaars „Solidität“ und „Liquidität“. Vgl. SCHLEIFENBAUM, Kirche als Akteurin.

¹⁶ Die kirchentheoretisch zugespitzten Praktischen Theologien von Gräb (religionstheoretisch), Herbst (missionarisch) und Grethlein (handlungstheoretische Verarbeitung der Kommunikation des Evangeliums) bringen ihren jeweiligen Ansatz ein, ohne ihn mit den bestehenden Kirchentheorien näher ins Gespräch zu bringen. Preul lag bei Entwicklung seiner Kirchentheorie daran, theologische Grundsätze wie den starken Bekenntnisbezug und die Anknüpfung an gegenwärtige Ekklesiologie

bel angeführt. Einerseits erfährt sie (abgesehen von Gräb) eine allgemeine Wertschätzung. Andererseits findet meist keine Reflexion darüber statt, was von den biblischen Schriften prinzipiell für eine *Kirchentheorie* zu erwarten ist, stattdessen werden ihnen je nach Ansatz selektiv Gedanken entnommen. Ausnahmen bilden Grethlein und Schweyer. Sie treten dafür ein, die Bibel für die Kirchentheorie *grundlegend* geltend zu machen und zu nutzen.¹⁷ Für diese Herangehensweise sprechen verschiedene Argumente:¹⁸ *Erstens* kann damit auf formaler Ebene der Anschluss an die Bibelwissenschaften hergestellt werden. Jene bemühen sich um ein historisches Verständnis der biblischen Schriften (wie es bei Hauschildt/ Pohl-Patalong anklingt), aber auch um ein theologisches. *Zweitens* entspricht der Bezug zur Bibel der Bindung von Kirche und Theologie an die reformatorischen Bekenntnisse, nach denen die Bibel als *norma normans* – interpretationsfähig und -bedürftig – zu verstehen ist. *Drittens* bieten die biblischen Schriften ein weitreichendes praktisch-theologisches Potenzial, das in der vorliegenden Studie bereits angedeutet wurde. So entnimmt Grethlein den Evangelien drei Modi der Kommunikation des Evangeliums, die zur breit angelegten Wahrnehmung und Gliederung des kirchlichen Handelns dienen. Schweyer erblickt eine Analogie der multireligiösen Umwelt der Christen im Neuen Testament zu der religiösen Pluralität der Gegenwart. Das Neue Testament könne deshalb heutiger Theologie und Kirche als Vorbild dienen, sich inmitten ihrer gegenwärtigen Umwelt zu positionieren. Demnach ist etwa gegenüber der Öffentlichkeit weniger das Trennende in der Christenheit zu betonen, sondern das gemeinsame Christuszeugnis.¹⁹

Während sich bei Quellen und Hermeneutiken somit ein diffuses Bild abzeichnet, erschließt sich die theologische Profilierung der kirchentheoretischen Ansätze klarer, wenn auf die *Funk-*

für die praktisch-theologische Behandlung der Kirche festzuschreiben. Die darauf folgende Kirchentheorie Hermelinks hingegen setzte mit einer Vielzahl an ekklesiologischen Konzepten und einem weitgehenden Verzicht auf die kirchentheoretische Reflexion des Bekenntnisses neu ein. Hauschildt und Pohl-Patalong boten ihrerseits einen Neueinsatz, indem sie sich für ihren empirischen Ansatz zur Erarbeitung impliziter Theologie entschieden und dogmatische Überlegungen bewusst ausklammerten.

¹⁷ Die *Art der Geltung* unterscheidet sich deutlich zwischen Beiden: Bei Grethlein geht es darum, das Handeln des irdischen Jesus in heutiges kirchliches bzw. christliches Handeln umzusetzen. Der Zugriff auf die Evangelien soll dabei eine überkonfessionelle Geltung jenes Handelns ermöglichen. Schweyer hingegen will die Bibel zur Quelle zeitübergreifender Ekklesiologie machen, die dann kirchentheoretisch in spezifischen gesellschaftlichen, politischen, religiösen Verhältnissen kontextualisiert wird.

¹⁸ Vgl. zu den Argumenten zwei und drei das Plädoyer von Stefan Schweyer in Kapitel 5.5.2.

¹⁹ In ähnlicher Weise wie für die Bezugnahme auf die Bibel gilt in der Kirchentheorie (abgesehen von Preul), dass die *Rolle der Bekenntnisse* in der Regel nicht eigens geklärt wird. Dementsprechend ist ebenso wie für die Bibel zu reflektieren, welche Bedeutung den Bekenntnisschriften in der Kirchentheorie zukommt, wie dies bei Preul ausführlich geschieht.

tionen von Theologie bzw. theologisch begründeter Normen in kirchentheoretischen Entwürfen geschaut wird:

- Immer dient Theologie dazu, *Praxis zu deuten*. Dies führt Entwürfe zur Bestätigung oder auch zur Kritik an der Praxis. Im Fall von Grethlein wird besonders darauf abgehoben, in und neben der verfassten Kirche eine neue Praxis (drei Modi der Kommunikation des Evangeliums) zu erblicken und zu stärken.
- Im Falle von Preul, Herbst oder Schweyer wird die Theologie genutzt, um die Kirche als *kritisches Gegenüber zu gesellschaftlicher Religion* zu positionieren.
- Bei Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong dient Theologie in Konvergenz mit Empirie zur kirchentheoretischen *Systembildung*.
- Hermelink und Preul verwenden theologische Aspekte, um die bestehende *Kirche zu bestätigen*, um sie als theologisch sachgemäß und angemessen zu erweisen.
- Gräß und Haslinger hingegen stellen mittels Theologie die bestehende *Kirche in Frage*.
- Hinsichtlich des *kirchlichen Handelns* werden theologische Gesichtspunkte angeführt, um *Problemfelder zu markieren*. So arbeiten Hauschildt/ Pohl-Patalong und Hermelink jeweils theologisch am Gemeindebegriff, um diese Größe theologisch begründet in Reformdebatten zu positionieren.
- Schließlich sind theologische Überlegungen bedeutsam in *handlungstheoretischen Konzepten*, besonders beispielsweise bei Herbst oder Grethlein.

Es zeigt sich somit, dass die Blickrichtung der Kirchentheorie hauptsächlich zur Empirie hin ausgerichtet ist und von dort her theologische Aspekte aufgerufen werden. Dies entspricht dem Ansatz Hauschildts und Pohl-Patalongs, Kirchentheorie bei der empirischen Kirche einsetzen zu lassen.

Praktische Theologie lässt sich nicht von persönlichen Überzeugungen und Intentionen des Praktischen Theologen trennen. Dies gilt besonders für die Kirchentheorie, in der der Zugriff auf die Fülle der Theologie(n) bzw. der theologischen Disziplinen offenbar in hohem Maße durch die jeweilige kirchentheoretische Zielsetzung geprägt ist. So lässt sich für die Kirchentheorie festhalten, dass sie sich um Realitätsgewinnen willen bemühen sollte, die Fülle an Theologie zu erschließen, um Verkürzungen und Vereinseitigungen entgegenzuwirken.²⁰

²⁰ Einen interessanten Aufriss bietet Christian Albrecht in dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Kirche“, in dem aus jeder theologischen Disziplin je ein Kapitel von einem Fachvertreter verfasst wurde. Diese Anlage habe unterschiedliche Kirchenverständnisse aus den Disziplinen zutage befördert und trage dazu bei, die innere Vielfalt des kirchlichen Lebens selbst zu beschreiben. Vgl. ALBRECHT, *Zusammenschau*, in: Albrecht, *Kirche*, S. 225. Kirchentheoretische Auswertung und Weiterführung erfolgen bei Albrecht jedoch nur bruchstückhaft.

Die Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong erfüllen die Forderung Eberhard Hübners, die Vorgegebenheit der evangelischen Kirche als Volkskirche als Voraussetzung kirchentheoretischen Nachdenkens anzunehmen.²¹ Die andere Forderung Hübners, die Darlegung der Potenziale der Kirche des Glaubens und deren spannungsvolle Verhältnisbestimmung zur Volkskirche, geschieht bei Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong nur in Ansätzen. Preuls Konzept zeigt sich in dieser Hinsicht als wegweisend: Theologisch begründete Funktionalität der Kirche in gegebenen Umständen kommen bei ihm zur Sprache, wobei die bei Hübner implizierten Spannungen deutlich gemildert werden. Preuls Kirche spricht in etablierten volkskirchlichen Strukturen von der „fremden Welt“ des Glaubens aus Rechtfertigung.

6.1.4 Kirchentheorie und Ekklesiologie – ein ungeklärtes Verhältnis?

Reiner Preul versuchte mittels der Kirchentheorie, Ekklesiologie und Praktische Theologie eng aneinander zu binden. Die weitere Kirchentheorie folgte Preul im Wesentlichen nicht. Zwar zeigt sich die Systematische Theologie als die theologische Disziplin, welche die Kirchentheorie am ehesten aufgreift – sie wird jedoch auch am meisten problematisiert, teils nahezu karikiert.²² Ist die Kirchentheorie an dieser Stelle von einer Praktischen Theologie geprägt, die immer noch bemüht ist, sich von einer sie vermeintlich dominierenden Systematischen Theologie zu emanzipieren? In jedem Fall sollte sich die Kirchentheorie bemühen, das Verhältnis zur Ekklesiologie zu versachlichen, allein schon deshalb, weil die je zeitgenössische Kirche als Ganze früher wesentlich auf dem Gebiet der Systematischen Theologie verhandelt wurde.²³

Wie ist der Anfrage zu begegnen, dass Ekklesiologie die empirische Arbeit der Kirchentheorie beeinträchtigt?²⁴ Gemäß dieser Sicht führen ekklesiologische Gesichtspunkte zu einer

²¹ Damit soll nicht gesagt werden, dass die anderen kirchentheoretischen Entwürfe dies nicht tun; jedoch erschließen sie nicht in gleichem Umfang, sondern eher selektiv die vorfindliche Kirche. Dies war einer der Gründe, warum sie in der vorliegenden Arbeit nicht denselben Raum erhielten, wie die drei „großen“ Kirchentheorien.

²² Hier sticht besonders Gräb heraus, der sich generell gegen einen „Wahrheitsabsolutismus“ wendet; er ist gegen eine Kirche, die sich aufgrund ihrer Dogmatik selbst steuert. Solch deduktives Vorgehen verhindert für ihn Kommunikation des Evangeliums auf Augenhöhe. Vgl. Gräb, Antwort, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 267f., Fußnote 1.

²³ Der TRE-Artikel aus dem Jahr 1989 zur Kirche dokumentiert dies. Wilfried Härle, der den dogmatischen Artikel verantwortet, betätigt sich dabei in der Erarbeitung von „Kunstregeln“ hinsichtlich des kirchlichen Handelns. Vgl. Härle, Art. Kirche VII., in: TRE, Bd. 18, S. 300f. Siehe auch Kapitel 1 Fußnote 166.

²⁴ Gräb sieht dies für Preuls Kirchentheorie als gegeben an, Hauschildt und Pohl-Patalong für die dialektische Theologie.

Wahrnehmungsverengung in Bezug auf die kirchliche bzw. gesellschaftliche Praxis. Dieses Problem sehe ich, wenn ein ekklesiologisches Postulat die Analyse der Praxis *ersetzt*. In einem solchen Fall geht es einer theologischen Abhandlung nicht um das Vorfindliche, sondern um das eigene Gedankengebäude. Es lässt sich jedoch auch der umgekehrte Fall denken, dass die Ekklesiologie Perspektiven *eröffnet*, die das empirische Gesichtsfeld der Kirchentheorie erweitern. Dann stehen Ekklesiologie und Kirchentheorie in einem produktiven Verhältnis und ein Verzicht auf ekklesiologische Gesichtspunkte würde wiederum zu einem Realitätsverlust führen. Im Fall von Preul und Hermelink lässt sich die Kritik *insgesamt nicht halten*, dass die Ekklesiologie die kirchentheoretische Praxiswahrnehmung verdrängt. Zwar gehen beide Kirchentheorien den von ihnen formulierten theologischen Gedanken nicht immer nach: So hat das Pfarramt bei Preul die Aufgabe, das Evangelium rein zu predigen; inwieweit das tatsächlich geschieht, erfragt der Autor nicht. Oder Hermelink bezeichnet die parochiale Präsenz als die immer schon vorausgehende Präsenz Gottes; ob dieser Gedanke tatsächlich der Perception der Menschen entspricht, bleibt ungeklärt. Aber es finden sich verschiedene Beispiele, wie Systematische Theologie die Kirchentheorie anregt: So beschreibt Preul vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre Formen der Selbstrechtfertigung in der Gesellschaft. Oder bei Hermelink führt die Erkenntnis der theologischen Qualität kirchlicher Rechtsordnungen zu deren näheren Analyse.

Wie kann nun ein fruchtbares Miteinander von Ekklesiologien und Kirchentheorie beschrieben werden? Zunächst ist festzuhalten, dass es sich um verschiedene Zugänge zu *einer* Kirche handelt. Eine Kirchentheorie, die sich nicht ekklesiologisch rückbindet, ergibt genauso wenig Sinn wie eine Ekklesiologie, die sich an der Empirie orientierter Kirchentheorie verschließt. Der Systematiker Knud Henrik Boysen gelangt im Hinblick auf die Kirchentheorien von Preul, Hermelink, Hauschildt/ Pohl-Patalong und Grethlein zu dem Urteil, dass die empirische die dogmatische Arbeit zunehmend überlagert. Stattdessen würden überkommene theologische Begriffe in den Raum gestellt, ohne sie kritisch dogmatisch zu erörtern oder sie wenigstens überhaupt näher zu begründen. Eine Korrelation von Empirie und Dogmatik werde nicht erreicht. Besonders bei Hauschildt/ Pohl-Patalong verkomme das Bild der Dogmatik zu einer Karikatur von reiner Traditionsverwahrung. Boysen plädiert stattdessen für ein „legitimes Konkurrenzverhältnis“, einen konstruktiven Wettbewerb von Systematischer und Praktischer Theologie im Hinblick auf den Gegenstand Kirche. Mit Alexander Deeg spricht er von einer wechselseitigen „reizvollen Übergriffigkeit“. Auch Hermelinks Verständnis, die Dogmatik als „Irritation“ vorfindlicher Kirchlichkeit aufzufassen, hält Boysen für weiterführend.²⁵

²⁵ Vgl. BOYSEN, Zwischen Essentialisierung und Marginalisierung, in: KuD 67/2021, S. 122–147. „Ihre Konkurrenz bzw. ihre Kollision in der Ausarbeitung einer Kirchentheorie muss eben nicht als ‚anmaßende Übergriffigkeit‘ ausgelegt werden, in der eine Disziplin beansprucht, die andere auf ihre

Neben der Ekklesiologie grundsätzlich als Irritation ist Hermelink auch dahingehend weiterführend, dass er im ersten Teil seiner Kirchentheorie verschiedene, sehr unterschiedliche Ekklesiologien (Plural!) anführt. Diese Herangehensweise verdeutlicht, dass es die Kirchentheorie nicht mit einem monolithischen Block von Dogmatik zu tun hat, sondern mit einer Fülle unterschiedlich gelagerter Entwürfe, mit der sich wiederum eine Vielfalt von Bezügen herstellen lässt. Die ekklesiologischen Entwürfe fließen bei Hermelink in der Durchführung seiner Kirchentheorie explizit jedoch kaum in die Darlegung der vorfindlichen Kirche ein; anders als bei Preul, dem es immer wieder gelingt, Aspekte von Eilert Herms und Wilfried Härle im Hinblick auf einen bestimmten Aspekt in Anschlag zu bringen.

Schließlich wirft besonders der Bezug zur Systematischen Theologie die Frage auf, welche Charakteristika der Kirche zeit- und situationsübergreifend feststehen und welche variabel sind.²⁶ Kirchentheorie, die sich stark auf gegenwärtige Gegebenheiten konzentriert, braucht den Blick dafür, was das Wesen der Kirche ausmacht, um sich nicht in diesen Gegebenheiten zu verlieren. Dazu kann insbesondere der Dialog mit den Bekenntnissen der Kirche bzw. gegenwärtigen Auslegungen dienen, wie dies bei Preul dezidiert und in anderen Konzepten ansatzweise geschieht.

6.1.5 Zum Verhältnis von Deskription und Normierung

Während die Beziehung von Ekklesiologie und Kirchentheorie einen Konfliktfall zwischen theologischen Disziplinen darstellt, ist das Verhältnis von Deskription und Normierung ein Spannungsfeld innerhalb der Kirchentheorie. Das Maß an Veränderung, das der kirchlichen Praxis aufgrund des jeweiligen Gerüsts an Normen zugetraut und zugemutet wird, unterscheidet sich stark.²⁷ Hinzu tritt Kritik der jeweils anderen Seite, beispielsweise bei Hermelink,

Plätze verweisen zu können und so den Überschneidungsraum zwischen den Disziplinen letztlich zum ‚Niemandsländ‘ macht. Sondern genau diese einander immer wieder irritierende und herausfordernde ‚Übergriffigkeit‘ stellt den fruchtbaren Boden der Interdisziplinarität bereit, aus welchem die theologische Wissenschaft erst als ein Ganzes erwächst, indem die Disziplinen ihre gegenseitige Angewiesenheit in der Beantwortung der gemeinsamen theologischen Frage erkennen.“ A. A. O., S. 145.

²⁶ Stefan Schweyer operiert mit der Unterscheidung, dass Ekklesiologie zeit- und situationsübergreifende Aspekte erarbeitet, während Kirchentheorie die Ekklesiologie mit einem bestimmten Kontext in Beziehung setzt. Auch wenn eine Pluralität von Ekklesiologien und deren faktische Zeitgebundenheit in Rechnung gestellt werden müssen, sensibilisiert Schweyer doch dafür, Kontinuitäten des christlichen Glaubens und der aus ihm entspringenden Kirche kirchentheoretisch nicht aus dem Blick zu verlieren.

²⁷ Folgende Beobachtungen veranschaulichen dies:
Hauschildt und Pohl-Patalong kritisieren die dialektische Theologie, die in ihrem Normierungsinteresse die realen Verhältnisse der empirischen Praxis übergangen habe. Konzeptionell gehen sie

der die verfasste Kirche vor aus seiner Sicht unsachgemäßen Reformversuchen abzuschirmen versucht.

Aus den vorgestellten Entwürfen entwickle ich folgende Übersicht:

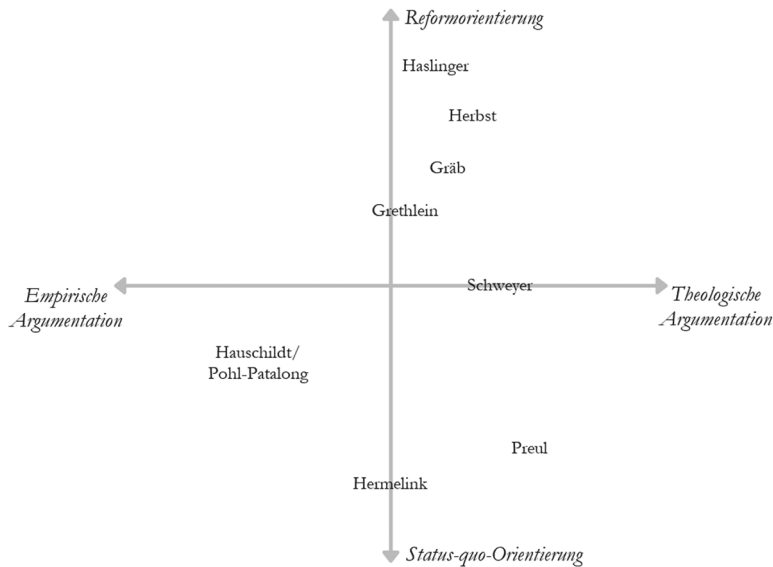


Abbildung 6: Reform-/ Status-quo-Orientierung und empirische/ theologische Argumentation kirchentheoretischer Entwürfe²⁸

den umgekehrten Weg und legen einen Schwerpunkt darauf, in der Praxis vorliegende Theologie offenzulegen.

- Eine wesentliche Intention von Hermelinks Kirchentheorie besteht darin, die evangelische Kirche als theologisch *und* soziologisch sachgemäß zu erweisen.
- Herbst misst dem Evangelium eine solch hohe Bedeutung zu, dass die Kirche mit all ihren Strukturen darauf hinarbeiten soll, dieses möglichst vielen Menschen nahezubringen. Damit ist sowohl eine normativ begründete Veränderung der Kirche als auch der Gesellschaft intendiert.
- Haslinger bringt die gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. Notlagen als Norm gegen die „Gemeinde-Idee“ in Stellung.

²⁸ Die Einordnung von Gräbs Ansatz zwischen empirischer und theologischer Argumentation fällt schwer, da er Signale in unterschiedliche Richtungen sendet: Er erklärt die gesellschaftlich gelebte Religion zum Zentrum der Praktischen Theologie und plädiert für eine „entdogmatisierte“ Theologie und Kirche. Jedoch werden diese Ambitionen *aus einer theologisch-philosophischen Religions-theorie heraus* vertreten.

Gräb kritisiert Preuls Ansatz als „angewandte Dogmatik“, der auf unzulässige Weise theologische Normen auf die empirische Kirche übertrage. Diese Kritik überrascht, da Gräb selbst der kirchlichen Praxis aus seiner Religionstheorie heraus strenge Vorgaben macht.

Es lässt sich beobachten, dass die gegenwärtige Kirchentheorie ein breites Spektrum zwischen Status-quo- und Reformorientierung abdeckt. Dabei stehen sowohl empirische als auch theologische Argumente im Raum. Das Spektrum reicht auf der Achse der Argumentation nicht so weit, was sich durch das jeweilige *Zusammenspiel* von empirischen und theologischen Argumenten begründet. Die Übersicht zeigt, dass die Kirchentheorie als Wissenschaft ihrer Aufgabe gerecht wird, Spektren abzubilden und unterschiedliche Positionen einzunehmen.

Im Folgenden wird das Verhältnis von Deskriptivität und Normativität anhand der Frage *nach der Wirksamkeit theologischer Normen in der kirchlichen Praxis* näher erläutert. Dazu lassen sich zwei Tendenzen ausmachen: Die erste Tendenz schätzt die Veränderungskraft theologischer Normen als gering ein; darunter fallen die Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong. Die zweite konzentriert sich auf die Wahrhaftigkeit solcher Normen und ordnet die Frage der Vermittlung mit der Praxis nach; die in Kapitel 5 besprochenen Entwürfe folgen eher der zweiten Tendenz. In obiger Übersicht weist die erste Tendenz in Richtung Status-quo-Orientierung, während die zweite reformorientiert ausfällt und eher theologisch argumentiert.

Die Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong sprechen sich dagegen aus, das theologische Profil der evangelischen Kirche engzuführen, um eine größtmögliche Offenheit gegenüber innerkirchlichen Gruppen bzw. gegenüber der Gesellschaft zu gewährleisten. Die von den drei Kirchentheorien formulierten theologischen Leitlinien für die Kirche sind so allgemein, dass sie das kirchliche Leben kaum normieren: So bedeutet die „reine“ Evangeliumspredigt bei Preul ihren bloßen antimeritorischen Modus. Hermelinks Kirchentheorie bringt theologische Aussagen vor allem dann in Anschlag, wenn die bestehende Kirche gewürdigt werden soll; so wird beispielsweise die kirchliche Verwaltung als Betätigungsfeld des allgemeinen Priestertums wertgeschätzt. Hauschildt und Pohl-Patalong sehen – im Einklang mit den Kirchenverfassungen – die Gemeinde als wesentliches Strukturprinzip der Kirche an.

Weiterhin stellen die drei Kirchentheorien die *Widerstände der kirchlichen Praxis* gegen die Etablierung theologischer Programme heraus. Laut Hauschildt und Pohl-Patalong erweist sich die kirchliche Praxis als zu eigendynamisch und widerständig gegenüber Normierungen, als dass durch das bloße Vertreten einer theologischen Auffassung in einer Kirchentheorie diese Praxis effektiv verändert werden kann. Zudem verdiene die Praxis eine hinreichende Würdigung: So werden in allen drei Konzeptionen beispielsweise die distanzierten Kirchenmitglieder davor geschützt, von kirchlich aktiven Gruppen in Frage gestellt zu werden. Kirchendistanz habe ihr eigenes Recht und sei nicht abzuwerten. Ein anderes Beispiel: Die Kommunikation des Evangeliums wird in den drei Kirchentheorien als theologische Norm der kirchlichen Praxis geltend gemacht. Obwohl jeweils die Schwächen dieser Kommunikation aufgrund empirischer Befunde zumindest bewusst sind, wird das kirchliche Handeln dennoch kaum grund-

sätzlich in Frage gestellt, wie dies beispielsweise bei Herbst oder Grethlein geschieht. Preul und Hauschildt/ Pohl-Patalong sehen jenes Handeln tendenziell als schwerlich veränderbar an. Hermelink würdigt es durchgehend positiv. In den drei Kirchentheorien wird somit kaum Spielraum gesehen, die kirchliche Praxis durch theologische Normen wirksam zu verändern.

Die kirchentheoretischen Ansätze von Gräb, Herbst, Grethlein, Haslinger und Schweyer blicken hingegen vom Wahrheitsanspruch bzw. von der Überzeugung der Sachgemäßheit des eigenen theologischen Programms her auf die bestehende Kirche. Aus der je erkannten Theologie heraus wird ein Gestaltungsanspruch gegenüber der kirchlichen Praxis vertreten. Die Kirche dürfe nicht so bleiben, wie sie ist und schade sich selbst, wenn sie sich nicht verändert. Für Grethlein wird die Kirche ihrem Auftrag der Kommunikation des Evangeliums beispielsweise nicht gerecht, wenn sie die Möglichkeiten der sozialen Medien nicht entschieden nutzt. Werden bei der ersten Tendenz eher Hürden der kirchlichen Praxis benannt, welche die Anwendung theologischer Programme erschweren, so fällt diese Reflexion bei den hier genannten Entwürfen eher gering aus. Es werden Ziele für die Kirchenleitung ausgegeben, ohne dass die Gemengelagen, in denen jene Leitung erfolgte, hinreichend thematisiert würden. Somit können diese Ansätze idealisierend erscheinen.

Ich plädiere für eine Vermittlung beider Tendenzen. Dafür lassen sich auf beiden Seiten Gründe anführen: Die erste Tendenz lässt sich dadurch relativieren, dass die geglaubte bzw. die von Gott ermöglichte Kirche immer größer ist als die bestehende. Es besteht aus der Sicht des Glaubens kein Anlass, die empirische Kirche als unwandelbar anzusehen. Der Moment der empirischen Wahrnehmung gibt nur die Vergangenheit der Kirche wieder; ihre Zukunft ist offen, Gewachsenes wird zumindest variiert.

Die zweite Tendenz darf nicht den Eindruck erwecken, als sei „Gottes Reich auf Erden“ einfach durch organisatorische Reformen herbeizuführen. Wenn eine Kirchentheorie zu einem theologischen Anspruch gelangt, der die bestehende kirchliche Praxis herausfordert, dann erscheint es geboten, auch die Widerstände und -sprüche angemessen wahrzunehmen, die diesem Gedanken entgegenstehen. Die Kirchentheorie sollte in keinem Fall über die Praxis hinweggehen.²⁹ Sondern es ist aufzuzeigen, wie der Status quo im Hinblick auf das Idealbild beeinflusst werden kann und welche konkreten Ansatzpunkte intendiert sind.

Im Interesse einer konstruktiven Vermittlung beider Tendenzen erscheint Hermelinks Ansatz als sinnvoll, die Kirchentheorie im Anschluss an Ernst Lange als *Konflikttheorie* aufzufassen.³⁰ Stehen (theologischer) Gedanke und (kirchliche) Praxis in einem Gegensatz, so stellt

²⁹ Christian Albrecht spricht davon, dass in der Kirchentheorie Idealzustand und Normalzustand der Kirche unweigerlich aufeinanderprallen *müssen*. Vgl. ALBRECHT, Zusammenschau, in: Albrecht, Kirche, S. 226f.

³⁰ Jedoch nutzt Hermelink diesen Ansatz weitgehend nur dazu, um die Komplexität und Widerspruchlichkeit der kirchlichen Praxis herauszustellen (und dies auch nur in organisationstheoretischer Hinsicht); über den Status quo der Kirche hinausweisende Überlegungen bietet er kaum.

sich jedoch die Frage, was die Kirchentheorie zur *Konfliktbewältigung* beitragen kann. Ich verstehe die Kirchentheorie als Konflikttheorie wie folgt: Die theologisch, auch ekklesiologisch bedachte Kirche, die zur Veränderung des Bestehenden drängt, gerät in einen produktiven Konflikt mit der überkommenen Kirche. Dabei werden empirische Gegebenheiten weder idealisiert noch über die Maßen problematisiert. Der Kirchentheorie obliegt es, diesen Konflikt praktisch-theologisch herauszuarbeiten und zumindest Ansätze zu bestimmen, wie die Praxis konstruktiv beeinflusst werden kann. Die Praktische Theologie bezeichnet sich häufig als *Krisenwissenschaft*. Insbesondere die Kirchentheorie muss hinsichtlich der Spannung von verheißener und vorhandener Kirche *Krisenkompetenz* beweisen.

6.2 Wie wird die Kirche theologisch begriffen?

6.2.1 Die *sichtbare Kirche* differenziert wahrnehmen

Für die Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong ist die Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche grundlegend, wobei der Schwerpunkt der Erörterungen gemäß der empirischen Grundorientierung der Kirchentheorie auf der sichtbaren Kirche liegt. Die Funktion der sichtbaren Kirche besteht darin, das Evangelium zu kommunizieren und damit der von Gott hervorgerufenen verborgenen Kirche der Gläubigen Raum zu geben. Indem die Kirchentheorie die sichtbare Kirche erforscht, gliedert und systematisiert, macht sie deren theologisches Recht geltend. Weiterhin ist die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung kirchentheoretischer Konsens, nach der die sichtbare Kirche bis in ihre inneren Strukturen hinein der Herrschaft Gottes bzw. dem Evangelium entsprechen muss. Diesen Aspekt betont besonders Hermelink.

Bei der Durchsicht der kirchentheoretischen Entwürfe fällt auf, dass jeweils ein Zentrum von dem formuliert wird, was theologisch der Inbegriff von Kirche ist. Bei Preul ist dies beispielsweise die vom Pfarrer geleitete (Kasual-) Gottesdienstgemeinde, in der das Evangelium rein gepredigt wird. Auch bei Hermelink steht das predigende pastorale Amt inmitten der hörenden Gemeinde im Mittelpunkt, wobei ein zweiter Schwerpunkt auf der Kirche insgesamt gegenüber dem einzelnen Mitglied liegt. Herbst betont die sich senden lassende Gemeinde.

Die Komplexität der evangelischen Kirche, ihre verschiedenartigen gewachsenen Strukturen und auch die unterschiedlichen Perspektiven darauf, was sichtbare Kirche ist bzw. was sie besonders auszeichnet, bilden einen beständigen Anlass für die Kirchentheorie, die Kirche modellhaft zu begreifen; Hermelink (vierfacher Kirchenbegriff) und Hauschildt/ Pohl-Patalong (Hybrid Kirche) stechen mit ihren Modellen hervor. Bei allen gewonnenen Differenzie-

rungen bleibt jedoch zu konstatieren, dass die bestehenden Modelle noch zu unscharf sind bzw. wesentliche kirchentheoretisch relevante Größen noch nicht berücksichtigen.³¹

Holger Böckel hat nach Kenntnisnahme der Kirchentheorien von Hermelink und Hauschildt/Pohl-Patalong um einer „evangelischen Führungstheorie“ willen Präzisierungen versucht. Er unterscheidet „theologische/ ekklesiologische“, „sozialwissenschaftliche/ systemtheoretische“ und „betriebswirtschaftliche/ führungstheoretische“ „Grundperspektiven“ als einander ergänzende Sichtweisen auf die evangelische Kirche. Auf der sozialwissenschaftlichen/ systemtheoretischen Ebene sind unter anderem „Institutionen im weiteren Sinn“ des Funktionsbereichs Religion (die bei Preul dominierende Sichtweise) sowie die „Kirche als Organisation im weiteren Sinne“ als eine Form sozialer Systeme (dominierend bei Hermelink) angesiedelt. Auf der betriebswirtschaftlichen Ebene unterscheidet Böckel die führungstheoretisch fassbaren Größen „Kirche als Institution im engeren Sinn“, „Kirche als Organisation im engeren Sinn“ und „Kirche als Gemeinschaft im engeren Sinn“, wobei alle drei Unterscheidungen auf Makro-/Meso- und Mikroebene zu vollziehen seien; sie korrespondierten mit den theologischen Vollzügen „Constitutio“ als gestaltbare kirchliche Ordnungen, „Institutio“ (Predigtamt) und „Communio“.³²

Böckel kann noch einmal klarer bezeichnen, welcher Aspekt der sichtbaren Kirche jeweils gemeint ist. So spricht Hermelink mit „Organisation“ im Regelfall von der systemtheoretisch bestimmten Kommunikationsweise, während er zugleich als Aufgabenprofil meist das der Landeskirchenämter vor Augen hat. Mit Böckel lässt sich präzisieren, welches kirchliche Organ adressiert ist und welche Kommunikationsweise bei ihm dominiert. Oder im Hinblick auf Hauschildts und Pohl-Patalongs Hybridkonzept lässt sich beispielsweise klarer sagen, an welcher Stelle Institutions- und Organisationslogik in Konflikt treten (etwa innerhalb eines

³¹ Dazu einige Beispiele:

- Über alle Kirchentheorien hinweg werden Diakonie und christliche Werke weitgehend ausgespart. Grethlein benennt die Diakonie immerhin als wichtiges Aktionsfeld der Kommunikation des Evangeliums.
- Sowohl bei Preul als auch bei Hermelink erscheint die Kirche (und besonders das landeskirchliche System) jeweils als nahezu einzig nennenswerte Größe im gesellschaftlichen Funktionsbereich Religion.
- Hauschildts und Pohl-Patalongs wirkmächtiger Hybridbegriff changiert zwischen Mikro-/Makro-/Mesoebene, soziologischen Grundformen sowie körperschaftlichen Größen wie synodalen Gremien, Verwaltung und gemeindlicher Gruppen. Dadurch wird zwar ein sehr umfassendes Konzept erreicht, das dadurch aber in seiner Aussagekraft leidet; vor allem, wenn es um konkrete kybernetische Fragestellungen geht. Im Zweifelsfall bleibt allein die grundlegende Aussage bestehen, dass sich die evangelische Kirche auf jeder Ebene in irgendeiner Form aus verschiedenen Komponenten zusammensetzt, die miteinander vermittelt werden müssen, ohne gänzlich vermittelbar zu sein.

³² Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 128.

lokalen Kirchenvorstands, zwischen Superintendentin und Kreissynode, zwischen Landeskirchenamt und landeskirchlicher Synode usw.) und wo dabei ein Konflikt bearbeitet werden kann. Unter der Hand bietet Böckel auch eine theologische Priorisierung: Während *Institutio* und *Communio* (Predigtamt und hörende Gemeinde) auf die Basiselemente von CA VII hindeuten, haben die gestaltbaren Ordnungen der Kirche (nicht das Bekenntnis) eine *Institutio* und *Communio* dienende Funktion.

Neben den von Böckel angebotenen Differenzierungen nach innen ist eine weitere kirchentheoretische Erschließung der Zusammenhänge von evangelischer Kirche, anderer christlicher Kirchen und weiterer Ausformungen des Christentums für erforderlich (Differenzierung nach außen). Hauschildt und Pohl-Patalong haben die evangelische Kirche bereits als partikulare Variante weltweiten Christentums erwiesen. Durch Pluralisierung und Subkulturalisierung, Multikulturalisierung und Internationalisierung und nicht zuletzt eine sich verstärkende Ökumene an der Basis sowie durch eine zunehmend mobilere und digitalere Gesellschaft hat sich auch die Landkarte von Christentum und Kirche in den letzten Jahrzehnten verkompliziert, so dass ständig neue Initiativen und Bewegungen neben die überkommene(n) Kirche(n) treten. Mit Hans Dombois gesprochen: Es gewinnt die universale Kirche an Gewicht, die partikulare verliert; die lokale Gemeinde wird variantenreicher, Anzahl und Varianten an Orden (transgemeindlichen Initiativen und Werken) sind kaum mehr zu überschauen.³³ Hier stellt sich der Kirchentheorie eine große Zukunftsaufgabe, soll die evangelische Kirche in diesen Gemengelagen nicht mehr und mehr an Boden verlierende Zuschauerin, sondern kirchentheoretisch fundiert aktive Gestalterin sein.

6.2.2 Zum Zusammenhang von christlichem Glauben und Kirche

Evangelische Theologie hat die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben in ihrem Zentrum. Diese Hochschätzung der Gottesbeziehung des *Individuums* spiegelt sich in der gegenwärtigen Kirchentheorie vor allem darin wider, dass die zumeist betrachtete Großkirche dem Individuum gegenübergestellt wird, mit dem sie das Evangelium kommuniziert bzw. ihm zu religiösen Erlebnissen und deren Reflexion verhilft.³⁴ Der individuelle christliche Glauben wird als kirchentheoretisch unzugänglich aufgefasst. In der Folge legt die Kirchentheorie ihr Augenmerk auf die mit der Kirche verbundene soziale Praxis, den „äußeren Menschen“. Dabei fällt auf, dass vorrangig auf die Kirchenmitgliedschaft und gegebenenfalls auf den Grad der Partizi-

³³ Vgl. DOMBOIS, Das Recht der Gnade II, S. 40. „Orden“ lässt sich wohl am besten mit kirchlichen, christlichen, diakonischen Werken und Bewegungen übersetzen.

³⁴ Diese Zuordnung gilt auch für den Entwurf des römisch-katholischen Theologen Herbert Haslinger.

pation am kirchlichen Leben abgehoben wird. Schattierungen der Kirchenbindung werden unter der Formel „allgemeines Priestertum“ nur in Grundzügen untersucht, am ehesten bei Hauschildt und Pohl-Patalong, die immerhin über Gemeindemitgliedschaft, Ehrenamt und Gemeindegruppen nachdenken. Hier braucht es einen kirchentheoretisch deutlich differenzierteren Blick, welcher der kirchlichen Basis mehr Aufmerksamkeit schenkt, beispielsweise im Hinblick auf Motivationen, theologische Überzeugungen, Ressourcen und Arten von ehrenamtlicher Mitarbeit.³⁵

Reformatorische Ekklesiologie flankiert das Wissen um die Unverfügbarkeit des Glaubens mit dem Erfordernis der „wahren Kirche“, die das Evangelium rein predigt und die Sakramente recht verwaltet. Preul sucht diesen Gedanken in gegenwärtige Kirchentheorie zu überführen, hat damit aber wenig Widerhall gefunden. Stattdessen gewinnt bei Hermelink, Hauschildt/Pohl-Patalong und Grethlein tendenziell das inklusive, tolerante, selbstbestimmte, nicht ver-einnahmende kirchliche Angebot an Gewicht, das heißt theologisch begründete Umgangs- und Kommunikationsformen. Statt von „Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“ wird stärker von Räumen bzw. Orten von Religion gesprochen. Hermelink weist darauf hin, dass die evangelische Kirche der Gegenwart keine „Überzeugungsgemeinschaft“ darstellt. Zugleich bildet Gräb mit seinem Ansinnen, überlieferter Lehre letztlich verbindliche Geltung abzusprechen, die deutliche Ausnahme. Dass sich breite Teile der Kirchentheorie mit evangeliumsgemäßer Interaktion beschäftigen, an der die Kirche arbeitet, halte ich für eine notwendige Aufgabe. Zugleich gilt dies auch für Lehre in der Kirche, wobei damit keine bloße Reproduktion systematisch-theologischer Aspekte gemeint ist. Dass die Kirche geistiges Profil nach außen erkennbar zeigt, wird in der Kirchentheorie nicht infrage gestellt. Preul versucht, religiöse Tendenzen und Denkmuster bezüglich Religion zu erarbeiten und aus der Sicht von evangelischer Theologie darauf zu antworten. Eine solche geistige Auseinandersetzung mit der Gegenwart sollte fortgeführt werden – um einer Profilierung der Kirche nicht nur in ethischer und interaktionsmäßiger,³⁶ sondern auch inhaltlicher Hinsicht willen.

Ein originärer Beitrag der Kirchentheorie könnte zunächst in der vertieften Analyse und Diskussion der KMU bestehen, in der religiöse Überzeugungen abgefragt werden. Darüber hinaus hat die Kirchentheorie bereits anhand von Niklas Luhmann Gesprächsfäden mit der Sozialphilosophie gesponnen (Grethlein lässt zudem Anklänge an Hartmut Rosa erkennen), hier ließe sich das Feld erweitern, um virulente Themen wie Beschleunigung, gesellschaftlicher

³⁵ Mit Gerhard Wegner, der die Ortsgemeinden als faktische Basis der evangelischen Kirche ansieht und eine höhere praktisch-theologische Aufmerksamkeit einfordert. Vgl. WEGNER, Das Gespenst der Verkirklichung, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite der Religion, S. 303–306.

³⁶ Hauschildt und Pohl-Patalong weisen plausibel darauf hin, dass die Kirche in der Öffentlichkeit vermehrt nach ihren ethischen Effekten beurteilt wird. Von daher ist diese Dimension zu reflektieren und zu gestalten, jedoch nicht allein sie.

Polarisierung und Zukunft der Digitalisierung, aber auch „Dauerbrenner“ wie Glück, Ökologie oder globale Kooperation aufzugreifen. Dazu kann die Kirchentheorie gesellschaftliche marginalisierte, aber dennoch hochgradig relevante Topoi der Theologie wie Tod, das Böse, Anfechtung und Ewigkeit einbringen. Es geht dabei nicht darum, wie es bei Preul tendenziell anklingt, „die“ Botschaft „der“ Kirche zu fixieren, sondern überhaupt am öffentlichen Profil der Kirche zu arbeiten, die Aufgabe öffentlicher Theologie seitens der Kirchentheorie zu befördern.

Die Kirchentheorie hat die sichtbare Kirche unter anderem deshalb breit dargelegt, um den Beitrag der Kirche zur Genese des Glaubens aufzuzeigen. Die umgekehrte Bewegung, wie aus einer einzelnen Glaubenden Kirche wird, ist bisher keine wahrnehmbare Fragestellung der Kirchentheorie. Friedrich Schleiermacher hat diese Bewegung eindrucksvoll vollzogen, indem er aus individuellem Glauben Arten des Handelns abgeleitet hat, die in konkrete Aktion übergehen, darunter auch in kirchliches Handeln (siehe Kapitel 1.2.1.3). Der Glauben (oder der individuelle Weg dahin) bleibt der Kirchentheorie verborgen, die damit verbundenen Überzeugungen und Handlungen lassen sich empirisch ergründen. Indem die Kirchentheorie an dieser Stelle tätig wird, kann sie neuralgische Punkte wie Grad an Kirchennähe, Taufentscheidung, Gottesdienstbesuch, Partizipation am kirchlichen Leben, Ehrenamt etc. verständlicher machen als bisher. Hauschildt/ Pohl-Patalong haben mit dem Relevanzbegriff eine hilfreiche Orientierung eingebracht, die unter anderem mit der genannten Suchbewegung gefüllt werden kann, um auch an diesem Punkt dem Phänomen Kirche weiter auf die Spur zu kommen.

6.2.3 Kirche in ihrer Beziehung zur Gesellschaft

Schon ein oberflächlicher Blick offenbart, dass evangelische Kirche und Gesamtgesellschaft auf der einen Seite erhebliche Konvergenzen, auf der anderen Seite aber auch deutliche Gegensätze aufweisen. Einerseits stellen Evangelische in vielen Regionen Deutschlands die Mehrheit der Bevölkerung; in Gesamtdeutschland ist mehr als die Hälfte der Menschen großkirchlich gebunden (römisch-katholisch oder evangelisch). Andererseits muss die evangelische Kirche erhebliche Relevanzverluste hinnehmen, die sich unter anderem in den Schlagworten Säkularisierung und Mitgliederrückgang widerspiegeln. Beide Sichtweisen spiegeln sich darin wider, wie Kirchentheorien die Beziehung von Kirche und Gesellschaft modellieren: Kirche als integraler Teil der Gesellschaft versus die sich verselbständigende Gesellschaft, der die Kirche verbend nachgeht.

Die folgende Übersicht ordnet die Entwürfe in ein Dreiecksschema zwischen den Dimensionen „kirchliche Spezifität“ (Kirche der Gesellschaft entgegengesetzt), „christentümliche Plura-

lität“ (Kirche als Teil einer christlich geprägten Gesellschaft) und „religiöse Pluralität“ (Kirche als Teil einer religiös geprägten Gesellschaft):

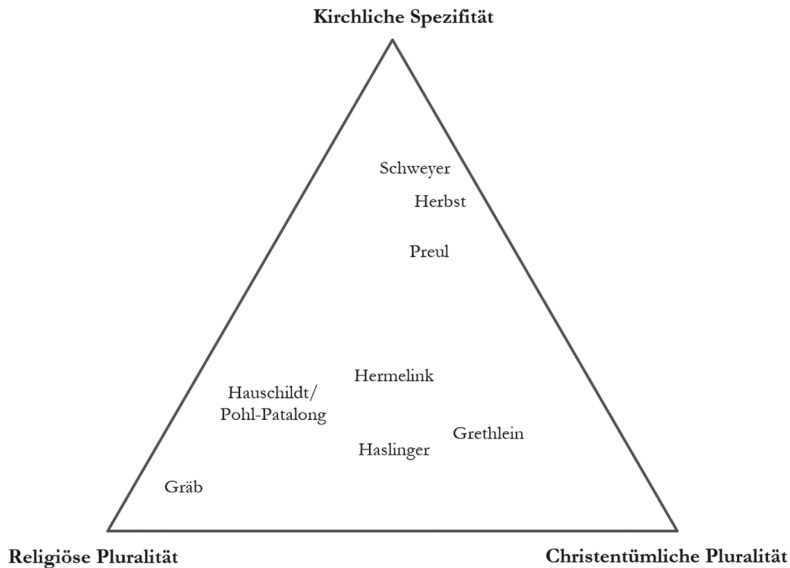


Abbildung 7: Kirche in der Gesellschaft zwischen kirchlicher Spezifität, religiöser und christentümlicher Pluralität

Im Folgenden werden einige Hinweise aus den kirchentheoretischen Entwürfen herausgestellt, die für das Verhältnis von Kirche mit der sie umgebenden Gesellschaft aufschlussreich sind. Zunächst sprechen sich Hauschildt und Pohl-Patalong zurecht gegen eine „Emigration“ der Kirche oder den Versuch einer „Verkirchlichung“ der Gesellschaft aus. Für die Kirchentheorie geht es um eine nüchterne Analyse des Verhältnisses, welche auf der einen Seite die Verbundenheit, auf der anderen Seite die Spannung zur Gesellschaft wahrzunehmen vermag.

Mit Preul ist eine Spannung zu konstatieren, welche die Kirche mit anderen Religionsgemeinschaften teilt: Dass in Deutschland der Funktionsbereich Ökonomie andere Funktionsbereiche überstrahlt, unter anderem Religion/ Weltanschauung. So ist die Kirche von vornherein in der Situation, dass ihrer Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums geringe Bedeutung zugemessen wird. Sie hat dementsprechend keine ihrer Größe entsprechende Bedeutung. Das ändert jedoch nichts an der Priorität ihres *Auftrags*, die Relevanz des Evangeliums zu bezeugen und diese Relevanz beständig neu zu begründen. Für nicht weiterführend halte ich die Sichtweise Gräbs, die Kirche als eine Anbieterin von religiöser Sinndeutung unter vielen aufzufassen und Wahrheitsansprüche letztlich zu negieren. Dabei werden reale Unterschiede zwischen

Religionsgemeinschaften bzw. Weltanschauungen und Frömmigkeiten bzw. praktischen Atheismen ausgeblendet.

Der römisch-katholische Entwurf von Herbert Haslinger hebt darauf ab, die Kirche in die Welt zu senden, nach seinem Verständnis die Verbindung des Priesteramtes zur Kerngemeinde zu mindern und zugleich die Verantwortlichkeit für die Parochie zu stärken. Das Priesteramt soll die durch aufopferungsvollen Dienst demonstrierte Brücke zur Gesellschaft sein. Offensichtlich will Haslinger der Gemeinde als „exklusivem Club“ entgegenwirken – dies korrespondiert mit einer auch bei Hermelink, Hauschildt/ Pohl-Patalong, Gräb und Grethlein anklingenden Kritik an Vereinskirche bzw. „Kerngemeinde“, die nicht als Ressource, sondern als Hindernis gegenüber einer Verbindung der Kirche zur Gesellschaft angesehen werden. Ganz gegensätzlich argumentiert der nicht von der Großkirche ausgehende Entwurf von Stefan Schweyer, der die Kirche in Anknüpfung an neutestamentliche Exegese als „Kontrastgesellschaft“ denkt, die eine alternative Sozialität kultiviert. Hier wird eine bewusste Grenze gezogen, wobei durch das Christuszeugnis in der Welt auch Brücken gebaut werden. Haslinger argumentiert theologisch und pragmatisch, Schweyer nur theologisch. Man spürt bei Haslinger eine regelrechte Polemik gegen die „Kerngemeinde“, ebenso wirkt dies in abgeschwächter Form auch bei den evangelischen Kritikern. Sicher bilden Milieuerengung und soziale Schließung von Gemeinden (aus welchen Gründen auch immer) manifeste Hindernisse für eine proaktive Rolle der Kirche in der Gesellschaft; jedoch ist zugleich jene Rolle ohne die „allgemeinen Priesterinnen und Priester“ mit enger Gemeindebindung nicht vorstellbar.

Bei aller Kritik an Grethleins Vernachlässigung der verfassten Kirche ist sein Plädoyer für eine „Assistenzfunktion“ dieser für eine dezentrale Kommunikation des Evangeliums zu bedenken – dieser Gedanke hat das Recht von Eph 4,11–16 auf seiner Seite, nach dem gemeindliche Ämter/ Dienste nicht bloß zur Ausübung von Funktionen, sondern zur *Mündigmachung* und *Befähigung* aller Gemeindeglieder gedacht werden.

Das Verhältnis von Kirche zur Gesellschaft lässt sich nicht durch einen Punkt auf einer Skala bezeichnen, das wissen auch die kirchentheoretischen Entwürfe trotz aller dargelegten Tendenzen; insofern stellt das obige Dreiecksschema eine starke Vereinfachung dar. Immer muss das Verhältnis kirchentheoretisch *sowohl als Gleichheit als auch Andersartigkeit* beschrieben werden.³⁷ Dabei ist ein Blick – stärker als bisher in der Kirchentheorie üblich – auf konkrete Kontexte erforderlich: An einem Ort, in einem spezifischen öffentlichen Raum, in einer Sub-

³⁷ In diesem Zusammenhang soll der differenzierten Ansatz von Ernst Lange gewürdigt werden (siehe Kapitel 1.2.4): Sein Ausgangspunkt ist eine *Entgegensetzung* von Evangelium und Gesellschaft, der Einspruch Jesu gegen die Selbstzerstörung des Menschen. Diese Frontstellung überträgt Lange jedoch nicht einfach auf das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Zwar institutionalisiere die Kirche diesen Einspruch, bilde jedoch zugleich ein *Kartell* mit der Gesellschaft. Eine Praktische Theologie der Kirche muss diese Zusammenhänge aufdecken und beschreiben.

kultur etc. Aus solchen konkreten Betrachtungen ließe sich eine Lagebild entwickeln, das für die Kybernetik im Sinne eines strategischen Ressourceneinsatzes dienlich ist.

6.2.4 Zur Wirkung des Glaubens

Die kirchentheoretischen Entwürfe gehen von einer heilvollen Wirksamkeit der Kirche aus. Der christliche Glauben und mit ihm die evangelische Kirche hat positive Effekte. Doch worin zeigen sich diese in den Entwürfen? Wirken sie sich eher individuell oder stärker in sozialen Bezügen aus? Werden sie immanent, in vorfindlichen Lebenszusammenhängen fassbar oder bleiben sie transzendent? Die folgende Übersicht ordnet die Entwürfe anhand dieser Aspekte ein:

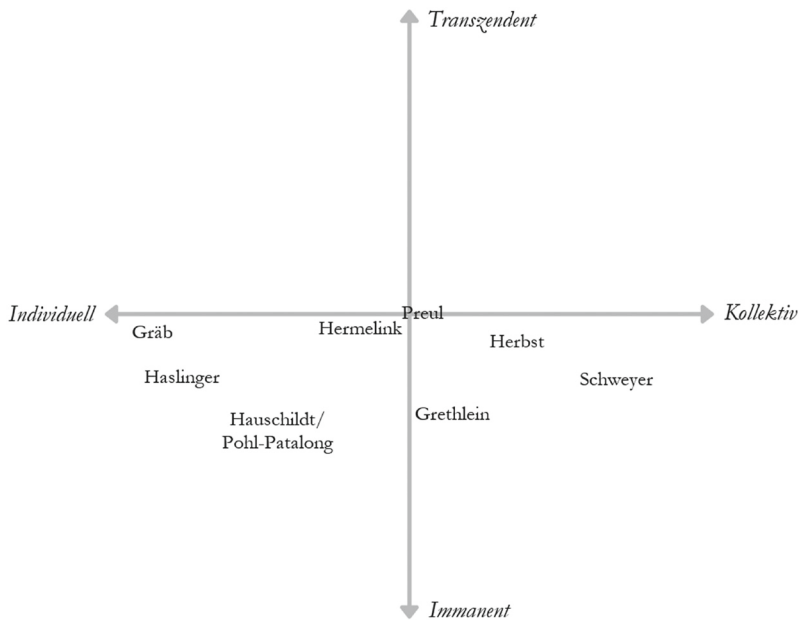


Abbildung 8: Wirkung des Glaubens in kirchentheoretischen Entwürfen

In der Kirchentheorie besteht Konsens, dass die Kirche weder den Glauben hervorruft noch seine Auswirkungen in bestimmte Bahnen lenkt, wobei die Kirche dennoch Angebote zur Formung von Frömmigkeit und zur Partizipation macht. Die Übersicht zeigt, dass die behandelten kirchentheoretischen Entwürfe nahezu durchweg die immanenten Wirkungen des Glaubens im Blick haben – dies korrespondiert mit der kirchentheoretischen Tendenz, die beobachtbare Kirche in den Mittelpunkt der Forschung zu stellen. Inhaltlich entsteht dadurch jedoch eine

Spannung, da der Glaube zwar immanente Auswirkungen hat, aber nicht in der Immanenz aufgeht. Hier steht die Kirchentheorie in der Gefahr, das Phänomen Glaube verkürzt wahrzunehmen und zu beschreiben. Der religionsphänomenologische Ansatz von Manfred Josuttis, der häufig mehr Fragen aufwirft als beantwortet, stellt sich besonders der transzendenten Seite des Glaubens und seinen Auswirkungen.³⁸ Dieser und andere Entwürfe können dazu beitragen, die Transrationalität, -emotionalität und -sozialität des christlichen Glaubens und seiner Wirkungen kirchentheoretisch nicht aus dem Blick zu verlieren.

In der Tendenz lassen kirchentheoretische Entwürfe eher offen, was Glaube innerhalb und außerhalb der Kirche bewirkt. Kirchendistanz soll nicht abgewertet, kein erwünschtes Verhalten festgeschrieben werden. Preul begründet dies mit evangelischer Freiheit, Hauschildt/Pohl-Patalong mit einer Distanzierung zu den Pfingst- und Heiligkeitskirchen und Hermelink mit einer generellen Autonomie des Individuums. Die vorgefundene gesellschaftliche Individualität bzw. Autonomie wird in diesen drei Entwürfen affirmiert, das Individuum wieder in seine Individualität entlassen. Bei allem erforderlichen Respekt vor dem Individuum stellt sich die Frage, wie Theologie und Kirche dazu beitragen, soziale Bezüge zu gestalten und ggf. neu herzustellen. Dies gilt besonders vor dem Hintergrund, dass Tradition als Stütze dieser Bezüge mehr und mehr optional oder gar obsolet wird und soziale Medien offenbar gesellschaftliche Zentrifugalkräfte eher verstärken. Herbst bietet mit der Mission eine mögliche Orientierung, wie Menschen in der Kirche neu zusammenfinden und Sozialität leben.

Wenn in der Kirchentheorie über die Auswirkungen des Glaubens nachgedacht wird, kommt leicht eine subjektive Perspektive zum Ausdruck: So liegt etwa bei Haslinger eine starke Betonung des seelsorgerlich-diakonischen Dienstes vor. Zwar behauptet er nicht, dass jede Gläubige auch eine Seelsorgerin wird – aber das „gemeinsame Priestertum“ ist bei ihm zumindest im Ideal nur mit seelsorgerlich-diakonischer Schwerpunktsetzung denkbar. Bei einer derartigen Betonung droht, im Fall Haslinger manifest, eine *perspektivische Verengung*, die es erschwert, auch andere Auswirkungen des Glaubens in der Kirche wahrzunehmen. Um den kirchentheoretischen Blick für die Weite der zu erwartenden Heilswirkungen in der Kirche zu öffnen und beständig offen zu halten, schlage ich eine Anknüpfung an die Pneumatologie vor, da aus ekklesiologischer Sicht der Heilige Geist die Kirche konstituiert.³⁹ Die Reflexion des Heiligen Geistes fällt in der Kirchentheorie wie in der Praktischen Theologie insgesamt zu gering aus: „Die Geschichte dieses Lehrstücks innerhalb der Praktischen Theologie kann gezeichnet werden als eine *Geschichte des verdrängten* und als eine *Geschichte des sich aufdrän-*

³⁸ Siehe zum Beispiel seine Abhandlung über Kirche anhand des Epheserbriefs. Vgl. JOSUTTIS, „Unsere Volkskirche“ und die Gemeinde der Heiligen.

³⁹ Vgl. LESSING, Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben V., in: TRE 12, S. 225.

genden Geistes Gottes.“⁴⁰ Ist diese These Rudolf Landaus zutreffend, dann kann die Kirchentheorie versuchen, die „sich aufdrängenden“ Wirkungen des Geistes Gottes in der kirchlichen Praxis zu beschreiben und näher zu analysieren.

Doch wie vermag sich die Kirchentheorie diesem letztlich verborgenen Wirken zu nähern, ohne sich in Spekulationen zu verlieren? Michael Welker versucht seine Lehre vom Heiligen Geist im Modus einer „realistischen Theologie“ zu formulieren: „Eine realistische Theologie ist eine auf verschiedenartige Erfahrungszusammenhänge bezogene und für deren Differenzen sensibilisierende Theologie, die gerade in diesem vielfältigen und komplexen Bezug auf die Wirklichkeit Gottes und die von Gott beabsichtigte geschöpfliche Wirklichkeit auszurichten sucht.“⁴¹ Dabei gehe es um eine Bezugnahme auf die verschiedenartigen biblischen Überlieferungen zum Heiligen Geist mit ihren jeweiligen „Sitzen im Leben“. Weiterhin beziehe eine realistische Theologie Gotteserfahrungen der Vergangenheit und der Gegenwart sowohl auf Zusammenhänge als auch auf Differenzen und versuche daran anknüpfend, die erfahrene bzw. erwartete Wirklichkeit Gottes immer neu hervortreten zu lassen. Es gelte: „Gottes Lebendigkeit und Gottes Freiheit kommen [...] in einer Vielzahl von – auch miteinander nicht ohne weiteres verträglichen – Lebenskontexten und Lebenszusammenhängen zum Ausdruck.“⁴² Eine Stärke an Welkers Ansatz für die Kirchentheorie sehe ich darin, dass er von vornherein um eine Aufnahme von Pluralität bemüht ist. Dieser Gesichtspunkt ist geeignet, insbesondere eine *plurale kirchliche Praxis* zu reflektieren.⁴³ Diese Pluralität zeige sich in verschiedenen „Kraftfeldern“ des Geistes⁴⁴ und „Resonanzbereichen“⁴⁵ um Menschen herum, die vom Geist ergriffen sind. Welker führt beispielsweise die Charismen als derartige Kraftfelder an: „Die Gnadengaben, die Charismen, sind Elemente des Kraftfelds des Geistes, die zugleich selbst Kraftfelder bilden und durch die sich das Wirken des Geistes im endlichen Leben und Zusammenleben der Menschen verwirklicht und ausbreitet.“ Sie dienen „der Teilgabe und Teilnahme an der durch den Geist vermittelten Gotteserkenntnis“.⁴⁶ In und um die sichtbare Kirche werde der Geist „mehr oder weniger deutlich“ erkennbar, auch

⁴⁰ LANDAU, Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben VI., in: TRE 12, S. 237.

⁴¹ WELKER, Gottes Geist, S. 12.

⁴² Vgl. WELKER, Gottes Geist, S. 54f. Zitat S. 55.

⁴³ Welker spricht von einem „Pluralismus des Geistes“, der Geist offenbare die Macht Gottes in pluralistischen Strukturen. Vgl. WELKER, Gottes Geist, S. 32f. An anderer Stelle heißt es: „Konkrete Individualität und weltübergreifende Universalität werden im Kraftfeld des Geistes zusammengehalten. Dies gilt nicht nur für den Glauben und die Hoffnung, sondern auch für die anderen Gaben und Kräfte des Geistes.“ WELKER, Gottes Geist, S. 231.

⁴⁴ „Der Geist offenbart die Macht Gottes in starken, aufbauenden, pluralistischen Strukturen. Dieser Pluralismus [...] bildet bereichernde, stärkende Kraftfelder.“ WELKER, Gottes Geist, S. 32f.

⁴⁵ Vgl. WELKER, Gottes Geist, S. 273.

⁴⁶ WELKER, Gottes Geist, S. 224f.

wenn etwa ein ungeistlicher Selbsterhaltungstrieb oder Kleinmut dieser Erkennbarkeit entgegenwirke.⁴⁷ Als Kraftfelder des Geistes nennt Welker neben den Charismen beispielsweise Glauben und Hoffnung, Liebe und Frieden, Sündenvergebung und eine weltverändernde Wirkung.⁴⁸

Die Kirchentheorie kann aus meiner Sicht von Welkers Ansatz profitieren, indem sie die von ihm benannten Kraftfelder des Heiligen Geistes bezogen auf die Kirche wahrnimmt und expliziert, dabei weder bestimmte Felder überbetont noch andere ausblendet. Dann ist beispielsweise der vom Geist inspirierte nach außen gewandte Dienst genauso zu würdigen wie das evangelistische Glaubenszeugnis oder die von Liebe geprägte Gemeinschaft.

6.3 Gottesdienst, Sozialformen und Ämter der Kirche

6.3.1 Dezentralität und Pluriformität der sozialen Gestalt der Kirche

Das traditionelle Konzept der Gemeinde, die sich sonntags zum Gottesdienst unter der Leitung des Pfarrers versammelt, ist kein Leitbild gegenwärtiger Kirchentheorie mehr. Reiner Preul denkt noch am stärksten in diese Richtung, da er der dem gottesdienstlichen Geschehen gemäß CA VII am ehesten das Wecken des Glaubens zutraut – und auch er nimmt zur Kenntnis, dass der Besuch des regulären Gottesdienstes gering ausfällt, so dass er vor allem auf die Kasualsituation abhebt. Dabei ist festzuhalten, dass es Preul nicht darum geht, den Gottesdienst als *einzig* Sozialform der Kirche zu bestimmen, sondern seine *hervorgehobene Stellung*. Neben der zentripetalen Bewegung hin zum Gottesdienst müsse eine zentrifugale Bewegung zu allen Teilen der Gesellschaft hin vollzogen werden.

Diese auf den Gottesdienst konzentrierte Gestalt der Kirche wird in anderen Entwürfen hinterfragt. Die schärfste Kritik kommt von Grethlein, aus dessen Sicht die evangelische Kirche unter anderem in ihrer Gottesdienstgestalt zu sehr vergangenen Zeiten verhaftet bleibt. Eine zeitgemäße Kontextualisierung der Kommunikation des Evangeliums sei durch den Gottes-

⁴⁷ Vgl. WELKER, Gottes Geist, S. 284.

⁴⁸ Vgl. WELKER, Gottes Geist, S. 9. Zu dem letzten Aspekt: „Das Wirken des Geistes ist nicht weltflüchtig, sondern die Welt überwindend, Leben rettend und erneuernd.“ WELKER, Gottes Geist, S. 245. „Die sich selbst gefährdende und zerstörende Welt muß und darf nicht hingenommen werden, weil Menschen [...] im Geist Christi [...] einer in dieser Welt gegenwärtigen Wirklichkeit angehören, die der Macht des Geistes der abendländischen Welt entgegenwirkt. Indem Menschen in diese Gemeinschaft hineingenommen werden, wird für sie und durch sie ihr Abgeschlossensein als schwache, konsumeristisch korruptierte, massenmedial berauschte und öffentlich resonanzlose Individualitäten gelöst.“ WELKER, Gottes Geist, S. 283.

dienst insgesamt nicht (mehr) gegeben. In abgeschwächter Weise formulieren Hauschildt und Pohl-Patalong: „Der traditionelle agendarische Gottesdienst bietet [...] offensichtlich nur geringe Chancen, eine Neubegegnung mit dem christlichen Glauben zu fördern.“⁴⁹ Denn er setze eine Sozialisation in seine Liturgie hinein voraus, die bei vielen Menschen, auch Kirchenmitgliedern, nicht mehr vorauszusetzen sei.

Doch wie reagiert die Kirchentheorie angesichts dieses Bedeutungsverlustes des Gottesdienstes? Zunächst ist bei Hermelink zu verzeichnen, dass er den geringen Gottesdienstbesuch nicht problematisiert, obwohl der Gottesdienst bei ihm die zentrale Inszenierung des christlichen Glaubens ist. Bestand und Bedeutung der Kirche werden bei Hermelink primär durch das Gegenüber der Großorganisation Kirche zum Mitglied abgesichert. Daneben habe die Kirche auch eine innere Vielfalt vorzuweisen, an der partizipiert werden kann. Ein grundlegender Veränderungsbedarf bestehe nicht.

Hauschildt und Pohl-Patalong stehen für moderate Reformen mit dennoch weitreichenden Auswirkungen, bei denen die überkommene Kombination von Parochie und agendarischem Gottesdienst durch parochieungebundene Gemeinden, die auch alternative Gottesdienste anbieten, ergänzt werden. Hauschildts und Pohl-Patalongs Konzept lässt sich auch, obgleich nicht explizit, in den „12 Leitsätzen“ wiederfinden.⁵⁰

Gräß, Herbst und Grethlein dringen deutlich stärker auf Veränderungen. Besonders bei Herbst und Grethlein werden neue Gruppen beispielsweise der Fresh Expressions of Church beschrieben. Das pastorale Amt soll viel stärker als bisher als Trainer, Ausbilder und Befähiger dienen. Wenn Grethlein behauptet, dass ein Aufgeben von Kirchgebäuden und Gemeinden nicht das Ende der Kommunikation des Evangeliums bedeutet, klingt gar eine Auflösung der verfassten Kirche hinein ins Christentum an.

⁴⁹ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 422

⁵⁰ In den „12 Leitsätzen“ wie bei Hauschildt und Pohl-Patalong kommt der Gottesdienst nur am Rande vor. „Das Gottesdienstangebot wird insgesamt kleiner und sollte deswegen gemeindeübergreifend besser abgestimmt werden. Es wird zunehmend durch alternative gottesdienstliche Feiern und Formen spiritueller Gemeinschaft an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten bereichert. Sie ergänzen schon jetzt den traditionellen Sonntagsgottesdienst.“ 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, S. 17, eingesehen am 03.03.2022. Außerdem: „Die evangelische Kirche hat begonnen, mehr Raum für innovative Projekte zu schaffen, neue und ungewöhnliche Wege zuzulassen und kreative Aufbrüche zu ermöglichen. Leitungsverantwortliche sollen auch besondere Begabungen (Charismen) erkennen und gezielt fördern. Für befristete Projekte, Erprobungsräume und kreative Experimente stellen wir Ressourcen bereit und Mitarbeitende frei. Circa zehn Prozent der kirchlichen Haushalte sollten hierfür als ‚geistliches Risikokapital‘ zur Verfügung gestellt werden. Diese Mittel sollen zunächst nicht strukturbildend, sondern gezielt aufgaben- und personenorientiert für Projekte eingesetzt werden. Die Erfahrung aus den Modellvorhaben (einschließlich neuer Finanzierungsmöglichkeiten) werden gezielt bei der Verstetigung erfolgreicher Initiativen berücksichtigt und fließen in einen nachhaltigen Strukturwandel ein.“ A. A. O., S. 21.

Der Ausbau neuer kirchlicher Arbeitsformen vollzieht sich längst.⁵¹ Sollten wie von der EKD-Synode avisiert nur annähernd 10% der kirchlichen Etats für neue Projekte zur Verfügung gestellt werden, würde dies zu einer starken Veränderung des kirchlichen Lebens an der Basis führen. Zunächst im experimentellen Modus, später mehr und mehr als neue, verstetigte Strukturen (siehe Kapitel 6 Fußnote 50). Prognosen über diesen wie groß auch immer ausfallenden Reformprozess können hier nicht geboten werden. Es muss sich zeigen, inwieweit die Statik der Kirche mit einem höheren Anteil nichtparochialer Arbeitsformen erhalten werden kann.⁵²

In der Kirchentheorie bleibt eine Verständnisverschiebung hinsichtlich CA VII festzuhalten: Es geht weniger darum, dass sich die Gemeinde um Wort und Sakrament versammelt. Stattdessen wird mit CA VII, sofern überhaupt angeführt, eine Freiheit hinsichtlich der Gestaltung der sozialen Gestalt der Kirche begründet. Immerhin machen Hauschildt und Pohl-Patalong regelmäßige Gottesdienste zu einem Kriterium des kirchenrechtlich privilegierten Status einer Gemeinde. Da der agendarische Gottesdienst bisher trotz rückläufiger Besuchszahlen dennoch weiterhin das soziale und spirituelle Zentrum der Kirche darstellt, braucht es dringend eine kirchentheoretische Auseinandersetzung mit zukünftigen Gestalten der Gottesdienste.

Experimente mit neuen Sozialformen werden theologisch in der Regel mit der *Missio Dei* bzw. mit der Kommunikation des Evangeliums mit „aller Welt“ begründet. Eine tatsächliche Bereitstellung von personellen und finanziellen Ressourcen belegt, dass es sich dabei nicht um bloße theologische Rhetorik, sondern um Kybernetik handelt.⁵³

Schließlich wird zur theologischen Begründung parochieungebundener Gemeinden häufig auf die Vielfalt von Gemeindeformen im Neuen Testament hingewiesen. Dieser Hinweis ist sachlich korrekt, übergeht aber die gegensätzlichen Umstände zwischen der urchristlichen Bewegung und der evangelischen Kirche heute. Zunächst war die Art der Gemeinde von den jeweils vorgefundenen lokalen Bedingungen beeinflusst, etwa dem Unternehmen und der da-

⁵¹ Ein bereits institutionell verankertes Beispiel sind die „Erprobungsräume“ der EKM, wovon es bereits einen Ableger in der Evangelischen Kirche im Rheinland gibt. Vgl. EKM, Erprobungsräume, eingesehen am 03.03.2022.

⁵² Die Leistungsfähigkeit parochialer Gemeinden und schon bestehender parochieungebundener Gemeinden, z. B. Studierendengemeinden, steht der Kirchentheorie schon jetzt zur Erforschung offen. Ich schlage weiterhin vor, den Blick auf parochieungebundene Formen zu differenzieren, beispielsweise in subkulturell-lokale (wie regionale Jugendarbeit) in Abgrenzung zu überlokalen Formaten (wie digitale Gemeinden), bei denen face-to-face-Kontakte reduziert sind oder ganz wegfallen.

⁵³ Zugleich fehlt in den Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Faktoren, die derartiger Kybernetik im Weg stehen. So werden in der Praxis beispielsweise häufig Recht und Verwaltung als Hemmnisse für kirchliches Handeln benannt. Hermelink, der sich ausführlich damit auseinandersetzt, verbleibt jedoch durchgehend bei der Würdigung dieser Instanzen als notwendiger Elemente der Organisation.

mit verbundenen Lokalität der Christin Lydia in Philippi. Die ersten Christen nahmen, was sie vorfanden. Weiterhin hatte die urchristliche Bewegung keinen sicheren rechtlichen Status und bewegte sich folglich an der Schwelle zum oder im Untergrund. Auch dabei war Flexibilität gefragt. Der Gottesdienst mit dem Herrenmahl hatte hohe Bedeutung, ebenso lag ein hoher Grad an Lebensgemeinschaft vor. Nimmt man – zu Recht – die neutestamentlichen Gemeinden als ein Vorbild, dann bedeutet dies für heutiges kirchliches Handeln ein hohes Maß an Flexibilität in den Konzepten und Arbeitsweisen sowie Schwerpunkte auf Konvivenz, geistlich-gottesdienstlicher Gemeinschaft und Diakonie.

6.3.2 Von der Vielfalt an Gruppen zur Stärkung des Gottesdienstes

Mit der Behandlung einer Pluralität kirchlicher Sozialformen berührt die Kirchentheorie verschiedene andere Handlungsfelder der Praktischen Theologie wie der Liturgik, der Gemeindepädagogik, der Oikodomik, aber auch der Diakonie. Damit ist eine Fülle von Frage- und Problemstellungen angerissen, die in der vorliegenden Studie nicht erörtert werden kann. Dennoch soll als ein Aspekt an der Frage gearbeitet werden, ob neben einer Vervielfältigung kirchlicher Gruppen daneben nicht *auch* eine Stärkung des Gottesdienstes als einer Mitte des kirchlichen Lebens versucht werden kann. Mit Preul gesprochen: wie neben der zentrifugalen Bewegung der Kirche eine zentripetale geschehen kann.

An dieser Stelle erfolgt die Adressierung des Teilaspekts, wie ein Rückbezug von gemeindlichen Gruppen zum Gottesdienst geschehen kann. Im Folgenden wird diese Frage aus Sicht der Liturgiewissenschaft skizziert.⁵⁴

Das Evangelische Gottesdienstbuch (EGB) hält als erstes seiner Kriterien für den Gottesdienst fest: „Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert“, und zwar auf Grundlage des allgemeinen Priestertums sowie einer gemeindlichen Vielfalt an Geistesgaben.⁵⁵ Weiterhin resümiert Klaus Raschzok: „Evangelische Liturgiewis-

⁵⁴ Überlegungen zu verschiedenen gesellschaftlichen Milieus im Gottesdienst oder zu Graden von Kirchnähe und -distanz der Gottesdienstteilnehmer bleiben außer Acht.

⁵⁵ Vgl. EGB, S. 15. Zitat ebd. Karl Foitzik fasst dieses Kriterium nicht als eine empirische, sondern als eine theologische Aussage auf. Vgl. FOITZIK, Beteiligungsgemeinde?, in: Mildenerberger/Ratzmann, Beteiligung?, S. 44. Werner Reich leitet aus dem ersten Kriterium des EGB ab: „Die Forderung nach der verantwortlichen Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst bedeutet also auch, dass Gemeindeglieder verantwortlich und berechtigt an Auslegung und Interpretation der biblischen Botschaft beteiligt werden, Gebete selber formulieren und die ihnen angemessenen Formen der Feier finden. Die Gemeinde findet ihre Sprache für den Gottesdienst, bringt ihre Bilder ein und ihre Auslegung. Der Pastor/die Pastorin sind dann Teil des Ganzen, nicht unwichtig, aber eben nur ein Teil.“ REICH, Die Beteiligung der Gemeinde, in: Schmidt-Lauber u. a., Handbuch der Liturgik, S. 792.

senschaft kann sich die Rolle der Gemeinde im Gottesdienst gegenwärtig nur noch als eine aktiv vorbereitende und mitgestaltende vorstellen“.⁵⁶ Walther Lührs formuliert: „Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens als Mitte alles kirchlichen Lebens kann nur im Zusammenhang mit der Erneuerung des Gemeindelebens praktiziert werden. Die Gemeindegruppen und die übergemeindlichen Dienste müssen einen festen Platz im Gottesdienst finden.“⁵⁷ Weil die Gemeinde Trägerin des allgemeinen Priestertums sei, dürfe sie im Gottesdienst nicht bloß randständige Rollen übernehmen, sondern müsse mit ihren Gruppen konstruktiv an der Vorbereitung und Gestaltung des Gottesdienstes beteiligt werden.⁵⁸ Alexander Deeg und David Plüss weisen darauf hin, dass liturgische Gemeinschaft zwischen „Verschiedenen“ gestiftet wird.⁵⁹ Unterschiedliche Gruppen der Gemeinde, versammelt im Gottesdienst, unterstreichen diesen Aspekt.

Jürgen Ziemer fragt danach, wie der Gottesdienst die Gemeinde aufbauen kann. Ein solcher habe die Funktion der Partizipation, er spricht von einem „Gottesdienst der Gemeinde, nicht für die Gemeinde.“⁶⁰

„Die Pluralität des Gottesdienstes wird gefördert durch die *Beteiligung unterschiedlicher Gruppen und Mitarbeiter*. [...] Zugleich ist jede Gruppe gehalten, den Gottesdienst nicht für die eigenen Zwecke zu vereinnahmen, wenn die *Oikodome* der ganzen Gemeinde (I Kor 14,5) im Blick bleibt.“⁶¹

Einzelne und Gruppen sollten Gelegenheit bekommen, im Gottesdienst darzustellen, wie sie ihren Glauben verstehen und praktizieren. Jedoch solle ein Zwang zur Partizipation vermieden werden.⁶²

Michael Meyer-Blanck will die Art der Beteiligung von Einzelnen oder Gruppen an der Gottesdienstvorbereitung vom Charakter des vorzubereitenden Gottesdienstes abhängig machen. Eine aufwendige Einbeziehung aller Gruppen sei nur zu bestimmten Anlässen wie Gemein-

⁵⁶ RASCHZOK, Die Gemeinde im evangelischen Gottesdienst, in: Mildenerger/Ratzmann, Beteiligung?, S. 52.

⁵⁷ LÜHRS, Die Erneuerung des Gottesdienstes, in: Schmidt-Lauber u. a., Handbuch der Liturgik, S. 953.

⁵⁸ Vgl. LÜHRS, Die Erneuerung des Gottesdienstes, in: Schmidt-Lauber u. a., Handbuch der Liturgik, S. 941f.

⁵⁹ Vgl. DEEG/PLÜSS, Liturgik, S. 305.

⁶⁰ Vgl. ZIEMER, Gottesdienst und Gemeindeaufbau, in: Schmidt-Lauber u. a., Handbuch der Liturgik, S. 638f. Zitat S. 639.

⁶¹ ZIEMER, Gottesdienst und Gemeindeaufbau, in: Schmidt-Lauber u. a., Handbuch der Liturgik, S. 643.

⁶² Vgl. ZIEMER, Gottesdienst und Gemeindeaufbau, in: Schmidt-Lauber u. a., Handbuch der Liturgik, S. 640.

dejubiläen erforderlich. Auch der Grad an Partizipation variiere situativ von der Delegation einzelner Elemente wie der Schriftlesung hin zu einem von einer Gruppe weitgehend eigenständig vorbereiteten Gottesdienst.⁶³

Neben Gottesdiensten, die musikalische Dienstgruppen wie Chöre einbeziehen, sind Familiengottesdienste wohl die bekannteste Art von Gottesdiensten, bei denen gemeindenahen Gruppen liturgisch Einfluss nehmen. Wolfgang Ratzmann formuliert handlungstheoretisch:

„Der Familiengottesdienst sollte eng mit der sonstigen Eltern- und Kinderarbeit verknüpft werden. In manchen ostdeutschen Gemeinden, gerade auf dem Lande, orientiert sich die Christenlehre jeweils über mehrere Wochen hinweg auf bestimmte Familiengottesdienste, die hier inhaltlich und gestalterisch vorbereitet und nachbearbeitet werden. [...] So nimmt die Erwachsenengemeinde die Arbeit der Kinder in Christenlehre oder Kindergottesdienst zur Kenntnis. Außerdem spüren die Kinder, dass ihre eigenen Gruppenzusammenkünfte für die weitere Gemeindearbeit, auch für die Erwachsenen, wichtig sind. Sie erleben den Familiengottesdienst als Höhepunkt, wenn in ihm ihre eigenen Überlegungen und Bemühungen zur Darstellung kommen.“⁶⁴

Ratzmann beschreibt eine Wechselseitigkeit, nach der sowohl der Gottesdienst von den Gruppen beeinflusst, aber auch das Gruppenleben vom (vorbereitenden) Gottesdienst geprägt wird.⁶⁵

Eine Partizipation einer Pluralität von Gruppen aus dem Umfeld der Gemeinde am Gottesdienst modifiziert diesen. Gefährdet eine derartige Modifikation die Funktion des Gottesdienstes als Ritual? Ratzmann spricht sich dagegen aus, unter dem Vorzeichen des Ritualbegriffs eine mögliche Partizipation abzubauen und spricht von einer „Beteiligung in einem Ritual“:

„Der Ritualbegriff bietet sich [...] an, um die spezifische Art gottesdienstlicher Kommunikation und dabei auch die Frage nach Chancen und Grenzen der Beteiligung der Gemeindeglieder am Gottesdienst genauer zu fassen. Dabei sollte allerdings deutlich sein, dass Rituale nicht die Funktion erfüllen, Kommunikation und Beteiligung zu verhindern, sondern sie gerade in einer spezifischen Weise zu ermöglichen.“

⁶³ Vgl. MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre, S. 535.

⁶⁴ RATZMANN, Familiengottesdienst, in: Schmidt-Lauber u. a., Handbuch der Liturgik, S. 828.

⁶⁵ Ein weiteres, prominentes Beispiel sind die Friedensgebete der Leipziger Nikolaikirche, die eine herausragende Rolle bei der Friedlichen Revolution einnahmen und bis heute Bestand haben. Initiativen wie beispielsweise Umweltgruppen sind an Vorbereitung und Durchführung der Friedensgebete beteiligt, was sich wiederum auf diese Gruppen selbst auswirkt. Vgl. NIKOLAIKIRCHE Leipzig, Friedensgebete, eingesehen am 03.03.2022.

Ratzmann versteht Rituale als Handlungsfolgen, die eine Beteiligung überhaupt möglich machen sollen.⁶⁶

Die liturgiewissenschaftliche Rekapitulation einer möglichen Partizipation von Gruppen am Gottesdienst offenbart eine prinzipielle Offenheit gegenüber einem solchen Bezug und handlungstheoretische Überlegungen zu dessen Umsetzung. Die Skizze zeigt, dass das Potenzial dieses Bezugs letztlich von der Fähigkeit der Beteiligten (Pastorat, andere Hauptamtliche, Leitende, Gruppenmitglieder) zur Kooperation, Abstimmung und Kompromissbildung sowie von der Akzeptanz der (Gottesdienst-) Gemeinde abhängt. Dass Potenzial besteht, wird liturgiewissenschaftlich bekräftigt – wie groß es ist, konnte die Skizze nicht klären.

Im Gegensatz zur Kirchentheorie, die weithin zu einer Verselbständigung kirchlicher Sozialformen vom überkommenen Gottesdienst weg tendiert, versucht die Liturgik eine wechselseitige Verbindung, wobei jedoch kaum eine Pluralität von Gruppen im Blick ist. Eine offene Frage bleibt, inwiefern sich der spirituelle Reichtum des Gottesdienstes und der der vielfältigen (subkulturellen/ ethnischen/ milieuspezifischen) Gruppenbildungen konstruktiv aufeinander bezogen werden können.

6.3.3 Kirche als Gemeinde

Kirchentheorie ist bisher kaum „Gemeindetheorie“ – Perspektiven übergeordneter Zusammenhänge dominieren. Dennoch wird versucht, den Platz der Gemeinde im jeweiligen kirchentheoretischen System in Grundzügen zu füllen. Während bei Preul die Gemeinde eher vorausgesetzt ist, versuchen Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong jeweils eigene theologisch begründete Konzepte. Intentionen dabei sind die Relativierung der Parochie, die Anerkennung neuer Gemeindeformen, aber auch die Einbindung in gesamtkirchliche Zusammenhänge.

Der Systematiker Günter Thomas beschreibt die Probleme einer theoretischen Erarbeitung der „Gemeinde“ wie folgt:

„Analog zu Universitäten erleben Gemeinden in der Gegenwart eine konfliktreiche Suche nach einem angemessenen soziologischen Grundmodell. Während die Kirchenleitungen in Deutschland noch eine Behördenstruktur widerspiegeln, trifft dies auf Gemeinden mit ihrer freiwilligen Partizipation kaum mehr zu. Sind sie, politisch-administrativ gedacht, noch eine lokale Behörde? Sind sie, ökonomisch gedacht, lokale

⁶⁶ Vgl. RATZMANN, Zwischen Interaktion und Ritual, in: Mildenerberger/Ratzmann, Beteiligung?, S. 111. Zitat ebd.

Aldi-Filialen oder doch eher kleine Franchise-Unternehmen? Sind sie Gestalten von religiösen NGOs? Oder sind sie einfach lokale Organisationen religiöser Geselligkeit, analog zu Musikvereinen? Sind sie ähnlich zu Familien strukturiert? Oder – was viel wahrscheinlicher ist – sind sie eine hybride Mischung mit ganz eigenen Spannungslagen und Chancen? Nur wenn man diese Spannungslagen ins Auge fasst, wird man auch der sehr spezifischen Konflikte zwischen Gemeinden und Kirchenleitungen oder zwischen Pfarrerrinnen und Pfarrern und dynamischen Gemeinden ansichtig. [...] Im Kern geht es dabei allerdings nicht einfach um die Findung der effektivsten Organisationsform, sondern um eine gleichzeitige, weithin implizite, aber auch offene Suche nach einer angemessenen, theologischen Beschreibung von – traditionell gesprochen – ‚Wesen und Auftrag‘ der Kirche in der gemeindlichen Gestalt.⁶⁷

Es lässt sich sagen, dass Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong die von Thomas beschriebenen Herausforderungen adressieren. Hermelink gelangt zu seinem vierfachen Kirchenbegriff, Hauschildt/ Pohl-Patalong bezeichnen Gesamtkirche wie einzelne Gemeinde als Hybrid. Wichtig erscheint der Hinweis von Thomas, dass das Leben der Gemeinde wesentlich volatiler ist als das der übergeordneten Ebenen.⁶⁸ Während die „Behördenstruktur“ der Kirchenleitungen relative Unabhängigkeit von den Entwicklungen ihrer Umwelt genießt, muss die „freiwillige Partizipation“ in den Gemeinden permanent neu errungen werden.

Während Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong darum bemüht sind, einzelne Gemeinde und Gesamtkirche in ein konstruktives und harmonisches Verhältnis zu setzen, problematisiert Gerhard Wegner jenes.⁶⁹ Wegner setzt die Kirche als Gemeinde einer als Anstalt entgegen, zwischen denen eine „unaufgelöste Ambivalenz“ bestehe. Während die Kirche als Gemeinde aus Mitgliedern Mitwirkende machen möchte, verwalte die Kirche als Anstalt Religion wie ein öffentliches Gut, halte die faktische Selbstbestimmung der Kirchenmitglieder minimal und „verhindert“, dass Mitglieder mittels der Gemeinden wirkliche Akteure werden.⁷⁰ Es sei zu vermuten, dass sich die ehemalige Staatskirche in eine Dienstleistungsorganisation

⁶⁷ THOMAS, Der Neglect der Gemeinde, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite der Religion, S. 272.

⁶⁸ Die Corona-Pandemie veranschaulichte dies eindrücklich. Noch ist nicht abzusehen, wie sich die face-to-face-Partizipation am gemeindlichen Leben nach dem Wegfall der mit der Pandemie verbundenen Restriktionen entwickeln wird.

⁶⁹ Zunächst stellt Wegner – wie auch Hauschildt – fest, dass die Gemeinde praktisch-theologisch zu wenig erforscht sei. Im Zusammenhang der KMU schreibt er: „Wie entwickeln sich Kirchengemeinden? Obwohl sie anerkanntermaßen die Basisstruktur der Kirche darstellen, in die mit Abstand die meisten Ressourcen fließen, ist weder ihre tatsächliche Struktur noch ihre Dynamik auch nur annähernd erforscht.“ WEGNER, 50 Jahre dasselbe gesagt?, in: Wegner, Gott oder die Gesellschaft?, S. 340.

⁷⁰ Vgl. WEGNER, Das Gespenst der Verkirklichung, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite der Religion, S. 306.

transformiert habe, welcher die Mehrheit der Menschen als bloße Konsumenten gegenüberstehen.⁷¹ Die Würdigung von Kirchendistanzierung durch die Kirche als Anstalt hält Wegner nicht für wegweisend. Distanzierte Mitglieder könnten die in sie gesetzten Hoffnungen auf eine Modernisierung und Verlebendigung der Kirche nicht erfüllen. Sie fühlten sich im Gegensatz zu den gemeindenahen Mitgliedern der evangelischen Kirche als Ganzer kaum verbunden und pflegten darüber hinaus überwiegend konventionelle Kirchenbilder; Reformimpulse gingen von ihnen somit insgesamt nicht aus. Die Substanz der Kirche bildeten die Mitglieder, die der Ortsgemeinde verbunden sind; dort seien auch Ursachen für die „Verfallserscheinungen kirchlicher Performanz“ zu vermuten.⁷² Wegner hält fest: „Faktisch-empirisch ist das protestantische Profil ein Gemeindeprofil.“⁷³ „Ohne ‚Gemeinden‘ wird Evangelische Kirche nicht sein können, aber ob das überkommene System der Ortsgemeinden wirklich zukunftsfruchtig ist, muss sich noch zeigen.“⁷⁴

Aufgrund dieser Überlegungen fordert Wegner einen Paradigmenwechsel in der praktisch-theologischen Sicht auf Gemeinde und Kirche, auch in den KMU.⁷⁵ Weil die Kirchgemeinden vor Ort die Basis der Arbeit der Kirche darstellten, müsse ihrem Handeln mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden.⁷⁶ Wegner resümiert: „Es geht nicht ohne Menschen, für die Kirche zur Lebensform geworden ist. Und das bedeutet: Es geht nicht ohne Gemeinden, in denen in der einen oder anderen Form sichtbares Christentum, im Sinne von Versammlungen, stattfindet.“⁷⁷

⁷¹ Vgl. WEGNER, 50 Jahre dasselbe gesagt?, in: Wegner, Gott oder die Gesellschaft?, S. 341. Damit stellt sich Wegner gegen Gräbs Idee, die Kirche sowohl als Dienstleistungsorganisation als auch als partizipative Gemeinschaft von der Basis her anzusehen.

⁷² Gemäß der KMU V fühlten sich 45% der Kirchenmitglieder ihrer Ortsgemeinde „sehr“ und „ziemlich verbunden“ und ebenso 44% der evangelischen Kirche insgesamt. Landeskirchen sowie andere evangelische und diakonische Einrichtungen fielen demgegenüber weit ab. Zwischen der Verbundenheit mit der Ortsgemeinde und der zur evangelischen Kirche insgesamt bestehe keine signifikante Differenz. Vgl. WEGNER, Das Gespenst der Verkirchlichung, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite der Religion, S. 303–306.

⁷³ WEGNER, Das Gespenst der Verkirchlichung, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite der Religion, S. 306.

⁷⁴ SPIESS/WEGNER, Kirchengemeinde, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 58.

⁷⁵ Er spricht vom „Matthes-Paradigma“ (nach dem Mitbegründer der KMU, Joachim Matthes). Die KMU hätten seit ihrer Begründung einen Schwerpunkt darauf gelegt, distanzierte Mitgliedschaft zu würdigen; die kirchenpolitische Folge sei der Ausbau der Kirche als Anstalt gewesen, der Ausbau übergemeindlicher Aktivitäten und funktionaler Dienste. Vgl. WEGNER, 50 Jahre dasselbe gesagt?, in: Wegner, Gott oder die Gesellschaft?, S. 337.

⁷⁶ Vgl. WEGNER, Das Gespenst der Verkirchlichung, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite der Religion, S. 303f.

⁷⁷ WEGNER, Das Gespenst der Verkirchlichung, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite der Religion, S. 307.

Diese Sicht steht in deutlicher Spannung zum überwiegenden Duktus der Kirchentheorie, in der zwar die Gemeinde abstrakt wertgeschätzt, aber im konkreten Fall von „Kerngemeinde“, „Vereinskirche“ oder Parochie sehr kritisch behandelt wird. Einen Extremfall bildet hierbei der römisch-katholische Theologe Herbert Haslinger, der das Feindbild der „Gemeinde-Idee“ benennt und die Kirche letztlich zwischen Seelsorger und Welt unter Umgehung der Gemeinde aufbauen will.⁷⁸

Es fällt auf, dass nur Parochie und Vereinskirche definiert werden, „Kerngemeinde“ hingegen ein unklarer Begriff bleibt. Im Mittelpunkt steht die Kritik an deren Funktionalität, die einer Kommunikation des Evangeliums im Wege stehe; die Ortsgemeinde als Parochie sei teuer und unflexibel. Die Vereinskirche verschließe sich vor der Außenwelt. Die Kerngemeinde beanspruche zu stark die Ressourcen des Pastoren-/ Priesteramtes und verenge mit ihrer Traditionalität den Horizont der Kirche. Weiterhin seien diese Formen von Gemeinde milieuverengt, das heißt sie hielten bestimmte Milieus fern. Hinzu tritt eine ethische Kritik: Sie seien häufig politisch bzw. gesellschaftlich rückständig, oft auch selbstgerecht, besonders gegenüber Kirchendistanzierten. Offenbar geraten diese Formen der Gemeinde in den Verdacht, konträr zur Weite des evangelischen Glaubens zu stehen. „Kontrastgesellschaft“ wird hier anders als bei Schweyer negativ aufgefasst.⁷⁹

Die Härte der Diskussion bis hin zur Polemik bei gleichzeitigem Fehlen hinreichender Definitionen und empirischer Begründungen zeigt, dass eine Versachlichung der kirchentheoretischen Erörterung fernab von Klischees erforderlich ist. Parochie, Vereinskirche, „Kerngemeinde“ sind ambivalente Phänomene – wie jeder andere Teil der Kirche auch.⁸⁰ Es bedarf der

⁷⁸ Die von Wegner angesprochenen miteinander konkurrierenden Paradigmen von Anstalt/ Institution und Gemeinde lassen sich in den untersuchten kirchentheoretischen Entwürfen wie folgt wiederfinden:

- Gräb und Haslinger sprechen sich für die Anstalt aus, die sich an der problematischen Gemeinde vorbei an das Individuum wendet.
- Herbst und Schweyer stellen die Gemeinde in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Von hier aus wird bei Herbst weiter überlegt, wie eine übergemeindliche Koordination aussehen kann.
- Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong versuchen eine Vermittlung beider Herangehensweisen. Hermelinks Rede vom vierfachen Kirchenbegriff und Hauschildts und Pohl-Patalongs Konzept der Kirche als Hybrid stellen Vermittlungsversuche dar.

Grethlein lässt sich nicht einordnen: Er geht sowohl zur Institution als auch zur (Kern-) Gemeinde auf Distanz.

⁷⁹ Auch bei den um Ausgleich bemühten Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong sollen distanzierte Mitglieder vor einer Infragestellung durch die Gemeinde geschützt werden. Die „Organisation“ bei Hermelink bzw. die „Institution“ bei Hauschildt/ Pohl-Patalong (Wegners „Anstalt“) erscheint mit ihrem weiten Mitgliedschaftsmodell als Schutzmacht des einzelnen distanzierten Mitglieds.

⁸⁰ Fraglich ist, ob der Begriff Kerngemeinde in empirischer Hinsicht angesichts netzwerktheoretischer Erkenntnisse überhaupt haltbar ist. Die KMU V zeigt, dass das implizierte Bild von Kern und Schale eher differenziert werden muss in verschiedene Grade von Nähe und Distanz zu Hauptamtlichen

Vermittlung einer prinzipiellen Wertschätzung der Gemeinde mit der Kritik an Vereinskirche und kirchlich Hochverbundenen ebenso wie eine Vermittlung von Gemeinde und übergeordneten Bezügen, der „Anstalt“. Dabei ist die empirische Wahrnehmung Wegners zur Kenntnis zu nehmen, demzufolge die Basis der evangelischen Kirche im Wesentlichen aus den in der Ortsgemeinde verankerten Christen besteht. Dieser Bestand ist als Ausgangspunkt vor allen weiterführenden Überlegungen zunächst anzuerkennen und näher zu erforschen.

Christian Möller hält fest:

„Eine Komplementarität von Kirche und Gemeinde zieht sich wie ein roter Faden durch die Kirchengeschichte und die neueren theologischen Entwicklungen bis hin zu empirischen Beobachtungen [...]. Es gibt immer wieder Versuche, diese Komplementarität entweder durch einen universalistischen Kirchenbegriff oder durch einen exklusiven Gemeindebegriff aufzulösen. Bei einem universalistischen Kirchenbegriff wird die Einheit der zentral geleiteten Kirche so stark betont, daß die christliche Gemeinde am Ort zu einer Kirchenfiliale degradiert wird. Bei einem exklusiven Gemeindebegriff wird die versammelte Gemeinde so stark betont, daß eine kirchliche Gemeinschaft mit anderen Gemeinden wie mit der Ökumene des Volkes Gottes aus dem Blickfeld geraten. Vertreter eines universalistischen Kirchenbegriffs sind unfähig zur Wahrnehmung und Würdigung des empirischen Sachverhalts, daß sich für viele Menschen Kirche nur in ihrer Gemeinde am Ort ereignet. Vertreter eines exklusiven Gemeindebegriffs können es nicht verstehen, wenn viele Menschen sich zwar als Glieder der Kirche fühlen und gern zu Kirchentagen fahren, sich in ihrer Gemeinde am Ort aber nicht zu Hause fühlen. Eine Kirche, die ohne Gemeinde bleibt, erstarrt in ihren Traditionen, entleert sich in ihren Gebäuden oder verliert sich auf ihren Kongressen. Eine Gemeinde, die ohne Kirche bleibt, verliert Weite und erstickt allmählich in der Enge ihrer Gemeinschaft.“⁸¹

Es fällt auf, dass die an die neutestamentlich bezeugte Ekklesia anknüpfende Systematik von Hans Dombois aus „universaler Kirche“, „partikularer Kirche“, „Gemeinde“ und „Orden“ bisher keinen Eingang in die kirchentheoretische Diskussion gefunden hat. Sie stellt meines Erachtens eine sinnvolle Grundordnung dar, anhand derer die dargelegten Problemlagen eingeordnet werden können.

Hauschildt und Pohl-Patalong versuchen mit ihrem auf Ausgleich bedachten Konzept, den Hybridgedanken auch auf die Gemeinde zu übertragen. Dies ist plausibel, impliziert jedoch

und Versammlungen, die sich zudem als veränderbar darstellen. Vgl. STEGBAUER U. A., Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 433f.

⁸¹ MÖLLER, Art. Gemeinde I, in: TRE 12, S. 330.

auch Spannungen: Ein Landeskirchenamt agiert mehr als „Institution“ als die Ortsgemeinde; in einem gemeindlichen Hauskreis findet mehr „geistliches Geschehen“ statt als in einer Kreissynode. Diese Gegensätze stehen einer Vermittlung lokaler Formen auf regionaler Ebene, wie bei Hauschildt und Pohl-Patalong angedacht, entgegen. Zugleich steht eine Verständnishilfe zur Verfügung, um derartige Spannungen zu vermitteln.

Schließlich stellt das Phänomen der Kirchendistanz einen spezifischen Sachverhalt des deutschen großkirchlichen Systems dar. In den meisten Ländern der Welt bedeutet Kirchengleich Gemeindebezug. In Deutschland ist es jedoch möglich, auch ohne Gemeindebindung an der Großorganisation Kirche zu partizipieren. Diese spezifische Kontaktfläche bleibt eine Chance für die Kommunikation des Evangeliums und wird sogar bei Herbst, der stark auf die aktivierte Gemeinde abhebt, gewürdigt. Wie bei der *Kritik* an der „Kerngemeinde“ bleibt auch hier zu erhärten, wie groß dieses *Potenzial* in der Praxis faktisch ausfällt. Mit ihrem Vorschlag, „Relevanz“ zu einem zentralen Punkt kirchentheoretischen Nachdenkens zu erheben, steuern Hauschildt und Pohl-Patalong dazu einen wichtigen Aspekt bei. Eine soziale Praxis (distanzierter) Mitgliedschaft steht in einer Gesellschaft, in der von den verschiedensten Organisationen mehr und mehr um die begrenzten Ressourcen des Individuums gekämpft wird, unter Druck – Kirchenaustritt an dem Zeitpunkt des Eintritts in die Kirchensteuerpflicht veranschaulicht dies.

Als einen theologischen Zugang zum Verständnis des Zusammenhangs von Gemeindebezug und Kirchendistanz schlage ich das liturgische Begriffspaar Sammlung und Sendung vor. Demnach existiert die Kirche als Versammlung, wo sie aus Gottes Wort schöpft. Sie existiert aber auch als gesendet in der Welt, wo sie „priesterlich“ und „königlich“ gemäß Off 1,6 dient. Ernst Lange spricht von Ekklesia- und Diaspora-Phase:

„In dieser Zweiphasigkeit, in dem Bezug der beiden Phasen aufeinander und an der Grenze zwischen beiden Zuständen wird der spezifische ‚Gottesdienst der Gemeinde‘ sichtbar. [...] In der Versammlung geht es von vornherein und ausschließlich um die Kommunikation des Glaubens [...]. In der Zerstreuung kann der Glaubende nur darauf hoffen, daß er, wo er präsent und verfügbar ist, Kommunikation finden und in der Kommunikation den Durchbruch der Verheißung erfahren wird. In der Versammlung hat der Glaubende die Bürgschaft der Anderen. In der Zerstreuung muß er ohne Bürgen glauben.“⁸²

Beide Bewegungen gelingen der Kirche jedoch nur bruchstückhaft und defizitär: Es ist mit Gemeinden zu rechnen, deren Sammlungsbewegung zu kurz greift oder ganz ausfällt. Außerdem

⁸² LANGE, Chancen des Alltags, S. 141f.

mit Menschen, die sich nicht sammeln lassen. Weiterhin verkürzen oder verweigern Christen oder ganze Gruppen von ihnen die Sendung. Oder sie leben am Ort ihrer Sendung nicht aus Glauben. Gemeinden bleiben verschlossen, Menschen zu ihnen auf Distanz. An diesen Gegebenheiten zu arbeiten, ist Aufgabe der Kirche, sie zu reflektieren, der Kirchentheorie.

6.3.4 Pastorales Amt – eine kirchentheoretische Baustelle

Praktische Theologie hieß früher zu großen Teilen Pastoraltheologie. Kirchentheorie versucht, das pastorale Amt nur als *einen* Aspekt der Kirche zu denken, wobei in den Entwürfen noch immer eine dominante Position vorliegt, was sich beispielsweise an der nahezu gänzlichen Ausblendung anderer kirchlicher Berufe zeigt.

In der Pastoraltheologie herrscht bekanntlich wenig Konsens; die verschiedenen Konzepte zum Amt weichen teils weit voneinander ab. Dieser Befund bestätigt sich bezogen auf die untersuchten kirchentheoretischen Entwürfe zumindest teilweise. Die unterschiedlichen kirchentheoretischen Konzepte bringen unterschiedliche Bilder des Pfarramts hervor. Die folgende Tabelle gibt seine Funktionen in den Ansätzen wieder:

Funktion \ Entwurf	Theologie	Spiritualität	Kasualien	Seelsorge	Repräsentanz	Leitung	Ausbildung
Preul							
Hermelink							
Hauschildt/ Pohl-Patalong							
Gräb							
Herbst							
Grethlein							
Haslinger							

Stark betont
Betont
Kaum/nicht betont

Tabelle 4: Funktionen des pastoralen Amtes in kirchentheoretischen Entwürfen⁸³

⁸³ Es wurden Funktionen des Pfarramts benannt, die in der kirchentheoretischen Diskussion immer wieder zur Sprache kommen. Ein dunkles Feld kennzeichnet eine starke Betonung. Weist der Entwurf auf die Funktion hin, ohne sie zu betonen, weist ein schraffiertes Feld darauf hin. Ein weißes Feld gibt wieder, dass ein Entwurf die Funktion kaum erwähnt oder sogar negiert. Haslinger ist wegen der grundsätzlichen Unterschiede von evangelischem Pfarramt und römisch-katholischem

Es zeigt sich ein vielfältiges Bild, welches das pastorale Amt so unterschiedlich zeichnet, wie die kirchentheoretischen Entwürfe ausfallen. Eine Veränderung der faktischen zentralen Stellung des Amtes in der Kirche wird in keinem Entwurf versucht – es variieren die zugeschriebenen Funktionen.

Unumstritten dient das pastorale Amt als verbindende Größe, welche die Gesamtkirche vertritt und mit der Gemeinde verknüpft. Es ist ein theologisch gefülltes Amt, das auch von persönlicher Spiritualität getragen sein soll.

Eine „Alleinunterhalter“-Funktion wird in keinem Entwurf vertreten, vielmehr soll das Amt einen befähigenden Einfluss auf das allgemeine Priestertum nehmen. Diesen Punkt problematisieren Herbst und Grethlein, aus ihrer Sicht sind Theorie und Praxis noch zu stark vom Paradigma der „Pastorenkirche“ geprägt. Herbst nutzt das Bild des „Spielertrainers“, Grethlein spricht von der „Assistenzfunktion“ des Amtes. Die Erwähnung von Charismen der Gemeinde ist geläufig, wobei Herbsts differenziertes Konzept einer gemeinsamen Gemeindeleitung von Pfarramt und Ehrenamtlichen anhand persönlicher Begabungen bisher keine Resonanz findet. Abgesehen von Herbst ist kirchentheoretisch bisher nicht im Blick, dass hinter dem Amt eine konkrete Person mit spezifischen Möglichkeiten und Grenzen steht, die einen hohen Einfluss auf die tatsächliche Amtsausübung hat. Von daher bedarf es näherer Ausarbeitung, welcher Standard als Mindestanforderung an jeden Pfarrer zu stellen ist, und welche Einsatz- und Entfaltungsmöglichkeiten darüber hinaus personenbezogen bestehen.

In diesem Zusammenhang sind auch Hauschildts Überlegungen zur Ordination zu erwähnen, nach dem die Ordination gemäß CA XIV und damit die Befähigung der Gottesdienstleitung nicht an den Pfarrberuf gebunden ist, sondern an andere kirchliche Berufe sowie an Ehrenamtliche ausgesprochen werden kann. Demnach gebe es keinen Clerus major und minor in der evangelischen Kirche, sondern nur unterschiedliche Berufs- und Ehrenamtsrollen. Mit dieser Bestimmung wird die Befähigung der ganzen Gemeinde in kirchenrechtliches Handeln überführt.

Priesteramt abgesetzt. Die Kirchentheorie von Schweyer bietet keine Überlegungen zu einem Pastorenamt und fehlt deshalb in der Tabelle.

Die liturgischen, verkündigenden und kommunikativen Funktionen des Pfarramtes sind in allen Entwürfen im Blick, deshalb sind sie in der Tabelle nicht eigens aufgeführt. In jedem Entwurf ist das pastorale Amt theologisch tätig – ob das Pfarramt jedoch *besonders* durch theologische Arbeit gefüllt sein soll, zeigt die Spalte *Theologie* an. *Seelsorge*, *Kasualien* und *repräsentative Aufgaben* stellen weitere Funktionen dar, die häufig erwähnt werden. Repräsentanz bedeutet, dass das Pfarramt die Gemeinde bzw. die Kirche nach außen vertritt und ggf. Brücken zu anderen Gesellschaftsbereichen baut. *Spiritualität* gibt wieder, inwieweit das pastorale Amt dezidiert für eigene geistliche Praxis steht bzw. eine derartige Praxis befördern soll. Die Spalte *Ausbildung* zeigt an, dass das Pfarramt in Ausbildung, Einsetzung und Begleitung von Ehrenamtlichen tätig wird.

Dass sich Gemeindegarbeit nur gemeinsam bewältigen lässt, ist Konsens. Wo das pastorale Amt Abstriche an seiner Aufgabenfülle machen soll, ist jedoch umstritten.⁸⁴ Im Konzept von Hauschildt/ Pohl-Patalong wird dem Amt gar die dreifache Aufgabe der Bewältigung der Hybrid-Struktur der Kirche auferlegt, samt hermeneutischen „Spitzenleistungen“. Stellt man zudem in Rechnung, dass an vielen Orten die häufig kirchentheoretisch stillschweigend vorausgesetzten Bedingungen gelingender Arbeitsteilung, abgegrenzter Aufgabenbereiche, engagierter und fähiger Kirchenvorstände und entlastender Leitung und Begleitung durch die mittlere Ebene oft nicht gegeben sind, lässt sich von einer *strukturellen Überforderung* des Amtes sprechen, die bisher in der Kirchentheorie nicht bearbeitet wird, in der Kirchentheorie als Krisenwissenschaft ihre Krisenkompetenz erweisen muss.

Als Beitrag nicht zur Lösung, sondern zum tieferen Verständnis der Problematik des Konzeptes des Amtes in der Kirchentheorie erfolgt ein Blick auf dessen Finanzierung. Die institutionellen Bedingungen des pastoralen Amtes der evangelischen Kirche mit dem Beamtenstatus und der damit verbundenen reichlichen kirchensteuerfinanzierten Vergütung sowie der erheblichen beruflichen Sicherheit ragen im globalen Vergleich hervor. Im Gegensatz zu den meisten Kirchen weltweit ist das Pfarramt in Deutschland weitgehend von den Resultaten seiner Arbeit unabhängig, weil seine Besoldung über das System der Kirchensteuer gesichert und nicht von Spenden abhängig ist. Der Faktor Finanzen trägt dazu bei, dass eine Pfarrerin der Gemeinde gegenüber unabhängig das Wort Gottes vertreten kann. In der Kirchentheorie kommt hin und wieder die Gefahr einer „Pastorenkirche“ zur Sprache, in der das Pfarramt eine überstarke Position einnimmt und keine gemeindliche Vielfalt an Gaben und Diensten zulässt. In einer Situation struktureller Überforderung erfolgt zwar die Bezahlung eines Pfarrers, er kann aber aufgrund fehlender Unterstützung und/ oder zu großer Aufgabenbereiche seine zu große Rolle nicht ausfüllen.

Im Folgenden wird hinsichtlich dieses Problemfeldes das Pfarramt *inmitten der Gemeinde* bedacht. John Finney, emeritierter anglikanischer Bischof der Church of England,⁸⁵ bringt die Systeme der englischen und der deutschen Kirche miteinander ins Gespräch, unter anderem in Bezug auf das pastorale Amt und die Kirchenfinanzen. Ein gravierender struktureller Unterschied zwischen englischer und deutscher Kirche ist die Kirchensteuer; die englische erhält nahezu keine Zahlungen vom Staat, dieser zieht auch keine Mitgliedsbeiträge für sie ein.⁸⁶ Sie entwickelte sich im Laufe der letzten Jahrzehnte zu einer immer ärmeren Kirche und lebt

⁸⁴ Als Beispiel kann Hermelink dienen, der in seiner Kirchentheorie das pastorale Amt weitgehend von Leitungs- und Seelsorgeaufgaben freistellt; dies wurde ihm als unrealistisch bescheinigt. Die fehlende Rückbindung seiner Idee an die kirchliche Praxis räumt Hermelink selbstkritisch ein.

⁸⁵ Vgl. FINNEY, *To Germany with love*, Klappentext.

⁸⁶ Vgl. FINNEY, *To Germany with love*, S. 103.

heute weitgehend von Spenden. Dabei zahlen die Gemeinden indirekt das Gehalt und direkt die Auslagen eines Pfarrers.⁸⁷ Damit ähnelt das Finanzierungssystem der Church of England dem der deutschen Freikirchen. Solch gravierende Unterschiede in der Finanzierung des Amtes wirken sich auch auf dessen Profil aus. Laut Finney beträgt das Durchschnittsalter der Ordinierten 39 Jahre. Zudem sei die Zahl ehrenamtlicher Pfarrer, die zur Finanzierung ihres Lebensunterhaltes einen anderen Beruf ausüben, nahezu genauso groß wie die Zahl von der Kirche bezahlter Pfarrer. Finney beschreibt ein Auswahlssystem, bei dem letztendlich nur rund 35% der Bewerber ordiniert werden.⁸⁸ Zu deren Auswahl habe sich die Leitung der Church of England auf neun Auswahlkriterien geeinigt.⁸⁹ Finney hebt hervor, dass intellektuelle Fähigkeiten, obgleich eins der neun Kriterien, bewusst nicht den zentralen Stellenwert bei der Auswahl wie in der evangelischen Kirche Deutschlands einnimmt. Im Vergleich zu deutschen hätten englische Pfarrer sodann eine schwächere rechtliche Position, sie könnten leichter versetzt oder entlassen werden. Die Kirche erhoffe sich dadurch Flexibilität für den Einsatz von Pfarrern und eine stärkere Verantwortlichkeit für das je eigene Handeln. Insbesondere solle im Leib Christi keine Position (wie das pastorale Amt) die Macht haben, den „Willen der Gesamtheit“ zu behindern.⁹⁰ Finney betont, dass die theologischen Laien seit der zunehmenden Inanspruchnahme der Gemeinden zur Finanzierung der Pfarrer die Entwicklung der Kirche aktiver und kritischer begleiten – das stärkere finanzielle Engagement habe zu einem stärkeren Interesse an der Kirche und insbesondere an der Arbeit der Pastoren geführt.⁹¹ Insgesamt ergibt sich für die Church of England somit ein Bild, in dem Pfarrer eine deutlich schwächere Position innehaben als in der evangelischen Kirche Deutschlands. Zugleich zeigt sich eine deutlich stärkere strukturelle Einbindung in die Gemeinde: Die theologischen Laien sind an der Arbeit des pastoralen Amtes interessiert, ergreifen häufig selbst neben oder im Anschluss an einen säkularen Beruf das Amt und lassen sich für dessen Finanzierung bewusst in Anspruch nehmen.

Eine weitere Perspektive: Walter Klaiber reflektiert aus der Sicht deutscher Freikirchen über den Umgang mit Finanzen. Weltweit stelle eine Finanzierung kirchlicher Aufgaben durch freiwillige Mitgliedsbeiträge ohne Einbeziehung des Staates den Normalfall dar.⁹² Klaiber negiert zwar nicht die Gefahr einer Abhängigkeit gegenüber einzelnen Spendenzahlern, weist

⁸⁷ Vgl. FINNEY, *To Germany with love*, S. 111.

⁸⁸ Vgl. FINNEY, *To Germany with love*, S. 83–85.

⁸⁹ Sie lauten: „Berufung“, „Dienst innerhalb der Church of England“, „Spiritualität“, „Persönlichkeit und Charakter“, „Beziehungen“, „Leitung und Zusammenarbeit“, „Glaube“, „Mission und Evangelisation“ und „intellektuelle Fähigkeiten“. FINNEY, *To Germany with love*, S. 87–92.

⁹⁰ Vgl. FINNEY, *To Germany with love*, S. 93–97.

⁹¹ Vgl. FINNEY, *To Germany with love*, S. 111f.

⁹² Vgl. KLAIBER, „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“, in: *EvTh* 61/2001, S. 49.

aber darauf hin, dass auch in vielen Freikirchen Pastoren zentral bezahlt werden oder ein Finanzausgleich zwischen Gemeinden geschieht. Gleichwohl engagierten sich Spender besonders dann, etwa hinsichtlich der Anstellung eines Pastors, wenn sie wüssten, dass ihr Beitrag entscheidend ist. Klaiber fasst zusammen:

„Der Umgang mit Geld und kirchlichem Finanzbedarf beruht für sie [die Spender] auf der Grundlage einer freiwilligen Selbstverpflichtung, die Ausdruck der Koinonia und der gemeinsamen Verantwortung aller in einer christlichen Gemeinde ist. Der finanzielle Beitrag für Kirche und Gemeinde und für ihre Mission und Diakonie ist deshalb integraler Bestandteil der Hingabe und des Dienstes, der das ganze Leben umfasst.“⁹³

Bei Finney und Klaiber zeigt sich insgesamt, dass die Finanzierung von Hauptamtlichen unter stärkerer Einbeziehung der Gemeinde zu einem stärkeren Interesse und zu einer auch theologisch begründeten höheren Identifikation der Gemeinde mit dem hauptamtlichen Personal führt. Das pastorale Amt steht zumindest im Hinblick auf den Faktor Finanzen stärker inmitten der Gemeinde, als dies für das deutsche landeskirchliche System gilt.⁹⁴ Die Überlegungen Finneys und Klaibers deuten darauf hin, dass damit auch ein stärkeres ehrenamtliches Engagement einhergeht. Bei ihnen trägt nicht die Pfarrerin die Kirche, sondern Amt und Gemeinde stützen sich gegenseitig.

Aufgrund dieses Ausblicks in andere Finanzierungssysteme lässt sich kirchentheoretisch von einer *strukturbildenden Wirkung der Finanzen* sprechen: Sie wirken sich auf die Ausformung des allgemeinen Priestertums sowie auf den Gemeindebezug des pastoralen Amtes aus. Damit soll nicht gesagt werden, dass es sich bei der stärkeren Abhängigkeit von der Gemeinde um eine ausschließlich positive Wirkung handelt: Es kann auch bedeuten, dass das Amt in seiner Freiheit der Wortverkündigung gefährdet ist.⁹⁵ Für die Kirchentheorie legt sich aufgrund dieser Überlegungen die Aufgabe nahe, im Vergleich unterschiedlicher (Finanzierungs-) Systeme und unter Ermittlung von deren Stärken und Schwächen die theologischen Größen Amt, allgemeines Priestertum und Gemeinde zu bedenken – zur Gestaltung der sichtbaren Kirche.

⁹³ Vgl. KLAIBER, „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“, in: EvTh 61/2001, S. 56. Zitat ebd.

⁹⁴ Ferner agieren die übergeordneten Leitungsebenen offenbar viel stärker als Organisation denn als Institution, als dies für das deutsche landeskirchliche System gilt.

⁹⁵ Weiterhin wird das Pfarramt in der kirchentheoretischen Diskussion in seiner Zuwendung zu distanzierten Mitgliedern etwa durch Kasualien beschrieben. Es bleibt zu prüfen, ob in rein spendenfinanzierenden Systemen kirchen- bzw. gemeindefernere Menschen weniger Aufmerksamkeit erhalten.

6.3.5 Zur Entfaltung des allgemeinen Priestertums

„Allgemeines Priestertum“ ist ein in der Kirchentheorie durchgehend positiv aufgerufener theologischer Begriff – ein Grund dafür liegt offenbar in seiner Anschlussfähigkeit an Demokratie und Zivilgesellschaft.

Ansätze wie der von Grethlein stellen die *prinzipielle Legitimation* zum priesterlichen Handeln („getauft“) heraus, während etwa bei Herbst eher der *ausgeübte priesterliche Dienst* betont wird („gläubig“).

Die Kirche wird als Volkskirche im Sinne Preuls verstanden, die sich „aus dem Volk“ konstituiert. Grethlein geht am weitesten, wenn er fordert, dass die Kirche die Begabungen konkreter Menschen und deren Interaktionen zum *Ausgangspunkt* für ihr Handeln machen soll. Bei Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong wird die Kirche dabei auch als ein Rahmen betrachtet, in dem allgemeines Priestertum zur Entfaltung kommt, aber auch in Bahnen geführt und gegebenenfalls begrenzt wird. Das bedeutet aber nicht, dass eine Pastorenkirche über die Nichtordinierten herrschen soll – vielmehr wird fortwährend deren kybernetische Vollmacht betont, etwa in Form von Mitwirkung in Gremien. Indirekt und nicht explizit wird es in den Erscheinungen von „Kerngemeinde“ und Vereinskirche auch in Frage gestellt.

Ein häufig aufgerufenes Motiv ist die Unterstützung des Pastorats, etwa bei Teilaufgaben im Gottesdienst oder in der Seelsorge.⁹⁶ Auf eine eigenständige und besondere Fähigkeit weisen Hauschildt und Pohl-Patalong hin: Nichtordinierte Ehrenamtliche lebten Beziehungen ohne professionelle Distanz, die dadurch oft ganzheitlicher ausfielen. Die Netzwerkanalyse der KMU V deutet ferner darauf hin, dass neben der religiösen Kommunikation kirchlicher Hauptamtlicher regelmäßige Gottesdienstbesucher am ehesten als Gesprächspartner für derartige Kommunikation in Anspruch genommen werden.⁹⁷

Die kaum vorhandenen Überlegungen zu eigenständigen Positionen von Ehrenamtlichen unterstreichen Alexander Deegs These, der im Hinblick auf das allgemeine Priestertum im Protestantismus von der „am häufigsten behaupteten“, zugleich der „vielleicht am wenigsten realisierten Idee“ spricht.⁹⁸ De facto wird in der Kirchentheorie hauptsächlich die Perspektive des pastoralen Amtes eingenommen, das Handeln der Kirche in erster Linie aus Sicht des Pfarrers beschrieben. Diese Sicht kann sich auf dessen augenscheinliche Dominanz in der kirchlichen Praxis berufen, etwa hinsichtlich der Kasualien. Das Pfarramt vertritt dabei die

⁹⁶ Dies gilt nicht für das Konzept des römisch-katholischen Theologen Haslingers. Hier wird zwar auf die Bedeutung des gemeinsamen Priestertums hingewiesen, die Aufgabe der Seelsorge jedoch konsequent professionalisiert.

⁹⁷ Vgl. STEGBAUER U. A., Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 434.

⁹⁸ Vgl. DEEG, Luthers kühnste Idee, in: Zeitzeichen 18/2017, S. 54.

Kirche gegenüber dem religiösen Individuum, das eine empfangende Haltung einnimmt. Eine eigenständige Position des allgemeinen Priestertums, die über eine kritische Rezeption des pfarramtlichen Dienstes hinausgeht, ist bei dieser Sichtweise nicht erforderlich. Dabei werden jedoch die nichtordinierten kirchlichen Berufe sowie die Vielzahl an Ehrenamtlichen übersehen. Auch wenn diese Nichtordinierten seltener das öffentliche Gesicht der Kirche bilden, bilden sie eine viel größere Zahl als die Ordinierten und bringen eigene Qualitäten wie einen größerer Weltbezug ein, sind viele „kleine Gesichter“ der Kirche.

Deshalb ist es sachgemäß, kirchentheoretisch von einer *Beteiligungskirche* zu sprechen.⁹⁹ Wenn dieses Modell, bei der das Pfarramt nur einen von vielen Akteuren darstellt, in der Praxis gestärkt werden soll, bedarf es neuer Perspektiven in der Kirchentheorie – das Paradigma Beteiligungskirche muss kirchentheoretisch stärker als bisher expliziert werden. Hauschildt und Pohl-Patalong gehen einen Schritt in diese Richtung, indem sie die nichtordinierten kirchlichen Berufe eigens thematisieren sowie eine Typologie kirchlicher Gruppen aufstellen und damit mögliche Aktionsräume des allgemeinen Priestertums darlegen.

„Charisma“ ist in der Kirchentheorie gebräuchlich, um Befähigungen des allgemeinen Priestertums theologisch auf den Begriff zu bringen. Auf bestehende Ausarbeitungen und Differenzierungen wird jedoch noch nicht zugegriffen.¹⁰⁰

Preul bietet in Anknüpfung an Eilert Herms das Konzept eines evangelischen Lehramts, das von der ganzen *Kirche* getragen ist und das nicht zuvorderst wie bei der römisch-katholischen Kirche auf Absolutheit und Letztgültigkeit von Lehre abhebt. Preuls Konzept stellt die logische Fortführung der in der Kirchentheorie beständig betonten theologischen Potenz des Individuums dar, jedoch in kollektive Bezüge überführt.¹⁰¹ Es bedeutet keine Reform der

⁹⁹ Dabei wäre der Begriff missverstanden, wenn er hierarchisch aufgefasst wird: Als ob die Kirche oder das Amt einen Teil ihrer Macht oder ihrer Aufgaben „großzügig“ abgeben. Beteiligungskirche ist dann angemessen verstanden, wenn von vornherein ein gegliedertes Ganz gedacht wird, wie es das Bild vom „Leib Christi“ impliziert.

¹⁰⁰ Siehe dazu Kapitel 6.2.4, in dem Michael Welkers Verständnis der Charismen angeführt wird. Wie ist der Zusammenhang zwischen dem *einen* Glauben und der *Vielfalt* an Charismen? Aus exegetischer Sicht hält Ernst Käsemann fest: „Die Charismenlehre des Paulus ist nichts anderes als die Projektion der Rechtfertigungslehre in die Ekklesiologie hinein und macht als solche deutlich, daß eine bloß individualistische Interpretation der Rechtfertigungslehre vom Apostel her nicht legitimiert werden kann.“ KÄSEMANN, Amt und Gemeinde, in: Käsemann, Exegetische Versuche, S. 66. Vgl. weiterhin zum Charismenbegriff BOHREN, Daß Gott schön werde, WELKER, Kirche im Pluralismus, ZIMMERLING, Charismatische Bewegungen und KELLNER, Charisma als Grundbegriff. Manfred Baumert versucht, Charismen zu differenzieren und untersucht unter anderem die in der Gemeindepraxis verbreiteten Gabentests von Christian A. Schwarz und Bill Hybels. Er entwickelt eine trinitarische Ordnung der Charismen, um deren Vielfalt zu erfassen. Vgl. BAUMERT, Natürlich – übernatürlich.

¹⁰¹ Auch Deeg plädiert dafür, das allgemeine Priestertum in seiner Fähigkeit der Lehre ernst zu nehmen. Er möchte das pastorale Amt weniger als einen öffentlichen, gar als einen hierarchisch

Gestalt der Kirche, sondern einen Mentalitätswandel: Die Menge der Mitglieder ist erstens theologisch ernst zu nehmen; das pastorale Amt entbindet die Gemeinde nicht vom selbstständigen Denken bzw. der Verantwortung dafür. Zweitens muss die je individuelle Sicht aller Beteiligten in Gesprächsprozesse überführt, vermittelt, weiterentwickelt und gegebenenfalls korrigiert werden. Gelingt es der Kirche, ihre Mentalitäten und ihre Gesprächskultur in diese Richtung zu entwickeln, dient sie nicht nur ihrer eigenen Lehre, sondern leistet auch einen Beitrag in einer Gesellschaft, in der Verständigung über bestimmte Subkulturen hinaus kaum eingeübt wird.

Zur Pflege „lebendigen, mündigen Christseins“ (Herbst), die das grundsätzliche (theologische) Potenzial des allgemeinen Priestertums hebt und zur Geltung bringt, denkt die Kirchentheorie an Aus- und Weiterbildung. Als Vorschläge zur Förderung des allgemeinen Priestertums in seiner geistlichen Praxis und für mögliche ehrenamtliche Aktivitäten soll hier die Kirchentheorie an die Diskussion um geistliche Begleitung und Mentoring angeschlossen werden.

Geistliche Begleitung wird in der Regel als eine Form der Seelsorge verstanden.¹⁰² Kennzeichnend ist ein kontemplativ-spiritueller Prozess, in dem ein Begleiter einem Begleiteten zu einer vertieften Gottesbeziehung anleitet.¹⁰³ Ralf Stolina benennt folgende Elemente: „Liturgie, mündliches Gebet, Lesung und Meditation der Schrift, kontemplatives Gebet“.¹⁰⁴ Für Dorothea Greiner ist geistliche Begleitung eine grundlegende Dimension christlichen Gemeinschaftslebens. Nicht nur Hauptamtliche oder Pfarrer kämen als Begleiter infrage.¹⁰⁵

Nach Hansjörg Schemann kann geistliche Begleitung zwar als christliche Variante populärer Formen wie Mentoring, Coaching oder Beratung angesehen werden, sie sei jedoch inhaltlich nicht durch den Drang nach Selbstoptimierung und -perfektionierung geprägt. Geistliche

übergeordneten Gegenpol zum allgemeinen Priestertum inszenieren und sieht dessen besondere Rolle vor allem in der Ordnung der Liturgie und in der Darstellung des Wortes Gottes als Gegenüber der Gemeinde. Die Kirche solle sich durch die Lehre des allgemeinen Priestertums herausfordern und verändern lassen. Vgl. DEEG, Luthers kühnste Idee, in: *Zeitzeichen* 18/2017, S. 52–54.

¹⁰² Vgl. SCHÖDL, Seelsorge in der Geistesgegenwart, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 129, PETRY, Geistliche Begleitung und Gemeindeentwicklung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 146, SCHEMANN, Geistliche Begleitung als Bereicherung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 233 und STOLINA, Lebens-Gespräch mit Gott, in: Dröge u. a., Wolke und Feuersäule, S. 38.

¹⁰³ Vgl. SCHAUPP, Was ist „Geistliche Begleitung“, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 14–29.

¹⁰⁴ STOLINA, Lebens-Gespräch mit Gott, in: Dröge u. a., Wolke und Feuersäule, S. 40

¹⁰⁵ Vgl. GREINER, Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 302f. Ähnlich Bernhard Petry. Vgl. PETRY, Geistliche Begleitung und Gemeindeentwicklung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 149.

Begleitung bedeute, auf Beistand von außen angewiesen zu sein.¹⁰⁶ Klemens Schaupp bezeichnet sie als „Hilfe zur Entfaltung der Taufgnade“.¹⁰⁷

Die Diskussion um geistliche Begleitung hebt den *Bezug auf das ganze Leben* hervor, auch wenn zunächst eine Vertiefung des persönlichen geistlichen Lebens angestrebt wird.¹⁰⁸ Dies schließe ein, dass Menschen ihre Gaben entdecken und auch in der Gemeinde einbringen.¹⁰⁹ „Geistliche Begleitung zielt auf eine ‚charismatische‘ Gemeinde, in der die Einzelnen ihre Berufung leben können und überfordernde Strukturen eines isolierten Pfarramts überwunden werden.“¹¹⁰ In der geistlichen Begleitung werde auch die Frage nach der eigenen Berufung aktuell sowie ob und wie diese im Kontext einer Gemeinde gelebt werden kann. Der Glaube konkretisiere sich kirchlich, öffentlich oder privat.¹¹¹ Albrecht Schödl spricht von einem „doppelten Anspruch“ geistlicher Begleitung, „dem Einzelnen zu helfen, die persönliche Berufung im eigenen Charisma zu entdecken *und* seinen konkreten Platz in der Gemeinde zu finden“.¹¹² Eine von geistlicher Begleitung beeinflusste Gemeinde fordere die Gemeindeglieder heraus, die eigenen Gaben einzubringen und das pastorale Amt nicht mit Erwartungen zu überlasten, die der ganzen Gemeinde aufgetragen sind. Seelsorge und geistliche Begleitung geschähen dann in einem Team bestehend aus dem pastoralen Amt und anderen Gemeindegliedern, eine Pfarrerin agiere nicht mehr als Einzelkämpferin.¹¹³

¹⁰⁶ Vgl. SCHEMANN, Geistliche Begleitung als Bereicherung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 238.

¹⁰⁷ SCHAUPP, Was ist „Geistliche Begleitung“, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 20.

¹⁰⁸ „Geistliche Begleiter gehen davon aus, dass es keinen Lebensbereich gibt, der unwichtig für die Entfaltung ihrer Beziehung zu Gott wäre.“ SCHAUPP, Was ist „Geistliche Begleitung“, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 16. Schemann spricht von einer „Seelsorge, die hilft, Glauben und Leben zu verbinden“. SCHEMANN, Geistliche Begleitung als Bereicherung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 239.

¹⁰⁹ „Geistliche Begleitung nimmt den persönlich-unverwechselbaren Anruf Gottes im Leben eines Menschen ernst und eröffnet einen Raum, in dem sich seine Charismen entfalten können.“ SCHAUPP, Was ist „Geistliche Begleitung“, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 26.

¹¹⁰ SCHÖDL, Seelsorge in der Geistesgegenwart, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 139.

¹¹¹ PETRY, Geistliche Begleitung und Gemeindeentwicklung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 147f.

¹¹² SCHÖDL, Seelsorge in der Geistesgegenwart, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 129. Bernhard Petry will hingegen eine Zweckfreiheit der geistlichen Begleitung festhalten, so dass im Ergebnis ein gemeindliches Engagement eines Begleiteten in der Gemeinde möglich, aber nicht obligatorisch ist. Vgl. PETRY, Geistliche Begleitung und Gemeindeentwicklung, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 148–150. Einigkeit in der Diskussion besteht in der Ansicht, dass die *individuelle Berufung und deren Ausgestaltung* wesentlicher Teil des Prozesses geistlicher Begleitung ist.

¹¹³ Vgl. SCHÖDL, Seelsorge in der Geistesgegenwart, in: Greiner u. a., Wenn die Seele zu atmen beginnt, S. 140.

Im Gegensatz zu geistlicher Begleitung ist im Begriff des *Mentoring* nicht von vornherein ein Bezug zum christlichen Glauben enthalten. Er hat in den letzten Jahren Einzug in die Gemeindepraxis gehalten und wird auch theologisch interpretiert.¹¹⁴ Nach Tobias Faix und Anke Wiedekind bestehe der Grundansatz des Mentoring darin, dass eine Person ihre Erfahrung an eine andere weitergibt.¹¹⁵ Anders als die geistlicher Begleitung nimmt die Diskussion um Mentoring eine stärkere Abgrenzung zur Seelsorge vor, die eher als problem- denn als förderungsorientiert aufgefasst wird.¹¹⁶ Jochen Geiselhart definiert:

„Geistliches Mentoring ist ein aktiv und zielgerichtet gesteuerter Prozess, der auf einer trilateralen Beziehung zwischen Mentor, Partner und dem Heiligen Geist fußt. Geistliches Mentoring zielt immer auf geistliches Wachstum, Eigenverantwortlichkeit und Charakterentwicklung beim Partner ab, während der Mentor sich sowohl als Katalysator für Gottes Reden als auch als Begleiter bei der Gestaltung und Umsetzung der vom Partner erkannten Entscheidungen sieht.“¹¹⁷

Neben dieser persönlichen Begleitung und Stärkung bildet in der Diskussion um Mentoring die Förderung von Mitarbeitern und Leiterin einen Schwerpunkt.¹¹⁸

Die praktisch-theologische Diskussion um geistliche Begleitung und Mentoring befindet sich noch in ihren Anfängen. Das zeigt sich zum Beispiel daran, dass eine Selbstkritik bisher kaum stattfindet; beispielsweise geschehen dabei sensible, intime Prozesse menschlicher Begegnung, in denen Missbräuche zu erwarten sind. Dieses Problemfeld wird kaum beschrieben.

¹¹⁴ Tobias Faix und Anke Wiedekind führen beispielsweise verschiedene biblische Vorbilder wie Elia, Jesus oder Paulus für Mentoring an. Vgl. FAIX/WIEDEKIND, Mentoring, S. 77–88.

¹¹⁵ Vgl. FAIX/WIEDEKIND, Mentoring, S. 25.

¹¹⁶ Vgl. FAIX/WIEDEKIND, Mentoring, S. 25 und GEISELHART, Geistliches Mentoring, S. 21. Dabei scheint es sich eher um eine Wahrnehmung der Seelsorgepraxis denn der -theorie zu handeln. Die Poimenik denkt nicht vorrangig problemorientiert. Vgl. zum Beispiel ZIEMER, Seelsorgelehre, S. 15–22.

¹¹⁷ GEISELHART, Geistliches Mentoring, S. 20.

¹¹⁸ Vgl. FAIX/WIEDEKIND, Mentoring, S. 190–196. Auch Peter Zimmerling sieht Mentoring als einen Aspekt der Gemeindeentwicklung: „Auf dem Weg zum Umbau volksgemeindlicher Strukturen in Richtung auf Gemeindekirche müssen sich Pfarrer und Pfarrerinnen in Zukunft mehr und mehr als Mentoren verstehen, die in einer Reihe von Bereichen der Gemeindegemeinschaft nicht selber tätig werden, sondern stattdessen mündige Laien dazu instand setzen und begleiten, die Dinge zu tun.“ ZIMMERLING, Privilegierte Partnerschaft, in: Rektorin der Universität Leipzig, Staat und Kirche, S. 95f. Kate Harmon Siberine und Lisa Kimball untersuchen weiterhin den Einfluss von generationenübergreifendem Mentoring bei der Konfirmation und gelangen zu dem Schluss, dass dabei besonders Modelllernen (beispielsweise im Hinblick auf Vergebung oder Hingabe) begünstigt und zudem erlebt wird, dass Christsein nicht unabhängig, sondern gemeinsam als Leib Christi gelebt wird. Vgl. SIBERINE/KIMBALL, Confirming Mentoring, in: Theology Today 76/2019, S. 48f.

Deutlich wird bei beiden Konzepten, dass eine Verbindung von suchendem Individuum, Begleiter, Gott und auch der Gemeinde versucht wird. Die hinter den theoretischen Konzepten stehenden Bewegungen¹¹⁹ lassen erahnen, dass diese Versuche eine hohe Attraktivität auszeichnet. Geistliche Begleitung und Mentoring lassen sich insgesamt als wichtige Instrumente zur Förderung und Ausgestaltung des allgemeinen Priestertums ansehen, die in der Praxis flexibel Anwendung finden können.

6.4 Kirchentheorie und Leitung

Der historische Durchgang von Friedrich Schleiermacher und Carl-Immanuel Nitzsch bis hin zu Ernst Lange und Karl-Wilhelm Dahm zeigte, dass die praktisch-theologische Reflexion über die Kirche immer dazu diente, jene sachgemäß und effektiv unter Berücksichtigung der bestehenden (kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen) Verhältnisse zu leiten. Dazu diente früher häufig der Begriff der Kybernetik.¹²⁰ Heute hat sich dieses Anliegen offenkundig in die Kirchentheorie hinein verlagert.

6.4.1 Lassen sich theologische Programme umsetzen?

Die Kirche hat ein Interesse an ihrem eigenen Bestand, am Erhalt ihrer Ressourcen und ihrer Relevanz. Neben dieser Pragmatik in der Praxis versucht die Kirchentheorie eine theologische Beschreibung mit kybernetischen Konsequenzen. Dabei changieren die Entwürfe zwischen Status-quo- und Reformorientierung, wie in Kapitel 6.1.5 zusammengefasst wurde. Dort wurde auch diskutiert, inwiefern Widerstände in der Praxis theologisch begründeten Normen entgegenstehen. Die Kirchentheorie muss sich als Krisenwissenschaft bewähren und Krisenkompetenz beweisen.

Die reformorientierten Entwürfe setzen vor allem auf die allgemeine Kraft der Überzeugung. Nähere Überlegungen, wie angesichts des komplexen Aufbaus der Kirche und unterschiedlicher Leitungsinstanzen eine Umsetzung geschehen kann, bieten sie kaum. Somit tragen sie in der Debatte um die Ausrichtung der Kirche den Charakter ambitionierter Leitbilder, die sich wenig mit den Widerständen in der (kirchenpolitischen) Praxis beschäftigen. Eins der

¹¹⁹ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN MITTELDEUTSCHLAND, Geistliche Begleitung, eingesehen am 03.03.2022 und CHRISTLICHES MENTORING NETZWERK, Mentoring stark machen, eingesehen am 03.03.2022.

¹²⁰ Vgl. SCHRÖER, Art. Kybernetik, in: TRE 20, S. 356–359.

Grundanliegen Hermelinks besteht darin, die geringe Macht, wenn nicht gar die Ohnmacht derartiger Reformprogramme zu erweisen. So sei die Organisation Kirche aus systemtheoretischer Sicht gar nicht dazu in der Lage, die eigen- und widerständige religiöse Praxis zu reformieren. Daneben argumentiert Hermelink mit den unterschiedlichen Machtträgern in der Kirche, die sich aus seiner Sicht letztlich nicht in Richtung eines bestimmten Programms koordinieren lassen, wie dies bei Gräß, Herbst oder Grethlein erforderlich wäre.¹²¹

Ist somit aufgrund von Hermelinks Argumenten jegliches Reformprogramm zum Scheitern verurteilt? Holger Böckel hat eine Führungstheorie vorgelegt, die angesichts der Kirche mit ihren Zügen von Organisation, Institution und Gemeinschaft versucht, die verschiedenen Ebenen des Leitungshandelns zu erschließen. Er stellt mit Hermelink fest, dass ein „monokausal determinierendes Interventionsverständnis“ angesichts der Komplexität der Kirche nicht sachgemäß sei.¹²² Unter Berücksichtigung systemtheoretischer Ansätze kommt Böckel zu dem von Hermelink abweichenden Ergebnis, dass Führung dennoch wirksam intervenieren kann – jedoch nicht unmittelbar, sondern gemäß der biblischen Metapher des Säens und Erntens.¹²³ Weiterhin gelte:

„Die theologische Rede von der Führung durch den Heiligen Geist in der Kirche greift diesen Umstand interpretierend auf und transzendiert ihn, wenn davon ausgegangen wird, dass dieses Geschehen ‚in, mit und unter‘ menschlichem Gestalten in der Kirche zu erwarten bzw. zu glauben ist und zugleich unverfügbar bleibt. Dies gilt besonders, aber nicht nur für den organisationsbezogenen Kernprozess der Kirche, die Kommunikation des Evangeliums, selbst.“¹²⁴

Weiterhin legt Böckel dar, inwiefern Theologie (und damit potenziell auch kirchentheoretische Reformprogramme) Eingang in das Leitungshandeln findet. Und zwar sei evangelische Leitung grundsätzlich als *geistliche Leitung* aufzufassen.¹²⁵ Es gelte: „Der *theologisch begründende Funktionsaspekt* Geistlicher Leitung bezieht sich auf die theologische und ethische Reflexion

¹²¹ Der für Hermelink legitime Ort der Kirche für Innovationen ist die predigthörende Gemeinde.

¹²² Im Vergleich zu Unternehmen weise die Kirche noch einmal eine höhere Komplexität auf. Hinzu komme, dass die effektive Wirksamkeit des kirchlichen Auftrags unverfügbar bleibt. Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 661.

¹²³ Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 686. „Führende müssen [...] darauf gefasst sein, dass sich die Dinge anders entwickelt [sic] als prognostiziert oder intendiert.“ Und: „Be prepared to be surprised“. A. A. O., S. 697.

¹²⁴ BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 661.

¹²⁵ Diese ist für Böckel keinesfalls auf das ordinierte Amt begrenzt, sondern wird auch vom allgemeinen Priestertum ausgeübt. Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 636f.

des Leitungsgeschehens bzw. genauer von Entscheidungsprämissen.“ Leitung werde durch die gemeinsame Interpretation der Heiligen Schrift beeinflusst, die Theologie nehme Einfluss auf die Entscheidungsprämissen. Damit verbunden sei ein auf die Zukunft der Kirche gerichteter „verheißungsorientierter Funktionsaspekt“, nach dem die geistliche Leitung darauf zielt, die Verheißung des Evangeliums hinsichtlich eines bestimmten Kontextes zum Tragen zu bringen.¹²⁶ Somit lässt sich mit Böckel die Leitung der Kirche auf allen Ebenen als Ort von Theologie bestimmen; Leitung ist damit potenziell von kirchentheoretischen Reformprogrammen beeinflusst.¹²⁷

Geistliche Leitung trage zur Erneuerung der Kirche bei:

„Der innovative Anteil des verheißungsorientierten Funktionsaspektes Geistlicher Leitung ist im Geschehen jeder Reformation der Kirche als kontextbezogener Rückbezug auf ihren Auftrag zu sehen. Dabei kommen sämtliche Erneuerungsbewegungen in den Blick, die nicht selten zunächst als vermeintlich systemfremde Irritation wahrgenommen wurden.“¹²⁸

Hier lässt sich eine Brücke zu Hermelinks Darlegung historischer Organisationstypen wie der Vereins- oder der Funktionskirche schlagen, die nach Auffassung Hermelinks in der Vergangenheit auch mittels einer theologischen Programmatik eine nachhaltige Veränderung der Kirche bewirkt haben. Folglich obliegt es Kirchenleitenden auf allen Ebenen, aufgrund ihrer theologischen Verantwortung unter anderem kirchentheoretische Konzepte zu sichten, zu bewerten und in ihren Leitungsentscheidungen zu berücksichtigen.

6.4.2 Demokratischer und geistlicher Modus von Leitung

Die Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong sehen die evangelische Kirche als demokratisch verfasst an, hinterfragen jedoch demokratische Verfahren in der Kirche und versuchen, theologische bzw. geistliche Aspekte zu integrieren.

¹²⁶ Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 637. Zitat ebd.

¹²⁷ Dass so wenig (theologisch begründete) Erneuerung in der Kirche stattfindet, sei nicht der prinzipiellen Unmöglichkeit solcher Erneuerung geschuldet, sondern dass die Führungsdimensionen „Prozesse und Strategie“ sowie „Reflexion und Ziele“ *kaum*, sowie „Genese und Neuentwicklung“ *nicht* gepflegt werden. Diese Defizite müssten führungstheoretisch und -praktisch behoben werden. Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 656.

¹²⁸ BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 638.

Bloße Machtpolitik, bei der sich eine Mehrheit permanent gegen eine Minderheit durchsetzt, wird einhellig abgelehnt. In Streitfragen sei ein hohes Maß an wechselseitiger Verständigung zu suchen. Hauschildt und Pohl-Patalong möchten das Prinzip der Einmütigkeit im Hinblick auf möglichst große gegenseitige Einsicht in Beratungsprozessen präzisieren.¹²⁹ Hermelink blendet überhaupt die Aufgabe von Entscheidungen in synodalen Gremien zugunsten von Meinungsbildungsprozessen ab. Er versteht Konziliarität anders als Ernst Lange weniger als diskursive Entscheidungsfindung, sondern mehr als Würdigung und Profilierung unterschiedlicher religiöser Überzeugungen innerhalb der Kirche. Eine derartige von der Kirchenleitung vorangetriebene Darstellung drücke die Pluralität des Glaubens treffend und vorbildlich aus, selbst wenn sich in bestimmten Sachfragen keine konsensfähige Lösung finden lässt. Hermelink ist insofern zuzustimmen, dass eine Großkirche solche Orte repräsentativer Gesprächs- und Diskussionsforen braucht, um auch die Pluralität der Basis zu vermitteln. Es ist zu ergänzen, dass es neben solchen darstellungsreichen und entscheidungsarmen synodalen Gremien Orte geben muss, an denen für die Bedarfe der Organisation Entscheidungen getroffen werden.

In der Reflexion über die bundesdeutsche Demokratie wird das „Böckenförde-Diktum“¹³⁰ häufig angeführt. Demnach fußt unsere gegenwärtige Demokratie auf Voraussetzungen, die sie selbst nicht herstellen kann – der Staat ist abhängig von der Moral der Gesellschaft. Wen-

¹²⁹ Bedenkenswert sind die Aspekte rund um Machtausübung, wie sie Hauschildt/ Pohl-Patalong und besonders Preul formulieren, weil damit ein wichtiger Einblick „hinter die Kulissen“ demokratischer Prozesse genommen wird: Motivationslagen und Intentionen, aber auch Verhaltensmuster von Gruppen und Einzelpersonen müssen zumindest *auch* aus der Perspektive der Macht und des Machtstrebens beleuchtet werden. Meines Erachtens ist in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung einer Kirchenleitung als Dienst zu bedenken, wie sie sich paradigmatisch in Mk 9,35 finden lässt. („καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.“ „Und er setzte sich und rief die Zwölf und sprach zu ihnen: Wenn jemand will der Erste sein, der soll der Letzte sein von allen und aller Diener.“ Holger Böckel führt diesen Vers in den einleitenden Seiten seiner Führungstheorie an. Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 5.) Auf dieser Grundlage lässt sich ein positiver, der Kirche angemessener Begriff von Machtausübung gewinnen und auf den facettenreichen Demokratiebegriff beziehen. Malte Detje reflektiert das Konzept „Servant Leadership“ von Robert Greenleaf praktisch-theologisch im Hinblick auf kirchliche Leitung und schließt damit sowohl an die pastoraltheologische als auch an die kirchentheoretische Diskussion an. Vgl. DETJE, *Servant Leadership*.

¹³⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben“. BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates, in: Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 60.

det man diesen Gedanken auf die Kirche an, dann bedeutet er die Notwendigkeit, dass sich Kirchenmitglieder wechselseitig anerkennen und einer Kirchenleitung Legitimität einräumen. Oder noch vertiefter: Dass Mitglieder inklusive der Kirchenleitenden durch ihren Glauben in einen konstruktiven Bezug nicht nur zu Gott, sondern auch zu ihrer Kirche gelangen.¹³¹ Somit wird eine Abhängigkeit der Kirchenleitung deutlich: Sie kann und soll zwar zu diesem Glauben und einer konstruktiven Teilhabe am Leben der Kirche einladen, beides bleibt aber ein unverfügbares Geschenk des Heiligen Geistes.

Um eine Einbeziehung des Geistes in den Prozess der Leitung auf den Begriff zu bringen, spricht die Kirchentheorie – wie auch Böckel – von *geistlicher Leitung*. Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong stellen diesen Begriff neben demokratische Verfahren zur Kirchenleitung.¹³² Am ausführlichsten unter den in dieser Studie untersuchten Entwürfen hat sich Herbst mit geistlicher Leitung auseinandergesetzt. Jedoch kritisieren Hauschildt und Pohl-Patalong an dessen Verständnis, dass es zu wenig ergebnisoffen vorgehe und sich als zu unsensibel für die Pluralität von Frömmigkeiten zeige.¹³³ Tatsächlich tritt Herbst im Gegensatz zu Hauschildt/ Pohl-Patalong und Hermelink unter anderem für eine „richtungsweisende Funktion“ geistlicher Leitung ein, die sich bei ihm besonders auf die Mission der Kirche bezieht. Herbst vertritt aber auch weiterhin eine „theologische, die Bibel auslegende und sachkompetente“ sowie eine „seelsorgliche und gemeinschaftsstiftende Funktion“. Dazu vertritt der Autor eine Leitung im Team, keine alleinige Machtausübung durch das Pfarramt.

An Herbst Verständnis von geistlicher Leitung und Hauschildts/ Pohl-Patalongs Kritik werden zwei miteinander verbundene Aspekte von geistlicher Leitung deutlich: zum einen die *persönliche*

¹³¹ Hierhin gehört auch die Bindung der Kirche(nmitglieder) an ihr Bekenntnis. Preul und Hauschildt/ Pohl-Patalong betonen diese Bindung, wobei Preul es inhaltlich erläutert, während Hauschildt und Pohl-Patalong formal auf die Bindung hinweisen. In beiden Konzepten muss das Bekenntnis im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen ausgelegt werden.

¹³² Hermelink versteht darunter genuin religiöse Formen wie das Gebet als Begleitung des Leitungshandelns. Weiterhin knüpft er an Schleiermachers Rede von der „freien Geistesmacht“ an und benennt die theologische Besinnung auf normative Grundlagen der Kirche als kirchenleitend. Diese Besinnung finde unter anderem in Gruppen wie Leitungsgremien statt und trage dadurch häufig einen sozialen Charakter. Indem sie sich häufig auf Konfliktsituationen bezieht, trage sie zu der bei Hermelink zentralen Konziliarität bei.

Hauschildt und Pohl-Patalong argumentieren ähnlich wie Hermelink, auch bei ihnen stellt geistliche Leitung einen Bezug von aktuellen Fragen zu den theologischen Grundlagen der Kirche bzw. zur Präsenz Gottes her. Gemeinsame geistliche Praxis diene dazu, Leitende und Geleitete bewusst vor Gottes Wort zu stellen. Solche Leitung bedeute ein paradoxes Handeln, weil mit dem Heiligen Geist als einer unverfügbaren Größe gerechnet wird. Hauschildt und Pohl-Patalong betonen, dass geistliche Leitung nicht nur das Wohl der Kirche als Kollektiv suche, sondern auch das Individuum achte, indem sie einen rein instrumentellen Gebrauch menschlicher Arbeitskraft ausschließt.

¹³³ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche. S. 400.

Theologie und Spiritualität einer Leiterin, zum anderen das theologische Gespräch bzw. die Spiritualität in der *gemeinsamen* Leitungspraxis. Beide Dimensionen können sich konfliktär zueinander verhalten. Bei Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong wird eine moderierende und vermittelnde Rolle von Leitern betont, offenbar zur Vermeidung solcher Konflikte. Zu fragen bleibt, wie dabei die persönliche Theologie und Spiritualität konstruktiv in die Leitungspraxis eingehen.

Holger Böckels Führungstheorie versteht evangelische Leitung *grundsätzlich* als geistliche Leitung. Die Ressourcenbereiche kommunikativer, theologisch-hermeneutischer und spiritueller Kompetenz stünden vor bzw. gingen in Leitungsinterventionen ein.¹³⁴ Diese Bereiche sind somit um einer sachgemäßen Leitung willen eigens zu reflektieren und zu gestalten.¹³⁵ Aufschlussreich sind die von Böckel aufgegliederten Dimensionen von Leitung „Beziehung und Interaktion“, „Strukturen und Rollen“, „Prozesse und Strategie“, „Reflexion und Ziele“ und „Genese und Neuentwicklung“, von denen hier die Ebenen Beziehung und Interaktion sowie Reflexion und Ziele aufgegriffen werden.¹³⁶ Eine Grundlage von *Beziehung und Interaktion* seien „unvollständige Verträge“: Organisatorische Festlegungen deckten demnach nie alle notwendigen Aspekte zukünftigen Handelns ab, sondern es blieben immer Spielräume offen, die durch Beziehung und Interaktion der Beteiligten gefüllt werden müssten. In der Kirche seien diese Spielräume im Vergleich zu anderen Organisationen besonders hoch, was ein erhöhtes Innovationspotenzial bedeute.¹³⁷ Somit kommt es neben der Pflege von persönlichen geistlichen und spirituellen Kompetenzen darauf an, Beziehungs- und Interaktionsprozesse zum Wohle der Organisation, näherhin der gemeinsamen Kommunikation des Evangeliums bzw. deren Disposition, zu gestalten.

Die Führungsdimension *Reflexion und Ziele* lässt sich als einen neuralgischen Punkt geistlicher Leitung ausmachen. Dies wird am deutlichsten greifbar, wenn Hermelink sich prinzipiell gegen die Setzung von Zielen durch die Organisation Kirche ausspricht. Böckel beobachtet:

„Einer erkennbaren Zielbildung im Bereich normativer Orientierung, die auf hohem theologischen Reflexionsniveau angesiedelt ist, steht eine kaum ausgebildete strategische und operative Zielbildung gegenüber, die den Eindruck einer merkwürdigen Unbestimmtheit von führungsbezogenen Entscheidungen bzw. Interventionen hinterlässt.“¹³⁸

¹³⁴ Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 168.

¹³⁵ Wird Böckels Bestimmung weitergedacht, so handelt es sich bei den theologischen Positionen eines Leiters für sich genommen noch nicht um eine Führungsressource, solange noch kein Weg beschritten wird, sie konstruktiv in Leitungsprozesse einzubeziehen, sie in Böckels Worten zu „theologisch-hermeneutischer“ und „spiritueller Kompetenz“ zu entwickeln.

¹³⁶ Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 66.

¹³⁷ Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 253f.

¹³⁸ Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 368.

Einer Kirchentheorie, die nicht wie Hermelink prinzipiell Zielbildung und -setzung durch die Organisation ablehnt, obliegt es demnach, aufzuzeigen, wie aus individueller Theologie und Spiritualität in gemeinschaftlichen Kommunikationsprozessen strategische und operative Ziele hervorgehen können – verstanden als geistliche Leitung. Eine derartige Zielbildung muss (mit Hermelink) die Eigenständigkeit von allgemeinem Priestertum, Amt und Gemeinde respektieren.

6.4.3 Die *Kommunikation des Evangeliums* als primäre Norm der Kirchentheorie?

Die auf die evangelischen Landeskirchen bezogenen Ansätze sprechen sich jeweils für die Kommunikation des Evangeliums als Norm der Kirchenleitung aus, um kirchliches Handeln zu disponieren. Ob die Kirche jedoch relevant kommuniziert und welche kybernetischen Weichenstellungen erforderlich sind, ist hochgradig umstritten.

Eine Konflikt setzt bereits bei der Betrachtung der vorfindlichen Kirche ein. Hermelink, Preul oder auch Isolde Karle¹³⁹ gehen davon aus, dass die Kirche in ihrer jetzigen Gestalt effektiv das Evangelium kommuniziert, durch pastorales Amt, Parochie, Gebäude oder Kasualien. Gräb, Herbst und Grethlein weisen hingegen auf Mitgliederverluste, Irrelevanz der Kirche usw. hin. Besonders Grethlein führt hierbei besonders ausführlich Defizite der Kirche vor Augen: Die evangelische Kirche verliere mehr und mehr an Relevanz, was neben Kirchenaustritten an sinkenden Quoten der Nutzung von Kasualangeboten zu erkennen sei. Die äußere Mitgliedschaft reiche heute nicht mehr aus, um die Kirche bzw. das Evangelium in der Biografie von Individuen als eine bedeutende Größe zu erweisen.

Hermelink geht hingegen von dem nach wie vor bedeutenden Bestand an Kirchenmitgliedern und einer rechtlich-gesellschaftlich fest verankerten Organisation Kirche aus. Allein deren Bestehen und eine weite Verbreitung der sozialen Praxis der Kirchenmitgliedschaft mache sie zu einer relevanten Größe in einer funktional differenzierten Gesellschaft.

Neben diesen beiden hervorgehobenen Positionen werden einige mittlere eingenommen, etwa von Hauschildt und Pohl/ Patalong. Sie weisen einerseits auf die Kirche als Tradentin hin, andererseits auf die Schwierigkeit der Sozialisation in den traditionellen Gottesdienst hinein.¹⁴⁰

¹³⁹ Vgl. KARLE, Der Pfarrberuf als Profession.

¹⁴⁰ Eine systematische Erhebung der Relevanz der Kirche liegt in der Kirchentheorie bisher nicht vor. Wichtige Parameter wie die Sozialisation in die Kirche hinein werden nicht beleuchtet.

Mit ihrer jeweiligen Darstellung des Status quo verbinden Grethlein und Herbst unterschiedliche theologische Interessenlagen: Während für Grethlein *die individuelle Erfahrung des Evangeliums* in seinen drei Modi entscheidend ist, zählt für Hermelink die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche, die den christlichen Glauben inszeniert und *potenziell für das Individuum erfahrbar* macht, sofern es sich für religiöse Kommunikation öffnet. Beide Sichtweisen sind grundsätzlich plausibel und legitim, aber meines Erachtens nicht gleich zentral. Hermelink blendet bei seiner Betrachtung erstens aus, dass für *manche* Teile der Bevölkerung auf ihrer religiösen Suche mittlerweile, pointiert formuliert, der Gang zum Yogakurs im Fitnessstudio näher liegt als die Inszenierung des christlichen Glaubens im Gottesdienst. Das Argument, dass die reine Präsenz der Organisation Kirche den Menschen auch die Präsenz Gottes verdeutlicht, reicht damit nicht so weit, wie von Hermelink postuliert. Zweitens betrachtet Hermelink die eigentliche *Begegnung* mit dem Evangelium nicht, wie Grethlein dies tut, sondern es wird nur der *Rahmen* möglicher Begegnungen thematisiert. Beide Perspektiven sind für die kirchentheoretische Arbeit wichtig, aber die Begegnung erscheint als der bedeutendere Blickwinkel.

Grethlein weist zurecht darauf hin, dass sich der Biografiebezug zum Engpass der *Möglichkeit* der Kommunikation des Evangeliums erweist.¹⁴¹ Bevölkerungsgruppen, die traditionell in die Kirchen hinein sozialisiert werden, haben dementsprechend einen leichteren Zugang zu ihr. Suchbewegungen wie Fresh Expressions of Church, andere parochieungebundene Arbeitsformen oder die Kommunikation des Evangeliums in den digitalen Medien versuchen, Biografiebezüge herzustellen. Wie groß die damit erzielte Relevanz ausfällt, lässt sich noch nicht erhärten.

Ich möchte an dieser Stelle die Frage an die Kirchentheorie stellen, inwiefern die Kommunikation des Evangeliums *faktisch* die oberste Norm kirchlichen Handelns darstellt. Die Kirchentheorie idealisiert meines Erachtens an dieser Stelle die Kirche und ihre Teile und berücksichtigt nicht, dass die Kirche unter der Sünde immer hinter der ihr von Gott erteilten Aufgabe zurückbleibt. Phänomene wie Besitzstandswahrung, Bürokratisierung, Selbstbezogenheit, Mutlosigkeit und ähnliche bedürfen der Wahrnehmung, um sie mit dem Auftrag der Kirche ins Verhältnis zu setzen.

Als kybernetisches Problemfeld und Potenzial für die Kommunikation des Evangeliums soll an dieser Stelle auf die Rolle der „Kerngemeinden“ (einem problematischen Begriff, siehe Kapitel 6.3.3) bzw. der der Kirche Verbundenen bzw. Hochverbundenen hingewiesen werden. Zwar gilt die Kommunikation des Evangeliums gemeinhin als Aufgabe der gesamten Kirche,

¹⁴¹ Theologisch hebt Grethlein darauf ab, dass die Kommunikation des Evangeliums ein Individuum persönlich involviert, so wie Jesus von Nazareth Menschen persönlich begegnet ist und so die anbrechende Gottesherrschaft verkündigt hat.

doch nur bei Herbst und Grethlein wird explizit das allgemeine Priestertum in seiner Verantwortung und Befähigung dazu näher besprochen. Ist die Kommunikation des Evangeliums das kybernetische Grundprinzip der Kirche, dann ist das allgemeine Priestertum, dazu zählen die (Hoch-) Verbundenen, im Recht und in der Pflicht, disponierend und kommunikativ mitzuwirken. Gerhard Wegner wies darauf hin, dass sich der Gemeinde Verbundene zugleich in bedeutendem Umfang mit der Kirche identifizieren und innovativere Kirchenbilder pflegen als gemeindedistanzierte Mitglieder. Die Netzwerkanalyse der KMU V hält fest: „Regelmäßige Gottesdienstbesucher [...] werden gleichsam als religiöse Experten von denen in Anspruch genommen, die seltener in den Gottesdienst gehen. [...] Über die sozialen Beziehungen wirkt der Gottesdienst auch bei denen, die ihn selbst nicht besuchen.“¹⁴² Der Kirche Verbundene tragen demnach eher als Andere aktiv zur Kommunikation des Evangeliums bei, lassen sich wahrscheinlich auch leichter dazu motivieren. Jedoch wird in den kirchentheoretischen Entwürfen häufig eine entgegengesetzte Sichtweise vertreten, nach der „kerngemeindliche“ Gruppen eine weltzugewandte Kommunikation des Evangeliums be- oder gar verhindern. Damit soll nicht gesagt werden, dass die vernommene Kritik keine Anhaltspunkte in der Praxis hat. Offenkundig besteht ein Bedarf an differenzierterer kirchentheoretischer Analyse, wie etwa eine produktive Dialektik gemeindlicher Schließung und Öffnung ausfallen kann. Einen Beitrag bietet die von Wilfried Härle u. a. herausgegebene Studie „Wachsen gegen den Trend“, die quantitativ wachsende Kirchgemeinden untersucht.¹⁴³ Die angesprochene Dialektik lässt sich darin wiederfinden: Und zwar sei zu beobachten, dass in solchen Gemeinden immer wieder Zielfindung und Leitbildprozesse nicht nur im engsten Leitungskreis, sondern unter Einbeziehung der verschiedenen Gruppen der Gemeinde geschehen.¹⁴⁴ Häufig finde ein Impuls zur Öffnung der Gemeinde statt, beispielsweise die Implementierung neuer Angebote über den engeren Kreis hinaus.¹⁴⁵ Insbesondere für die Mitarbeiter gelte, dass alte („Kerngemeinde“) und neue zusammenfinden: „Der Kreis von ehrenamtlich Mitarbeitenden ist ein wesentlicher Faktor und eine Voraussetzung von Wachstum und gleichzeitig [...] häufig ein Produkt des

¹⁴² STEGBAUER U. A., Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 434. Es ist zu berücksichtigen, dass bei dieser Analyse nur *eine* Ortsgemeinde untersucht wurde. Die zitierten Aussagen bedürfen weitergehender Validierung.

¹⁴³ Zwar sind eine gelingende Kommunikation des Evangeliums und das Wachstum einer Gemeinde nicht gleichzusetzen, dennoch wird eine solche Kommunikation immer wieder Wachstum hervorbringen.

¹⁴⁴ Vgl. HÄRLE U. A., Wachsen gegen den Trend, S. 306. Auch Holger Böckel hält als Chance fest, dass mittels einer Beschäftigung mit Leitbildern und Zielen, also einer Konzentration nach innen, die Genese neuer Arbeitsfelder begünstigt werden kann. Vgl. BÖCKEL, Führen und Leiten, S. 709. Umgekehrt hält er pointiert fest: „Wer erfolgreich integrieren will, tut gut daran, Neues zuzulassen.“ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. HÄRLE U. A., Wachsen gegen den Trend, S. 306.

Wachsens.¹⁴⁶ Es lasse sich weiterhin beobachten, dass das Wachstum gemeinsam theologisch reflektiert wird.¹⁴⁷ Die „Erfolgsgeschichten“, die Härle u. a. festhalten, zeigen demnach, dass Wachstum nicht ohne eine Mitnahme, Teilhabe und ebenso ein *qualitatives* Wachstum der bestehenden Gemeinden vonstatten geht und infolge dieser Faktoren der engere Kreis der Gemeinde erweitert oder überschritten wird. Der Gemeinde Verbundene in ihren jeweiligen Lebensbereichen können demnach empirisch begründet als Träger der Kommunikation des Evangeliums begriffen werden. Sie bringen das allgemeine Priestertum spezifisch zur Geltung.

6.5 Auftrag der Kirche

6.5.1 Die Kirche und ihr Handeln als Kommunikation des Evangeliums

„Kommunikation des Evangeliums“ dominiert als Bezeichnung für den Auftrag der Kirche. Dabei wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die verfasste Kirche nur einen Teil dieser Kommunikation verantwortet, folglich ein bedeutender Teil in anderen Bereichen des Christentums geschieht.¹⁴⁸ Wiederkehrendes Motiv hierbei ist die *Missio Dei*, an der die Kirche teilhat.

Eine planmäßige Diskussion über das kommunizierte *Evangelium* findet bisher nicht statt. So stehen so gegensätzliche Entwürfe wie Gräb und Herbst nebeneinander. Hermelink („Inszenierung“) und Grethlein („drei Modi“) enthalten sich inhaltlichen Bestimmungen nahezu gänzlich und verweisen auf angemessene Kommunikationsarten und -weisen. „Evangelium“ wird offensichtlich vorausgesetzt. Indem die Kirchentheorie an dieser Stelle indifferent bleibt, beraubt sie sich zentraler Aspekte zur Wahrnehmung und Gestaltung ihrer Praxis. Weiterführend erscheinen deshalb beispielsweise das Kriterium Preuls der „antimeritorischen“ Verkündigung oder die Gegenüberstellung Herbsts des göttlichen Zuspruchs versus des „milden Moralismus“ in der Predigt.

Zu bedenken ist weiterhin der Hinweis Alexander Deegs, weniger eine fixe Botschaft der Kirche vorauszusetzen, sondern die Kirche als einen Ort der Gottsuche zu denken. Dabei gehe es nicht bloß um einen Ort des Zuspruchs, sondern auch der Konfrontation mit dem verborgenen Gott.¹⁴⁹ In der Kirchentheorie wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass die Kirche eine

¹⁴⁶ Vgl. HÄRLE U. A., *Wachsen gegen den Trend*, S. 334.

¹⁴⁷ Vgl. HÄRLE U. A., *Wachsen gegen den Trend*, S. 303.

¹⁴⁸ Kirchliche und christentümliche Kommunikation des Evangeliums erschließen sich im Zusammenhang bei GRETHLEIN, *Praktische Theologie*.

¹⁴⁹ „Anstatt das Leiden an der Gottesfinsternis auszuhalten und auszudrücken, scheinen wir gefangen in einer hochgradigen Positivität, die toxisch werden kann. Der Glaube Israels und der Kirche ist

Organisation ist, deren zentraler „Prozess“, der Empfang des Glaubens, nicht von ihr selbst sichergestellt wird, sondern Werk des Heiligen Geistes ist. Dementsprechend ist die Zeugenfunktion der Kirche mit der darin implizierten Schwachheit beständig herauszustellen. Die Funktion des Zeugnisses ist auch geeignet, die Unterscheidung von *Opus hominem* und dei bei der Kommunikation des Evangeliums näher zu erläutern: Demnach ist die Kirche nicht für die Genese des Glaubens verantwortlich, aber sie kann ihr Zeugnis, ihre Inszenierung prüfen, hinterfragen und gestalten, an der äußeren Klarheit des Wortes arbeiten.

Die Kirche als Ort der Gottsuche und die Kommunikation des Evangeliums – die kirchentheoretische Erörterung changiert zwischen diesen beiden Dimensionen. Bei Hauschildt und Pohl-Patalong wird die Kirche sowohl als „Ort von Religion“ als auch als Kommunikatorin des Evangeliums beschrieben. Ihnen gelingt die sinnvolle Zuordnung, dass die Gestaltung dieses Ortes ein Aspekt der Kommunikation ist. Offene Kirchen, Meditation und Kunst sind dann ebenso bedacht wie die explizite Tradierung und Auslegung christlicher Lehre.¹⁵⁰

Die Kirchentheorie trägt dazu bei, die spezifische Funktion der Kirche zur Kommunikation des Evangeliums herauszuarbeiten. Eine wiederkehrende Perspektive besteht darin, als Konsequenz der dritten These der Barmer Theologischen Erklärung die Gestalt der Kirche in ihrer verkündigenden Dimension wahrzunehmen. Hermelink geht hierbei am weitesten, indem er gemeinhin als profan betrachtete Organisationselemente wie das Kirchenrecht als Widerspiegelung des christlichen Glaubens begreift – womit Beschreibung und Anspruch zugleich verbunden sind. Besonders im Hinblick auf die Gestalt der Kirche muss sich die Kirchentheorie der Gefahr bewusst sein, zu positiv von der Kirche zu sprechen und sich mit Hauschildt und Pohl-Patalong der Ambivalenz des „Symbols Kirche“ gewahr werden. Dies unterstreicht das Beispiel von Missbrauchsfällen in der Kirche, die zwar vom Ausmaß sowie der öffentlichen Wahrnehmung her stärker in der römisch-katholischen, aber eben auch in der evangelischen Kirche zu beklagen sind. Missbrauchsvorwürfe werden massiv vorgetragen, was auch darauf zurückzuführen ist, dass sich Kirchen als Hüterinnen öffentlicher Moral inszenieren und für sich in Anspruch nehmen, Anwältinnen der Schwächsten zu sein. Missbräuche konterkarieren dies, die Kirchen kompromittieren sich. Die evangelische Kirche muss prüfen und nachweisen, inwiefern die Gestalt der Kirche heute höhere Standards an Sicherheit für Schwache und der Verfolgung von Tätern gewährleistet. Der Kirchentheorie obliegt es, die Kirche dabei kritisch zu begleiten.

Glaube an einen Gott, der immer auch der verborgene ist“. Vgl. DEEG, Die Kirche stirbt?, eingesehen am 03.03.2022.

¹⁵⁰ Überhaupt dient die Aufgliederung der kirchlichen Kommunikation des Evangeliums bei Hauschildt/Pohl-Patalong dazu, häufig als gegensätzlich empfundene Aufgaben wie diakonisches und politisches Engagement im Zusammenhang zu begreifen, gegeneinander abzuwägen und konstruktiv aufeinander zu beziehen.

Um einer breiten Kommunikation des Evangeliums durch die Kirche willen hält die Kirchentheorie Gemeinden (und Neugründungen) an, zu dieser Kommunikation beizutragen. Die klassische Aufgabenstellung der reinen Wort- und Sakramentsverwaltung nach CA VII wird dabei kaum mehr fortgeschrieben. Hauschildt und Pohl-Patalong jedoch gelingt eine Fortführung, indem sie das Verständnis der *Notae Ecclesiae* erweitern. Demnach sind reine Worts- und Sakramentsverwaltung signifikante *Notae*, wobei auch andere nicht hinreichende hinzutreten können, die ebenfalls die wahre Kirche kennzeichnen.

Neben verschiedenen grundsätzlichen Ordnungen und Bestimmungen vollzieht die Kirchentheorie bisher keine planmäßige, nüchterne Analyse des vorfindlichen Zeugnisses der Kirche, der Erfüllung ihrer Aufgaben – sieht man von einseitiger Kritik an der verfassten Kirche wie bei Grethlein ab.¹⁵¹ Symptomatisch dafür steht die Auftragsbestimmung der Kirche bei Hauschildt und Pohl-Patalong zwischen Thema, Subjekt und Welt, die an das homiletische Dreieck erinnert, aber nicht wie das homiletische Dreieck die Kirche selbst als Eckpunkt des Dreiecks (samt ihrer Stärken und Schwächen) beinhaltet.¹⁵² Dass die kirchliche Kommunikation des Evangeliums von einer Vielzahl an eigenständigen Subjekten getragen wird, die zusammen die Kirche bilden, bedarf kirchentheoretischer Untersuchung. Die Kirche ist in ihrer Kommunikation nicht bloß eine Institution, sondern auch eine sich beständig erneuernde Bewegung.

6.5.2 Kommunikation: Lehre, Moderation oder Rezeption?

Der Journalist Jan Fleischhauer antwortet auf die Frage, für welche Positionen die evangelische Kirche heute in der Öffentlichkeit steht, wie folgt: „[V]ersuchen Sie mal, Näheres über Himmel und Hölle zu erfahren: Das wird echt schwer.“ „Gehen Sie heute auf einen Kirchentag, müssen sie den Eindruck gewinnen, sie seien versehentlich auf einem Parteitag der Grünen gelandet. Um die Umwelt kümmern sich auch andere, aber eine Antwort auf die Frage, wie es denn aussieht mit Himmel und Hölle, die kann nur die Kirche geben.“ Auf die Frage, unter welchen Umständen Fleischhauer seinen vor Jahren vollzogenen Kirchenaustritt rückgängig machen würde, entgegnet er:

¹⁵¹ Insgesamt weisen die reformorientierten Entwürfe einseitig auf die Schwächen der Kirche hin. So radikalisiert Haslinger die Mission der Kirche, die sich „blutig schinden“ müsse, statt selbstzentriert zu verharren.

¹⁵² Dies stellt keine Kritik an diesem Schema dar, sondern weist schlicht darauf hin, dass Hauschildt und Pohl-Patalong die Frage nach dem *vorfindlichen Zeugnis* an diesem Punkt nicht stellen.

„Ich würde sehr intensive Gespräche führen wollen, über Glauben und Glaubenszweifel. Ich gehöre zu den Menschen, die sich wünschten, es gäbe einen Gott, an den sie glauben könnten, aber denen dann die Aufklärung dazwischenkommt. In mir ist der schwarze Gedanke sehr mächtig, dass nach dem Tod nichts mehr ist.“¹⁵³

Im Interview kommen Gesichtspunkte zum Tragen, die auch die kirchentheoretische Diskussion um die Kommunikation des Evangeliums prägen. In der Diskussion um Grethleins Ansatz von Praktischer Theologie spricht Gräb von den Paradigmen Verkündigung, Kommunikation und Deutung.¹⁵⁴ Es lässt sich fragen, wie die Kommunikationsprozesse gear- tet sind, die ein kirchentheoretischer Entwurf impliziert. Bei Fleischhauer klingt an, dass er von der Kirche erstens verbindliche Lehre erwartet, in theologischen Fragen markant Position bezieht und dabei bereit ist, in Disharmonie zu gesellschaftlichen Erwartungen zu treten. Bezogen auf eigene Glaubensfragen wünscht er sich zweitens eine dialogische Kompetenz der Kirche; sie soll in der Lage sein, Menschen in religiösen Fragen zu begleiten und auf sie einzugehen. Damit tritt drittens der Aspekt der Rezeption hinzu. Fleischhauer begreift diesen als seinen persönlichen Aufgabenbereich (und auch sein eigenes Recht): Lehre, die im Gespräch verarbeitet wurde, ggf. in eine eigene Logik bzw. Gewissheit zu überführen.¹⁵⁵

Die drei Aspekte können einander entgegengesetzt, aber auch zugeordnet werden. Aus ihnen wird im Folgenden ein Dreiecksschema entworfen. Es dient der Veranschaulichung, wie die kirchentheoretischen Entwürfe die Kommunikation des Evangeliums durch die Kirche akzentuieren. Der Schwerpunkt *Lehre* gibt wieder, dass die Kirche eine verbindliche Botschaft mitteilt. *Moderation* bedeutet eine Konzentration des kirchlichen Handelns auf Kommunikationsformen, die sich in irgendeiner Weise auf Religion, den christlichen Glauben oder christliche Traditionen beziehen. *Rezeption* meint die Verantwortung von Individuen zur persönlichen Auseinandersetzung mit religiösen bzw. christlichen Fragen, bei der der Kirche eine unterstützende Funktion einnimmt.

¹⁵³ FLEISCHHAUER, „Die Kirche muss Himmel und Hölle predigen“, in: ideaSpektrum 2013, Heft 52/53, S. 16–18.

¹⁵⁴ Gräb möchte das Verkündigungs- durch das Kommunikationsparadigma ablösen und durch das Deutungsparadigma ergänzen. Vgl. GRÄB, Religionstheologische Ansichten, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 68.

¹⁵⁵ Die Möglichkeit, dass Gott selbst ihm Glauben *schenkt*, kommt bei Fleischhauer nicht vor. Mit den drei Dimensionen werden nicht einfach die Paradigmen Gräbs umbenannt, sondern anders begriffen: als drei Dimensionen von Kommunikation.

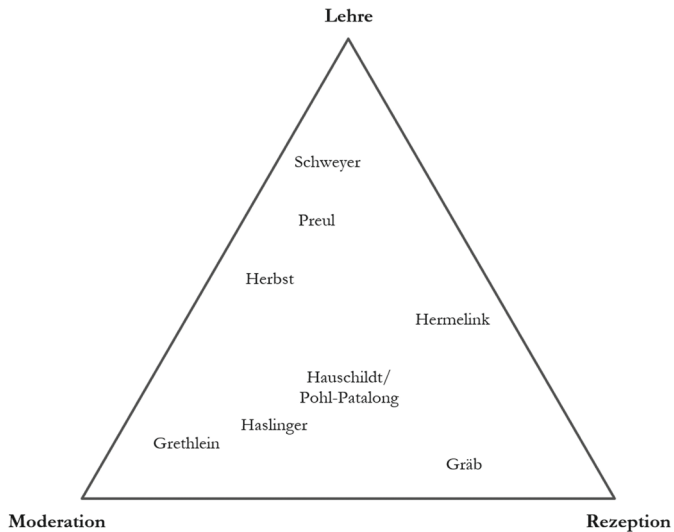


Abbildung 9: Die kirchliche Kommunikation des Evangeliums zwischen
Lehre, Moderation und Rezeption

Ambivalent fällt vor allem die Haltung zum Aspekt Lehre aus, weswegen hier vorrangig auf diesen abgehoben wird. Es lassen sich im Wesentlichen zwei Gruppen von Ansätzen ausmachen, wobei Hermelink eine Sonderrolle einnimmt.¹⁵⁶

1) Die Gruppe mit Preul, Herbst und Schweyer betont den lehrenden Modus der Kirche und entwickelt jeweils eine Interpretation des Evangeliums anhand der Bibel bzw. der Bekenntnisschriften. Die Bedeutungsgehalte der frohen Botschaft stünden zumindest in Grundzügen fest und der Kirche sei aufgegeben, diese zu vertreten. Zu diesen Gehalten treten jeweils Vorstellungen hinzu, *wie* Lehre vermittelt wird, etwa bei Preul im Kasualgottesdienst durch den Pfarrer.

2) Die Gruppe mit Hauschildt/ Pohl-Patalong, Gräb, Grethlein und Haslinger zeigt sich gegenüber dem Aspekt Lehre verhalten oder gar ablehnend.¹⁵⁷ Bei Grethlein und Haslinger

¹⁵⁶ Die Positionen im Dreieck ähneln den Positionen der kirchentheoretischen Entwürfe zur gesellschaftlichen Religion Affirmation, kirchliche Formung und Transformation (siehe Kapitel 6.1.2). So bedeutet Gräbs Affirmation der Religion, dass die Kirche Menschen bei deren Deutungsleistung unterstützt. Beispielsweise bei Hauschildt/Pohl-Patalong versucht die Kirche durch kommunikative Prozesse, Religion zu formen; die Verkündigung etwa im Sinne Preuls zielt auf eine Transformation gesellschaftlicher Religion.

¹⁵⁷ Auch andere Praktische Theologen votieren ähnlich. Ein wiederkehrendes Motiv lautet, dass sich das Evangelium inhaltlich nicht fixieren lässt, sondern dass es sich im kommunikativen Vollzug je

liegen engagierte Plädoyers für spezifische Kommunikationsformen der Kirche vor, ohne dass auf bestimmte Ergebnisse der Kommunikation gezielt wird.¹⁵⁸

In Gräbs Konzept der Religionshermeneutik wird dem deutenden Subjekt eine so gewichtige Rolle zugewiesen, dass der Kirche, vertreten durch das Pfarramt, lediglich eine begleitende Aufgabe bei der Kommunikation des Evangeliums zukommt. Die Rezeption, bei Gräb die Sinnfindung, ist bei ihm eine individuell zu erbringende Aufgabe.¹⁵⁹

Hermelinks Sonderrolle zeigt sich darin, dass er Lehre ambivalent beschreibt: Zunächst geht er davon aus, dass die evangelische Kirche keine „Überzeugungsgemeinschaft“ darstellt und individuelle Deutungen zu einer Vielzahl sich teilweise widersprechender religiöser Überzeugungen führten. Daneben weist der Autor auf die kirchliche „Verkündigung“ durch das Pfarramt hin, für die er aber keine bestimmten Lehrsätze geltend macht, sondern *den formalen Bezug* auf Bibel und Bekenntnisse. Bei Hermelink ist jedoch der *Inszenierungsbegriff* bedeutender als der der Verkündigung. Die kirchliche Inszenierung des christlichen Glaubens, der die Verkündigung zugeordnet ist, stehe den Individuen für deren eigenverantwortliche Deutung gegenüber.

Ursächlich für die kritische Distanz der zweiten Gruppe zum Aspekt der Lehre ist meist, dass sie diese tendenziell als für Moderation/ Rezeption hinderlich bzw. als dem kirchlichen und gesellschaftlichen Pluralismus, der mit den Idealen Gleichberechtigung und Partizipation korrespondiert, zuwiderlaufend ansehen.

Ich plädiere hingegen mit Preul, Herbst und Schweyer dafür, den Aspekt der Lehre für den Auftrag der Kirche in der Kirchentheorie prinzipiell geltend zu machen. Dafür sprechen verschiedene Argumente:

individuell konstituiert. Vgl. SCHRÖDER/DOMSGEN, Vorwort, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 9 und SASS, Zwischen Partizipation und Distanzspielräumen, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 90.

¹⁵⁸ Hauschildt und Pohl-Patalong tendieren am stärksten in die Mitte des Dreiecks. Sie negieren zwar nicht die Legitimität der Lehre, blenden sie aber zugunsten von Kommunikation und Deutung weithin aus. Sie sprechen allgemein von dem Evangelium als dem Heil in Christus, das die Kirche vertritt. Stärker wird der Begriff der Relevanz thematisiert: Der Kirche und dem christlichen Glauben solle in Situationen individueller Lebensdeutung zumindest Aufmerksamkeit zukommen, auch wenn deren konkreter Effekt auf menschliche Entscheidungen für die Kirche unverfügbar sei. Die Aneignung der christlichen Botschaft vollziehe sich je individuell und entziehe sich in der Gegenwart mehr und mehr kirchlich erwarteten Mustern. Dennoch tragen Hauschildt und Pohl-Patalong bestimmte Weisen der Aneignung unter dem Begriff „Symbol Kirche“ zusammen.

¹⁵⁹ Die Dimension der Lehre wird gänzlich negiert. In oben genannter Referenz, in der Gräb von Verkündigungs-, Kommunikations- und Deutungsparadigma spricht, wird die Dimension der Verkündigung für Kirche und Praktische Theologie ausgeschlossen. Vgl. GRÄB, Religionstheologische Ansichten, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 68.

- Die Kirche verdankt sich von Anfang an Gottes Handeln in Jesus Christus, wie es in der Bibel bezeugt ist und seitdem auf dem ganzen Globus mitgeteilt, bezeugt, *gelehrt* wurde.¹⁶⁰ Die evangelische Kirche würde sich von ihrem Ursprung abschneiden und ihrem Auftrag entziehen, wenn sie auf verbindliche Lehre verzichtete.¹⁶¹
- Das „Evangelium“ zeigt sich bereits im Neuen Testament als eine vielgestaltige Wahrheit. Sie wird zwar in spezifischen Situationen auf bestimmte Sätze hin zugespitzt, lässt sich auf einzelne Aussagen aber nicht reduzieren. Ich halte es für einen Fehlschluss, dem biblischen Evangelium aufgrund dieser Vielfältigkeit keine Verbindlichkeit zuzusprechen und es daher beliebig zu füllen.¹⁶² Erforderlich ist stattdessen eine situationsgemäße Auslegung, welche durch die Formel der Kommunikation des Evangeliums treffend auf den Begriff gebracht wird, ohne dabei die zu lehrende Botschaft (nicht nur den Modus, sondern auch den Inhalt von „Evangelium“) auszublenden.¹⁶³
- Das Absehen von Lehre steht in einem Gegensatz zu der Tatsache, dass die von der Kirche ausgehende Kommunikation des Evangeliums durch konkrete Subjekte geführt wird. Diese bringen eigene theologische Anschauungen in eine Kommunikationssituation mit und je nach Verlauf auch ein.¹⁶⁴ Eine derartige Weitergabe eigener Überzeugungen lässt

¹⁶⁰ Für Christoph Schwöbel bringt die Kirche das zum Ausdruck, worauf sie steht: „Der Auftrag der Kirche ist in ihrem Grund, dem Evangelium von Gottes Gnade in Jesus Christus als dem Heil der Welt gegeben.“ SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: Härle/Preul, Marburger Jahrbuch Theologie VII, S. 40f.

¹⁶¹ Dabei richtet sich Lehre an eine bedürftige Kirche selbst, wie Karl Barth mit scharfen Worten festhält: „Wer hier zuhört und liest, der müßte den Eindruck haben, als ob es mit dem Zirkulieren von allerlei Lebensströmen, was die Kirche betrifft, aufs Beste bestellt sei, als ob der Fehler nur draußen in der immer gleichgültiger werdenden, immer mehr verwildernden und sich zerreißen Welt zu suchen sei. Und das geht eben nicht. Genug und übergenuß nun der Reformationsjubiläen! Wo ist eigentlich die Kirche, die selber in der Buße steht, die sie predigt, die von Luthers ‚Aus tiefster Not schrei ich zu dir‘, das sie so trefflich anzupreisen weiß, Gebrauch macht.“ BARTH, Die Not der evangelischen Kirche, in: Zwischen den Zeiten 9/1931, S. 105.

¹⁶² Mit Wilfried Engemann, der im Gegensatz zu Grethleins Konzept zumindest die Wirkung der Kommunikation nicht völlig offenlassen möchte. Zwar hält er es nicht für möglich, einen Einzelinhalt aus der Kommunikation des Evangeliums herausstellen; dennoch spricht er von „typisch evangelischen Implikationen und Parametern“ solcher Kommunikation. Vgl. ENGEMANN, Kommunikation des Evangeliums, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 27.

¹⁶³ Engemann hält den Schwenk der Praktischen Theologie der Vergangenheit von der „Verkündigung“ hin zur „Kommunikation des Evangeliums“ für eine Abkehr von einem „Einbahnverkehr“ in der kirchlichen Praxis. Vgl. ENGEMANN, „Kommunikation des Evangeliums“, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 38. Die Bekräftigung des Aspekts Lehre *als einen Teilaspekt der Kommunikation des Evangeliums* bzw. als Element kommunikativer Prozesse beugt dem Verständnis eines „Einbahnverkehrs“ vor.

¹⁶⁴ Hermelink benennt diesen Sachverhalt mit „Selbstkommunikation“. Vgl. HERMELINK, Kritik und Konflikt, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 134.

sich als Lehre auffassen; dann kann näher analysiert (und auch kritisiert) werden, was diese ausmacht.

Unter diesen Bedingungen hat es die Kirchentheorie mit einer komplexen Struktur des überkommenen Evangeliums, verschiedenen theologischen Auslegungen sowie einer Pluralität gelehrter Evangelien in der kirchlichen Praxis durch eine Vielzahl von Subjekten zu tun. Stellt sie sich dem Anspruch von CA VII, wonach das Evangelium „rein gepredigt“ werden soll, so folgt daraus die Notwendigkeit, theologische Diskussionen um das zu lehrende Evangelium zu führen.¹⁶⁵ Als hilfreich erscheint dazu das von Preul aufgerufene Konzept eines evangelischen Lehramts.

Mit diesem Eintreten für die Dimension der Lehre werden die Aspekte Kommunikation oder Deutung nicht abgewertet, sondern der grundlegende Sinn und die Notwendigkeit aller drei Ausrichtungen sowie deren Ineinandergreifen bekräftigt.¹⁶⁶ Zugleich wird anerkannt, dass ein kirchentheoretischer Entwurf aus einem bestimmten Interesse heraus Schwerpunkte setzt.

¹⁶⁵ Mit Karl Barth, der mit Vehemenz derartige theologische Debatten einfordert: „Meint man wirklich, das Was, der Inhalt werde sich ‚von Fall zu Fall‘ schon finden? Wenn nun nur recht viel schöne und brauchbare Kanäle gebaut würden, so werde das Wasser, das diese Sache sinnvoll macht, irgendwoher wohl auch noch kommen?“ BARTH, Die Not der evangelischen Kirche, in: Zwischen den Zeiten 9/1931, S. 110.

¹⁶⁶ Eine Betonung der Rolle der Lehre, ohne die Rolle von Moderation und Rezeption zu mindern, findet sich bei Ulrich Körtner und Wolfgang Huber: „Als Name für die alles bestimmende Wirklichkeit, wie sie in der biblischen Überlieferung bezeugt wird, ist das Wort ‚Gott‘ unaufgebbbar und lässt sich nicht durch andere Begriffe wie ‚Sinn‘ oder ‚Transzendenz‘ ersetzen. [...] Christliche Theologie muss es auch heute wagen, von Gott zu reden, nicht nur von (gelebter) Religion oder irgendwelchen ‚Gottesgedanken‘ als Restbeständen moderner Religionskulturen. Sie unternimmt das Wagnis, menschliche Lebenswelt im Licht der Gottesrede zu interpretieren, und versetzt damit potenziell alle Menschen in die Teilnehmerperspektive, insofern sie ihrer aller ‚Betroffenheit‘ durch die biblisch begründete Gottesrede einsichtig zu machen versucht. Das aber wird nicht schon dadurch erreicht, dass überhaupt und allgemein von Gott gesprochen wird, sondern dadurch, dass – ausgehend von den biblischen Texten – das Angegangensein des Menschen und seiner Lebenswirklichkeit durch Gott konkret beschrieben wird.“ KÖRTNER, Resonanzen, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 227. „Gerade in einer Situation religiöser Pluralität, in der auch das interreligiöse Gespräch neu an Bedeutung gewinnt, gilt es, der inhaltlichen Entleerung des Glaubens entgegenzuwirken und dessen Bedeutung für Erfahrung und Wissen neu zu entdecken. Theologie und Kirche stehen vor der Aufgabe, das Glaubenswissen auch öffentlich auf neue Weise zum Thema zu machen [...]. Unentbehrlich ist in einer solchen Situation ein neuer Zugang zum Glauben als einer für das ganze Leben wichtigen Erfahrung; ebenso unentbehrlich ist aber auch ein Kanon des Wissens, das man braucht, um die Welt der Religionen wie den eigenen Glauben zu verstehen.“ HUBER, Dietrich Bonhoeffer, S. 254.

6.5.3 „Volkskirche“ inmitten einer sich digitalisierenden und pluralisierenden Gesellschaft

Die Bestimmung Preuls der Volkskirche als eines kybernetischen Konzepts einer Kirche aus dem Volk, für das Volk und als öffentliche Kirche ist in der Kirchentheorie weiterhin leitend, wenn auch nicht immer explizit unter diesem Namen.¹⁶⁷ Die evangelische Kirche wird besonders bei Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong als eine in der Öffentlichkeit stehende und auf den ganzen gesellschaftlich-politischen Raum bezogene angesehen. Darauf hebt besonders der Preulische Begriff der Bildungsinstitution ab. Hauschildt und Pohl-Patalong weisen darauf hin, dass die Kirche zwischen Individuum und Gesellschaft vermittelt, zur ethischen Orientierung der Gesellschaft beiträgt und zusammen mit anderen Religionsgemeinschaften – weiterhin gebunden an ihr Bekenntnis – an der Zivilreligion mitwirkt. Hermelink weist darauf hin, dass sich Volkskirche auf die je lokalen Gegebenheiten einlässt und Verbindungen in verschiedene Gesellschafts-/ Lebensbereiche anstrebt – eine von Seiten der Kirche aktiv gelebte Koexistenz.

Am Rande wird auf die Rolle der Diakonie für die öffentliche Dimension der Kirche hingewiesen. Die Initiativen und Einrichtungen der Diakonie involvieren Viele, die in keinem Kontakt zu Gemeinden stehen.¹⁶⁸ Die kirchentheoretische Erschließung dieser und anderer „Außenstellen“ der Kirche steht weithin noch aus. Ein Grund dieser Leerstelle dürfte in den unterschiedlichen Funktionsbereichen liegen, in denen Kirche und diakonische Einrichtungen agieren: Kirche im Bereich Religion oder auch Bildung, Diakonie im Bereich Soziales und Medizin. Anders als in der Kirche im engeren Sinn ist in der Diakonie das Handeln als zielgerichtete Organisation, oft auch unternehmerisch, wesentlich bedeutender.

Im Kontext der Volkskirche lässt sich auch das Themenfeld der Kirche in der „digitalen Öffentlichkeit“ aufrufen – ein Gebiet hochdynamischer Entwicklungen. Gerald Kretzschmar vergleicht die Digitalisierung mit der Elektrifizierung Anfang des 20. Jahrhunderts.¹⁶⁹ Die Welt befindet sich in umwälzenden Prozessen, die sich in hoher Geschwindigkeit vollziehen und allen Beteiligten keine Ruhepausen gönnen.¹⁷⁰ Soziale Medien haben der Konsumgesell-

¹⁶⁷ Hauschildt und Pohl-Patalong wollen die Attribute Öffentlichkeit und Pluralität in den Begriff der „intermediären Großkirche“ überführen.

¹⁶⁸ Dies erweist auch die Netzwerkanalyse der KMU V. Die Kindertagesstätte der Ortsgemeinde initiiert eine Vielzahl von Verbindungen, die nur dort entstehen, besonders auch zu Männern und Jugendlichen. Vgl. STEGBAUER U. A., Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 433f.

¹⁶⁹ Vgl. KRETZSCHMAR, Digitale Kirche, S. 129f.

¹⁷⁰ Dabei stehen Technologien wie künstliche Intelligenz und Blockchain noch am Anfang ihrer Möglichkeiten und werden allen Prognosen nach bis in kleinste Felder des täglichen Lebens tiefgreifende Veränderungen bringen.

schaft einen weiteren Schub gegeben; künstliche neuronale Netze sorgen dafür, dass soziale Medien individuelle Präferenzen in hoher Präzision nachbilden und zu befriedigen versuchen, dabei Abhängigkeiten evozieren. Oft zitierte Filterblasen sind eine Folge. Globale Vernetzungen, Verständigungen und Demokratisierungsprozesse finden statt, werden aber zugleich von neuen Spaltungen, Manipulationen und Extremismen konterkariert. Zugleich besteht die Möglichkeit für jeden, zum medialen Produzenten zu werden. Überkommene Autoritäten erhalten in den digitalen Welten neue Konkurrenz und müssen deshalb beständig um ihre Reichweite kämpfen. Zugleich bilden sich neben analogen wieder und wieder neue digitale Communities als neuartige Öffentlichkeiten mit einer je eigenen Weltsicht – und nehmen wiederum Einfluss in der „analogen Welt“.

Digitalisierung wird in der Praktischen Theologie begrüßt und als Chance der Kirche zur Veränderung wahrgenommen. Grethlein erwartet, dass angesichts der sich digitalisierenden Gesellschaft der Charakter der institutionelle Charakter der Kirche an Bedeutung verlieren wird. Mit Blick auf kirchliche Strukturen in anderen Ländern hält er Kirchen, die eher eine Netzwerk-Organisation bilden und ihre Organisationsgestalt stärker anhand von Begabungen der Mitglieder an der Basis bilden, für den digitalen Entwicklungen angemessener.¹⁷¹ Die digitalen Entwicklungen stellen einen Grund dafür dar, warum Grethlein die Kirche mehr vom allgemeinen Priestertum und weniger von der verfassten Kirche her denken will.

Thomas Schlag bezieht die Digitalisierung auf Hermelinks Kirche als Inszenierung und fasst dabei vor allem Möglichkeiten der Partizipation ins Auge. Inszenierungen des eigenen Glaubens konvergierten mit denen des gemeinschaftlichen Gottesdienstes und prägten so das je individuelle Kirchenverständnis.¹⁷²

Alexander Deeg und David Plüss erwarten im Hinblick auf den Gottesdienst, dass das neue Medium des Digitalen neben die überkommenen tritt, sich dadurch auch neue Synthesen und Formate entwickeln.¹⁷³

Kretzschmar fordert für digitale Projekte in der Kirche, die „Ebene der Leuchtreklame“ zu verlassen und digitale Möglichkeiten kontext- und nutzerbezogen anzuwenden. Dabei solle

¹⁷¹ Vgl. GRETHLEIN, Kirche als „Institution“, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 92.

¹⁷² Vgl. SCHLAG, „Öffentlichkeit 4.0“, in: Merzyn u. a., Reflektierte Kirche, S. 331. „Man müsste jedenfalls angesichts der digitalen Entwicklungen mindestens den Begriff der Organisation nochmals in die Richtung der nichthierarchischen und durchaus spontanen, manchmal nur überaus punktuellen Selbstorganisation entschieden weiterdenken.“ A. A. O., S. 332.

¹⁷³ Vgl. DEEG/PLÜSS, Liturgik, S. 532–535. Die Corona-Pandemie mit ihren Einschränkungen auch des gewohnten kirchlichen Lebens mit vielen Face-to-face-Begegnungen hat in dieser Hinsicht neben vielen Abbrüchen einen unverhofften Innovationsschub mit sich gebracht. Vielen Gemeinden begannen erstmals digitale Veranstaltungen und andere Kommunikationsformen. Die längerfristigen Folgen dieser Situation lassen sich noch nicht abschätzen; es ist zumindest zu erwarten, dass hybride Veranstaltungen in der Gemeindelandschaft üblicher werden.

sich die Kirche als Teil der Gesellschaft verstehen, Kommunikation auf Augenhöhe verkörpern, digitale Formate je nach Kontext zum Einsatz bringen und sich „von der Diastase des Digitalen einerseits und des Analogen andererseits“ verabschieden.¹⁷⁴

Während die angeführten Stimmen vor allem auf die Stärkung des allgemeinen Priestertums und die Entwicklung neuer kirchlicher Formate abheben, ist als Folge und inmitten der Digitalisierungsprozesse auf kulturelle Umwälzungen hinzuweisen: Eine neue Gesellschaft bzw. neue Gesellschaften entstehen, die zwar nicht näher oder ferner zu Gott stehen als vorherige, aber neue Sprachen und Umgangsformen aufweisen. Die evangelische Kirche muss sich neu als „Volkskirche“ erweisen, in neuen Öffentlichkeiten das Evangelium kommunizieren, sich inkarnieren. Sie wird als Folge dieser Prozesse selbst verändert.

Es ist offenkundig, dass sich das Volk, das die Volkskirche vorfindet, permanenten, schnellen Wandlungen unterworfen ist. Neben dieser kurzen Skizze zur Digitalisierung und dem Hinweis auf damit verbundene Subkulturen muss sich die Kirche und mit ihr die Kirchentheorie mit einem immer inhomogeneren Staatsvolk in Deutschland auseinandersetzen. Dies bedeutet eine erhebliche Steigerung der inneren Pluralität auch in ethnischer Hinsicht, die zwar in der Kirchentheorie gemäß Gal 3,28 ganz allgemein begrüßt wird, jedoch nicht näher erforscht und mit kybernetischen Konsequenzen versehen wird.

Ein kirchentheoretischer Zugriff auf die Thematik kann anhand der Missionswissenschaft geschehen, die sich traditionell mit dem Zusammengehen unterschiedlicher Ethnien beschäftigt. Friedemann Burkhardt fragt danach, wie angesichts von Gal 3,28 das Miteinander verschiedener Ethnien in einer „interkulturellen Kirchen- und Gemeindeentwicklung“ aussehen kann, und skizziert vier Modelle für die Ebene der Gemeinde.¹⁷⁵ Erstens: Die „*offen-assimilierende Gemeinde*“ agiere monokulturell, zeige sich aber gastfreundlich für Menschen aus anderen Kulturen. Zweitens: Der „*multikongregationalistisch-ökumenische Kirchen- und Gemeindetyp*“ verbinde Gemeinden verschiedener Ethnien lose miteinander, etwa durch Kooperationen hinsichtlich gemeinsam genutzter Gebäude. Drittens: Die „*multikulturelle Gemeinde*“ vereine verschiedene Kulturen im Gottesdienst und gestalte ihre Untergruppen ansonsten zielgruppenspezifisch. Viertens: Die „*integrativ-interkulturelle Gemeinde*“ gehe über die multikulturelle Gemeinde hinaus, indem sie versuche, die verschiedenen Kulturen einander nahezubringen und dadurch Ansätze einer neuen Kultur zu schaffen. In der Praxis gebe es Misch- und Zwischenformen zwischen diesen vier Modellen. Burkhardt verschweigt nicht die Komplexität und die zu bearbeitenden Schwierigkeiten einer solchen interkulturellen Kirchen- und Ge-

¹⁷⁴ Vgl. KRETZSCHMAR, Digitale Kirche, S. 131.

¹⁷⁵ Vgl. BURKHARDT, Modelle interkultureller Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: PTh 107/2018, S. 307f.

meindeentwicklung.¹⁷⁶ Jedoch ist festzuhalten, dass besonders in großstädtischen Regionen Gemeinden längst in multiethnische Kontexte involviert sind, in einigen Fällen in Folge von Initiativen für Geflüchtete ab dem Jahr 2015. Interethnische Kontexte müssen nicht erst entwickelt werden, sie stehen der Kirchentheorie zur Reflexion bereit. Theologie, Gemeinschaftsformen und Spiritualitäten sind in diesen unterschiedlichen Kulturen und auch in neuen Synthesen wahrzunehmen und zu gestalten – so erweist sich die Kirche neu als Volkskirche.

¹⁷⁶ Vgl. BURKHARDT, Modelle interkultureller Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: PTh 107/2018, S. 312–318.

7 Zur theologischen Weiterentwicklung der Kirchentheorie

Das zurückliegende Kapitel hat vielfältige theologische Positionen und Diskussionen gegenwärtiger Kirchentheorie zusammengeführt und eigene Akzente gesetzt.

Das folgende Kapitel bringt weiterführende theologische Aspekte in die Kirchentheorie ein, die geeignet erscheinen, relevante Perspektiven auf das Phänomen Kirche zu eröffnen und es kirchentheoretisch wahrzunehmen, zu erkennen, zu orientieren und zu gestalten. Dazu entwickeln vier „Schlaglichter“ auf Theologie in der Kirchentheorie jeweils eigenständige Überlegungen: Erstens wird der kirchentheoretische *Zugriff auf sozialwissenschaftliche Ansätze* diskutiert, zweitens die evangelische Kirche in *Situationen „qualifizierter Minderheit“* besprochen, drittens die *Kirche als Gemeinschaft der Liebe* entfaltet und viertens kirchliches Handeln als *gemeinschaftliche Spiritualität* erörtert.

Ein verbindendes Moment dieser vier Gedankengänge ist ein vertieftes kirchentheoretisches Verständnis der Gemeinschaftsdimension: wie sie soziologisch-theologisch in ihren inneren und äußeren Spannungen begriffen werden kann, wie sie sich in einem spezifischen Umfeld darstellt, was ihren Charakter und ihre Praxis ausmachen. Gemeinschaft wird dabei nicht isoliert erörtert, sondern als integraler Bestandteil der Kirchentheorie als Ganzer.

7.1 Kirchentheoretische Erforschung sozialer Zusammenhänge

Um ihren Gegenstand, die vorfindliche Kirche, zu erschließen, greift die Kirchentheorie schwerpunktmäßig auf die Sozialwissenschaften zurück (siehe Kapitel 6.1.3). Da es jedoch nicht *die* Soziologie gibt, welche *die eine* soziale Wirklichkeit wiedergibt, stellt sich die Frage, welche soziologischen Entwürfe sie mit welchen Fragestellungen rezipiert. Dies gilt umso mehr angesichts der KMU, an deren Konzeption und Auswertung Jan Hermelink und Eberhard Hauschildt maßgeblich beteiligt sind. Damit erheben und deuten Kirchentheoretiker zentrale Befunde selbst. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Soziologie und Sozialphilosophie, da bei jener der Faktor der Deutung von Informationen erheblich mehr Gewicht einnimmt.

Im Folgenden wird den Fragen nachgegangen, wie Niklas Luhmanns sozialphilosophischer Ansatz in die Kirchentheorie eingeht, welche Folgen sich damit verbinden und wie der Zugriff auf Soziologie/ Sozialphilosophie diversifiziert werden kann.

7.1.1 Zur Aufnahme Niklas Luhmanns in der Kirchentheorie

Die Systemtheorie von Niklas Luhmann hat große Resonanz in der Theologie gefunden und eine über Jahrzehnte andauernde Wirkung entfaltet; auch sein Schüler Armin Nassehi ist regelmäßiger Gesprächspartner in der (Praktischen) Theologie. Die Luhmannsche Systemtheorie wird in den Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong aufgegriffen. Bei Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong ist sie die primäre Referenztheorie, um die Kirche in ihrer Einbindung in die Gesellschaft zu verstehen.

Preul zieht die Systemtheorie Luhmanns heran, um die Kirche als Organisation in ihrer Binnenstruktur zu begreifen.¹ Die Kirche wird mit Luhmann dabei als „System der Relativering von Entscheidungen“ verstanden. Eine Organisation treffe Handlungsentscheidungen aufgrund von Handlungsprämissen. Mitglieder träten ein oder aus. Eine Organisation erweise sich als geschlossenes, elastisches und zu beständiger Selbstkorrektur motiviertes System.²

Dieses Organisationsverständnis bezieht Preul auf den Zusammenhang von Kirchenmitgliedschaft und -leitung. Es sei problematisch, von der Kirche als einer normalen Organisation im Sinne Luhmanns auszugehen, da die Mitgliedschaft in der Regel nicht durch eine bewusste Entscheidung, sondern passiv durch die Säuglingstaufe begründet wird. Luhmann stuft deshalb die Kirchenmitgliedschaft ab. Den äußeren Rand bildeten Kirchenmitglieder, die nur durch Mitgliedschaft und Kirchensteuerzahlung verbunden sind: Diese ließen sich kaum durch kirchenleitende Entscheidungen beeinflussen. Im Zentrum stünden hochverbundene Mitglieder und die Pfarrerschaft. Die Kirchenleitung beziehe sich mit ihren Entscheidungen in der Regel auf die zentraleren Gruppen. So weit folgt Preul Luhmann in der Problemanalyse. Er teilt jedoch nicht Luhmanns Skepsis, die Mitglieder des äußeren Randes zu höherer Verbundenheit anregen zu können. Preul schlägt gemäß seiner Charakterisierung der Kirche als Bildungsinstitution vor, die Bildungsanstrengungen der Kirche zu verstärken, um die Verbundenheit fernstehender Kirchenmitglieder mit der evangelischen Kirche zu erhöhen.³

¹ Preul bezieht sich in seiner Luhmann-Rezeption vorrangig auf LUHMANN, Funktion der Religion. Das posthum erschienene Werk LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, lag 1997 zur Veröffentlichung von Preuls Kirchentheorie noch nicht vor, sondern wurde erst 2002 publiziert. Jenes Werk wird von Hermelink und Hauschildt/Pohl-Patalong herangezogen.

² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 204–206.

³ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 206–209.

Nicht nur bezogen auf die Mitgliedschaft, sondern auch auf das Bekenntnis entspreche die Kirche nicht der Organisationsdefinition von Luhmann. Denn die Kirche könne nicht wie eine Organisation bei Luhmann ihre Handlungsprämissen verändern, da diese durch das Bekenntnis vorgegeben seien. Preul behilft sich deshalb mit der Adaption, dass ausgehend von aktuellen Fragen oder veränderten Meinungsbildern das Bekenntnis zwar nicht verändert, aber neu ausgelegt werden kann.⁴

Luhmanns Theorie der funktionalen Differenzierung autopoietischer Systeme⁵ bestreitet Preul zwar nicht grundsätzlich; er ist jedoch an dem Kräfteverhältnis zwischen den Funktionssystemen und an einer Steuerung der Systeme insgesamt interessiert, worauf er bei Luhmann keine Antworten findet.⁶ Preul hält eine kritische Distanz zu Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme, da sie die prinzipielle Verantwortung des Menschen für die soziale Lebenswelt „verunklare“. Denn die bei Luhmann vernommene Rede von der Eigengesetzlichkeit sozialer Systeme blende verantwortliches Handeln im Sinne von Selektion aus verschiedenen Handlungsoptionen aus.⁷

Hermelinks Entwurf ist entscheidend durch Luhmanns Systemtheorie strukturiert (siehe Kapitel 3.1.3). Das Verhältnis von Theologie und Systemtheorie bestimmt Hermelink als ein *prinzipielles Konkurrenzverhältnis*, da beide ähnlich umfassende Geltungsansprüche vertreten. Die Soziologie verstehe die Gesellschaft als umfassenden Bezugshorizont allen menschlichen Handelns. Alle Reflexionen, so auch theologische, bauten aus soziologischer Perspektive auf diese Voraussetzung auf. Gerade das wechselseitige Konkurrenzverhältnis von Theologie und Soziologie ermögliche eine wechselseitige Klärung und Aufklärung.⁸ Die wichtigsten Erträge aus bzw. Analogien zu Luhmanns/ Nassehis Ansatz in *Hermelinks* Kirchentheorie sind:

- Der vierfache Kirchenbegriff als Konsequenz aus einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft mit voneinander unabhängigen Kommunikationssystemen.⁹
- Eine Konzentration auf die äußere Kommunikation der Menschen, weniger auf ihre innere Verfassung.
- Die Organisation Kirche als nur *eine* Möglichkeit religiöser Bezugnahme; zugleich eine für den religiösen Bereich prägende Kraft der Organisation Kirche.
- Eine weitgehende Machtlosigkeit der Organisation Kirche, auf religiöses Leben intentional einzuwirken.

⁴ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 209–211.

⁵ Luhmann geht davon aus, dass sich Systeme wie biologische Organismen ständig selbst reproduzieren. Vgl. LUHMANN, Soziale Systeme, S. 60–63.

⁶ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 339f.

⁷ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 362.

⁸ Vgl. HERMELINK, Kirchliche Organisation, S. 83.

⁹ Vgl. allgemein zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme LUHMANN, Soziale Systeme, S. 30–91.

Hauschildt und *Pohl-Patalong* führen Luhmanns Systemtheorie an, um die Kirche als „ein soziales System wie andere [...] auch“¹⁰ zu verstehen. Die Systemtheorie lasse in ihrer Anlage als „Globaltheorie“ Bestimmtes sehen und blende zugleich anderes aus. Weil es *Hauschildt* und *Pohl-Patalong* in ihrer Kirchentheorie jedoch um eine multiperspektivische Wahrnehmung der Kirche geht, wird Luhmanns Theorie nur in Teilaspekten genutzt und es werden für die Teile des „Hybrids Kirche“ auch andere Epistemologien herangezogen, für die Kirche als Organisation etwa die Betriebswirtschaftslehre.¹¹

Grundsätzlich wird Luhmanns Einschätzung anerkannt, dass die Kirche in der gegenwärtigen funktional ausdifferenzierten Gesellschaft tendenziell nur noch im Bereich Religion Verantwortung trägt. Sie kann und soll sich folglich nicht mehr unmittelbar auf andere Funktionen wie beispielsweise Politik konzentrieren.¹²

Den Ertrag der Luhmannschen Theorie für ihre eigene Kirchentheorie fassen *Hauschildt* und *Pohl-Patalong* in vier allgemeinen Gesichtspunkten explizit zusammen:¹³

1. Die Kirche sei in den Wechselwirkungen ihrer verschiedenen Akteure zu beschreiben.
2. Eine Organisation sei unter anderem durch ihre Grenze bestimmt, weshalb der Kirchenmitgliedschaft eine besondere Bedeutung zukomme.
3. Weiterhin müssten die Regeln von Kommunikation als Steuerungsmedium sozialer Systeme nähere Aufmerksamkeit erfahren.
4. Da Systeme nach Luhmann versuchten, entsprechend ihrer Systemlogik Sinn zu generieren, solle die Kirchentheorie die Logiken der verschiedenen kirchlichen Sinnsysteme erfassen.

Der vierte Aspekt gewinnt einen großen Einfluss auf das Konzept der Kirche als Hybrid. Mit den drei Teilen Institution, Organisation und Gemeinschaft werden drei verschiedene in der evangelischen Kirche wirksame Systemlogiken erarbeitet. Sie seien nicht harmonisierbar und ihr Miteinander stelle im Sinne Luhmanns eine soziologische Paradoxie dar, die nur untersucht, aber nicht aufgelöst werden könne.¹⁴ Schließlich wird Luhmann als Gewährsmann für die Unverfügbarkeit in der Kommunikation des Evangeliums herangezogen; zwar seien die Bemühungen der Kommunikationspartner bedeutsam, jedoch das Ergebnis der Kommunikation „nicht machbar und planbar.“¹⁵

¹⁰ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 129. Im Original kursiv.

¹¹ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 137.

¹² Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 58f.

¹³ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 136f.

¹⁴ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 217.

¹⁵ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 414.

7.1.2 Zur soziologischen und theologischen Kritik an Luhmanns Systemtheorie

Die Systemtheorie von Niklas Luhmann genießt eine weitreichende Resonanz in Soziologie und Theologie und auch bei ihren Opponenten hohen Respekt. So hält der Soziologe Wolfgang Ludwig Schneider mit Jürgen Habermas fest, dass Luhmanns Systemtheorie in der Gegenwart im Hinblick auf ihre Konzeptualisierungskraft, ihre theoretische Fantasie und ihre Verarbeitungskapazität unvergleichlich ist. Deshalb ziehe sie auch weit über die Grenzen der Soziologie hinaus eine hohe Aufmerksamkeit auf sich.¹⁶ Mit ihren provokanten Schlussfolgerungen hat sie vielfältige kritische Reaktionen provoziert,¹⁷ die jedoch in den Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong nicht aufgegriffen werden. Im Folgenden wird gängige soziologische und theologische Kritik an Luhmanns Theorie zusammengetragen. Kritisch angefragt werden: das Prinzip der ungesteuerten funktionalen Ausdifferenzierung (1), die weitgehende Reduktion des Menschenbildes auf Kommunikation (2) und eine Unklarheit über die Zukunftsgestaltung (3).

(1) Zum Prinzip der funktionalen Ausdifferenzierung: Richard Münch hält fest, dass die Welt für Luhmann ein fortlaufender Prozess funktionaler Differenzierung ist. Was überlebt oder nicht, werde im evolutionären Prozess der Variation, Reproduktion und Selektion bestimmt. Es gebe keine Möglichkeit, diesen Prozess durch intersubjektive, rationale Reflexion in Diskursverfahren zu steuern. Münch widerspricht:

„Luhmanns wesentlicher Fehler ist seine Weigerung, einen Unterschied zwischen analytischen und empirischen Systemen zu machen. In analytischer Hinsicht hat Luhmann recht. Per definitionem besteht beispielsweise ein klarer Unterschied zwischen Moral und Politik. Dies impliziert jedoch nicht, dass die empirisch gegebene Differenzierung zwischen moralischem Diskurs und politischer Entscheidungsfindung in der realen Gesellschaft diesen Unterschied reproduziert.“

Luhmann erkenne nicht, dass im sozialen Leben nicht nur ausdifferenzierte Systeme wirksam seien, sondern auch Diskurse, die sich über die Grenzen von Ökonomie, Politik, Recht, und Wissenschaft hinaus erstrecken.¹⁸

¹⁶ Vgl. SCHNEIDER, Grundlagen der soziologischen Theorie 2, S. 437.

¹⁷ Für die Theologie hat Hans-Ulrich Dallmann die verschiedenen Rezeptionen Luhmanns beispielsweise durch Karl-Wilhelm Dahm oder Eilert Herms zusammengetragen und eine eigene kritische Würdigung vorgelegt. Dallmann versucht, Luhmann aus dessen eigener Theorie heraus zu verstehen und zu kritisieren. Er fasst Luhmanns „Supertheorie“ als eine Verbindung von System-, Kommunikations- und Evolutionstheorie auf. Vgl. DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 207.

¹⁸ Vgl. MÜNCH, Soziologische Theorie 3, S. 227. Zitat ebd.

Für Luhmann ist die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft *in keiner Weise zentral koordiniert*. Stattdessen sei von einer „Systemrationalität“ zu sprechen, nach der jedes Funktionssystem nach einer eigenständigen Rationalität agiere. Schneider hält fest, dass etwa Habermas diese Analyse weder in normativer noch in empirischer Hinsicht teile. Luhmann blende die Lebenswelt der Menschen und die darin fundierten Strukturen kommunikativer Rationalität aus. Jene bildeten die *tragende Grundlage* für die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme, die auch Habermas nicht leugnet. Die Systemtheorie ignoriere die Strukturen sprachlicher Intersubjektivität, in die auch die verselbstständigten Funktionssysteme der modernen Gesellschaft eingebettet blieben. Nach Habermas seien soziale Systeme nicht so abgeschlossen, dass sie sich dem Zugriff intersubjektiver Rationalität völlig entzögen.¹⁹

Für Münch besteht Luhmanns Interesse vorrangig darin, zu erklären, wie aus sozialer Unordnung unter der Bedingung von doppelter Kontingenz Ordnung entsteht. Doppelte Kontingenz bedeute, dass in Kommunikationssituationen bei beiden Kommunikationspartnern nicht vorherzusagen sei, wie sie sich verhielten.²⁰ Unter dieser Voraussetzung entstehe permanent zufällige Ordnung. Diese bildet aber für Münch nur *einen* Aspekt des sozialen Lebens ab. Weitere Eigenschaften von sozialer Ordnung wie Kontinuität und Gültigkeit, genaue Vorhersehbarkeit von Handlungen und Zwang berücksichtige Luhmann nicht genügend. Sie ließen sich damit in den Begriffen von Luhmanns Theorie nur unzureichend erklären. Es brauche deshalb Theorien der kommunikativen Rationalität, der Konsensbildung und der Herrschaft, um diese Elemente der sozialen Ordnung zu erklären.²¹

Nach Schneider sei bei Luhmann die funktionale Differenzierung der Gesellschaft erst dadurch möglich geworden, dass eine Suspendierung einer allgemeinen Moral mit weitreichender Herrschaft erfolgte. Das soziale System Moral stelle *nur ein System unter vielen* dar. Es werde von anderen Systemen nur dann moralisch kommuniziert, wenn damit die eigene Systemlogik bekräftigt werden soll. Andere Konzepte wie das von Habermas optierten jedoch anders: Jener setze für die Klärung von Fragen, die Normen- und Wertwidersprüche betreffen, auf die wirksame Institutionalisierung moralisch-praktischer und evaluativer Diskurse.²² Auch Münch vollzieht die Autonomie sozialer Systeme, beispielsweise die Unabhängigkeit der Politik von der Moral, nicht mit: „Moralischer Konsens ist eine notwendige Voraussetzung für die Autonomie der modernen demokratischen politischen Systeme. Gesellschaften, denen es an solchem Konsens mangelt, haben keine solchen autonomen politischen Systeme.“ Empi-

¹⁹ Vgl. SCHNEIDER, Grundlagen der soziologischen Theorie 2, S. 433–436.

²⁰ Vgl. zur „doppelten Kontingenz“ LUHMANN, Soziale Systeme, S. 148–190.

²¹ Vgl. MÜNCH, Soziologische Theorie 3, S. 224.

²² Vgl. SCHNEIDER, Grundlagen der soziologischen Theorie 2, S. 429f.

risch betrachtet seien moralische Regeln als politische Ethik ein wesentlicher Bestandteil des politischen Codes und Programms, die das politische Handeln leiten.²³

Für Dallmann widerspricht das Prinzip der funktionalen Ausdifferenzierung in der Luhmannschen Radikalität dem Anspruch der Kirche, der sich aus dem des Evangeliums ableitet: Als *Kirche für andere* nach Dietrich Bonhoeffer sei die Kirche für die Bürgergemeinde mitverantwortlich. Sie lasse sich deshalb nicht auf eine strikte Trennung der Lebensbereiche ein, auch wenn jene unterschieden blieben. Insofern spricht sich Dallmann gegen eine strikte Eigengesetzlichkeit der Systeme aus, wie er sie bei Luhmann vorfindet. Die Theologie könne Luhmanns Ansatz deshalb nicht uneingeschränkt teilen: „Von Seiten der Kirche ist es daher weder möglich noch sinnvoll, eine Theorie der Kirche im Luhmannschen Sinne als eine eines gesellschaftlichen Subsystems zu konzipieren.“²⁴

Luhmanns Theorie der funktionalen Differenzierung unterscheidet das Religionssystem von anderen Systemen. Weiterhin beschreibt Luhmann eine zunehmende Desintegration von Kirche, Diakonie und wissenschaftlicher Theologie. Dallmann stellt diese Desintegration nicht als empirische Beobachtungen in Frage, sie ziehe aber Folgeprobleme nach sich: „Mit dieser Differenzierung wird die gesellschaftliche Relevanz von Religion und Kirche jedoch entscheidend verkürzt. Es bleiben allein die Funktion der Kontingenzbearbeitung und die individuell zu erbringenden Leistungen für andere Systeme.“²⁵

Michael Welker hinterfragt Luhmanns Theorie der funktionalen Differenzierung von der Gemeinde her. Es gelinge der Systemtheorie nicht, soziale Übergangslagen wie die Gemeinde angemessen zu beschreiben. So seien christliche Gemeinden *effektiv* dazu in der Lage, Übergänge von Theologie, Kirche und Diakonie zu gewährleisten.²⁶ Zwar habe Luhmann mit seiner Analyse Recht, dass diese Trias vergleichbar wie die Gedanken, Worte und Werke eines Menschen auf individueller Ebene häufig dissoziiert seien. Aus theologischer Perspektive entgegen Welker:

„Der faktischen Zerrüttung von individueller und sozialer Subjektivität [...] bringt die christologisch zentrierte Interaktion der Gemeinde beharrlich den wirklichen Men-

²³ Vgl. MÜNCH, Soziologische Theorie 3, S. 228. Zitat ebd.

²⁴ Vgl. DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 207. Zitat ebd. In der Kirchentheorie ist die Wahrnehmung und die theoretische Einbindung des informelles wie des institutionalisierten diakonischen Handelns gering ausgeprägt. Liegt eine Ursache dafür in Luhmanns Prinzip der funktionalen Differenzierung, das die Kirchentheorie reale Konvergenzen beispielsweise zwischen gemeindlichem Leben und diakonischem Handeln übersehen lässt?

²⁵ Vgl. DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 210. Zitat ebd.

²⁶ Vgl. WELKER, Die neue „Aufhebung der Religion“, in: Welker, Theologie und funktionale Systemtheorie, S. 103–109.

schen in das Blickfeld zunächst von Theologie und Kirche: den wirklichen Menschen, der sich gerade in Intensivierung und Verdichtung der Einheit von Gedanken, Worten und Werken, eben in einer ‚Herz, Mund und Hände‘ verbindenden Gestalt zeigt.“²⁷

Auch Kritiker von Luhmanns Systemtheorie erkennen an, dass sich eine funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Systeme empirisch beobachten lässt. Eine *unbegrenzte Autonomie* der Systeme wird aus normativer und empirischer Perspektive jedoch teils heftig kritisiert. Auch Preul ist nicht bereit, eine solche hinzunehmen, bietet aber keine Argumente. Bei Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong bleibt die funktionale Differenzierung hingegen unhinterfragt. Im Gegenteil: Bei Hermelink durch den vierfachen Kirchenbegriff und bei Hauschildt/ Pohl-Patalong durch das Hybridmodell wird das Prinzip in die Kirchentheorie an je zentraler Stelle eingetragen. Sie können damit kaum das – theologisch gebotene – Zusammenspiel der unterschiedlichen Kommunikationssysteme erklären, die zur Kirche gehören. Dabei wäre es aus meiner Sicht die Aufgabe einer Kirchentheorie, ein solches Zusammenspiel, wie es etwa oben Welker für die Ebene der Gemeinde beschreibt, zu untersuchen.

(2) Zum Luhmannschen Menschenbild: Luhmanns Systemtheorie trifft die Grundentscheidung, auf externalisierte menschliche Kommunikation zu fokussieren und die mentale und emotionale Verfassung von Individuen als „psychische Systeme“ in die Umwelt von Kommunikationssystemen zu verlagern.²⁸ Für Adelbert Schloz bedeutet diese Sicht eine Infragestellung der Kohärenz von Individuen. Das Wahrheitsmoment dieser Bestimmung liege darin, dass Menschen („psychische Systeme“) in Konflikten mit ihren sozialen Rollen stehen können. Dies lasse sich am Beispiel von Erwartungsdruck veranschaulichen, wenn sich ein Mensch dem sozial geforderten Profil nicht gewachsen fühlt. Daneben werde jedoch auch eine Differenz von Glauben und moralischem Handeln (bzw. sozialer Kommunikation) festgeschrieben. Neben einer solchen *Differenz* von Denken/ Fühlen und Handeln sei jedoch theologisch außerdem der *Zusammenhang* von Glauben und Liebe bzw. Werken einschlägig: Aus dem Glauben entspringen Werke, insofern bilde der Mensch eine Einheit. Theologisch ist somit Luhmanns Differenz von psychischen Systemen und sozialer Kommunikation zu relativieren.²⁹

Weiterhin hält Dallmann fest, dass Luhmann dem menschlichen Individuum das Chaos und den Selbstbezug, dem System die Ordnungsleistung zuordnet. Dallmann entgegnet: „Dem Menschenbild der ‚black boxes‘ ist entgegenzuhalten, daß durch die Liebe Gottes und sein Handeln in Jesus Christus der selbstbezügliche Rahmen bereits durchbrochen ist und der an-

²⁷ Vgl. WELKER, Die neue „Aufhebung der Religion“, in: Welker, Theologie und funktionale Systemtheorie, S. 113. Zitat ebd.

²⁸ Vgl. LUHMANN, Soziale Systeme, S. 346–376.

²⁹ Vgl. SCHLOZ, Dekomposition und Heil, in: Welker, Theologie und funktionale Systemtheorie, S. 129.

dere als ebenso von Gott anerkannter und geliebter erkannt werden kann.“ Demnach ist das Individuum durch Gottes Wirken nicht in einem solch engen Rahmen wie bei Luhmann zu begreifen.³⁰

Preul übernimmt das Luhmannsche Menschenbild noch weniger als das Prinzip der funktionalen Differenzierung. Sein Menschenbild ist aus sozialphilosophischer Richtung stärker von der Institutionentheorie geprägt, die Menschen als prägnungsbedürftig und prägnungsfähig ansieht – daher kann Preul auch von der Kirche als effektiv agierender Bildungsinstitution sprechen. Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong setzen sich nicht explizit mit Luhmanns Menschenbild auseinander. In Analogie zu Luhmanns Entwurf lassen sie kaum Ansatzpunkte erkennen, wie innerer und äußerer Mensch, Glauben und Handeln verbunden sind. Dies wäre beispielsweise von Interesse, um ehrenamtliches Engagement kirchentheoretisch zu erschließen.

(3) Zur Möglichkeit einer intentionalen Zukunftsgestaltung: Dallmann macht bei Luhmann eine ausgeprägte Status-quo-Orientierung aus, die nicht aufgrund empirischer Befunde, sondern durch den theoretischen Zuschnitt der Luhmannschen Theorie begründet sei: Nach Luhmann strebten Systeme inmitten von Chaos nach Ordnung. Dies geschehe durch Anpassung an die Umwelt, soweit erforderlich. Eine *prospektive innovative Änderung des Bestandes* sei jedoch von Systemen nicht gewollt und geschehe nicht, weil über Noch-nicht-Seiendes in einer prinzipiell chaotischen Welt nicht geurteilt werden könne. Es gelte somit ein Vorrang von Schon-Seiendem vor Noch-nicht-Seiendem.³¹ Luhmanns Systemtheorie werde häufig eine „konservative“ Grundhaltung vorgeworfen. Dallmann erblickt einen „affirmativen Impetus“, mit dem Luhmann bestehenden Verhältnissen begegnet.³²

Harmut Rosa wertet es als Defizit der Luhmannschen Systemtheorie, dass die Möglichkeit einer aktiven Gestaltung der Welt zum Irrtum erklärt werde. Es sei für die Soziologie nicht legitim, davon abzusehen, die Welt zu gestalten und sie bloß „zynisch und kontraintuitiv“ beschreiben zu wollen.³³

³⁰ Vgl. DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 199f. Zitat S. 199.

³¹ Vgl. DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 183–185. Gertraude Mikl-Horke stellt die Anfrage an Luhmanns Theorie, ob diese nicht über ihr deskriptives Anliegen hinaus auch als geistige Legitimationsgrundlage für sich voneinander wegbewegende Systeme dient. Vgl. MIKL-HORKE, Soziologie, S. 341.

³² Vgl. DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 211.

³³ Rosa kritisiert an Luhmanns Systemtheorie in ihrer Weiterführung beispielsweise durch Armin Nassehi, dass sie nur mit dem Schema Vormoderne-Moderne operiere, dabei aber nicht in der Lage sei, Verschiebungen *innerhalb* der Moderne wahrzunehmen. Wenn andere Theorien solche Veränderungen analysierten, dann werde der Vorwurf erhoben, dass diese Theorien das Prinzip der funktionalen Differenzierung noch nicht verstanden hätten. Generell neigten Luhmann und seine Schüler dazu, abweichende Theorien als rückständig und idealistisch abzulehnen. Vertreter der

Die Systemtheorie setzt immer bei der bestehenden menschlichen Kommunikation an. Die christliche Theologie hingegen gehe von Gott aus, der „von sich aus als kommunikationsbe gründend und kommunizierend erfahren wird“.³⁴ Theologisch lasse sich von Gottes Ermög lichung ausgehen, auf die Menschen antwortend reagierten. Das Handeln Gottes eröffne Men schen somit neue Spielräume.³⁵

In diesem Zusammenhang erscheint es als problematisch, dass in Luhmanns Konzeption die Welt nicht als erlösungsbedürftig und die Gestalten sozialer Systeme als neutrale Größen erscheinen. Das Religionssystem generiere Sinn anhand des binären Codes Immanenz/ Tran szendenz, wobei Luhmann den Kommunikationsbegriff von den kommunizierten Inhalten ablöst.³⁶ Entscheidend sei, *dass* kommuniziert wird, *nicht der Inhalt* der Kommunikation. Für Dallmann wird damit die System- der Kommunikationstheorie vorgeordnet. Theologisch sei diese Anordnung nicht nachvollziehbar: Stattdessen müsse eine befreiende, innovative An rede Gottes an Menschen geltend gemacht werden, die vor allen Ordnungen und Strukturen ergeht und deren inhaltliche Struktur entscheidend ist. In der Folge gelinge es Luhmann nicht, religiöse Kommunikationsformen angemessen zu beschreiben:

„Kategorien wie Fest, Feier, Kontemplation, aber auch Handlungsformen wie Seelsorge und Verkündigung können bestenfalls in ihrer Funktion, nicht jedoch in ihren Inhal ten, mit denen sie neue Möglichkeiten eröffnen, erfaßt werden. Letztlich werden von N. Luhmann die vielfältigen Kommunikationsformen und -möglichkeiten einander ange glichen, ihre je eigene Bedeutung gerät außer Blick.“³⁷

Die Kirchentheorien von Preul, Hermelink und Hauschildt/ Pohl-Patalong sind wie Luhmanns Systemtheorie insgesamt stark am Status quo orientiert. Dabei handelt es sich eher um eine Parallelität zu als um eine Konsequenz aus Luhmanns Theorie. Diese Ausrichtung bleibt auch bestehen, wenn man vom Lehrbuchcharakter ihrer Hauptwerke absieht.

Systemtheorie operierten mit einem „Überlegenheitsgestus“. Dabei lasse sich das Grundprinzip der funktionalen Differenzierung begründet hinterfragen: Rosa erblickt statt einer evolutionär verlau fenden Ausdifferenzierung von Funktionssystemen seit dem 18. Jahrhundert die Herausbildung einer „Steigerungslogik“, die in der Epoche der Moderne mehr und mehr um sich gegriffen habe und nun in die Krise komme. Im Gegensatz zur funktionalen Ausdifferenzierung, die sich letztlich als immun gegenüber menschlichem Zugriff zeige, ist Rosas postulierte Steigerungslogik menschlich prinzipiell beeinflussbar. Vgl. ROSA, Das neue Lebensgefühl, eingesehen am 03.03.2022.

³⁴ MÖLLER U. A., Zur Grundlagendifferenz, in: Welker, Theologie und funktionale Systemtheorie, S. 138.

³⁵ DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 200.

³⁶ Vgl. zum binären Code der religiösen Kommunikation LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, S. 77.

³⁷ Vgl. DALLMANN, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns, S. 203f. Zitat S. 204.

7.1.3 Welche Implikationen ergeben sich für die Kirchentheorie?

Es wurde deutlich, dass es sich bei Luhmanns Entwurf um einen spezifischen sozialphilosophischen Entwurf handelt, der bestimmte Aspekte betont und andere ausblendet. Diese Spezifität sowie der universale Anspruch Luhmanns sind auch den Rezipienten der Kirchentheorie vor Augen, sie treten jedoch kaum mit ihm darüber in einen Diskurs.

Wie kann ein solcher Diskurs zwischen Kirchentheorie und außertheologischen (Sozial-) Wissenschaften aussehen? Dazu drei Stimmen, die erste von Gerhard Wegner:

„Es geht mit der Rezeption von soziologischen Erkenntnissen nicht um das Hereinholen von *der* Wirklichkeit in die Theologie, es geht auch nicht um ein unvoreingenommenes Sehen, dem dann ein Urteilen und Handeln folgen würde oder gar um ein sich Aneignen von Sachkenntnissen, um überhaupt mitreden zu können. Es geht um die Übernahme spezifischer Perspektiven, in denen eine jeweils eigene Kosmologie, Anthropologie und Weltordnung entwickelt wird, die mit den theologischen Konzepten nicht notwendig und in manchen Fällen vom Grundansatz sicherlich auch gar nicht in Übereinstimmung stehen.“³⁸

Die Kirchentheorie ist demnach im Gespräch mit außertheologischen Wissenschaften mit anderen Perspektiven konfrontiert, die jedoch zumindest in Teilen ihren eigenen Erkenntnissen entgegenstehen können; weiterhin ist zu berücksichtigen, dass es bei einer solchen Rezeption nicht um *den* Realitätsgewinn geht, welcher der Kirchentheorie verborgen bliebe, rezipierte sie die jeweilige Theorie nicht. Hauschildt und Pohl-Patalong plädieren für eine nachbarschaftliche Beziehung von Kirchentheorie und außertheologischen Wissenschaften:

„Selbstverständlich nimmt die Theologie dabei das, was das Gegenüber kommuniziert, immer nur selektiv auf die eigenen internen Sinnzusammenhänge bezogen auf [...]. Aber Anschlussfähigkeit des jeweils eigenen Kommunikationsbeitrags bleibt im Interesse von sozialer Ordnung eine Aufgabe für beide beteiligten Partner, weshalb die Theorie der anderen wahrgenommen und – wenn auch aus der eigenen Perspektive – verstanden werden sollte, auch dadurch, dass sie so in den Blick kommt, wie man unterstellt, dass die anderen sie verstanden haben möchten.“³⁹

³⁸ WEGNER, Wirklichkeitsgewinn oder Säkularisierungseffekt?, in Wegner, Gott oder die Gesellschaft, S. 17.

³⁹ HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 134f. Diese Aussage wird im Hinblick auf die Rezeption von Luhmanns Systemtheorie getroffen, die, wie gezeigt wurde, die evangelische Theologie in grundlegenden Fragen stark herausfordert.

Für die Kirchentheorie geht es folglich nicht darum, soziologische Einflussnahme abzuwehren, sondern im Interesse beider Wissenschaften einen intensiven Dialog zu führen. Bernd Wannenwetsch gibt aus der Sicht der Ekklesiologie folgenden Hinweis für einen derartigen Dialog:

„Je reflektierter die Theologie ist, desto mehr wird sie tatsächlich mit der Soziologie anfangen können. Will heißen: Je stärker die Ekklesiologie dogmatisch durchgeklärt ist und der politischen Dimension der Kirche gewärtig bleibt, desto besser kann sie von der Soziologie lernen.“⁴⁰

Für die Kirchentheorie legen sich diversifizierte Dialoge mit verschiedenen, kontrastreichen Ansätzen nahe. Derartige Dialoge sollen von Seiten der Kirchentheorie offen geführt werden, sind zugleich von Interessen geleitet, etwa dem Verständnis von sozialen Strukturen, in denen sich die Kirche bewegt. Weiterhin gehen Wissenschaften von unterschiedlichen Axiomen und Prämissen aus, die zwar erklärt und hinterfragt werden können, aber nicht immer vollständig harmonisierbar sind. Zum Beispiel kann christliche Theologie – entgegen dem methodischen Atheismus etwa der Naturwissenschaften – nicht von einem Gott absehen, der sich mitteilt; dessen Wort in Menschen wirksam wird, damit in soziale Strukturen eingeht. Diese Prämisse gerät erkennbar in einen Gegensatz zu Luhmann, bei dem die Kontingenz die Strukturen der Gesellschaft disponiert.

Um einen solchen Dialog anzudeuten, soll ein weiterer soziologischer/ sozialphilosophischer Ansatz herangezogen und später zusammen mit Luhmann unter einem spezifisch theologischen Blickwinkel befragt werden, der Gebrochenheit sozialer Beziehungen. Dazu wird in einem nächsten Schritt der Ansatz des Jenaer Soziologen Hartmut Rosa vorgestellt.

7.1.4 Die Resonanztheorie Hartmut Rosas als kontrastierende soziologische Perspektive

Wie bei Luhmanns Autopoiesis sozialer Systeme, die an die Selbsterhaltung und -entwicklung biologischer Organismen anknüpft, nimmt auch Rosa mit der physikalischen Resonanz Anleihen an ein naturwissenschaftliches Phänomen. Die Monografie, in der Rosa seine Theorie vorstellt, trägt den Untertitel: „Eine Soziologie der Weltbeziehung“. Die Beziehung von Individuen zur Welt entspreche einem ähnlichen Verhältnis, wie es physikalische Objekte zueinander hätten, nämlich einer möglichen Beziehung von Resonanz: „Intakte und scheiternde Weltverhältnisse bilden [...] die Basis für gelingendes und misslingendes Leben und liefern

⁴⁰ WANNENWETSCH, Ekklesiologie und Soziologie, in: Wegner, Gott oder die Gesellschaft, S. 195.

daher den unhintergehbaren Maßstab für eine Soziologie des guten Lebens.⁴¹ Anders als bei Luhmann wird somit nicht von einer letztlich wertneutralen Evolution sozialen Lebens ausgegangen, sondern ein sowohl deskriptiv wie normativ arbeitendes Modell entworfen:⁴² „Eine bessere Welt ist möglich, und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und das Antworten.“⁴³ Rosa stellt sein Resonanzkonzept in die Tradition der Kritischen Theorie: Historisch realisierte Resonanzverhältnisse werden der Kritik unterzogen.⁴⁴

Gelingendes Leben stellt sich nach Rosa ein, wenn Menschen stabile „Resonanzachsen“ etablieren und erhalten. Individuen fühlen sich dann in einer antwortenden, entgegenkommenden Welt getragen.⁴⁵ Dabei bleibe das Gegenüber stets unverfügbar, es behalte als Antwortgeber seine Eigenständigkeit.⁴⁶ Resonanz zeichne sich durch eine Vorläufigkeit aus: „Unter den Bedingungen eines unerlösten Daseins ist Resonanz nur *das Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt* [...] Die Resonanztheorie darf keinesfalls als Heilslehre missverstanden werden“⁴⁷. Rosa macht drei Arten von Resonanzachsen aus: *horizontale* beziehen sich auf andere Menschen; *diagonale* auf die „materielle Dingwelt“ wie Arbeit oder Bildung; *vertikale* zum Dasein als Ganzem, hier werden unter anderem Religion und Spiritualität eingeordnet.⁴⁸ Der Autor grenzt den Resonanzbegriff nach verschiedenen Richtungen ab: Er sei zunächst nicht mit „Konsonanz“ zu verwechseln. Es gehe nicht darum, mit dem Andersartigen zu einer Einheit zu verschmelzen, sondern in ein Dialogverhältnis einzutreten, in der die Andersartigkeit des Gegenübers erhalten bleibt.⁴⁹ Das Gegenteil von Resonanz bilde „Entfremdung“; hierbei trete das Subjekt in keine erfüllende Beziehung ein, sondern stehe einer schweigenden Welt gegenüber.⁵⁰

Rosas Konzept kreist zu großen Teilen um das Problem, dass Resonanz nicht im gewünschten Ausmaß verwirklicht ist. Er schlussfolgert: „Resonanz bleibt das Versprechen der Moderne, Entfremdung aber ist ihre Realität.“⁵¹ In der Moderne habe die „Technik der distanzierenden Verdinglichung“ eine Effizienz von Ökonomie und Technik ermöglicht, welche die materiellen

⁴¹ ROSA, Resonanz, S. 59.

⁴² Vgl. ROSA, Resonanz, S. 747.

⁴³ ROSA, Resonanz, S. 762.

⁴⁴ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 36.

⁴⁵ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 59.

⁴⁶ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 295.

⁴⁷ ROSA, Resonanz, S. 750.

⁴⁸ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 72–75.

⁴⁹ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 743.

⁵⁰ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 72.

⁵¹ ROSA, Resonanz, S. 624. Im Original kursiv.

Voraussetzungen der Menschheit grundlegend verändert hat. Unter diesen Voraussetzungen sei erst die Sehnsucht geweckt worden, dass *alle* Menschen in resonanten Weltbeziehungen stehen.⁵² Jedoch habe sich in der Moderne ein „Steigerungsregime dynamischer Stabilisierung“ herausgebildet, in dem zur Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung permanentes ökonomisches Wachstum erforderlich ist. Durch die damit einhergehende „Verdinglichung“ potenzieller Resonanzsphären verstummten Weltverhältnisse tendenziell.⁵³ Zwar sei die Resonanzsuche in die „Steigerungsmoderne“ integriert. Resonanz müsse der Moderne aber als ein Gegenprinzip gegenübergestellt werden, um Resonanzverhältnisse stabiler als bisher zu gewährleisten.⁵⁴ Es geht Rosa somit um nichts weniger, als das Weltverhältnis der Menschen in der Moderne grundlegend in Richtung Resonanz zu verändern.⁵⁵

Wie Luhmanns Systemtheorie und Nassehis Weiterführungen wurde Rosas Resonanztheorie in der römisch-katholischen und evangelischen Theologie in großem Umfang aufgenommen und diskutiert.⁵⁶ Hinterfragt wird hauptsächlich Rosas Begriffsgebäude, das mit der „Resonanz“ eine Metapher im Zentrum hat.⁵⁷

Schon an dieser kurzen Skizze von Rosas Entwurf werden im Vergleich zu Luhmanns Theorie einige grundlegend andere Entscheidungen erkennbar: Während sich Luhmann auf die Beschreibung sozialer Systeme konzentriert, treibt Rosa die Verifikation der Norm Resonanz voran und verankert sie als umfassendes Kriterium von Sozialität. Eine breitere Verwirklichung dieser Norm hält Rosa für wünschenswert und möglich, wodurch seinem Konzept ein starker idealistischer Grundzug innewohnt. Eine solche Veränderbarkeit der sozialen Realität aufgrund menschlicher Intention sieht Luhmann dagegen in keiner Weise gegeben; für ihn sind soziale Systeme menschlicher Gestaltbarkeit entzogen. Damit korrespondiert eine unterschiedliche Sicht auf die Epoche der Moderne: Luhmann begreift sie als die Zeit, in der soziale Systeme ihre eigene Dynamik umfassend entfalten konnten. Rosa urteilt ambivalenter: Einerseits habe die Moderne einen vorher nicht gekannten Wohlstandsgewinn mit sich ge-

⁵² ROSA, Resonanz, S. 741.

⁵³ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 57.

⁵⁴ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 621.

⁵⁵ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 739.

⁵⁶ Vgl. die Sammelbände WILS, Resonanz und KLÄDEN/SCHÜSSLER, Zu schnell für Gott? sowie PTh 107/2018, Heft 9. Auch in den „12 Leitsätzen“ klingt Rosas Entwurf an: „Strukturen müssen sich verändern, wenn sie keine Relevanz und Resonanz mehr ermöglichen.“ 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, S. 16, eingesehen am 03.03.2022. „Wir werden mutiger als bisher zwischen resonanzlosem kirchlichem Handeln und Resonanzräumen unterscheiden müssen: Wo werden Herz und Seele berührt? Wo wird die Präsenz unserer Botschaft in der Gesellschaft spürbar? Und wo nicht? Es gilt, das eine zu lassen, um das andere zu stärken.“ A. A. O., S. 24.

⁵⁷ Vgl. ROSA, Zur Kritik und Weiterentwicklung, in: Wils, Resonanz, S. 191–198 und bspw. STEINFATH, Resonanz und gutes Leben, in: Wils, Resonanz, S. 56.

bracht, andererseits durch ihr „Steigerungsregime“ Resonanzräume tendenziell empfindlich eingeschränkt. Fundamentaler Dissens besteht schließlich in der Sicht auf den Menschen: Wo Luhmann zwischen sozialen und psychischen Systemen trennt und menschliches Bewusstsein damit in die Umwelt sozialer Systeme verweist, stellt Rosa menschliche Subjekte als Ganze in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Dabei betrachtet er als Soziologe Individuen nicht isoliert voneinander, sondern in ihren sozialen Zusammenhängen.

7.1.5 Sünde in sozialen Beziehungen aus Sicht der Soziologie – kirchentheoretische Schlussfolgerungen

Eines der in Deutschland am meisten vorgebrachten Argumente gegen einen christlichen Gott ist das Theodizee-Problem in der Weise, dass Gott Menschen in korruptierten Sozialbeziehungen gewähren lässt und keine heilen Systeme schaffen kann oder will. Jedoch lässt sich aus Sicht evangelischer Theologie, namentlich Wolf Krötke, auch nicht behaupten, dass Gott Sozialbeziehungen in dieser Welt bis zur Abwesenheit von Sünde verändert: „Vor ihm [Gott] kann auch das ‚welt.‘ Leben im gesellschaftlichen Zusammenhang nicht als sündenfreier Bereich angesehen werden.“⁵⁸ Zwar sei eine Rede von „struktureller Sünde“ nicht glücklich, weil dadurch Sünde nicht mehr individuell zurechenbar sei, dennoch „gehört das Teilhaben an einer von Menschen zu verantwortenden Struktur, die anderen Menschen die Bedingungen ihrer Lebensfristung nimmt, zu den Zwängen, welche die S. auf die Menschheit ausübt.“ Sünde könne sich sowohl aktiv als auch passiv vollziehen. Menschen haben keine Möglichkeit sich selbst aus diesen Zusammenhängen zu erlösen.⁵⁹

Angesichts dieser systematisch-theologischen Bestimmungen fällt auf, dass die Kirchentheorie nahezu durchweg Kirche und Gesellschaft als „neutrale“ Phänomene behandelt, als ob ihnen Sünde nicht konstitutiv zueignete oder als ob sie ein Thema des Individuums bliebe.⁶⁰ Sünde durchzieht jedoch menschliche Beziehungen auf allen Ebenen. Sieht man von ihr ab, bleibt auch das Profil der Kirche des Glaubens unscharf. Die sichtbare Kirche ist ein *corpus permixtum*, in der gleichwohl auch die verborgene Kirche ihre Aktivität entfaltet.

Vor diesem Hintergrund soll die Frage an Luhmann und Rosa gestellt werden, welche Erkenntnisse sie zum Thema Sünde in sozialen Beziehungen beitragen können, wenn auch

⁵⁸ KRÖTKE, Art. Sünde VII., in: RGG⁴, Bd. 7, Sp. 1889. „Denn als Totalbestimmung menschlichen Existierens wird sie [die Sünde] immer auch in einem bestimmten destruktiven Handeln und Verhalten von Menschen in der Welt wirksam.“ KRÖTKE, Art. Sünde VIII., in: RGG⁴, Bd. 7, Sp. 1891.

⁵⁹ Vgl. KRÖTKE, Art. Sünde VII., in: RGG⁴, Bd. 7, Sp. 1890. Zitat ebd.

⁶⁰ Nur am Rande kommen Phänomene wie beispielsweise Machtmissbrauch zur Sprache. Preul ist an dieser Stelle mit seinem Aufgreifen der Zwei-Regimente-Lehre theologisch noch am realistischsten.

nicht unter diesem Begriff. Bei Luhmann ist eine durch und durch wertfreie Betrachtung sozialer Strukturen zu beobachten. Dies geht so weit, dass er moralische Kommunikation als ein separates Kommunikationssystem ansieht, von dem andere Kommunikationssysteme zunächst einmal nicht beeinflusst sind. Diese Sichtweise hat ihm vehementen Widerspruch eingebracht. Dennoch lässt sich dieser Anordnung ein für das Thema Sünde relevanter Wahrheitsmoment zusprechen: Moral nimmt viel zu oft keinen Einfluss auf das Agieren in anderen Bereichen. Politik, der es nur um Machterhalt geht; ein Rechtssystem, in dem der Gewinn des Rechtsstreites über allem steht; Wirtschaft, die Profit auf Kosten von Umwelt und Menschen erzielt. Die Gesellschaft erscheint als ein von Gottes Herrschaft emanzipiertes Ensemble eigengesetzlicher, oft lebensfeindlicher Sphären. Diese Kräfte lassen sich mit Luhmann erblicken, auch wenn man seine Trennung von Kommunikationssystemen für zu weitgehend hält. Gerade eine Kirche muss oft – zum Beispiel bei Finanzskandalen – realisieren, dass sie die von ihr selbst vorgetragenen Maßstäbe in ihrer Praxis teilweise in dramatischer Weise selbst nicht verfolgt.

Überhaupt ist Eigengesetzlichkeit eine zentrale Größe – die Gesellschaft entwickelt sich in ihren Funktionsbereichen, indem aus Chaos in evolutionären Prozessen Ordnung entsteht. Aber ein Reden Gottes, das Menschen beeinflusst, findet nicht statt. Aus Luhmanns Sicht geht ein gewisser Fatalismus hervor: Selbst wenn das Problem erkannt ist, lässt es sich dennoch nicht kraft menschlichen Willens beseitigen – Sünde erscheint als ein Verhängnis, das durch Menschenmacht nicht beseitigt werden kann.

Weiterhin ist auf Luhmanns Trennung von Menschen als „psychischen Systemen“ und ihrer tatsächlichen Kommunikation einzugehen. Ein Mensch kann nicht das – möglicherweise Gute – tun, was er will, er findet sich in ihn festlegenden sozialen Rollen vor. Menschsein ist zerrüttet: Denken und Fühlen auf der einen Seite, Kommunizieren auf der anderen Seite stehen in nicht vereinbarer Spannung zueinander. Ulrich Möller u. a. kommentieren:

„Für die Theologie kann die Systemtheorie als eine unter mehreren soziologischen Theorien unter zwei Aspekten interessant sein: zum einen als analytisches Instrumentarium zur kritischen Wahrnehmung und Beschreibung empirisch vorfindlicher bürgerlicher Religion [...] in hochkomplexen Industriegesellschaften; zum anderen auch als ideologischer Ausdruck eben dieser bürgerlichen Religion.“⁶¹

Demnach veranschaulicht Luhmanns Theorie eine Kirchenmitgliedschaft, in der Religion einen bloßen Teilbereich des Lebens darstellt, der auf andere Lebensbereiche keinen signifikan-

⁶¹ MÖLLER U. A., Zur Grundlagendifferenz, in: Welker, Theologie und funktionale Systemtheorie, S. 142.

ten Einfluss nimmt. Selbst wenn die Kommunikation des Evangeliums „psychische Systeme“ affiziert, geht dann daraus noch kein Effekt für deren Rolle in sozialen Systemen hervor.

Schließlich zeigt Luhmann ein Bewusstsein dafür, dass eine funktional differenzierte Weltgesellschaft humanitäre Probleme aufwirft:

„Große Teile der Weltbevölkerung finden sich aus allen Funktionssystemen so gut wie ausgeschlossen: keine Arbeit, kein Geld, [...] keine Aussicht, gegen die Polizei oder vor Gericht Recht zu bekommen. Die Exklusionen verstärken sich wechselseitig, und von einer gewissen Schwelle ab absorbiert das Überleben als Körper alle noch verbliebene Zeit und alle Kräfte.“⁶²

Es zeigt sich, dass auch ein Ausstieg aus Kommunikation Menschen kein Wohl verspricht, sondern sie im Extremfall lebensnotwendigen Interaktionen entzieht. Damit spricht Luhmann eine große Zahl von Armen auf der ganzen Welt, in Deutschland insbesondere unterer sozialer Schichten an, denen es nicht gelingt, in hinreichendem Maße an der Gesellschaft zu partizipieren – und eine Kirche, die solche Verhältnisse nicht hinreichend zum Guten verändern kann.

Wie bei Luhmann spannt sich auch bei Rosa ein Horizont auf, der Mikro- und Makroebene umspannt. Die bei Rosa so verheißungsvolle Resonanz kann in ihren Gegenstücken Hinweise auf Sünde in sozialen Beziehungen geben. Zunächst kommt die Beschleunigung vor Augen, die Rosa seit der Moderne als eine wesentliche Ursache für den Verlust von Resonanzräumen ausmacht. Rosa diagnostiziert: „Ein zielloser und unabschließbarer Steigerungszwang führt am Ende zu einer problematischen, ja gestörten oder pathologischen Weltbeziehung der Subjekte und der Gesellschaft als ganzer.“⁶³ Menschen streben nach vorn, ohne aber jemals zum Ziel zu kommen; dabei richten sie Schäden bei sich, ihren Mitmenschen und der ganzen Welt an. Vor diesem zerstörerischen Steigerungswahn ist auch die Kirche und ihre Teile nicht gefeit. Schon lange vor der Resonanztheorie hat Christian Möller jegliches Beschleunigungsstreben für den Gemeindeaufbau verworfen. Er spricht sich gegen die falschen Alternativen „Aktivismus und Quietismus“ aus und plädiert statt einem Aktivismus für einen geistlich fundierten Gemeindeaufbau:

„Es ist ein Sinn, der den Kairos zum rechten Wort wie zur rechten Tat abwarten und erspüren kann. Fehlt dieser Sinn, so mag ein Strukturvorschlag nach dem anderen entworfen werde, ohne daß auch nur das Geringste für das wirkliche Wachstum der Gemeinde

⁶² LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, S. 242.

⁶³ ROSA, Resonanz, S. 14. Diesem Problem möchte er mit seinem Grundansatz begegnen: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.“ A. A. O., S. 13.

dabei entstände. Im Gegenteil, eine derartig aktivierte Gemeinde ist nach einiger Zeit nur um so erschöpfter und für jeden Vorschlag um so versperrter, selbst wenn noch so sinnvolle Anregungen gemacht werden sollten.“⁶⁴

In kybernetischer Hinsicht lässt sich unter dem Gesichtspunkt der Beschleunigung danach fragen, ob eine Steigerung kirchlicher Aktivitäten in Intensität, Frequenz oder Vielfalt tatsächlich zu einer intendierten Stärkung geistlichen Lebens (vertikale Resonanzachsen) führt, oder ob dadurch im schlimmsten Fall bestehendes „resonantes“ kirchliches Leben verloren geht, das Reden des Heiligen Geistes verstummt.⁶⁵ In jedem Fall ist ein bloßes Beschleunigungsinteresse, bloße Quantität als mögliche Zielverfehlung abzuweisen.

Ist bei Rosa die Resonanz das gelingende Leben, so bietet er im selben Zuge verschiedene Negative, die als Anhaltspunkte für Sünde dienen können, so auch Lutz Friedrichs: „Auch lassen sich traditionelle theologische Begriffe resonanztheoretisch fassen. So kann Sünde als ‚Resonanzlosigkeit‘ oder ‚Resonanzunwilligkeit‘ [sic] verstanden werden, als ein Zustand, in dem ein Subjekt keine Stimme außer der eigenen zu hören bereit, willens oder fähig ist.“⁶⁶ Die „Entfremdung“, das Gegenteil der Resonanz, könne sich durch „Indifferenz“ oder gar „Repulsion“ äußern; die Folge sei eine „stumme Welt“.⁶⁷ Darunter fasst Rosa explizit in seinen vertikalen Resonanzachsen auch Gottesverhältnisse. Ideologien, die häufig revolutionäre Absichten verfolgen, neigen dazu, Resonanzachsen zu verschließen. Die sozialistische Staatsideologie der DDR versprach einen überwältigenden Fortschritt für ihre Bürger unter dem Vorzeichen eines materialistischen Weltbildes, eines geschlossenen Universums ohne Gott. Schon die Frage nach ihm wurde diskreditiert. In der Folge wurde für Generationen von DDR-Bürgern der Gedanke an Gott und die Suche nach ihm erschwert oder gar verschlossen.

Weiterhin ist auf den Begriff des „Echos“ hinzuweisen: „Dem Echo fehlt die *eigene Stimme*, es tritt gleichsam mechanistisch und ohne Varianz auf; im Echo widerhallt nur das je Eigene, nicht das Antwortende.“⁶⁸ Hier lässt sich gemeinschaftliches Leben der Kirche assoziieren, das so oft als verschlossen und verengt beschrieben wird. Liegt eine Ursache aus resonanztheoretischer Perspektive darin, dass in der Praxis Gruppen oft nicht als „resonant“ erfahren

⁶⁴ MÖLLER, Lehre vom Gemeindeaufbau 2, S. 260.

⁶⁵ Dieser Gedanke verkompliziert auch die Forderung der „12 Leitsätze“, „resonantes“ kirchliches Leben zu stärken. Vermag eine Vielfalt neuer parochieungebundener Arbeitsformen „Resonanz“ hervorzubringen? Die Vielfalt selbst verspricht diese Resonanz noch nicht.

⁶⁶ FRIEDRICHS, „Die Dinge singen hör ich so gern“, in: PTh 107/2018, S. 378. Von hier aus ist der in sich selbst verkrümmte Mensch Martin Luthers nicht weit. Vgl. LUTHER, Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, in: WA 56, 304, 25–29.

⁶⁷ Vgl. ROSA, Resonanz, S. 306.

⁶⁸ ROSA, Resonanz, S. 286.

werden, sondern als bloße Echo-Räume? Das heißt Menschen finden zumindest in manchen Gruppen kein dialogisch orientiertes Gegenüber, sondern ein bloßes „Geräusch“ vor, das sie nicht als Antwortende einbezieht, sondern bei sich bleibt. Eine Gruppe fordert dann Gleichklang, ist aber nicht für Subjekte mit eigener Stimme offen.

Mit diesen Einblicken zu Luhmann und Rosa ist das Thema Sünde in sozialen Beziehungen, Kirche und Gesellschaft nur angedeutet. Es sollte die Bewegung vollzogen werden, einen für die Kirchentheorie vernachlässigten theologischen Begriff aufzugreifen und von soziologischen/ sozialphilosophischen Entwürfen aus zu beleuchten. Es zeigt sich, dass der an Spannungen interessierten Kirchentheorie bisher verschiedene Spannungsfelder verloren gehen: innerhalb der Gesellschaft, innerhalb der Kirche, zwischen Kirche und Gesellschaft. Daraus ergibt sich ein Bündel von Fragen, zum Beispiel: Inwiefern gelingt in der Kirche durch die Kommunikation des Evangeliums faktisch-empirisch eine Verbindung von innerem und äußerem Menschen und dies bezogen auf gemeinschaftliche Zusammenhänge, nicht nur individuell? Oder: Wie kann sich die Kirche in ihren Gliederungen zu einer beschleunigten, kurzatmigen, oft widersprüchlichen Umwelt verhalten, ohne sich zu verschließen, aber auch ohne sich darin zu verlieren?

Insgesamt legt sich ein Verständnis der sichtbaren Kirche als eines „Hybrids“ nahe, nicht nur verschiedener Gliederungsebenen und Kommunikationsweisen, sondern auch zwischen den Machtbereichen der Sünde und des sich mitteilenden und soziale Strukturen prägenden Geistes. Hier lässt sich auch die von Preul angeführte Zwei-Regimente-Lehre aufrufen, die Eilert Herms als „sozialanthropologische [...] Entfaltung der Rechtfertigungslehre“ begreift.⁶⁹ Preul stellt folgende Aspekte heraus:⁷⁰

- Der Glaube konstituiere eine Gruppe von Menschen, von denen gute Werke ausgehen. Sie bildeten Gottes Reich, das dem Reich der Welt gegenübersteht, das von Sünde und Unglaube beherrscht werde.
- Gott regiere beide Gruppen: Er handle am äußeren Menschen zur Eindämmung des Bösen und am inneren Menschen zur Erlösung durch Überwindung des Bösen.
- Kirchliche und staatliche Ordnung seien soziale Orte, an denen Gott seine Herrschaft ausübt.
- Kirchliche und staatliche Institutionen seien aufeinander bezogen: Die Kirche predige dem Staat und der Staat mache auch für die Kirche eine äußere Ordnung geltend.

An dieser Stelle soll weniger auf das Institutionengefüge abgehoben werden als auf die sichtbare Kirche nicht als einen neutralen Ort inmitten einer neutralen Gesellschaft, sondern auf ei-

⁶⁹ HERMS, Art. Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre, in: RGG⁴, Bd. 8, Sp. 1939f.

⁷⁰ Vgl. PREUL, Kirchentheorie, S. 114–124.

nen harmatologisch und soteriologisch spannungsreichen Ort, der sich nicht nur individuell, sondern auch sozial folgenreich gestaltet. Dabei unterliegt auch die sichtbare Kirche keinem bloßen Dualismus, sondern letztlich der Herrschaft Christi. Diese Zusammenhänge empirisch und theologisch weiter auszuloten, bleibt Aufgabe der Kirchentheorie.

7.2 Die evangelische Kirche in Situationen „qualifizierter Minderheit“

Im folgenden Abschnitt wird anhand der ostdeutschen Landeskirchen die Kirche in Minderheitensituationen unter Berücksichtigung des Volkskirchenbegriffs kirchentheoretisch dargestellt. Es folgen kybernetische Konsequenzen.

7.2.1 Evangelische Kirche im ostdeutschen Umfeld

Als spezifische Minderheitensituation soll die evangelische Kirche in ihren ostdeutschen Gebieten, inmitten einer ostdeutschen Gesellschaft betrachtet werden. Dieser Fokus geht zum einen davon aus, dass sich dieser Rahmen von einem westdeutschen unterscheiden lässt, wie zu zeigen sein wird. Zum anderen wird generalisierend von Ostdeutschland gesprochen, obwohl es auch hier verschiedene gesellschaftliche Gruppen, Milieus und vor allem regionale Unterschiede gibt, die sich in Mentalitäten und Verhältnissen zur Kirche zeigt. Pointiert formuliert: Der atheistische Rostocker Hipster mit Affinitäten zur Antifa hat wenig gemeinsam mit der erzgebirgischen Großmutter, die alle nur möglichen Gemeindeveranstaltungen besucht und sich politisch zur AfD hingezogen fühlt. Dennoch lässt sich zeigen, dass aus kirchentheoretischer Sicht eine Rede von „Ostdeutschland“ bei allen erforderlichen Differenzierungen sinnvoll und erkenntnisfördernd ist.

Die Situation der ostdeutschen Landeskirchen bzw. der evangelischen Kirche auf dem Gebiet der ehemaligen DDR wird bisher in der Kirchentheorie kaum berücksichtigt. Zwar ist man sich des geringeren Bevölkerungsanteils der Evangelischen bewusst (so Preul und Hermelink), was aber für Rolle und Auftrag der Kirche keine signifikanten Konsequenzen nach sich zieht. Immerhin weisen Hauschildt und Pohl-Patalong darauf hin, dass die Stellung als privilegierte Volkskirche aufgrund der geringen Mitgliederzahlen an Plausibilität verliert.

Zunächst ist festzuhalten, dass sich in den ostdeutschen Bundesländern eine andere Bevölkerungsstruktur als im Großteil der Bundesrepublik zeigt. Die Territorien der ehemaligen DDR sind historisch überwiegend evangelisch geprägt (Ausnahme ist beispielsweise das Eichsfeld). In vielen deutschen Gebieten, in denen Evangelische in der Minderheit sind, lassen sich

bedeutende römisch-katholische Bevölkerungsanteile verzeichnen. Nicht so im Osten: Der Anteil der Konfessionslosen in Ostdeutschland (weder evangelisch noch römisch-katholisch) lag im Jahr 2018 zwischen 71% in Thüringen und 85% in Sachsen-Anhalt.⁷¹ Es lässt sich somit nicht mehr von einem christentümlichen Umfeld der Kirche ausgehen. Dabei variieren die evangelischen Bevölkerungsanteile regional signifikant. Eberhard Winkler formulierte 1998:

„Erhebliche Unterschiede bestehen nicht nur zwischen Ost- und Westdeutschland, sondern auch innerhalb dieser Gebiete. In Sachsen und Thüringen gibt es Gebiete mit intakter Volkskirchlichkeit [...]. Es gibt Großstadtbezirke mit ca. 3% evangelischen und noch weniger katholischen Einwohnern, und sogar Dörfer mit mehr als 90% Konfessionslosen.“⁷²

Aufgrund jahrzehntelanger Abwanderung vornehmlich junger, gebildeter Menschen sind die ostdeutschen Bundesländer die im Durchschnitt ältesten in Deutschland.⁷³ Die Anzahl an Kirchenmitgliedern in den ostdeutschen Landeskirchen wird prognostisch beträchtlich abnehmen:

Jeweils in Mio.	2017	2035	2060
<i>Evangelisch</i>	2,4	1,6	1,0
<i>Katholisch</i>	0,8	0,7	0,5
Gesamt	3,2	2,3	1,5

Tabelle 5: Entwicklung der Kirchenmitglieder im Osten in den Jahren 2017 bis 2060⁷⁴

⁷¹ Vgl. FOWID, Kirchenmitglieder in den Bundesländern, eingesehen am 29.04.20.

⁷² WINKLER, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, S. 20.

⁷³ Sachsen-Anhalt hat mit 48,1 Jahren das höchste Durchschnittsalter. Hamburg hat mit 42,1 Jahren das geringste. Vgl. STATISTA, Durchschnittsalter der Bevölkerung, eingesehen am 03.03.2022.

⁷⁴ Ohne die Gebiete der Nordkirche in Mecklenburg-Vorpommern. Daten aus FORSCHUNGSZENTRUM GENERATIONENVERTRÄGE, S. 13, eingesehen am 03.03.2022.
Für Deutschland und beide Großkirchen insgesamt werden ebenfalls hohe Mitgliederverluste prognostiziert:

	2017	2035	2060
Bis 19 Jahre in %	16	15	13
20–64 Jahre in %	58	51	47
Ab 65 Jahre in %	26	35	40
Mitglieder Gesamt	44,8 Mio.	34,8 Mio.	22,7 Mio.

A. A. O., S. 4–6. Es wird bis 2060 ein Mitgliederrückgang um 49% erwartet. Dafür ist die Demografie zu 21% verantwortlich, Tauf-, Austritts- und Aufnahmeverhalten zu 28%. A. A. O., S. 8.

Im Hinblick auf Kirchenfinanzen ist festzustellen, dass schon heute die ostdeutschen Landeskirchen in bedeutendem Umfang der Unterstützung bedürfen. Das zeigt das Beispiel der EKM: Im Jahr 2019 setzten sich die Einnahmen aus 55% Kirchensteuer, 25% EKD-Finanzausgleich und 20% Staatsleistungen zusammen.⁷⁵ Dem steht auf der Ausgabenseite ein großer Gebäudebestand gegenüber, der nicht in gleichem Maße wie in früheren Zeiten benötigt wird, dessen Erhalt jedoch beständig beträchtliche Anstrengungen erfordert. Die „alten Kleider“ sind „zu groß“ und zu aufwändig. Die sinkenden Mitgliederzahlen bedeuten, dass die Einnahmen weiter abnehmen.

Mitgliederverluste bedingen größere Einzugsgebiete für die Pfarrerschaft. Diese Entwicklung teilt die Kirche in den ländlichen Regionen Ostdeutschlands mit der öffentlichen Infrastruktur, die von der demografischen Entwicklung getroffen wird. Die EKM ist eine der ostdeutschen Landeskirchen, in denen dieser Prozess weit fortgeschritten ist. So umfasst der Kirchengemeindeverband Zschortau nördlich von Leipzig 16 Preditgtstellen, die von einem Pfarrer betreut werden. Eine solches Zahlenverhältnis ist nicht mehr ungewöhnlich für die EKM.⁷⁶ Dass damit bei den gängigen pastoraltheologischen Profilen in der Kirchentheorie eine strukturelle Überforderung des pastoralen Amtes (siehe Kapitel 6.3.4) einhergeht, ist evident.

Die aufgezählten Quantitäten erklären noch nicht, wie sich das spezifische Klima einer ostdeutschen Gesellschaft darstellt. 40 Jahre DDR und jahrzehntelange Abwanderungsbewegungen haben eine von der alten Bundesrepublik unterscheidbare Gesellschaft hervorgebracht, die sich nicht zuletzt in politischen Verhältnissen mit einem deutlich erhöhten Potenzial an Protestwählerschaft zeigt. Die konfessionslose Mehrheit zeigt sich tendenziell an Glaube und Kirche uninteressiert.⁷⁷ Die ererbte Konfessionslosigkeit wird in der Regel nicht als ein Mangel gegenüber westdeutscher Kirchlichkeit interpretiert, sondern eher als intellektuell begründete Überlegenheit. Die die Kirche in Gesamtdeutschland stützenden Faktoren Tradition und soziale Praxis kommen in den ostdeutschen Landeskirchen deutlich weniger zur Geltung, in der ererbte Konfessions- und Religionslosigkeit den Normalfall darstellen. Kirchenbilder der Kirchenfernen und Konfessionslosen werden mangels persönlicher Kontakte hauptsächlich von (kritischer) medialer Berichterstattung geprägt. Der Hal-

⁷⁵ EVANGELISCHE KIRCHE IN MITTELDEUTSCHLAND, Haushaltsgesetz 2019, S. 4, eingesehen am 03.03.2022.

⁷⁶ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN MITTELDEUTSCHLAND, Kirchenkreis Torgau-Delitzsch, eingesehen am 03.03.2022.

⁷⁷ Gert Pickel hält fest, dass 62% der Konfessionslosen (Gesamtdeutschland) Religionslosigkeit als „normal“ erachten; sie seien nicht unentschieden in Bezug auf Gott bzw. Religion, sondern desinteressiert und gleichgültig. Vgl. Pickel, Religiöse Indifferenz, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 169–177.

lenser Praktische Theologe Michael Domsgen resümiert, dass sich Konfessionslosigkeit „zu einer Art Identitätsmerkmal für Ostdeutsche entwickelt“ habe. „Auch daraus resultiert eine Distanz der Kirche gegenüber. Man kann akzeptieren, dass es sie gibt. Letztlich ist sie der Mehrheit gleichgültig.“⁷⁸

Daneben ist zu verzeichnen, dass die evangelische Kirche in Ostdeutschland trotz ihrer schwindenden Größe immer noch nicht nur die größte Glaubensgemeinschaft, sondern überhaupt die größte Organisation in der Gesellschaft darstellt.⁷⁹ Für den Osten gilt derzeit überwiegend: wenn Religion oder Kirche, dann evangelisch.

Jedoch werden Großorganisationen skeptisch betrachtet. Laut Domsgen wird ein „neuralgischer Punkt [...] berührt, wenn Kirche aufgrund ihres Institutionencharakters mit Machtansprüchen auftritt.“⁸⁰ Dann kann das Desinteresse gegenüber einer vermeintlich irrelevanten, missbräuchlichen und korrupten Kirche in Opposition und Feindschaft übergehen.⁸¹ Peter Zimmerling weist auf die Problematik des Obrigkeitsdenkens hin: „In Deutschland wird das Christentum [...] häufig bis zum heutigen Tag mit Obrigkeit und Bevormundung verbunden.“ So führe etwa eine „überstarke Verrechtlichung“ der kirchlichen Verwaltung zur empfundenen Menschenferne der Kirche.⁸²

Die ostdeutschen sind den westdeutschen Landeskirchen hinsichtlich Alterung, Traditionsabbrüchen, Mitgliederverlust, Verlust an Finanzmitteln und nicht mehr benötigten Immobilien einige Jahre voraus. Daher sind Strategien für den Umgang mit diesen Aspekten kirchenpolitisch und -theoretisch perspektivisch für ganz Deutschland relevant.

⁷⁸ DOMSGEN, Kirche in Ostdeutschland, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 76.

⁷⁹ Eberhard Winkler weist darauf hin, dass auch andere Großorganisationen wie Parteien abnehmende Mitgliederzahlen hinnehmen müssen. Vgl. WINKLER, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, S. 19.

⁸⁰ DOMSGEN, Kirche in Ostdeutschland, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 76. Kirchenkritische Zeitgenossen nehmen eine beständige Überprivilegierung der Kirche wahr. Beispielsweise erregen die andauernden Zahlungen des Staates infolge der Säkularisationen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 Anstoß.

⁸¹ Domsgen hält fest, dass nicht nur die Konfessionslosen, sondern auch viele Mitglieder der Institution skeptisch gegenüberstehen: „Kirche in Ostdeutschland ist eine starke Institution von Staats wegen. Ihre Mitglieder und vor allem das Gros der konfessionslosen Bevölkerung sind immer weniger gewillt, dies ungefragt zu unterstützen.“ DOMSGEN, Kirche in Ostdeutschland, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 70.

⁸² Vgl. ZIMMERLING, Privilegierte Partnerschaft, in: Rektorin der Universität Leipzig, Staat und Kirche, S. 97. Zitat S. 94. Rudolf Bohren weist eindringlich auf die Problematik hin, dass die kirchlichen Strukturen in ihrer Einbindung in die Gesellschaft neben der Evangeliumsverkündigung der Predigt eine eigene, laute Sprache sprechen. Deshalb seien diese Strukturen vom Evangelium her wahrzunehmen und zu kritisieren. Vgl. BOHREN, Predigtlehre, S. 38f.

7.2.2 Von der Volkskirche zur „qualifizierten Minderheit“

Die prinzipielle Beauftragung der Kirche an „alles Volk“ sowie die Möglichkeiten zur Partizipation an der Kirche bringen Preul und Hermelink oder auch Isolde Karle⁸³ dazu, auch für die ostdeutschen Landeskirchen freimütig am Volkskirchenbegriff festzuhalten. Dabei bleibt außer Acht, dass die Kirche aus Sicht der Bevölkerungsmehrheit immer stärker eine Nischenexistenz führt, mitnichten in der „Mitte des Volkes“ steht. Kirche und Gesellschaft rücken auseinander und die Wirkungskreise der Kirche in der Gesellschaft werden kleiner.

Der Volkskirchenbegriff wird in einer derartigen Lage problematisch.⁸⁴ Dafür lassen sich unter anderem zwei miteinander verbundene Gründe ausmachen: Erstens nimmt die Präsenz der evangelischen Kirche in der Fläche ab. Zwar sind auch in ländlichen Regionen überall *Kirchengebäude* zu finden, aber sie sind an vielen Orten kaum noch mit kirchlichem Leben gefüllt. Zweitens verliert die Kirche zunehmend die Nähe zu einem Volk, das sich dem gegenüber, was die Kirche bewegt, zu einem großen Teil verschlossen zeigt. Eberhard Winkler möchte dann nicht mehr von „Volkskirche“ sprechen, wenn die Kasualpraxis vor Ort weitgehend abgestorben ist. Wenn wie in vielen ostdeutschen Städten und Dörfern kaum mehr getauft und konfirmiert wird, ist für Winkler keine volkskirchliche Situation mehr gegeben.⁸⁵

Unter diesen Voraussetzungen ist der Volkskirchenbegriff für den Osten nicht prinzipiell obsolet, bedarf aber der Präzisierung. Winkler schlägt daher die Bezeichnung der „säkularen Diaspora“ vor:⁸⁶

„Manche Probleme ließen sich heute leichter bewältigen, hätten wir aus den Erfahrungen der konfessionellen Diaspora gelernt. [...] Die kleinen Gruppen tun jeweils vor Ort, was sie selbst tun können. Sie warten nicht ab, was von den oberen Leitungsebenen kommt [...], sondern sie leben als Gemeinde auf der Basis des Priestertums aller Gläubigen.“⁸⁷

Bei Winklers Begriff der Diasporakirche muss die Beauftragung der Kirche an „alles Volk“ nicht verloren gehen. Auch eine Diasporakirche kann sich wie die Volkskirche, nur mit geringeren Ressourcen und veränderten Strategien, prinzipiell an alle gesellschaftlichen Gruppen und Milieus wenden, wobei die Ressourcen auf Schwerpunkte konzentriert werden müssen.

⁸³ Vgl. KARLE, Der Pfarrberuf als Profession, S. 58.

⁸⁴ Ob der Volkskirchenbegriff angesichts des darin enthaltenen zunehmend umstrittenen Terminus „Volk“ Bestand haben wird, ist noch nicht abzusehen. Vgl. STÜRMER, Bevölkerung, Volk, Nation, eingesehen am 03.03.2022 und BÖLLING, Volk – und nicht Bevölkerung, eingesehen am 03.03.2022.

⁸⁵ Vgl. WINKLER, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, S. 19f.

⁸⁶ Vgl. WINKLER, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, S. 22.

⁸⁷ WINKLER, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, S. 29.

Die Rede von der Diasporakirche sieht allerdings von der Tatsache ab, dass die evangelische Kirche auch in Ostdeutschland Repräsentantin für Kirche und Religion überhaupt ist. Peter Zimmerling spricht deshalb von einer „Minderheitenkirche mit volkskirchlichen Strukturen“⁸⁸ bzw. einer „qualifizierten Minderheit“.⁸⁹ Die evangelische Kirche ist in Ostdeutschland nicht nur Minderheitenkirche, sondern verfügt auch über volkskirchliche Möglichkeiten, die ihr dank der gesamtdeutschen Bedeutung der Kirche weiterhin zukommen, etwa die Arbeit der Theologischen Fakultäten an den Universitäten. Domsgen hebt hervor, dass der Staat im Gegensatz zum überwiegenden Teil der Gesellschaft die Institution Kirche schätzt und sie als Partner sucht.⁹⁰

7.2.3 Will sich die Kirche neu auf ihr Umfeld einlassen?

Die bisherigen Überlegungen verdeutlichen, dass sich die ostdeutschen Landeskirchen mitten in einem tiefgreifenden Gestaltwandel befinden, der umfangreiche Verluste und Rückbau bedeutet. Für die EKM weist die ehemalige Landesbischöfin Ilse Junkermann darauf hin, dass dieser Prozess schon länger andauert:

„Der strukturelle Rückbau, den es [...] seit den 50er Jahren gibt, [...] schreibt ohne wesentliche Aufgabenkritik die bisherigen Aufgaben und Bilder von Gemeinde und ihren Ämtern fort, insbesondere dies, die Gemeinden vom Hauptamt her zu denken. Deren Stellenkürzungen führt zu Mehraufgaben für die einzelnen Hauptamtlichen sowie zu Erwartungen an und von Ehrenamtlichen, diese Aufgaben nun ihrerseits – als Lückenbüsser – zu übernehmen.“

Junkermann beschreibt einen zermürenden, deprimierenden Prozess ohne die Hoffnung auf ein Ende des Abwärtstrends geschweige denn einer Aussicht auf eine neue, zukunftsfähige Gestalt der Kirche.⁹¹

Die alte Harmonie aus Pfarrer, Pfarrhaus, Kirchturm und Parochie stützt sich auf entsprechende Zahlen an Mitgliedern und deren Ressourcen – und sie „funktioniert“ in vielen Regionen Deutschlands, auch in manchen des Ostens. Jedoch lässt sie sich in großen Teilen Ostdeutschlands nicht mehr aufrechterhalten. Doch was kommt danach?

⁸⁸ ZIMMERLING, Privilegierte Partnerschaft, in: Rektorin der Universität Leipzig, Staat und Kirche, S. 91.

⁸⁹ ZIMMERLING, Privilegierte Partnerschaft, in: Rektorin der Universität Leipzig, Staat und Kirche, S. 97.

⁹⁰ Vgl. DOMSGEN, Kirche in Ostdeutschland, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 68.

⁹¹ Vgl. JUNKERMANN, Vom Ende her aufbrechen, in: Schlegel/Kleemann, Erprobungsräume, S. 70–73. Zitat S. 72.

Es ist nüchtern wahrzunehmen, dass sich im Osten verschiedene für die Kirche ungünstige Faktoren überlagern und zusammen ein schwieriges Umfeld ergeben. Wie die oft wenig ertragreichen Bemühungen anderer christlicher Kirchen, auch Missionswerken mit innovativen Ansätzen, unterstreichen, stellt sich der Verlust christentümlicher Prägungen bei weitgehendem Desinteresse gegenüber dem christlichen Glauben und der Kirche als besonders schwerwiegend heraus.

Jedoch heben diese Hindernisse die grundsätzliche Sendung der Kirche in die Welt, die Teilnahme an der *Missio Dei* nicht auf. Kirche im Osten ist nicht nur deskriptiv als „Minderheitenkirche mit volkskirchlichen Strukturen“ aufzufassen, sondern orientierend als „qualifizierte Minderheit“ – teilnehmend an Gottes Sendung. Die Kommunikation des Evangeliums erscheint hier in einem neuen Licht: Die Kirche als Kommunikatorin ist gefordert, sich durch Form und Inhalt auf die vorgefundenen Kommunikationsbedingungen, auch auf ihre Gegenüber einzulassen und einzustellen. An die Kirche in allen ihren Gliedern ergeht die Frage, ob sie das *will*. Die von Junkermann beschriebenen Ermüdungen und Enttäuschungen lassen diese Frage nicht trivial erscheinen. Es bedarf intensiver Prozesse von Abschieden, Trauerarbeit, Neuorientierung und situationsgemäßer geistlicher Leitung.

Bisher liegen kaum kirchentheoretische Überlegungen vor, die sich diesen ostdeutschen Kommunikationssituationen stellen. Weiterhin erweist sich als problematisch, dass die Kirchentheorie zwar verschiedene Aufgabenprofile zur Kommunikation des Evangeliums erarbeitet, aber die jeweilige Kommunikationsstärke der Kirche in den unterschiedlichen Bereichen nicht bemisst.⁹²

Unter den ostdeutschen Kommunikationsbedingungen und unter Voraussetzung des beständigen Willens der Kirche zur Sendung in die Welt stellen sich verschiedene kybernetische Fragen, auf die es keine einfachen Antworten gibt. Nach welchen Kriterien sollen sich Um- und Rückbau von nicht mehr tragbaren bzw. von gegenwärtig überdimensionierten Strukturen fernab von undifferenziert gleichförmigen Kürzungen vollziehen? Gerade Rückbau stellt sich als eine schmerzhaft, oft unpopuläre Bewegung dar, die dennoch für eine effektive und nachhaltige Ressourcennutzung unerlässlich ist. Umso wichtiger ist es, nachvollziehbare Kriterien zur Bearbeitung von Zielkonflikten zu erarbeiten.⁹³

Kritisch zu prüfen ist neben der Gewichtung der Ebenen Gemeinde, mittlere Ebene und Landeskirche auch die der Kommunikationsweisen institutionell-rechtlich, organisatorisch

⁹² Beispiel Kirchenräume als „Ort von Religion“: Dass sie einen wichtigen Aspekt der Kommunikation des Evangeliums darstellen, ist unstrittig. Aber wie bedeutend ist er? Wie viele ihrer Ressourcen sollte die Kirche in der Folge für die Erhaltung, Pflege und Öffnung dieser Räume bereitstellen?

⁹³ Soll beispielsweise das begrenzte Geld einer Ortsgemeinde in die Instandsetzung eines Glockenspiels für die nächsten 60 Jahre oder für die Erhaltung der Stelle einer Jugendarbeiterin für die kommenden 15 Jahre verwendet werden?

und gemeinschaftlich. Die Geschichte der obrigkeitlichen Staatskirche und der Vergleich mit von der Basis her organisierten Freikirchen lassen vermuten, dass nach wie vor der Gemeinde übergeordnete Ebenen und institutionell-rechtliche Herangehensweisen zu stark dominieren. Dabei ist zu bedenken, dass neben den kirchlichen Ordnungen weiterhin kontinuierlich anwachsend staatliche hinzukommen, die neben ihren positiven Funktionen im konkreten Fall Engagement an der Basis behindern oder gar ersticken können.

Angesichts sich vergrößernder Einzugsbereiche ist eine kirchentheoretisch-pastoraltheologische Neuformatierung des pastoralen Amtes dringend erforderlich. Lokale Verantwortung verschiebt sich spätestens bei einer zweistelligen Anzahl von Predigtstellen pro Pfarrstelle in regionale Verantwortung, wie dies bisher eher für die mittlere Ebene galt. Jedoch sollen Residenzpflicht, Präsenz und Ansprechbarkeit vor Ort, Erreichbarkeit für die Seelsorge und ähnliches erhalten bleiben. Diese spezifische Form struktureller Überforderung bedarf der Reflexion und Neuorientierung.

In der Kirchentheorie (und auch in den „12 Leitsätzen“) wird eine zunehmende Anzahl an parochieungebundenen Gemeinden als zukunftsweisend angesehen. Die EKM verfolgt diesen Ansatz mit den Formaten der „Erprobungsräume“. Uta Pohl-Patalong reflektiert in diesem Zusammenhang über die „mixed economy“, die regionale Koordination parochialer und nichtparochialer Arbeitsformen. Sie weist darauf hin, dass mit der nichtparochialen Dimension die territoriale Logik und das Zuweisungsprinzip aufgebrochen werden, die Kirchenleitung eine neue organisatorische Struktur in Anschlag bringt. Neue Arbeitsteilung und neue Partikularität veränderten die Identität der Parochie, gingen an ihre Substanz.⁹⁴ Letztlich deutet Pohl-Patalong nichts weniger als nachhaltig neue Leitungsstrukturen auf allen Ebenen an, die mit parochieungebundenen Formen einhergehen müssen. Es bedarf nicht nur in den neuen Aktivitäten, sondern auch in der Leitung einer neuen Kultur, die auf Dauer durchgehalten und weiterentwickelt werden muss.

Es darf nicht übersehen werden, dass diesem Reformbedarf auch spezifische Ressourcen gegenüberstehen. Die erheblichen Einnahmen von westlichen Landeskirchen und Staat gewährleisten stabile und große finanzielle Fähigkeiten, welche die ostdeutschen Landeskirchen von Kirchen in anderen Ländern mit schwierigen Umfeldern unterscheiden. Gebäude und Liegenschaften bedeuten zwar an vielen Stellen Lasten und bedürfen in einigen Fällen der Abwicklung, sind aber zunächst einmal zur Verfügung stehende Ressourcen. Auch in ländlichen, teils abgelegenen Gebieten ist die Kirche nach wie vor präsent. Sie ist die größte nichtstaatliche Organisation und genießt die Privilegien einer Volkskirche. Dazu bemerkt Michael Domsgen: „Der Staat misst den kirchlichen Institutionen eine große Bedeutung bei. [...] Kirche kann

⁹⁴ Vgl. POHL-PATALONG, Kirche in neuen Formen, in: Schlegel/Kleemann, Erprobungsräume, S. 461–463.

nur als Institution bestimmte Felder besetzen und sich gesellschaftlich in Szene setzen. Davon profitieren Kirchenmitglieder wie auch Konfessionslose.⁹⁵ Dabei lässt sich beispielsweise an die Dienste der Diakonie denken, die zwar auch von demografischen Entwicklungen betroffen sind, aber nicht in gleichem Maße Verluste wie die Landeskirchen zu verzeichnen haben.

Eine kybernetische Chance liegt in der verstärkten Vernetzung institutionell gesicherter Orte wie diakonischer Einrichtungen, Schulen, Religionsunterricht etc. mit der Arbeit der Gemeinden und Kirchenkreise. Die Kirche insgesamt vermag hier zu erweisen, dass ihr Antrieb nicht institutioneller Machterhalt, sondern Dienst an Menschen ist. Und sie kann Kontaktflächen zu der Kirche wenig oder nicht Verbundenen nutzen, um ggf. eine Vernetzung mit Gemeinden oder gar deren Neugründung zu erreichen.

7.2.4 Kommunikation des Evangeliums in einem religionsfernen Umfeld

Der folgende Abschnitt erörtert die Kommunikation des Evangeliums in ostdeutschen Kontexten im Hinblick auf Areligiosität. Gert Pickel möchte für Geisteshaltungen und Lebenspraxis der meisten Ostdeutschen, denen Religion „weitgehend egal“ ist, den Begriff der Areligiosität zu verwenden:

„Areligiosität zeichnet sich durch eine Gleichgültigkeit gegenüber Religion aus, die weniger Unbestimmtheit oder Unentschiedenheit als *grundsätzliches Desinteresse* ausdrückt. Areligiöse haben nichts gegen Religion, sie ist einfach kein Thema in ihrem Leben. [...] Für das moderne Leben ist Religion nicht notwendig, man kann auch gut (und glücklich) ohne Religion leben.“

Areligiosität sei von Antireligiosität zu unterscheiden, bei der sich zumindest in negativer Weise mit Religion auseinandergesetzt wird.⁹⁶ Charakteristisch für Areligiosität sei, dass „im Allgemeinen weniger Individualisierung und Suchbewegung [...] als ausgeprägtes in-

⁹⁵ DOMSGEN, Kirche in Ostdeutschland, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 69.

⁹⁶ Vgl. PICKEL, Sind Ostdeutsche religionslos?, in: Beyer/Kropf/Liedke, Religionsloses Ostdeutschland?, S. 99f. Zitat S. 99. Das Phänomen der Areligiosität gebe es auch in Westdeutschland, allerdings in geringerer Ausprägung: „Dies gilt *auch für Westdeutschland*, aufgrund historischer Entwicklungen derzeit jedoch (noch) in geringerem Umfang. Dabei geht die institutionelle Distanz zur Kirche Hand in Hand mit einem sozialen Bedeutungsverlust von Religion – und dieser wieder mit deren *sinkenden Relevanz für den Lebensalltag*.“ Ebd. „Betrachtet man diese Entwicklungen, so scheint Ostdeutschland heute fast als ein *Vorreiter* der Entwicklungen im restlichen Europa. Die in Ostdeutschland ‚forcierte Säkularität‘ hat den gleitenden *Sozialisationsabbruch* und den sich entwickelnden Zustand der für viele Menschen mittlerweile gültigen Alltagsrelevanz von Religion (trotz

nerweltliches Leben mit einer Nachrangigkeit für alle religiösen oder spirituellen Aspekte“ vorliege.⁹⁷ Der ostdeutsche Pfarrer und Gemeindegründer Alexander Garth beschreibt Areligiosität wie folgt:

„Areligiöse Menschen leben und denken in einer radikal säkularen Diesseitigkeit. Ihr naturalistisch-materialistisches Weltbild ist nur schwer zu erschüttern. Sie sind gegen alles Religiöse immunisiert. Ihr Weltbild ist in sich stimmig und besitzt wegen seiner Einfachheit und Nachvollziehbarkeit große Attraktivität besonders für Menschen, auf die ein übersichtliches Wirklichkeitsverständnis stabilisierend wirkt.“⁹⁸

Dabei offenbart das Klima in Ostdeutschland, dass Areligiosität entgegen aller „Verheißungen“ beispielsweise des Neuen Atheismus gegenwärtig im Großen und Ganzen kein Weg zu gesellschaftlich-innerweltlicher Befreiung etwa zu wahrer Humanität oder einem neuen, solidarischen, aufgeklärten Miteinander darstellt.

Der große Bevölkerungsanteil der Areligiösen stellt ein Spezifikum Ostdeutschlands dar. Für die Kommunikation des Evangeliums kann nicht – wie weithin in der Kirchentheorie vorausgesetzt – von einer mehrheitlich christentümlich-volkskirchlichen Prägung der Gesellschaft ausgegangen werden, der dann die Kirche im Wesentlichen nur mit Orten zur Interaktion begegnen braucht. Der emeritierte Leipziger Systematiker Matthias Petzoldt kommentiert:

„Sosehr [...] eine christlich geprägte Kultur die Tradierung des Glaubens unterstützt und so wichtig es ist, sie zu pflegen und zu erhalten, ist doch die Vertrauensbeziehung, die den christlichen Glauben ausmacht, auf religiöse Kulturgüter wie Kirchenarchitektur, Liedgut und Brauchtum in letzter Notwendigkeit nicht angewiesen. Daher stellen Unkenntnis und religiöse Indifferenz im Osten Deutschlands auch keine unüberwindlichen Hindernisse für die Rückbesinnung auf den christlichen Glauben dar. Immer wieder werden Menschen mit der Person Jesu in Beziehung treten, und zwar so, dass diese Begegnung ihrem Leben eine zentrale Orientierung gibt. Ob jene Menschen von Haus aus religiöse sind oder nicht, ist dabei nicht ausschlaggebend.“⁹⁹

ihrer kulturellen und sozialen Sichtbarkeit, die allgemein positiv konnotiert wird) in den anderen Ländern (auch Westdeutschland) quasi vorweggenommen.“ A. A. O., S. 100f.

⁹⁷ PICKEL, Sind Ostdeutsche religionslos?, in: Beyer/Kropf/Liedke, Religionsloses Ostdeutschland?, S. 100.

⁹⁸ GARTH, Gottloser Westen?, S. 79.

⁹⁹ PETZOLDT, „Traditionsabbruch“, in: Beyer/Kropf/Liedke, Religionsloses Ostdeutschland?, S. 130.

Wenn ostdeutsche Areligiöse dem Evangelium begegnen, handelt es sich tendenziell um Erst- und Neubegegnungen. Ähnlich wie bei Zuwanderern aus islamisch dominierten Gesellschaften muss Kommunikation somit deutlich vergrößerte Kluften zum Beispiel hinsichtlich Weltanschauung, Kultur und Lebenspraxis berücksichtigen, wobei bei diesen Zuwanderern Religion in der Regel immerhin einen hohen Stellenwert genießt. Bei der Kommunikation des Evangeliums mit Areligiösen begegnen sich fremde Welten, wobei seitens der Areligiösen nicht von einem schon vorhandenen Interesse an einer solchen Begegnung auszugehen ist.

Positiv zu verzeichnen ist, dass eine in der DDR forcierte Frontstellung vermeintlich aufgeklärter Sozialisten gegenüber angeblich rückständigen, ungebildeten Christen zunehmend an Bedeutung verliert. In einem pluralen Ostdeutschland sind sowohl Kirchenzugehörigkeit als auch Konfessionslosigkeit legitime Optionen geworden. Pickel beschreibt wie folgt: „Immer weniger Ostdeutsche fühlen sich durch Christen oder das Christentum bedroht. [...] Die schwindenden Berührungsängste geben Chancen für eine ‚neue‘ Offenheit im Umgang miteinander.“¹⁰⁰ Zwar liegen kirchliche und außerkirchliche Weltansichten und Lebenspraktiken oft weit auseinander, aber es ist zumindest eine Koexistenz möglich, mit Pickel sogar eine dialogische. Christen, Kirche und Theologie können Lebenswelten und Sprache der Areligiösen erfragen, wahrnehmen, Dialog führen und ggf. ihrerseits Zeugnis geben. Es bedarf von Seiten der Christen rationaler Kommunikation über transrationale Realitäten des christlichen Glaubens. Orte dieser Dialoge werden diejenigen sein, an denen Begegnungen stattfinden, sich Subkulturen überschneiden – möglicherweise in diakonischen Einrichtungen, in Nachbarschaftsbeziehungen, an Orten geteilten Lebens, in vielen Fällen auch medial vermittelt; in selteneren Fällen auch Gottesdienste.

Dietrich Bonhoeffers in seinen Gefängnisbriefen entwickelter Begriff der „Kirche für andere“ ist in der Kirchentheorie geläufig, um eine Hinwendung der Kirche zur Welt zu beschreiben: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“¹⁰¹ Bonhoeffer wandte sich strikt gegen eine Kirche in einer Nischenexistenz mit Sonderlehren für Interessierte. „Kirche für andere“ markiert jedoch nicht eine Synthese, ein Aufgehen der Kirche in der Welt, sondern eine Kontrastgesellschaft gelebten Glaubens: „[N]icht durch Begriffe, sondern durch *Vorbild* bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft.“¹⁰² Schon diese Bestimmungen Bonhoeffers können für die Kirche in einer Situation qualifizierter Minderheit als wegweisend gelten, um sowohl Proexistenz als auch Kontrastverhalten zu markieren.

¹⁰⁰ PICKEL, Sind Ostdeutsche religionslos?, in: Beyer/Kropf/Liedke, Religionsloses Ostdeutschland?, S. 100.

¹⁰¹ BONHOEFFER, DBW 8, S. 560.

¹⁰² BONHOEFFER, DBW 8, S. 561. Eigene Hervorhebung

Das Konzept „Kirche für andere“ formuliert Bonhoeffer angesichts seiner Diagnose einer „religionslosen“, „mündigen“ Welt. Bonhoeffer leitet die Frage,

„was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns [...] ist. Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d. h. eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“¹⁰³

An anderer Stelle verknüpft er das Schwinden der Religion mit dem Plausibilitätsverlust metaphysischer Herleitungen.¹⁰⁴ Gott als „Arbeitshypothese“ und „Lückenbüßer“ sei überflüssig geworden. Das „Mündigwerden des Menschen“ gehe einher mit umfassender Absicherung menschlichen Lebens, einer technisch bedingten weitgehenden Autarkie.¹⁰⁵ Bonhoeffer wendet sich gegen Versuche von Theologie und Kirche, nach neuen Nischen in der Gesellschaft oder nach Schwachstellen bei Adressaten zu suchen, an denen dann wieder Gott seinen Platz findet. Dennoch ist für Bonhoeffer die neue mündige Existenz kein seliger Zustand: „Mit allem ist er fertig geworden, nur nicht mit sich selbst! Gegen alles kann er sich versichern, nur nicht gegen den Menschen. Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an.“¹⁰⁶ Der äußere Zustand Bonhoeffers und seiner Zeitgenossen im Gefängnis mitten im Weltkrieg unterstreicht diese Unseligkeit, ist gleichwohl nicht die Grenze dieser Diagnosen.

Es wäre verfehlt, Bonhoeffers religionslose, mündige Welt mit der oben erörterten Areligiosität kurzschlüssig zu identifizieren. Der durchgehend theologisch negativ verwendete Religionsbegriff Bonhoeffers muss deutlich von einem gegenwärtigen kirchentheoretischen oder religionssoziologischen unterschieden werden. Für Bonhoeffer sind Religion und Glauben im Gefolge Karl Barths Gegensätze. Weiterhin kreisen Bonhoeffers Überlegungen nicht um die religionssoziologisch abgrenzbare Gruppe der Areligiösen (in Ostdeutschland), sondern beziehen sich auf die ganze westliche, moderne Welt. Dennoch treffen sie *ganz besonders* diese Gruppe: Gott hat in jeder Hinsicht seine Relevanz verloren; Gott wird nicht „hinter den Dingen“ gesucht, ein Jenseits existiert nicht, die Welt ist in sich abgeschlossen; ein religiöses Eigeninteresse im engeren Sinne liegt nicht vor, Menschen genügen sich mit ihrer Weltsicht selbst; ein Leben ohne Gott wird nicht als Not, sondern als hohe Stufe menschlicher Bildung und Erkenntnis aufgefasst.

¹⁰³ BONHOEFFER, DBW 8, S. 402f.

¹⁰⁴ Vgl. BONHOEFFER, DBW 8, S. 405.

¹⁰⁵ Vgl. BONHOEFFER, DBW 8, S. 557.

¹⁰⁶ BONHOEFFER, DBW 8, S. 557.

Mit Bonhoeffer geht es nicht darum, dennoch „ein wenig Religiosität“ einzubringen. Stattdessen bezieht sich Gott selbst gerade auf diese mündige Welt *im Ganzen*: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“¹⁰⁷ In der „Begegnung mit Jesus Christus“ vollziehe sich die „Erfahrung, daß hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, daß Jesus nur ‚für andere da ist‘.“¹⁰⁸ Bonhoeffer „möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.“¹⁰⁹ Weil Christus der „Mensch für andere“ sei, könne die Kirche „für andere“ sein. Diese Ausrichtung untermauert Bonhoeffer mit einem radikalen Reformprogramm (wohl gedacht für die Zeit nach dem Krieg), bei dem sich die Kirche zugunsten Notleidender von ihren Vermögenswerten trennt und Pfarrer in weltlichen Berufen tätig sind, um so das Wort Gottes in der Welt zu vertreten.¹¹⁰ Laut Peter Zimmerling visiere Bonhoeffer auf diese Weise die „Inthronisation des Evangeliums“ an.¹¹¹ Bonhoeffers Kirche für andere ist damit nicht nur eine sozial engagierte, konvivente Kirche; vielmehr weist ihr äußeres Engagement auf die „Geheimnisse des christlichen Glaubens“ hin.¹¹² Zimmerling erblickt ein „[l]iturgisches Arkanum bei gleichzeitigem öffentlichem diakonischen Handeln. Das Ziel dieses Spiritualitätsprogramms ist die Wiedergewinnung der vollmächtigen Verkündigung für die Gesellschaft insgesamt.“¹¹³ Der christliche Glauben wird bei Bonhoeffer als umfassende Lebensform, als universelles Vertrauen und daraus hervorgehender Nachfolge erkennbar.

Bonhoeffers Konzept vermag in einem areligiösen Umfeld eine Kirche zu beschreiben, die Raum einer alternativen Lebensform ist: nicht ein Kreisen um die Steigerung des eigenen Wohlbefindens, sondern überzeugender Einsatz für den Einzelnen und die Gesellschaft als ganze. Auf diese Weise kann die verbreitete Institutionenskepsis zumindest teilweise unterlaufen werden. Den an innerweltlichen Bezügen interessierten Areligiösen wird eine Lebensform anschaulich; zugleich lässt sich auf die „Geheimnisse“ des Glaubens als Quelle und Ursache dieses Einsatzes hinweisen – und dazu einladen, an diesem Sein für andere und dem darin implizierten Vertrauen in Christus zu partizipieren.

¹⁰⁷ BONHOEFFER, DBW 8, S. 408.

¹⁰⁸ BONHOEFFER, DBW 8, S. 558.

¹⁰⁹ BONHOEFFER, DBW 8, S. 407f.

¹¹⁰ Vgl. BONHOEFFER, DBW 8, S. 558–561.

¹¹¹ ZIMMERLING, Bonhoeffer als praktischer Theologe, S. 53. „Sowohl das Wesen Jesu Christi als auch das Tun des einzelnen Christen als auch der Auftrag der Kirche werden von der Liebe her, dem Dasein-für-andere, definiert.“ A. A. O., S. 52.

¹¹² BONHOEFFER, DBW 8, S. 415.

¹¹³ ZIMMERLING, Bonhoeffer als praktischer Theologe, S. 53.

7.2.5 Kirche als Bewegung stärken

Die Ostdeutschen begegnen den Institutionen von Staat, Wirtschaft, Medien und Kirche tendenziell mit Misstrauen, obgleich sich zumindest im Hinblick auf den Staat große Erwartungshaltungen empirisch erhärten lassen. Es steht das Ideal einer egalitären, solidarischen Gesellschaft im Raum, das zugleich mit tiefen Enttäuschungen über den Status quo einhergeht.¹¹⁴

Das Christentum hat nicht als staatlich etablierte Institution begonnen, sondern als kleine Bewegung unbedeutender Menschen in einem feindlich gesonnenen Umfeld. Wenn sich Christen versammeln und vor Gott kommen, wird mittelbar mehr oder minder die Welt verändert. Bei Hauschildt und Pohl-Patalong wird dieses Phänomen unter „Kirche als Bewegung“ verhandelt. Der Blick auf die Kirche in Ostdeutschland lässt in erster Linie den jahrzehntelangen Niedergang der Großinstitution vor Augen treten. Jedoch führt diese Perspektive leicht dazu, die sich reproduzierende/n und neu entstehende/n christliche/n Bewegung/en zu übersehen.¹¹⁵

Damit soll nicht gesagt werden, dass der Abstieg der Großinstitution nicht auch die Bewegung betrifft – die eklatanten Mitgliederverluste veranschaulichen *auch* deren Schwäche. Analog dazu soll nicht behauptet werden, dass die Kirche als Bewegung etwa durch neue parochieungebundene Formen die ostdeutschen Landeskirchen „retten“, das heißt deren Strukturen nachhaltig stabilisieren und aufrechterhalten kann. Es ist beispielsweise gegenwärtig keine Basisbewegung erkennbar, die vereinzelt über lokal positiv wirksame demografische Faktoren hinaus für stabile Mitgliederzahlen zur Stützung des pastoralen Amtes sorgen könnte. Die Folge ist, dass bis auf Ausnahmen Pfarrer für immer mehr Gemeinden zuständig sind, mithin einzelne Gemeinde und Pfarrerin auseinanderweichen.

Dennoch sollen hier spezifische Potenziale und Entwicklungsmöglichkeiten der christlichen, evangelischen Bewegung(en) in den ostdeutschen Gebieten benannt werden. Da Kräfte familiärer Sozialisation und soziale Praktiken der Kirchenzugehörigkeit gering ausfallen, ist für Domsgen das „kommunikative Nahumfeld“ für eine religiöse „Fremdsozialisation“ gefragt.¹¹⁶ Christian Grethlein mit seinem Interesse am Christentum auch fernab der verfassten Kirche beschreibt Christsein als eine

¹¹⁴ Vgl. ARNHOLD, Mentalitätsunterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland, in: ifo Dresden berichtet 1/2009, S. 28–38.

¹¹⁵ Hermelink nimmt diesen seltenen Blickwinkel ein und spricht von „Volkskirche“ als „verheißungsvoller Realität“. Dabei nimmt er besonders das Engagement Nichtordinierter wahr. Vgl. HERMELINK, „Volkskirche“: eine verheißungsvolle Realität, in: Lebendige Seelsorge 70/2019, S. 327–330. Auch wenn Hermelinks Überlegungen eine positivistische Färbung aufweisen, so ist doch der Blickwinkel zu würdigen.

Im Folgenden wird von Bewegung im Singular gesprochen, obwohl sich eine plurale Vielfalt von Bewegungen inmitten und um die verfasste Kirche differenzieren lassen.

¹¹⁶ Vgl. DOMSGEN, Kirche in Ostdeutschland, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 74 und 77.

„Lebensform, die für heutige Menschen in mehrfacher Weise attraktiv ist. Ihre Kommunikationsformen schließen an grundlegende und aktuelle Herausforderungen sowie Problemlagen menschlichen Lebens an und enthalten zugleich kritisches Potenzial gegenüber letztlich suizidalen Tendenzen moderner Lebensformen.“¹¹⁷

Sie zeichne sich „durch sorgfältigen Umgang mit der Schöpfung, solidarisches Teilen der Güter und resonante Beziehung zur Um- und Mitwelt aus“ – im Gegensatz zu Homo faber, Homo oeconomicus und Homo simultans.¹¹⁸ In Grethleins Beschreibung kommt besonders die interkulturelle Dimension des christlichen Glaubens, der christlichen Bewegung zum Tragen. Indem Christen das Evangelium – im Anschluss an allgemein menschliche Umgangsweisen – kommunizieren, wird ein gegenüber der Umwelt eigenständiges Profil erkennbar. Konvergenzen zu Bonhoeffers Kirche für andere sind greifbar.

Indem sich die Kirche als eine christliche Bewegung (in lokalen Bezügen und medial vermittelt) eigens zu erkennen gibt, vermag sie Institutionenskepsis zu unterlaufen und zugleich der Sehnsucht nach Egalität und Solidarität zu entsprechen. Besondere Bedeutung erhalten weniger für die Mehrheit oft als unzugänglich empfundene kirchliche Programme, sondern vielmehr persönliche Beziehungen. Eberhard Winkler dazu:

„In dem ländlichen Kirchenkreis, zu dem ich gehöre [...], gibt es Dörfer mit weniger als 10% Kirchenmitgliedern. Unter extrem schwierigen Bedingungen zeigte sich, daß durch persönliche Beziehungen – aber keinesfalls ohne sie! – die Gemeinde als offene Gruppe leben kann.“¹¹⁹

Um die fluiden Bewegungen mit der verfassten Kirche in Verbindung zu bringen, sie zu begleiten und zu unterstützen, braucht es kirchliche Mitarbeiter (nicht nur Pfarrer), die als Brückenbauer fungieren. Besonders hier kommt Grethleins Rede von der „Assistenzfunktion“ zu stehen. Diese Funktion muss auch darin bestehen, Ehren- und Hauptamtliche nicht über Gebühr durch institutionell-rechtliche, auch demokratische Verfahren zu beanspruchen, sondern sie hinreichend zur Konvivenz mit ihrem kirchenfernen Umfeld freizustellen und zu ermutigen.

Kirchentheoretisch bleibt zu fragen, wie das Miteinander kirchlicher Gliederungsebenen mit je eigenen Gewichtungen institutioneller, organisationsförmiger und gemeinschaftlicher

¹¹⁷ GRETHLEIN, Christsein als Lebensform, S. 242, im Original kursiv. Die Kommunikationsformen bezeichnen Grethleins drei Modi der Kommunikation des Evangeliums. Sie stünden gegen Zerstörung der Schöpfung, Eigennutz, Exklusionen, Hierarchien und Materialismus. Vgl. A. A. O., S. 242f.

¹¹⁸ Den Homo simultans kennzeichne ständige Erreichbarkeit zur Erhöhung von Resonanz im Sinne Rosas. Vgl. GRETHLEIN, Christsein als Lebensform, S. 253. Zitat ebd., im Original teilweise kursiv.

¹¹⁹ WINKLER, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, S. 29.

Kommunikation um einer Stärkung der Bewegung willen gestaltet werden kann. Der Gestus gegenüber oft unscheinbaren, unvollkommenen, möglicherweise gar als rückständig empfundenen Bewegungen sollte lauten: „Wie können wir euch unterstützen?“ Hans-Hermann Pompe weist auf die Schwierigkeit für übergeordnete Entscheidungsträger hin, Basisinitiativen angemessen zu organisieren:

„Gremien müssen mit Mehrheit entscheiden, die aber lässt sich bei ‚harten‘ Faktoren (wie Finanzen, Stellen, Strukturen, Gebäuden) schneller erreichen. ‚Weiche‘ Faktoren wie Verhaltensänderungen und geistliche Gemeinsamkeiten, wechselseitiges Vertrauen und mutige Schwerpunktentscheidungen müssen wachsen dürfen, sind nur zu ermöglichen und zu erbitten. [...] Ihr Unterfutter bilden Kreativität, Neugier und Lust, ihre Auslöser sind Herausforderungen und Verheißung, ihre Nachhaltigkeit liegt in Glauben, Hoffnung und Liebe.“¹²⁰

Deutlich wird, dass institutionell-organisierende und gemeinschaftsbezogene Leitung aufeinanderprallen können, aber um einer Stärkung der Bewegung willen vermittelt werden müssen.¹²¹

Ivo Bäder-Butschle und Detlef Lienau halten in Anknüpfung an die Soziologien von Hartmut Rosa, Andreas Reckwitz, Hans Joas und Detlef Pollack zusammenfassend fest:

„Religiosität hat Vorrang vor Organisation. Kirche tut gut daran, ihr Selbstvertrauen auf ihr religiöses Eigenes zu richten. Ihre religiösen Überzeugungen, Riten und Gemeinschaften sind das Zentrale. In diesem Bereich sollte die eigene Energie und Phantasie konzentriert und mobilisiert werden, um gelingende Reaktualisierungen zu etablieren. Diese primäre Aufgabe darf nicht durch Umbau- und Reformprozesse überdeckt werden, weder gegenüber den eigenen Mitgliedern noch nach außen.“

In einer zunehmenden Diasporasituation bedürfe es vermehrt „starke Bindungen“ unter den Christen.¹²²

¹²⁰ POMPE, Die Odysseus-Versuchung, in: Schlegel/Kleemann, Erprobungsräume, S. 437f.

¹²¹ Dies gilt besonders vor dem Hintergrund jahrzehntelanger Rückbauprozesse. Domsgen: „Aus der Perspektive der Kirchenmitglieder geht es seit Jahren nur darum, Personal einzusparen und Zuständigkeitsbereiche zu vergrößern. Die Organisation Kirche braucht viel Energie, um dies zu verarbeiten und sich ihrer Struktur zu vergewissern.“ DOMSGEN, Kirche in Ostdeutschland, in: Weyel/Bubmann, Kirchentheorie, S. 71. Die ostdeutschen Landeskirchen müssen die Spannung zwischen erforderlichem Rückbau und gewünschten Neubeginnen bewältigen.

¹²² Vgl. BÄDER-BUTSCHLE/LIENAU, Funktionalisierte Religion, S. 243. Zitat S. 241f. Im Hinblick auf diakonische Einrichtungen plädieren sie dafür, „strukturell Freiräume für religiöse Eigenlogik“ zu reservieren. Schwindende Kirchlichkeit lasse sich nicht allgemein durch diakonisches Handeln

Im Hinblick auf Finanzen ist erstens darauf hinzuweisen, dass im globalen Maßstab kaum eine christliche Bewegung auf solch erhebliche institutionelle Ressourcen zurückgreifen kann wie in (Ost-) Deutschland. Zweitens, dass Ressourcenakquirierung *durch die Bewegung selbst* bisher kaum ein Thema ist, obgleich dies – global gesehen – der Normalfall ist. Es ist zu fragen, ob neben großkirchlicher Subventionierung Strukturen von Finanzierung durch die Bewegungen selbst bereits hinreichend etabliert sind. Hier bedarf es kirchentheoretischer Erforschung, die als Referenz auch Bedingungen beispielsweise deutscher Freikirchen in den Blick nimmt (siehe dazu auch Kapitel 6.3.4). Die verfasste Kirche darf es Engagierten auf der einen Seite nicht ersparen wollen, finanziell eigenverantwortlich tätig zu werden. Auf der anderen Seite dürfen eigengenerierte Mittel nicht von einem nie stillbaren Hunger der Großkirche absorbiert werden, sondern müssen in der Tendenz konkret greifbare Resultate tätigen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Einschränkung der kirchentheoretischen Perspektive auf einen Kontext qualifizierter Minderheit, näherhin der ostdeutschen Situation, Erkenntnisse für die Kirchentheorie insgesamt zu Tage befördert hat. Es wurde deutlich, dass „der Osten“ für die verfasste Kirche belastende Entwicklungen besonders früh und stark vollzieht. Die Notwendigkeit für Innovationen wie auch innovative Ansätze selbst ließen sich erkennen. Der Blick auf die Kirche als Bewegung zeigte, dass besonders sie Potenziale für ein zukünftiges Gesicht der Kirche trägt und Areligiösen das Evangelium zu kommunizieren vermag.

7.3 Kirche als „Gemeinschaft der Liebe“

Die folgenden Abschnitte vertiefen das Thema Gemeinschaft in der Kirchentheorie. Zunächst wird der Entwurf Herbert Girgensohns aufgegriffen, das Thema soziologisch und theologisch näher erläutert und schließlich kirchentheoretisch unter anderem hinsichtlich gesellschaftlicher Milieus weitergeführt.

7.3.1 Rückblick: Herbert Girgensohns Entwurf von Gemeinschaft

Der deutsch-baltische Theologe Herbert Girgensohn (1887–1963) musste im Zuge des Zweiten Weltkrieg aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten flüchten und setzte sich nach dem Krieg

kompensieren. Vgl. A. A. O., S. 246. Diese Überlegungen werfen auch ein eigenes Licht auf die Debatte um die kirchentheoretische Forderung nach neuen parochieungebundenen Gemeinden. Schwerpunkt der Bemühungen sollten nicht bloße neue kirchliche Anlaufstellen sein, sondern wie auch immer geartete Orte, an denen eine „christliche Lebensform“ nachhaltig greifbar wird, sich Gemeinschaft institutionalisiert.

besonders für die Belange der Vertriebenen ein. Die Situation des Heimatverlustes und die Notwendigkeit des Neuanfangs der Vertriebenen machen verständlich, warum Girgensohn die Themen Gemeinschaft und Liebe umtrieben.¹²³ In seinem Werk „Gemeinschaft in der Kirche“, das posthum veröffentlicht wurde, bezieht er im ersten Kapitel Gottes Liebe, im zweiten die Liebe der Menschen auf die *Communio*. Anschließend wird *Communio* als eschatologische Größe bestimmt. Im letzten Kapitel bietet der Autor Vorschläge, wie eine solche *Communio* praktisch verwirklicht werden kann.¹²⁴ Theologischer Ausgangspunkt von Girgensohns Ansatz ist, dass der Glauben an Christus aus Egozentrismus befreit und gemeinschaftsbildend wirkt. Er hebt hervor, „daß die Verwirklichung der Herrschaft Gottes durch das Evangelium immer auch das Zusammenleben der Menschen betrifft. Sie formt es um. Sie schafft Gemeinde mit einer besonderen Verbundenheit der Glieder untereinander.“ Gottes Liebe schaffe sich eine Gemeinschaft von Menschen, die auch soziologisch fassbar wird. Der Autor wendet sich gegen eine Kirche, die sich als bloße Verwaltungsorganisation von vereinzelt Kirchenmitgliedern versteht.¹²⁵ Stattdessen müsse der *Communio* in der Kirche der zentrale Platz eingeräumt werden, der ihr gebührt.¹²⁶ Dabei komme der Kirche nur eine „*sanctitas passiva*“ zu: „Die Kirche ist in ihrer irdischen Gestalt unausweichlich verflochten in die irdische sündige Wirklichkeit der Welt. [...] Sie ist nicht an sich heilig, sondern ihre Heiligkeit besteht darin, daß die Liebe Gottes auf ihr ruht.“¹²⁷ Worin bestehen für Girgensohn nun die Charakteristika der menschlichen *Communio*? Er sieht sie hauptsächlich als „Ort der Offenbarung und Vergebung der Sünde“ und als „Gespräch miteinander und übereinander“.¹²⁸ Als praktische Anregungen zur Stärkung der *Communio* schlägt Girgensohn vor: gemeinsame Predigtvorbereitung unter Einbeziehung von Laien, Aufbau geistlicher Gemeinschaft im Kreis der Mitarbeiter, Bildung von kleinen Gemeinschaften innerhalb der Parochialgemeinde. Die verschiedenen Gemeinschaftsbildungen sollen durch gemeinsame Teilnahme an Wort und Sakrament in der Gesamtgemeinde verankert werden, um Christus als Herrn der *ganzen* Kirche zu bekennen.¹²⁹

Gemeinschaft ist für Girgensohn offenkundig ein Herzensanliegen. Die Kirche soll eine Heimat sein mit Christus in der Mitte. Für Girgensohn genügt keinesfalls eine bloß formale menschliche Gemeinschaft – die Herrschaft von Christus *muss* durch qualitativ hochwertige Gemeinschaft fassbar werden. Zugleich bleibt sie eine unvollendete, eschatologische Größe.

¹²³ Vgl. BAUTZ, Art. Girgensohn, Herbert, in: BBKL 2, Sp. 250.

¹²⁴ Vgl. GIRGENSOHN, Gemeinschaft in der Kirche, S. 48.

¹²⁵ Vgl. GIRGENSOHN, Gemeinschaft in der Kirche, S. 6–8. Zitat S. 6.

¹²⁶ Vgl. GIRGENSOHN, Gemeinschaft in der Kirche, S. 15.

¹²⁷ GIRGENSOHN, Gemeinschaft in der Kirche, S. 19.

¹²⁸ Das Gespräch „übereinander“ versteht Girgensohn als Anteilnahme am Ergehen der geistlichen Geschwister. Vgl. GIRGENSOHN, Gemeinschaft in der Kirche, S. 25–36.

¹²⁹ Vgl. GIRGENSOHN, Gemeinschaft in der Kirche, S. 41–46.

Dominiert in gegenwärtiger Kirchentheorie die Makroebene, so fokussiert Girgensohn die Mikroebene. Es fällt auf, dass Girgensohns Entwurf vor der empirischen Wende in der Praktischen Theologie verfasst wurde. Zwar wirken seine Überlegungen erfahrungsgesättigt, jedoch nicht soziologisch rückgebunden. Die Gesellschaft erscheint als ein großes Ganzes, Differenzierungen zwischen verschiedenen Altersgruppen oder hinsichtlich unterschiedlicher materieller Bedingungen werden nicht vorgenommen; erst recht keine verschiedenen gesellschaftlichen Milieus wahrgenommen. Es lässt sich rückfragen, ob Girgensohn die Verschiedenheit von Menschen und deren Auswirkungen auf die Gemeinschaft in der Kirche nicht übersieht.

Girgensohns praktische Überlegungen zur Stärkung von Gemeinschaft erscheinen auch mehr als 50 Jahre später nicht obsolet; sie sind im Gegenteil zumindest teilweise in die kirchliche Praxis eingegangen: So geschieht partizipative Predigtvorbereitung beispielsweise in der Konfirmandenarbeit. Dennoch ist festzuhalten, dass sein Leitbild der *Communio* heute nicht als verwirklicht gelten kann, was schon der Blick auf die seitdem zugenommene Kirchendistanzierung vieler Mitglieder zeigt – sie werden durch kirchliche Gemeinschaft nicht angezogen. Zehn Jahre nach Girgensohn stellte Karl-Wilhelm Dahm fest, dass ein „horizontales Kirchlichkeitsbewußtsein“ in der evangelischen Kirche kaum verwirklicht ist.

7.3.2 Soziologische Aspekte zu Gemeinschaft in der Kirche

Die Dimension der Gemeinschaft ist in der Kirchentheorie umstritten. Eine abstrakte Hochschätzung paart sich mit einer äußerst kritischen Haltung gegenüber konkreten Formen („Kerngemeinde“, Vereinskirche). Soziologische Befunde können dazu beitragen, die Diskussion fernab von einseitiger Polemik oder auch Idealisierungen zu versachlichen. Der Auswertungsband „Vernetzte Vielfalt“ der KMU V spricht an verschiedenen Stellen über Gemeinschaft. Gemäß den Daten erscheint Gemeinschaft als ein bedeutendes Thema unter den Kirchenmitgliedern, besonders unter den Gottesdienstbesuchern.¹³⁰ Wer eine Affinität zu Gemeinschaft in der Kirche hat, erweise sich als der Gemeinde insgesamt sehr verbunden sowie pflege und kommuniziere stärker als Andere religiöse Überzeugungen.¹³¹ Franz Grubauer und Eberhard Hauschildt interpretieren die empirischen Befunde so, dass sie den „Face-to-face-Begegnungen“ und den „Gesichtern der Kirche“ einerseits eine wichtige Rolle in der Kirche bescheinigen. Andererseits

¹³⁰ Die Möglichkeit „Ich bin in der Kirche, weil ... ich die Gemeinschaft brauche“ belegt zwar den letzten Platz von zwölf Antwortmöglichkeiten, aber immerhin 49,6% bekunden ihre Zustimmung (dazu 14,2% teils/teils, 36,2% Ablehnung). Vgl. BEDFORD-STROHM/JUNG, Vernetzte Vielfalt, S. 472f. Rund 88% der Gottesdienstbesucher möchten im Gottesdienst ein „Gefühl der Gemeinschaft“ erleben. Vgl. A. A. O., S. 480.

¹³¹ Vgl. SPIESS/WEGNER, Kirchengemeinde, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 57.

weisen sie darauf hin, dass viele Mitglieder eher die öffentlichen bzw. medialisierten Gestalten der Kirche rezipieren und den kirchlichen Gemeinschafts- und Begegnungsformen im engeren Sinne fern blieben.¹³² Hermelink möchte das soziale Verhältnis der Mitglieder zur Ortsgemeinde nicht allein nach ihrer Intensität bemessen und weist darauf hin, dass es auch Personen gibt, die der Gemeinde nahestehen, aber dennoch keine Gemeinschaft anstreben.¹³³ Gerhard Wegner hingegen unterstreicht, dass die gemeindeaffinen Mitglieder, welche die Hälfte der Mitgliedschaft stellen, die Kirche ausmachten (siehe Kapitel 6.3.3).

Gert Pickel betont den soziologischen Faktor Gemeinschaft für die persönliche Religiosität:

„Ohne entsprechende Kommunikationsforen, soziale Praktiken und das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft verblasst auch die subjektive Religiosität. Man muss eine feste Überzeugung und ein hohes Selbstbewusstsein besitzen, um ohne gelegentliche Anerkennung durch eine Gemeinschaft und eine wechselseitige Versicherung des Glaubens diesen beizubehalten.“¹³⁴

Er weist ferner darauf hin, dass die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft heute mehr und mehr *individueller Wahl* unterliegt. Fraglich sei, ob die Kirche die Gemeinschaftsbildung in der Vergangenheit hinreichend gefördert hat:

„So wie das Gefühl von Zugehörigkeit gerade in der evangelischen Kirche in den letzten Jahrzehnten unterschätzt worden zu sein scheint, so hat man möglicherweise den Formenwandel weg von einer großen volkskirchlichen Organisation zu kleineren, selbständigen und durch ihre Mitwirkenden in der Zivilgesellschaft verankerten Netzwerken unterschätzt. Dabei sind vor allem letztere Formen (religiöser) Vergemeinschaftung besonders anschlussfähig an moderne (Zivil)Gesellschaften, was für Großinstitutionen immer weniger der Fall zu sein scheint.“¹³⁵

Einen weiteren Zugang zur Gemeinschaft bildet eine Netzwerkanalyse in der KMU V. Es wurde eine für die evangelische Kirche repräsentative Kirchengemeinde ermittelt, deren Untersuchung auf der Ebene von face-to-face-Kontakten erfolgte.¹³⁶ Innerhalb des ermittelten Netzwerks der

¹³² Vgl. GRUBAUER/HAUSCHLDT, Religion und Kirche, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 89.

¹³³ Vgl. HERMELINK/KRETZSCHMAR, Die Ortsgemeinde, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 66.

¹³⁴ PICKEL, Religiöse Indifferenz, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 180f.

¹³⁵ Vgl. PICKEL, Religiöse Indifferenz, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 181. Zitat ebd.

¹³⁶ Eine nähere Erläuterung dieser Netzwerkanalyse liegt in ROLEDER/WEYEL, Vernetzte Kirchengemeinde vor.

Teilnehmenden wurde insbesondere erfragt, in welchen Beziehungen religiöse Kommunikation stattfindet. Die Stärke dieser Untersuchung ist, dass ein detailliertes und differenziertes Bild ortsgemeindlichen Lebens entstand. Die Gemeinde zeigt sich als ein Ensemble von Knotenpunkten wie der Kindertagesstätte oder des Kirchencafés. Die Netzwerkanalyse zeigt weiterhin die Übergänge von solchen Knotenpunkten in private/ individuelle Sphären auf:

„Versteht man die Kirche primär als eine Organisation, die sich aus Angeboten konstituiert, die sich im Rahmen eines Organigramms darstellen lassen, dann geraten die vielfältigen lebensweltlichen Orte und Gelegenheiten aus dem Blick, die es jenseits der gemeindlichen Veranstaltungsangebote gibt, bei denen aber Religion und Kirche eine wichtige Rolle spielen.“¹³⁷

Es zeigt sich, dass Gemeinschaft in der Kirche durch ein hohes Maß an Fluidität gekennzeichnet ist. Sind Kirchenordnungen, Gebäude und auch Hauptamtliche Gefäße, ist die darin einwohnende Gemeinschaft die Flüssigkeit, die sich zugleich nie ganz fassen lässt. Weiterhin ist ein enger Zusammenhang von Gemeinschaft und Gemeinde festzuhalten. Gemeinde bildet Kristallisationspunkte, an die sich Gemeinschaft bindet. Dabei reicht Gemeinschaft über Gemeinde hinaus.

Die kirchentheoretische Kritik an Gemeinde bzw. Gemeinschaft bezieht sich häufig auf deren Intensivierung und daraus entstehende Folgen: Milieuverengung, Konservatismus und soziale Schließung bis hin zu reaktionären Bestrebungen, Weltflucht und Intoleranz. Gegenüber anderen Dimensionen der Kirche erscheint die Gemeinschaft somit als besonders problembehaftet. Der in der Kirchentheorie geläufige amerikanische Soziologe Robert Putnam unterscheidet hinsichtlich sozialer Gemeinschaften zwischen den Dimensionen „bonding“ und „bridging“: Jede soziale Gemeinschaft zeichne eine Mischung aus Exklusivität (Bonding) und Inklusion (Bridging) aus. Eine Familie gestalte sich exklusiver, eine Ökumene-Gruppe dagegen inklusiver.¹³⁸ Offenkundig betont die Kirchentheorie das Bridging; es wird Wert auf inklusive, weltoffene und liberale Gruppen und Gemeinschaft gelegt, die sich positiv und ohne Selbstüberhöhung auf Kirche und Gesellschaft beziehen.¹³⁹ Dabei lässt sich jedoch noch nicht erkennen, wie neben dem

¹³⁷ Vgl. STEGBAUER U. A., Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 433f. Zitat S. 433.

¹³⁸ Vgl. PUTNAM, Bowling alone, S. 22f.

¹³⁹ Hauschildt und Pohl-Patalong bearbeiten die Themen Gruppe und Gemeinschaft am ausführlichsten. In der Durchführung wird primär aufgezeigt, wie die „aktive Gruppe“ um menschlicher Individualität willen *begrenzt werden kann*. Dazu wird theologisch zwischen Gott und Gruppe unterschieden und Gemeinschaft so orientiert, dass diese nicht versuchen soll, bestehende Unterschiede zwischen Individuen aufzuheben. Jene sollen nur *partiell inkludiert* werden. Des Weiteren sollten

Bridging das Bonding „funktioniert“: was Zusammenhalt und Identität von Gemeinschaften ausmacht und wie durch diese Größen der Glauben ein spezifisches Profil gewinnt.

Die in Praktischer Theologie und Kirchentheorie breit aufgenommenen Milieutheorien bieten ebenfalls verschiedene Implikationen für die Dimension der Gemeinschaft. Erscheint bei Girgensohn die Gesellschaft noch als ein großes Ganzes, stellt sich gegenwärtige Kirchentheorie mittels der Milieuforschung deren Pluralisierung. Heinzpeter Hempelmann versteht die Milieuforschung grundsätzlich als eine deskriptiv vorgehende Wissenschaft, welche zur „Lebensweltforschung“ gehört und den gesellschaftlichen Status quo beschreibt. Die Milieuforschung betone *nicht die Einheit* der Gesellschaft (und Kirche), sondern deren *Fragmentierung* und *Segmentierung*. Sie biete nur *eine* Perspektive auf die Kirche und keine normative Weisung für kirchliches Handeln.¹⁴⁰ Als Konsens der Milieuforschung in der Praktischen Theologie/ Kirchentheorie lässt sich festhalten, dass es die Kirche nicht mehr mit „der“ Gesellschaft zu tun hat, sondern mit einem fragmentierten Gebilde, dessen einzelne Teile mitunter kaum etwas miteinander zu tun haben. Eine derartige Fragmentierung macht auch vor der Kirche nicht Halt und erschwert unter Umständen Gemeinschaft in der Kirche. Ein Beispiel für Milieus in der Kirche und deren Auswirkungen auf kirchliches Leben: Die KMU V fasst bezogen auf die Kirchenmitglieder zusammen, dass die subjektive Verbundenheit mit der Kirche stark mit den Markern Traditionalität, Geselligkeit und Bildung korreliert. So seien die „Hochkulturellen“ unter den Mitgliedern der Kirche sehr stark verbunden, während die (eher jungen und geografisch) „Mobilen“ tendenziell wenig Bindung aufwiesen.¹⁴¹ Weder die Milieuforschung noch deren praktisch-theologische Rezeption zeigen sich als einheitlich: Eberhard Hauschildt knüpft an die Typologie der KMU IV an,¹⁴² Petra-Angela Ahrens/ Gerhard Wegner an Gunnar Otte¹⁴³ und Heinzpeter Hempelmann an das Sinus-Milieu-Modell.¹⁴⁴

sich Gruppen als einander ergänzend und als Teil der Kirche verstehen. Mit diesen Bestimmungen bringen Hauschildt und Pohl-Patalong sachgemäß zum Ausdruck, wie Individuen und die Kirche als Ganze vor möglichen negativen Mechanismen von Gruppen bzw. Gemeinschaft geschützt werden können. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie Gemeinschaftsbildung in der Kirche angeregt und wie gemeinschaftsschädigenden Tendenzen von Individuen begegnet werden kann. In Aufnahme der von Hauschildt und Pohl-Patalong benannten „Gemeinschaftstheologie“ wäre nicht nur die „Inklusion des Differenten“ zu explizieren, sondern auch der *innere Zusammenhalt* der Gemeinschaft, der wechselseitigen Liebe, die in Christus begründet ist. Dann ist beispielsweise danach zu fragen, wie ein Gruppenmitglied die anderen durch das Medium der Gruppe beschenkt, etwa durch den Einsatz von eigener Zeit.

¹⁴⁰ Vgl. HEMPELMANN, Gott im Milieu, S. 240.

¹⁴¹ Vgl. SCHULZ U. A., Zwischen kirchlichem Mainstream, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 232f.

¹⁴² Vgl. SCHULZ/HAUSCHILDT/KOHLER, Milieus praktisch I und DIES., Milieus praktisch II.

¹⁴³ Vgl. AHRENS/WEGNER, Soziokulturelle Milieus und Kirche.

¹⁴⁴ Vgl. HEMPELMANN, Gott im Milieu.

7.3.3 Zur Kirche des Glaubens als personale Gemeinschaft

Es fehlt der Kirchentheorie nicht an theologischen Überlegungen zur Gemeinschaft. Im Folgenden sollen diese gezielt vertieft und unter den bisher aufgeschienenen Ambivalenzen interpretiert werden, bevor im weiteren Verlauf wiederum deren Verbindung mit den behandelten soziologischen Aspekten erfolgt.

Gemeinschaft kommt zwischen einzelmem Mitglied und Großkirche zu stehen. Bei aller Legitimität von Kirchendistanz ist Gemeinschaft eine zentrale Antwort auf die Frage, wie aus evangelischer Sicht Glaube und Kirche zusammengehen. Das *communio sanctorum* des Apostolikums fasst Preul auf als die „Gemeinschaft der Heiligen, [...] die in kommunikativen Akten zum Ausdruck kommende Gemeinschaft (also nicht nur bloße Gemeinsamkeit) derjenigen, die durch das Wirken des Heiligen Geistes glauben und in diesem Glauben die ‚Vergebung der Sünden‘ empfangen.“¹⁴⁵ Die Mitglieder der Kirche sind nicht nur eine verwaltungsmäßig erfasste Ansammlung, sondern eine Gemeinschaft von Personen. Jedoch weist Preul auch darauf hin, dass die sichtbare Kirche im Sinne der Zwei-Regimente-Lehre keinen Bereich bildet, der nicht der staatlichen Gewalt unterworfen sein müsste. Hier ist genau wie anderswo mit Sünde zu rechnen, die von weltlicher Gewalt begrenzt und bestraft werden muss. In dieser Linie ist es auch eine Notwendigkeit, dass die Formen von Gemeinschaft durch institutionelle und organisatorische Mittel überwacht und begrenzt werden, wie sich auch umgekehrt Institution und Organisation durch die Gemeinschaft korrigieren lassen müssen.

Das griechische Äquivalent zu *Communio*, *Koinonia*, erscheint in seiner neutestamentlichen Bedeutung als besonders geeignet, den Gemeinschaftsbegriff der Kirche näher theologisch zu beschreiben: Durchgehend verweisen die Derivate auf eine „gemeinschaftliche Teilhabe“.¹⁴⁶ Insbesondere für den *Corpus Paulinum* gelte: „κοινωνία weist auf eine komplexe Beziehung, die über eine bloße Zweier-Relation hinausgeht. In der Sache heißt das, daß der jeweils dritte Partner [...] stets mit zu bedenken ist.“¹⁴⁷ Somit überschreitet *Koinonia* eine Verbindung auf gleicher Ebene wie beispielsweise eine Fahrgemeinschaft; sie setzt eine Relation mit einer dritten Größe voraus. Deshalb ist Gemeinschaft im Sinne von *Koinonia* von einer Praxis der (etwa vereinskirchlichen) Geselligkeit abzugrenzen, die zunächst nur menschliches Miteinander beschreibt: „Kirchliche Geselligkeitspraxis mit einem theologischen Verständnis christlicher und kirchlicher ‚Gemeinschaft‘ zu identifizieren ist nicht angebracht.“¹⁴⁸ Christliche Gemein-

¹⁴⁵ PREUL, Kirchentheorie, S. 53.

¹⁴⁶ Vgl. POPKES, Art. κοινωνία, in: Coenen/Haacker, Theologisches Begriffslexikon, S. 714.

¹⁴⁷ POPKES, Art. κοινωνία, in: Coenen/Haacker, Theologisches Begriffslexikon, S. 716.

¹⁴⁸ SCHULZ U. A., Zwischen kirchlichem Mainstream, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 233. So auch Georg Vischer. Vgl. VISCHER, Zusammengehören in der Kirche, in: Bruhn/Grözinger, Kirche und Marktorientierung, S. 162–164.

schaft im Sinne von Koinonia bedeutet damit eine gemeinsame Teilhabe an Christus, wie sie beispielsweise und vor allem im Abendmahl konkret wird. Michael Welker formuliert:

„Im Abendmahl geht es auf keinen Fall nur um Symbolisierung gerechter geschwisterlicher Lebensverhältnisse. [...] Das Verhältnis der Menschen zu Gott und die zwischenmenschlichen Verhältnisse, ‚vertikale‘ und ‚horizontale Dimension‘, müssen im Abendmahl eng und unauflöslich verbunden bleiben!“¹⁴⁹

Die Kirche ist in dieser Logik nicht nur ein durch die Organisation hergestellter Zusammenschluss von Mitgliedern. Sondern die Gemeindeglieder partizipieren gemeinsam an Gott und sind somit zuerst *durch ihn* in Gemeinschaft gestellt.¹⁵⁰

Die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung¹⁵¹ wird in der Kirchentheorie angeführt, um zu begründen, dass die Kirche auch in ihrer Gestalt dem Evangelium entsprechen muss. Die reformatorische Ekklesiologie und das landesherrliche Kirchenregiment hatten eine

¹⁴⁹ WELKER, Was geht vor beim Abendmahl?, S. 71.

¹⁵⁰ Vgl. zu diesem Verständnis von Gemeinschaft auch Mt 18,20: „οὐ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἕκον ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.“ „Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Auch der Titel der vorliegenden Arbeit weist auf dieses Gemeinschaftsverständnis hin.

Die im Koinonia-Begriff vorgefundene Struktur lässt sich im von dem englischen Literaturprofessor Clive Staples Lewis imaginierten Narnia-Universum wiederfinden: Lewis gestaltete diese Allegorie auf die biblische Heilsgeschichte mit dem Volk der Narnianen, das aus allerlei unterschiedlichen Wesen besteht und auf den omnipotenten Löwen Aslan ausgerichtet ist. Die stets umkämpfte Bindung an Aslan bewirkt, dass eine zugleich höchst heterogene wie inklusive Gemeinschaft mit einem großen Ausmaß an individueller Freiheit und Geltung entsteht. Dieses Gemeinschaftsprofil sticht besonders im Kontrast zu anderen Gesellschaften aus Sicht von Narnia, auch der Menschenwelt, deutlich hervor. Aslan regiert die Narnianen, ohne eine totale Kontrolle zu verwirklichen. Er lässt es zu, dass die Gemeinschaft der Narnianen aus verschiedenen Gründen wie beispielsweise individueller Verfehlungen wiederkehrend bedroht oder gar von fremden Mächten unterjocht wird. Dennoch erringt der Löwe die Herrschaft und Fürsorge über die Seinen letztlich immer zurück. Vgl. LEWIS, Die Chroniken von Narnia.

¹⁵¹ „Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist. (Eph 4,15.16)

Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.“ Die Barmer Theologische Erklärung, in: Mau/Dingel, Evangelische Bekenntnisse 2, S. 261f.

große Nähe, nahezu eine Deckungsgleichheit von Kirche und Staat/ Gesellschaft ermöglicht. Als ein Resultat des Kirchenkampfes, den die Bekennende Kirche mit den Deutschen Christen führte, wurde der Kirche eine evangeliumsgemäße Gestalt unter der Herrschaft von Christus zu- und vorgeschrieben. Als eine „Kirche der begnadigten Sünder“ steht die Kirche in der „Welt der Sünde“. Hermelink spricht sachgemäß als Folge der Bekennenden Kirche vom Organisationstyp „Konventskirche“, in der Gemeinschaft mit liturgischer Prägung gepflegt wird. Sodann wird in der dritten These die Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ bezeichnet und damit in Richtung der Kirche als einer Familie gezielt. Es klingt der bei Schweyer aufgegriffene Terminus der „Kontrastgesellschaft“ an. Diese Orientierung war in der Nazi-Diktatur elementar, ist aber auch für die Kirche heute erforderlich.

Die Kirche der begnadigten Sünder in der Welt der Sünde eröffnet das ganze Spannungsfeld, das Eberhard Hübner mit der Kirche des Glaubens in der vorfindlichen Volkskirche beschreibt. Diese Kirche lässt sich nicht menschlich herbeiführen, sie bleibt letztlich unverfügbar. Peter Zimmerling hält fest:

„Eine Gemeinschaft begnadigter Sünder lässt sich nicht organisieren. Sie muss wachsen. Sie entsteht aus dem Erschrecken über die Brüchigkeit und Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz, letztlich aus der Erkenntnis und dem gegenseitigen Bekenntnis der eigenen Unbrüderlichkeit und Lieblosigkeit. Im Horizont des Reiches Gottes betrachtet, stellt die christliche Gemeinde eine Vorwegnahme, ein sichtbares Zeichen des Reiches Gottes dar. [...] In der christlichen Gemeinde scheint etwas auf von der endgültigen Befriedung des menschlichen Miteinanders und damit auch von der Erlösung der Schöpfung am Ende der Tage.“¹⁵²

Communio, Koinonia, Gemeinde als Familie bleiben eschatologische Größen, die in der sichtbaren Kirche immer neu wachsen.

7.3.4 Kirche als Gemeinschaft im weiteren Sinn?

In der Kirchentheorie wird gegenwärtig Recht und Bedeutung der Gemeinschaft eingeeht – doch lässt sich auch der umgekehrte Weg beschreiten? Der Systematische Theologe Christoph Schwöbel formuliert in seinem Aufsatz „Kirche als Communio“:

¹⁵² ZIMMERLING, Trinitarisch geprägte Seelsorge, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 534f.

„Es ist ein allen neutestamentlichen Überlieferungen in ihren unterschiedlichen Ausprägungen gemeinsames Merkmal, daß sie das Evangelium von Jesus Christus, das Geschehen der Gerechtigkeit und Heil schaffenden Nähe Gottes in Wort, Werk und Person Jesu, nie ohne Bezug auf ein durch dieses Geschehen ermöglichtes und gefordertes Sozialleben zur Sprache bringen.“¹⁵³ „Dabei wird in diesen [neutestamentlichen] Konzeptionen die Koinonia, in ihrer Beziehung von Gottesverhältnis und Verhältnis zum Nächsten in der Gemeinde, als *direktes Implikat des Evangeliums* betrachtet. Koinonia dient so zur Bezeichnung der Sozialgestalt des in diesem Evangelium begründeten christlichen Glaubens.“¹⁵⁴

Martin Luthers Abendmahlssermon von 1519 interpretiert Schwöbel folgendermaßen:

„Die geistliche Gemeinschaft, die im Abendmahl geschaffen wird, muß sich nach Luther auch als sittliche und soziale Gemeinschaft bewähren. [...] Die geistliche Gemeinschaft des Abendmahl weitet sich aus zur Lebensgemeinschaft der christlichen Gemeinde, die alle Bereiche des Lebens umfaßt.“¹⁵⁵

Schwöbel legt den Gemeinschaftsbegriff ekklesiologisch weiter aus und bezieht ihn auf Grund, Gestalt und Auftrag der Kirche: Die Kirche sei „geschaffen zur Gemeinschaft“ (Grund), eine „Gemeinschaft des Glaubens“ (Gestalt) und eine „Zeugnisgemeinschaft“ (Auftrag). Aus diesen Strukturen der Kirche ergäben sich verschiedene „Gestaltungsaufgaben“, die der Autor exemplarisch benennt: Die Kirche sei eine „Kommunikations-“, „Interpretations-“, „Handlungs-“, „Sozialisationsgemeinschaft“ und eine „Communio viatorum“.¹⁵⁶

Bei Schwöbel durchdringt die von Christus gestiftete und beständig erneuerte Gemeinschaft die Kirche in allen ihren Lebensäußerungen. Damit weist er zu Recht darauf hin, dass Gemeinschaft nicht an den Grenzen von Organisation und Institution halt macht, sondern jene von Christus her in Anspruch nimmt und formt. Weiterhin unterstreicht Schwöbel, dass Gemeinschaft nicht nur ein Auftrag der Kirche ist, gar ein abgegrenzter Aufgabenbereich der Großkirche neben anderen, sondern das Wesen der Kirche.

So aufschlussreich das Verständnis der Kirche als einer Gemeinschaft im weiten Sinn ist, so ist für eine Gesamtbeschreibung der Kirche doch eine Unterscheidung verschiedener Dimen-

¹⁵³ SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: Härle/Preul, Marburger Jahrbuch Theologie VII, S. 15.

¹⁵⁴ SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: Härle/Preul, Marburger Jahrbuch Theologie VII, S. 22.

¹⁵⁵ SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: Härle/Preul, Marburger Jahrbuch Theologie VII, S. 27. In dieser Linie lässt sich auch eine Brücke zu dem für die evangelische Kirche so bedeutsamen Artikel CA VII schlagen: Die Kongregatio aus CA VII ist als Koinonia erfahrbar.

¹⁵⁶ Vgl. SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: Härle/Preul, Marburger Jahrbuch Theologie VII, S. 37–46.

sionen sinnvoll.¹⁵⁷ Während der vierfache Kirchenbegriff von Hermelink und das Hybridkonzept von Hauschildt/ Pohl-Patalong eher das Wesen der Kirche und die Gemeinschaft als einen Aspekt davon adressieren, lässt sich Gemeinschaft auch im Hinblick auf das Handeln der Kirche einordnen.

Die traditionsreiche Gliederung der kirchlichen Grundvollzüge benennt *Martyria*, *Leiturgia* und *Diakonia*, ggf. ergänzt durch *Koinonia*. Sie wird beispielsweise bei Haslinger als in der römisch-katholischen Theologie wirkmächtig angeführt. Auch die evangelische Michaelsbruderschaft arbeitet mit ihr; dort wurde diskutiert, ob die *Koinonia* als viertes Glied zu den Grundvollzügen gehören soll.¹⁵⁸ Der Sammelband „Die Evangelische Michaelsbruderschaft“ verwendet die vierfache Gliederung und ist so angelegt, dass

„vier wesentliche Leitworte des Neuen Testaments den Inhalt ordnen: *Leiturgia* als Dienst vor Gott, *Diakonia* als Dienst an den Menschen, *Martyria* als Zeugnis in der Welt und *Koinonia* in ihrer doppelten Bedeutung als Gemeinschaft durch Christus mit Gott und mit den Menschen.“¹⁵⁹

Heinz Lorenz bevorzugt die vier Grundvollzüge gegenüber der CA:

„M. E. ist diese Beschreibung der Lebensäußerungen der Kirche hilfreicher als die dafür im lutherischen Bereich gebrauchte Beschreibung in CA VII, die dann noch abgekürzt wird auf ‚Wort und Sakrament‘ als den notwendigen Zeichen der Kirche. Mit dieser Viererformel lassen sich sowohl die faktischen Erscheinungsformen von Gemeinden wie ihre Notwendigkeit darstellen und diskutieren“.

Unter *Koinonia* versteht Lorenz „Gemeinschaft“, „Kommunikation“, „Besprechung“ und „Orientierung“.¹⁶⁰ In dieser Systematik weist die *Koinonia* somit Schnittmengen mit der *Gemeinschaft* auf, ist aber nicht mit ihr identisch.

¹⁵⁷ So unterscheidet Renate Zitt Gemeinschaft und Diakonie und bringt dadurch beide Größen eigens zur Geltung. Vgl. ZITT, Auf der Suche nach der diakonischen Gemeinde, in: Herrmann, Horstmann, Studienbuch Diakonie, S. 222f.

¹⁵⁸ Vgl. SCHMIDT-LAUBER, *Martyria – Leiturgia – Diakonia*, in: Quatember 45/1981, S. 160–172.

¹⁵⁹ MUMM, Nachwort, in: Hage, Die Evangelische Michaelsbruderschaft, S. 131. Siehe auch Theodor Schober, der von einer „Neubelebung des alten kirchlichen Kräftevierecks“ spricht. Vgl. SCHOBBER, Grußwort, in: Hage, Die Evangelische Michaelsbruderschaft, S. 8. Auch die „12 Leitsätze“ erwähnen die vier Grundvollzüge. Vgl. 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, S. 24, eingesehen am 03.03.2022.

¹⁶⁰ Vgl. LORENZ, Diakonische Gemeinde?, in: PTh 83/1994, S. 338f. Zitat S. 338.

Eine andere Ordnung bietet Rick Warren, baptistischer Pastor der Megachurch „Saddleback“ aus Kalifornien. In seiner gemeindepraktischen Abhandlung „Kirche mit Vision“ ordnet er Gemeinschaft einem fünffachen Auftrag von Kirche zu, den er biblisch aus dem doppelten Liebesgebot und dem Missionsbefehl ableitet und zu dem noch Anbetung (Gottesliebe), Dienst (Nächstenliebe), Evangelisation (Teilen des Evangeliums) und Jüngerschaft (Leben in der Nachfolge) gehören. Eine einzelne Gemeinde sei aufgerufen, diese fünf Aspekte in ihrer Praxis in ein stimmiges Verhältnis zu setzen und kräftig zu befördern.¹⁶¹

Deutlich wird, dass es aus theologischer Sicht im Hinblick auf das Handeln der Kirche noch schwieriger als bei ihrem Wesen ist, Gemeinschaft abzugrenzen. Zu Warren hin gefragt: Ist Gemeinschaft zu stiften nicht auch ein Dienst? Zu den vier Grundvollzügen hin: Findet die Koinonia nicht auch in der Leiturgia statt? Gemeinschaft bleibt ein Aspekt der Kirche und ihres Handelns, der andere durchdringt und je nach Systematik unterschiedlich abgegrenzt werden kann – wie dies auch für den Kirchenbegriff insgesamt gilt.

7.3.5 Nähere Bestimmung als *Gemeinschaft der Liebe*

In ihrer Teilhabe an Christus, als Kirche des Glaubens ist die Kirche Koinonia-Gemeinschaft. Jene soll mit dem Begriff der Liebe noch einmal näher bestimmt werden. Der Terminus Liebe stellt bisher keine „zentrale Reflexionskategorie“ der Praktischen Theologie dar.¹⁶² Die Sichtung der kirchentheoretischen Entwürfe der vorliegenden Arbeit bestätigt den Befund, der Begriff wird an keiner Stelle nennenswert einbezogen, geschweige denn als tragender Bestandteil eines kirchentheoretischen Systems verwendet. Eine Ursache für die Vernachlässigung des Liebesbegriffs in der Praktischen Theologie und damit auch in der Kirchentheorie dürfte in seiner schillernden Mehrdeutigkeit liegen, der eine Reflexion auch in empirischer Hinsicht erschwert.

Theologisch ist dieser Sachverhalt dennoch kritisch zu bewerten: Das Neue Testament behandelt die Liebe als höchstes Gebot und macht sie unentwegt zum Gegenstand der Gemeindepapstle.¹⁶³ Aus systematisch-theologischer Sicht fasst Konrad Stock zusammen: Liebe „ist der integrierende Begriff der Ethosgestalt, die in der christlichen Daseinsgewißheit und ihrem

¹⁶¹ Vgl. WARREN, Kirche mit Vision, S. 100–105.

¹⁶² Vgl. MEYER-BLANCK, Art. Liebe VII., in: RGG⁴, Bd. 4, Sp. 347.

¹⁶³ So formuliert beispielsweise Ethelbert Stauffer für die johanneischen Schriften: „In der Bruderliebe schließt sich der Kreis zwischen dem Vater und dem Sohn und den Seinen zu einer Gemeinschaft, die nicht von dieser Welt ist. Die Liebe Gottes ist die letzte Lebenswirklichkeit für diese Gemeinschaft, Bleiben in seiner Liebe ist ihr Lebensgesetz.“ STAUFFER, Art. ἀγάπη, in: ThWNT 1, S. 53. Dazu exemplarisch Joh 13,35: „ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστέ, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε

Gottes-, Welt- und Selbstverständnis gründet.¹⁶⁴ Die Liebe steht in einer unmittelbaren und untrennbaren Verbindung zum Glauben, wie Martin Luther betont:

„Dieser Glaube bewirkt, daß dir Christus lieblich gefällt und süß im Herzen schmeckt; dann folgen Liebe und gute Werke ungezwungen nach. Folgen sie aber nicht, so ist dieser Glaube gewißlich nicht da: denn wo der Glaube ist, da muß der heilige Geist auch sein, Liebe und Güte in uns wirken.“¹⁶⁵

Oder kurz an anderer Stelle: „Ein christlich Wesen besteht allein in diesen zwei Stücken: im Glauben und in der Liebe.“¹⁶⁶ Bezogen auf Luthers Gemeinschaftsverständnis formuliert Christoph Schwöbel: „Gemeinschaft des Glaubens ohne Gemeinschaft der Liebe falsifiziert sich selbst. Umgekehrt ist für Luther die Praxis der stellvertretenden Liebe in der christlichen Gemeinde der Lernzusammenhang zur Stärkung und Festigung des Glaubens.“¹⁶⁷ Dietrich Bonhoeffer hält fest:

„Im geistgewirkten Glauben an Christus aber ist der Glaube an die Gemeinde, in der er herrscht, mitgesetzt; die Liebe aber als die Liebe oder das Herz Christi im Menschen wird diesem als neues Herz, als guter Wille geschenkt. *Der Glaube anerkennt die Herrschaft Gottes und nimmt sie auf, die Liebe aktualisiert das Reich.*“¹⁶⁸

Der schillernde Liebesbegriff erhält durch seinen neutestamentlichen Gebrauch, wo vorrangig von der ἀγάπη-Liebe gesprochen wird, notwendige Spezifizierungen, auch wenn sich das neue Testament nicht auf einen eindeutigen Gebrauch festlegen lässt. Ἀγάπη bezeichnet eine selbstlose, fördernde Liebe, die das Wohl des anderen sucht, bis hin zur Feindesliebe; φιλία hebt stärker auf Freundschaft und gemeinsame Interessen ab, während ἔρως Begehren und Bedürftigkeit fokussiert. Ἀγάπη-Liebe markiert einen Abstand zu Schwundformen christlicher Gemeinschaft wie bloßer Geselligkeit oder der vereinsanalogen Pflege gemeinsamer Interessen. Der ἀγάπη-Begriff unterstreicht zudem einmal mehr, dass christliche Liebe von Gott als

ἐν ἀλλήλοις.“ „Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“

¹⁶⁴ STOCK, Art. Liebe III., in: RGG⁴, Bd. 4, Sp. 338.

¹⁶⁵ LUTHER, Evangelium am 1. Advent, in: WA 10 I 2, 25,4–8. Übersetzung von Kurt Aland, aus: LUTHER, Lutherlexikon, S. 146.

¹⁶⁶ LUTHER, Ein anderer kurzer Sermon, in: WA 17 II, 457,6–7. Übersetzung von Kurt Aland, aus: LUTHER, Lutherlexikon, S. 56.

¹⁶⁷ SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: Härle/Preul, Marburger Jahrbuch Theologie VII, S. 27.

¹⁶⁸ BONHOEFFER, DBW I, S. 114.

Quelle der Liebe getragen ist. Dass es sich bei ἀγάπη weder um eine bloße Geisteshaltung noch nur um ein erwünschtes Verhalten handelt, markiert das doppelte Liebesgebot mit seinem Gesamtzusammenhang aus Denken, Fühlen und Handeln.¹⁶⁹

Liebe wird in ihrer profanen Bedeutung meist als eine Kraft zwischen zwei Menschen verstanden und dabei häufig mit geschlechtlicher Liebe assoziiert.¹⁷⁰ Christliche Liebe geht dagegen nicht in bilateralen Verbindungen auf: Die Kirche stellt einen Ort dar, an dem Liebe nicht bloß einen individuellen Ausdruck findet, sondern in multilaterale Relationen eingeht. Michael Welker formuliert:

„Der Geist Gottes erzeugt [...] ein Kraftfeld der Liebe.“¹⁷¹ „Die Liebe als Frucht des Geistes, als Kommunikationsverhältnissen voraus- und zugrundeliegender Gemüts- und Gemeinschafts-zustand, ist ein weltveränderndes Kraftfeld. Sie bezieht individuelle Vielfalt der Selbstzurücknahme auf individuelle Vielfalt liebend gestärkten und geförderten Lebens. Die Liebe konkretisiert – dort, wo sie nicht nur Person-zu-Person-Verhältnisse bestimmt, sondern Sozialitäts- und Gemeinschaftsverhältnisse – das Kraftfeld des Geistes auf vollkommenste Weise.“

Explizit hält Welker fest, dass der Heilige Geist nicht nur das Individuum zur Liebe befähigt, sondern dessen Liebe mit Liebe aus anderen Lebenszusammenhängen heraus verbindet und dadurch sein Kraftfeld erzeugt.¹⁷²

Wird die Kirche in theologischem Sinn als Gemeinschaft verstanden, so kann die Liebe als deren zentrales Signum gelten.¹⁷³ Dieser Liebe eignet sowohl eine exklusive als auch eine universelle Dimension zu: Sie geht exklusiv aus Glauben hervor, geht in soziale Beziehungen ein,

¹⁶⁹ Mk 12,29-31: „πεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.“ „Jesus antwortete: Das höchste Gebot ist das: ‚Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und mit all deiner Kraft‘. Das andre ist dies: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘. Es ist kein anderes Gebot größer als diese.“

¹⁷⁰ Zwar bezeichnet Bernd Oberdorfer die Liebe als Zentralbegriff des Christentums, er wendet ihn dennoch nicht auf Gemeinschaft oder die Gemeinde an, sondern betrachtet Liebe in der Gegenwart nur im Hinblick auf Partnerschaft und Sexualität. Vgl. OBERDORFER, Liebe, in: Gräß/Weyel, Handbuch praktische Theologie, S. 358–370.

¹⁷¹ WELKER, Gottes Geist, S. 212.

¹⁷² Vgl. WELKER, Gottes Geist, S. 212. Zitat S. 233.

¹⁷³ Jedoch soll nicht negiert werden, die Kirche in anderen Abhandlungen etwa als „Gemeinschaft des Glaubens“ oder „der Freiheit“ aufzufassen.

erzeugt dort ein „Kraftfeld“, beeinflusst somit Sozialbeziehungen auch dort, wo nicht mehr Glauben als ihre Quelle vorliegt.

Kirche als „Gemeinschaft der Liebe“ muss sich jedoch mit der wiederkehrenden Anfrage in der Kirchentheorie auseinandersetzen, ob sie nicht eine weitere, überzogene Normierung der kirchlichen Praxis darstellt. Handelt es sich um ein „exklusiv-übersteigertes“ und „lähmendes Gemeinschaftspostulat“ im Sinne von Gerald Kretzschmar?¹⁷⁴ Wie auch der Glaube gehört die Gemeinschaft der Liebe zum Topos der verborgenen Kirche, der von der sichtbaren Kirche unterschieden ist. Jedoch muss zugleich der unauflösliche Zusammenhang der Gemeinschaft der Liebe mit der vorfindlichen Gemeinschaft festgehalten werden, um die Gemeinschaft nicht zu einer bloßen menschlichen Assoziation zu reduzieren. Die Gemeinschaft der Liebe bleibt eine eschatologische Größe, die sich jedoch in der vorfindlichen Kirche zumindest ansatzweise und bruchstückhaft widerspiegelt. Darüber hinaus bleibt zu prüfen, wie Gemeinschaft der Liebe kirchentheoretisch wahrgenommen werden kann.

7.3.6 Gemeinschaft der Liebe in vier Typen

Eine theologische Rede von der Gemeinschaft der Liebe erscheint einfacher als eine kirchentheoretischer Erörterung, die sich auf die vorfindliche Kirche konzentriert. Jedoch wird weder im allgemeinen Sprachgebrauch noch in der neutestamentlichen Rede von Liebe der Begriff als ein besonderes Problem aufgefasst, höchstens der Präzision bedürftig. Auf die Frage „Woran erkennen Sie eine liebevolle Gemeinschaft?“ hätte jeder eine Antwort – zugleich wäre diese Antwort wohl höchst subjektiv gefärbt, unter anderem von der Milieuzugehörigkeit. Dennoch ist zu erwarten, dass in derartigen Antworten kultur- und milieuübergreifende Regelmäßigkeiten auftreten, beispielsweise eine Annahme der eigenen Person, weitgehende Abwesenheit von Gewalt, ein gewisses Maß an Nähe usw. Bezogen auf den Gottesdienst ist zu erwarten, dass sich in vielen Fällen ein Vorher-Nachher-Effekt vollzieht: Gefühle von Verbundenheit nehmen zu, auch ein gemeinsames Handeln nach außen wird wahrscheinlicher. Es lässt sich kritisch nachfragen, ob derartige Effekte nicht rein psychologisch zu erklären sind und ob nicht gar in manchen Fällen die entstandene „Gemeinschaft“ durch die Pflege gemeinsamer Feindbilder erreicht wurde. Eine totale Skepsis gegenüber der Gemeinschaft der Liebe wiederum wäre nur durch die völlige Aufgabe der Kirche des Glaubens erreichbar, in der aus Glauben Liebe auch im Sinne äußeren Verhaltens folgt.

Die schillernde Mehrdeutigkeit des Liebesbegriffes kann eine Ursache dafür sein, dass er keinen signifikanten Eingang in gegenwärtige soziologische und sozialpsychologische Forschung

¹⁷⁴ Vgl. KRETZSCHMAR, Gemeinde als Gemeinschaft, in: Bubmann u. a., Gemeinde auf Zeit, S. 51.

gefunden hat. Zugleich können beispielsweise in Hartmut Rosas Resonanzbegriff Konvergenzen erkannt werden: Er leitet sich aus der Physik her, adressiert dabei auch soziale, emotionale Verbindungen und Verbundenheit. Auch kann die Popularität von Rosas Resonanztheorie als ein Indiz für eine Sehnsucht nach „Gemeinschaft der Liebe“ im Sinne menschlicher Verbundenheit gewertet werden.

Im Folgenden soll eine weitere kirchentheoretische Erschließung versucht werden, die an Putnams Begriffspaar Bridging und Bonding anschließt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Kirchentheorie überwiegend für das Bridging votiert und dabei offenlässt, wie Bonding geschehen kann. Alexander Deeg vertieft anhand des rhetorischen „Wir“ die Problematik:

„Gegenwärtig ist selbst in Gemeinschaften das *Wir* fraglich und problematisch geworden. Großinstitutionen tun sich zunehmend schwer, das Verbindende auch verbindlich zum Ausdruck zu bringen. [...] Das *Wir* erweist sich als ebenso nötig und unumgänglich wie problematisch. Es ist eine Gratwanderung, auf der immer wieder Abstürze drohen: auf die Seite des radikalen *Wir*-Verlustes und der Pluralität, womit jede Gemeinschaft und Gesellschaft unmöglich würden; oder auf die Seite der Behauptung und Beschwörung eines *Wir*, die zur Ablehnung und Distanzierung führen und massiv verärgern kann.“¹⁷⁵

Für Deeg ist das „Wir“ einer Gemeinschaft demnach nicht per se exkludierend; ob es jedoch einladend und inkludierend wirkt, ist nicht von vornherein gewiss. Christian Möller eröffnet die Alternativen eines „offenen Gewebes“ mit vielen Anschlussstellen versus eines „Gemeinschaftsknäuels“ – einer abgeschlossenen, mit sich selbst beschäftigten Gemeinschaft.¹⁷⁶ Günter Thomas versucht, den Aspekt der Schließung vor einer einseitig negativen Wertung in Schutz zu nehmen und spricht von einer „Öffnung durch Schließung“ und einer „subtilen Dialektik zwischen Öffnung und Schließung“:

„Wie viel operative Schließung braucht eine Gemeinde um mittel- bis langfristig in den verschiedenen sozialen Umgebungen lebensförderlich zu wirken? [...] Daher ist auf vielfältigen Ebenen zu fragen, welche vermeintlichen Selbstabschlüsse voraussetzungsreiche Vorformen oder Gestalten einer Wirksamkeit hinein in die sozialen und kulturellen Umgebungen sind.“¹⁷⁷

¹⁷⁵ DEEG, *Wir alle!?*, in: *Die Politische Meinung* 65/2020, S. 46.

¹⁷⁶ Vgl. MÖLLER, *Einführung in die Praktische Theologie*, S. 67.

¹⁷⁷ THOMAS, *Der Neglect der Gemeinde*, in: Pollack/Wegner, *Die soziale Reichweite der Religion*, S. 276.

Thomas postuliert damit, dass die Schließung einer Gemeinschaft die *Voraussetzung ihrer Öffnung* sein kann – ähnlich wie Robert Putnam, der Bonding und Bridging als zwar gegenläufige, aber dennoch zusammengehörige Bewegungen sozialer Gemeinschaften ansieht. Folglich muss eine Schließung von Gemeinschaften nicht prinzipiell negativ gewertet werden, sondern es lässt sich fragen, ob eine solche Schließung konstruktive Folgen nach sich zieht. Kirchentheoretisch ist zu untersuchen, wie sich „Proexistenz und Kontrastverhalten“¹⁷⁸ positiv aufeinander beziehen.

Zu diesem Zweck entwickle ich folgendes Schema:

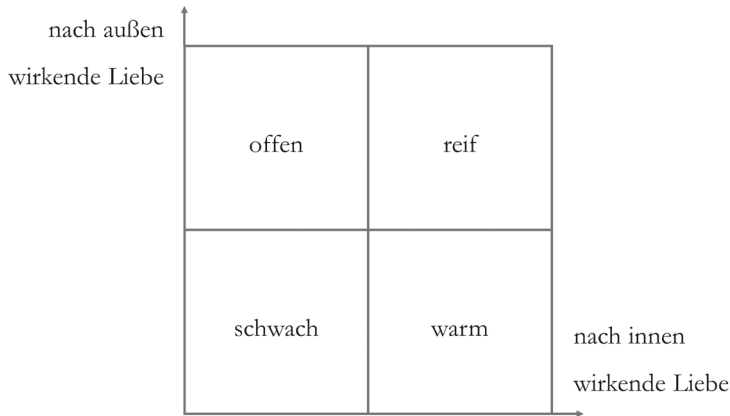


Abbildung 10: Vier Typen von Gemeinschaften

Das Schema übersetzt Bonding in nach innen wirkende Liebe von Gemeinschaften, Bridging in nach außen wirkende Liebe und benennt modellhaft vier Typen von Gemeinschaft. Das Schema bezieht sich auf Gemeinschaften in der sichtbaren Kirche und deren beobachtbares Verhalten, auf die universelle Dimension der Liebe. Bewusst wird der Liebesbegriff gewählt, um weniger ein spezifisches Verhaltensmuster, sondern die Richtung verschiedener Verhaltensweisen (mit dahinterliegenden Motiven) zu charakterisieren. Die Darstellung wird unter den theologischen Vorbehalt gestellt, dass das äußere Verhalten, selbst abgefragte Motive keinen sicheren Rückschluss auf den je individuellen Glauben als Quelle zulassen. Sie ist kirchentheoretisch dennoch nicht wertlos, da Glauben und Verhalten, das aus Liebe oder deren Abwesenheit hervorgeht, nicht zu trennen sind.

¹⁷⁸ So der Titel eines Aufsatzes von Walter Klaiber, der diese beiden Pole als kennzeichnend für neutestamentliche Gemeindebilder ansieht. Vgl. KLAIBER, Proexistenz und Kontrastverhalten, in: JBTh 7, S. 125–144.

Im Typ schwache Gemeinschaft ist weder nach außen noch nach innen wirkende Liebe ausgeprägt. Möglicherweise beruht die Gemeinschaft auf bloßer Routine, welche die Gemeinschaft äußerlich zusammenhält. Oder sie kultiviert Ideologien oder Feindbilder, die zwar einen Anschein von Identität erwecken, aber keine dauerhaft tragfähigen Bindungen gewährleisten. Insgesamt gibt es kaum Gründe für die Mitglieder, noch an der Gemeinschaft zu partizipieren. Im Gegenteil: Unter Druck oder bei besseren Alternativen zerfällt die Gemeinschaft. Sie ist auch nicht in der Lage, Kontaktflächen nach außen herzustellen. Für die „Außenwelt“ erweist sich die schwache Gemeinschaft profillos. Ist geistliches Leben vorhanden, so bleibt es im Hinblick auf Herz und Handeln folgenlos.

Die *offene* Gemeinschaft ist der in der Kirchentheorie bisher favorisierte Typ. Ihre Stärke liegt darin, in Kirche und Zivilgesellschaft wirksam zu sein; das schließt nicht aus, dass Teile ihrer Umwelt sie als streitbar wahrnehmen. Sie hinterlässt Eindruck: mit bestimmten Inhalten, mit ihrer Mission, mit Umgangsformen oder Diensten. Menschen werden auf diese Gemeinschaft aufmerksam, für manche ist sie attraktiv. Auf der anderen Seite fällt es der offenen Gemeinschaft schwer, Menschen dauerhaft zu inkludieren, Beständigkeit zu kultivieren. Es fehlt an Ressourcen wie gesunden Ritualen, Zeiten des Rückzugs, Kommunikation nach innen, Arbeit an einer *gemeinsamen* Identität. So kann das Potenzial und die Qualität dieser nach außen so wirksamen Gemeinschaft nicht weiter entfaltet werden. Das theologische Signum der offenen Gemeinschaft könnte lauten „Geht hinaus in alle Welt ...“.

Die *warme* Gemeinschaft ist eine Oase in einer dünnen Welt, nahezu eine Ersatzfamilie für entwurzelte Menschen. Der Einsatz füreinander ist beachtlich und erscheint manch Außenstehendem übermenschlich. Die warme Gemeinschaft zeigt ein hohes Maß an gegenseitiger Verständigung, sie neigt zu eigenen Wortbildungen und Codes. Überhaupt herrschen hier eine eigene Kultur und eigene Regeln. Der Kontrast zur Außenwelt ist deutlich. Dieser wird auch dadurch unterstrichen, dass die warme Gemeinschaft abgeschieden von der „Welt“ lebt. Glücklicherweise ist, wer schon dazugehört; für andere ist es schwer, hineinzukommen. Ihr theologisches Motto könnte lauten: „Seht, wie sie einander lieben“.

Die *reife* Gemeinschaft lässt sich nicht so recht fassen: Auf der einen Seite erscheint sie so klar, so stark, so eigen; auf der anderen Seite fühlt sich jeder, der ihr nahekommt, in ihren Bann gezogen. Sie ist ein Menschen-Magnet, aber sie ist zugleich ein sicherer Ort. Weil hier so unterschiedliche Menschen aufeinander treffen, gibt es aber auch permanente Reibung und Konflikte. Die reife Gemeinschaft hat gelernt, mit derartigen Spannungen umzugehen. Sie kostet Kraft und brauchen Aufmerksamkeit. Aber die reife Gemeinschaft stellt sich dieser Mühe. Sie zeichnet sich durch eine bemerkenswerte Mischung aus starken und schwachen Persönlichkeiten aus. Starke wie Schwache blühen in der reifen Gemeinschaft auf; ihre Gaben kommen zur Entfaltung, ihre Ressourcen zum Einsatz. Allgemeines Priestertum ist hier kein bloßes Schlagwort, sondern Praxis. In der Öffentlichkeit ist die reife Gemeinschaft grundsätzlich geachtet,

was nicht bedeutet, dass ihr nicht von einigen Seiten Neid und Missgunst entgegenschlagen, nicht zuletzt von denen, die ihr in der Vergangenheit einmal angehört haben. Die reife Gemeinschaft kann all dies vergebend ertragen, weil sie weiß, dass es ihrem Herrn nicht besser erging. Aber wie er stellt sie sich immer neu ihrer Umwelt.

Die dargelegte Typologie eröffnet noch einmal eigene Blickwinkel auf das Thema Kirchendistanz im Sinne einer Ferne zur Kirche als Gemeinschaft. Sie führt mögliche Gründe an, wie es zu dieser Distanz kommt: weil sich Gemeinschaft als irrelevant erweist; weil Gemeinschaft eine Verheißung bleibt, aber nicht erfüllt wird; weil Gemeinschaft zu schön erscheint, um wahr zu sein; weil Gemeinschaft polarisiert. Es kann im Konkreten nicht darum gehen, Distanz zur Gemeinschaft zu affirmieren oder grundsätzlich in Frage zu stellen, sondern ihren Motiven auf die Spur zu kommen. Kirchendistanz *kann* somit Hinweise bereitstellen, wie es um je vorfindliche Gemeinschaft (der Liebe) bestellt ist.

7.3.7 Gemeinschaft der Liebe und Milieus

Die bisherigen Überlegungen haben bewusst von Milieutheorien abstrahiert. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern die Kirche als Gemeinschaft der Liebe in der Lage ist, kraft ihrer Gemeinschaft Milieus zu verbinden. Erwartungsgemäß sind Liebe, Hass bzw. Spaltung keine Kategorien der Milieuforschung, sondern eine wertneutrale Herausarbeitung von sozialen Kulturformen. Somit gibt es zunächst kein Gefälle, nach dem bestimmte Milieus näher oder ferner zur Gemeinschaft der Liebe stehen. Hauschildt und Pohl-Patalong konstatieren ein „Milieudilemma“ nach dem Angebote der Kirche sich immer nur an bestimmte Milieus richten könnten und gerade dadurch andere Milieus ausschließen. Zwar verbänden etwa sakramentale Vollzüge Milieus, jedoch immer nur auf Zeit. So könne die Kirche Milieugrenzen höchstens relativieren. Hauschildt und Pohl-Patalong empfehlen eine mittlere Strategie aus milieuspezifischen und -verknüpfenden kirchlichen Angeboten. Insgesamt seien Milieus weniger in Frage zu stellen, sondern gemäß Gal 3,28 daraufhin zu prüfen, worin ihr spezifischer Beitrag zur Kirche besteht.

Einen weniger pragmatischen Ansatz verfolgen Petra-Angela Ahrens und Gerhard Wegner, die behaupten, dass sich der Glaube ein Milieu schafft. Sie ordnen den Glauben den Milieus vor und versuchen zunächst nicht, bestimmte Glaubensweisen aus den Milieus induktiv herauszuarbeiten. Sie gehen davon aus, dass das Evangelium *kreative Transformationsprozesse* initiiert, die Individuen und soziale Milieus grundlegend verändern – „kreative, emergente und kontingente Potenziale“ würden freigesetzt. Das Wirken des Heiligen Geistes lasse sich von der Milieuforschung nicht erfassen und der von ihm bewirkte Glaube „schafft sich das Milieu, das ihm angemessen ist und eignet sich in diesem Sinne das ‚Material‘ der Milieus

an.¹⁷⁹ Der Glaubensbegriff abstrahiert an dieser Stelle von der Tatsache, dass der Glaube immer in einer bestimmten soziokulturellen Prägung daherkommt.¹⁸⁰ Die Kommunikation des Glaubens nehme zwar prinzipiell fremde Gestalten an. Zugleich gelte aber, dass diese Kommunikation immer wieder an „festen Orten“ geschieht (welche nicht lokal zu verstehen seien): Zentral sei dies im Auftreten von Jesus Christus erfolgt. Heute stellten diese Orte die Kirchen/christliche Gemeinschaften oder auch Motive in der Kultur dar. Hier gewinne das Evangelium eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt. Wer sich an einem solchen Ort wohlfühlt, entwickle einen bestimmten Habitus. So nehme der Glaube eine soziale Gestalt an und schaffe sich ein Milieu.¹⁸¹ Ahrens und Wegner halten weiterhin fest, dass der angesprochene Habitus den Ausgangspunkt für eine Weitergabe des Glaubens/ die Mission der Kirche darstellt und immer Hilfe und Hindernis zugleich bedeutet. Für Milieus, denen ein solcher Habitus nahekommte, werde somit die Kommunikation des Evangeliums erleichtert, während sie sich für fernere Milieus schwieriger gestalte. Denn der jenen fernstehende Habitus sende „Distanzsignale“ in Form von andersartigen kulturellen Ausdrucks- und Umgangsweisen. Milieuanalysen zielten genau darauf ab, solche Hemmnisse unter dem Stichwort „Ekelschranken“ herauszuarbeiten. Das Wirken des Geistes bzw. die freie Spontaneität des Liebesverhaltens werde hingegen nicht oder kaum von solchen Analysen erfasst. Der Anspruch des Evangeliums könne aber von diesem Wirken nicht absehen.¹⁸²

„Glaube hat eine kulturformende Kraft“, behaupten Ahrens und Wegner. Er bedeute eine „Sprengung“ oder zumindest „Umschmelzung“ der Milieubezüge, wenn ein Individuum von ihm erfasst wird. Die Begegnung mit dem Evangelium erneuere das Leben von Menschen. Dazu gehöre auch eine *Selbstdistanzierung zum Herkunftsmilieu*. Die missionarische Kirche bleibe aber nicht bei einer Distanzierung zu Milieus stehen: „Eine missionarische Kirche braucht Menschen, die sich um des Glaubens willen in ihnen zunächst fremde und unvertraute Zusammenhänge begeben und dort Christus suchen.“¹⁸³ An experimentellen Zeiten und

¹⁷⁹ Vgl. AHRENS/WEGNER, Soziokulturelle Milieus und Kirche, S. 119. Zitat ebd.

¹⁸⁰ Vgl. AHRENS/WEGNER, Soziokulturelle Milieus und Kirche, S. 131. Bei einer solchen Abstraktion ist Vorsicht geboten: Lässt sich überhaupt von einem milieuübergreifenden Glauben sprechen oder gibt es Glauben immer nur in einer spezifischen Milieufassung? Hempelmann ist zuzustimmen, dass ein Glaube in abstrakter Form der menschlichen *Erfahrung* nicht zugänglich ist, sondern nur in einer jeweiligen sozialen, milieugefärbten Gestalt. Vgl. HEMPELMANN, Gott im Milieu, S. 236. So betrachtet ein Kirchentheoretiker Glaubensgestalten nicht objektiv, sondern unter dem Einfluss seines eigenen, milieugefärbten Glaubens. Daraus folgt die Gefahr der Verallgemeinerung des Glaubens (und der Liebe) einer bestimmten Milieuprägung. Diese Gefahr sollte folglich dem kirchentheoretischen Nachdenken über Glauben und Liebe als Voraussetzung bewusst sein.

¹⁸¹ Vgl. AHRENS/WEGNER, Soziokulturelle Milieus und Kirche, S. 119–121.

¹⁸² Vgl. AHRENS/WEGNER, Soziokulturelle Milieus und Kirche, S. 121–136.

¹⁸³ Vgl. AHRENS/WEGNER, Soziokulturelle Milieus und Kirche, S. 135–137. Zitat S. 137.

Orten könnten neue, authentische Transformationen der Kommunikation des Evangeliums entstehen. Auf diese Weise nutzten nicht die Milieus die Kirche für sich, sondern die Kirche gebrauchte bestehende Milieus für ihre Mission. Dabei gehe es nicht um bloße Zielgruppenorientierung und Marktanpassungen, diese dienten nur der Bestandssicherung. Die Kirche suche „plausible Synthesen, Synkretismen zwischen den lebendigen sozialen und kulturellen Formen der Menschen und dem Evangelium“. Derartige Synthesen könnten folgendermaßen gelingen: „Wirklich missionarisch wird Kirche nur dann, wenn sie einen solchen taktisch-strategischen Bezug auf die sie tragenden Milieus erweitert und sich für Prozesse öffnet, die so etwas wie überraschende Befreiung erfahrbar erscheinen lassen.“ Jedoch fragen Ahrens und Wegner, inwiefern die Kirche solche Prozesse tatsächlich herbeiführen kann – dass dies ihr Auftrag sei, wollen sie dennoch festhalten.¹⁸⁴

Ahrens/Wegner bemessen die milieutransformierende Kraft erheblich höher als Hauschildt/Pohl-Patalong bis hin zur These, dass sich der Glaube ein „neues Milieu“ schafft. An dieser Stelle ist zu fragen, welchen Milieubegriff Ahrens und Wegner zu Grunde legen: Handelt es sich nach wie vor um den sozialen Stand und seine Grundorientierung hinsichtlich Tradition/Modernisierung/ Neuorientierung der Milieutheorie? Wie sieht hinsichtlich dieser Aspekte das Milieu aus, das der Glaube schafft? Pointiert gefragt: Mag man durch den Glauben Orgelmusik, obwohl man vorher Gangsta-Rap präferierte? Trotz dieser Unstimmigkeiten sind ihre Hinweise auf kreative Transformationsprozesse, eine kulturformende Kraft des Glaubens und Selbstdistanzierung zum Herkunftsmilieu ernst zu nehmen. Milieus sind schon gemäß ihrem Grundansatz keine festgefügteten Kategorien, denen das Individuum nicht entkommen kann. Es ist grundsätzlich von einer gewissen Variabilität auszugehen. Die Gnade des Evangeliums ist auch eine Gnade, Präferenzen und Verhalten zu verändern. So gibt es aus der Sicht des christlichen Glaubens keinen Grund, Menschen präskriptiv auf Milieus festzulegen. Zudem ist damit zu rechnen, dass sich auch innerhalb eines Milieus durch den Glauben Einstellungen und Verhaltensweisen verändern, ohne die Milieuzugehörigkeit als Ganze zu verschieben.

Weiterhin stellt sich die Frage, ob eine Kirche als *Gemeinschaft der Liebe* milieuübergreifend möglich ist, wie dies etwa Herbert Girgensohn impliziert (ohne von Milieus zu sprechen). Auch hier ist zunächst davon auszugehen, dass der Glaube Inkompatibilitäten wie die Ablehnung ganzer Menschengruppen, das Beharren auf eigenen Präferenzen und ähnliches zumindest reduziert, eine demütige Offenheit gegenüber anderen bewirkt. Wie sich dies in gemeinschaftlichen Bezügen niederschlägt, bleibt zu prüfen.¹⁸⁵ Einen Hinweis

¹⁸⁴ Vgl. AHRENS/WEGNER, Soziokulturelle Milieus und Kirche, S. 137–139. Zitate S. 139. Erstes Zitat im Original kursiv und teilweise fett.

¹⁸⁵ Die urchristliche Bewegung zeichnete sich dadurch aus, dass sie verschiedene Ethnien und Stände zueinander brachte – unter großen Spannungen, wie das Neue Testament beschreibt. Kann es gerade

kann die Netzwerkanalyse der KMU V liefern, die sich zunächst nicht mit Milieus beschäftigt, jedoch unterschiedliche Lebensorte in der Gemeinde bzw. Stadt betrachtet. Diese verschiedenen Bereiche, in denen auch verschiedene Milieus zu vermuten sind, verknüpfen sich über Beziehungen miteinander. Personale Beziehungen sind damit ein Schlüssel, um Menschen mit Gruppen in Verbindung zu bringen und um Gruppen miteinander zu verknüpfen. Diese Beobachtung deckt sich auch mit Erfahrungen aus Gemeinden mit altersspezifischen Gruppen, in denen ebenfalls mittels konkreter Personen Brücken geschlagen werden. Solche Brückenschläge werden in einer sich individualisierenden Gesellschaft unwahrscheinlicher, aber nicht unmöglich.

Neben dieser positiven Seite milieuübergreifender Gemeinschaft ist als negative Seite die Überlegung von Ahrens und Wegner zu bedenken, dass bestimmte Milieus die Kirche okkupieren. Folgen wären eine Schließung der Kirche gegenüber anderen Milieus, generell eine Beeinträchtigung kirchlichen Handelns. Hier kommt der (undifferenzierte) Vorwurf etwa von Herbert Haslinger zu stehen, dass sich bestimmte „kerngemeindliche“ Milieus des Gemeindelebens bemächtigen und den Pfarrer von seiner Seelsorge an Bedürftigen abhalten. Diese *Möglichkeit* ist nicht von der Hand zu weisen. Es bleibt zu prüfen, welche Gründe dazu führen, dass im Leben der evangelischen Kirche bestimmte Milieus dominieren. Nach oben genanntem Schema kann es sich um Typen der „schwachen“ oder der „warmen“ Gemeinschaft handeln oder auch um „offene“ und „reife“ Gemeinschaften, die ihre Offenheit aber stärker innerhalb ihres eigenen Milieus zur Geltung bringen. Es ist eine (auch theologische) Leitungsaufgabe, Gemeinschaften wahrzunehmen, mit ihnen zu arbeiten und sie in die Verantwortung für die milieuübergreifende Mission der Kirche einzubinden.

In der KMU V kommt der Aspekt Gemeinschaft vor, jedoch ohne den Liebesbegriff.¹⁸⁶ Aus Sicht der vorliegenden Arbeit wird der Wunsch formuliert, für die zukünftige kirchentheoretische Forschung, auch die KMU, Gemeinschaft stärker qualitativ wahrzunehmen.

7.3.8 Gemeinschaft der Liebe angesichts politischer und gesellschaftlicher Entfremdungen

Es knirscht in der Gesellschaft. Kaum tritt ein neues politisches Problemfeld auf, bilden sich binnen kurzem harte Fronten, auf jeder Seite gestützt von Filterblasen mit hohen Graden an

als ein Markenzeichen des Christentums gelten, dass es immer wieder Gräben zwischen Menschen-
gruppen überbrückt?

¹⁸⁶ Der Begriff Liebe wird nur einmal erwähnt, und zwar bezogen auf Gottes Liebe. Vgl. KÖRTNER, Kommentar, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 336.

Erregung und Empörung. Sachfragen drohen schnell, die Gesellschaft zu „spalten“. Es fällt in Diskussionen zunehmend schwerer, zwischen vertretener Meinung und Person zu trennen. Die Kirche mit ihren Gemeinden wird selbst zum Schauplatz derartiger Konfrontationen. Idealbilder einer pluralen, offenen Gesellschaft und Kirche geraten unter Druck.

Die Kirchentheorie gibt derartige Spannungen bisher kaum wieder, die Gesellschaft und die Kirche in der Beziehung zu ihr werden im Wesentlichen harmonisch beschrieben. Neue parochieungebundene Arbeitsformen, die insgesamt angestrebte größere innerkirchliche Pluralität werden Spannungen wahrscheinlich erhöhen. Eine Kirche, die vom Grundsatz her nur aufgrund des Glaubens vergemeinschaftet, geht Spannungen, die von ihren Partizipanden eingebracht werden, gemäß Gal 3, 28 bewusst ein.

Die Kirche liefert mit dieser ihrer eigenen Arbeit einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt. Hauschildt und Pohl-Patalong weisen darauf hin, dass die Großkirche eine Pluralität von Gruppen in sich trägt, die Wertediskurse führen und Positionen mit Relevanz für die ganze Gesellschaft aushandeln. Dies sei eine wichtige Aufgabe in der Zivilgesellschaft.¹⁸⁷ In der Soziologie wird gesellschaftlicher Zusammenhalt unter dem Begriff Sozialkapital verhandelt. Felix Roleder hat eine Vielzahl von Erkenntnissen der Netzwerkforschung zusammengetragen und im Hinblick auf Sozialkapital und Kirche unter der Voraussetzung der Partizipation am kirchlichen Leben wie Gottesdienst und gemeindlichen Gruppen aufbereitet. Er resümiert:

„Sozialkapital beruht zum Teil auf religiösen Grundlagen und hierin manifestiert sich eine gesellschaftliche, nichtreligiöse Funktion christlicher Religiosität und Kirchlichkeit. Die Stärkung von Sozialkapital erscheint als ein wichtiger Beitrag von *Kirche in der Gesellschaft*, dessen Bedeutung sich aber nicht für alle, sondern nur für bestimmte Dimensionen von Sozialkapital empirisch erhärten lässt“.¹⁸⁸

Signifikante Beiträge lieferten Religion und Kirche hinsichtlich der „Konstitution von generalisiertem Sozialvertrauen“ und der „Einbettung in Freundschaftsnetzwerke“.¹⁸⁹ Insofern

¹⁸⁷ Vgl. HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, S. 173.

¹⁸⁸ ROLEDER, Die relationale Gestalt von Kirche, S. 277. „Religion und Kirche nehmen die Form zwischenmenschlicher Interaktionen an, deren Geflechte bedeutungsvolle Netzwerke bilden. Sowohl durchziehen die informellen Netzwerke das Alltagsleben der Menschen, als auch stehen sie in Zusammenhang mit den formalen Strukturen kirchlichen Lebens. Sowohl beeinflusst Religion als Kultur die Strukturbildung der Netzwerke, als auch prägen die Netzwerke die Religiosität der Individuen.“ A. A. O., S. 326.

¹⁸⁹ „Sowohl christliche Glaubensüberzeugungen, die die Kirchenmitglieder gegenwärtig haben, als auch eine kirchliche Sozialisation, die die Kirchenmitglieder als Kinder und Jugendliche erfuhren, zeigen klare, positive Effekte auf die Bereitschaft, anderen Menschen im Allgemeinen mit Vertrauen

wirkt sich Kirche als Gemeinschaft auch weit außerhalb der in Wort und Sakrament gestifteten Koinonia aus, die universelle Dimension der Gemeinschaft der Liebe kommt zum Tragen.

Gert Pickel wirft im Rahmen der KMU V einen Blick besonders auf Evangelische, die sich in irgendeiner Weise in der Kirche engagieren und kommt zu dem Schluss: „Im Engagement vor Ort entsteht Zusammengehörigkeit, Identifikation und soziales Vertrauen. [...] Für soziales Vertrauen benötigt man face-to-face-Kontakte, und diese Kontakte benötigen Gelegenheitsstrukturen.“¹⁹⁰ Pickel schreibt geradezu begeistert von der Kirche bzw. der Gemeinde als einem Ort von Gemeinschaften, in der Glaube und Gefühle der Zugehörigkeit, der gemeinsamen Identität (Bonding) zusammenwirken und soziales Vertrauen, Kitt für die Gesellschaft generieren, was sich beispielsweise in einem Vertrauensvorschuss gegenüber Mitgliedern anderer Religionen konkretisiert (Bridging).¹⁹¹ Pickels Beschreibung konvergiert mit der Typisierung der reifen Gemeinschaft der Liebe.

Kirche als Gemeinschaft (der Liebe) bedeutet nicht eine immer weitere Homogenisierung der Mitglieder, sondern die Etablierung und Pflege von Beziehungen, die Heterogenität vermitteln. Gerade in einer sich fortwährend pluralisierenden Gesellschaft ist eine *kommunikative Verschiedenheit* (in Abwandlung der „versöhnten Verschiedenheit“ der Ökumene) von Personen und Gemeinschaften erforderlich, in denen unterschiedliche Positionen theologisch, politisch oder kulturell eingenommen werden, aber mittels gemeinschaftlicher Kommunikation in Beziehung treten. Gemeinschaft ist dabei kein Allheilmittel für eine zerstrittene Gesellschaft, wird von der Makroebene aus unter Umständen gar übersehen. Aber die Kirche als Gemeinschaft der Liebe kann – bruchstückhaft und selbst fehlerbehaftet – Einblicke in Gottes versöhnende Herrschaft geben.

zu begegnen.“ „Personen, die an kirchlichen Zusammenkünften in Regelmäßigkeit partizipieren, haben im Durchschnitt leicht vergrößerte Freundschaftsnetzwerke. Die Zusammenkünfte fungieren hierbei als Kontaktgelegenheiten wie andere auch“ „Darüber hinaus lässt sich vermuten, dass auch die christlichen Glaubensüberzeugungen immer wieder eine besondere, zwischenmenschliche Kontaktorientierung motivieren.“ ROLEDER, Die relationale Gestalt von Kirche, S. 324.

¹⁹⁰ PICKEL, Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 298f.

¹⁹¹ Vgl. PICKEL, Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 298–301. „Soziales Vertrauen – lässt Christen offener auf Menschen anderer Religionen zugehen. *Toleranz* ist vermutlich dann weniger das Resultat eines fluiden (und toleranten) Glaubens als vielmehr Produkt positiver Erfahrungen in sozialen Beziehungen. Kommunikation und Interaktion in den Freiwilligennetzwerken, aber auch in den Gemeinden öffnen Menschen den Blick und die Offenheit für anderes.“ A. A. O., S. 299. „So wie Glauben und Mitgliedschaft zum Engagement motivieren, wirkt dieses Engagement wieder auf die Verbundenheit mit der Kirche zurück.“ A. A. O., S. 300.

7.4 Gemeinschaftliche Spiritualität als Funktion der Kirche

„Spiritualität“ ist bisher keine eigenständige Größe in der kirchentheoretischen Diskussion. Religiosität bzw. Spiritualität werden im Wesentlichen individuell aufgefasst. Das Gegenüber bildet die Großkirche, die formgebend und kommunizierend zur Verfügung steht. Preul hält die volk-kirchliche Praxis in einem gewissen Maß für synkretistisch. Die Kirche nehme Praktiken anderer Konfessionen und auch Religionen auf. Derartige Adaptionen hätten ihre Grenze in den vier Exklusivformeln *sola gratia, sola fides, solus Christus* und *sola scriptura*.¹⁹² Die Kirche bleibt bei Preul in der Verantwortung zur „Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“.

Hermelink markiert mit seinem vierfachen Kirchenbegriff Einflussphären, so dass die Organisation, mittelbar auch durch die Inszenierung, Angebote zur Prägung von Spiritualität macht. Hermelink spricht von „konsistenten“ Formen gegenüber „inkonsistenter“ Religiosität. Bei Hermelink liegen die Spiritualitäten der „Institution“ der Organisation voraus.

Bei Hauschildt und Pohl-Patalong fungiert die Kirche als „Ort von Religion“ als Anlaufpunkt für individuelle Spiritualität.¹⁹³

In den „12 Leitsätzen“ nimmt im Kontrast dazu „Frömmigkeit“ (changierend mit „Spiritualität“) als erster Leitsatz eine prominente Rolle ein.¹⁹⁴ Offenbar geht es den Autoren darum, evangelische Glaubens- und Lebenspraxis zu stärken und die evangelische Kirche deutlicher als Ort von Spiritualität zu profilieren.

Die folgenden Überlegungen entfalten kirchentheoretisch den Begriff der „gemeinschaftlichen Spiritualität“ als einen Aspekt des Auftrags der Kirche.

7.4.1 Charakteristika *evangelischer* Spiritualität

„Spiritualität“ ist als Containerbegriff (ähnlich wie der Religionsbegriff) in hohem Maß bestimmungsbedürftig. In der vorliegenden Arbeit wird an die Definition evangelischer Spiritualität von Peter Zimmerling angeschlossen:

¹⁹² Vgl. PREUL, Spiritualität in lutherischer Perspektive, in: Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens, S. 238f.

¹⁹³ Vgl. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche, S. 92–94.

¹⁹⁴ Dort heißt es: „Der Glaube an Jesus Christus gewinnt Gestalt als Frömmigkeit, die persönliche Haltung, christliche Traditionen und praktische Spiritualität verbindet. Frömmigkeit ist die freie, selbstbewusste Form, Gott in Jesus Christus nachzufolgen und in dieser Welt zu bezeugen. Sie bleibt angewiesen auf Gemeinschaft, auf Rituale und Formen. Sie braucht Zeiten und Räume. In einer säkularer werdenden Gesellschaft wird die Weitergabe des christlichen Glaubens und die Einübung einer evangelischen Frömmigkeit an Bedeutung gewinnen.“ 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, S. 7, eingesehen am 03.03.2022.

„Ich verstehe unter Spiritualität den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben, der die drei Aspekte rechtfertigender Glaube, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung umfasst. Evangelische, d. h. vom Evangelium geprägte Spiritualität wird dabei durch den Rechtfertigungsglauben sowohl motiviert als auch begrenzt.“¹⁹⁵

Für diese Definition und deren Einordnung in die Kirchentheorie sprechen verschiedene Argumente:

- Spiritualität ist derzeit ein allgemein gebräuchlicher und ökumenisch anschlussfähiger Begriff.¹⁹⁶ Auch in der Soziologie wird er verwendet.¹⁹⁷ Mit der Spezifikation *evangelisch* erfolgt zugleich eine Näherbestimmung für die evangelische Theologie bzw. Kirchentheorie.
- Spiritualität nach der Definition von Zimmerling erscheint als ein für die Kirchentheorie vorteilhafter Begriff, weil er nicht nur den empirischer Forschung letztlich unzugänglichen Glauben, sondern auch die für die Kirchentheorie beobachtbare Verhaltensebene umfasst („Frömmigkeitsübung“ und „Lebensgestaltung“).¹⁹⁸ Diese Bestimmung wird dem Glauben als „öffentlichem Geheimnis“¹⁹⁹ gerecht.
- Der Aspekt des „rechtfertigenden Glaubens“ ermöglicht eine theologische Kritik der jeweiligen äußeren Form.²⁰⁰ „In der Gegenwart wird der Begriff der Spiritualität häufig in Zusammenhängen verwendet, in denen es darum geht, die Fähigkeiten und Orientierungen der eigene [sic] Person zu erweitern und zu vervollkommen.“²⁰¹ Die Einbeziehung des Rechtfertigungsglaubens in die Definition setzt einen Kontrapunkt gegen Versuche der Selbstoptimierung. Evangelische Spiritualität lebt von einer zugesprochenen Gerechtigkeit, ohne die notwendige Lebensgestaltung zu vernachlässigen.

Die angeführte Definition *begrenzt* und *fokussiert* Spiritualität, die im allgemeinen Verständnis tendenziell als undogmatisch, grenzüberschreitend und auch diffus aufgefasst wird. Wer-

¹⁹⁵ ZIMMERLING, Das Handbuch, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 1, S. 18.

¹⁹⁶ Vgl. ZIMMERLING, Das Handbuch, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 1, S. 18.

¹⁹⁷ Vgl. KNOBLAUCH, Populäre Religion, S. 124–130.

¹⁹⁸ Auch Jens Martin Sautter geht es darum, Spiritualität weder zu vergeistigen noch auf Handlungsformen zu beschränken. Vgl. SAUTTER, Spiritualität lernen, S. 53.

¹⁹⁹ ABRAHAM, Das Gott-Mensch-Projekt, S. 74.

²⁰⁰ So auch Sautter: Mit Hilfe eines theologischen Kriteriums frage man „in Bezug auf ein wahrnehmbares Phänomen, ob dieses den Kriterien des Glaubens entspricht oder nicht. Mit Hilfe des theologischen Kriteriums kann man sagen, ob es sich um christliche bzw. reformatorische Spiritualität handelt oder nicht, nicht aber, ob diese von Glauben getragen ist.“ SAUTTER, Spiritualität lernen, S. 54.

²⁰¹ KRECH/HAHN, Einleitung, in: Krech/Hahn, Lutherische Spiritualität, S. 11.

den jene Attribute als *absolut* sowie *konstitutiv* für den Spiritualitätsbegriff aufgefasst, so reduziert sich der Sinn eines Begriffes von *evangelischer* Spiritualität. Evangelische Spiritualität lässt sich jedoch ebenso als *eine mögliche* Variante von Spiritualität verstehen, bei der die genannten Attribute in gewissem Maße zutreffen können, jedoch nicht absolut zum Ausdruck kommen müssen. Es bleibt dann zu klären, wie sich evangelische Spiritualität in ihrer konkreten Erscheinung zu Dogmen verhält, Grenzen (zu anderen Spiritualitäten) überschreitet bzw. überhaupt ein greifbares Profil zu erkennen gibt.

„Spiritualität“ und „Religiosität“ werden häufig synonym verwendet, weisen zumindest große Schnittmengen auf. Die Entscheidung für den Spiritualitätsbegriff wird an dieser Stelle getroffen, da er stärker als Religiosität auch Praxisformen adressiert. Zugleich kann an Stellen in der Kirchentheorie, an denen von Religiosität bzw. Religion die Rede ist, häufig auch eine Verbindung zu Spiritualität hergestellt werden – beispielsweise, wenn Hauschildt und Pohl-Patalong von der Kirche als einem „Ort von Religion“ sprechen und als Teilaspekt der Kommunikation des Evangeliums die „Eröffnung von Räumen für Religion“ beschreiben.

Evangelische Spiritualität verstehe ich als anschlussfähig an den Begriff der Kommunikation des Evangeliums. Spiritualität lässt sich dann in Praxisformen wiederfinden, wie sie beispielsweise Grethlein mit seinen drei Modi angibt. So kann etwa diakonisches Engagement in der Obdachlosenhilfe, in Grethleins Systematik Kommunikation des Evangeliums im Modus des Helfens zum Leben, nicht nur bloße Hilfeleistung gegenüber Bedürftigen bedeuten, sondern auch eine Form von Spiritualität, welche dem Gebenden potenziell eine Gottesbegegnung etwa gemäß Mt 25,40²⁰² ermöglicht. Evangelische Spiritualität erweitert dabei das Verständnis der Kommunikation des Evangeliums: Denn in der kirchentheoretischen Diskussion entsteht mitunter beispielsweise bei Grethlein der Eindruck, dass *nur dort, wo Menschen miteinander interagieren*, auch das Evangelium kommuniziert werden kann.

Gegenüber dieser Tendenz soll die Kommunikation des Evangeliums an dieser Stelle *auch* als *genitivus subjectivus* aufgefasst werden. Christoph Schwöbel hält grundsätzlich fest:

„Durch die Kommunikation des Evangeliums manifestiert sich das kommunikative Sein des trinitarischen Gottes. Damit ist die Kommunikation des Evangeliums, durch die die Kirche entsteht, in der Selbstkommunikation Gottes begründet, in der Gottes trinitarisches Sein sich Ausdruck gibt.“²⁰³

²⁰² „ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.“
„Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“

²⁰³ SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: Härle/Preul, Marburger Jahrbuch Theologie VII, S. 39.

Gott sendet sich gemäß der *Missio Dei* selbst, die Kirche hat daran teil; Gott kommuniziert sich selbst, die Kirche assistiert. Alexander Deeg spricht sich dagegen aus, die Kommunikation des Evangeliums zu horizontalisieren oder zu hierarchisieren. Er versteht sie im Anschluss an Martin Luthers Torgauer Formel: Evangelium sei das „befreiende göttliche Wort“, als „selbst aktives Subjekt“ der Kommunikation.²⁰⁴

Wilfried Engemann, der sich intensiv mit der Kommunikation des Evangeliums auseinandergesetzt hat, wendet sich ohne nähere Argumentation gegen das Verständnis als *Genitivus subjectivus*.²⁰⁵ Martin Nicol entgegnet ihm:

„Für mich bleibt der *genitivus subjectivus* eine theologisch sachgemäße und damit auch diskussionswürdige Lesart. [...] Die Vertreter der ‚subjektiven‘ Lesart [...] müssen ständig Bekenntnisse abgeben, dass Gott als Subjekt die menschlichen Subjekte nicht entmündige und dass sich, ganz generell, die autoritären Muster aus dialektisch-theologischen Zeiten definitiv erledigt hätten.“

Nicol möchte festhalten, dass im Evangelium gemäß Röm 1,16 und nach Paulus und Martin Luther „Gotteskraft“ wirkt.²⁰⁶

Offensichtlich wollen Deeg und Nicol bei einer Erhaltung des *Genitivus subjectivus* vermeiden, dass die Kirche (bzw. Gott selbst) in einem Modus beschrieben wird, der das Individuum entmündigt, enteignet oder zwingt. Der Hinweis auf diese Gefahr erscheint als berechtigt, zumal in einer Gesellschaft, die Respekt vor dem Individuum als Voraussetzung jeglicher Kommunikation vehement einfordert. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass der lebendige Gott häufig als überwältigend, machtvoll und entwaffnend erfahren wird. An dieser Stelle kann der Zeugenbegriff die Kirche davor bewahren, sich selbst hierarchisch überzuordnen, selbst Individuen „überwinden“ zu wollen. Sie ist „nur“ Zeugin des heiligen Gottes und seines Handelns. Wird die Kommunikation des Evangeliums als das Evangelium, das kommuniziert, verstanden, kommt damit besonders deutlich zum Ausdruck, dass die Kirche selbst unter dem Evangelium steht und von Gottes Anrede lebt.

²⁰⁴ Deeg bezieht seine *Überlegungen* auf den Gottesdienst, jedoch nicht ausschließlich. Vgl. DEEG, Ein liturgischer Aufbruch, in: Deeg, Aufbruch zur Reformation, S. 94f. Das göttliche Wort, wie es etwa im Gottesdienst inszeniert wird, stellt Deeg als selbst wirksame Kraft neben die individuelle Deutungsleistung, die durch Einzelne erbracht wird. Vgl. DEEG, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt, S. 142.

²⁰⁵ Vgl. ENGEMANN, Kommunikation des Evangeliums, in: Domsgen/Schröder, Kommunikation des Evangeliums, S. 16.

²⁰⁶ Vgl. NICOL, Kommunikation des Evangeliums, in: Nicol, Mehr Gott wagen, S. 93. Zitat ebd.

Menschen leben mehr oder weniger spirituelle Praxis in unterschiedlichen Ausprägungen. Evangelische Spiritualität ist sich gewahr, dass Gott in solchen Zusammenhängen sein heilvolles Evangelium kommunizieren kann. Und sie wartet darauf.

7.4.2 Was ist „gemeinschaftliche Spiritualität“?

Eine ausgeprägt individuelle, nicht soziale Prägung der Spiritualität wird auch außerhalb der Kirchentheorie vertreten: Der Soziologe Hubert Knoblauch betont den Abstand der Spiritualität zu religiösen Institutionen. Er knüpft an die Typologie von Ernst Troeltsch an und ordnet die Spiritualität Troeltschs Mystik zu.²⁰⁷ Eine *gemeinschaftliche* Dimension der Spiritualität ist vor diesem Hintergrund begründungsbedürftig. Knoblauch fasst den Aspekt der Subjektivität *per definitionem* als so dominant auf, dass jene *zwangsläufig* in einen Gegensatz zur Gemeinschaft, zur organisierten Kirche treten *muss*. Da jedoch auch Spiritualität trotz aller Individualisierungen *auch* in Sozialisationsprozessen angeeignet und in sozialen Bezügen gepflegt wird, lässt sich der Begriff auch auf seine soziale Seite hin abtasten.

Die Kirchentheorie findet Individualität vor, fragt jedoch in erster Linie danach, wie der Einzelne mit den sozialen Bezügen der Kirche in Beziehung steht. Vom Spiritualitätsbegriff aus: welche spirituellen Zusammenhänge ihren Ort in der Kirche haben und wie individuelle Spiritualität darin vorkommt. Aus dieser Perspektive heraus schlägt die vorliegende Arbeit vor, Spiritualität in der Kirchentheorie unter dem Begriff der „gemeinschaftlichen Spiritualität“ zu besprechen.

Gemeinschaftliche Spiritualität lässt sich mit Grundparametern evangelischen Kirchenverständnisses verbinden: Gemäß CA V und VII schenkt der Heilige Geist den Glauben zwar wo und wann er will; aber die Predigt durch Wort und Sakrament *an die Gemeinde* stellt das bevorzugte Mittel dazu dar. Durch und in Gemeinschaft wird der Glauben empfangen und er findet hier auch seine äußere Form. Analog dazu kann evangelische Spiritualität zwar individuell gelebt werden, die in Gemeinschaft gelebte Spiritualität steht aber unter besonderer Verheißung. Mit Martin Luther und seiner „Kirchendefinition“ gesprochen: „[E]s weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ,die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“.²⁰⁸

²⁰⁷ Kennzeichnend für Spiritualität sei dabei zum einen eine dogmatische Distanz zu religiösen Institutionen, die zu einer Kritik auch an einer Liberalität solcher Institutionen führen kann. Zum anderen würden religiöse Großorganisationen skeptisch betrachtet. Das Streben der Spiritualität nach Ganzheitlichkeit verlaufe über einen ausgeprägten Subjektivismus. Jener stelle auf unmittelbare persönliche und außergewöhnliche Erfahrung ab. Vgl. KNOBLAUCH, Populäre Religion, S. 124–130.

²⁰⁸ BSLK 459, 20–22. Kirche ist demnach dadurch gekennzeichnet, dass Menschen *gemeinsam* Gottes Anrede vernehmen. Um diesen Gedanken hervorzuheben, trägt die vorliegende Arbeit einen Teil dieses Zitats in seinem Titel.

Wahrnehmung und Gestaltung gemeinschaftlicher Spiritualität können die Kirchentheorie davor bewahren, den christlichen Glauben einseitig beim Individuum zu verorten. Gregor Etzelmüller hält fest:

„Reformatorsche Spiritualität ist keineswegs die verinnerlichte Frömmigkeit eines isolierten Individuums. Zwar gibt es im Protestantismus auch Formen intimer Frömmigkeit, vor allem das private Studium der Schrift, aber evangelische Frömmigkeit sucht vor allem die Christusbegegnung in der Verkündigung und d. h. in der Gemeinde.“²⁰⁹

Für Peter Zimmerling habe Luther den Glauben des Einzelnen zwar von „klerikaler Bevormundung“ befreien wollen, aber keine Unabhängigkeit von der christlichen Gemeinde intendiert.²¹⁰ Jedoch:

„Im landeskirchlichen Protestantismus herrscht bis zum heutigen Tag ein Frömmigkeitstypus vor, der weitgehend von Individualismus, Subjektivismus und Innerlichkeit geprägt ist. Die Konsequenz der Ausblendung der christlichen Gemeinde aus dem Frömmigkeitsvollzug ist eine entscheidungs- und profllose protestantische Spiritualität.“²¹¹

Das Leitbild eines spirituell autarken, bindingslosen Individuums sieht Zimmerling als für die Praktische Theologie ungeeignet an: „Die neuzeitliche Denkfigur von Gott und der Einzelseele stellt eine Abstraktion dar.“²¹²

Deshalb fordert er eine „Reintegration von Sozialität und Erfahrung“²¹³ in die evangelische Spiritualität. Er ordnet Individualität und Gemeinschaftsbezug der Spiritualität einander zu: „Evangelische Spiritualität hat einen individuell-personalen und einen ekklesiologischen Aspekt, die beide komplementär aufeinander zu beziehen sind.“²¹⁴ Ähnlich Corinna Dahlgrün:

„Der Blick auf die Gemeinschaften kann in einer Zeit des dominierenden Individualismus und Subjektivismus, auch innerhalb der Kirchen (Glaube als ‚Privatsache‘), daran

²⁰⁹ ETZELMÜLLER, Die Bedeutung des Heiligen Geistes, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 426.

²¹⁰ Vgl. ZIMMERLING, Zur Geschichte, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 1, S. 32.

²¹¹ ZIMMERLING, Zur Theologie, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 32.

²¹² ZIMMERLING, Zur Geschichte, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 1, S. 32.

²¹³ ZIMMERLING, Evangelische Spiritualität, S. 36. Im Original als Überschrift kursiv.

²¹⁴ ZIMMERLING, Zur Theologie, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 37.

erinnern, daß das Reich Gottes ‚mitten unter euch‘, unter uns ist [...] (Lk 17,21), und daß in der gemeinsam erlebten Freude das beginnende Gottesreich erfahren werden kann.“²¹⁵

In Kapitel 6.3.3 wurde aus kirchen- und religionssoziologischer Perspektive festgehalten, dass Gemeinden *den* zentralen Ort religiöser Kommunikation unter den Kirchenmitgliedern bilden und Gottesdienstbesucher darüber hinaus als „Experten“ für Religion in Anspruch genommen werden. Es ist nicht zu viel behauptet, dass damit auch die in den Gemeinden gelebten Spiritualitäten prägend unter den Kirchenmitgliedern und darüber hinaus sind. Auch Hermelink, der sich durchgehend um Respekt vor dem Individuum bemüht, sieht die Kirche als einen wichtigen Ort gesellschaftlicher Religiosität (ich ergänze: und Spiritualität):

„Wenn der christliche Glaube [...] ‚selbst aus einem Zwischenraum heraus‘ Gestalt gewinnt, dann möchte ich auch der kirchlichen Vergemeinschaftung dieses Glaubens zutrauen, nicht nur gleichsam als institutionelles Widerlager gegenwärtiger Religiosität zu fungieren, sondern zugleich als ihr sozialer Ort: Die eigentümliche Pluralität der Kirche macht sie selbst zu einem genuinen ‚Sitz im Leben‘ der pluralen Religionskultur.“²¹⁶

Gert Pickel weist darauf hin, dass individuelle Spiritualität für ihren dauerhaften Bestand der Bindung an eine Gemeinschaft bedarf.²¹⁷ Detlef Pollack warnt hinsichtlich einer fortschreitenden Individualisierung vor einer Bedrohung kirchlicher Bindungen. Das kirchliche Handeln solle danach streben, individuelle Ansprüche und gemeinschaftliche Einbindung miteinander zu verknüpfen, etwa durch eine Vielfalt an Partizipationsmöglichkeiten,²¹⁸ wozu sich auch gemeinschaftliche Spiritualität zählen lässt.

Als weitere Chancen des Begriffs sind zu nennen:

- Als eine Form evangelischer Spiritualität ist er in der Lage, an das reiche *spirituelle Traditionsgut* anzuknüpfen, das sich beispielsweise mit dem Gottesdienst oder dem evangelischem Liedgut verbindet.
- Im Interesse einer Unterscheidung, aber auch einer Zuordnung von sichtbarer und verborgener Kirche vermag die gemeinschaftliche Spiritualität eine Verbindung beider Seiten zu markieren, indem sie den *Zusammenhang von Glauben und äußeren Formen* für den

²¹⁵ DAHLGRÜN, Christliche Spiritualität, S. 24.

²¹⁶ HERMELINK, Die evangelische Vergemeinschaftung, in: PTh 107/2018, S. 276.

²¹⁷ Vgl. PICKEL, Religiöse Indifferenz, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 181.

²¹⁸ Vgl. POLLACK, Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch, in: Pollack/Wegner, Die soziale Reichweite von Religion, S. 212.

Sozialverbund Kirche beschreibt. Dabei gilt, dass die äußeren Formen vom Glauben herkommen und zum Glauben hinführen.²¹⁹

- Gemeinschaftliche Spiritualität hat für Individuen eine *Sozialisations- und Bildungsfunktion*; Menschen werden durch sie über den Horizont ihrer eigenen Spiritualität hinausgeführt. Bildung adressiert dabei nicht nur Kognition, auch Emotion und Körper sind eingebunden.²²⁰
- Zwar hat die Kirche ihren ehemals monopolartigen Einfluss auf die gesellschaftliche Spiritualität verloren, sie kann mittels gemeinschaftlicher Spiritualität dennoch auf jene einwirken. Eine bewusste Gestaltung gemeinschaftlicher Spiritualität vermag der evangelischen Kirche dabei helfen, als *relevante Akteurin von Spiritualität* wahrgenommen zu werden.²²¹
- Dass das Pfarramt Verantwortung für evangelische Spiritualität trägt, ist evident. Gemeinschaftliche Spiritualität weitet diese Perspektive, indem sie Spiritualität zur *Aufgabe der gesamten Kirche* macht. Die Verantwortung des allgemeinen Priestertums wird bereits im Spiritualitätsbegriff verankert.
- Schließlich kann die gemeinschaftliche Spiritualität an den in der vorliegenden Studie entfalteten Begriff der Gemeinschaft der Liebe anschließen. Dann stellt Spiritualität eine wesentliche Lebensäußerung jener Gemeinschaft(en) dar.

Wird gemeinschaftliche Spiritualität als wichtiger Begriff in die Kirchentheorie integriert, so ist zu fragen, wo sein Platz ist. Zunächst ist festzuhalten, dass er zu einem weiten Kirchenbegriff gehört oder auch in einer Christentumstheorie Platz finden kann: Pilgern mit Freunden, Tischgebet oder per Messenger geteilte Bibelverse lassen sich damit erfassen – aber gehören diese Gemeinschafts-Phänomene noch zur „Kirche“? Dies wird je nach Kirchenbegriff einer Kirchentheorie zu entscheiden sein.

Die Überschrift des Teilkapitels benennt gemeinschaftliche Spiritualität als Funktion der Kirche. Die Vielfalt gemeinschaftlicher evangelischer Spiritualitäten lässt sich am sinnvoll-

²¹⁹ Sautter schließt an Wilfried Härles „daseinsbestimmendes Vertrauen“ an, indem er formuliert: „Spiritualität ist als Gestalt des Glaubens der Bedingungsraum für die Entstehung und Erhaltung des Glaubens, d. h. sie führt auf den Glauben *hin*. Sie ist aber zugleich der Ausdruck, die Gestaltwerdung des Glaubens, d. h. sie kommt vom Glauben *her*.“ SAUTTER, Spiritualität lernen, S. 62.

²²⁰ Die evangelische Kirche erweist sich damit im Sinne Reiner Preuls als *Bildungsinstitution*.

²²¹ Darüber hinaus bietet sich gemäß der Erfahrung „belonging before believing“ die Chance, dass Menschen durch eine Partizipation an gemeinschaftlicher Spiritualität zum Glauben hingeführt werden. Vgl. HEMPELMANN, Gott im Milieu, S. 104. Dabei soll nicht übersehen werden, dass sich wie bei Hubert Knoblauch beschriebene bedeutende Teile gesellschaftlicher Spiritualität gegenüber den Großkirchen verselbstständigt haben. Generell halte ich gemeinschaftliche und individuelle Spiritualität für ein Gegenüber mit dem Potenzial, sich wechselseitig zu kritisieren, anzuregen und zu formen.

ten an die vielfältige Kommunikation des Evangeliums anbinden, den Auftrag der Kirche.²²² Dann lassen sich diese Spiritualitäten als Aufgaben der Kirche wahrnehmen, orientieren und gestalten. Wie sich jedoch auch die Kommunikation des Evangeliums nicht von den Kommunizierenden trennen lässt, so ist auch gemeinschaftliche Spiritualität nicht von ihrer sozialen Gestalt zu trennen und kann deshalb ebenfalls an dieser Stelle erörtert werden. Insofern bildet sie einen Querschnittsbegriff der Kirchentheorie.

7.4.3 Gemeinschaftliche Spiritualität und „Mystagogie“

Der Begriff der gemeinschaftlichen Spiritualität betritt praktisch-theologisch kein Niemandsland. Um die Kirche als Ort von Spiritualität zu bestimmen sowie insbesondere deren Einübung und Vertiefung zu erklären, arbeiten Manfred Josuttis oder Sabine Bobert mit dem Begriff der Mystagogie.

In seiner Pastoraltheologie formuliert Josuttis sein Paradigma von Mystagogie unter der Überschrift „Pfarrer/in als Führer/in“: „Pfarrer und Pfarrerin führen in die verborgene und [...] verbotene Zone des Heiligen.“ Josuttis führt den Aspekt der Führung zunächst mit Metaphern wie der eines Stadtführers ein, um den Aspekt der Begleitung in ein neues Gebiet zu illustrieren.²²³ Er gelangt zum Bild des „guten Hirten“, wie es in Jesus Christus vorgegeben ist. Um keine unangemessene Machtposition einzunehmen, solle eine Mystagogin eine Beziehung anbieten, „die auf wechselseitigem ‚Erkennen‘, auf Bewußtsein und freigebender Liebe beruht.“²²⁴

Für Bobert leitet die Mystagogie Menschen durch eine Unterweisung in Spiritualität bzw. Mystik zu emotionaler und mentaler Autonomie an.²²⁵ Über diese Stärkung der Individualität hinaus führe die Spiritualität/ Mystik Menschen mit veränderter Wahrnehmung in die gottesdienstliche Gemeinschaft mit deren Zentrum, der Eucharistie. Dort lasse sich die „Verbundenheit aller Menschen in einem unsichtbaren Leib“ erfahren.²²⁶

²²² Gemeinschaftliche Spiritualität soll dabei nicht als synonym zur Kommunikation des Evangeliums aufgefasst werden oder sie gar ersetzen. Beispielsweise lässt sich die Kommunikation des Evangeliums der Kirche hinsichtlich der öffentlichen Verkündigung gegenüber Staat und Gesellschaft meines Erachtens nicht sinnvoll unter „gemeinschaftliche Spiritualität“ subsummieren – höchstens um den Preis einer sehr weiten Ausdehnung des Spiritualitätsbegriffs.

²²³ Vgl. JOSUTTIS, Die Einführung in das Leben, S. 18. Zitat ebd.

²²⁴ Vgl. JOSUTTIS, Die Einführung in das Leben, S. 31–33. Zitat S. 33.

²²⁵ Vgl. BOBERT, Jesus-Gebet und neue Mystik, S. 11.

²²⁶ Vgl. BOBERT, Jesus-Gebet und neue Mystik, S. 9 und 14.

Anhand dieser Skizze lässt sich zunächst erkennen, dass Mystagogie und gemeinschaftliche Spiritualität unterschiedliche Schwerpunkte aufweisen. Mystagogie will mittels sozialer Bezüge Menschen in die „Zone des Heiligen“ führen, wodurch diese Bezüge eine spezifische Prägung erhalten. Gemeinschaftliche Spiritualität sucht ebenfalls inmitten sozialer Bezüge die Begegnung mit Gott, es ist jedoch nicht von vornherein ein Gefälle etwa an Kompetenz oder eine Funktion von Führung unterstellt.

Damit soll nicht gesagt werden, dass Gefälle oder Funktionen für gemeinschaftliche Spiritualität auszuschließen sind. Im Gegenteil: Der Mystagogie-Ansatz weist darauf hin, dass Spiritualität erlernt wird und der Anleitung bedarf. Die von Josuttis benannten Kriterien Wechselseitigkeit, eine liebevolle Grundhaltung und Selbstbegrenzung erscheinen als notwendige Kriterien derartiger Leitung. Weiterhin ist bei Josuttis und Bobert im Blick, dass die zu Führenden nicht in eine Abhängigkeitsbeziehung geraten, sondern zur Mündigkeit geführt werden sollen. Übertragen auf gemeinschaftliche Spiritualität: Sie soll Menschen nicht vereinnahmen, sondern ebenso individuelle Spiritualität wertzuschätzen, unterstützen und befähigen.

Gemeinschaftliche Spiritualität betont, dass Lernen und Praxis von Spiritualität nicht allein eine Aufgabe des Pfarramtes, sondern aller Christen. Je nach Begabung, Ausbildung und Erfahrung können Ordinierte wie Nicht-Ordinierte im Rahmen der Gemeinschaft Anleitung zur Spiritualität geben.²²⁷

7.4.4 Plurale Spiritualität wahrnehmen

Bei evangelischer Spiritualität lässt sich zuvorderst der Gottesdienst assoziieren. Dass sie sich jedoch deutlich weiter fassen lässt, ist inzwischen Allgemeingut. Die „12 Leitsätze“ formulieren:

„Evangelische Spiritualität gestaltet sich in der Kirche in großer Vielfalt in Wort und Tat. Eine vielfältige Kirchenmusik gehört ebenso dazu wie eine breite Bildungsarbeit, kommunitäre Lebensformen ebenso wie das evangelische Pfarrhaus, große Events wie der Kirchentag ebenso wie die seelsorgliche Begleitung einzelner Menschen, der Bibelkreis ebenso wie der Verkauf von Fair-Trade-Produkten in der Kirche, der Rückzug in die Stille des Gebetes ebenso wie das gesellschaftspolitische Engagement für Gerechtigkeit,

²²⁷ So grundsätzlich auch Peter Zimmerling: „Durch die reformatorische Erkenntnis, dass jeder Christ durch die Taufe Priester vor Gott ist, wird die Kirche ihrer Mittlerfunktion zu Gott entkleidet. An die Stelle der Kirche als Heilsanstalt tritt die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.“ ZIMMERLING, Zur Theologie, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 37.

Frieden und Bewahrung der Schöpfung; die Unternehmensdiakonie ebenso wie ehrenamtliche Nachbarschaftshilfe.“²²⁸

Die Kirche ist ein Ort vieler Spiritualitäten.

Josef Sudbrack hält fest: „Es gibt so viele S.en [Spiritualitäten], wie es spir. [spirituelle] Menschen gibt.“²²⁹ Diese Aussage trägt der Individualität von Spiritualität Rechnung und wirft zugleich die Frage auf, wie die Kirchentheorie evangelische Spiritualität bzw. Spiritualitäten sinnvoll erfassen kann. Sudbrack fordert Ordnungen, die für die „breite Vielfalt“ von Spiritualität bzw. für die „Unterschiedlichkeit des Geistwirkens“ offen sind. Letztlich blieben aber alle Klassifikationen hinter der „Vielfalt des gelebten Christentums“ zurück.²³⁰ Ein systematisierender Überblick dient nicht nur dem Erkenntnisgewinn über Spiritualität, sondern vermeidet auch, dass ein Kirchentheoretiker eine eigene, spezifische Spiritualität einseitig in die kirchliche Praxis einträgt. In dieser Hinsicht gibt Gregor Etzelmüller beispielhaft zu bedenken:

„Die Konzentration der christlichen Spiritualität auf das Wort droht die sinnliche Wahrnehmung des Menschen auf den Hörsinn zu reduzieren. Im Vergleich mit anderen Konfessionen fällt auf, wie wenig es im evangelischen [...] Gottesdienst zu sehen, zu spüren und zu schmecken gibt.“²³¹

Umgekehrt können Systeme von Spiritualität dazu helfen, vernachlässigte oder neue Ausprägungen aufzuspüren.

Zur Wahrnehmung und Ordnung evangelischer Spiritualität werden im Folgenden drei Ordnungen wiedergegeben. Sie werden nicht als deduktiv verfahrenende Systeme verstanden, sondern als abduktive verfahrenende Deutungsmuster, um unterschiedliche Spiritualitäten zu erfassen. *Gregor Etzelmüller* ist bestrebt, die Vielfalt spiritueller Formen aufzunehmen und sie zugleich auf den Aufbau von Christi Reich zu beziehen. Er spricht im Anschluss an I Kor 12–14 von einer „Polyphonie der Geistesgaben“: Der Heilige Geist bringe je individuell Charismen hervor. Diese seien aber kein Selbstzweck, sondern dazu bestimmt, das Reich Christi

²²⁸ 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, S. 7, eingesehen am 03.03.2022.

²²⁹ SUDBRACK, Art. Spiritualität V., in: LThK 9, Sp. 857. Ähnlich Sautter: „Demgegenüber ist der plurale Charakter christlicher Spiritualität festzuhalten. Denn in ihr verbindet sich die Eigentümlichkeit des einzelnen Menschen mit Gottes Geist. So wie der eine Geist verschiedene Charismen austeilt, so prägt er das Leben der Menschen auf verschiedene Weise.“ SAUTTER, Spiritualität lernen, S. 287.

²³⁰ Vgl. SUDBRACK, Art. Spiritualität V., in: LThK 9, Sp. 857f.

²³¹ ETZELMÜLLER, Die Bedeutung des Heiligen Geistes, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 427.

zu erbauen.²³² Etzelmüller legt den Schwerpunkt seiner Überlegungen auf die Struktur jenes Reiches und knüpft dabei an das dreifache Amt Christi nach Michael Welker an. Der Grundansatz ist dabei, das Wirken des vorösterlichen Jesus als Prophet, König und Priester mit dem Wirken des erhöhten Christus zu verbinden. Letzteres schließe immer „die Seinen“, also die Kirche, mit ein. Jedes der drei Teile des einen Amtes sei in der Kirche erforderlich, keines dürfe überbetont werden. So hätte beispielsweise eine einseitige Bevorzugung des priesterlichen Amtes zur Folge, dass die Kirche liturgistisch erstarrt bzw. sich ekklesiozentrisch isoliert. Obwohl Welker die Christologie voranstellt, ist sein Konzept dennoch trinitarisch gedacht: „Das Reich Gottes offenbart durch Jesus Christus in der Kraft des göttlichen Geistes das liebende, erhaltende, rettende und erhebende Wirken des Schöpfers und des dreieinigen Gottes.“ Mit dem Einsatz bei der Christologie will Welker einen aus seiner Sicht problematischen primären Zugang zu Gottes Reich über die Schöpfung vermeiden. Um die ökumenische Bedeutung der Lehre vom dreifachen Amt aufzuzeigen, wird darauf hingewiesen, dass die Lehre von Calvin entwickelt wurde, aber auch in die lutherische, römisch-katholische und orthodoxe Theologie Eingang fand.²³³

Etzelmüller verbindet das dreifache Amt mit der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe aus I Kor 13. Das königliche Amt trage das Signum der Liebe und werde in der Diakonie der Kirche fassbar. Das prophetische verkörpere Hoffnung dadurch, dass es Alternativen zu gegenwärtigen Ordnungen aus dem Heiligen Geist erwartet. Das priesterliche werde durch den Gottesdienst, aber auch durch private Frömmigkeitsformen markiert, in denen sich Glauben entzündet und Stärkung erfährt.²³⁴ Für Etzelmüller ist die Vielfalt spiritueller Formen dafür bestimmt, diesem dreifachen Reich zu dienen: „Das Reich Christi wächst dort, wo der Heilige Geist die polyphone Einheit von Liturgie, Diakonie und Prophetie wirkt.“²³⁵

Als Ertrag für die Wahrnehmung gemeinschaftlicher Spiritualität bietet Etzelmüllers Konzept eine theologisch fundierte Systematik, welche vielfältige Formen von Spiritualität auf die Kirche bezieht und beide Größen an das Reich Christi rückbindet. Kriterien für spirituelle Ausdrucksweisen sind ihre Verbindung und ihr Beitrag zum Reich Christi, dadurch werden sie theologisch beurteilbar. Durch die Dreigestalt des Reiches Christi wird Spiritualität dennoch nicht einseitig normiert. Mit der Verbindung der Spiritualitäten von Liturgie, Diakonie und Prophetie mit der bekannten Trias Glaube, Liebe und Hoffnung gelingt Etzelmüller eine

²³² Vgl. ETZELMÜLLER, Die Bedeutung des Heiligen Geistes, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 438f.

²³³ Vgl. WELKER, Gottes Offenbarung, S. 197–202. Zitat S. 197.

²³⁴ Vgl. ETZELMÜLLER, Die Bedeutung des Heiligen Geistes, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 430–438.

²³⁵ ETZELMÜLLER, Die Bedeutung des Heiligen Geistes, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 439.

eingängige Weise, kirchliches Leben und Handeln in seinen spirituellen Dimensionen zu verstehen – damit hat diese Ordnung das Potenzial, auch in die Gemeindebasis Eingang zu finden. Für eine weitere praktisch-theologische Ausarbeitung des Konzeptes ist es erforderlich, spirituelle Praxisformen in dessen Systematik einzuordnen.

Der aus der missionarischen Gemeindeaufbaubewegung kommende *Christian A. Schwarz*²³⁶ entwickelt eine Systematik von neun „geistlichen Stilen“, die im Folgenden umrissen wird.

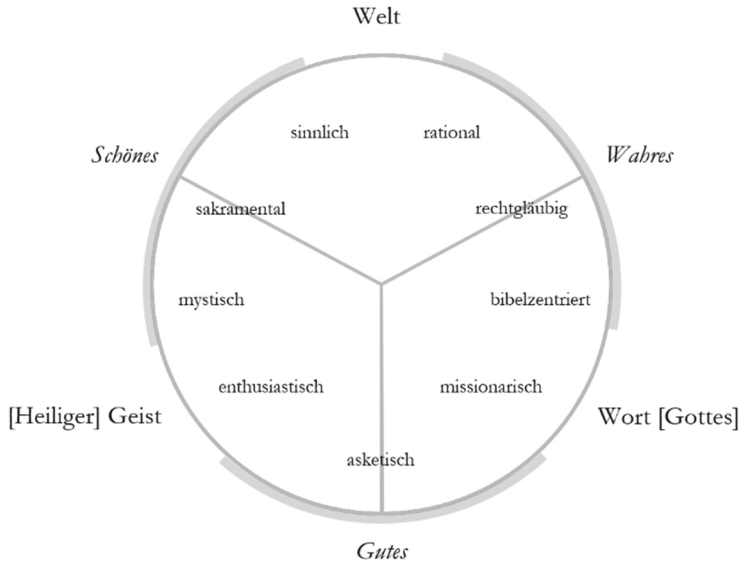


Abbildung 11: Neun geistliche Stile bei Christian A. Schwarz²³⁷

Die Systematik von Schwarz fragt danach, wie der dreieinige Gott erfahren werden kann. Dazu werden zunächst die Dimensionen „Welt“, „Wort“ und „Geist“ aufgespannt. *Welt* steht für eine „Schöpfungsspiritualität“, *Wort* für eine Spiritualität der „Heilsoffenbarung“ in Christus und *Geist* für eine Spiritualität, welche die „persönliche, existenzielle Begegnung mit dem Heiligen Geist“ betont.²³⁸ Die Übergänge zwischen den drei Dimensionen erhalten eigene Bezeichnungen: Zwischen Welt und Wort steht „das Wahre“, zwischen Wort und Geist „das Gute“ und zwi-

²³⁶ Schwarz, Sohn des Herner Superintendenten Fritz Schwarz, bezog seine theologische Arbeit mit dem Schwerpunkt des Gemeindeaufbaus anfangs auf die evangelischen Landeskirchen und ist heute in einer internationalen Gemeindeberatungsorganisation tätig. Vgl. SCHWARZ, „Was macht eigentlich Christian Schwarz“, in: *Aufatmen* 2015, Heft 4, S. 82–84.

²³⁷ Vgl. SCHWARZ, *Die 3 Farben Deiner Spiritualität*, S. 27 und 57.

²³⁸ Vgl. SCHWARZ, *Die 3 Farben Deiner Spiritualität*, S. 21f.

schen Geist und Welt „das Schöne“.²³⁹ Schwarz konzentriert sich bezüglich der Stile nicht auf Praxisformen wie etwa Gebet oder Fasten, sondern auf Motivation und Charakter der Gotteserfahrung. Für die Aufteilung in neun Stile und für deren Benennung macht Schwarz verschiedene Kriterien geltend: Erstens werde damit ein breites Spektrum von Spiritualität erschlossen, wie es in der Bibel vorkomme. Zweitens böten die neun Stile in pragmatischer Hinsicht ein differenziertes Spektrum, ohne unüberschaubar zu werden. Drittens habe Schwarz prägnante Bezeichnungen gesucht, die das Besondere des jeweiligen Stils charakterisieren. Viertens müsse ein Stil sinnvoll auf die drei Dimensionen und deren Übergänge bezogen sein.²⁴⁰ Für jeden der neun Stile benennt Schwarz je einen Mentor, der ihm den Charakter des entsprechenden Stils vor Augen geführt habe. Für den „asketischen Stil“ wählte er beispielsweise einen englischen Major der Heilsarmee. Mit dem Bezug seiner Konzeption zur Spiritualität konkreter Personen versucht Schwarz, seine deduktiv gewonnene Systematik an die Praxis rückzubinden.²⁴¹ Das Konzept, so Schwarz, ist nicht an eine bestimmte Konfession gebunden bzw. beziehe sich auf alle. Jedoch würden in bestimmten Denominationen manche Stile besonders betont. So neigten orthodoxe Kirchen dazu, den mystischen Stil hervorzuheben, während Protestanten eher zu einer rationalen Spiritualität tendierten.²⁴²

Der rationale Stil soll nun exemplarisch skizziert werden: Im Zugang zu Gott spiele dabei *das Denken* eine entscheidende Rolle, was sich durch die Wertschätzung von Logik und eine positive Rezeption der Wissenschaften zeigt; auch ein aufklärerisches Anliegen sei ihm zu Eigen. Eine wesentliche Triebkraft dieses Typs von Spiritualität bestehe in der Suche nach verstandesmäßiger Erkenntnis. Eine Stärke des rationalen Stils liege darin, dass der Glauben den Verstand nicht suspendiert, sondern aktiv in Anspruch nimmt. Illusionen und Aberglauben werde somit entgegengewirkt. Gefährdet sei der rationale Stil, wenn er die transrationale Dimension des Glaubens ausblendet. Dann werde Gott nur im Rahmen vorgefertigter Denkmuster wahrgenommen. Der rationale stehe dem enthusiastischen und dem asketischen Stil aufgrund deren Tendenz zur Weltabgewandtheit am ehesten kritisch gegenüber.²⁴³

Das Schwarzsche Konzept zielt darauf ab, individuelle mit gemeindlicher bzw. konfessioneller Spiritualität in ein konstruktives Verhältnis zu setzen. Neben der Analyse der eigenen sowie der gemeindlichen Spiritualität schlägt Schwarz verstärkte Dialoge mit Vertretern anderer Spiritualitätsstile sowie wechselseitiges Mentoring vor, um Verständnis für andere Spiritualitäten

²³⁹ Vgl. SCHWARZ, Die 3 Farben Deiner Spiritualität, S. 27 und 57.

²⁴⁰ Vgl. SCHWARZ, Die 3 Farben Deiner Spiritualität, S. 26–30.

²⁴¹ Vgl. SCHWARZ, Die 3 Farben Deiner Spiritualität, S. 60–63 und 119.

²⁴² Vgl. SCHWARZ, Die 3 Farben Deiner Spiritualität, S. 40–43.

²⁴³ Vgl. SCHWARZ, Die 3 Farben Deiner Spiritualität, S. 91–97.

zu fördern sowie von ihnen zu lernen.²⁴⁴ Zentraler Gedanke ist hierbei, dass individuelle Spiritualität immer zur Unausgewogenheit tendiere, während die Integration in eine Gemeinschaft eine Chance zum Ausgleich biete.²⁴⁵

Der Ertrag des Entwurfs von Schwarz für die Wahrnehmung gemeinschaftlicher Spiritualität besteht in einer Typisierung von Spiritualität anhand einer trinitarischen Orientierung. Diese Typen ermöglichen es, die vielfältigen Weisen der Gotteserfahrungen überschaubar zu erfassen. Dabei gelingt es Schwarz, individuelle Typen aufeinander zu beziehen und in ein konstruktives Verhältnis zur wechselseitigen Bereicherung zu setzen. Man merkt der Schwarzschen Ordnung an, dass sie für die Gemeindepraxis entworfen ist – sie liefert schnellen persönlichen Erkenntnisgewinn, legt Spannungen frei, zeigt zugleich auch Wege zum Lernen auf.

Als nachteilig für die kirchentheoretische Rezeption der Spiritualitätsstile von Schwarz erweist sich, dass er bisher nur gemeindepraktische Abhandlungen vorgelegt hat. Dementsprechend wird kaum ersichtlich, auf welchen theologischen Grundlagen er aufbaut. Zwar spricht Schwarz davon, Literatur zur Spiritualität breit zur Kenntnis genommen zu haben; er erklärt aber nicht, welche. Weiterhin fällt die Begründung der Systematik so knapp aus, dass jene kaum näher abgewogen werden kann. Insbesondere die Herleitung der einzelnen Stile wird zwar skizziert, aber nicht diskutiert.

Peter Zimmerling konzipiert als Herausgeber des dreibändigen Handbuches *Evangelische Spiritualität*²⁴⁶ im Praxisband eine Ordnung von „Handlungsfeldern“ evangelischer Spiritualität, die hier als drittes System zur Wahrnehmung gemeinschaftlicher Spiritualität umrissen wird. Hier wird nur die Anlage des Bandes betrachtet, die einzelnen, eigenständigen Beiträge bleiben außer Acht. Der Band gliedert sich in die Handlungsfelder „Kirche und Gemeinde“, „Gottesdienst und liturgisches Leben“, „Gebet und Bibellese“, „Seelsorge und Begleitung“ sowie „Lebenswelt und Bildung“. Mit dieser Anordnung versucht Zimmerling nicht nur, die Pluralität von Spiritualität zu erfassen, sondern in Ansätzen auch eine Priorisierung vorzunehmen. So wird das *erste Kapitel* „Kirche und Gemeinde“ als „primärer Resonanzraum evangelischer Spiritualitätspraxis“ bezeichnet. Das *zweite* geht vom „Gottesdienst als dem traditionellen Zentrum der Praxis evangelischer Spiritualität“ aus. Das *dritte* thematisiert individuelle Spiritualitätspraxis, bezeichnet aber Gebet und Bibelstudium als „Grundformen“. Das *vierte* bearbeitet die Seelsorge und verwandte Themen, das *fünfte* Spiritualität in verschiedenen Lebenswelten wie Familie, Schule oder auch Medien.²⁴⁷ Diese Ordnung vollzieht sich zwischen

²⁴⁴ Vgl. SCHWARZ, Die 3 Farben Deiner Spiritualität, S. 176f.

²⁴⁵ Vgl. SCHWARZ, Farbe bekennen mit Natürlicher Gemeindeentwicklung, S. 55.

²⁴⁶ Das dreibändige Handbuch *Evangelische Spiritualität*, veröffentlicht in den Jahren 2017 bis 2020, beschäftigt sich im ersten Band mit der Geschichte, im zweiten mit der Theologie und im dritten mit der Praxis von evangelischer Spiritualität.

²⁴⁷ Vgl. ZIMMERLING, Zur Praxis, in: Zimmerling, Handbuch *Evangelische Spiritualität* 3, S. 39f.

zwei Polen: Auf der einen Seite gehe es darum, evangelische Spiritualität anhand einer Auswahl in überschaubaren Bereichen zu erfassen.²⁴⁸ Auf der anderen Seite stellt der Herausgeber Schwerpunkte heraus: Gemeinde und Gottesdienst werden als Zentren evangelischer Spiritualität aufgefasst.

Ein wesentlicher Zweck von Zimmerlings Systematik besteht darin, eine sinnvolle Gliederung für die Beiträge des Handbuches zu bieten. Darüber hinaus wird ein Ertrag für die gemeinschaftliche Spiritualität erkennbar. Gemeinschaftliche Spiritualität hat demnach verschiedene soziale Zentren: Neben dem Gottesdienst und den Gruppen innerhalb einer Gemeinde handelt es sich um lebensweltliche Größen wie Schulklasse oder Kernfamilie. Gemeinschaftliche Spiritualität wird sodann in bilateralen Beziehungen wie der pfarramtlichen oder der Laien-Seelsorge gepflegt, so dass gemeinschaftliche Spiritualität kaum mehr überschaubar bleibt. Schließlich werden auch individuelle Formen von Spiritualität wie die *persönliche* Stille Zeit von gemeinschaftlicher Spiritualität beeinflusst, da beispielsweise Bibelstudium und Gebet meist gemeinschaftlich erlernt werden. Eine Schwierigkeit einer solchen Ordnung von spirituellen Praxisformen besteht in der Fülle der möglichen Formen.²⁴⁹ Diese Fülle führt dazu, dass manche Formen kaum Beachtung finden; im Fall von Zimmerlings Handbuch zum Beispiel das Fasten.

Es lässt sich festhalten, dass die Systeme von Etzelmüller, Schwarz und Zimmerling eine Einordnung individueller Spiritualität und spezifischer Formen von Spiritualitäten in größere Zusammenhänge für erforderlich halten. Gemeinschaftliche erscheint demnach als notwendiges Gegenüber zu individueller Spiritualität und schöpft aus einer Vielfalt spiritueller Praxisformen. Besonders die Typologien von Etzelmüller und Schwarz zeigen an, dass diese Vielfalt in Gottes Offenbarung selbst begründet liegt, da sich dieser auf verschiedene Weisen zu erkennen gibt.

Weiterhin ist erkennbar, dass eine Verbindung von spirituellen Praxisformen mit theologischen Typologien bisher nur in Ansätzen vollzogen wird. Das Anliegen einer gemeinschaftlichen Spiritualität baut aber auf einer solchen Verbindung auf, um sich weder in Abstraktionen noch in diffuser Praxis zu verlieren.

Gemeinschaftliche Spiritualität erweist sich sodann als vielfältiger, als die Praxis einzelner Gruppen, Gemeinschaften oder Gemeinden wiedergeben kann. Daraus sind verschiedene Schlussfolgerungen zu ziehen. Zunächst braucht es Theologie und Kirche im Sinne von gemeindeübergreifenden Instanzen, um Spiritualitäten zu reflektieren und miteinander zu verbinden. Der Kirchentag ist ein Beispiel für eine solche Instanz. Er führt als Plattform unterschiedliche Spiritualitäten zusammen, beispielsweise in interkultureller Hinsicht. Wird

²⁴⁸ Vgl. ZIMMERLING, Zur Praxis, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 22.

²⁴⁹ Siehe dazu auch die eingangs benannten Spiritualitäten der „12 Leitsätze“.

Spiritualität jedoch nicht gemeindeübergreifend reflektiert und verbunden, besteht die Gefahr von Monotonie und Verabsolutierung der je eigenen Spiritualität. Die in den drei Systemen zum Ausdruck gekommene Vielfalt spricht weiterhin *gegen eine Delegation* des Themas Spiritualität als einer Sonderaufgabe etwa an Beauftragte oder an spezifische Dienste und Werke. Vielmehr wurde gezeigt, dass sich ganz unterschiedliche Lebens- und Arbeitsformen der Kirche in spiritueller Dimension interpretieren lassen. Somit besteht das Erfordernis an bestehende spirituelle Knotenpunkte, wiederum die Spiritualitäten der Kirche aufzunehmen, zu fördern und zu gestalten.

Mit den drei Ordnungen von Spiritualität wurde bewusst versucht, zunächst evangelische Spiritualität näher zu beleuchten und Muster zu erkennen. Dabei soll jedoch nicht übersehen werden, dass evangelische Spiritualitäten in Relationen zu anderen christlichen und außerchristlichen stehen, siehe das Beispiel Meditation. Der marktförmige Boom von meist auf das Individuum zielenden Spiritualitäten wie Yoga, Meditation oder esoterischen Praktiken wie Reiki bildet ein gesellschaftliches Gegenüber zu evangelisch-gemeinschaftlicher Spiritualität und es ist mit Wechselwirkungen zu rechnen. Es bedarf praktisch-theologischer, näherhin kirchentheoretischer Reflexion.

7.4.5 Herausforderung durch eine „unspirituelle“ Gesellschaft

Die kirchentheoretische Begriffsbildung zu „gemeinschaftlicher Spiritualität“ kann nicht davon absehen, dass Spiritualität in der Gesellschaft zumindest gemäß Selbsteinschätzungen ein Minderheitenphänomen ist. Der Religionssoziologe Gert Pickel spricht von einem „schweren Stand von Spiritualität“ in „sich säkularisierenden Gesellschaften“. Analog zu Hubert Knoblauch beobachtet er, dass Menschen, die sich selbst als spirituell bezeichnen, Distanz zur Institution Kirche halten und Subjektivität bei ihnen stark ausgeprägt ist.²⁵⁰ „Spiritualität scheint auf den ersten Blick in Deutschland kein über Religiosität hinausgreifendes Massenphänomen zu sein. Nur *Minderheiten* empfinden sich als *spirituelle Menschen*.“²⁵¹ In Westdeutschland bezeichneten sich rund 60% als wenig bis gar nicht spirituell, in Ostdeutschland 80%. Sogar unter den Evangelischen sind es rund 70%,²⁵² obwohl viele von ihnen am spirituellen Leben der Kir-

²⁵⁰ Vgl. PICKEL, Evangelische Spiritualität, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 643. „Ist man spirituell, dann besitzt man oft ein individualisiertes Verhältnis zur Transzendenz, welches von einer kritischen Distanzhaltung zur etablierten Religion und insbesondere der Kirche geprägt ist.“ A. A. O., S. 645.

²⁵¹ PICKEL, Evangelische Spiritualität, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 634.

²⁵² Vgl. PICKEL, Evangelische Spiritualität, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 635.

che teilnehmen. Im Hinblick auf Gotteserfahrungen bzw. Erfahrungen mit einer spirituellen Macht stimmen bei Kirchenmitgliedern in Ost und West rund die Hälfte zu, bei Konfessionslosen in Ost und West ca. 10%.²⁵³ Hierbei fällt auf, dass sich offensichtlich ein bedeutender Teil der Kirchenmitglieder nicht als spirituell versteht, obwohl derartige Erfahrungen vorliegen. Möglicherweise weist der Spiritualitätsbegriff für einige eine esoterische Konnotation auf oder er suggeriert eine Intensität, die einige für sich nicht beanspruchen wollen.

Pickel weist trotz der Institutionendistanz gesellschaftlicher Spiritualität darauf hin, dass Spiritualität oft mit religiösen Traditionen korrespondiert. Bei abnehmender Kirchenbindung nimmt er mittelbar auch einen Verlust von Spiritualität an. Wie die Kirchenbindung stehe auch die Spiritualität unter dem Druck einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft. Dennoch erblickt Pickel in evangelischer Spiritualität eine „Chance für eine sozial und religiös gebundene Spiritualität“:

„Sie kann offen die Verbindung zwischen spiritueller Erfahrung, spiritueller Praxis und spiritueller Sozialgemeinschaft thematisieren. Dies birgt aber auch eine schwierige Aufgabe der Selbstdefinition – das Arrangement zwischen einer, im ersten Zugriff als zur Kirche distanziert verstandenen Spiritualität mit dieser Kirche als sie stabilisierender Sozialform.“²⁵⁴

Damit unterstreicht Pickel die schon erwähnte Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft aus religionssoziologischer Sicht.

Pickels Analysen zeigen, dass es sich bei einem kirchentheoretischen Konzept von gemeinschaftlicher Spiritualität nicht um ein „Geheimrezept“ handeln kann: Gesellschaftliche Spiritualität steht oft in Distanz zu evangelisch-gemeinschaftlicher Spiritualität und steht selbst unter Säkularisierungsdruck.

Welche Schlussfolgerungen sind an dieser Stelle für das Verständnis von gemeinschaftlicher Spiritualität zu ziehen? Zunächst ist zu festzuhalten, dass die religionssoziologische Bestimmung einer überwiegend „unspirituellen“ Gesellschaft, auch der Kirchenmitglieder, auf Selbsteinschätzungen beruht. Der Spiritualitätsbegriff ist aus religionssoziologischer Begriff kein Allgemeingut, kein populärer Terminus. Dennoch soll „gemeinschaftliche Spiritualität“ als kirchentheoretischer Begriff gewonnen werden, nicht um an einen populären Begriff anzuschließen, sondern um Praktiken in Kirche und Gesellschaft zu erschließen, die von den Betroffenen überwiegend nicht als „spirituell“ bezeichnet werden.

²⁵³ Vgl. PICKEL, Evangelische Spiritualität, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 637.

²⁵⁴ Vgl. PICKEL, Evangelische Spiritualität, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 2, S. 640–645. Zitat S. 645.

Herausforderungen für gemeinschaftliche Spiritualität bestehen darin, mit individualisierter Spiritualität in Dialog treten und sich von fortwährender Distanzierung nicht abschrecken zu lassen. Sie muss ihre Chancen für Säkularisierte plausibel machen und sich nicht nur als Option für (obskure) Sondergruppen verstehen.

Evangelische Spiritualität begegnet Geisteshaltungen, die weniger von hartem Atheismus als vielmehr von weit verbreitetem Agnostizismus geprägt sind, bis in den Stamm der Kirchenmitglieder hinein. Sie führen zu Distanz, Skepsis und Desinteresse gegenüber dem christlichen Glauben. Religion wird beständig als Gefahrenquelle angesehen und konsequent privatisiert, auch von Kommunikation ausgespart. Statt nach ewigen Werten wird nach Materiellem und irdischer Sicherheit gesucht.

Zugleich ist mit Hartmut Rosa festzuhalten, dass getrieben unter anderem durch Digitalisierung eine zunehmende Beschleunigung der Gesellschaft geschieht, ohne dass „vertikale Resonanzachsen“ in ausreichendem Maß erschlossen seien.²⁵⁵ Soziale Medien evozieren für breite Gesellschaftsschichten Suchtsymptome, können aber nicht die Bedürfnisse nach innerer Ruhe, Frieden und einem sicheren Ort stillen. Marktförmige Angebote für Entspannung, Meditation und Selbstfindung boomen.²⁵⁶

Die Kirche kann gemeinschaftliche Spiritualität nicht als weitere Ressource zur (Selbst-) Optimierung anbieten.²⁵⁷ Sie begibt sich in Spannung zu dominierenden Logiken: als Ort wiederholter Unterbrechung von Beschleunigung; als zwar zielgruppen-, aber nicht profitorientierte Anbieterin;²⁵⁸ als einladende, aber auch eigenständige Gemeinschaft gegenüber dem Individuum.

Der kontinuierliche, signifikante Zuspruch zu Glaubenskursen verdeutlicht, dass es Menschengruppen erheblicher Größe gibt, die sich zu kirchlichen Angeboten in den Modi Bildung und Horzonterweiterung einladen lassen.²⁵⁹ Die Strukturen von Glaubenskursen lassen sich hin zu noch „spirituelleren“ Angeboten abwandeln, etwa zu Fasten-, Taizé- oder Pilgergruppen.

²⁵⁵ Detlef Pollack verweist auf gravierende Traditionsabbrüche hinsichtlich Religion. Vgl. POLLACK U. A., Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 140f.

²⁵⁶ Wolfgang Huber diagnostiziert: „Menschen auf der Suche nach Spiritualität werden als Kunden entdeckt. Ihre Zahlungsfähigkeit verführt dazu, Spiritualität als Ware anzubieten. Spiritualität vermischt sich mit Wellness und Kommerz. Die Frage nach der Wahrheit wird dabei ausgeblendet; richtig ist, was nützt – und was sich verkauft.“ HUBER, Geleitwort, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 7f.

²⁵⁷ Astrid Giebel verweist auf die Unverfügbarkeit von Spiritualität gegenüber der Vorstellung von „Spiritualität als Ressource“ des Erfolgs von Organisationen. Vgl. GIEBEL, Die Praxis evangelischer Spiritualität, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 645f.

²⁵⁸ Siehe beispielsweise die Evermore App, die geistliche Übungen digital unterstützt. Vgl. EVANGELISCHE MEDIENARBEIT, Evermore App, eingesehen am 03.03.2022.

²⁵⁹ Erfahrungen sind beispielsweise festgehalten in GEMEINDEKOLLEG DER VELKD, Lasst uns drüber reden.

Um gemeinschaftliche Spiritualität zu entwickeln und auf eine gemeinhin „unspirituelle“ Gesellschaft zu beziehen, bietet das allgemeine Priestertum, konkretisiert in unzähligen Ehrenamtlichen und potenziell Ehrenamtlichen fernab von Geschäftsinteressen, eine unschätzbare Ressource. Indem es gemeinschaftlich Spiritualität lebt und zugänglich gestaltet, erweist es sich als „Priestertum“. Pickel unterstreicht die Chancen einer flexiblen Gruppenstruktur zur Gestaltung der zukünftigen Gestalt der Kirche.²⁶⁰

Dass es komplementär dazu Hauptamtliche braucht, die je eigenständig Spiritualität leben und Ehrenamtlichen assistieren, begleiten, sie aus- und weiterbilden, ist evident. Fraglich ist, ob die dazu notwendigen Arbeitsweisen Hauptamtlicher dafür an der Basis schon vorliegen: geistliches Leben fernab von eigener Aufgabenerfüllung, Wechsel von Ruhe und Aktivität, eine effektive Begrenzung bürokratischer Lasten.

7.4.6 Gemeinschaftliche Spiritualität gestalten

Die „12 Leitsätze“ mit ihrer Betonung der Spiritualität sind sich gewahr, dass diese gepflegt werden muss: „Sie bleibt angewiesen auf Gemeinschaft, auf Rituale und Formen. Sie braucht Zeiten und Räume. In einer säkularer werdenden Gesellschaft wird die Weitergabe des christlichen Glaubens und die Einübung einer evangelischen Frömmigkeit an Bedeutung gewinnen.“ „Wir stärken auf allen Ebenen Orte, an denen geistliche Erneuerung und die Kraft evangelischer Frömmigkeitstraditionen erlebbar werden. Das geschieht dort, wo geistliche Gemeinschaft und Beheimatung gestärkt und persönlicher Glaube vertieft werden.“²⁶¹

Wenn die „12 Leitsätze“ von „allen Ebenen“ sprechen, so lässt sich dabei zwar an alle kirchlichen Gliederungsebenen denken, aber es muss in erster Linie die Kommunikationsweise Gemeinschaft ins Auge gefasst werden, kaum Institution und Organisation. So kann und sollte sich auch zum Beispiel in der kirchlichen Verwaltung ganz allgemein geistliches Leben und spezifisch verstärkt geistliche Leitung vollziehen; dies geschieht jedoch als geistliche Gemeinschaft, obwohl die *Arbeitsweisen* der Verwaltung zuvorderst Institution und danach Organisation sind. Gemeinschaftliche Spiritualität lebt davon, dass Räume für spirituelle Interaktionen geschaffen werden, aus denen dann Erfahrungen erwachsen können. Dabei handelt es sich um sensible Prozesse, für die sich nur der Rahmen organisieren lässt, die konkreten Interaktionen aber nicht. Ohne Interaktion und Erfahrung bliebe Spiritualität jedoch leblos. Dabei stellt die

²⁶⁰ Vgl. PICKEL, Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 298–301.

²⁶¹ 12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“, S. 7f., eingesehen am 03.03.2022.

Kirche einen guten Ort für derartige Versuche dar, da sie es gewöhnt ist, mit der Unverfügbarkeit des Geistes und zugleich seiner Verheißung umzugehen.

Daneben lese ich die Leitsätze nicht als ein Plädoyer für mehr „Leuchttürme“ gemeinschaftlicher Spiritualität. Es existiert eine Vielzahl von Zentren gemeinschaftlicher Spiritualität etwa in Form von Kommunen, Kongressen oder Werken, wobei auch hier weitere Diversifikation und Flächendeckung wünschenswert ist. Vielmehr geht es um „Beheimatung“, um relevante gemeinschaftliche Spiritualität an der Basis.²⁶²

So bleiben die „12 Leitsätze“ an dieser Stelle ein Leitbild mit allen Chancen und Grenzen. Es kann durch „regiolokale Kirchenentwicklung“ (Herbst) gefördert werden, welche die Spiritualitäten von Gemeinden und Diensten erkennt und vermittelt sowie die Entwicklung neuer Räume von Spiritualität fördert. Da spirituelle Praxis aus dem ganzen Menschen hervorgeht, kann hierbei kaum von konkreten Personen abstrahiert werden: Persönlichkeiten, Lebenssituationen und Prägungen sind maßgeblich für jeweilige gemeinschaftliche Spiritualität.

Beiträge von übergeordneten Positionen können darin bestehen, Praktiken von geistlicher Begleitung und Mentoring zu fördern, aber auch schützend zu begleiten. Dass es sich um hochgradig persönliche, intime Beziehungskonstellationen handelt, wurde bereits festgehalten. Um Missbrauchsrisiken zu reduzieren und die Erträge von geistlicher Begleitung und Mentoring zu sichern, empfiehlt sich die Etablierung und Überwachung von Standards, die Vernetzung von Akteuren und das Angebot an Anlaufstellen für mögliche Konflikt- und Missbrauchsfälle.

Bei der Gestaltung gemeinschaftlicher Spiritualität geht es nicht primär um Neuentwicklung. Roger Mielke hält fest:

„Es gibt keine gänzlich traditionslose Spiritualität. In dieser Ambivalenz von Tradition und Wandel stehen auch Gemeinden als Ort von Spiritualität, als Orte, an denen der Glaube in der doppelten Intensität der Nähe Gottes und der Mit-Seienden, der ‚Nächsten‘, Gestalt gewinnt. Dieser Glaube ist gleichermaßen verankert in einer Geschichte gemeinsamer Erfahrung und bezogen auf die Bedingungen der Gegenwart.“²⁶³

²⁶² Auf die Gefahr von einseitigen, festgeschriebenen Spiritualitäten von Gruppen weist Roger Mielke hin: „Wenn wir diesen Zusammenhang von Einsamem und Gemeinsamem betonen, ist zugleich die spiegelbildliche Gefährdung anzusprechen: Dass Spiritualität in umgrenzten Gemeinschaften trennscharf objektiviert und eng an vermeintlich vorgegebene Traditionen angeschlossen werden könnte: liturgisch, charismatisch, ökumenisch oder friedensbewegt. Der gemeinschaftlich zu beschreitende Pfad der geistlichen Erfahrung wäre dann so etwas wie eine abgegrenzte ‚Kultur‘, die man sich durch Übernahme, vielleicht gar ‚Abrichtung‘, aneignet – und nicht durch reflexive Bildungsprozesse.“ MIELKE, Gemeinde als Ort, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 45.

²⁶³ MIELKE, Gemeinde als Ort, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 45f.

Überkommene Spiritualitäten, vor allem rund um den Gottesdienst, sind im Sinne gemeinschaftlicher Spiritualität vor allem im Dialog mit der Liturgik zu erschließen. Dabei geht es kirchentheoretisch vornehmlich um eine empirische Wahrnehmung, die Chancen und Grenzen zu erkennen gibt. Der wiederholte Verweis auf geringe Besuchsquoten in den Gottesdiensten und ein hoher Altersschnitt bilden erste Basisdaten, erschließen aber nicht, warum sich die Hälfte der Kirchenmitglieder nach Gerhard Wegner nach wie vor zu Gottesdiensten hin orientiert. Offensichtlich besteht eine Schwierigkeit darin, Menschen in den Gottesdienst hinein zu sozialisieren. Wo und warum dennoch Sozialisation in den agendarischen Gottesdienst hinein gelingt, auch im Hinblick auf junge Menschen, bleibt zu klären.

Im Hinblick auf neue Spiritualitäten besteht für die Großkirche eine Herausforderung darin, solchen zeitgenössischen Ausprägungen nicht ablehnend oder indifferent zu begegnen, sondern ihnen Raum zu geben, zu ihnen in ein konstruktives Verhältnis zu treten. Tobias Faix und Tobias Künkler haben sich empirisch mit den Spiritualitäten von Jugendlichen befasst und herausgearbeitet, dass unter ihnen zeitgenössische Lobpreiskultur die wichtigste Art von Spiritualität darstellt: gefühlsbetont, als Unterbrechung und Kraftquelle im Alltag, kaum diskursiv und reflektierend.²⁶⁴ Auch wenn dies nicht die einzige Spiritualität von Jugendlichen ist, wird doch eine eklatante Spannung zur traditionellen rationalen, kontrollierten evangelischen Gottesdienstspiritualität deutlich.

Im Zusammenhang mit Sozialisierung ist ebenfalls über kirchliche Spiritualitätsdidaktik nachzudenken. Peter Zimmerling stellt grundsätzlich fest:

„Eine ungelöste Aufgabe stellt die Didaktisierbarkeit von Spiritualität dar. Ein wesentliches Problem liegt in der unauflösbaren Spannung zwischen Lehrbarkeit und Unverfügbarkeit. In der deutschsprachigen religionspädagogischen Landschaft ist – anders als im angloamerikanischen und französischen Kontext – der Begriff Spiritualitätsdidaktik noch weitgehend unentdeckt. [...] Höchste Zeit, eine evangelische Spiritualitätsdidaktik zu entwickeln, die die Sackgasse von Machbarkeitsdenken und Rückzug ins Private vermeidet. Entscheidend ist dabei der Gestus der Einladung.“²⁶⁵

Der Kirche bietet sich die Chance, spirituellen Suchbewegungen Einzelner zu begegnen, sie konstruktiv und kritisch zu begleiten und mit kirchlichen Gemeinschaftsformen in Verbindung zu bringen. Individuen wird dadurch ermöglicht, die eigene Spiritualität in einen den persönlichen Bereich überschreitenden Horizont zu stellen, während die Kirche mittels gemeinschaftlicher Spiritualität das Evangelium kommunizieren kann. Entsprechende Bil-

²⁶⁴ Vgl. FAIX/KÜNKLER, Generation Lobpreis.

²⁶⁵ ZIMMERLING, Zur Praxis, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 38.

dungsangebote sollten neben relevanter christlicher Lehre die Übung alltagstauglicher Spiritualitätsformen bieten und die Gefahr kognitiver Verengungen vermeiden.²⁶⁶ Claudia Schulz, Tabea Spieß und Eberhard Hauschildt weisen auf die generelle Herausforderung für kirchliches Handeln hin, Angebote zu entwickeln, die von Bildungsfernen genutzt werden.²⁶⁷ Diese lässt sich auf Spiritualitätsdidaktik übertragen.

Neben der genannten Spannung zwischen Lehrbarkeit und Unverfügbarkeit in der Spiritualitätsdidaktik sollen hier weitere angeführt werden. Karl-Ludwig Ihmels benennt im Kontext evangelischer Jugendarbeit „Betonung des Erlebens und der Emotionalität“ gegenüber der „Reflexion des Erlebten und des Glaubensinhaltes“. Umgekehrt brauche die „intellektuelle Beschäftigung mit Fragen des Glaubens und der Gesellschaft“ die Ergänzung durch liturgische Vollzüge. „Kontemplation und Aktion“ bildeten eine weitere Spannung bzw. erforderten eine Rhythmisierung.²⁶⁸ Insbesondere gemeinschaftliche Spiritualität ist auf das Wechselspiel mit dem Alleinsein angewiesen. Dies gilt besonders unter dem Vorzeichen, dass im Sinne „lebendigen, mündigen Christseins“ keine Fixierung auf eine Gemeinschaft hervorgerufen werden soll, sondern Befähigung und Selbständigkeit. Weiterhin muss für die rituelle gegenüber der experimentellen Seite von Spiritualität sensibilisiert werden. Beide Seiten vermögen sich gegenseitig zu stützen und zu stärken. Schließlich ist eine existenzielle Spannung hervorzuheben, die sich mit Verschmelzung versus Verlassenheit oder mit Erfüllung versus Leere bezeichnen lässt. Die spirituelle Theologiegeschichte ist voll von dieser Spannung. Spiritualität kann Stärkung sein, ist aber noch keine Vollendung. Auf Phasen der intensiven Begegnung folgt das Gefühl der Einsamkeit. Diese Spannung führt zum Kern des christlichen Glaubens, in dem der Gekreuzigte als Herr der Welt erkannt wird.

Zuletzt noch ein Hinweis auf die Gestaltung öffentlicher Spiritualität durch die Kirche: Die evangelische Kirche versteht sich als eine öffentliche Kirche und steht gemeinsam mit der römisch-katholischen prominent in der Öffentlichkeit. Dies gibt der Kirche die Möglichkeit, gemeinschaftliche Spiritualität anschaulich in der Öffentlichkeit vorzuleben, zum Beispiel bei Trauer- und Gedenkgottesdiensten. Ein herausragendes Beispiel öffentlicher Spiritualität stellen die Leipziger Friedensgebete dar, die eine signifikante Rolle bei der Friedlichen Revolution einnahmen und insbesondere zum weitgehend gewaltlosen Charakter der Montagsdemonstrationen beitrugen. Auch angesichts gegenwärtiger gesellschaftlicher und globaler Konfliktlagen werden Friedensgebete an vielen Orten praktiziert.²⁶⁹

²⁶⁶ Vgl. SAUTTER, Spiritualität lernen, S. 325.

²⁶⁷ Vgl. SCHULZ u. A., Zwischen kirchlichem Mainstream, in: Bedford-Strohm/Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 233.

²⁶⁸ Vgl. IHMELS, Evangelische Jugendarbeit, in: Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität 3, S. 94.

²⁶⁹ Vgl. NIKOLAIKIRCHE Leipzig, Friedensgebete, eingesehen am 03.03.2022.

7.5 Ausblick

Dem praktisch-theologischen Forschungsfeld Kirchentheorie ist es seit seinem Bestehen gelungen, spezifische theologische Perspektiven auf das Phänomen Kirche zu eröffnen. Es liegt angesichts von dessen Komplexität und schnellen Wandlungen auch seiner Umwelt auf der Hand, dass es sich dabei um „work in progress“ handeln muss. Diesem Progress hat sich die vorliegende Arbeit schwerpunktmäßig mit theologischen Überlegungen zur Kirchentheorie gestellt und damit eigene Impulse zu deren Weiterentwicklung angeboten.

Die Kirchentheorie der Gegenwart versucht nicht bloß im Sinne einer angewandten KMU, Kirchensoziologie kybernetisch auszuwerten; sie fasst Spannungen ins Auge, in denen sich die vorfindliche Kirche bewegt und bemüht sich um theologische Interpretationen. Wie die Kirche dabei auf sozialwissenschaftliche Konzepte zurückgreifen und dadurch noch sensibler für theologisch verstandene Spannungen werden kann, wurde in Kapitel 7.1 erörtert.

Die vorfindliche Kirche, die sich die Kirchentheorie als Gegenstand vornimmt, ist in Deutschland die institutionell etablierte Großkirche. Dass sich diese unter anderem durch Digitalisierung und einer zunehmend multiethnischen Gesellschaft mit tiefgreifenden Veränderungen konfrontiert ist, wurde angedeutet. Das Thema von Kapitel 7.2 waren Begriff und Profil der Groß- bzw. Volkskirche in einem spezifischen Kontext, näherhin einer Minderheitensituation. Dadurch sollte die Kirchentheorie Krisenkompetenz erweisen, ohne dass sich damit die Gestalt einer Volkskirche aus dem letzten Jahrhundert retten oder konservieren lässt.

Ein Aspekt der (Volks-) Kirche ist die nicht alleinige, gleichwohl elementare und konstitutive Dimension Gemeinschaft. Wie sich Zusammenhalt in einer zunehmend individualisierenden Gesellschaft darstellt, verhandelt die Soziologie unter dem Begriff Sozialkapital; dass die Kirchentheorie nicht nur kritisch auf Gemeinschaft blicken darf, sondern qualitativ und charakterisierend Gemeinschaft unter Aufnahme des theologischen zentralen Liebesbegriffs thematisieren kann, wurde in Kapitel 7.3 unter „Kirche als Gemeinschaft der Liebe“ erörtert.

Individualität ist auch ein dominierendes Signum gesellschaftlicher religiöser bzw. spiritueller Praxis. Die evangelische Kirche ist aber nicht nur als Großkirche ein Gegenüber für Individuen, sondern ihre Wesensäußerungen sind zentral als Spiritualität in Gemeinschaft aufzufassen (Kapitel 7.3). Blickt die Kirchentheorie auf diese gemeinschaftliche Spiritualität, eröffnen sich weite, plurale Felder spiritueller Praxis, die es wahrzunehmen und zu gestalten gilt – gerade angesichts einer Gesellschaft, deren agnostische Tendenzen einen selbstverständlichen Umgang mit Spiritualitäten erschweren.

Mit der Betonung der – spannungsreich aufgefassten – Gemeinschaft in den Vertiefungen der vorliegenden Arbeit verbindet sich ein Wunsch an die Kirchentheorie, zukünftig dem

Ursprungsgeschehen der Kirche mehr Aufmerksamkeit zu schenken: den „Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören“ (Martin Luther). Dieses sich beständig vollziehende Geschehen in seinen vielfältigen Spielarten, das sich oft so unscheinbar inmitten der Großkirche vollzieht, gilt es kirchentheoretisch weniger vorauszusetzen, sondern vielmehr näher zu erforschen.²⁷⁰

²⁷⁰ Martin Luther spricht vom „blinden, undeutlichen Wort Kirche“ und bevorzugt die Rede von einem „christlichen, heiligen Volk“. LUTHER, Von den Konziliis und Kirchen, in: WA 50,625. Die vorliegende Arbeit versuchte, mit einem positiven Begriff von Kirche zu arbeiten und kirchentheoretisch schwerpunktmäßig darauf einzugehen, wie Luther Kirche positiv begreift: „[E]s weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ,die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören““ BSLK 459, 20–22.

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis der TRE von Siegfried Schwertner. Darüber hinaus finden folgende Abkürzungen Verwendung:

CA Confessio Augustana/ Augsburger Bekenntnis

EGb Evangelisches Gottesdienstbuch

EKD Evangelische Kirche in Deutschland

EKM Evangelische Kirche in Mitteldeutschland

KMU Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung

Literatur- und Quellenverzeichnis

Bibelstellen zitiert aus:

ALT, ALBRECHT/KITTEL, RUDOLF/BARDTKE, HANS/RÜGER, HANS PETER/ZIEGLER, JOSEPH/ELLIGER, KARL/RUDOLPH, WILHELM/WEIL, GÉRARD E./SCHENKER, ADRIAN, Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Torah, Nevi'im u-Khetuvim. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵1997.

NESTLE, EBERHARD/NESTLE, ERWIN/ALAND, BARBARA (Hg.), Novum testamentum Graece (NA28). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁸2014.

Die Bibel, Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2017.

Bekenntnistexte zitiert aus:

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin ²1978.

Die Barmer Theologische Erklärung, in: R. Mau, I. Dingel (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen. (Teilband 2). Luther-Verlag, Bielefeld ²2008, S. 255–279.

Weitere Schriften und Quellen:

12. SYNODE DER EKD, „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“. Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche, (Beschluss der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 7. Tagung), https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Beschluss-zu-Hinaus-ins-Weite-Kirche-auf-gutem-Grund-Zwoelf-Leitsaetze-zur-Zukunft-einer-aufgeschlossenen-Kirche.pdf, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.

ABRAHAM, MARTIN, Das Gott-Mensch-Projekt. Was Kirche ist und wozu es sie gibt. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2018.

AHRENS, PETRA-ANGELA/WEGNER, GERHARD, Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013.

ALBRECHT, CHRISTIAN (Hg.), Kirche, Themen der Theologie, Bd. 1. UTB, Stuttgart 2011.

ALBRECHT, CHRISTIAN, Zusammenschau. Idealität und Realität der Kirche als Thema der Theologie, in: C. Albrecht (Hg.), Kirche. UTB, Stuttgart 2011, S. 219–227.

- ALBRECHT, CHRISTIAN, „... und manche liebe Schatten steigen auf.“ Rezension zu Jan Hermelink: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, Praktische Theologie (PrTh) 48/2013, S. 61–63.
- ARNHOLD, MADLEN, Mentalitätsunterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland und ihre Herkunft, ifo Dresden berichtet 1/2009, S. 28–40.
- BÄDER-BUTSCHLE, IVO/LIENAU, DETLEF, Funktionalisierte Religion. Soziologische Perspektiven auf Religion und Kirche. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2021.
- BARTH, KARL, Die Not der evangelischen Kirche, Zwischen den Zeiten 9/1931, S. 89–122.
- BAUMERT, MANFRED, Natürlich – übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln. Ein praktisch-theologischer Beitrag aus systematisch-theologischer Perspektive mit empirischer Konkretion, Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 921. Peter Lang, Frankfurt am Main 2011.
- BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM, Art. Girgensohn, Herbert, in: F. W. Bautz (Hg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Bd. 2: Faustus von Mileve bis Jeanne d'Arc. Bautz, Hamm (Westf.) 1990, Sp. 250.
- BECKER, DIETER, Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neuen theologischen Begriffs, in: D. Becker, P. Höhmann (Hg.), Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl-Wilhelm Dahm. AIM-Verl.-Haus, Frankfurt 2011, S. 15–32.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH/JUNG, VOLKER (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015.
- BOBERT, SABINE, Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik, Urban mystix, Bd. 1. Vier-Türme-Verlag, Schwarzach ²2012.
- BÖCKEL, HOLGER, Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses, (Zugleich: Wuppertal, Kirchliche Hochschule, Habilitationsschrift, 2013/2014). EB-Verlag, Berlin 2014.
- BÖCKEL, HOLGER, Inszenierung als Leitmotiv in Praktischer Theologie und Religionspädagogik. Theatrale Aspekte in Kultur, Kirche und Bildung. EB-Verlag, Berlin 2017.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST WOLFGANG, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Ernst Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, S. 42–64.
- BÖHLEMANN, PETER/HERBST, MICHAEL, Geistlich leiten. Ein Handbuch. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011.
- BOHREN, RUDOLF, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik. Kaiser, München 1975.
- BOHREN, RUDOLF, Predigtlehre, Einführung in die evangelische Theologie, Bd. 4. Kaiser, München ⁴1980.
- BÖLLING, KLAUS, Volk – und nicht Bevölkerung. Die Arroganz der Politik, https://www.deutschlandfunkkultur.de/volk-und-nicht-bevoelkerung.1005.de.html?dram:article_id=159168/11.11.2010, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.

- BONHOEFFER, DIETRICH, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. v. Christian Gremmels; Eberhard Bethge; Renate Bethge, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 8. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.
- BONHOEFFER, DIETRICH, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hrsg. v. Joachim von Soosten, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 1, Gütersloh ²2005.
- BOYSEN, KNUD HENRIK, Zwischen Essentialisierung und Marginalisierung. Beobachtungen zum Stellenwert der Dogmatik in der gegenwärtigen praktisch-theologischen Kirchentheorie, Kerygma und Dogma (KuD) 67/2021, S. 122–147.
- BURKHARDT, FRIEDEMANN, Modelle interkultureller Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Pastoraltheologie (PTh) 107/2018, S. 307–318.
- CHRISTIAN-ALBRECHTS-UNIVERSITÄT KIEL, Professuren. Prof. Dr. theol. Uta Pohl-Patalong, <http://www.theol.uni-kiel.de/de/professuren/pt-pohl-patalong/team/patalong>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- CHRISTLICHES MENTORING NETZWERK, Mentoring stark machen, <https://c-mentoring.net/>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- DAHLGRÜN, CORINNA, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. De Gruyter, Berlin/Boston ²2018.
- DAHLM, KARL-WILHELM, Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft. Claudius, München ³1974.
- DALLMANN, HANS-ULRICH, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, (Zugleich: Heidelberg, Universität, Dissertation, 1988). Kohlhammer, Stuttgart 1994.
- DEEG, ALEXANDER, Die Kirche stirbt? Plädoyer für einen veränderten Blick und eine andere Rhetorik, <https://zeitzeichen.net/index.php/node/9434>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- DEEG, ALEXANDER, Ein liturgischer Aufbruch. „... das das wort ym schwang gehe“ (WA 12,37), in: A. Deeg (Hg.), Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 85–103.
- DEEG, ALEXANDER, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik, A living way, emergent visions, Bd. 68. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Bristol, CT, U.S.A. 2012.
- DEEG, ALEXANDER, Luthers kühnste Idee. Protestanten sollten das Allgemeine Priestertum praktizieren, Zeitzeichen 18/2017, S. 52–54.
- DEEG, ALEXANDER, Wir alle!? Zum Problem der Vereinnahmung in öffentlicher Kommunikation, Die Politische Meinung 65/2020, S. 44–48.
- DEEG, ALEXANDER/PLÜSS, DAVID, Liturgik, Lehrbuch praktische Theologie, Bd. 5. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2021.
- DETJE, MALTE, Servant leadership. Ansätze zur Führung und Leitung in der Kirchengemeinde im 21. Jahrhundert, (Zugleich: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Dissertation), Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Bd. 23. Vandenhoeck & Ruprecht, Neukirchener Theologie, Göttingen/Neukirchen 2017.
- DOMBOIS, HANS, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht II, (Grundlagen und Grundfragen der Kirchenverfassung in ihrer Geschichte). Luther-Verlag, Bielefeld 1974.

- DOMSGEN, MICHAEL, Kirche in Ostdeutschland. Ein Plädoyer nicht nur für die Regionalisierung der Kirchentheorie, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 63–79.
- DOMSGEN, MICHAEL/SCHRÖDER, BERND (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie, Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 57. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014.
- EKD, Kirche im Aufbruch. Reformzentren, <https://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/reformprozess/reformzentren.html>, zuletzt eingesehen am 03.08.2021.
- EKM, Erprobungsräume. Kirche anders entdecken, gestalten, erleben, <https://www.erprobungsraeume-ekm.de/2019>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- ENGEMANN, WILFRIED, Einleitung, in: W. Engemann (Hg.), Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der praktischen Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, S. 15–34.
- ENGEMANN, WILFRIED, Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel im Diskurs der Praktischen Theologie, in: M. Domsen, B. Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 15–32.
- ENGEMANN, WILFRIED, „Kommunikation des Evangeliums“ als Grundprinzip der religiösen Praxis des Christentums? Prämissen, Implikationen und Konsequenzen für das Verständnis von der Aufgabe der Praktischen Theologie, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 15–39.
- ETZELMÜLLER, GREGOR, Die Bedeutung des Heiligen Geistes für die evangelische Spiritualität, in: P. Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 2: Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bristol, CT, U.S.A. 2018, S. 423–442.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN MITTELDEUTSCHLAND, Geistliche Begleitung, <https://www.ekmd.de/glaube/seelsorge/geistliche-begleitung.html>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN MITTELDEUTSCHLAND, Haushaltsgesetz 2019, <https://www.ekmd.de/asset/0BZoUzpmQ1KjaVPfO5lcWA/ds-8-2-1-haushaltsplan-2019-synode.pdf>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN MITTELDEUTSCHLAND, Kirchenkreis Torgau-Delitzsch, <https://www.kirche-in-nordsachsen.de/pfarrbereiche/zschortau.html>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- EVANGELISCHE MEDIENARBEIT, Evermore App, <https://evermore-app.de/>, zuletzt eingesehen am 01.02.2022.
- FAIX, TOBIAS/KÜNKLER, TOBIAS, Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018. Neukirchener Aussaat, Neukirchen-Vluyn 2018.
- FAIX, TOBIAS/WIEDEKIND, ANKE, Mentoring – Das Praxisbuch. Ganzheitliche Begleitung von Glaube und Leben. Neukirchener Aussaat, Neukirchen-Vluyn 2017.
- FAIX, WILHELM, Zinzendorf. Glaube und Identität eines Querdenkers. Francke, Marburg an der Lahn 2012.
- FECHTNER, KRISTIAN, Späte Zeit der Volkskirche, in: C. Albrecht (Hg.), Kirche. UTB, Stuttgart 2011, S. 197–218.

- FECHTNER, KRISTIAN, Öffentlichkeit. Praktisch-theologische Erwägungen zu einer Dimension der Kirche, in: K. Merzyn, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 291–302.
- FINNEY, JOHN, *To Germany with love. Ein anglikanischer Blick auf die deutsche und die englische Kirche*, (Übersetzung ins Deutsche: Matthias Clausen). Neukirchener Aussaat, Neukirchen-Vluyn 2011.
- FISCHER, HERMANN, Art. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768–1834), in: G. Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 30. (Samuel–Seele). De Gruyter, Berlin 1999, S. 143–189.
- FLEISCHHAUER, JAN, „Die Kirche muss Himmel und Hölle predigen“. Interview von Karsten Huhn, *idea-Spektrum*/2013, S. 16–18.
- FOITZIK, KARL, Beteiligungsgemeinde? Partizipation auf evangelisch, in: I. Mildenerger, W. Ratzmann (Hg.), *Beteiligung? Der Gottesdienst als Sache der Gemeinde*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006, S. 27–49.
- FORSCHUNGSZENTRUM GENERATIONENVERTRÄGE AN DER ALBERT-LUDWIG-UNIVERSITÄT FREIBURG, Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf, zuletzt eingesehen am 11.02.2022.
- FOWID, Kirchenmitglieder in den Bundesländern, 2001–2018, <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-in-den-bundeslaendern-2001-2018/13.01.2020>, zuletzt eingesehen am 29.04.2020.
- FRIEDRICHS, LUTZ, „Die Dinge singen hör ich so gern“. Hartmut Rosas Soziologie der Resonanz in praktisch-theologischer Perspektive, *Pastoraltheologie (PTh)* 107/2018, S. 371–382.
- GARTH, ALEXANDER, *Gottloser Westen? Chancen für Glauben und Kirche in einer entchristlichten Welt*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017.
- GEISELHART, JOCHEN, *Geistliches Mentoring. Ein beziehungsorientierter Ansatz der Entwicklung von Führungskräften in eigenen und anderen Kulturkreisen*, Schriftenreihe der Akademie für biblische Studien, Bd. 4. edition lebenswege, Lichtenau (Westf.) 2018.
- GEKE, Amt – Ordination – Episkopé. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, (Endgültige Fassung 2012), in: M. Bünker, M. Friedrich (Hg.), *Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung. Ministry, ordination, episkopé and theological education*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013, S. 97–184.
- GEMEINDEKOLLEG DER VELKD (Hg.), *Lasst uns drüber reden! Glaubenskurse im Osten Deutschlands*, (Ein Werkbuch – Für alle, die über den Glauben in's Gespräch kommen wollen). Wartburg Verlag, Neudietendorf/Weimar 2015.
- GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT GÖTTINGEN, Universitätsprofessoren. Prof. Dr. Jan Hermelink, <https://www.uni-goettingen.de/de/55873.html>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- GIEBEL, ASTRID, Die Praxis evangelischer Spiritualität in der Diakonie, in: P. Zimmerling (Hg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Bd. 3: Praxis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, S. 636–654.
- GIRGENSOHN, HERBERT, *Gemeinschaft in der Kirche*, Handbücherei für die Gemeindegearbeit, Bd. 27. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964.
- GRÄB, WILHELM, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000.

- GRÄB, WILHELM, Praktisch-theologische Wahrnehmung und Theorie gelebter Religion, in: G. Lämmelin, S. Scholpp (Hg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Francke, Tübingen 2001, S. 238–255.
- GRÄB, WILHELM, Erlebniskultur und die Religionsfähigkeit des Christentums, in: W. Gräb, U. Barth, G. Raabe (Hg.), *Pfarrer fragen nach Religion. Religionstheorie für die kirchliche Praxis*. LVH, Hannover 2002, S. 111–131.
- GRÄB, WILHELM, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002.
- GRÄB, WILHELM, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006.
- GRÄB, WILHELM, Religion und Religionen. Transzendenz und Immanenz/ Unbedingte Sinnbedingungen/ Deutungssysteme/ Symbole und Rituale, in: W. Gräb, B. Weyel (Hg.), *Handbuch praktische Theologie*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, S. 188–199.
- GRÄB, WILHELM, Kirchentheorie: Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. Ein Fazit, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 267–275.
- GRÄB, WILHELM, Religionstheologische Ansichten und Anfragen, in: M. Domsgen, B. Schröder (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 61–74.
- GRÄB, WILHELM, Glaube aus freier Einsicht. Eine Theologie der Lebensdeutung, *Schriften zur Glaubensreform*, Bd. 3. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015.
- GRÄB, WILHELM, Die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens und ihre Resonanzen in der gelebten Religion. Einige Anmerkungen zu einer religionskulturhermeneutischen Erweiterung der Kirchentheorie, in: K. Merzyn, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 195–208.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM, Art. Troeltsch, Ernst Peter Wilhelm, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Bd. 8: T–Z). Mohr Siebeck, Tübingen 42005, Sp. 628–632.
- GREINER, DOROTHEA, Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung, in: D. Greiner, E. Noventa, K. Raschzok, A. Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, S. 300–317.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Praktische Theologie als theologische Theorie kirchlicher Praxis, in: G. Lämmelin, S. Scholpp (Hg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Francke, Tübingen 2001, S. 332–348.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Kirche – als praktisch-theologischer Begriff. Überlegungen zu einer Neuformatierung der Kirchentheorie, *Pastoraltheologie (PTh)* 101/2012, S. 136–151.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Buch des Monats: Juli/August 2013. Rezension zu Eberhard Hauschild/Uta Pohl-Patalong: *Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie*, Bd. 4, Gütersloh 2013, http://www.thlz.de/buch_des_monats.php?ausgabe=2013-07/2013, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.

- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Kommunikation des Evangeliums – in Ostdeutschland, in: F. M. Lütze, M. Domsgen (Hg.), Religionserschließung im säkularen Kontext. Fragen, Impulse, Perspektiven. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013, S. 78–88.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Reformdebatten und Impulspapiere, in: R. Kunz, T. Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 93–100.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Kommunikation des Evangeliums – auch in Dörfern. Praktisch-theologische Orientierungen, in: M. Domsgen, E. Steinhäuser (Hg.), Identitätsraum Dorf. Religiöse Bildung in der Peripherie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, S. 142–160.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Praktische Theologie. De Gruyter, Boston 2016.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Christsein als Lebensform. Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie, Forum Theologische Literaturzeitung (ThLZ.F), Bd. 35. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Kirche als „Institution“. Kritische Rekonstruktion einer kirchentheoretischen Bestimmung, in: K. Merzyn, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchen-theorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 77–92.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, De Gruyter Studium. De Gruyter, Berlin/Boston 2018.
- GRUBAUER, FRANZ/HAUSCHILDT, EBERHARD, Religion und Kirche in personaler Kommunikation, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 69–89.
- HÄRLE, WILFRIED, Art. Kirche VII. Dogmatisch, in: G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 18. (Katechumenat/Katechumenen–Kirchenrecht). De Gruyter, Berlin 1989, S. 277–317.
- HÄRLE, WILFRIED/AUGENSTEIN, JÖRG/ROLF, SYBILLE/SIEBERT, ANJA, Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008.
- HASLINGER, HERBERT, Prof. Dr. Herbert Haslinger, <https://www.thf-paderborn.de/ansprechpartner/herbert-haslinger/>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- HASLINGER, HERBERT, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Patmos-Verlag, Düsseldorf 2005.
- HASLINGER, HERBERT, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, UTB, Bd. 8397. UTB; Schöningh, Paderborn/Wien 2009.
- HASLINGER, HERBERT, Gemeinde – Kirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bonifatius, Paderborn 2015.
- HASLINGER, HERBERT, Pastoraltheologie, UTB Theologie, Bd. 8519. Schöningh, Paderborn 2015.
- HASLINGER, HERBERT/BUNDSCHUH-SCHRAMM, CHRISTIANE, Gemeinde, in: H. Haslinger (Hg.), Handbuch praktische Theologie. Bd. 2: Durchführungen. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2000, S. 287–307.
- HASLINGER, HERBERT/BUNDSCHUH-SCHRAMM, CHRISTIANE/FUCHS, OTTMAR/KARRER, LEO/KLEIN, STEPHANIE/KNOBLOCH, STEFAN/STOLTENBERG, GUNDELINDE, Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen, in: H. Haslinger (Hg.), Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen. Matthias-Grünwald-Verl., Mainz 1999, S. 386–397.

- HAUSCHILDT, EBERHARD, Rezension zu Preul, Kirchentheorie, Pastoraltheologie (PTh) 87/1998, S. 255–256.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Praktische Theologie – neugierig, graduell und konstruktiv. Verabschiedungen, Trends und Optionen, in: E. Hauschildt, U. Schwab (Hg.), Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert. Kohlhammer, Stuttgart 2002, S. 79–99.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Hybrid evangelische Kirche 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, Pastoraltheologie (PTh) 96/2007, S. 56–66.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Zur Theologie des helfenden Handelns, in: C. Schulz, E. Hauschildt, E. Kohler (Hg.), Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, S. 323–329.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Organisation Kirche praktisch-theologisch – zwischen Supertheorie und Modellbericht. Zu zwei wichtigen Neuerscheinungen der Jahre 2010/ 2011 von Jan Hermelink und Herbert Lindner/ Roland Herpich, (Buchbericht), Pastoraltheologie (PTh) 101/2012, S. 431–452.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige. Ein Vorschlag zur Strukturierung verwickelter Debatten, Pastoraltheologie (PTh) 102/2013, S. 388–407.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Kirchliche Strategie ehrenamtlichen/ freiwilligen Engagements und die „Theologie des Ehrenamtes“, EPD-Dokumentation/2013, S. 7–15.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Die Kirche ist das Pfarramt – (Nicht nur) theologische Herausforderungen für das Pfarrbild, EPD-Dokumentation/2014, S. 14–20.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, „Zu wenig“ Pfarrerinnen und Pfarrer für „normale Gottesdienste“. Ein Plädoyer für ein verändertes Bild vom Pfarrer der Zukunft, Deutsches Pfarrernetz (DtPfrBl) 114/2014, S. 315–319.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Kirchengemeindeforschung – Congregational Studies. Ergebnisse und Herausforderungen in einem neu entdeckten Feld religionssoziologischer und praktisch-theologischer Aufmerksamkeit, Pastoraltheologie (PTh) 105/2016, S. 246–261.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Zwei Kirchenfamilien im Protestantismus. Ein Beitrag zur Selbstwahrnehmung der protestantischen Großkirche im deutschen Sprachraum heute, Pastoraltheologie (PTh) 105/2016, S. 333–357.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Lernen von der Zukunft des Pfarrberufs in den „hinterletzten Dörfern“. Perspektiven eines praktischen Theologen, in: G. Schendel (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017, S. 241–251.
- HAUSCHILDT, EBERHARD, Institution Kirche. Zu Jan Hermelinks Kirchentheorie der Mitte, in: K. Merz, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 99–110.
- HAUSCHILDT, EBERHARD/HEINEMANN, OLLIVER, Alternative Formen kirchlicher Präsenz in Peripherieräumen – eine aufsuchende Analyse – die Bonner Studie, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Freiraum und Innovationsdruck. Der Beitrag ländlicher Kirchenentwicklung in „peripheren Räumen“ zur Zukunft der evangelischen Kirche. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2016, S. 39–169.

- HAUSCHILDT, EBERHARD/POHL-PATALONG, UTA, Kirche, Lehrbuch praktische Theologie, Bd. 4. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013.
- HAUSCHILDT, EBERHARD/POHL-PATALONG, UTA, Antwort, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 239–246.
- HAUSCHILDT, EBERHARD/SCHULZ, CLAUDIA, Religiosität und Kirchlichkeit als Indikatoren für den Wandel des Religiösen. Ein Blick auf Datenlage und Diskurse, in: D. Pollack, G. Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie. Ergon Verlag, Würzburg 2017, S. 25–47.
- HEMPELMANN, HEINZPETER, Religion als Evangelium – Evangelium als Religion? Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis, <https://heinzpeter-hempelmann.de/hph/wp-content/uploads/2013/01/reli-evangelium.pdf>, zuletzt eingesehen am 19.03.2020.
- HEMPELMANN, HEINZPETER, Gott im Milieu. Wie die Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen. Brunnen-Verlag, Gießen/Basel 2013.
- HEMPELMANN, HEINZPETER, Religionen müssten tolerant sein. Können sie tolerant sein? Dürfen sie es sein? Die Absolutheit religiöser Geltungsansprüche und das Problem der Gewalt im Namen Gottes, Theologische Beiträge 47/2016, S. 268–284.
- HERBST, MICHAEL, Gemeindeaufbau im 21. Jahrhundert. Kybernetik – Where Learning leads to Mission, in: G. Lämmlin, S. Scholpp (Hg.), Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Francke, Tübingen 2001, S. 368–387.
- HERBST, MICHAEL, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, (Teilweise zugleich: Erlangen-Nürnberg, Universität, Dissertation, 1985), Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Bd. 8. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2010.
- HERBST, MICHAEL, Konversion und Gemeindeaufbau. Eine praktisch-theologische Skizze, in: M. Repenhagen (Hg.), Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2012, S. 205–229.
- HERBST, MICHAEL, Chancen und Grenzen des Transfers der Impulse von Willow Creek nach Deutschland. In: Michael Herbst, Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013, S. 174–191.
- HERBST, MICHAEL, Church Planting – Was lernen wir von neuen Gemeindegründungen? In: Michael Herbst, Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013, S. 192–198.
- HERBST, MICHAEL, Geistlich leiten im Team – Der Weg vom Ich zum Wir. In: Michael Herbst, Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013, S. 51–67.
- HERBST, MICHAEL, Gemeindeaufbau auf dem Weg ins Jahr 2017, in: M. Clausen, M. Herbst, T. Schlegel (Hg.), Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013, S. 7–41.
- HERBST, MICHAEL, Vorwort. In: Michael Herbst, Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2013, S. V–VIII.

- HERBST, MICHAEL, Mittlere Ebene – bloß Verwaltung oder Kirche? In: Michael Herbst, Aufbruch im Umbruch. Beiträge zu aktuellen Fragen der Kirchentheorie. Vandenhoeck & Ruprecht Neukirchener Theologie, Göttingen, Bristol, CT 2018, S. 114–125.
- HERBST, MICHAEL, Neue Gestaltungs- und Organisationsformen gemeindlichen Lebens. In: Michael Herbst, Aufbruch im Umbruch. Beiträge zu aktuellen Fragen der Kirchentheorie. Vandenhoeck & Ruprecht Neukirchener Theologie, Göttingen, Bristol, CT 2018, S. 151–168.
- HERBST, MICHAEL, Wie geht es der Kirche? Wichtige Ergebnisse der fünften EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung (KMU V). In: Michael Herbst, Aufbruch im Umbruch. Beiträge zu aktuellen Fragen der Kirchentheorie. Vandenhoeck & Ruprecht Neukirchener Theologie, Göttingen, Bristol, CT 2018, S. 89–113.
- HERBST, MICHAEL/STAHL, BENJAMIN, Kingdom Learning. Ein deutsch-englischer Beitrag zum Thema „lebendiges, mündiges Christsein“ („discipleship“), Theologische Beiträge 49/2018, S. 220–242.
- HERMELINK, JAN, Art. Lange, Ernst, in: G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 20. (Kreuzzüge–Leo XIII.). De Gruyter, Berlin 1990, S. 436–439.
- HERMELINK, JAN, Rezension zu Preul, Kirchentheorie, International Journal of Practical Theology (IJPT) 3/1999, S. 145f.
- HERMELINK, JAN, Praktische Theologie als Theorie der kirchlichen Organisation, in: E. Hauschildt, U. Schwab (Hg.), Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert. Kohlhammer, Stuttgart 2002, S. 101–119.
- HERMELINK, JAN, Praktische Theologie und Kirche, in: C. Grethlein, H. Schwier (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, S. 399–455.
- HERMELINK, JAN, Die „Gemeinde“ zwischen Tauffest und Familienfeier – Kirchentheoretische Konsequenzen aus der Pluralisierung der Taufpraxis, in: J. Goldenstein (Hg.), Taufe – und dann? Kasus Taufe zwischen Kampagne, Quote und Gemeindeleben. Evang. Akad. Loccum, Rehburg-Loccum 2011, S. 99–119.
- HERMELINK, JAN, Ekklesiologische Herausforderungen durch die Struktur religiöser Kommunikation in der Gegenwart, in: M. Lasogga, M. Heimbucher, J. Ochel, U. Hahn (Hg.), Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft. Herausforderungen für Theologie und Kirche. (Dokumentation der XV. Konsultation Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie). Amt der VELKD, Hannover 2011, S. 13–36.
- HERMELINK, JAN, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011.
- HERMELINK, JAN, Response zum Vortrag „Mission angesichts religiöser Indifferenz“ (Eberhard Tiefensee), in: VELKD (Hg.), 25 Jahre Gemeindekolleg – Symposium „MissionArt“ 2011, S. 18–25.
- HERMELINK, JAN, Das neue Pfarrdienstrecht der EKD – in praktisch-theologischer Perspektive, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR) 57/2012, S. 263–285.
- HERMELINK, JAN, Kirchenmitgliedschaft als kirchliches, soziologisches und theologisches Konfliktfeld. Praktisch-theologische Erwägungen, in: G. Wegner (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Ergon-Verlag, Würzburg 2012, S. 277–294.
- HERMELINK, JAN, „Selbstbestimmungsrecht“ in der Kirche? Konflikte und Konfliktbewältigung zwischen kirchlichen Gliederungen in theologischer Sicht, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR) 58/2013, S. 314–337.

- HERMELINK, JAN, Der evangelische Pfarrberuf: Ein kirchliches Leitungsamt im Kontext sozialer und organisatorischer Pluralität. Eine einleitende pastoraltheologische Skizze, in: J. Hermelink (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 9–38.
- HERMELINK, JAN, Die kirchenleitende Funktion der Predigt. Überlegungen zum evangelischen Profil der Kybernetik, in: J. Hermelink (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 66–84.
- HERMELINK, JAN, Gegenwärtige Anforderungen an den Pfarrberuf. Empirische, soziologische und theologische Überlegungen (2013), in: J. Hermelink (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 239–263.
- HERMELINK, JAN, Gelebtes Christentum jenseits der Kirche: ein Überblick über Theorien und Phänomene, in: R. Englert, H. Kohler-Spiegel, E. Naurath, B. Schröder, F. Schweitzer (Hg.), Religionspädagogik in der Transformationskrise. Ausblicke auf die Zukunft religiöser Bildung. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 99–109.
- HERMELINK, JAN (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 54. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014.
- HERMELINK, JAN, Kritik und Konflikt. Die praktisch-theologische Wahrnehmung ehrenamtlichen Handelns als Präzisierung von „Kommunikation des Evangeliums“, in: M. Domsgen, B. Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 127–139.
- HERMELINK, JAN, Pastorales Wirken im Spannungsfeld von Organisation, Person und „geistlicher“ Darstellung. Aktuelle Tendenzen der Fremd- und Selbstwahrnehmung, in: J. Hermelink (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 124–144.
- HERMELINK, JAN, „Sind sie zufrieden?“. Die Domestizierung des Pfarrberufs durch die kirchliche Organisation, in: J. Hermelink (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 101–123.
- HERMELINK, JAN, Was die Gemeinde leitet – wer die Gemeinde leitet. Spannungsfelder zwischen pastoraalem und presbyterialem Amt, in: J. Hermelink (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 168–186.
- HERMELINK, JAN, Zu komplex? Zu historisch? Zu theoretisch? Selbstklärungen im Spiegel einer öffentlichen Rezension, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 254–258.
- HERMELINK, JAN, Diakonie – die Nemesis der kirchlichen Organisation. Einige Beobachtungen zur kirchentheoretischen Wahrnehmung diakonischer Praxis, Praktische Theologie (PrTh) 50/2015, S. 232–236.
- HERMELINK, JAN, Die Kirchlichkeit der kirchlichen Praxis und ihre individuellen Voraussetzungen. Kirchentheoretische Bemerkungen, EPD-Dokumentation 2015, S. 37–42.
- HERMELINK, JAN, ‚Fresh Expressions‘ als kirchliche Gruppen. Lernprozesse zur spätmodernen Organisation des Christentums, Brennpunkt Gemeinde 69/2016, S. 95–99.
- HERMELINK, JAN, Praktisch-theologische Perspektiven auf den kirchlichen Mittelbau, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR) 61/2016, S. 270–295.

- HERMELINK, JAN, Kirchentheorie, in: K. Fechtner, J. Hermelink, M. Kumlehn, U. Wagner-Rau (Hg.), *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2017, S. 81–104.
- HERMELINK, JAN, Martin Luthers Impulse für die praktisch-theologische Wahrnehmung, Kritik und Orientierung von „Gemeinde“, in: P. Zimmerling, W. Ratzmann, A. Kohnle (Hg.), *Martin Luther als praktischer Theologe*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017, S. 393–407.
- HERMELINK, JAN, Die evangelische Vergemeinschaftung religiöser Pluralität. Einige empirische und theologische Überlegungen, *Pastoraltheologie (PTh)* 107/2018, S. 275–290.
- HERMELINK, JAN, Religiöse Praxis und kirchlicher Raum in der städtischen Peripherie – einige praktisch-theologische Überlegungen, in: C. Zarnow, B. Klostermeier, R. Sachau (Hg.), *Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen* 2018, S. 204–225.
- HERMELINK, JAN, Kasualkirche in Bewegung. Kirchentheoretische Reflexionen zur Tagung „Rituale in Bewegung“, in: U. Wagner-Rau, E. Handke (Hg.), *Provozierte Kasualpraxis. (Überarbeitete und erweiterte Fassungen der Vorträge während der Tagung „Rituale in Bewegung. Kirchentheoretische und Pastoraltheologische Herausforderungen“)*. Kohlhammer, Stuttgart 2019, S. 161–177.
- HERMELINK, JAN, „Volkskirche“: eine verheißungsvolle Realität. Ein Blick in die Zukunft der deutschen Großkirchen, *Lebendige Seelsorge* 70/2019, S. 327–330.
- HERMELINK, JAN/KRETZSCHMAR, GERALD, Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der Kirchenmitglieder – Dimensionen und Determinanten, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft)*. Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 59–67.
- HERMELINK, JAN/WEYEL, BIRGIT, Vernetzte Vielfalt: Eine Einführung in den theoretischen Ansatz, die methodischen Grundentscheidungen und zentrale Ergebnisse der KMU V, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft)*. Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 16–32.
- HERMS, EILERT, Art. Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-Regimenten-Lehre, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. (Bd. 8: T–Z). Mohr Siebeck, Tübingen 2005, Sp. 1936–1941.
- HILD, HELMUT (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung; Ergebnisse einer Meinungsbefragung, Empirische Untersuchungen in der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen 1975.
- HONECKER, MARTIN, Nachwort. In: Friedrich Schleiermacher, *Christliche Sittenlehre. Einleitung* (Wintersemester 1826/27), hg. von Hermann Peiter. Kohlhammer, Stuttgart 1983, S. 125–149.
- HUBER, WOLFGANG, *Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit, (Ein Porträt)*. C.H. Beck, München 2019.
- HÜBNER, EBERHARD, *Theologie und Empirie der Kirche. Prolegomena zur praktischen Theologie*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985.
- IHMELS, KARL LUDWIG, Evangelische Jugendarbeit. Spiritualität entdecken, deuten, üben, in: P. Zimmerling (Hg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Bd. 3: Praxis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, S. 61–100.
- JOSUTTIS, MANFRED, „Unsere Volkskirche“ und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche. Kaiser, Gütersloh 1997.

- JOSUTTIS, MANFRED, Rezension zu Preul, Kirchentheorie, Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 124/1999, Sp. 451–453.
- JOSUTTIS, MANFRED, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ²2004.
- JUNKERMANN, ILSE, Vom Ende her aufbrechen. Zur Vorgeschichte der Erprobungsräume, in: T. Schlegel, J. Kleemann (Hg.), Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2021, S. 70–75.
- KARLE, ISOLDE, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, (Zugl.: Bonn, Univ., Habil.-Schr., 2000), PThK, Bd. 3. Kreuz, Stuttgart ³2011.
- KARLE, ISOLDE, Kommentar: Auf was es ankommt – Kirche in der Wahrnehmung ihrer Mitglieder, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 119–127.
- KÄSEMANN, ERNST, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: E. Käsemann (Hg.), Exegetische Versuche und Besinnungen. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968, S. 56–81.
- KELLNER, DIRK, Charisma als Grundbegriff der praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau, (Zugleich: Leipzig, Universität, Dissertation, 2009). TVZ Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2011.
- KIRCHENLEITUNG DER VELKD (Hg.), Evangelisches Gottesdienstbuch (EGb). Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Verlagsgemeinschaft „Evangelisches Gottesdienstbuch“, Berlin 1999.
- KLÄDEN, TOBIAS/SCHÜSSLER, MICHAEL (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Quaestiones disputatae, Bd. 286. Herder, Freiburg/Basel/Wien 2017.
- KLAIBER, WALTER, Proexistenz und Kontrastverhalten. Beobachtungen zu einer Grundstruktur neutestamentlicher Ekklesiologie, in: I. Baldermann, E. Dassmann, O. Fuchs, B. Hamm (Hg.), Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 125–144.
- KLAIBER, WALTER, „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“. Freikirchliche Überlegungen zum Thema kirchliche Finanzen, Evangelische Theologie (EvTh) 61/2001, S. 49–56.
- KNOBLAUCH, HUBERT, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Campus, Frankfurt/New York 2009.
- KOHLER, EIKE, Mit Absicht rhetorisch. Seelsorge in der Gemeinschaft der Kirche, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Bd. 47. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- KÖRTNER, ULRICH H. J., Kommentar: Protestantische Potentiale und die zivilgesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 328–336.
- KÖRTNER, ULRICH H. J., Resonanzen. Über die Reichweite der Kirche in der Gesellschaft, in: D. Pollack, G. Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie. Ergon Verlag, Würzburg 2017, S. 217–230.
- KRECH, HANS/HAHN, UDO, Einleitung, in: H. Krech, U. Hahn (Hg.), Lutherische Spiritualität. Lebendiger Glaube im Alltag. Lutherisches Kirchenamt, Hannover 2005, S. 9–13.

- KRETZSCHMAR, GERALD, Digitale Kirche. Momentaufnahmen und Impulse. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019.
- KRETZSCHMAR, GERALD, Gemeinde als Gemeinschaft, in: P. Bubmann, K. Fechtner, K. Merzyn, S. A. Nitsche, B. Weyel, S. Altmeyer, C. Bauer, A. Gerhards, T. Klie (Hg.), Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2019.
- KRÖTKE, WOLF, Art. Sünde/Schuld und Vergebung VII. Dogmatisch, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Bd. 7: R–S). Mohr Siebeck, Tübingen 2004, Sp. 1887–1891.
- KRÖTKE, WOLF, Art. Sünde/Schuld und Vergebung VIII. Ethisch, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Bd. 7: R–S). Mohr Siebeck, Tübingen 2004, Sp. 1891–1893.
- KUMLEHN, MARTIN, Praktische Theologie und Kirche. Warum gelebte Religion die Kirche braucht. Perspektiven einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Evangelische Theologie (EvTh) 61/2001, S. 354–365.
- LÄMMLIN, GEORG/SCHOLPP, STEFAN, Die „sanften Auen der Praktischen Theologie“. Ein Landschaftsportrait, in: G. Lämmlin, S. Scholpp (Hg.), Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Francke, Tübingen 2001, S. 2–18.
- LANDAU, RUDOLF, Art. Geist/ Heiliger Geist/ Geistesgaben VI. Praktisch-theologisch, in: G. Krause, G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 12. (Gabler-Gesellschaft / Gesellschaft und Christentum V). De Gruyter, Berlin, New York 1984, S. 237–242.
- LANGE, ERNST, Bildung als Problem und Funktion der Kirche. In: Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche, hg. von Rüdiger Schloz. Kaiser; Burckhardthaus, München, Gelnhausen 1980, S. 159–200.
- LANGE, ERNST, Aus der „Bilanz 65“. In: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, Alfred Butenuth. Kaiser; Burckhardthaus, München, Gelnhausen 1981, S. 63–160.
- LANGE, ERNST, Das ökumenische Unbehagen. Notizen zur gegenwärtigen Situation der ökumenischen Bewegung. In: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, Alfred Butenuth. Kaiser; Burckhardthaus, München, Gelnhausen 1981, S. 299–307.
- LANGE, ERNST, Der „Antirassismus-Streit“ in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Möglichkeiten und Ansätze einer Konfliktanalyse. In: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, Alfred Butenuth. Kaiser; Burckhardthaus, München, Gelnhausen 1981, S. 215–266.
- LANGE, ERNST, Ein anderes Gemeindebild. Erwägungen zum Problem „Kirche und Gesellschaft“. In: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, Alfred Butenuth. Kaiser; Burckhardthaus, München, Gelnhausen 1981, S. 177–194.
- LANGE, ERNST, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart. In: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, Alfred Butenuth. Kaiser; Burckhardthaus, München, Gelnhausen 1981, S. 19–62.
- LANGE, ERNST, Perspektiven kirchlicher Planung. In: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, Alfred Butenuth. Kaiser; Burckhardthaus, München, Gelnhausen 1981, S. 267–295.

- LANGE, ERNST, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns. In: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, Alfred Butenuth. Kaiser, Burckhardtshaus, München, Gelnhausen 1981, S. 197–214.
- LANGE, ERNST, Der Pfarrer in der Gemeinde heute. In: Ernst Lange, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. von Rüdiger Schloz. Kaiser, München, Gelnhausen 1982, S. 96–141.
- LANGE, ERNST, Die Schwierigkeit, Pfarrer zu sein. In: Ernst Lange, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. von Rüdiger Schloz. Kaiser, München, Gelnhausen 1982, S. 142–166.
- LANGE, ERNST, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart. Hrsg. v. Peter Cornehl, Edition Ernst Lange, Bd. 4. Kaiser, München 1984.
- LESSING, ECKHARD, Art. Geist/ Heiliger Geist/ Geistesgaben V. Dogmatisch und ethisch, in: G. Krause, G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 12. (Gabler-Gesellschaft / Gesellschaft und Christentum V). De Gruyter, Berlin, New York 1984, S. 218–237.
- LEWIS, C. S., Die Chroniken von Narnia. Ueberreuter, Wien 2005.
- LORENZ, HEINZ, Diakonische Gemeinde?, Pastoraltheologie (PTh) 83/1994, S. 333–341.
- LUHMANN, NIKLAS, Funktion der Religion. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- LUHMANN, NIKLAS, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- LUHMANN, NIKLAS, Die Religion der Gesellschaft. Hrsg. v. André Kieserling, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1581. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.
- LÜHRS, WALTHER, Die Erneuerung des Gottesdienstes. Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe, in: H.-C. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ³2003, S. 940–954.
- LUTHER, MARTIN, Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursache aus der Schrift. In: Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). I. Abt.: Werke, Weimar 1883ff, S. 401–416.
- LUTHER, MARTIN, Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola. Die Scholien. In: Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). I. Abt.: Werke, Weimar 1883ff, S. 151–528.
- LUTHER, MARTIN, Ein anderer kurzer Sermon am Tage, da Maria zu Elisabeth ging. In: Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). I. Abt.: Werke, Weimar 1883ff, S. 457–482.
- LUTHER, MARTIN, Evangelium am 1. Adventssonntag. Matthäus 21,1–9. In: Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). I. Abt.: Werke, Weimar 1883ff, S. 21–62.
- LUTHER, MARTIN, Von den Konziliis und Kirchen. In: Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). I. Abt.: Werke, Weimar 1883ff, S. 509–653.
- LUTHER, MARTIN, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 2. Teil. In: Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). I. Abt.: Werke, Weimar 1883ff, S. 126–214.
- LUTHER, MARTIN, Lutherlexikon. Hrsg. v. Kurt Aland, Luther deutsch, Ergänzungsband. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ³1974.
- MEYER-BLANCK, MICHAEL, Art. Liebe VII. Praktisch-theologisch, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Bd. 5: L–M). Mohr Siebeck, Tübingen ⁴2002, Sp. 347–348.

- MEYER-BLANCK, MICHAEL, Gottesdienstlehre, Neue Theologische Grundrisse. Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- MEYER-BLANCK, MICHAEL, Gebildete Routine. Das Evangelium in der pastoralen Berufspraxis, in: M. Domsen, B. Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 101–110.
- MIELKE, ROGER, Gemeinde als Ort von Spiritualität, in: P. Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 3: Praxis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, S. 43–60.
- MIKL-HORKE, GERTRAUDE, Soziologie. Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe. Oldenbourg, München 2011.
- MÖLLER, CHRISTIAN, Art. Gemeinde I. Christliche Gemeinde, in: G. Krause, G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 12. (Gabler-Gesellschaft / Gesellschaft und Christentum V). De Gruyter, Berlin, New York 1984, S. 316–335.
- MÖLLER, CHRISTIAN, Lehre vom Gemeindeaufbau. Durchblicke, Einblicke, Ausblicke, Bd. 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.
- MÖLLER, CHRISTIAN, Lehre vom Gemeindeaufbau. Konzepte, Programme, Wege, Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.
- MÖLLER, CHRISTIAN, Einführung in die Praktische Theologie, UTB Theologie, Bd. 2529. Francke, Tübingen 2004.
- MÖLLER, ULRICH/NIEDERMEIER, HELMUT/WERNER, DIETRICH, Zur Grundlagendifferenz und zu den Bedingungen der Kommunikation zwischen Theologie und funktionaler Systemtheorie, in: M. Welker (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theolog. Diskussion. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, S. 131–144.
- MUMM, REINHARD, Nachwort, in: G. Hage (Hg.), Die Evangelische Michaelsbruderschaft. 50 Jahre Dienst an der Kirche. Stauda, Kassel 1981, S. 131–132.
- MÜNCH, RICHARD, Soziologische Theorie. Bd. 3: Gesellschaftstheorie. Campus Verlag, Frankfurt am Main 2004.
- MUSONIUS, HENDRIK, Rezension zu Grethlein, Christian: Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext. Berlin: de Gruyter. 2018. 307 S., Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR) 63/2018, S. 452–453.
- NIKOLAIKIRCHE LEIPZIG, Friedensgebete, <https://www.nikolaikirche.de/friedensgebet/friedensgebete/>, zuletzt eingesehen am 11.05.2020.
- NITZSCH, CARL IMMANUEL, Praktische Theologie. Einleitung und 1. Buch: Allgemeine Theorie des Kirchlichen Lebens, Praktische Theologie, Bd. 1 1859.
- NORD, ILONA, Ein Lehrbuch in kirchensoziologischer Perspektive, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 232–238.
- OBERDORFER, BERND, Liebe. Nächstenliebe / Sexualität / Ehe / Partnerschaft, in: W. Gräb, B. Weyel (Hg.), Handbuch praktische Theologie. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, S. 358–370.
- PETRY, BERNHARD, Geistliche Begleitung und Gemeindeentwicklung – eine Annäherung, in: D. Greiner, E. Noventa, K. Raschzok, A. Schödl (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, S. 144–151.

- PETZOLDT, MATTHIAS, „Traditionsabbruch“, in: M. Beyer, M. Kropff, U. Liedke (Hg.), *Religionsloses Ostdeutschland? Wahrnehmungen und Diskurse*. (Matthias Petzoldt zum 65. Geburtstag). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, S. 121–130.
- PICKEL, GERT, Sind Ostdeutsche religionslos? Empirischer Stand und Perspektiven der Entwicklung, in: M. Beyer, M. Kropff, U. Liedke (Hg.), *Religionsloses Ostdeutschland? Wahrnehmungen und Diskurse*. (Matthias Petzoldt zum 65. Geburtstag). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, S. 59–101.
- PICKEL, GERT, Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 279–301.
- PICKEL, GERT, Religiöse Indifferenz – Freundliche Beschreibung für eine drastische Entwicklung?, in: D. Pollack, G. Wegner (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*. Ergon Verlag, Würzburg 2017, S. 165–182.
- PICKEL, GERT, Evangelische Spiritualität und Säkularismus oder Atheismus, in: P. Zimmerling (Hg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Bd. 2: Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bristol, CT, U.S.A. 2018, S. 627–647.
- PLÜSS, DAVID, Eine Kybernetik im weiteren und im engeren Sinne. Eine öffentliche Buchrezension, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 247–253.
- PLÜSS, DAVID, Regie. Variationen zu einem zentralen Aspekt der Kirchentheorie, in: K. Merzyn, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 269–287.
- POHL-PATALONG, UTA, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, (Zugleich: Bonn, Universität, Habilitationsschrift, 2002). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- POHL-PATALONG, UTA, Wer – was – mit welchem Ziel – für wen? Beobachtungen und Perspektiven der Praktischen Theologie, in: D. Nauer, R. Bucher, F. Weber (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*. (Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag). Kohlhammer, Stuttgart 2005, S. 190–197.
- POHL-PATALONG, UTA, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- POHL-PATALONG, UTA, Rezension zu Herbert Haslinger: Lebensort für alle, Düsseldorf 2005, *Theologische Literaturzeitung* (ThLZ) 132/2007, Sp. 582–585.
- POHL-PATALONG, UTA, „Eine Stunde für etwas Anderes“. Empirische Einsichten und konzeptionelle Überlegungen zum evangelischen Gottesdienst, *Pastoraltheologie (PTh)* 101/2012, S. 214–230.
- POHL-PATALONG, UTA, Evangelische Kirche in der Spätmoderne: Entwicklungen, Reformen und offene Fragen, in: R. Englert, H. Kohler-Spiegel, E. Naurath, B. Schröder, F. Schweitzer (Hg.), *Religionspädagogik in der Transformationskrise. Ausblicke auf die Zukunft religiöser Bildung*. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 78–87.
- POHL-PATALONG, UTA, Ortskirche und kirchliche Orte in der Fläche. Strukturelle Implikationen der Wandlungsprozesse in ländlichen Räumen, in: M. Alex, T. Schlegel (Hg.), *Mittendrin! Kirche in peripheren ländlichen Regionen*. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 164–179.

- POHL-PATALONG, UTA, Wozu ist die Kirche da? Auftrag und Aufgaben der Kirche in der Welt, Deutsches Pfarrerblatt (DtPfrBl) 115/2015, S. 372–376.
- POHL-PATALONG, UTA, Evangelium kommunizieren – Entscheidungen in der Vielfalt, in: T. Schaufelberger, J. Hartmann Stükelberger (Hg.), Perspektiven für das Pfarramt. Theologische Reflexionen und praktische Impulse zu Veränderungen in Berufsbild und Ausbildung. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2016, S. 177–181.
- POHL-PATALONG, UTA, Die grundlegenden Fragen offenhalten. Impulse der Reformation für die Kirche(n), *Diakonia* 48/2017, S. 154–160.
- POHL-PATALONG, UTA, Kirche in neuen Formen. Ein kirchentheoretischer Kommentar zu den Erprobungsräumen, in: T. Schlegel, J. Kleemann (Hg.), Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2021, S. 450–467.
- POHL-PATALONG, UTA/HAUSCHILDT, EBERHARD, Kirche verstehen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016.
- POLLACK, DETLEF, Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er-Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das kirchliche Handeln, in: D. Pollack, G. Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie. Ergon Verlag, Würzburg 2017, S. 183–214.
- POLLACK, DETLEF/PICKEL, GERT/SPIESS, TABEA, Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 131–141.
- POMPE, HANS-HERMANN, Die Odysseus-Versuchung. Wenn Erprobungsräume zur Mogelpackung werden, in: T. Schlegel, J. Kleemann (Hg.), Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2021, S. 435–439.
- POPKES, WIARD, Art. κοινωνία, in: L. Coenen, K. Haacker (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. R. Brockhaus; Neukirchener Verlag, Wuppertal, Neukirchen 2005, S. 712–718.
- PREUL, REINER, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche, De Gruyter Studienbuch. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1997.
- PREUL, REINER, Das öffentliche Auftreten der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 117–129.
- PREUL, REINER, Der gegenwärtige kirchliche Wandel in kirchentheoretischer Perspektive. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 321–341.
- PREUL, REINER, Kirche als Institution der Frömmigkeit. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 203–226.
- PREUL, REINER, Kirche als Unternehmen. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 52–63.
- PREUL, REINER, Kirchentheorie und Kirchenreform. Zehn Thesen. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 342–360.

- PREUL, REINER, Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 65–103.
- PREUL, REINER, „Recht – Macht – Gerechtigkeit“ als Thema einer neu zu konzipierenden Kybernetik. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 1–17.
- PREUL, REINER, Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 289–305.
- PREUL, REINER, Spiritualität in lutherischer Perspektive. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 227–239.
- PREUL, REINER, Vorwort. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. IX–XI.
- PREUL, REINER, Was bedeutet die kirchentheoretische These: Die Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet? In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 18–35.
- PREUL, REINER, Was heißt „Volkskirche“? In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 36–51.
- PREUL, REINER, Zur Bildungsaufgabe der Kirche. In: Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 167–184.
- PREUL, REINER, Evangelische Bildungstheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013.
- PREUL, REINER, Ministerium ecclesiasticum – Amt und Person, in: E. Gräb-Schmidt, M. Heesch, F. Lohmann, D. Schlenke, C. Seibert (Hg.), Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven. (Festschrift für Eilert Herms zum 75. Geburtstag). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, S. 357–368.
- PREUL, REINER, „Du sollst Evangelium predigen“ / „nihil nisi Christus praedicandus“ – Gesetz und Evangelium in der Predigt, in: U. Heckel, J. Kampmann, V. Leppin, C. Schwöbel (Hg.), Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation. Mohr Siebeck, Tübingen 2017, S. 211–229.
- PUTNAM, ROBERT D., Bowling alone. The collapse and revival of American community. Simon & Schuster, New York 2001.
- RASCHZOK, KLAUS, Die Gemeinde im evangelischen Gottesdienst, in: I. Mildenerberger, W. Ratzmann (Hg.), Beteiligung? Der Gottesdienst als Sache der Gemeinde. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006, S. 51–75.
- RAT DER EKD, Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirche-der-freiheit.pdf, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- RAT DER EKD, Die Bedeutung der Bibel für kirchenleitende Entscheidungen. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2021.
- RATZMANN, WOLFGANG, Familiengottesdienst, in: H.-C. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, S. 820–831.
- RATZMANN, WOLFGANG, Zwischen Interaktion und Ritual. Zur gegenwärtigen Diskussion um die Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst, in: I. Mildenerberger, W. Ratzmann (Hg.), Beteiligung? Der Gottesdienst als Sache der Gemeinde. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006, S. 101–112.

- REICH, WERNER, Die Beteiligung der Gemeinde, in: H.-C. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ³2003, S. 787–797.
- RENDTORFF, TRUTZ, Art. Troeltsch, Ernst, in: G. Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 34. (Trappisten/Trappistinnen–Vernunft II). De Gruyter, Berlin 2002, S. 130–143.
- ROLEDER, FELIX, *Die relationale Gestalt von Kirche. Der Beitrag der Netzwerkforschung zur Kirchentheorie*, (Dissertation, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 2019). W. Kohlhammer, Stuttgart 2020.
- ROLEDER, FELIX/WEYEL, BIRGIT, *Vernetzte Kirchengemeinde. Analysen zur Netzwerkerhebung der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019.
- ROSA, HARTMUT, *Das neue Lebensgefühl*, <https://www.zeit.de/2012/34/Postdemokratie-Spaetkapitalismus-Soziologie/komplettansicht/2012>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- ROSA, HARTMUT, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp, Berlin 2016.
- ROSA, HARTMUT, Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts, in: J.-P. Wils (Hg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Nomos, Baden-Baden 2019, S. 191–212.
- RÖSSLER, DIETRICH, *Grundriß der Praktischen Theologie*. Walter de Gruyter, Berlin/New York ²1994.
- SASS, MARCELL, Zwischen Partizipation und Distanzspielräumen. Kommunikation des Evangeliums in der Perspektive der Lebensbegleitung, in: M. Domsen, B. Schröder (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 87–99.
- SAUTTER, JENS MARTIN, *Spiritualität lernen. Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung*, Bd. 2. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn ³2008.
- SCHAUPP, KLEMENS, Was ist „Geistliche Begleitung“. Definitionen und Kriterien, in: D. Greiner, E. Noventa, K. Raschzok, A. Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, S. 12–31.
- SCHEMANN, HANSJÖRG, Geistliche Begleitung als Bereicherung der evangelischen Seelsorgelandschaft, in: D. Greiner, E. Noventa, K. Raschzok, A. Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, S. 230–242.
- SCHLAG, THOMAS, „Öffentlichkeit 4.0“. Kirchentheoretische Überlegungen zur Gestalt und Gestaltung von Kirche in der digitalen Gesellschaft, in: K. Merzyn, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 321–335.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Christliche Sittenlehre. Einleitung* (Wintersemester 1826/27). Hrsg. v. Hermann Peiter. Kohlhammer, Stuttgart 1983.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. Hrsg. v. Jacob Frerichs, *Sämtliche Werke. 1. Abteilung., Zur Theologie*. 13. Band. De Gruyter, Berlin 1983.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811/1830). Hrsg. v. Dirk Schmid, *de Gruyter Texte*. De Gruyter, Berlin 2002.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube. nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, (Teilbd. 1). Hrsg. v. Rolf Schäfer, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 13. De Gruyter, Berlin/New York ²2003.

- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, Christliche Sittenlehre. (Vorlesung im Wintersemester 1826/27). Hrsg. v. Hermann Peiter, Theologie. Forschung und Wissenschaft, Bd. 32. LIT-Verlag, Münster 2011.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Hrsg. v. Andreas Arndt, Philosophische Bibliothek, Bd. 563. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017.
- SCHLEIFENBAUM, ADRIAN MICHA, Kirche als Akteurin der Zivilgesellschaft, (Dissertation), Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Bd. 97. Vandenhoeck & Ruprecht 2019.
- SCHLOZ, ADELBERT, Dekomposition und Heil. Die Komplexität einer theologisch verantwortlichen Gottes- und Rechtfertigungslehre als ungelöstes Problem der religionssoziologischen Theorie Luhmanns, in: M. Welker (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theolog. Diskussion. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, S. 120–130.
- SCHMIDT-LAUBER, HANS-CHRISTOPH, Martyria – Leiturgia – Diakonia, Quatember 45/1981, S. 160–172.
- SCHNEIDER, WOLFGANG LUDWIG, Grundlagen der soziologischen Theorie. Bd. 2: Garfinkel – RC – Habermas – Luhmann. VS Verl. für Sozialwiss., Wiesbaden 2005.
- SCHNELLE, RICARDA, Kirche leiten in Person: Der pastoraltheologische Ansatz von Jan Hermelink, in: T. Schaufelberger, J. Hartmann Stükelberger (Hg.), Perspektiven für das Pfarramt. Theologische Reflexionen und praktische Impulse zu Veränderungen in Berufsbild und Ausbildung. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2016, S. 153–157.
- SCHOBBER, THEODOR, Grußwort an die Evangelische Michaelsbruderschaft zum 50jährigen Jubiläum, in: G. Hage (Hg.), Die Evangelische Michaelsbruderschaft. 50 Jahre Dienst an der Kirche. Stauda, Kassel 1981, S. 8–9.
- SCHÖDL, ALBRECHT, Seelsorge in der Geistesgegenwart. Das Seelsorgekonzept Rudolf Bohrens als Anregung einer gemeindebezogenen Geistlichen Begleitung, in: D. Greiner, E. Noventa, K. Raschzok, A. Schödl (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, S. 128–143.
- SCHRÖDER, BERND, Das Priestertum aller Getauften und die Assistenz der Kirche. Überlegungen zur Neuformatierung der Praktischen Theologie im Anschluss an Christian Grethleins Praktische Theologie, in: M. Domsgen, B. Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 141–160.
- SCHRÖDER, BERND/DOMSGEN, MICHAEL, Vorwort, in: M. Domsgen, B. Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014.
- SCHRÖER, HENNING, Art. Kybernetik, in: G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 20. (Kreuzzüge–Leo XIII.). De Gruyter, Berlin 1990, S. 356–359.
- SCHRÖER, HENNING, Art. Praktische Theologie, in: G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 27. (Politik/Politologie–Publizistik/Presse). De Gruyter, Berlin 1997, S. 190–220.
- SCHULZ, CLAUDIA/HAUSCHILDT, EBERHARD/KOHLER, EIKE, Milieus Praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010.
- SCHULZ, CLAUDIA/HAUSCHILDT, EBERHARD/KOHLER, EIKE (Hg.), Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010.

- SCHULZ, CLAUDIA/SPIESS, TABEA/HAUSCHILDT, EBERHARD, Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstilen und Lebenslagen, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 219–235.
- SCHWARZ, CHRISTIAN A., Farbe bekennen mit natürlicher Gemeindeentwicklung. Wie kann ich mein Christsein kraftvoll leben und entfalten? C und P, Emmelsbüll 2005.
- SCHWARZ, CHRISTIAN A., Die 3 Farben deiner Spiritualität. 9 geistliche Stile: Wie drückt sich Ihr Glaube am natürlichsten aus? GerthMedien; C & P, Asslar/Glashütten 2009.
- SCHWARZ, CHRISTIAN A., „Was macht eigentlich Christian Schwarz und die NGE?“. Interview von Ulrich Eggers, Aufatmen/2015, S. 82–84.
- SCHWERTNER, SIEGFRIED M., Abkürzungsverzeichnis, Theologische Realenzyklopädie (TRE), Abk. De Gruyter, Berlin ²1994.
- SCHWEYER, STEFAN, Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe, (Zugleich: Louvain, Universität, Dissertation, 2006), TVZ Dissertationen. TVZ Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2007.
- SCHWEYER, STEFAN, Kirchentheorie braucht das Gespräch mit der Bibel. Zur Bedeutung neutestamentlicher Aussagen über die Kirche für die Entfaltung einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Praktische Theologie 45/2010, S. 172–180.
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH, Kirche als Communio, in: W. Härle, R. Preul (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie VIII. Kirche. N.G. Elwert Verlag, Marburg 1996, S. 11–46.
- SEITZ, MANFRED, Art. Kybernetik III., in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Bd. 4: I–K). Mohr Siebeck, Tübingen ⁴2001, Sp. 1915–1916.
- SIBERINE, KATE HARMON/KIMBALL, LISA, Confirming Mentoring: Mutual Experiences of Incarnation, Theology Today 76/2019, S. 38–49.
- SPIESS, TABEA/WEGNER, GERHARD, Kirchengemeinde als Ort von Religion, Diakonie und Gemeinschaft, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 50–58.
- STADELMANN, HELGE, Kirchentheorie als kontextualisierte Ekklesiologie. Notwendige Prolegomena für Praktische Theologie und Missionswissenschaft, in: F. Walldorf (Hg.), Mission und Reflexion im Kontext. Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert. (Festschrift für Klaus W. Müller zu seinem 65. Geburtstag). VTR; VKW, Nürnberg, Bonn 2010, S. 399–413.
- STADELMANN, HELGE/SCHWEYER, STEFAN, Praktische Theologie. Ein Grundriss für Studium und Gemeinde. Brunnen Verlag; TVG Brunnen, Gießen/Witten 2017.
- STATISTA RESEARCH DEPARTMENT, Durchschnittsalter der Bevölkerung in Deutschland nach Bundesländern im Jahr 2020, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1093993/umfrage/durchschnittsalter-der-bevoelkerung-in-deutschland-nach-bundeslaendern/> 21.01.2022, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- STAUFFER, ETHELBERG, Art. ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός, in: G. Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT). Erster Bd.: A–I. Kohlhammer, Stuttgart 1933, S. 34–55.

- STEGBAUER, CHRISTIAN/GRUBAUER, FRANZ/WEYEL, BIRGIT, Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen, in: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft). Gütersloher Verlagshaus; EKD, Gütersloh 2015, S. 400–434.
- STEINFATH, HOLMER, Resonanz und gutes Leben, in: J.-P. Wils (Hg.), Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa. Nomos, Baden-Baden 2019, S. 45.
- STH BASEL, Professoren. Prof. Dr. Stefan Schwyer, <https://sthbasel.ch/professoren/?dozent=stefan-schwyer>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- STOCK, KONRAD, Art. Liebe III. Dogmatisch, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Bd. 5: L–M). Mohr Siebeck, Tübingen 2002, Sp. 338–342.
- STOCK, KONRAD, Art. Theologie, Christliche III. Enzyklopädisch, in: G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 33. (Technik–Transzendenz). De Gruyter, Berlin u. a. 2002, S. 323–343.
- STOLINA, RALF, Lebens-Gespräch mit Gott. Zum Verständnis und den Rahmenbedingungen Geistlicher Begleitung, in: A. Giebel, M. Dröge, U. Lilie, A. Richter (Hg.), Wolke und Feuersäule. Geistliche Begleitung in Kirche und Diakonie – Neubelebung einer alten Praxis der Seelsorge. Wichern, Berlin 2019, S. 38–43.
- STÜRMER, MICHAEL, Bevölkerung, Volk, Nation, https://www.welt.de/print/die_welt/debatte/article10390332/Bevoelkerung-Volk-Nation.html/19.10.2010, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- SUDBRACK, JOSEF, Art. Spiritualität V. Typologien, in: M. Buchberger, W. Kasper, K. Baumgartner (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Bd. 9: San bis Thomas. Herder, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 2006, S. 857–858.
- THEURICH, HENNING, Art. Nietzsche, Carl Immanuel (1787–1868), in: G. Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 24. (Napoleonische Epoche–Obrigkeit). Walter de Gruyter, Berlin 1994, S. 576–581.
- THOMAS, GÜNTER, Der Neglect der Gemeinde im liberalen Paradigma. Wege aus der Sackgasse einer Fehlwahrnehmung von Religion und Kirche, in: D. Pollack, G. Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie. Ergon Verlag, Würzburg 2017, S. 249–278.
- TROELTSCH, ERNST, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. (1906/1909/1922). Hrsg. v. Volker Drehsen, Kritische Gesamtausgabe (KGA), Bd. 7. De Gruyter, Berlin 2004.
- TROELTSCH, ERNST, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Hrsg. v. Hans Baron, Gesammelte Schriften, Bd. 4. WBG, Darmstadt 2016.
- UNIVERSITÄT BONN, PRAKTISCHE THEOLOGIE, Personen. Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, <https://www.etf.uni-bonn.de/de/ev-theol/einrichtungen/praktische-theologie/personen/hauschildt>, zuletzt eingesehen am 20.05.2020.
- UNIVERSITÄT LEIPZIG, Forschungsstelle Kirchliche Praxis in der DDR, <https://www.theol.uni-leipzig.de/institut-fuer-praktische-theologie/institut/forschungsstelle-kirchliche-praxis-in-der-ddr/>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.

- VISCHER, GEORG, Zusammengehören in der Kirche – Reflexionen zur unterschiedlichen Beteiligung von Christinnen und Christen an ihren kirchlichen Institutionen, in: M. Bruhn, A. Grözing (Hg.), Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der ökumenischen Basler Kirchenstudie. Univ.-Verl., Freiburg, Schweiz 2000, S. 155–167.
- VOIGT, FRIEDEMANN, Ernst Troeltsch – Leben und Werk. In: Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, hg. von Hans Baron. WBG, Darmstadt 2016, S. V–XXXIV.
- WAGNER-RAU, ULRIKE, Vertrauensbildung und Kreativität. Das Spannungsfeld der Interaktion, in: K. Merzyn, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 135–149.
- WAHL, HERIBERT, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie. Herder, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- WANNENWETSCH, BERND, Ekklesiologie und Soziologie – Versuch einer theologischen Verhältnisbestimmung, in: G. Wegner (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Ergon-Verlag, Würzburg 2012, S. 175–195.
- WARREN, RICK, Kirche mit Vision. Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt. Gerth Medien, Asslar 2016.
- WEGNER, GERHARD, Attacke auf die Ortsgemeinden. Was die EKD in der Krise der Kirche vorschlägt, <https://zeitzeichen.net/node/8472>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- WEGNER, GERHARD, Und nun die Umsetzung! Was wird aus den zwölf Leitsätzen der EKD?, <https://zeitzeichen.net/node/8652>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- WEGNER, GERHARD, 50 Jahre dasselbe gesagt? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös-kirchlichen Feld, in: G. Wegner (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Ergon-Verlag, Würzburg 2012, S. 295–341.
- WEGNER, GERHARD, Wirklichkeitsgewinn oder Säkularisierungseffekt? Zum Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Eine Einleitung, in: G. Wegner (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Ergon-Verlag, Würzburg 2012, S. 7–23.
- WEGNER, GERHARD, Das Gespenst der Verkirchlichung. Zum Ertrag der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, in: D. Pollack, G. Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie. Ergon Verlag, Würzburg 2017, S. 279–311.
- WEGNER, GERHARD (Hg.), Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018.
- WELKER, MICHAEL, Die neue „Aufhebung der Religion“ in Luhmanns Systemtheorie, in: M. Welker (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theolog. Diskussion. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, S. 93–119.
- WELKER, MICHAEL, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1992.
- WELKER, MICHAEL (Hg.), Kirche im Pluralismus, Kaiser-Taschenbücher, Bd. 136. Kaiser, Gütersloh 1995.
- WELKER, MICHAEL, Was geht vor beim Abendmahl? Quell, Stuttgart 1999.
- WELKER, MICHAEL, Schleiermachers Programm: Universalisierung von Humanität, in: M. Welker (Hg.), Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann. Hansisches Druck- und Verl.-Haus, Frankfurt am Main 2009, S. 33–78.

- WELKER, MICHAEL, Gottes Offenbarung. Christologie. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn ³2016.
- WENZ, GUNTHER, Art. Kirche I. Zum Begriff, in: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Bd. 4: I–K). Mohr Siebeck, Tübingen ²2001, Sp. 997–999.
- WEYEL, BIRGIT, Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung. Kirche als Organisation, in: K. Merz, R. Schnelle, C. Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, S. 15–29.
- WEYEL, BIRGIT/BUBMANN, PETER (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin), Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh), Bd. 41. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014.
- WEYEL, BIRGIT/BUBMANN, PETER, Vorwort, in: B. Weyel, P. Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. (Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie vom 18.–20. September 2013 in Berlin). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, S. 9–14.
- WILS, JEAN-PIERRE (Hg.), Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa, Texte & Kontexte der Philosophie, Bd. 3. Nomos, Baden-Baden 2019.
- WINKLER, EBERHARD, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1998.
- WINKLER, EBERHARD, Rezension zu Christian Grethlein: Praktische Theologie, Berlin/New York 2012, Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 138/2013, Sp. 238–240.
- WINKLER, EBERHARD, Rezension zu Eberhard Hauschildt/Uta Pohl-Patalong: Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 4, Gütersloh 2013, Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 138/2013, Sp. 1155–1157.
- WINKLER, EBERHARD, Rezension zu Helge Stadelmann/Stefan Schwyer: Praktische Theologie, Gießen 2017, Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 143/2018, Sp. 276–278.
- WWU MÜNSTER, Personen. Prof. em. Dr. phil. Karl-Wilhelm Dahm, <https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/dahm.html>, zuletzt eingesehen am 03.03.2022.
- ZIEMER, JÜRGEN, Gottesdienst und Gemeindeaufbau, in: H.-C. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ³2003, S. 634–644.
- ZIEMER, JÜRGEN, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, UTB Theologie, Bd. 2147. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ⁴2015.
- ZIMMERLING, PETER, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- ZIMMERLING, PETER, Bonhoeffer als praktischer Theologe. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- ZIMMERLING, PETER, Charismatische Bewegungen, UTB Theologie, Religion, Bd. 3199. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009.
- ZIMMERLING, PETER, Privilegierte Partnerschaft zwischen Staat und Kirche: Auslauf- oder Zukunftsmodell?, in: Rektorin der Universität Leipzig (Hg.), Staat und Kirche. „Theologische Tage“ zum 600jährigen Bestehen der Universität Leipzig. (Dokumentation der Tagung vom 26. bis 29. Oktober 2009). Universität Leipzig, Leipzig 2011, S. 91–99.

- ZIMMERLING, PETER, Das Handbuch Evangelische Spiritualität. Idee und Vorgeschichte, in: P. Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 1: Geschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bristol, CT, U.S.A. 2017, S. 15–21.
- ZIMMERLING, PETER (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 1: Geschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Bristol, CT, U.S.A. 2017.
- ZIMMERLING, PETER, Zur Geschichte der Evangelischen Spiritualität. Eine Einführung in Band 1 des Handbuches Evangelische Spiritualität, in: P. Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 1: Geschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bristol, CT, U.S.A. 2017, S. 22–37.
- ZIMMERLING, PETER (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 2: Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Bristol, CT, U.S.A. 2018.
- ZIMMERLING, PETER, Zur Theologie der Evangelischen Spiritualität. Eine Einführung in Band 2 des Handbuches Evangelische Spiritualität, in: P. Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 2: Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bristol, CT, U.S.A. 2018, S. 20–42.
- ZIMMERLING, PETER (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 3: Praxis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020.
- ZIMMERLING, PETER, Zur Praxis der Evangelischen Spiritualität. Eine Einführung in Band 3 des Handbuches Evangelische Spiritualität, in: P. Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität. Bd. 3: Praxis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, S. 22–40.
- ZITT, RENATE, Auf der Suche nach der diakonischen Gemeinde, in: V. Herrmann (Hg.), Studienbuch Diakonik. Bd. 2: Diakonisches Handeln, diakonisches Profil, diakonische Kirche. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 207–226.

Die Kirche wird kleiner. Doch noch immer gehören fast die Hälfte aller Deutschen einer Großkirche an. Wie lässt sich das komplexe Phänomen Kirche beschreiben? Dieser Band trägt praktisch-theologische Perspektiven auf die evangelische Kirche zusammen und wertet sie kritisch aus. Es beschreibt die Rolle der Kirche hinsichtlich Gemeinschaft und Spiritualität inmitten gesellschaftlicher Veränderungen. Ein besonderer Blick fällt auf die Situation der Kirche in Ostdeutschland.

Johannes Schütt ist Theologe und Betriebswirtschaftler. Er promovierte an der Universität Leipzig zum Thema Kirche. Derzeit arbeitet er als Klinikseelsorger und war in verschiedenen diakonisch-sozialen Werken tätig.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-40804-7



wbg Academic