

# Inhalt

1. Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung .....	9
<i>Ralph Kunz / Thomas Schlag</i>	
<b>2. Entwicklungslinien</b>	
2.1 Neutestamentliche Perspektiven .....	31
<i>Jörg Frey</i>	
2.2 Kirchengeschichtliche Perspektiven .....	42
<i>Peter Opitz</i>	
2.3 Systematisch-theologische Perspektiven .....	49
<i>Christiane Tietz</i>	
2.4 Praktisch-theologische Perspektiven .....	57
<i>Albrecht Grözinger</i>	
2.5 Kirchenrechtliche Perspektiven .....	65
<i>Hendrik Munsonius</i>	
2.6 Religions- und Kirchensoziologie .....	73
<i>Stefan Huber</i>	
2.7 Religionswissenschaftliche Perspektiven .....	81
<i>Udo Tworuschka</i>	
<b>3. Erhebungen</b>	
3.1 Reformdebatten und Impulspapiere .....	93
<i>Christian Grethlein</i>	
3.2 Kirchenmitgliedschaft .....	101
<i>Birgit Weyel</i>	
3.3 Kirchenaustritte und Eintritte in die Kirche .....	109
<i>Gerald Kretzschmar</i>	
3.4 Sozialstrukturelle Vielfalt, Lebensstile und Milieus .....	117
<i>Claudia Schulz</i>	
3.5 Teilhabeverhalten, Engagement und Distanz .....	125
<i>Carsten Ramsel</i>	
3.6 Pfarrberuf und Pfarramt .....	132
<i>Jan Hermelink</i>	
3.7 Ehrenamt und Freiwilligkeit .....	140
<i>Beate Hofmann</i>	

#### 4. Einordnungen

4.1 Kirche als religionsgestaltende Kraft .....	151
<i>Fritz Lienhard</i>	
4.2 Volkskirche .....	161
<i>Kristian Fechtner</i>	
4.3 Kirche als Institution und Organisation .....	169
<i>Eberhard Hauschildt</i>	
4.4 Öffentliche Kirche .....	179
<i>Thomas Schlag</i>	
4.5 Kirche als Ort der Religion .....	189
<i>Wilhelm Gräß</i>	
4.6 Kirche bei neuen Gelegenheiten .....	198
<i>Uta Pohl-Patalong</i>	
4.7 Corporate Identity – Kirche als Marke .....	208
<i>Christina Aus der Au</i>	

#### 5. Entfaltungsbereiche

5.1 Seelsorge .....	221
<i>Isabelle Noth</i>	
5.2 Pfarrberuf .....	228
<i>Katja Dubiski / Isolde Karle</i>	
5.3 Gottesdienst und Liturgie .....	236
<i>David Plüss</i>	
5.4 Predigt .....	244
<i>Alexander Deeg</i>	
5.5 Bildung .....	253
<i>Friedrich Schweitzer</i>	
5.6 Diakonie als kirchlicher Ort in der Gesellschaft .....	261
<i>Johannes Eurich</i>	
5.7 Gemeindeaufbau .....	269
<i>Ralph Kunz</i>	

#### 6. Erscheinungsformen

6.1 Kasualgemeinde .....	281
<i>Thomas Klie</i>	
6.2 Kooperation und Fusion von Gemeinden .....	288
<i>Hans Strub</i>	
6.3 Grundlagen und Perspektiven inklusiver Gemeindeentwicklung .....	300
<i>Ulf Liedke</i>	

<i>Inhalt</i>	7
6.4 Profildgemeinden und profilierte Gemeinden .....	309
<i>Thies Gundlach</i>	
6.5 Missionarische Gemeindeentwicklung .....	317
<i>Michael Herbst</i>	
6.6 Gemeinde im sozialen Nahraum .....	327
<i>Christoph Sigrist</i>	
6.7 Solidarische und global engagierte Gemeinde .....	336
<i>Ralf Hoburg</i>	
<b>7. Einsatzbereiche</b>	
7.1 Gemeindliche Bildungs-Räume .....	347
<i>Martina Kumlehn</i>	
7.2 Gemeinde und Schule .....	357
<i>Bernd Schröder</i>	
7.3 Akademie-Gemeinden .....	365
<i>Stephan Schaede</i>	
7.4 Musik in Kirche und Gemeinde .....	373
<i>Peter Bubmann</i>	
7.5 Jugendkirchen .....	381
<i>Michael Freitag</i>	
7.6 Kunst in Kirche und Gemeinde .....	392
<i>Johannes Stückelberger</i>	
7.7 Kirchenräume .....	400
<i>Sonja Keller</i>	
<b>8. Entgrenzungen</b>	
8.1 Gemeinde in Netzwerken .....	409
<i>Ilona Nord</i>	
8.2 Kirchenschließung .....	416
<i>Henk de Roest</i>	
8.3 Arbeit mit neuen Zielgruppen .....	425
<i>Wolfgang Ratzmann</i>	
8.4 Migrationskirchen – Vergegenwärtigung der Fremdheit des Evangeliums .....	433
<i>Benedict Schubert</i>	
8.5 Mission und Evangelisation .....	441
<i>Tobias Faix</i>	
8.6 Fresh expressions of Church .....	450
<i>Sabrina Müller</i>	
8.7 Spiritualität .....	459
<i>Sabine Hermisson</i>	

**9. Ermöglicungen**

9.1 Organisationsentwicklung .....	469
<i>Wolfgang Nethöfel / Holger Böckel</i>	
9.2 Leitungsschulung .....	479
<i>Peter Burkowski / Lars Charbonnier</i>	
9.3 Personalentwicklung .....	487
<i>Thomas Schaufelberger</i>	
9.4 Finanzierungsstrategien/Fundraising .....	497
<i>Frank Weyen</i>	
9.5 Öffentlichkeits- und Medienarbeit .....	505
<i>Johanna Haberer</i>	
9.6 Kirchliche Aus- und Weiterbildung .....	514
<i>Hiltrun Keßler</i>	
9.7 Universitäre Bildung: Forschung, Lehre und Praxis .....	522
<i>Thomas Schlag / Ralph Kunz</i>	
Namensregister .....	531
Autorinnen und Autoren .....	535

# 1 Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung

Ralph Kunz / Thomas Schlag

## 1. »Entwicklung« als Problemanzeige

### 1.1 Ziel dieses Handbuchs

Das Ziel dieses Handbuches ist es, angesichts einer sich dynamisch verändernden Kirchen- und Gemeindegewirklichkeit zentrale Problemstellungen protestantischer Ekklesiologie zu identifizieren, gegenwärtige thematische Forschungseinsichten zu präsentieren und auf diesem Hintergrund Entwicklungsperspektiven für verschiedene Handlungsfelder von Kirche und Gemeinde aufzuzeigen. Den Autorinnen und Autoren wurde die Aufgabe gestellt, einen Themen- und Arbeitsbereich ihrer Expertise in der spezifischen Fokussierung auf die Entwicklungsthematik hin zu bearbeiten, um von dort aus aktuelle Dynamiken und Herausforderungen genauer zu beleuchten. Die wesentlichen Grundfragen, die in den jeweiligen Beiträgen thematisch entfaltet werden, lauten:

- In welcher Weise ist für das jeweils zu bearbeitende Thema die Frage der »Kirchen- und Gemeindeentwicklung« relevant und welche Entwicklungs-Semantiken können identifiziert werden?
- Wie manifestieren sich Entwicklungsdynamiken im Blick auf die behandelte Thematik und wie lassen sich diese verstehen?
- Wie lassen sich von dort aus innovative Entwicklungsperspektiven für Praxis und Forschung gewinnen?

Das Handbuch will durch diese gewählte Fokussierung über eine rein lexikalische Zusammenschau einschlägiger Themenbereiche gegenwärtiger Ekklesiologie hinausführen und dadurch die schon bestehenden Grundlagenwerke ergänzen.<sup>1</sup> Es sollen insofern gerade Einsichten in die Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung geboten werden.<sup>2</sup> Ausgegangen wird dabei von der allgemeinen kirchentheoretischen Überlegung, dass die jeweiligen gemeindlichen Praxisanforderungen eng mit grundlegenden ekklesiologischen Rahmenbedingungen und damit auch mit bestimmten Leitbildern von Entwicklung verbunden sind. Wir setzen voraus, dass die kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit im Modus eines sich wechselseitig dynamisch beeinflussenden subsidiären Korrespondenzverhältnisses beschrieben werden kann. Deshalb sollen in den

<sup>1</sup> In den letzten Jahren sind viele Publikationen zur praktischen Ekklesiologie erschienen. Zwei Werke werden in diesem Band oft genannt: *Hermelink*, Kirchliche Organisation und *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche.

<sup>2</sup> Der Begriff »Diskurslandschaften« zeigt die Schwierigkeit an, den Kirchendiskurs abzugrenzen: Sowohl *Grethlein*, Praktische Theologie, 569, der gegen die »sakrale Aufwertung von (organisierter) Kirche und Pfarrer/innen zum Aufbau einer kirchlichen Sonderwelt« opponiert, als auch *Herbst*, Kirche mit Mission, 257f., der für ein »missionales Modell« von Kirche votiert, signalisieren Distanz zum gängigen Kirchendiskurs – und sind doch zugleich Teil davon.

einzelnen Themenbearbeitungen die kirchliche und die gemeindliche Entwicklungsperspektive einerseits differenziert betrachtet, andererseits aber auch aufeinander bezogen werden. Die Autorinnen und Autoren sind zu einer näheren Bestimmung dieses Wechselverhältnisses aus ihrer jeweiligen Sicht – auch aus reformierter oder lutherischer Perspektive – ausdrücklich ermutigt worden.

## 1.2 Probleme der terminologischen Bestimmung von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung«

Die Beiträge sind in sieben Kapiteln geordnet. Der Anfang wird mit der Darstellung grundsätzlicher Entwicklungslinien gemacht (1.). Von der phänomenalen Wahrnehmung über Erhebungen (2.), Einordnungen (3.) und Entfaltungsbereiche (4.) geht es zu den Erscheinungsformen (5.), Einsatzbereichen (6.) Entgrenzungen (7.) und schließlich den Ermöglichungen (8.) gemeindlicher und kirchlicher Praxis. Der siebenteilige Aufbau des Bandes soll darin eine rudimentäre Entwicklungslogik widerspiegeln. Gerade die breite Auslegeordnung bzw. der relativ weite Horizont der Leitfragen lässt natürlich fragen, ob alle Autorinnen und Autoren dasselbe unter Kirchen- und Gemeindeentwicklung verstehen. Wenn mehr als fünfzig Theologinnen und Theologen ihre Sicht der Dinge darlegen, darf man kaum eine konsistente Schau erwarten. Umso mehr ist es angezeigt, dass im Exposé begriffliche Klärungen geboten werden und am Eingang zum Haus mit den vielen Wohnungen ein verlässliches theoretisches Fundament gelegt wird. Dass es Bedarf dafür gibt, ist wohl unbestritten.

Aber die Einsicht und Zuversicht, dass eine Verständigung möglich ist, wird von einem Paradox begleitet. Eine funktionierende Kirchen- und Gemeindepraxis setzt zwar voraus, dass Akteure, die sich um die Entwicklung ihrer Organisationseinheiten bemühen, wissen, wovon sie reden und was sie tun. Was aber »Entwicklung« jeweils meint und welche Steuerungs- und Leitungsziele sich daraus für die jeweilige Ebene von Kirche und Gemeinde ergeben, ist im kybernetischen Akt nicht immer explizit benennbar. Auch darum nicht, weil sich gewisse Probleme erst stellen, wenn Entwicklungswissen fokussiert, Vages konturiert und Indifferentes differenziert wird. Je prägnanter »Entwicklung« nämlich gedacht wird, desto deutlicher treten divergierende Leitinteressen zutage. Es wäre darum nicht nur unrealistisch, angesichts der vielfältig zerklüfteten Diskurslandschaften eine *unité de doctrine* oder einen kybernetischen *common sense* zu erwarten. Mehr noch: Dies wäre angesichts der unterschiedlichen Positionen, Perspektiven und den zu bearbeiteten Themen theoretisch überaus fragwürdig.

Wenn wir dennoch eine terminologische Bestimmung von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« in unserem Eingangsbeitrag wagen, geht es uns gerade nicht darum, die Differenzen, die auch in diesem Handbuch zutage treten, zu übergehen. Gerade weil bei Themen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung mit Kontroversen zu rechnen ist, muss es ein Anliegen sein, Leitbegriffe so zu verwenden, dass Diskussionen konstruktiv geführt und nicht destruktiv blockiert werden. Letztlich kann sich die Theorie nur im wissenschaftlichen Dialog der Disputierenden weiterentwickeln. Der Versuch geht also dahin, eine erste Übersicht über das in diesem Buch entfaltete Wissen mit Einsichten über den Begriff und die Rede von »Entwicklung« zu verknüpfen, die wir aus der Lektüre der Beiträge gewonnen haben.

### 1.3 Dekonstruktion und Rekonstruktion

Dafür scheint uns allererst ein diskursanalytischer Ansatz hilfreich zu sein.<sup>3</sup> Durch eine bestimmte Entwicklungs-Semantik – etwa die Rede von Wachstum und Fortschritt oder *vice versa* von Stillstand und Stagnation – werden implizit oder explizit normative Maßstäbe eingezogen, die Praxis mitbestimmen. Die Art und Weise, wie »Entwicklung« zur Sprache gebracht wird, liefert Hinweise auf die mitlaufenden ekklesiologischen De- und Rekonstruktionsprinzipien. Geschieht dies unkritisch und unreflektiert, können wesentliche Unterscheidungen zwischen Kirche und Gemeinde als eigenständige Größen ekklesiologischer Praxis aus dem Blick geraten.

#### 1.3.1 Entwicklung zum Besseren

Es sind im Kirchen- wie im Gemeindediskurs immer normative Setzungen im Spiel. Sie begleiten die Reden und Widerreden zu den größeren gesamtgesellschaftlichen oder kulturellen Trends. Für ein Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung heißt dies, dass der Entwicklungsbegriff zunächst dekonstruierbar bleiben muss, weil er bestimmte Sichtweisen von Kirche mitkonstruiert. Damit der Entwicklungsbegriff für den Kirchendiskurs leisten kann, was ein Begriff leisten soll – nämlich Verständigung ermöglichen –, muss er danach wieder konstruktiv rekonstruiert, also qualitativ gefüllt, theologisch geklärt und theoretisch anschließbar werden. Das setzt eine kritische Situationsanalyse voraus, aus der – je nach normativem Vorverständnis – handlungsleitende Maximen gefolgert werden. Letztlich zielt eine kritisch-konstruktive Anwendung der Entwicklungsbegrifflichkeit für die Kirchen- und Gemeindeforschung auf eine bessere Praxis.<sup>4</sup> Mit dieser höchst allgemeinen und reichlich abstrakten Bestimmung wird freilich eine Grundentscheidung getroffen.

#### 1.3.2 Handlung und Prozess

Setzt man die verbesserte Praxis als Zweck, wird aus »Entwicklung« eine handlungstheoretische Kategorie. Wird die Entwicklung der Kirche als eine Handlung oder Bündel von Maßnahmen begriffen, sagt dies etwas über das Verständnis von Kirche aus. Diese wird als eine Größe gedacht, die man entwickeln kann. Mehr noch: Sie ist in diesem Lichte besehen das Produkt einer Handlung, insofern Entwicklung mit Handlung in eins fällt.

Dass an der Kirche gehandelt wird, ist eine richtige, aber auf keinen Fall hinreichende ekklesiologische Einsicht. Kirche ist auch eine Akteurin oder, wie es Carl Immanuel Nitzsch klassisch formulierte, ein »actuoses Subject«. Sie ist eine Größe, die sich entwickelt. Nitzsch betont dadurch die vermittelnde Rolle der Kirche für den Glauben. Denn »[s]o wie das Reich Gottes sich in Christus zur Kirche und durch diese vermittelt, vermittelt sich christliches Leben zum kirchlichen durch dasselbe.« Nach Nitzsch ist die »kirchliche Ausübung«, durch welche sich der christliche Glaube in und an der Menschenwelt bestatigt, begründet und entwickelt, der »Inbegriff von Tätigkeiten, welche auf Überlieferung und Verbreitung, Zueignung und Ausbildung des Christentums gerichtet sind.«<sup>5</sup>

<sup>3</sup> In Anlehnung an *Foucault*, Ordnung des Diskurses. Gemeint ist ein Ansatz der Diskursanalyse, in der die diskurs-immanente Ordnung und Medialität Aufmerksamkeit findet.

<sup>4</sup> Für »bessere Praxis« lassen sich zwei theoretische Hintergründe ausmachen: erstens die »veränderte Praxis« in der Tradition der Kritischen Theorie, die stärker auf eine ideologie- und institutionskritische Handlung zielt. Vgl. dazu *Otto*, Grundlegung, 21f., und *Bäumler*, Kommunikative Gemeindepraxis. Zweitens ist der Begriff »better practice« nach der »pragmatischen Wende« (vgl. *Kunz*, Kybernetik) als Fanal der effizienzorientierten Organisation zu lesen.

<sup>5</sup> *Nitzsch*, Praktische Theologie, 12f.

Die wichtigste Konsequenz dieser Grundlegung ist die stärkere Stellung der Kirche vor dem religiösen Individuum. Nitzsch sagt es so: »Das Subjekt der kirchlichen Ausübung des Christentums ist der ersten Potenz nach weder der einzelne Christ als solcher noch der Kleriker, sondern eben die Kirche.«<sup>6</sup>

Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong haben in ihrem Kirchenlehrbuch in luzider Weise auf die Entwicklung des komplexen praktisch-theologischen Kirchenbegriffs hingewiesen, der den Mehrsinn einer handelnden, behandelten und verhandelten Kirche reflektiert.<sup>7</sup> *Albrecht Grözinger* entwirft in diesem Band eine kleine praktisch-theologische Entwicklungslehre, in der eine Differenzierung der Terminologie auch in der jüngeren Theoriegeschichte der Praktischen Theologie eingezeichnet und nachvollzogen wird. Er unterscheidet Typen des Handelns: nämlich die Entwicklung als »ars«, das »empirisch fundierte Handeln«, die »Entwicklung durch Unterbrechung« und »Entwicklung durch reflektierte Wahrnehmung«. Der Hinweis muss genügen, um an dieser Stelle die Ergänzungsbedürftigkeit einer handlungstheoretisch fundierten Praxistheorie anzuzeigen. Entwicklung ist das, was durch Veränderung angestoßen wird, aber auch das, was Veränderungen anstößt, weil sich Dinge, Sachverhalte und Personen entwickeln und zugleich programmatisch entwickelt werden. Es ist, wie Grözingers idealtypische Analyse zeigt, kennzeichnend für das jeweilige praktisch-theologische Paradigma, welches Verständnis von Entwicklung primär zum Tragen kommt.

### 1.3.3 Der größere Theorierahmen

Handlungen, die Gemeinde entwickeln, erzeugen oder erschaffen, erschließen sich theoretisch als Kommunikation. Das ist die grundstürzende Erkenntnis von Schleiermachers Kirchentheorie, die in einigen Beiträgen als ekklesiologische Hintergrundtheorie erkennbar wird und deren religionstheoretisch-kritisches Potential in unterschiedlichen Zusammenhängen stark gemacht wird.<sup>8</sup> Der Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums« wird im neuesten Lehrbuch der Praktischen Theologie von Christian Grethlein aufgegriffen und in diesem Handbuch mit der Forderung verbunden, den Theorieweg der Konzentration auf die institutionelle Kirche (wieder) zu verlassen.<sup>9</sup> Grethlein empfiehlt, mit der Wendung »Kommunikation des Evangeliums« einen biblisch-theologisch und kommunikationstheoretisch anschlussfähigen Theorierahmen aufzuspannen, innerhalb dessen die bisher dominierenden Begriffe Gemeinde, Mission und Volkskirche einer kritischen Sichtung unterzogen werden können. So kommen auch andere Weisen der Kommunikation des Evangeliums in Familie, Schule, Diakonie und Medien (wieder verstärkt) in den Blick.

### 1.3.4 Enzyklopädisch vagabundierend

Mit der Weitung der Begriffe ist freilich ein Problem angesagt, das bis in die Gegenwart hinein die Kirchentheorie beschäftigt. Die Subdisziplin, die kirchen- und gemeindeentwickelndes Handeln systematisch ordnet und methodologisch reflektiert, hat in der pas-

<sup>6</sup> Ebd., 22.

<sup>7</sup> *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 33–44.

<sup>8</sup> Eine Interpretation und Rezeption von Schleiermacher insbesondere in der Kirchentheorie, die sich in Abgrenzung von einer dogmatisch konzipierten Ekklesiologie als Diskurs zwischen der Systematischen und Praktischen Theologie etablierte (siehe dazu: *Preul*, Kirchentheorie).

<sup>9</sup> Christian Grethlein hat diesen Gedanken in unterschiedlichen Zusammenhängen und an verschiedenen Orten erläutert, programmatisch in *Grethlein*, Neuformatierung, und zuletzt in *Grethlein*, Praktische Theologie, 144–179; 378–414.



toraltheologischen Enzyklopädie keinen eigenständigen Ort und festen Rang. Dies zeigt sich auch daran, dass es keine stabile Bezeichnung für ein solches Fach gibt, seit man ein solches zu etablieren versucht hat. Der Namensstreit ist symptomatisch. Ob Kybernetik, Oikodomik oder Kirchentheorie<sup>10</sup> – kein Vorschlag konnte sich bislang durchsetzen. Das terminologische Problem offenbart, dass sich die Zielsetzungen der Kirchenentwicklung nicht auf eine Linie bringen lassen. Es gibt keinen Konsens darüber, wo die Entwicklung im Rahmen einer praktischen Ekklesiologie untergebracht und wie sie praxeologisch gefasst werden soll.<sup>11</sup>

Eine Theorie der Gemeindepraxis ist in gewisser Weise immer auch die Summe aller Teilbereiche der Praktischen Theologie, die aber eine je eigene Vorstellung des entwickelnden Handelns haben. Das spricht dafür, die Entwicklungsdimension – einem Vorschlag von Gert Otto folgend – eher perspektivisch zu fassen.<sup>12</sup> Entwicklung lässt sich so als Perspektive quer zu den klassischen Disziplinen der Praktischen Theologie in Anschlag bringen. In diesem Handbuch haben *Isabelle Noth* die Seelsorge, *Thomas Klie* die Kasualien, *Alexander Deeg* die Predigt, *Peter Bubmann* die Musik und *David Plüss* den Gottesdienst in dieser perspektivischen Entwicklungslogik durchleuchtet. Es lässt sich umgekehrt jedes dieser Praxisfelder als Perspektive thematisieren und danach fragen, wo und wie etwa Seelsorge oder Gottesdienst zur Entwicklung der Kirche und Gemeinde beitragen – oder diese hemmen!

### 1.3.5 Reale und ideale Praxis

Wer nach »Entwicklung« fragt, wirft die Frage auf: »Was nützt uns der Gottesdienst?«<sup>13</sup> oder: »Wie stiftet die Predigt Neues?« oder: »Was bewegt die Erwachsenenbildung?« Das allgemeine Leitbild der Entwicklung hin zur verbesserten Praxis hat den Vorteil, dass ideale Gemeindegestalten von der realen Gemeinde- und Kirchenpraxis unterschieden werden können – sei es, dass man diese Idealgestalt theologisch postuliert, oder sei es, dass sie als best practice porträtiert und als Modell propagiert wird. Hier zeigt sich eine vierte Schwierigkeit. Wie kommt es zu diesem Gefälle? Anhand welcher Norm wird gute von schlechter Praxis unterschieden? Woran orientiert sich das Bild der idealtypischen Gemeinde? Wie normativ sind wiederum die Rechts- und Sozialgestalten von Vorbildgemeinden?<sup>14</sup>

Die Vorstellung einer idealen Gemeinde, die auf der dunklen Folie der real existierenden Gemeindepraxis hell aufleuchtet, steht in Gefahr, bestimmte Organisationsformen von Kirche theologisch zu überhöhen oder umgekehrt die Auflösung und Ablösung einer Normgestalt von Gemeinde einzufordern. Die Frage nach dem Grund und Ziel der Entwicklung fällt dann immer mehr zusammen mit der Frage, was unter Gemeinde überhaupt zu verstehen sei – ein *ceterum censeo* von *Uta Pohl-Patalong*, die in diesem Band nach Kirche bei neuen Gelegenheiten fragt.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Näheres zum Namensstreit siehe *Kunz*, *Kybernetik*, 655ff.

<sup>11</sup> Praxeologisch meint hier im Sinne von *Bourdieu*, Theorie der Praxis, die soziologische Rahmentheorie, mit der die Bezüge zwischen den Dispositionen der Akteure und den sozialen Strukturen der Institution beobachtet werden kann.

<sup>12</sup> *Otto*, Grundlagen.

<sup>13</sup> *Lange*, Gottesdienst, provozierte mit der funktionalen Frage nach dem Nutzen und antwortete in der Tradition der hermeneutischen Theologie: Die symbolische Kommunikation des Evangeliums ist mehr als nötig und »nützt« gerade darin der Kirche, wo sie die alltägliche Routine und den religiösen Betrieb unterbricht.

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch das Kapitel »Was ist Kirche? Kirchenbilder im Widerspruch« in *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 117–120, bes. 118 und *Hermelink*, Praktische Theologie und Kirche, 399f. und 444f.

<sup>15</sup> Siehe auch *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 305–310.

### 1.3.6 Komplexe Wege und divergierende Ziele

Das macht, um ein letztes Problem zu benennen, die Kirchen-Gemeinde-Entwicklungs-Diskussion verwickelter als andere Diskurse. Wenn Entwicklung angesagt ist, geht es ums Ganze, aber das Ganze ist weder theologisch noch soziologisch greifbar. Die soziologische Diagnose und theologische Dispositionen sorgen für divergierende Entwicklungselementtypen. Der Abschied von der Normalgemeinde ist aber nicht zwingend mit dem Aufgeben normativer Gemeindeideen verknüpft. Sie führt vielmehr zu ihrer Pluralisierung. Im Hin und Her von Ideal und Wirklichkeit wird Gemeinde ständig pluraler und die Prognose, wohin sie sich entwickeln soll, immer schwieriger.

Symptomatisch und paradigmatisch sind dafür die Debatten um den Gemeindeaufbau. *Michael Herbst* rekapituliert in diesem Band die jüngere Geschichte der missionarischen Gemeindeentwicklung und *Ralph Kunz* verweist auf Konfliktlinien, die den Diskurs begleiten. Die Formel »Mixed Economy«, auf die *Sabrina Müller* Bezug nimmt, kann als salomonische Lösung interpretiert werden, die in der Church of England erfolgreich praktiziert wird – oder als Zugeständnis, dass sich in der Organisation Kirche unterschiedliche Gemeindegestalten nebeneinander ausdifferenziert haben.

## 2. Soziologie als Leitwissenschaft und die Theologie der Leitung

### 2.1 Soziologie als Leitwissenschaft

Es ist offensichtlich, dass der Begriff »Entwicklung« wenig Orientierung und konfuse handlungsleitende Impulse gibt. Seine Vieldeutigkeit, das Fehlen einer eigenständigen akademischen Disziplin und die Komplexität der Thematik raten deshalb zur Vorsicht. Aus dem Leitbegriff »Entwicklung« lässt sich kein Handlungsziel für die Kirchenleitung ableiten. Er ist für sich gesehen richtungs- und orientierungslos. Ebenso klar ist, dass auf den Begriff nicht verzichtet werden kann. Er verweist zwar nicht auf ein Leitbild, aber macht aber auf Leitdifferenzen aufmerksam, die in den unterschiedlichen Leitbildern von »Leuchtfenerstrategie« bis zum »missionalen Modell« im Schwange sind.

Um diese Leitdifferenzen kirchentheoretisch ansichtig zu machen, hat es sich bewährt, die Gestalten von Kirche soziologisch zu differenzieren. Erhellend sind die Ausführungen von *Stefan Huber*, der die religions- und kirchensoziologischen Erkenntnisse mit individualisierungs-, säkularisierungs- und markttheoretischen Ansätzen kombiniert und so ein Raster gewinnt, um Chancen und Risiken der Gemeinde- und Kirchenentwicklung zu erwägen. *Michael Herbst* wie auch *Eberhard Hauschildt* verweisen in ihren Beiträgen auf die jüngere Geschichte der Diskussion über die Sozialgestalten von Kirche. Im Lehrbuch Kirche wird zwischen Kirche als Symbol, soziales System, Bewegung, Institution und Organisation unterschieden und die gleichzeitige Ungleichzeitigkeit all dieser Gestalten im »Hybrid Kirche« bedacht.<sup>16</sup> Solche und ähnliche Differenzierungsversuche sind gerade darum weiterführend, weil sie aus der Perspektive jeweils einer Gestalt eine besondere Problemlage oder Entwicklungschance von Kirche besser erkennen lassen.

So rückt zum Beispiel *Wolfgang Nethöfels* und *Holger Böckels* Beitrag die inhaltliche Näherbestimmung der Kirchen- und Gemeindeentwicklung als Organisationsentwicklung den Aspekt den Innovationsbedarf und die Innovationsmöglichkeiten der Kirche in den Vordergrund. Freilich werden andere Aspekte in dieser Sichtweise tendenziell ausgeblendet, insofern Kirche eben auch Institution und Bewegung ist. Eine soziologisch kon-

<sup>16</sup> A.a.O., Kirche, 216–220.

zipierte Ekklesiologie führt darum notwendigerweise theoretisch wie systembedingt zu Verzerrungen, die sie durch andere Verzerrungen korrigiert. Wenn dadurch das Bewusstsein für die Hybridität der Kirche stark gemacht wird, schwächt das zugleich die Erwartungen an den praktischen Nutzen und konzeptionellen Anspruch von Leitungs- und Entwicklungstheorien. Die Kybernetik eines Gebildes, das gleichzeitig Symbol, Bewegung, Institution und Organisation ist, lässt sich theoretisch nicht bändigen, weil die konkrete Kybernese allemal komplexer ist.

## 2.2 Theologie als Leitungswissenschaft

Das wirft noch einmal ein Licht auf das eingangs erwähnte Paradox. Die paradoxe Struktur ist auch der Schlüsselprofession der Institution Kirche eingezeichnet.<sup>17</sup> Gerade weil sie sich wandeln muss, gilt es, wie *Katja Dubiski* und *Isolde Karle* betonen, auch für die Zukunft theologisch verantwortbare Konzepte des Pfarrberufs zu entwickeln, sie behutsam zu modifizieren und an sich ändernde gesellschaftliche Rahmenbedingungen anzupassen.<sup>18</sup>

Die Schlüsselprofession Pfarrberuf verbindet zwei Wissensformen: das akademisch-wissenschaftliche Wissen und die pastorale Weisheit. Insofern der Theologie die Aufgabe der »besonnenen Kirchenleitung« zukommt, kann sie insofern als Leitungswissenschaft bezeichnet werden. Dies ist nicht erst seit Schleiermacher ein Grundsatz der evangelischen Ekklesiologie. Insbesondere für das reformatorische Kirchenverständnis ist auch die Entwicklungsbedürftigkeit und -fähigkeit der Kirche zentral, wie *Christiane Tietz* in ihrem systematisch-theologischen Beitrag entfaltet. Darauf verweist auch die Formel »ecclesia semper reformanda«. Der Wandel der Rechts- und Sozialgestalt der Kirche seit der Reformation kann im Zusammenhang eines gewandelten Verständnisses der Bedeutung dieser Formel betrachtet werden.

In vielen Beiträgen wird diese theologiegeschichtliche Dimension des Entwicklungsgedankens denn auch selbstverständlich vorausgesetzt. *Peter Opitz* erinnert daran, dass sich ein bestimmtes Selbstverständnis der Entwicklung erst in der Aufklärung etablieren konnte. Anders als der ehrwürdige Begriff der »Reform« sei der philosophische Entwicklungsgedanke im strengen Sinn einer fortschreitenden Entfaltung eines immanenten Potenzials im geschichtlichen Zeitverlauf erst im ausgehenden 17. Jahrhundert aufgefunden. Im 18. Jahrhundert gelangte er dann zu seiner überragenden Stellung auch auf dem Gebiet der christlichen Theologie und Ekklesiologie. Opitz zitiert Johann Joachim Spalding, der es so formulierte: »Alle menschliche und christliche Gottseligkeit besteht nicht in einem bestimmten vollkommenen Zustande [...] sondern in einem beständigen Fortgehen und Weiterstreben. Das bringt die Natur der Menschheit und jedes endlichen Geistes mit sich; und das ist es, was auch Gott von uns verlangt.«<sup>19</sup>

Die Leitungs- und Entwicklungsleistung der Theologie als Funktion der Kirche verschiebt sich in charakteristischer Weise, wenn nicht mehr die Lehre, sondern die christliche Gottseligkeit beziehungsweise das religiöse Gefühl zum konstanten Ausgangspunkt erklärt wird. Theologie wird nun ihrerseits als variable Größe angesehen, die sich entwickelt und der »Entwicklungshilfe« gegeben werden muss.<sup>20</sup> Die Frage, wer mit der Autorität welcher Instanzen eine Theologie entwickelt, die Gemeinde wachsen und blühen lässt, stellt sich nicht erst seit der Neuzeit. Schon in den Quellen des Neuen Testaments

<sup>17</sup> Vgl. dazu *Josuttis*, Der Pfarrer ist anders, der von Konfliktfeldern im Beruf des Geistlichen spricht.

<sup>18</sup> Vgl. dazu *Karle*, Profession.

<sup>19</sup> *Spalding*, Nutzbarkeit, 178, zitiert nach *Opitz*, Kirchengeschichte.

<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang grundlegend *Ablers*, Religion.

bilden die Entstehung der Gemeinde und die Etablierung der Theologie ein komplexes Geflecht von Bezügen, das, wie *Jörg Frey* darlegt, historisch und theologisch geklärt werden muss, um ein akkurates Bild der interdependenten Entwicklung zu erhalten.

Der Rückbezug auf die Quellen macht wiederum auf mögliche normative Besetzungen aufmerksam, die sich mit dem Anspruch des Ursprünglichen verknüpfen können. Ein negatives Verständnis der Entwicklung als Degeneration oder Deformation der ursprünglich reinen Gestalt hat im protestantischen Kirchendiskurs eine lange Tradition und ist in unterschiedlichen Begriffspaaren debattiert worden. Ausgetragen wurde der Streit nicht zuletzt in den Debatten über die Bedeutung des Kirchenrechts. Auch wenn der Primitivismus gebannt und der Idealismus vermieden wird, basiert eine theologische Kirchenlehre auf der Idee der durch das Wort vermittelten Geistleitung und -entwicklung. Nach *Hendrik Munsonius* lässt sich anhand der Visitation paradigmatisch zeigen, wie Geistliches und Rechtliches voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen sei. Eben darin trete die »Ewigkeitsfrage« der Kirchenrechtstheorie in Erscheinung. Einerseits sei – in den Spuren der Zwei-Regimenten-Lehre – zwischen geistlicher und rechtlicher Kirchenleitung klar zu unterscheiden. Andererseits sei – im Gefolge der dritten These der Barmer Theologischen Erklärung – auch die rechtliche Ordnung der Kirche geistlich zu verantworten. In das kirchliche Verfassungsrecht habe dieses Spannungsverhältnis Eingang gefunden durch den Satz: »Die Leitung der Kirche geschieht geistlich und rechtlich in unaufgebbarer Einheit.«<sup>21</sup>

Die verfassungsrechtliche Lösung ist bemerkenswert, weil seine Interpretation Schwierigkeiten bereitet. Man kann eine Parallele zur soziologischen Wahrnehmung des Hybrids Kirche erkennen. Da wie dort zeigt sich das Problem des Umgangs mit Spannungseinheiten. Mit Blick auf das Recht gesagt, stellt die »unaufgebbare Einheit« als Rechtsnorm ein Paradoxon dar, insofern das Kirchenrecht selber auf das verweise, was nicht Recht sei und ihm normative Bedeutung zumesse. Diese Paradoxie könne nicht stillgestellt werden und nötige dazu, das Verhältnis von Geist und Recht in der Kirche stets aufs Neue zu entfalten.

### 3. Leitdifferenzen

#### 3.1 Spannungen als dynamische Entwicklungsgeneratoren

Die Verständigung über das als geistlich angezeigt zu verantwortende kirchliche Handeln ist ein unabschließbarer Prozess, der sich in Spannungsverhältnissen manifestiert, die die Institution Kirche kennzeichnen. Solche Verhältnisse nötigen sie zur Dauerreflexion.<sup>22</sup> In der Praxis tendieren solche postulierten »Einheiten« aber dazu, in die eine oder andere Richtung in »Einseitigkeiten« zu wechseln. Sieht man die Kirche als pluriforme Größe, rücken zudem andere Spannungseinheiten ins Blickfeld. Nicht nur das Recht und der Geist werden angerufen. In der Organisationsperspektive muss die Kirche auch als Betrieb oder in der Institutionenperspektive als Verwaltung funktionieren.<sup>23</sup> Werden solche Aspekte in der Diskussion stark in den Vordergrund gerückt, treten Kritiker auf den Plan, die vor der »Ökonomisierung« oder »Bürokratisierung« warnen.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Zitiert bei *Munsonius*, Kirchenrecht: Art. 7 Grundordnung der Ev. Landeskirche in Baden i.d.F. vom 28.4.2007 (KABl. S. 81), erstmals im Leitungsgesetz vom 29.4.1953 (KABl. S. 37).

<sup>22</sup> Zu diesem Diktum von Schelsky siehe *Merz-Benz*, Paradoxon der institutionalisierten Dauerreflexion, 89–118.

<sup>23</sup> Dazu grundsätzlich *Ludwig*, Von der Institution zur Organisation.

<sup>24</sup> In der praktisch-theologischen Literatur wird in diesem Zusammenhang häufig das (gescheiterte) Evangelische München-Programm zitiert und kommentiert. Während der geistige Vater Herbert Lindner ein Pro-

In den Diskurslandschaften der Gemeinde- und Kirchenentwicklung werden Zielkonflikte auf Kirchen- und Gemeindeebene je nach Sichtweise unterschiedlich wahrgenommen und mehr oder weniger konstruktiv bearbeitet. Welche Systemrationalität mittels eines Programms jeweils ins Spiel gebracht wird, wird anhand der gewählten Entwicklungs-Semantiken ersichtlich. Zum Beispiel lässt der Einsatz der Wachstumsmetapher eher auf organisations- oder bewegungslogische Typen von Entwicklung schließen,<sup>25</sup> während die Aufbaumetapher eher an biblisch-theologischen Paradigmen orientiert ist.<sup>26</sup> Es gehört zum kirchenpolitischen Pragmatismus des pluriformen Systems Großkirche, dass konfligierende ekklesiologische Leitbilder nebeneinander geduldet werden (müssen).

Wenn hinsichtlich der Ziele der Gemeinde- und Kirchenentwicklung von Leitdifferenzen statt von einem Leitbild zu sprechen ist, entspricht dies also einer realistischen Einschätzung der Kirchenwirklichkeit. Diese Differenzen lassen sich wiederum als Spannungen thematisieren. Damit rücken nun aber kybernetisch-konstruktiv betrachtet nicht nur lähmende Gegensätze, sondern auch dynamische Entwicklungsgeneratoren in den Blick. Es lassen sich in den Beiträgen des Handbuchs zahlreiche solcher Spannungen identifizieren. Wir unterscheiden drei Typen: eine fundamentaltheologische von Glaube und Werk (3.1.1), eine ekklesiologische von Kirche und Ekklesia (3.1.2) und als dritter Typus spezifisch kybernetische Spannungen (3.2).

### 3.1.1 Fundamentaltheologische Spannung von Glaube und Werk

Ein erster Typus ist die fundamentaltheologische Spannung von Glaube und Werk. Unterschiedliche Entwicklungssemantiken erinnern an die grundlegende Dialektik dieser Unterscheidung und akzentuieren je nach Perspektive stärker das Werk oder den Glauben oder warnen vor Verzerrungen, die sich aus der Auflösung unaufgebarter Einheiten ergeben.<sup>27</sup>

Eine von der radikalen Theologie inspirierte Wachstumskritik kann dieser Sicht von Kirche wenig abgewinnen. Sie sieht die Kirche als gerechtfertigte Sünderin, die permanent ihr Entwicklungsziel verfehlt, weil sie das Evangelium weder sachgerecht noch zeitgerecht kommunizieren kann. Kirche ist sich nur dann treu, wenn sie sich von ihrer Untreue irritieren und von der Treue Gottes re-orientieren lässt. Entwicklung ist letztlich nur dann produktiv, wenn sie wieder zu Gott führt. Das meint klassisch Buße und ist der einzige Fortschritt, den die Kirche machen kann. Die Entwicklung der Kirche fällt immer wieder auf den Anfang zurück. Aber sie darf dann auch immer wieder von vorne beginnen. Im Weckruf und Widerruf der Theologie ist Sisyphos ein glücklicher Mann.<sup>28</sup>

Die Gefahr einer derart radikalen Sicht von Kirche besteht darin, dass sie die göttliche und menschliche Leitung in einer Weise gegeneinander ausspielen könnte, die jeden Gedanken an Entwicklung im Keime erstickt. Eine praktische Theologie der Leitung, die einen solchen Stillstand vermeidet, kombiniert und separiert das Göttliche nicht vom Menschlichen. Das gilt auch für eine Theologie der Entwicklung. Die fundamentale

gramm gegen die Verwaltungsmentalität der Kirche lancieren wollte (*Lindner*, Kirche am Ort), formulierten Opponenten einen »Ruf wider die Ökonomisierung«, vgl. dazu *Kunz*, Grenzen der Vermarktung, 33–39.

<sup>25</sup> Vgl. dazu die Analyse von *Schlag*, Wachstum.

<sup>26</sup> Zu den biblischen und theologiegeschichtlichen Hintergründen der Aufbaumetaphorik äußert sich *Möller*, Gemeindeaufbau, 233ff.

<sup>27</sup> Der Einzug fundamentaltheologischer Überlegungen in praxeologischer Perspektive ist ein Desiderat der deutschsprachigen Praktischen Theologie, auf das Michael Meyer-Blanck aufmerksam macht, siehe am Exempel der Liturgik *Meyer-Blanck*, Gottesdienstlehre, 76.

<sup>28</sup> In Anspielung auf Albert Camus' Essay »Le mythe de Sisyphé«, in dem er den Kampf gegen Gipfel als Erfüllung des menschlichen Wesens interpretierte.

Spannung von Glaube und Werk erweist sich dann als Entwicklungsgenerator, wenn es gelingt, die Einsicht in die Grenzen der Organisierbarkeit mit der Aussicht auf eine gelingende göttlich-menschliche Kooperation zu koppeln und dabei für die Emergenz der Prozesse aufmerksam zu bleiben.

### 3.1.2 Volkskirchliche Gemeinde und Ekklesia

Auf dem Hintergrund einer soziologisch ausdifferenzierten Kirchentheorie werden grundlegende ekklesiologische Spannungen benennbar und erkennbar: Was die Bewegung dynamisch in Gang setzt, will die Institution, die durch Organisation effizient funktionieren soll, treu bewahren. In dieser Matrix lässt sich auch die entwicklungsensible Spannung von volkskirchlichem und missionarischem Gemeindeaufbau verorten. Die Debatte in den 1980er Jahren, an die *Ralph Kunz* erinnert, drehte sich auch um die Frage, ob und wie der Aufbau einer Gemeinde von aktiv beteiligten Mitgliedern erste und oberste Priorität der Kirchenentwicklung zu sein hat. »Entwicklung« wurde von den Befürwortern eines missionarischen Gemeindeaufbaus im Paradigma von Sammlung und Sendung verstanden. Vertreter eines volkskirchlichen Gemeindeaufbaus plädierten hingegen für den Erhalt und die theologische Legitimierung einer Kirche bei Gelegenheit.<sup>29</sup> Die Intensität der Mitgliedschaftsbindung und die Beteiligung am Gemeindeleben sei keine Norm, die von einer kirchlichen Instanz festzulegen wäre – das Normale der distanzierenden Mitgliedschaft ist als selber bestimmte und selbstbewusste Form mündigen Christseins zu akzeptieren. Bezeichnenderweise setzte diese Seite den Akzent der Gemeindeentwicklung stärker bei der Erwachsenenbildung.

Dass die Fronten in dieser Debatte in Bewegung gekommen sind, kann man bei *Uta Pohl-Patalong* nachlesen. Sie nimmt die Formel »Kirche bei Gelegenheit« von Michael Nüchtern auf und zieht Linien dieses Ansatzes weiter. Ausgehend von der Akzeptanz und Wertschätzung von Kirchenmitgliedschaftstypen, deren Beziehung zur Kirche sich in der gelegentlichen Teilnahme an kirchlichen Angeboten äußert, hält sie für die Frage von Kirchen- und Gemeindeentwicklung besonders interessant, dass (anders als gelegentlich suggeriert werde) die Frage eines nicht-kontinuierlichen Kontakts zur Kirche sachlich die Differenz zwischen parochialen und nichtparochialen Organisationsformen übergreife und nicht zwingend auf neu zu entwickelnde Angebote und Formen von Kirche ziele. Andererseits gebe es neue Gemeindeformen. Diese wenden sich aber, anders als in früheren Epochen, an unterschiedliche Zielgruppen, so dass sie keine einheitliche Alternative zur Ortsgemeinde bilden, sondern zur Pluralität der kirchlichen Landschaft beitragen.

## 3.2 Kybernetische Spannungen

### 3.2.1 Mission und moderne Kirchenbindung

Thomas Großbölting bringt den Wandel der deutschen Religionslandschaft seit 1945 auf den sprechenden Titel »Der verlorene Himmel«.<sup>30</sup> Er kommt in seiner Analyse der Prozesse der Entkirchlichung im Osten und Deinstitutionalisierung im Westen zum Schluss, dass von einem dramatischen Abbruch zu sprechen sei.<sup>31</sup> Der Befund ist auch in seiner

<sup>29</sup> *Nüchtern*, Kirche bei Gelegenheit.

<sup>30</sup> *Großbölting*, Himmel.

<sup>31</sup> Von »Megatrends« spricht *Stolz*, Zukunft der Reformierten, 27ff., als von »großen gesellschaftlichen Veränderungen mit vielfältigen Effekten«. Genannt werden die Entflechtung der Kirche vom Staat, Individualisierung, Ausdifferenzierung der lebensweltlichen Milieus, Konkurrenz etc.

Dramatik nicht neu und wird etwa durch die Kirchenmitgliedschaftsstudien sehr viel differenzierter und nuancierter diskutiert. Gleichwohl steht das Faktum des rasanten Rückgangs der kirchlich gebundenen Religiosität wie eine Klammer vor dem Entwicklungspostulat. Wenn ein kirchliches Papier angesichts des verlorenen Himmels verspricht, vom offenen Himmel zu erzählen,<sup>32</sup> oder ein Kirchenreformprogramm dem Schrumpfen der Kirche mit einem Wachstum gegen den Trend trotzen möchte,<sup>33</sup> kommuniziert die Kirche damit Zuversicht. Sie kann Maßnahmen treffen, die in einem säkularen Umfeld erfolgreich auf die Erhaltung, Stärkung und sogar ein Wachstum der Organisation Kirche abzielen. Wie kommen andere Akteure auf dem Feld darauf, von einer »Nullpunktsituation« oder einem »nachkirchlichen Zeitalter« zu sprechen?<sup>34</sup> Weshalb wird im einen Fall ein radikaler Neuanfang der Mission und im andern Fall eine Leuchtfeuerstrategie gefordert?

Interessanterweise sehen die einen das als Gefahr, was den anderen als Chance erscheint. Paradigmatisch ist die Warnung von *Gerhard Kretzschmar*, das Phänomen Kircheneintritt mit Mitteln evangelikaler Mission fördern zu wollen. Der Grundlagentext für den kirchlichen Reformprozess der vergangenen Jahre, das EKD-Papier »Das Evangelium unter die Leute bringen«, sowie weitere, davon inspirierte Reforminitiativen favorisieren seiner Meinung nach jedoch meist diesen Weg. Wenn zum Beispiel als zukunftsweisende Formen des Gemeindeaufbaus die Arbeitsformen der »Willow Creek Community Church« empfohlen werden, forciert dies eine inhaltliche und soziale Verengung kirchlicher Strukturen, die einem Großteil derjenigen Personen, die einen Kircheneintritt erwägen, die notwendigen kirchlichen Anknüpfungs- und Bezugspunkte entzöge.<sup>35</sup> Unter moderngesellschaftlichen Bedingungen verhindere das Drängen auf kontinuierliche soziale Nähe und die Fixierung christlicher Existenz auf neupietistische Frömmigkeits- und Glaubensstile sowohl den Kircheneintritt als auch den Fortbestand der gegenwärtig, bundesweit gesehen, immer noch sehr hohen Mitgliederzahlen.

Ob diese Behauptung zutrifft oder nicht, ist hier nicht zu verhandeln. Bemerkenswert ist der Verdacht, dass evangelikal-missionarisch orientierte Reformprozesse die moderne Kirchenbindung eher schwächen und den Kircheneintritt eher erschweren als fördern. Kretzschmar empfiehlt gerade im Osten die verstärkte Orientierung an volksskirchlichen Denk- und Handlungsmustern.<sup>36</sup>

### 3.2.2 Zielgruppenorientierte Profilierung und wiedererkennbares Profil

Auch für *Kristian Fechtner* ist klar, dass die volksskirchliche Gemeinde in ihrer freiheitlichen Grundausrichtung Zukunft hat. Eine wesentliche Schnittstelle bleiben die Kasualien. An und in der Biographie als erfahrener und gedeuteter Geschichte des eigenen Lebens erweise sich, ob der christliche Glaube evident und relevant werde. Die Kommunikation des Evangeliums impliziere, dass die Beteiligten als Subjekte ihrer religiösen Praxis anerkannt werden, auch und gerade im Blick auf manchmal sehr eigensinnig oder eigenwillig gelebte individuelle Religion. In ihr werde Lebensgeschichte selbst zum Thema. Nicht zufällig sei deshalb Kasualkirchlichkeit die am stärksten ausgeprägte Form heutiger Volksskirchlichkeit. Aber Fechtner macht auch den Vorbehalt, dass in spätvolksskirchlicher Perspektive die Parochialgemeinde nicht die einzige Gemeindegestalt der Kirche

<sup>32</sup> *Evangelischen Kirche im Rheinland*, Auf dem Weg zu einer missionarischen Volkskirche.

<sup>33</sup> EKD, Wachsen gegen den Trend.

<sup>34</sup> So *Claussen*, Alles auf Anfang, und *Herbst*, Kirche mit Mission.

<sup>35</sup> Vgl. *Kirchenamt der EKD*, Das Evangelium unter die Leute bringen, 31–33.

<sup>36</sup> *Winkler*, Tore zum Leben, 34: »Kasualien und Religionsunterricht werden auf die Dauer nicht ausreichen, die ›Christen in Halbdistanz‹ in der Kirche zu halten. Wir haben in der DDR erlebt, wie schnell eine Kasualkirche zusammenbrechen kann.«

darstellt. Es entstünden vielmehr immer wieder »Gemeinden auf Zeit« im Kontext des Kirchentages, durch Chorprojekte oder im Umfeld besonderer Gottesdienste etc.<sup>37</sup> So gehöre es zu den gegenwärtigen praktisch-ekklesiologischen Herausforderungen, Gemeinde in ihren temporären und fluiden Gesellungsformen zu bestimmen und zu gestalten.<sup>38</sup>

Das spricht für eine stärkere Zielgruppenorientierung. *Wolfgang Ratzmann* würdigt die kirchlichen Programme und Debatten zum Gemeindeaufbau in der Volkskirche nach dem Zweiten Weltkrieg als Versuche, die Kirchen und Gemeinden dafür zu sensibilisieren, einzelne Zielgruppen bewusst in den Blick zu nehmen, die von der Kirche schwer erreicht werden, und für sie passendere kirchlich-gemeindliche Angebote zu entwickeln. Er warnt aber auch davor, nicht nur die nötige Flexibilität oder Mobilität mit immer neuen Formeln anzumahnen, sondern auch die notwendige Frage nach dem unverwechselbar Eigenen, nach der Identität von Kirche, dabei mit zu bedenken. Denn auch und gerade die Kirche, die für andere da ist, will und soll darin als Kirche handeln und nicht als beliebiger Verein.

### 3.2.3 Identität und Öffentlichkeit

Kristian Fechtner stellt fest: Volkskirche ist nicht *passé*. Ist Mission *passé*? *Fritz Lienhard* zitiert in seinem Beitrag Martin Kähler, der vor ungefähr hundert Jahren sagte: »Die Mission ist die Mutter der Theologie.«<sup>39</sup> Lienhard verstärkt das Diktum Käblers und deutet es gleichzeitig um, wenn er herausliest, dass die Begegnung der christlichen Botschaft als Anrede mit einer jeweils zunächst fremden Kultur die Theologie zu einem neuen Verständnis des Christentums herausfordere. Man kann – in dieser Linie fortfahrend – jeden Kontakt der Kirche mit Kultur als Begegnung mit fremden Welten begreifen und eine scharfe Grenze zwischen kirchlichem System und säkularer Umwelt ziehen.

*Tobias Faix* entfaltet in seiner kurzen Skizze, wie die Missionstheologie die Aporien eines solchen Ansatzes überwunden hat. Nicht nur im Gegenüber zu fremden Kulturen, sondern auch mit Blick auf die kirchenfernen Milieus muss eine paternalistische Konzeption der kirchlichen Sendung verabschiedet werden.<sup>40</sup> Das gilt erst recht für Sendung im übertragenen Sinn. Mediale Kommunikation, wie sie in Netzwerken praktiziert wird, lasse nach neuen Sozial-, Verkündigungs- und Feierformen des Glaubens fragen.

Sowohl *Ilona Nord*, *Johanna Haberer* als auch *Thomas Schlag* vermeiden den Begriff Mission. Ein anderer Leitbegriff bildet den Kulminationspunkt ihrer Überlegungen. *Thomas Schlag* formuliert ihn programmatisch: Kirche und Gemeinde stellen nach evangelischem Selbstverständnis in bedeutsamer Weise Öffentlichkeit dar und her. Der reformatorische Auftrag der Verkündigung als »publice docere« verweise darauf, dass kirchliche Praxis in der Vielfalt ihrer Manifestationen auf den öffentlichen Akt der Kommunikation des Evangeliums ausgerichtet ist und sich erst von dort her überhaupt verstehen kann. Insofern ist die reformatorische Tradition der öffentlichen Wachsamkeit und Aufmerksamkeit auf die Weltverhältnisse im kritischen Geist evangelischer Glaubens- und Gewissensüberzeugung begründet. Folglich richte sich der Anspruch kirchlicher Praxis und Entwicklung nicht nur darauf, Öffentlichkeit zu informieren, sondern diese zugleich zu orientieren, zu kritisieren, zu reformieren und gegebenenfalls Gegenöffentlichkeit herzustellen, wo immer ein entsprechender Orientierungs- und Handlungsbedarf identifiziert wird.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Vgl. *Bubmann/Fechtner/Weyel*, Gemeinde auf Zeit, 132–144.

<sup>38</sup> Vgl. dazu auch *Fechtner*, Späte Zeit, 11–21.

<sup>39</sup> *Kähler*, Schriften, 190, zitiert in *Lienhard*, Religionsgestalten.

<sup>40</sup> Vgl. dazu *Hauschildt*, Wider den Unsinn, 80–82.

<sup>41</sup> Vgl. dazu *Schlag*, Öffentliche Kirche, bes. 19ff.



### 3.2.4 Von der Doppelstrategie zur Mixed Economy

Kristian Fechtner erinnert daran, dass sich im kirchlichen Verständnis die von Emil Sulze entwickelte Vorstellung der überschaubaren Gemeinde als einem Verein, in dem die Mitglieder sich wechselseitig persönlich verbunden sind, tief eingewurzelt hat.<sup>42</sup> Anders als ursprünglich intendiert, sei daraus der Dual einer vereinskirchlich engagierten und einer individuell-punktuellen Gemeindlichkeit geworden, die nicht selten normativ belegt worden ist. Dass der Gegensatz von Kern- und Randgemeinde Gemeindeentwicklung eher blockiert, ist schon lange bekannt. Man kann die Celler Doppelstrategie-Formel »Öffnen und Verdichten« als Versuch würdigen, den Stillstand durch eine dynamisierende Spannungseinheit kybernetisch zu überwinden. Vor allem aber sind die Mitgliedschaftsmuster vielfältiger und bunter als bei einem konzentrischen Modell, das nur die Nähe und die Distanz zum Zentrum misst.

Mit Nachdruck fordert *Birgit Weyel* dazu auf, den Komplex von kollektiven Verhaltensmustern, Wissensordnungen und Sinnmustern auf der einen und subjektiven Sinnzuschreibungen auf der anderen Seite näher zu beschreiben, um auf diese Weise die verschiedenen Formen von Kirchenmitgliedschaft als plurale soziale Praktiken besser verstehen zu können. *Beate Hofmann* sieht in der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Beteiligungsformen in der Kirche die Chance, dass eine große Vielfalt von Motiven und Engagement-Typen generiert wird. In vielen Kirchengemeinden existieren Motivstrukturen von traditionellem und neuem Ehrenamt nebeneinander.

Auch wenn hier noch weiterer Forschungsbedarf besteht, zeichnet sich nach fünf Kirchenmitgliedschaftsstudien doch ein gewisser Konsens ab. Wenn die Mitgliedschaft plural ist, müssen Gemeinden und Kirche polyzentrisch und nicht konzentrisch entwickelt werden. Kybernetisch lässt sich ein Bogen spannen von der kommunalen Strategie der Diversität als Leitlinie der Gemeindeentwicklung bis zur regionalen Strategie der gemischten Ökonomie als Leitlinie der Kirchenentwicklung. Der ehemalige Erzbischof von Canterbury Rowan Williams hat dafür den Ausdruck »Mixed Economy« geprägt und damit das Miteinander und Nebeneinander parochialer und neuer Gemeindeformen in der Church of England auf eine prägnante Formel gebracht. Vielleicht sollte man das darin angelegte Prinzip auch auf andere Bereiche anwenden?

### 3.2.5 Intelligenter Rückbau statt depressiven Abbaus

Die »Fresh expression of Church«-Bewegung hat in der Englischen Kirche eine erstaunliche Dynamik ausgelöst, wie *Sabrina Müller* in ihrem Beitrag berichtet. Was sich in England, aber auch in Holland seit einigen Jahren im Bereich neuer Gemeinden tut, hat in Deutschland und in der Schweiz allerdings erst begonnen. Die Reformdebatte dreht sich stärker um die Frage, wie ein intelligenter Rückbau der Kirche finanziert, geplant und gestaltet werden kann. *Hans Strub* erläutert das anhand eines Gemeindefusionsmodells und *Frank Weyen* zeigt, wie mit Blick auf die Kirchen- und Gemeindeentwicklung durch Fundraising eine finanzielle Grundlage bereitgestellt werden kann, um innerhalb einer Kirchengemeinde Aufgabenbereiche strategisch auszustatten. Sowohl Strub wie Weyen machen deutlich, dass der Rückbau mit einem Umbau der Kirche verbunden ist, der von inhaltlichen Kriterien geleitet sein muss. Auch gezielte Fördermaßnahmen erfordern unter dem Gesichtspunkt weiterhin zurückgehender Einnahmen aus Kirchensteuern eine vorgängige Aufgabendiskussion und gegebenenfalls -konzentration in den Kirchengemeinden. Um strategische Ziele, die sich beispielsweise aus einem Leitbildprozess ergeben

<sup>42</sup> *Sulze*, Die evangelische Gemeinde.

könnten, umzusetzen, kann in der Kirchengemeinde gezielter und erfolgreicher Geld eingeworben werden.

Ein naheliegenderes Beispiel sind die Kirchenräume. *Sonja Keller* weist darauf hin, dass Überlegungen zur Zukunft von Kirchengebäuden meist Reformen der kirchlichen Strukturen zur Reduktion der Kosten vorausgehen. Die Notwendigkeit, Kirchengebäude neuen oder erweiterten Nutzungen zuzuführen, beruht somit auf Rahmenbedingungen des kirchlichen Handelns und nur indirekt auf theologischen Erwägungen. Diese auf ökonomische Vorgaben bezogene Praxis, die Ausgaben für Kirchengebäude und damit den Bestand an Kirchen zu reduzieren, erweist sich aber in der Umsetzung als ein überaus anspruchsvolles Unterfangen. Die Umnutzung einer Kirche bringt nicht nur komplexe Gestaltungs- und Leitungsaufgaben mit sich, sie ist auch seelsorglich anspruchsvoll, wie *Henk de Roest* mit eindrücklichen Fallbeispielen aus Holland belegt.

#### 4. Leitmotive

Von Differenzen und Spannungen war bislang die Rede. Die Lektüre dieses Handbuchs offenbart tatsächlich zerklüftete Diskurslandschaften. Wer auf einen höchsten Gipfel hofft, von dem her sich das Ganze erschließt, hofft vergeblich oder hält sich an Camus' Interpretation des Sisyphosmythos. Gemeinde- und Kirchenentwicklung ist – die Metapher wechselnd – zu vielstimmig. Dennoch erkennt, wer auf die Vielfalt der hier versammelten Stimmen hört, so etwas wie wiederkehrende Leitmotive. Drei werden hervorgehoben: Raum, Diversität und Bildung.

##### 4.1 Leitmotiv Raum

Es ist sicher kein Zufall, dass diese Leitmotive weder spezifisch religiös noch kirchlich sind. Das gilt, um mit *Christoph Sigrists* Überlegungen zu beginnen, schon für den sozialen Nahraum. Sigrist vermittelt den sozialen mit dem symbolischen und architektonischen Kirchenraum. Gemeinde bildet sich im Raum aus den der Kirchengemeinde rechtlich zugehörigen Mitgliedern und aus Kunstliebhabern, die den Kirchenraum aufsuchen, aus Touristen wie aus Nachtaktiven. Nachbarschaft, Plätze und Bauten, die um die Kirche gelegen sind, gestalten das »Gesicht« der Gemeinde mit. Es gibt dann nicht nur Profil- und Ortsgemeinden, sondern, wo sich zwei oder drei im Namen des Herrn im nahen Sozialraum treffen, da entstehe eine Gemeinde Jesu Christi ad hoc. Gemeinde ist eine Mixtur unterschiedlicher Stimmen, die das Evangelium in vielfältiger Form und Gestalt im sozialen Nahraum verkünden.

Auch *Johannes Eurich* plädiert dafür, das Konzept des Sozialraums theologisch fruchtbar zu machen. Dabei gehe es nicht nur um Fragen der angemessenen institutionellen Form der Kirche als Teil der Zivilgesellschaft,<sup>43</sup> sondern umfassender um das Einlassen auf die Präsenz Gottes in der konkreten Räumlichkeit seiner Schöpfung. Zugleich ist der Dynamik von Räumen Rechnung zu tragen, die sich heute auch durch Prozesse der Virtualisierung stark verändern. Wenn das Wort Gottes in Sozialräumen Resonanzen schafft, indem es Körper in Bewegung setzt, wie ist diese Raumerfahrung dann theologisch zu qualifizieren und wie wirkt sie sich in virtuellen Räumen aus? Wenn die Aneignung des Sozialraums durch Kirchengemeinden gefördert werden soll, sei Kirche als

<sup>43</sup> Vgl. *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche; *Hermelink*, Kirchliche Organisation.

Gemeinde an pluralen (auch virtuellen) Orten mit unterschiedlichen Ämtern und Beauftragungen zu denken, wie es heute bereits durch Diakone und Diakoninnen in ganz unterschiedlichen sozialen Räumen geschieht.

## 4.2 Leitmotiv Diversität

Ein Raum verbindet unterschiedliche Räume. Interessant ist in diesem Zusammenhang die durchwegs positive Notiz der »Diversität«. Die gepflegte Vielfalt verspricht mehr als ein Prinzip der Vervielfältigung. Wie *Claudia Schulz* ausführt: Die Pluralisierung der Gesellschaft beschäftigt die Kirchen- und Gemeindeentwicklung seit Jahrzehnten. Zum einen, weil sie als ein Faktor in Säkularisierungsprozessen zu beschreiben ist, in denen im Zuge der Pluralisierung die Bedeutung kirchlicher Organisationen insgesamt zugunsten einer noch stärker im Privaten bzw. im sozialen Nahraum praktizierten religiösen Kommunikation zurückgeht.<sup>44</sup> Zum anderen, und das ist das Thema von Schulz, weil der Begriff auf die sozialstrukturelle Vielfalt der Gesellschaft verweist, die zur Herausforderung für die Kirchen insgesamt, in der Praxis vor allem für die Ortsgemeinden wird. Gerade mit Blick auf diese Herausforderung hat das Leitmotiv »Diversität« einen anderen Klang als Pluralität. *Ulf Liedke* verbindet es mit dem Relationsbegriff »Inklusion«. Durch die Taufe wird eine Gemeinschaft der Verschiedenen konstituiert, in der Heterogenität anerkannt und die Unverzichtbarkeit aller einzelnen Glieder betont wird. Das Ideal der inklusiven Gemeinde beinhaltet sowohl die Herausforderung wie die Verheißung, den Beziehungsreichtum unterschiedlicher Lebenslagen und -welten zu erfahren.<sup>45</sup>

Eine Organisation, deren Kultur sich permanent wandelt, ist auf Diversität angewiesen. Es entstehen auch Freiräume für neue Initiativen. So deutet etwa *Ralf Hoburg* das Konzept der Pluralisierung kirchlicher Orte, wie es *Uta Pohl-Patalong* vorschlägt,<sup>46</sup> als Chance, eine spezifische Form von Kirche mit einem Profil im Bereich des globalen und solidarischen Handelns zu fördern beziehungsweise – da es sich um eine alte Idee handelt – diese Form wiederzubeleben. Diese Form knüpft nämlich an die Aufbrüche von unten der Basisgemeinden in den 1970er Jahren an, die in den Kirchengemeinden durch Aktionsgruppen entstanden sind. So könne, meint Hoburg mit kritischer Spitze gegen eine evangelikale Verengung, wieder eine Weite in den Gemeindebegriff kommen.

Wenn Diversität ein Stabilitäts- und Vitalitätsfaktor der pluriformen Kirche ist, wird die Personalentwicklung zum sensiblen Punkt der Organisation. Für *Thomas Schaufelberger* besteht die Herausforderung für die Kirche darin, im Sinn eines »Diversity Management« verschiedene Ausbildungs- und ausdifferenzierte Berufswege anzubieten. Vor allem im Pfarrerberuf müsse sie die Vielfalt der Personen bewusst fördern. Sie könne das, indem sie neue Möglichkeiten, eine pfarramtliche Tätigkeit auszuführen, anbietet – z.B. non-territorial gefasste Projektstellen mit Innovationspotential – und dazu ausbilden. Pfarrerinnen und Pfarrer der Zukunft werden eine geistliche Leitungshaltung erlernen, die Menschen ermutigt und ermächtigt, Gemeinden zu gestalten und in diesen Verantwortung zu übernehmen.

<sup>44</sup> Die Religionssoziologie beschreibt dies als Folge von Differenzierungs- und Privatisierungsprozessen, z.B. bei *Knoblauch*, *Populäre Religion*, 18–26.

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch *Kunz/Liedke*, *Handbuch inklusive Kirchengemeinde*.

<sup>46</sup> *Pohl-Patalong*, *Von der Ortskirche*, 131. Pohl-Patalong schlägt einen »mehrschichtigen Gemeindebegriff« vor, in dem über das territoriale Prinzip gleiche Interessenlagen Gemeinschaftsbildung fördern sollen.

## 4.3 Leitmotiv Bildung

### 4.3.1 Lerngemeinschaft

Das Postulat der Diversität macht es erst recht schwierig, Entwicklung zu definieren. Die Komplexität der Entwicklungsaufgabe ist aber nicht das Ende der Diskussion. Der Theoreianspruch, der sich mit dem Singular Gemeinde- und Kirchenentwicklung verbindet, bleibt auch dann bestehen, wenn Problemanzeigen vorherrschen. Er bildet den Diskursrahmen, innerhalb dessen Leitdifferenzen und Spannungen der Gemeinde- und Kirchenentwicklung diskutiert werden können.

Diese grundsätzliche Spannung ist jeder komplexen Organisation eingezeichnet und keineswegs kirchenspezifisch.<sup>47</sup> Das Kirchenspezifische zeigt sich vielmehr am Auftrag der Institution, das Evangelium einmütig zu kommunizieren und nicht nur als ein zerstrittener Debattierclub aufzutreten. Deutlich wird das in kirchlichen Verlautbarungen wie dem vielzitierten Impulspapier »Kirche der Freiheit«:

Im Jahre 2030 ist die evangelische Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung dadurch stark, dass sie gemeinsame Themen und Positionen vorgibt, die in die Gesellschaft hineingetragen und vertreten werden. Die professionelle Reflexion dieser Themen in Zuschnitt und Abfolge sowie die öffentliche Kommunikation der Themen sind die wichtigsten Voraussetzungen für eine starke und profilierte Präsenz.<sup>48</sup>

Das Impulspapier hat etwas Beschwörendes. Die Aussage ist auch ein Appell. Nur gemeinsam sind wir stark! Aber wie diese Gemeinsamkeit zustande kommt, darüber herrscht keine Einigkeit.

Eben dazu dienen Leitmotive. Sie vermitteln eine Orientierung der mittleren Reichweite. Schließlich muss auch eine pluriforme Kirche sich in eine gemeinsame Richtung entwickeln können. Das kann sie aber nur, wenn sie sich als lernende Gemeinschaft versteht. *Wilhelm Gräb's* Überlegungen zur Kirche als Ort der Religionsbildung können so gelesen werden. Gräb fordert, dass auf die innere Seite einer theologisch-ekklesiologischen Neubeschreibung der Kirche gesehen nicht mehr die kirchlichen Amtsträger, die geistlichen Abteilungen der Landeskirchenämter oder die Gremientheologen das »Wesen und den Auftrag der Kirche« definieren. Die Konzeption kirchlicher Arbeit werde vielmehr in der Kommunikation zwischen den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern, in der Kommunikation mit den Kirchenmitgliedern, auch den distanzierten Kasual- und Feiertagschristen, ermittelt.

*Vice versa* ist vom kirchlichen Management kommunikative, aber eben auch hermeneutisch-theologische Kompetenz verlangt. Kirchliches Leitungshandeln, das zugleich modernen Konzeptionen von Unternehmensführung folge, erkenne, dass Management wesentlich Kommunikation ist. Solches Leitungshandeln zielt nicht mehr auf die Aufrechterhaltung des hierarchischen Gegenübers von Amt und Gemeinde, sondern auf die Koordinierung und Orientierung von Kommunikationen auch über Wesen und Auftrag von Kirche und Gemeinde, über die Ziele ihrer Arbeit und die Wege, die um des Wohles der Menschen willen verfolgt werden können.

In eine andere Richtung weist *Benedict Schubert*. Sein Thema ist die Ekklesiogenese der Migrationskirchen, in denen die sozialdiakonische, geistliche und soziokulturelle Dimension nicht getrennt, sondern als Einheit wahrgenommen und in intensiver Gemeinschaft gelebt wird. »Diakonisches Handeln wird nicht ausgelagert, sondern ist ein

<sup>47</sup> Vgl. dazu *Jähnichen*, Die Parallelität, 81–96.

<sup>48</sup> Kirche der Freiheit, 85.

konstituierendes Element einer Migrationskirche.«<sup>49</sup> Mit dem Begriffpaar Einheit und Ganzheit ist auch das Anliegen von *Sabine Hermisson* getroffen, die Spiritualität in Fragen der Gemeinde- und Kirchenentwicklung nicht aus den Augen zu verlieren.

#### 4.3.2 Forschungsbedarf

So verschieden die Ausschnitte des kirchlichen Lebens sind, die Gräß und Schubert im Blick haben: Beide betonen die Wichtigkeit des gegenseitigen Lernens. Entwicklung will gelernt sein und Lehre will entwickelt werden. Aber wie das geschieht, wissen wir nicht. Es braucht mehr Forschung. Hier herrscht – auch in diesem Handbuch – Konsens.

*Carsten Ramsel* spricht sich für eine evaluative, durchaus auch lokale Forschung aus, die darauf achtet, wie die Kirchen auf die gesellschaftlichen Megatrends Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung und Spiritualisierung reagieren, und die Gründe für die Distanzierung empirisch und nicht durch theologische Spekulationen untersucht. Die Einsicht, dass Forschungsbedarf herrscht, ist begleitet vom Erstaunen, dass in diesem oder jenem Bereich noch nicht mehr geforscht wurde. *Peter Burkowski* und *Lars Charbonnier* finden es zum Beispiel erstaunlich, dass trotz des vorherrschenden Verständnisses von Praktischer Theologie als einer Kunstlehre, die die kirchliche Situation der jeweiligen Gegenwart immer in handlungsorientierter Weise in den Blick nimmt, die Erforschung des Leitungshandelns eine vernachlässigte Dimension darstellt. Ein nötiges Zukunftsszenario sei es deshalb, die Forschung und hier insbesondere die empirische Forschung in diesem Gegenstandsbereich überhaupt erst zu etablieren. *Thomas Schlag* und *Ralph Kunz* sowie *Hiltrun Kessler* zeigen auf, dass Lehre und Forschung, theologische Ausbildung und kirchliche Praxis eben auch in Hinsicht auf konzeptionelle ekklesiologische Fragen für die konkrete Gestaltungspraxis im wahrsten Sinn des Wortes wesentlich sind und zugleich in den kommenden Jahren angesichts der diversen Herausforderungen deutlich verstärkt werden müssen.

#### 4.3.3 Das Bildungspostulat

Wir werden in den nächsten Jahrzehnten in Mitteleuropa einen epochalen Einbruch der traditionellen Kirchlichkeit erleben. Kirchenentwicklung heißt, aktiv zu gestalten und sich nicht nur reaktiv zu verhalten. Es geht darum, den Einbruch der Zahlen nicht als Abbruch, sondern als Gelegenheit zum Aufbruch und Umbruch zu interpretieren.<sup>50</sup> Dies bedingt, dass sich die Lehre entwickelt – dass sie reflexiver, flexibler und kontextueller wird.

Das ist – *last but not least* – ein eminent wichtiges Anliegen der kirchlichen Bildung. Mit Expertenwissen allein wird sich die Kirche nicht wandeln. *Friedrich Schweitzer* macht die Feststellung, dass bei Untersuchungen zum Thema Bildung die Kirchen- und Gemeindeentwicklung nur wenig im Blick ist, während umgekehrt dort, wo es um Kirchen- oder Gemeindeentwicklung geht, kaum einmal nach Bildung gefragt werde.

Das muss sich ändern und es dürfte interessant sein, dieses Buch in dreißig Jahren in die Hand zu nehmen und dann zumal nachzulesen, wie sich die Sache mit der Kirche weiterentwickeln wird, wo sich die Autorinnen und Autoren dieses Handbuches getäuscht, wo sie Richtiges getroffen haben und wo ihre größten Befürchtungen, aber auch ihre kühnsten Erwartungen möglicherweise sogar noch übertroffen worden sind.

<sup>49</sup> *Dümling*, Migrationskirchen, 173, zit. in: *Schubert*, Migrationskirchen.

<sup>50</sup> Vgl. *Zulehner*, Aufbrechen, 30–32.

Dass die in diesem Handbuch vorgelegten, vielstimmig entfalteten und doch zugleich gemeinsame Grundlagen identifizierenden Überlegungen zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung im evangelischen Kontext der Schweiz und Deutschlands überhaupt möglich wurden, ist der großzügigen finanziellen Förderung durch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK), die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich sowie den Verband der stadtzürcherischen evangelisch-reformierten Kirchgemeinden zu verdanken.

Gedankt sei unseren Mitarbeitern Luca Baschera, Jonas Stutz, Frank Weyen und Lili-ane Frei, die uns hilfreich in der Durchführung dieses Vorhabens unterstützt haben. Herzlich gedankt sei ebenfalls Herrn Ekkehard Starke vom Neukirchener Verlag für die vertrauensvolle und verlässliche Zusammenarbeit und das Lektorat des vorliegenden Handbuches.

im Sommer 2014

Ralph Kunz / Thomas Schlag

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Ahlers, B.*, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1983
- Bäumler, C.*, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, München 1984
- Bourdieu, P.*, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2009 (zuerst französisch 1972)
- Bubmann P. / Fechtner, K. / Weyel, B.*, »Gemeinde auf Zeit«. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: *B. Weyel / P. Bubmann* (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, 132–144
- Clausen, M. / Herbst, M. / Schlegel, T.* (Hg.), Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nach-kirchlicher Zeit (BEG 19), Neukirchen-Vluyn 2013
- Evangelische Kirche im Rbeinland* (Hg.), Vom offenen Himmel erzählen. Auf dem Weg zu einer missionarischen Volkskirche, Düsseldorf 2006
- Fechtner, K.*, Plädoyer für eine offene Volkskirche, in: *K. Fechtner*, Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen (PTh 101), Stuttgart 2010, 11–21
- Foucault, M.*, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a.M. <sup>6</sup>2001
- Grethlein, C.*, Kirche als praktisch-theologischer Begriff. Überlegungen zu einer Neuformatierung der Kirchentheorie, PTh 101 (2012), 136–151
- Großböling, T.*, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie 4), Gütersloh 2013
- Hauschildt, E. / Kohler, E. / Schulz C.*, Wider den Unsinn im Umgang mit der Milieuperspektive, WzM 64 (2012), 65–82
- Herbst, M.*, Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus (BEG 20), Neukirchen-Vluyn 2013
- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung, Göttingen 2000
  - Praktische Theologie und Kirche, in: *C. Grethlein / H. Schwiier* (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Gütersloh 2007, 399–456
- Jähnichen T.*, Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen im 20. Jahrhundert, in: *I. Karle* (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTh 41), Leipzig 2009, 81–96
- Josuttis, M.*, Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1982
- Karle, I.*, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Stuttgart <sup>3</sup>2011
- Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. vom *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD), Hannover o.J. (2006)
- Kretzschmar, G.*, Mitgliederorientierung und Kirchenreform. Die Empirie der Kirchenbindung als Orientierungsgröße für kirchliche Strukturreform, PTh 101 (2012), 152–168

- Kunz, R., Grenzen der Vermarktung – Marketing zwischen Ökonomisierung und Gemeindeaufbau, in: R. Kunz / C. Famos (Hg.), Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung, Zürich 2006, 29–46
- Kybernetik, in: C. Grethlein / H. Schwier (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Gütersloh 2007, 607–684
- Inklusiv Gemeinde. Die christliche Gemeinde im Horizont ihrer gesellschaftlichen Verortung, in: R. Kunz / U. Liedke (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen 2013, 53–84
- / Pohl-Patalong, U., Aufbruch zu einem neuen Verständnis von Gemeinde. Ein Beitrag zur Verständigung, PrTh 48 (2013), 28–35
- Lindner, H., Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden, Stuttgart <sup>2</sup>2000
- Lange, E., Was nützt uns der Gottesdienst, in: A. Beutel u.a. (Hg.), Homiletisches Lesebuch, Tübingen 1986, 332–340
- Ludwig, H., Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig 2010
- Merz-Benz, P.-U., Das Paradoxon der institutionalisierten Dauerreflexion. Zur Explikation von Helmut Schelskys Begriff der »Anti-Soziologie«, in: G. Wagner (Hg.), Soziologie und Anti-Soziologie. Ein Diskurs und seine Rekonstruktion, Konstanz 2001, 89–118
- Meyer-Blank, M., Gottesdienstlehre, Tübingen 2011
- Möller, C., Lehre vom Gemeindeaufbau, Bd.1: Konzepte, Programme, Wege, Göttingen <sup>2</sup>1987
- Nethöfel, W., Innovation. Zwischen Kreativität und Schöpfung, Berlin 2012
- Nitzsch, C.I., Praktische Theologie, Bd. 1: Einleitung und erstes Buch. Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens, Bonn 1847
- Otto, G., Grundlegung der praktischen Theologie, München 1986
- Pohl-Patalong, U., Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Preul, R., Kirchentheorie, Berlin / New York 1997
- Reppenbagen M., Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche. Diskussion um eine »Missional Church« in den USA (BEG 17), Neukirchen-Vluyn 2011
- Schlag, T., Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (ThSt[B] NF 5), Zürich 2012
- Wachstum in der wachsenden Kirche, PTh 99 (2010), 66–83
- Spalding, J.J., Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung Berlin 1791
- Stolz, J. / Ballif, E., Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen, Zürich 2010
- Sulze, E., Die evangelische Gemeinde, Leipzig <sup>2</sup>1912
- Winkler, E., Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung, Neukirchen-Vluyn 1995
- Zulehner, P.M., Aufbrechen oder Untergehen. Wie können unsere Gemeinden zukunftsfähig werden?, in: M. Herbst / J. Ohlemacher / J. Zimmermann (Hg.), Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft (BEG 1), Neukirchen-Vluyn, 2005, 17–30





## 2. Entwicklungslinien



## 2.1 Neutestamentliche Perspektiven

Jörg Frey

### 1. Vorüberlegungen

Christliche Gemeinde gründet im Wirken Jesu Christi, seinem Tod und seiner Auferstehung. Die neutestamentlichen Schriften bieten die ältesten Zeugnisse über die Entstehung der »Jesusbewegung« und ihre Ausbreitung nach Ostern: Trotz der Kreuzigung Jesu, aufgrund des Neu-Impulses der »Ostererfahrungen« und bewegt durch den endzeitlichen Geist, breitete sich diese aus, als eine jüdische, messianische und universalistische »jüdische Sekte«<sup>1</sup>. Das NT bezeugt die Bildung von Gemeinden jüdischer Jesusanhänger in Judäa und darüber hinaus, dann auch von »gemischten« und später weithin »heidenchristlichen« Gemeinden sowie die Herausbildung gemeindlicher und übergreifender Strukturen im Rahmen ihrer jüdischen und griechisch-römischen Mitwelt. Doch spiegelt das NT geographisch wie sachlich nur Ausschnitte dieser vielfältigen Bewegung. Hinweise auf Personen, Entwicklungen, Probleme, Krisen und Lösungsansätze verbinden sich dabei mit theologischer Reflexion. Wie kann der ntl. Befund zum gegenwärtigen Nachdenken um die Entwicklung und Formen von Kirche beitragen?

Zunächst zeigt das NT in Bezug auf Formen und Strukturen eine große Vielfalt. Viele der später virulenten Fragen um Strukturen, Ämter und Ämterfolge, Taufe und Abendmahl etc. sind in den ntl. Schriften noch kein Thema oder zumindest nicht einheitlich gelöst. Eine »biblische« Ekklesiologie gibt es daher nicht, und Fragen der Gemeinde- und Ämterordnung lassen sich nicht derart »biblizistisch« lösen, dass man bestimmte im NT gegebene Strukturen festschreiben könnte.<sup>2</sup> Dennoch muss evangelische Theologie ihr Bild von Kirche und Gemeinde vor dem NT verantworten, will sie ihre Grundlage und Identität nicht preisgeben.<sup>3</sup>

Protestantische Ansätze favorisieren oft die »charismatische« Struktur und flache Hierarchie der authentischen Paulusbriefe (z.B. 1Kor 12–14) oder verweisen auf das vermeintliche Fehlen ekklesialer Strukturen im johanneischen Kreis. Römisch-katholische Entwürfe betonen dagegen eher die in einigen ntl. Spätschriften (z.B. Epheserbrief, Pastoralbriefe) erkennbaren Tendenzen zur Ausbildung einer Ämterordnung oder gar die erst im 2. und 3. Jh. entwickelte Struktur des dreigliedrigen Amtes (Bischof/Presbyter/Diakon) als Zielpunkt oder Summe der Entwicklung. Doch sind hier falsche Alternativen zu meiden: Die Entwicklung zu differenzierteren ekklesialen Strukturen war unausweichlich angesichts des Wachstums der Kirche (und ist nicht bloß als Verfall zu werten). Andererseits sind in dieser Entwicklung auch Impulse der Frühzeit wie z.B. das egalitäre Moment (Gal 3,28) oder die Beteiligung von Frauen zurückgedrängt worden. Es kann theologisch kein Entweder-Oder zwischen dem frühen Paulus und den Spätschriften

<sup>1</sup> Hengel, Christentum, 200.

<sup>2</sup> In evangelischen Freikirchen findet sich häufig ein solches Begründungsmuster, z.B. für rein ortskirchliche Strukturen, den Verzicht auf ein »Amt«, eine Reihe von »Charismen« und die Erwachsenentaufe, die man dann biblizistisch direkt aus dem NT ableitet.

<sup>3</sup> So mit Recht Schröter, Anfänge, 37.

geben, vielmehr ist das NT als Ganzes, mit seinen inneren Differenzen und Spannungen »Kanon« und Maßstab der weiteren Entwicklung der Kirche. Die »Verbindlichkeit« der Schrift ist eher darin zu sehen, dass Kriterien und Motive erkennbar sind, die in späteren geschichtlichen Situationen sachgemäß zur Geltung zu bringen sind. Eine schlichte Übernahme oder gar Dogmatisierung urchristlicher Strukturen oder Praktiken wäre nur scheinbar »biblisch« und letztlich unsachgemäß. Die Rückbindung an ihre biblischen Grundlagen kann jedoch die Theologie und auch die Kirchentheorie und Kybernetik davor bewahren, sich ganz an die Probleme und Werturteile der Gegenwart, an Marketingstrategien oder gesellschaftliche Programme zu verlieren. Neutestamentlich-ekkesiologische Motive und Bilder können hier als befreiender Impuls und als Inspirationsquelle für die Bemühungen um Gemeindeaufbau und -entwicklung werden.

## 2. *Ekklēsia* und andere Bezeichnungen

Aussagen über das Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden ergeben sich aus der Nomenklatur: Neben einigen Bezeichnungen, die v.a. in der Apg für die Jerusalemer Urgemeinde überliefert sind<sup>4</sup>, hat sich das schon früh<sup>5</sup> als Selbstbezeichnung griechisch sprechender jüdischer Jesusanhänger gebrauchte *ekklēsia* v.a. im paulinischen Umfeld als wichtigster Terminus für die Gemeinde(n) bzw. die Kirche etabliert.<sup>6</sup> Er brachte deren Selbstverständnis als die »endzeitliche Gemeinschaft der von Gott Berufenen«<sup>7</sup> zur Sprache. Doch ist *ekklēsia* gerade kein religiös-kultischer Begriff, er entstammt vielmehr dem politischen Bereich und bezeichnet die Versammlung der freien Bürger einer Stadt (so Apg 19,32.39.41). Interessant ist, das *synagōgē* im NT nirgends als Selbstbezeichnung christlicher Gemeinden begegnet, sondern (außer in Jak 2,2) stets jüdische Versammlungen meint. Allerdings werden beide Termini im NT nie gegeneinander gestellt, d.h. *ekklēsia* ist »positive Kennzeichnung des eigenen Selbstverständnisses«<sup>8</sup>.

Dem profanen Charakter von *ekklēsia* entspricht auch die Tatsache, dass alle »Amts-« und Funktionsbezeichnungen im frühen Christentum (wie *presbyteroi* = Älteste, *diakonoī* = Beauftragte, *episkopoi* = Aufseher, *poimēn* = Hirte) unkultisch sind, wohingegen kultische Termini (*hiereus* = Priester, *leitourgos* = Diener) offenbar konsequent gemieden (oder metaphorisch gebraucht) werden – offenbar in Abgrenzung von den Kulturen der griechisch-römischen Welt.

Paulus gebraucht *ekklēsia* für Einzelgemeinden (1Kor 1,2; Gal 1,2 etc.), die jedoch (zunächst im Rahmen der paulinischen Mission) durch Briefe, Gastfreundschaft, Fürbitte etc. miteinander verbunden sind und so durchaus ein überörtliches, ja »weltweites« Gefüge von Gemeinden bilden. So kann *ekklēsia* auch die Gesamtheit der Gemeinden bezeichnen und im Lauf der Zeit die Bedeutung der universalen »Kirche« annehmen (Kol

<sup>4</sup> »Der Weg« (Apg 9,2; 19,9.23; 24,14.22; vgl. 22,4) ist Ausdruck für die Form des Judentums im Glauben an das endzeitliche Gotteshandeln in Jesus; »die Heiligen« (Röm 15,25f.31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4, 9,1.12 in Bezug auf die Jerusalemer Urgemeinde; Apg 9,13.32.41; 26,10) ist sonst im Frühjudentum auf Engel bezogen und bringt einen intensiven Bezug auf Gott bzw. ein Eigentumsverhältnis zur Sprache; familienmetaphorisch »die Brüder« (inklusive zu lesen als »Geschwister«) signalisiert oft in der Anrede in Briefen die Zusammengehörigkeit der »Gotteskinder« bzw. der *familia Dei*.

<sup>5</sup> Paulus kann 1Kor 15,9 sagen, er habe »die *ekklēsia* Gottes verfolgt«, d.h. schon die Kreise der »Hellenisten« in Jerusalem und Damaskus könnten diesen Terminus gebraucht haben.

<sup>6</sup> Der Terminus fehlt jedoch in einigen ntl. Schriften, z.B. in Mk, in Lk (doch wird er in Apg verwendet), in Joh und 1Joh (doch begegnet er in 3Joh) sowie in 1Petr. In Hebr findet er sich nur in abweichendem Sinn. Hingegen findet er in Jak (5,14) und breit in Offb (2–3) Verwendung.

<sup>7</sup> Schröter, Anfänge, 40.

<sup>8</sup> Ebd.

1,18; Eph 1,22f.; Mt 16,18; Apg 20,28 u.ö.). Die konkreten Einzelgemeinden sind dabei auch schon für Paulus Teil der Gesamt-Kirche und repräsentieren diese am jeweiligen Ort.<sup>9</sup> Ein Gegensatz von Ortsgemeinden und »Weltkirche« lässt sich von hier aus nicht konstruieren. Örtliche Konkretheit und universaler Bezug (entsprechend der weltweiten Herrschaft Gottes und Christi) gehören wesentlich zusammen.

### 3. Formen und Strukturen frühchristlicher Gemeinden

In frühchristlichen Gemeinden finden sich sehr unterschiedliche Formen und Strukturen, z.T. in Abhängigkeit von personellen Verhältnissen, besonderen Traditionsträgern oder auch kulturellen und rechtlichen Kontexten.

a) Ein Sonderfall war die *Jerusalemmer Urgemeinde*. In ihr hatte der Kreis der Zwölf nur kurz eine führende Rolle. Seine Spuren verlieren sich bald. Petrus, der Zebedaide Johannes und der Herrenbruder Jakobus gelten dann (Gal 2,9) als die »Säulen«, wenig später ist Jakobus, der leibliche Bruder Jesu, unangefochtene Autorität (Apg 15,13–21), so dass man in Jerusalem eine erste »monarchische« Führungsstruktur erkennen kann. Nach seinem Martyrium im Jahr 62 floh die Gemeinde vor den Kriegswirren, so dass diese Struktur nicht weiterbestand.

Schon in der Jerusalemmer Urgemeinde war neben dem aramäisch sprechenden Kern eine griechisch sprechende (Gottesdienst-)Gemeinschaft entstanden, die »Hellenisten«. Die »Sieben« (Apg 6,5) in ihrer Führung waren wohl nicht, wie Lukas will, den Aposteln untergeordnete »Armenpfleger«,<sup>10</sup> sondern selbst Verkündiger und Leitungsgremium eines Kreises, der mit der aramäischen Urgemeinde verbunden war, aber doch ein eigenständiges Gepräge hatte, missionarische Dynamik entfaltete und aufgrund der Verfolgung unter Agrippa bald in andere Städte (z.B. Antiochia) zerstreut wurde. Eine Pluralität von Frömmigkeitsstilen und Leitungsstrukturen gab es schon in der Urgemeinde.

b) Zwei Modelle boten sich in der antiken Welt an, an die christliche Gemeinden strukturell anknüpfen konnten. Dies geschah in unterschiedlichem Maße und in großer Freiheit:

Im jüdischen Rahmen erfolgte die Jesusverkündigung zunächst im Rahmen von Synagogen, und Zusammenkünfte der Jesusanhänger konnten zunächst in diesem Rahmen stattfinden. Kleine jüdische Gemeinden versammelten sich (wie später auch christliche Hausgemeinden) in Privathäusern,<sup>11</sup> nur größere Gemeinden hatten Gebets- oder Versammlungshäuser. Die Leitungsstrukturen in Synagogen waren uneinheitlich, als Ämterbezeichnungen begegnen neben »Leiter« (*archōn*) und »Synagogenvorsteher« (*archisynagogos*) auch »Älteste« (*presbyteroi*),<sup>12</sup> und wenn diese Funktionsbezeichnung dann auch in christlichen Gemeinden (Apg 11,30; 15; Jak 5,14) begegnet, kann man vermuten, dass sie aus synagogalen Strukturen stammt. Auffälligerweise fehlt die Rede von »Ältesten« bei Paulus (anders Jak, 1Petr, Past).

<sup>9</sup> A.a.O., 42.

<sup>10</sup> Aus diesem Verständnis, das im lukanischen Anliegen der Überordnung der Apostel gründet, hat sich die Verwendung von *diakonoi* für einen untergeordneten »clerus minor« oder für (nur) mit karitativen Aufgaben Betraute ergeben. Der Sinn von *diakonos* ist jedoch umfassender, *diakonia* bezeichnet jede auftragsgebundene Tätigkeit (Hentschel, *Diakonia; dies.*, Gemeinde, 48–64), einschließlich der Verkündigung, ja selbst des Dienstes eines Apostels (siehe Hentschel, *Gemeinde*, 94–115).

<sup>11</sup> Siehe dazu *Claußen*, *Versammlung*, 37–39

<sup>12</sup> Siehe dazu a.a.O., 256–293.

Ein zweites, noch näherliegendes Modell für frühchristliche Gemeindestrukturen war das der hellenistischen »Vereine«. In der Diaspora erschienen auch Synagogengemeinden rechtlich in einer gewissen Analogie zu »Vereinen«, und Jesusnachfolger konnten, wenn sie sich außerhalb einer Synagoge konstituierten, an solche Strukturen anknüpfen. Aus diesem Kontext stammt wohl die Rede von einem oder mehreren »Aufsehern« (*episkopoi*), die in Vereinen z.B. die Aufsicht über die Zahlung von Mitgliedsbeiträgen und Einhaltung anderer Verpflichtungen hatten. Die frühe Jesusbewegung übernahm v.a. solche profanen Funktionsbezeichnungen, die weder mit öffentlichen (städtischen, römischen) Ehrenämtern noch mit Funktionen in paganen Kulturen verbunden waren.

c) Im paulinischen Umfeld und weit darüber hinaus zentral war die Form der Hausgemeinde: Sie war »Baustein der Ortsgemeinde, Stützpunkt der Mission, Versammlungsstätte für das Herrenmahl, Raum des Gebets, Ort der katechetischen Unterweisung, Ernstfall der christlichen Brüderlichkeit«. <sup>13</sup> Die Versammlungen fanden in Häusern besitzender Gemeindeglieder statt, die ihre Häuser der Gemeinde gastfrei für Versammlungen zur Verfügung stellten und wohl auch das für die Mähler Erforderliche besorgten. Die Treffen in einem »privaten«, nicht-öffentlichen Raum und in einem »profanen«, nicht kultisch konnotierten Gebäude waren für die Kommunikation des Evangeliums von größter Bedeutung. Hier konnten vorhandene Sozialkontakte genutzt, Mahlzeiten eingenommen und eine familiäre Gemeinschaft gepflegt werden.

Die Struktur des Hauses hat auch die Entwicklungsstrukturen beeinflusst: Patrone (oder Patroninnen, vgl. Röm 16,1) hatten zwar kein »Amt«, aber doch Einfluss auf das, was in ihrem Haus geschah; sie sorgten für den geregelten Verlauf der Versammlungen und hatten vermutlich auch – wie traditionell bei Juden und Griechen – den »Vorsitz« bei Mählern in ihrem Haus.

d) Da ein Haus gut 30–40, in Ausnahmefällen bis 100 Menschen Platz bot, waren die Möglichkeiten des Wachstums begrenzt. In größeren Gemeinden (schon im 1Kor) ist mit mehreren Häusern zu rechnen, die durch ein informelles Netzwerk verbunden waren (obwohl kaum der Raum für gemeinsame Treffen vorhanden war). Für Paulus ist aber auch die Gemeinde aus mehreren Häusern dezidiert *eine*: Eine »Fraktionierung« nach ethnischer Herkunft (Juden/Heiden), sozialer Stellung oder Frömmigkeitsstilen (1Kor 1,11f.) wäre ein Verrat an Christus. Gerade das Mahl soll diese Einheit darstellen (1Kor 10,16f.).

Instruktiv ist die paulinische Verwendung des Bildes des »Leibes« (1Kor 12,12ff.): Während »Leib« in der griechisch-römischen Umwelt als Bild für einen Staat, ein Heer, einen Chor etc. meist zur Legitimierung einer vorgegebenen Hierarchie gebraucht wird, <sup>14</sup> bietet Paulus eine überraschend andere Pointe: Alle Glieder (d.h. alle durch Christus, das Bekenntnis und die Begabung mit dem Geist zur Gemeinde Gehörenden) sind wertvoll und nötig, keines soll sich überflüssig oder (da andersartig) ausgeschlossen fühlen, und weniger wertvoll Erscheinende sollen gerade besondere Würdigung erfahren (1Kor 12,22–24). Damit wird das Leib-Bild überraschend »subversiv« verwendet. Es bringt nicht nur eine »natürlich« gegebene Einheit zur Sprache, sondern wirkt integrativ, um den Zusammenhalt der Gemeinde zu stützen, deren Einheit durch Heterogenität immer gefährdet war. Zudem zeigt sich hier die kreuzestheologische Einsicht, dass Gott das vermeintlich Unwerte erwählt hat (1Kor 1,26).

Einheit ist hier keine Gleichartigkeit, sondern aktiv geförderte Vielfalt in gegenseitiger Annahme und Rücksichtnahme und in Hinordnung auf den einen Christus. So ar-

<sup>13</sup> *Klauck*, Hausgemeinde, 101f.

<sup>14</sup> Zum Vergleich mit dem paulinischen Gebrauch siehe *Lindemann*, Kirche.

gumentiert Paulus im gesamten 1Kor integrativ und weist die verschiedenen »Fraktionen«<sup>15</sup> je aufeinander hin, ohne der einen einfach Recht zu geben und die andere zu verwerfen.

e) In größeren Städten wie Ephesus oder Rom ist später mit dem Nebeneinander von Gemeinden verschiedener Prägung zu rechnen, ohne dass wir über deren Beziehungen Genaueres erfahren. Deutliche Unterschiede in Theologie und Frömmigkeitsstil gab es sicher, doch bestand im 1. Jh. noch keine organisatorische Einheit. Die von Ignatius um 115 geforderte »monarchische« Struktur mit einem Bischof in einer Stadt (Ign Röm 9,1; Ign Phld 2,1) ist wohl auch in seiner Zeit noch ein Ideal und z.B. auch in Rom noch bis zur Mitte des 2. Jh.s nicht gegeben. Erst danach wird dann von dem einen *episkopos* auch ein übergemeindlicher Leitungsdienst wahrgenommen, in dem er von einem Kollegium von Presbytern und Diakonen unterstützt wird.

f) In den paulinischen Gemeinden sind die Strukturen noch unentwickelt, alle Ausführungen dazu erfolgen nur anlässlich von Problemen. Auch wenn Leitungsaufgaben bald verstetigt und später auch Formen der Einsetzung gefunden werden mussten, ist die Rede von einem »Amt« für die Frühzeit anachronistisch; man kann eher von *Funktionen* und *Diensten* sprechen.<sup>16</sup>

g) Für Paulus begründen Begabung und Einsatz für das Evangelium (vgl. die »Sich-Mühenden« 1Kor 16,16; 1Thess 5,12) die Mitverantwortung für das Ganze. Für alle Leitungsfunktionen ist wesentlich, dass sie auf den Leib Christi ausgerichtet sind und dessen Aufbau und Leben fördern, während alle Fragen nach der geistlichen »Qualität« der Ämter, dem damit gegebenen Rang oder einer spezifischen Hierarchie nach 1Kor 12 unangemessen sind. Anders als die Korinther (1Kor 12,1), denkt Paulus ausgehend von konkreten Fähigkeiten, die dann als *charismata* »gnadenhaft« gewährte Gaben) dankbar in Dienst gestellt werden sollen.<sup>17</sup> Kriterium für ihren Einsatz ist nicht die individuelle Selbstentfaltung, sondern der Nutzen für den »Aufbau« (*oikodomē*) der Gemeinde, der Blick auf das Wohl und »Heil« der Mitchristen und die Liebe und Rücksichtnahme (besonders auf die »Schwachen«).

h) Später wird Leitung v.a. im (biblisch wie profangriechisch anschlussfähigen) Bild des »Hirten« thematisiert. So sollen »Älteste« (1Petr 5,2) oder »Episkopoi« (Apg 20,28ff.) ihre Herde »weiden«, und der Weideauftrag an Petrus Joh 21,15–17 ist – wie das Jüngerbild des Joh im Ganzen (Joh 20,22f.) – transparent für jene, die später Leitungsaufgaben wahrnehmen. Dabei ist der Hirtendienst im Joh (wie auch Eph 5,4) an den Hirtendienst Christi (Joh 10) zurückgebunden, dessen Lebenshingabe (Joh 10,11ff.; 15,13) für die Seinen zum Maßstab der »Amtsführung« christlicher Leiter wird und diese – wie die ganze Gemeinde – dem Dienst des guten Hirten unterstellt.<sup>18</sup> Die Amtsträgerparänesen zeigen, wie Leitungsdienste in der Gefahr stehen, Macht im eigenen Interesse zu missbrauchen. Die Dialektik zwischen der charismatischen Kritik an Amtsträgern und ihrer Amtsführung und der erforderlichen ekklesialen Integration charismatischer Phänomene

<sup>15</sup> In 1Kor 1–4 ist vermutlich eine weisheitlich orientierte Gruppe mit einem eher theologischen Frömmigkeitsideal im Blick, in 1Kor 12–14 die Glossolalen mit einem eher »transrationalen« Frömmigkeitsstil, aber beiden wird bei grundsätzlicher Akzeptanz in 1Kor 2,9 und 14,19f. je ein Wahrheitsmoment der »Gegenseite« nahegebracht.

<sup>16</sup> Siehe zu Details *Frey*, Ämter; weiter *Koch*, Entwicklung; *Hentschel*, Gemeinde.

<sup>17</sup> Während die Korinther wohl nach den *pneumatika* fragen, verwendet Paulus in seiner Diskussion der Probleme in 1Kor 12–14 den Terminus *charismata*.

<sup>18</sup> Zur Hirtenmetaphorik im Joh und darüber hinaus siehe *Heckel*, Hirtenamt.

und Bewegungen weist auf die bleibende Grundspannung von »Amt« und »Geist« in der Kirche Christi hin.

#### 4. Aspekte der sozialen und geistlichen Dynamik

Die Jesusbewegung breitete sich aus in einer Zeit, in der vielfältige Faktoren dieser Entwicklung günstig waren.

a) Paulus predigte und schrieb in der griechischen Alltagssprache seiner Zeit, nicht in einer spezifisch »religiösen« Sprache. Er nutzte das schon in jüdischen Kreisen verwendete, aber der profanen Gesellschaft zugehörige Kommunikationsmittel Brief. Christliche Schriften wurden sehr bald nicht mehr als Schriftrollen, sondern in der neuen Form des (Papyrus-)Kodex verbreitet. Christen, die aus privaten oder geschäftlichen Gründen reisten, überbrachten Briefe und Grüße. Informelle, überörtliche Netzwerke trugen so zur Verbindung von Gemeinden und zur Verbreitung der Botschaft bei. Der Jesusglaube verband universalen Anspruch mit individueller Heilszuversicht, er verband die Botschaft eines persönlichen, zugewandten Gottes mit einem hohen ethischen Anspruch. Aber auch die frühchristliche Ethik war trotz ihrer Abhängigkeit von jüdischen »Tabus« durchaus vergleichbar mit Idealen z.B. der stoischen Ethik, und die Verkündigung konnte terminologisch und sachlich hier anknüpfen. Zwar unterschied sich das frühe Christentum (wie das Judentum) in der Exklusivität seines Gottesglaubens von fast allen paganen Formen der Religiosität, bei denen die Teilnahme an verschiedenen Kulturen bzw. Zugehörigkeit zu mehreren Mysterien i.d.R. unproblematisch war, doch hatte es als »Bekehrungsreligion«<sup>19</sup> in diesem Kontext gute Möglichkeiten zu seiner Entfaltung.

b) Der Christusglaube hatte in seiner Anfangszeit den Ruf des Neuen, was zwar traditionsbewussten Griechen und v.a. Römern suspekt war, insofern diese das Altehrwürdige schätzten und in ihren Augen der Glaube an einen auferweckten Gekreuzigten ein »neuer Aberglaube« war. In anderen Kreisen fand er Interesse.

Fragt man, was die christlichen Gemeinden in diesem Rahmen attraktiv machte, so ist v.a. der Vergleich mit antiken Vereinen instruktiv, die als Kult-, Berufs- und Begräbnisvereine »mit ihrem religiösen und geselligen Angebot ... in direkter Konkurrenz mit den wachsenden christlichen Gemeinden« standen.<sup>20</sup> Ein Schlüssel zum Erfolg war die grundsätzliche Offenheit der Gemeinden für Außenstehende. Anders als in Vereinen konnten »Unkundige« und »Ungläubige« (1Kor 14,23) zu den Versammlungen kommen, zuhören und so von der Botschaft angesprochen werden. Anders als die meist nur Männern oder bestimmten Berufsgruppen bzw. sozialen Schichten zugänglichen Vereine standen die Gemeinden auch für Frauen, Sklaven und Fremde offen. Die heterogenen Gemeinden vereinten Freie und Sklaven, Bessergestellte und Arme, Stadtbürger (z.B. die Hausbesitzer) und Fremde. Ganze »Häuser«, einschließlich der Frauen und Kinder sowie der Bediensteten und Sklaven, konnten beitreten. Dies war attraktiv v.a. für diejenigen, die dadurch einen »Statusgewinn« erfuhren (Gal 3,28): Sklaven, die mit ihren Herren am Tisch sitzen durften, Frauen, für die die Schranken der Geschlechterrollen zeitweise durchbrochen waren, Arme, die satt wurden, Ungebildete, die sich durch pneumatische »Engelssprachen« in höhere Sphären erhoben fühlten.

<sup>19</sup> Wolter, Entwicklung.

<sup>20</sup> Dazu Ebel, Attraktivität, 215; zum Folgenden ebd., 216–221.



Anders als bei antiken Vereinen, die Beitrittszahlungen und regelmäßige Beiträge forderten, ist in frühchristlichen Gemeinden von einer finanziellen Verpflichtung nirgendwo die Rede. Gaben und Unterstützung der Gemeinde waren freiwillig und erwünscht, aber die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit setzte der Zugehörigkeit keine Schranken. Auch die »Dichte« der Lebens- und Lerngemeinschaft, die Häufigkeit der Versammlungen und gemeinsamen Mähler hatte in den Vereinen keine Entsprechung. Wichtig war schließlich auch die überregionale Verbundenheit der Christen, die ähnlich nur in der Diasporasynagoge bestand. Antike Vereine waren lokal, nicht überregional. Gastliche Aufnahme und Unterstützung in einer fremden Stadt, wie sie unter Christen praktiziert wurde, war im Vereinskontext nicht üblich.<sup>21</sup> D.h., »im Wettbewerb mit paganen Vereinen in ihrem Umfeld können christliche Gemeinden vor allem auf ihren Verzicht auf formale Zulassungsbedingungen und auf die größere Intensität ihres Zusammenlebens, die den Christinnen und Christen auch materielle Vorteile bringt, verweisen.«<sup>22</sup> Auch die Familienmetaphorik (»Brüder und Schwestern«) über Standesgrenzen hinweg und die Hochschätzung unterschiedlicher Charismen, die allen die Möglichkeit gab, »sich durch ihre individuelle Begabung auszuzeichnen« und einzubringen, konnte »als Gegenentwurf zu der Praxis in Vereinen«<sup>23</sup> erscheinen.

Das Programm der nicht »zielgruppenorientierten«, sondern »integrativen« Gemeinden forderte den sozial Höherstehenden ein hohes Maß an Toleranz und Überschreitung der sozialen Schranken ab, wobei diese ihrerseits als Patron/in Ansehen gewinnen konnten, wenn sie ihr Haus oder Güter für die Gemeinde bereitstellten. Das antike »Wohltäterwesen«<sup>24</sup> zeigt sich so (modifiziert) auch im Leben der Gemeinden. Ein Konfliktpotential konnte durch Bildungsunterschiede und Unterschiede zwischen verschiedenen Entwürfen christlicher Frömmigkeit entstehen. Doch ist auffällig, wie »seelsorgerlich« integrativ Paulus im 1Kor mit den einzelnen Gruppen in der Gemeinde umgeht, indem er nicht einer Fraktion Recht gibt und der anderen Unrecht, sondern jede »Partei« auf die je andere und auf das gemeinsame Ganze hinweist: auf die Einheit, die im Kreuz Christi, im gemeinsamen Bekenntnis, in der einen Taufe und dem einen Geist sowie in der Liebe begründet ist, und auf die missionarische Funktion, der das ganze Gemeindeleben und der Gottesdienst dienen soll (1Kor 14,25).

c) Für die Weitergabe des Glaubens war vermutlich weniger die öffentliche Verkündigung maßgeblich als die individuelle Kommunikation der einzelnen Glaubenden, die »durch ihre alltäglichen Kontakte die Gemeinschaft der Heiligen langsam aber stetig wachsen lassen.«<sup>25</sup> Dabei spielen nicht gemeindliche »Amtsträger« sondern Laien mit ihren privaten und beruflichen Kontakten ... eine entscheidende Rolle. Auch im 2. und 3. Jh. hat sich das Christentum durch stete »Gärung« ausgebreitet, »zwischen Ehepartnern, Eltern und Kindern, Sklavenherr(inn)en und Sklav(inn)en, Geschwistern, Verwandten, Bekannten, ... Kollegen ... Freunden, ... Nachbarn, im Umfeld des alltäglichen Lebens der Gemeinden.«<sup>26</sup> »Die alltägliche Kommunikation im kleinen, privaten oder halböffentlichen Rahmen, ... das offene Bekenntnis unter Nachbarn und dergleichen mehr« waren oft Anstoß der Bekehrung.<sup>27</sup>

Ein wesentlicher Faktor, der zu dieser Mission beitrug, war der abweichende Lebensstil der Christen, der im Umkreis des »Hauses«, bei Nachbarn und Kollegen Interesse

<sup>21</sup> Ebel, Attraktivität, 217.

<sup>22</sup> A.a.O., 218.

<sup>23</sup> A.a.O., 219.

<sup>24</sup> Im öffentlichen Raum wurden Wohltäter i.d.R. mit Inschriften oder Statuen geehrt.

<sup>25</sup> Reinbold, Propaganda, 280f.

<sup>26</sup> A.a.O., 345.

<sup>27</sup> Ebd.

weckte. So steht auch nach 1Petr 3,15f. der gute Lebenswandel voran, bevor dann die »Rechenschaft« über die Hoffnung und den Glauben gegeben werden kann. Hinzu kommt in der frühen Kirche die Erfahrung von Wundern, v.a. Heilungen, die christliche Heiler auch unentgeltlich ausführten, die Kranken- und Armenfürsorge der Gemeinden sowie die Begräbnisse, die Christen auch Ungetauften zuteilwerden ließen.

Die »Bekehrungsreligion« des Urchristentums musste in Krisen bzw. wesentliche Transformationsprozesse geraten, als – ab der 3. Generation – der »neue« Glaube selbst zur Tradition wurde (wovon schon die ntl. Spätschriften zeugen),<sup>28</sup> und dann natürlich, als ganze Völkerschaften bzw. das Imperium als Ganzes nach Konstantin formell christlich wurden und die Gestalt der »Kontrastgesellschaft«, mit ihrem ethischen Anspruch, dem elitären Erlösungsbewusstsein und den Anreizen zur »Bekehrung« sich auflöste in die Gestalt einer mehr oder weniger (oder vielleicht auch nur oberflächlich) christlichen Mehrheitsgesellschaft oder gar einer mit öffentlicher Macht eingeforderten Reichs- oder »Staatsreligion«.

## 5. Perspektiven und Impulse für die Kirche heute

a) Frühchristliche Gemeinden entstanden und breiteten sich aus in einer extrem pluralen »religiösen Landschaft«. Wo traditionelle ethnische und religiöse Bindungen zerbrochen waren, konnte der Glaube an den persönlichen Gott und Erlöser Jesus Christus Halt und Hoffnung bieten. Der religiöse Pluralismus, in dem sich die Kirche in der Postmoderne auch im deutschsprachigen Raum wiederfindet, bietet (partielle) Entsprechungen zur Situation des frühen Christentums, er ist dieser jedenfalls näher als die vergangene Phase einer relativen religiösen Homogenität und institutionellen Sicherheit der Großkirchen. Der Blick auf die Phänomene der flexiblen Anknüpfung an die Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen, der Übersetzung der Botschaft über Kulturgrenzen hinweg bei gleichzeitiger profiliertem Wahrung der eigenen Identität kann zeigen, dass auch die Kirche die religiöse »Konkurrenz« nicht zu fürchten braucht und dass der Verlust der Position der »Meinungsführerschaft« einen Gewinn an Glaubwürdigkeit impliziert.

b) Frühchristliche Gemeinden waren bewegt von einer Botschaft, die gängigen Weltanschauungen anstößig und unverständlich sein musste (1Kor 1,23): Die Menschwerdung Gottes, die Herrschaft des Gekreuzigten, die Rechtfertigung der Gottlosen, Auferstehung in Leiblichkeit, das klang in den Ohren der meisten anstößig, doch konnte dies auch Interesse stimulieren. Auch miraculöse Züge gehören zu jenen »kontraintuitiven« Elementen, die auffallen und sich im Gedächtnis einprägen. Der christliche Glaube konnte den Reiz des Fremden, ja Paradoxen haben,<sup>29</sup> den in unserer Gegenwart oft fernöstliche oder esoterische Religions- und Denkformen (mit nicht weniger unverständlichen oder miraculösen Zügen) für sich beanspruchen, während die Botschaft der Kirche manchen abgedroschen und zudem durch eine lange »Macht-Geschichte« diskreditiert erscheint. Es ist wohl eine Sackgasse, wenn die Kirche sich der Anstößigkeit ihrer Botschaft schämt und diese in Anpassung an den Zeitgeist zur Unkenntlichkeit abmildert.<sup>30</sup> Die Frage stellt sich umgekehrt, wie das Potential des Neuen oder positiv »Überraschenden« wieder

<sup>28</sup> Wolter, Entwicklung.

<sup>29</sup> Dazu Czachesz, Innovation, 261f.

<sup>30</sup> Dies setzt freilich voraus, dass theologisch klar reflektiert wird, wo der Anstoß zu Recht besteht und wo (z.B. in falschen »Glaubens«-Zumutungen oder bloß überkommener Moral) falsche Anstöße gegeben werden.

gewonnen werden kann, ohne vom »Ballast« der christlichen Geschichte erdrückt zu werden.

c) Trotz seiner Verwurzelung in der jüdischen Tradition war das frühe Christentum in erstaunlichem Maße fähig, an die geistigen und religiösen Traditionen seiner Lebenswelt anzuknüpfen. Bilder des Alltags, Begriffe aus religiösen und ethischen Diskursen und Denkmodelle der zeitgenössischen Philosophie wurden in den ersten Jahrhunderten in Freiheit rezipiert und kreativ transformiert. Das frühe Christentum gibt Einblick in »Gedankenexperimente«, die noch nicht von der Sorge um Bewahrung des Herkömmlichen gebremst waren, und in Lebensmodelle, die – auch wenn sie vielleicht irgendwann scheiterten – spirituell und sozial Neues wagten. Es zeigt, dass Kirche in der Kraft des Geistes lebt, der Freiheit gewährt und mutiges Tun inspiriert und dem die Sorge um Bestandserhaltung und Selbstsicherung fremd ist.

d) In Strukturfragen war die frühe Christenheit flexibel und pragmatisch an der Situation, dem jeweils Nötigen und natürlich den vorhandenen Personen und Gaben orientiert. Strukturen bildeten sich notwendigerweise im Lauf der Zeit, doch erfolgte deren Harmonisierung langsam und kaum konsequent. Die ekklesiologischen Diskussionen um Amt und »apostolische Sukzession«, um den Vorsitz beim Herrenmahl oder andere liturgische Befugnisse erscheinen als ein geradezu bizarrer Kontrast zu frühchristlichen Verhältnissen. Hier sind Aspekte in den Vordergrund getreten und dogmatisch verfestigt worden, die nur der Abgrenzung und Machterhaltung dienen und der Dynamik des Evangeliums entgegenstehen. Und so sehr die Ordnung einzelner Aspekte in jeder Gemeinschaft unerlässlich ist, umgreift die Kirche Christi stets eine Vielfalt von Strukturen und Praktiken, die im einzelnen situationsbezogen wandelbar und hinterfragbar sein müssen, damit der Geist nicht »gedämpft« und die Dynamik des Evangeliums nicht behindert wird.

e) Fragen der Finanzierung waren im frühen Christentum noch kaum reflektiert. Mitgliedsbeiträge gab es nicht, Gaben und Unterstützung für die Gemeinde waren freiwillig und – aus innerer Motivation heraus – oft großzügig. Andererseits zeigt sich bei der Kollekte des Paulus (2Kor 8–9) schon die Mühe der Werbung um Solidarität, und wenn Patrone ihre helfende Hand zurückzogen, hatte dies einschneidende Bedeutung und wurde z.T. unfreundlich kommentiert (1Joh 3,17). Das jesuanische Ethos der Sorglosigkeit (Mt 6,25ff.) und die christliche Ethik der Solidarität und Freigiebigkeit stehen in heilsam-kritischem Kontrast zu gesellschaftlichen Trends und kirchlichen Diskursen der Gegenwart. Auch wenn sich daraus keine einfachen Schlüsse für die Fragen heutiger Praxis (etwa im Blick auf Kirchensteuer etc.) ziehen lassen, zeigt die frühchristliche Situation, dass kirchliche Mitarbeit und auch »Ämter« von »Anstellungsverhältnissen« prinzipiell unabhängig sind.

f) Die für die Kirche der ersten Jahrhunderte grundlegende Struktur der Hausgemeinde ist mit der Bekehrung der Massen verloren gegangen, doch wurde sie in kritischen Situationen der Kirche, in Verfolgungszeiten oder Phasen der inneren Erneuerung immer wieder entdeckt. Es ist kein Zufall, dass auch in der Gegenwart Zellen, Hauskreise und Hausgemeinden wieder eine große Bedeutung erlangen. Sie bieten heute wie damals die Chance einer informellen und zugleich lebensbezogenen Kommunikation des Evangeliums und seiner lebenspraktischen Umsetzung.

g) Nicht zu unterschätzen ist die Wirkung der »Kontrastethik«, die das frühe Christentum praktizierte. Und bis in die Gegenwart ist die Glaubwürdigkeit christlicher Gruppen und Vertreter entscheidend von ihrem Verhalten, ihrer moralischen Integrität und ihrem sozialen Habitus abhängig, und Diskrepanzen werden mit großer Klarheit (und als Enttäuschung) wahrgenommen. Christliche Gemeinde hat ihre Identität nicht darin, dass sie die Gesellschaft in ihrem Sein und Verhalten abbildet, sondern gerade darin, dass sie sich in spezifischer Hinsicht unterscheidet. Dies zielt nicht auf einen weltfernen Moralismus, aber auf eine provokante Andersartigkeit, abweichende Prioritäten und den größtmöglichen Einklang von Reden und Handeln.

h) Die »sozialdiakonische« Praxis, die gemeinsamen Mähler und die Speisung von Armen, die Fürsorge für Kranke,<sup>31</sup> die Bestattung von Toten – all dies war für die frühe Kirche ein wesentliches »Qualitätsmerkmal« und trug dazu bei, dass auch immer neue Beziehungen über den Kreis der schon Zugehörigen hinaus geknüpft wurden. Solches Tun – das den Trends der modernen Gesellschaft eher entgegensteht – kann den »guten Ruf« der christlichen Botschaft weitertragen, am ehesten dann, wenn dies spontan, freiwillig, aus der Motivation des Glaubens geschieht und nicht nur als Teil eines quasi-staatlichen oder subsidiären »Versorgungssystems«.

i) Charakteristisch für christliche Gemeinden der Frühzeit waren intensive soziale Beziehungen, die auch über die natürlichen Grenzen von Familie, Stand oder Ethnos hinausreichten. Deren Intensität wurde durch die Häufigkeit der Treffen, Zeichen der gemeinsamen Identität (z.B. die Familienmetaphorik) und die gleichzeitige Erfahrung der Fremdheit in einer auf andere Maximen ausgerichteten Umwelt verstärkt. Kirche lebt weniger durch institutionelle Repräsentanz, doktrinäre oder ethische Homogenität oder die Stimme im öffentlichen Diskurs, sondern v.a. durch ihr Netzwerk an sozialen Kontakten und damit durch den Einsatz und das Charisma aller ihr Zugehörigen.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Claussen, C.*, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, StUNT 27, Göttingen 2002
- Czachesz, I.*, Theologische Innovation und Sozialstruktur im Urchristentum. Eine kognitive Analyse seiner Ausbreitungsdynamik, EvTh 71 (2011), 259–272
- Ebel, E.*, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT II/178, Tübingen 2004
- Frey, J.*, Die Ausbreitung des frühen Christentums. Perspektiven für die gegenwärtige Praxis der Kirche, in: *M. Reppenbagen* (Hg.), Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 15, Neukirchen-Vluyn 2010, 89–112
- Ämter, in: *F. W. Horn* (Hg.), Paulus-Handbuch, Tübingen 2013, 408–412
- Heckel, U.*, Hirtenamt und Herrschaftskritik im Johannesevangelium. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht, BThS 65, Tübingen 2004
- Hengel, M.*, Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung, in: *M. Hengel*, Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, WUNT 109, Tübingen 1999, 200–218
- Hentschel, A.*, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, WUNT II/226, Tübingen 2007
- Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie, BThSt 136, Neukirchen-Vluyn 2013
- Klauck, H.-J.*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981

<sup>31</sup> Dazu *Popkes*, Krankenheilungsauftrag, 130–138.

- Koch, D.-A.*, Die Entwicklung der Ämter in den frühchristlichen Gemeinden Kleinasien, in: *Th. Schmeller / M. Ebner / R. Hoppe* (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, QD 239, Freiburg i.Br. 2010, 166–206
- Lindemann, A.*, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur »demokratischen« Ekklesiologie bei Paulus, in: *A. Lindemann*, Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 132–157
- Popkes, E.E.*, Der Krankenheilungsauftrag Jesu. Studien zu seiner ursprünglichen Gestalt und seiner frühchristlichen Interpretation, BThSt 96, Neukirchen-Vluyn 2014
- Reinbold, W.*, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, FRLANT 188, Göttingen 1999
- Schröter, J.*, Die Anfänge christlicher Kirche nach dem Neuen Testament, in: *Ch. Albrecht* (Hg.), Kirche, Tübingen 2011, 37–80
- Wolter, M.*, Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion, Early Christianity 1 (2010), 15–40

## 2.2 Kirchengeschichtliche Perspektiven

Peter Opitz

### 1. Informationen

#### 1.1 Problemstellungen

Dass »Gemeindeentwicklung« in kirchengeschichtlicher Perspektive ein weites Feld eröffnet, bedarf keiner ausholenden Begründung. Denn woraus besteht Kirchengeschichte sonst, wenn nicht aus Geschichten komplexer Entwicklungen und Gestaltungsprozessen von christlichen Gemeinden und Gemeinschaften in all ihren mannigfaltigen Aspekten? Insbesondere der aus der Reformation hervorgegangene Protestantismus, und damit gerade auch die hier besonders fokussierte eigene, »reformierte« Tradition, kann, abgesehen davon, dass sie unser Thema gleich schon im Namen eingebaut zu haben scheint, als eine wohl beispiellose Bewegung kirchlicher Um- und Neugestaltung beschrieben werden. So lässt denn, wo vom »reformierten« Protestantismus die Rede ist, die Rede von der »Ecclesia reformata semper reformanda« selten lange auf sich warten.

#### 1.2 Terminologische Bestimmungen

Der Ruf nach einer »Reform« der Kirche ist allerdings älter und lässt sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen.<sup>1</sup> Bereits die verschiedenen mittelalterlichen Ordensgründungen lassen sich als kirchlich-religiöse Reformbewegungen verstehen, als Versuche, mittels einer neu gegründeten religiösen Gemeinschaft, die sich in ihrer Lebensform an verschütteten zentralen Inhalten und am Geist der reinen christlichen Ursprünge orientiert, die gesamte Christenheit zu erneuern. Dissidentenbewegungen wie die Katharer, die Waldenser oder die Hussiten und zahlreiche theologische Außenseiter sowie religiöse Visionäre hatten in ihrer Weise dasselbe Ziel vor Augen. Auf dem 4. Laterankonzil 1215 forderte Papst Innozenz III. ausdrücklich eine »Reformation« der Kirche »an Haupt und Gliedern«, eine Forderung, die von da an immer wieder aufgegriffen wurde, von den »Reformkonzilen« des 15. Jahrhunderts bis hin zu den verschiedenen »Gravamina«, den Beschwerdeschriften gegen Papst und die römische Kurie. Insofern verstand sich das Trienter Konzil (1545-1563) als grundlegende Selbstreform der (römischen) Kirche.

Aber auch im protestantischen Raum und also nach der Reformation wurden Gedanke und Begriff der »Reform« vielfach aufgegriffen. Der Puritanismus und der Pietismus des 17. Jahrhunderts verstanden sich als protestantische Reformbewegungen angesichts diagnostizierter Halbheiten, Erstarrungen und Veräußerlichungen in den sich auf die Reformation berufenden Staatskirchen des »Konfessionellen Zeitalters«. Eine im Zeichen solcher Reformen stehende Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts in den Niederlanden trug geradezu den Namen der »Nadere Reformatie«. Ein bekannter Pionier im deutsch-

<sup>1</sup> Vgl. dazu: *Campi*, Metamorphosen.

sprachigen Raum ist Philipp Jakob Spener, der im Horizont seiner »Hoffnung auf bessere Zeiten« eine Umgestaltung der Kirche und des kirchlichen Lebens forderte, die bei einer geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes zu beginnen habe – seine Programmschrift mit dem Titel »Pia desideria« stammt aus dem Jahre 1675.

Anders als der ehrwürdige Begriff der »Reform« ist der Begriff der »Entwicklung« und seine Anwendung auf die christliche Kirche jüngerer Datums. Der philosophische Entwicklungsgedanke im strengen Sinn einer fortschreitenden Entfaltung eines immanenten Potenzials im geschichtlichen Zeitverlauf kam bekanntlich erst im ausgehenden 17. Jahrhundert auf. Zu erinnern ist etwa an Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), der ihn philosophisch-theologisch entfaltet und daraus gar eine Vision künftiger Ökumene abgeleitet hatte. Erst im 18. Jahrhundert gelangte er dann zu seiner überragenden Stellung, auch auf dem Gebiet der christlichen Theologie und Ekklesiologie. Johann Joachim Spalding, der – neben einer ganzen Reihe anderer wichtiger Gestalten wie Christian Wolff, Gotthold Ephraim Lessing oder Gottfried Herder – zu den wirkungsmächtigen Förderern des Einzugs des Entwicklungsgedankens in die protestantisch-kirchliche Verkündigung und Ekklesiologie gehört, formulierte in seiner 1772 erstmals erschienenen Predigtlehre, die in zahllose Studierstuben protestantischer Pfarrer Eingang fand: »Alle menschliche und christliche Gottseligkeit bestehet nicht in einem bestimmten vollkommenen Zustande [...] sondern in einem beständigen Fortgehen und Weiterstreben. Das bringt die Natur der Menschheit und jedes endlichen Geistes mit sich; und das ist es, was auch Gott von uns verlangt.«<sup>2</sup>

Im 19. Jahrhundert zunehmend unabhängiger von einem (natur)philosophisch-ontologischen Unterbau gefasst, wurde der ekklesiologische Entwicklungsgedanke schließlich als Entwicklung der »Religion« verstanden, und nicht selten eng mit dem Gedanken eines gesamtgesellschaftlichen Kultur- und Moralitätsprozesses verknüpft. Exemplarisch seien hier die Namen Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Richard Rothe (1799–1867), Alois Emanuel Biedermann (1819–1885), Albrecht Ritschl (1822–1889) und schließlich Adolf von Harnack (1851–1930) und Ernst Troeltsch (1865–1923) genannt, um damit die Vielfalt der theologisch-ekklesiologischen Ausarbeitung des Entwicklungsgedankens, aber auch den Zeitraum seiner wohl stärksten Dominanz im Protestantismus anzudeuten.

Alle seine Vertreter sahen sich dabei in einer besonders von der Reformation angestoßenen Entwicklungsbewegung stehen. So interpretierte Spalding die Anfänge der protestantischen Kirche(n) und Tradition(en), in gewissem Sinne prototypisch für die »liberale« Theologie auch des 19. Jahrhunderts und deren Fortsetzung bis zur Gegenwart, als Beginn eines weit über das 16. Jahrhundert hinausgehenden Emanzipations-, Freiheits- und Erkenntnisprozesses: Die »ehrwürdigen Reformatoren« haben »mit Muth und Kraft die ersten Schritte gewagt, sich aus der unnatürlichen Verstandessklaverie in Ansehung der Religion herauszureißen [...] und uns damit ein großes Vorbild zur pflichtgemäßen Nachahmung zu hinterlassen.«<sup>3</sup> Gleichzeitig haben sie aber auch ihre eigenen Grenzen erkannt, so dass sie »ihren Nachkommen ein weiteres Fortgehen nach gleichen Grundsätzen eigentlich und dringend empfohlen haben.«<sup>4</sup> Welche »Grundsätze« aber vertraten die Reformatoren, und welche Konsequenzen im Blick auf die Gestaltung, Reform oder Entwicklung der christlichen Kirche ergaben sich ihnen daraus?

<sup>2</sup> Spalding, Nutzbarkeit, 178.

<sup>3</sup> A.a.O., 217f.

<sup>4</sup> A.a.O., 218.

## 2. Interpretationen

In der Rechenschaftsablage über das »Evangelium«, das Zwingli in Zürich zu predigen begonnen hatte, identifizierte der Zürcher Reformator dieses auf der Ersten Zürcher Disputation vom Januar 1523 mit der Botschaft, »dass unser Herr Jesus Christus, wahrer Gottessohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters mitgeteilt und uns durch seine Unschuld vom Tod erlöst und mit Gott versöhnt hat.«<sup>5</sup> Ist Jesus der Christus aber nach Gottes Willen dazu bestimmt, der »Versöhner«, der »Mittler« zwischen Gott und Mensch zu sein, wie Zwingli im Anschluss an das Neue Testament im Konsens mit allen Reformatoren auch formuliert, dann steht einzig Christus dort, wo die römische Kirche zu stehen beanspruchte: in der Mitte zwischen dem Irdisch-Zeitlichen und dem Himmlisch-Ewigen, als göttlich bestimmter Ort, an dem Gott sich den Menschen zuwendet und zugänglich macht und an dem also der Mensch Gott nahe sein kann – und dies exklusiv. Nicht das Petrusamt, allein der erhöhte, »zur Rechten Gottes sitzende« Christus übt das »Schlüsselamt« aus und verfügt über die »Gnadenschätze«, und allein ihm kommt das Weisungsrecht in seiner Kirche zu. So ist Christus als »Mittler« zwischen Gott und Mensch auch der »Hauptmann«, auf den zu hören und dem zu folgen Christsein und Kirche ausmachen, wie Zwingli gerne formuliert. Im reformatorischen »solus Christus« findet sich dies zu einer Formel verdichtet.

Damit ist aber auch das Wesen der Kirche konstitutiv christologisch zu bestimmen: Es ist der Christusbezug, das »Hören« allein auf die Stimme dieses »Hirten«, der die »Stimme Gottes«, ja »Gottes Wort« selber ist,<sup>6</sup> der »Kirche« konstituiert. Glieder der Kirche sind somit die, »welche glauben, dass Christus uns so geliebt hat, dass er sich selbst für unsere Heiligung hingab.«<sup>7</sup> Kirchliche Ämter, Traditionen, Riten und Institutionen, ja alle irdischen Phänomene und menschlichen Praxen als solche können Kirche in diesem theologischen, und damit christologischen, Sinn nicht repräsentieren oder gar garantieren. Denn Kirche ist nicht dort, »wo einige Prälaten zusammenkommen, sondern dort, wo man am Gotteswort hängt und wo man dem Christus lebt.«<sup>8</sup> Wie die Versöhnung zwischen Gott und Mensch im Christusgeschehen allein von Gott ausgeht und keiner Ergänzung von menschlicher Seite bedarf, so kann auch das Einbezogenwerden von Menschen in den Raum dieser Versöhnung nur als von Gott allein und frei bewirktes Geschehen verstanden werden. Was vom Menschen aus als »Hören«, »Glauben« und »Leben« beschrieben wird, hat seine geheimnisvolle und unverfügbare Seite im göttlichen Willen, in Gottes »Erwählung«, denn niemand schenkt dem Wort Gottes Glauben, »als wen der Vater gezogen«, und damit »der Geist gemahnt« hat.<sup>9</sup> Es ist allein der Geist Gottes als Geist Jesu Christi, und in dieser Weise wiederum allein Gott selbst, der christlichen »Glauben« und damit christliche »Kirche« entstehen lässt. Der im konsequenten Rückgang auf die biblischen Texte erkannte Christus war für die Reformatoren der gegenwärtig in seinem Geistwirken tätige, lebendige Christus. Entsprechend bestand die ekklesiologische Grundentscheidung, die sie der römischen amts- und traditionstheologischen Kirchendefinition entgegenhielten, in einer streng christologischen und damit trinitarischen Wesensdefinition der Kirche, wie sie sie den biblischen Zeugnissen entnahmen und in der altkirchlichen Theologie vielfältig bestätigt fanden. Wie und wo aber erhält eine derart theologisch gefasste Kirche konkrete, erfahrbare Gestalt?

<sup>5</sup> So der zweite Artikel Zwinglis aus seinen »Thesen« zur ersten Zürcher Disputation (1523), *Zwingli*, Schriften II, 28.

<sup>6</sup> Vgl. *Zwingli*, Schriften III, 214f.

<sup>7</sup> A.a.O., 209.

<sup>8</sup> A.a.O., 217.

<sup>9</sup> A.a.O., 216.



In seiner »Fidei ratio« von 1530 gelangte Zwingli in Anschluss an den biblischen Sprachgebrauch zu einem dreifachen Kirchenbegriff: Als »Kirche« wird einmal die Gesamtheit der »Erwählten« bezeichnet, diejenigen, »die nach dem Willen Gottes zum ewigen Leben bestimmt sind«, und die »vom Geist erleuchtet und vom Vater zu Christus gezogen« wurden. In einer zweiten Verwendung bezeichnet »Kirche« »alle [...] die mit dem Namen Christi bezeichnet werden, das heißt die sich zu Christus bekannt haben«, etwa durch die Teilnahme am kirchlichen Leben. Und schließlich wird der Kirchenbegriff »für jede einzelne Gemeinde dieser allgemeinen und sichtbaren Kirche verwendet, wie die Kirche in Rom, in Augsburg, in Lyon«. <sup>10</sup> Hier geht es dann um eine »Versammlung, Gemeinschaft oder Volksgemeinde«. <sup>11</sup>

Während die »unsichtbare« Kirche als die Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden und Erwählten allein Gott bekannt und nicht »phänomenal« zu identifizieren ist, bildet die konkrete Ortsgemeinde die »sichtbare«, wahrnehmbare Kirche, erkennbar an den auf Christus bezogenen und von ihm her gerechtfertigten Bekenntnissen und Äußerungen christlichen Lebens. Ist zwar der Rückschluss aus solchen Äußerungen auf den wahren, ungeheuchelten Glauben nicht möglich, <sup>12</sup> so kann umgekehrt Letzterer nicht ohne erkennbare Phänomene bleiben. Stärker als andere Reformatoren betont Zwingli: Das Reich Gottes ist immer »auch äußerlich«, <sup>13</sup> und wo Menschen glauben und damit in den »geistlichen« Leib Christi einbezogen werden, werden sie auch bekennen und sich als bekennende Gemeinde versammeln, sie werden redend, feiernd, handelnd und gestaltend tätig und sichtbar als Gemeinschaft von Menschen, die auf Christi Stimme »hören«, ihre »Hoffnung« im umfassenden Sinn auf ihn richten und seinem Willen entsprechend leben wollen. <sup>14</sup>

Es ist diese »sichtbare« Kirche in Gestalt einer bestimmten christlichen Ortsgemeinde (»Kirchöri«), und nur sie, die zu gestalten möglich ist, die es aber auch verantwortlich zu gestalten gilt. Sie muss einerseits klar unterschieden bleiben von der allein durch göttliche Erwählung konstituierten und als Christusbezug auszusagenden »unsichtbaren«, der »geglaubten« Kirche des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Dies galt es kritisch gegenüber römisch-kirchlichen »Anmaßungen«, gleichsam den verlängerten Arm Christi im Bereich menschlicher Geschichte zu repräsentieren, festzuhalten – aber auch gegen Versuche, die (einzig) wahre Kirche Christi auf eine konkret benennbare und von der Welt abgrenzbare Gemeinschaft von Menschen zu reduzieren, wie dies »täuferischen« Gruppen wohl nicht ganz ohne Recht vorgeworfen wurde. Und gleichzeitig ist die »sichtbare« konkrete christliche Ortsgemeinde konstitutiv auf die »unsichtbare« bezogen, geht es doch darum, diese als Teil der »unsichtbaren« Kirche zu glauben und sie in Entsprechung zur göttlichen Wesens- und Zielbestimmung der Kirche zu gestalten. Eine Gestaltung, die nach Zwingli stets nur ansatzweise, inkohativ gelingen kann und die unter Berücksichtigung der eigenen konkreten politischen und kulturellen Umstände und Möglichkeiten erfolgen soll. Prägnant und klassisch formulieren die ersten beiden Thesen des »Berliner Synodus« von 1528:

I. Die heilige Christliche Kirche hat zum alleinigen Haupt Christus und ist aus dem Wort Gottes geboren, in welchem sie bleibt, ohne auf die Stimme eines Fremden zu hören.

<sup>10</sup> Zwingli, Schriften IV, 110–112.

<sup>11</sup> Zwingli, Schriften II, 64.

<sup>12</sup> »Wer in Wahrheit glaubt, weiss nur der Glaubende selbst.« (Zwingli, Schriften IV, 110).

<sup>13</sup> So, explizit gegen Luther, im Brief an Ambrosius Blarer nach Konstanz vom 4. Mai 1528: Lavater, Regnum Christi.

<sup>14</sup> Vgl. Zwingli, Schriften III, 214f.

II. Die Kirche Christi macht nicht Gesetze und Gebote ohne Gottes Wort. Darum sind all die Menschensatzungen, die unter dem Namen »Gebote der Kirche« gehen, für uns nur soweit verbindlich, als sie im göttlichen Wort begründet und geboten sind.<sup>15</sup>

So entstanden aus der inneren Logik der »Reformation« und ihrer christologischen Definition der Kirche heraus neue Formen der Sakramentsfeier, neue Gottesdienstliturgien und Kirchenordnungen, die den konstitutiven Christusbezug der »sichtbaren« Kirche als Ortsgemeinde auch in ihren Institutionen und Riten herauszustellen trachteten. Gleichzeitig musste aber auch das Vakuum ausgefüllt werden, das die Verdrängung der römischen Bischofskirche hinterlassen hatte, was angesichts der engen Verzahnung von Politik und Recht, öffentlicher Moral, Kultur, Wirtschaft und Religion in der Frühen Neuzeit nichts weniger bedeutete als eine Umgestaltung des gesamten politischen Gemeinwesens. Mangels Alternativen ging nun die Verantwortung für die christliche Kirche vollständig auf die politische Obrigkeit über, sei es auf einen Landesfürsten, sei es, wie im eidgenössischen Raum, auf die Räte der sich der Reformation anschließenden Städte und Orte, die damit ihre Verantwortung als »christliche« Obrigkeit wahrnahmen. Zentrale Faktoren und Konstituenten des Wirtschaftslebens wie Klöster, geistliche Stifte und Herrschaften mussten in Verantwortung vor dem »göttlichen Wort« umgeformt werden. Eine theologische Neubewertung des Bettel- und Almosenwesens und ein verstärktes Bewusstsein christlicher sozialer Verantwortung nötigte zu einer Umgestaltung des Armenwesens, und die bislang der kirchlichen Jurisdiktion unterstehenden Bereiche der öffentlichen Sitte und des Ehwesens verlangten nach einer Neuordnung und Neuregulierung nach »evangelischen« Grundsätzen, in denen die evangelische Freiheit in – Frieden und Ausgleich fördernde – soziale Ordnungen umgesetzt werden musste. So sind Zwingli und seine Kollegen immer wieder mit ihren Gestaltungsvorschlägen für Kirche und Gesellschaft vor den Rat getreten und hatten dessen Entscheide zu akzeptieren. Wie sehr die mit dem »göttlichen Wort« begründeten Vorschläge und christlich-obrigkeitlichen Erlasse und Mandate die Züge ihrer Zeit trugen, macht jeder historische Blick zurück deutlich. Konkrete Veränderungen konnten immer nur zutiefst kontextuell gebundene »Reformen« sein, die stets in hohem Maße an Tradition im umfassenden kulturellen Sinn (Institutionen, Mentalitäten, Rechtstraditionen usw.) anknüpften und sie in der Transformation auch weiterführten.<sup>16</sup>

Ziel der reformatorischen Um- und Neugestaltung der Kirche als konkrete Ortsgemeinde war es allerdings, ihr, in Orientierung an den biblischen ekklesiologischen und damit christologischen Kernaussagen, Strukturen, Riten und eine Rechtsgestalt zu geben, die es ermöglichten, ein sichtbares und erfahrbares Bekenntnis zu Christus als dem einzigen »Haupt« der Kirche zu sein. Das Wesen der »unsichtbaren« Kirche sollte in den das Leben der christlichen Gemeinde ermöglichenden und prägenden Strukturen und Einrichtungen zum Ausdruck kommen. So hielt Zwingli etwa die von einigen erhobene Forderung, dass das Abendmahl, in strenger Kopie des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern, nur abends und nur von Männern gefeiert werden sollte, für absurd. Hingegen entwarf er eine Abendmahlsliturgie, die für die feiernde Gemeinde erfahrbar machen sollte, dass es in dieser Feier um die Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus ebenso wie um die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander gehen sollte, symbolisiert durch die Weise des gemeinsamen Brotbrechens.<sup>17</sup> Bei der Neuordnung der kirchlichen Ämter, um ein anderes Beispiel zu nennen, ging es darum, der für eine christliche Kirche konstitutiven Bedeutung des »Hörens« des göttlichen Wortes Rechnung zu tragen, mit der

<sup>15</sup> Sallmann/Zeindler, Dokumente, 39.

<sup>16</sup> Vgl. z.B. das Zürcher Sittenmandat von 1530: Egli, Aktensammlung, Nr. 1656, oder die Berner Reformationsmandate vom 7. Februar 1528: Steck/Tobler, Aktensammlung, Nr. 1513.

<sup>17</sup> Vgl. Zwingli, Schriften IV, 320f; 358.

Folge der Einrichtung des Verkündigungsamtes, das als »Dienst am göttlichen Wort« verstanden wurde. Dem Dual zwischen Christus als (einzigem) »Haupt« und der ganzen Gemeinde als »Leib« entsprach es, die Kirchenleitung nicht bischöflich-hierarchisch zu organisieren, sondern in synodale Strukturen und – nach frühneuzeitlichen Maßstäben – partizipativ gestaltete Leitungs- und Aufsichtsorgane zu fassen. Alle, auch die Pfarrer und die politische Obrigkeit, standen »unter« dem göttlichen Wort, und damit grundsätzlich auf der Seite der »Hörenden«. So wurde jedes Amt »funktional« verstanden, und jeder Amtsinhaber war, mit Rechenschaftspflicht gegenüber der Gemeinde, an der sachgemäßen Ausübung seiner Funktion zu messen.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Zukunftsszenarien

Vom marginalisierten »Täuferischen« Flügel der Reformation abgesehen, änderte diese am Erbe des alten Corpus-Christianum-Gedankens wenig. Die Überzeugung, dass eine politische und soziale Gemeinschaft nur auf der Basis einer gemeinsamen öffentlichen Religion in Frieden und Ordnung bestehen kann und dass die politische christliche Obrigkeit dafür Sorge zu tragen hat, die Durchsetzung gewisser, vom Dekalog abgeleiteter Regeln der »öffentlichen Religion« eingeschlossen, herrschte bis weit in das Zeitalter der Aufklärung, im Grunde bis in das 19. Jahrhundert hinein – sie hat ihre Wurzeln wohl schon in vorchristlichen Zeiten. Kehrseite dieser »Christlichkeit« der gesamten Gesellschaft war die – wohl erst im geschichtlichen Rückblick als solche erkennbare – christliche Legitimierung kultureller Selbstverständlichkeiten wie der Ständegesellschaft, der Verteilung der Geschlechterrollen oder der aus unserer Sicht ungemein brutalen Strafjustiz.

Erst die geistigen, politischen und sozialen Umbrüche des 19. Jahrhunderts nötigten die traditionellen protestantischen Landes- bzw. Staatskirchen zu entsprechenden »Reformen«, und so auch zu einer grundsätzlichen Neubesinnung auf das Wesen und den Auftrag der christlichen Kirche in protestantischer Tradition. Dabei standen sich ein von Pietismus und Erweckungsbewegung geprägter Flügel und ein das Gedankengut der Aufklärung innerkirchlich zur Geltung bringender, »liberaler« Flügel gegenüber. Während sich der Ertere bewusst an den seiner Ansicht nach keineswegs obsolet gewordenen reformatorischen Bekenntnissen orientieren wollte, auch um den Preis des Abschieds vom Corpus-Christianum-Gedankens,<sup>18</sup> beanspruchte der Letztere in der Überzeugung, dass »eine neue Entwicklung des christlichen Geistes [...] vor der Tür« steht,<sup>19</sup> gerade die Reformation durch ein zeitgemäßes »Reformprogramm« weiterzuführen. Die drängende »soziale Frage« des angebrochenen industriellen Zeitalters fügte diesem Diskurs noch eine ganz andere Dimension hinzu und rief nach neuen Formen christlich-verantwortlichen Handelns in der Gesellschaft über traditionelle Formen von Almosenamt und punktueller Diakonie hinaus.<sup>20</sup> Dass alle damit angedeuteten »Richtungen« des 19. Jahrhunderts sich nicht ohne Recht als Reformbewegungen verstehen und zugleich auf wichtige Impulse der Reformation berufen konnten, gerade in seiner »reformierten« Spielart, ist

<sup>18</sup> So berief sich beispielsweise die sich 1847 von der »liberal« bzw. »radikal« dominierten Waadtländer Staatskirche trennende »Église évangélique libre du Canton de Vaud« ausdrücklich auf die »apostolische« Kirche und die reformatorischen Bekenntnisse, vgl. Müller, Bekenntnisschriften, 903.

<sup>19</sup> Langl Kambli/Herzog, Aufruf, 231.

<sup>20</sup> Programmatisch formuliert bei Ragaz, Reformation.

offensichtlich. Nicht weniger deutlich ist, dass sie alle auf dem Boden der Neuzeit und nicht des 16. Jahrhunderts stehen.

### 3.2 Herausforderungen

Die Reformation war kirchengeschichtlich gesehen eine vielgestaltige Reformbewegung, und sie hat vielfältige Reformen angestoßen – weit über das 16. Jahrhundert hinaus. Sie hat dies aber getan als grundlegend, ja im strengen Sinn des Wortes radikal zu nennende kirchen- und religionskritische Bewegung: als Frage nach dem entscheidenden Fundament und Kriterium, das den Anspruch, »christliche Kirche« zu sein und gestalten zu können, überhaupt legitimiert und vor christlich-religiöser Selbsttäuschung und leerem Schein bewahrt. Sie hat das Kriterium zur Unterscheidung von »wahrer« und »falscher« Religion im lebendigen Christus gefunden, der weder auf einen historischen Anfangsimpuls noch auf ein der Kirche inhärentes Prinzip reduziert werden darf, sondern ihr stets voraus ist und ihr kritisches Gegenüber bleibt. Angemessener als eine vorschnelle Berufung auf die »Reformation«, sei es in der Variante einer Konservierung eines reformatorischen »Bekenntnisstandes« an theologischen Wahrheiten, sei es in der Variante einer Vereinnahmung der Reformation und des göttlichen Geistes für eine »liberale« Fortschrittsideologie oder für ein »religiös-soziales« Reformprogramm, scheint es, sich bei allen Reformideen und zeitkonformen Entwicklungskonzepten gerade auch dieser »reformatorischen« Herausforderung zu stellen. Das kann nur in kritischer, aber so auch konstruktiver Spannung zu den sich wandelnden Faktoren und Selbstverständlichkeiten der eigenen Kultur und kirchlichen wie religiösen Tradition geschehen. Als selbstkritische Erinnerung daran, dass das, was in Wahrheit Kirche genannt – und als Kirche erhalten – zu werden verdient, dem menschlichen Gestaltungsvermögen entzogen bleibt, ist sie nicht zuletzt auch eine Herausforderung zu kreativer Gelassenheit im Blick auf die zu gestaltenden Ortsgemeinden hier und jetzt.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Campi, E.*, »Ecclesia semper reformanda«. Metamorphosen einer altherwürdigen Formel, *Zwing.* 37 (2010), 1–19
- Egli, E.*, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation [Neudruck der Ausgabe Zürich 1879], Nieuwkoop 1973
- Spalding, J.J.*, Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung, hg. von *T. Jersak*, Tübingen 2002
- Lavater, H.-R.*, »Regnum Christi etiam externum«, *Zwing.* 1/1981, 338–381
- Müller, E.F.K.* (Hg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1903], Waltrop 1999
- Lang, H. / Kampli, C.W. / Herzog, J.*, Aufruf an die Freunde des freien Christentums, in: *Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz XIII/13*, Winterthur, 1. Juli 1871
- Ragaz, L.*, Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts? Eine Kampfschrift, *Neue Wege* 30 (1936) und 31 (1937) (mehrere fortlaufende Teilartikel)
- Sallmann, M. / Zeindler M.* (Hg.), Dokumente der Berner Reformation. Disputationsthesen, Reformationsmandat und Synodus, Zürich 2013
- Steck, R. / Tobler, G.* (Hg.), Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532, 2 Bde., Bern 1923
- Zwingli, H.*, Schriften, hg. von *T. Brunnschweiler / S. Lutz*, 4 Bde., Zürich 1995

## 2.3 Systematisch-theologische Perspektiven

Christiane Tietz

Nähert man sich dem Thema der Kirchen- und Gemeindeentwicklung systematisch-theologisch, so interessieren vor allem folgende Fragen: Sind systematisch-theologische Kirchen- und Gemeindebegriffe für den Gedanken der Entwicklung offen? Enthalten sie selbst Entwicklungsimpulse? Wie können sie dabei helfen, Entwicklungen in angemessener Weise zu orientieren?

### 1. Informationen

#### 1.1 Reformatorische Weichenstellungen

Für das reformatorische Kirchenverständnis ist die Entwicklungsbedürftigkeit und -fähigkeit der Kirche zentral. Entwicklung der Kirche wird dabei verstanden als »reformatio«, als Umgestaltung und Erneuerung des Bestehenden. Sie wurde im 16. Jahrhundert konkret in den Reformen von Gottesdienst und Amtsstruktur, von theologischer und individueller Bildung sowie, weitergehend, in sozialen und politischen Neugestaltungen. Die (wohl erst 1952 geprägte) Formel »ecclesia semper reformanda« – die Kirche ist eine immer zu reformierende – bringt diese Reformperspektive auf den Begriff.<sup>1</sup>

Trotz zahlreicher menschlicher Aktivitäten zum Vorantreiben dieser Reformen begriff man die »reformatio« der Kirche als letztlich Gottes Werk. »Wen unser Her Gott seyne kirche hat wollen reformiren, so ist es divinitus, non humano more gescheen, sicut tempore Iosuah, iudicum, Samuelis, apostolorum et nostro saeculo.«<sup>2</sup> Denn die wichtigste Reform wird durch das Wort Gottes bewirkt. Es ist das Wort Gottes, nicht menschliches Tun, das Menschen zu Innehalten und Veränderung, zu Umkehr und Heiligung führt. Die Kirche als die »communio sanctorum«, die Gemeinschaft der Heiligen, ist deshalb »creatura verbi«, Geschöpf des Wortes.

Dem Vertrauen in das Wirken Gottes bei der Reform der Kirche korrespondiert bei den Reformatoren die Zuversicht, dass es beständig eine durch Gott konstituierte Wirklichkeit der Kirche gibt. Die an Jesus Christus Glaubenden sind bereits Leib Christi und müssen nicht erst zu einem solchen werden. Die Kirche ist schon eine, sie ist heilig, katholisch und apostolisch. Denn all dies hängt an Gottes Wirken. So ist die Kirche beispielsweise darin heilig, dass sie sich durch das Wort Gottes als Sünderin erkennt und von der Rechtfertigung und Vergebung Gottes her lebt.

Dass die Kirche eine, heilig, katholisch und apostolisch ist, liegt nicht vor Augen. Es ist nicht an empirischen Sachverhalten ablesbar, sondern wird geglaubt. Die so beschaffene Kirche ist verborgen.

<sup>1</sup> Vgl. Köpf, Reformgedanke, 163 mit Verweis auf Schneemelcher/Steck, Ecclesia semper reformanda.

<sup>2</sup> Luther, Werke. Tischreden, Nr. 4172.

Gleichzeitig existiert die geglaubte, verborgene Kirche nicht jenseits der sichtbaren Kirche, sondern nur in ihr, in einer konkreten, vorfindlichen, historischen, institutionellen Gestalt. Diese Sichtbarkeit der Kirche ist für die Reformatoren, im Unterschied zu von ihnen bekämpften spiritualistischen Verengungen des Kirchenbegriffs, wesentlich. Die Kirche als sichtbare soll davon bestimmt sein, dass man die verborgene Kirche glaubt. Denn »[d]ie *unsichtbare* Kirche soll in Kirchen *erfahrbar* sein.«<sup>3</sup>

Zentrale soziologische Größe ist die Gemeinde. Hier, im konkreten Zusammenkommen vor allem im Gottesdienst, ereignet sich die entscheidende Entwicklung: Hier werden Menschen zu Glaubenden, weil sie durch das Wort Gottes angesprochen werden, hier wachsen Menschen durch Predigt und Sakrament in Glauben und Heiligung. Dass dies so ist, kann wiederum nur geglaubt werden, im Vertrauen darauf, dass dort, wo Wort und Sakrament geschehen, der Heilige Geist Glauben und Heiligung wirkt. In Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung liegt darum die Notwendigkeit des kirchlichen Amtes, das vom allgemeinen Priestertum aller Glaubenden her gedacht wird. In der »Confessio Augustana«, Art. 7, ist die Kirchenvorstellung der Reformatoren auf den Punkt gebracht: Die Kirche ist »die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden.«<sup>4</sup> Die Reinheit des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Sakramentsverwaltung richtet sich für die Reformatoren nach dem, was sie in der Schrift als die ursprüngliche Botschaft und Praxis Jesu und der ersten Christen ausgemacht haben.

Insgesamt geht für die reformatorische Ekklesiologie der entscheidende Entwicklungsimpuls vom Wort Gottes aus, welches die in der Kirche zusammenkommenden Menschen ihre Sündhaftigkeit erkennen lässt und ihre Rechtfertigung und Heiligung bewirkt. Jede Entwicklung von Kirche und Gemeinde zielt deshalb darauf, dem Wort Gottes Raum zu verschaffen.

### *1.2 Kirchen- und Gemeindeentwicklung als Thema nachreformatorischer systematischer Theologie*

Im Folgenden sollen einige ekklesiologische Konzeptionen exemplarisch verdeutlichen, dass nachreformatorisch jeweils Unterschiedliches in der Kirche als der Entwicklung bedürftig und fähig angesehen wurde.

Im Pietismus wird durch Philipp Jakob Spener ein umfangreiches Programm der Kirchenreform unter dem Titel »Pia Desideria oder Hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen« (1675) vorgelegt. Im Zentrum stehen konkrete Vorschläge wie intensive Bibellektüre, stärkere Beteiligung der Laien und Konzentration auf die Glaubenspraxis. Adressat von Speners Reformwillen ist eine »ecclesiola in ecclesia«, ein Kirchlein in der Kirche. Er ist überzeugt, dass sich nur mit ihr eine – dann auch auf den Rest der Kirche ausstrahlende – Kirchenentwicklung durchführen lässt. Spener will »nicht zuerst die Bösen und Unwilligen ... bessern, sondern sich der Willigen und Frommen an[...]nehmen, damit sie ›mehr und mehr mögen wachsen zu dem Maß der Gottseligkeit‹ ... Ihr Beispiel werde den anderen vorleuchten, bei denen es noch zur Zeit verloren scheint. Einstweiliges Zurückstellen der Versuche, die Kirche in ihrer volkskirchlichen Breite zu bessern, dafür Förderung und Sammlung der Frommen, das ist die Quintessenz des Spenerschen Kirchenreformprogramms.«<sup>5</sup> Nicht die Kirche als ganze, sondern die, wie man heute sagen würde, Kerngemeinde in ihrer religiösen Entwicklung steht im Zentrum von Speners Bemühungen.

<sup>3</sup> Herms, Religion und Organisation, 79.

<sup>4</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 61.

<sup>5</sup> Wallmann, Spener, 657 mit Zitat von Spener, Pia Desideria, 8,27f.

In Friedrich Schleiermachers Theologie entsteht und besteht die Kirche durch den freien Zusammenschluss von religiösen Menschen. Jedes fromme Selbstbewusstsein sucht Gemeinschaft, um religiöse Anregungen zu erhalten und seine Religiosität zu kommunizieren. Eine Gestalt dieser Gemeinschaft ist die Kirche als »bestimmt begrenzte«<sup>6</sup> Form. Als Teil der menschlichen Natur entwickelt sich zunächst das fromme Selbstbewusstsein des Einzelnen durch die Lebensgemeinschaft mit Christus, so dass die Sünde als die Trübung des frommen Selbstbewusstseins durch das sinnliche Selbstbewusstsein immer mehr zurücktritt. Auch die kirchliche Gemeinschaft kennt Entwicklungsstufen sowie Entwicklungen innerhalb dieser Stufen. Diese sind geleitet vom Gemeingeist als dem »inner[en] Antrieb ...« aller, »im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr *eines* zu werden«.<sup>7</sup> Innerhalb einer Generation verschwindet das Sündige zunehmend; doch mit jeder neuen Generation tritt die Aufgabe der Entwicklung neuerlich auf den Plan. Insofern die neue Generation aber in eine christliche Familie hineingeboren und religiös erzogen wird, beginnt diese Entwicklung nicht gänzlich von vorn, sondern ist die Kirche durch die Geschichte hindurch immer weniger fremden, das Gottesbewusstsein trübenden Einflüssen ausgesetzt. Die Zuversicht in die die Sünde zurückdrängende Entwicklung der menschlichen Natur des einzelnen und des Zusammenwirkens aller prägt Schleiermachers Entwicklungskonzept.

Ernst Troeltsch diagnostiziert einen Widerspruch zwischen lebendiger individueller Religion und unbeweglicher Kircheninstitution: »An und für sich ist die Religion [...] der direkte Gegensatz gegen die feste Form der Kirche.«<sup>8</sup> Durch seine Ausdifferenzierung des Christentums in verschiedene Vergemeinschaftungsformen (Kirche, Sekte, Mystik) und die Behauptung einer gegenwärtigen Durchdringung »des klassischen Kirchentypus ... von Elementen des Sektentypus und der Mystik« gelingt es Troeltsch aber, diesen Gegensatz aufzubrechen und ein »elastisches Verständnis der Kirche zu erarbeiten«.<sup>9</sup> Diese Elastizität der Kirche steht ganz im Dienst individueller Religiosität: »Die Institution der Freiheit ermöglicht das Leben aus Freiheit. Das Maß dieses Lebens ist nicht die Identität oder die Identifikation mit der Institution, sondern die Wahrung und Wahrnehmung der Freiheit in ihren Folgen, ihre Individualisierung in den Lebensbezügen, in die Gott den Menschen stellt.«<sup>10</sup> Die Entwicklung des Einzelnen und seiner Freiheit wird so der Kirche vorgeordnet.

Angesichts der kirchlichen Fehlentwicklungen seiner Zeit ist für Karl Barth die Notwendigkeit kirchlicher Veränderung unstrittig. Kirche gibt es nur durch und für das Wort Gottes. An diesem in seiner dreifachen Gestalt als geoffenbartem, geschriebenem und verkündigtem Wort muss sich die Kirche stets neu ausrichten. Die größte Gefahr für die Kirche besteht darin, sich selbst für rein und unfehlbar zu halten. Die Kirche »ist der Selbstbesinnung und der Selbstkorrektur noch immer bedürftig gewesen und wird es auch immer sein. Sie kann nicht anders existieren denn als *ecclesia semper reformanda*«.<sup>11</sup> Inhaltlicher Orientierungspunkt dieses Reformierens ist nicht der Zeitgeist. Vielmehr ist »zu jeder Zeit und in Auseinandersetzung mit jedem Zeitgeist nach der dem unveränderlichen Wesen der Kirche entsprechenden Gestalt, Lehre, Ordnung, Dienstleistung [zu] fragen«.<sup>12</sup> Bei diesem unveränderlichen Wesen geht es Barth nicht um eine platonische Konzeption von Kirche, sondern darum, dass der Grund der Kirche, Jesus Christus, Bestand hat: »Der Glaube der Gemeinde mag schwanken, ihre Liebe erkalten, ihre Hoff-

<sup>6</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, 41.

<sup>7</sup> Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 2, 248.

<sup>8</sup> Troeltsch, *Religion und Kirche*, 148.

<sup>9</sup> Laube, *Die Kirche als »Institution der Freiheit«*, 154f.

<sup>10</sup> Rendtorff, *Theologische Probleme*, 130.

<sup>11</sup> Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, 770.

<sup>12</sup> A.a.O., 787.

nung erschreckend dünn werden: das Fundament ihres Glaubens, ihrer Liebe und ihrer Hoffnung aber und mit ihm sie selbst bleibt, ist davon unberührt. Der Reflex dessen, der der Heilige Gottes war in Ewigkeit und sein wird in Ewigkeit, hört nicht auf, auf sie zu fallen.«<sup>13</sup> Der Weg der Kirche ist dadurch geprägt, diesem Grund der Kirche zu entsprechen. Barth entfaltet diese Entsprechung unten den Geschehensbegriffen der Sammlung (KD IV/1, § 62), Erbauung (KD IV/2, § 67) und Sendung (KD IV/3, § 72) der Gemeinde.

Für Paul Tillich besteht die »geistige Essenz« der Kirche in der »Gemeinschaft derer, die vom göttlichen Geist ergriffen und durch ihn in unzweideutiger, wenn auch fragmentarischer Weise bestimmt sind.«<sup>14</sup> Schon in dieser Fragmentarität liegt eine Offenheit zur Entwicklung, weil die Bestimmung durch den Geist nicht ganzheitlich ist. Eine andere Entwicklungsdimension hängt damit zusammen, dass die konkreten historischen Kirchen nicht eine rein geistige Wirklichkeit sind, sondern sich in den Zweideutigkeiten des Lebens, auch des religiösen Lebens, vorfinden. Darin besteht das »Paradox der Kirchen«.<sup>15</sup> Die geistige Essenz der Kirche wirkt aber »durch die Zweideutigkeiten der Kirche hindurch in Richtung auf unzweideutiges Leben.«<sup>16</sup> In dieser Dynamik liegt die Kraft zur Selbsterneuerung der Kirchen. Orientierungspunkt der Entwicklung ist der göttliche Geist.

### 1.3 Aktuelle Beobachtungen

Anschließend an Schleiermacher und Troeltsch wird in einigen neueren Ekklesiologien die Kirche verstanden als »geschichtliche ... Vergemeinschaftungsebene des Glaubens«,<sup>17</sup> wobei es auch ein nichtkirchliches Christentum gibt. Kriterium für die Gestaltung der Kirche ist, dass sie »der christenmenschlichen Freiheit des einzelnen nicht widerspricht, sondern entspricht.«<sup>18</sup> Eine dogmatische Hilfestellung, die der Entwicklung von Kirche und Gemeinde Dynamik und Orientierung geben oder Kirchenreformen bspw. im Rückgang auf reformatorische Ekklesiologien intendieren könnte, will man hier nicht geben. Die Aufgabe einer dogmatischen Ekklesiologie wird darin gesehen, »die geschichtlich gegebene Wirklichkeit der Kirche theologisch zu begreifen.«<sup>19</sup> Dazu gehöre unter anderem die Herausforderung, eine theologische Konzeption der Kirche als Organisation zu erarbeiten. Genau darin wird der Entwicklungsgedanke verortet, insofern Organisationen durch »die mit ihrem permanenten Entscheidungsbedarf verbundene Änderbarkeit aller Strukturen und Verhaltensnormen«<sup>20</sup> bestimmt sind. Dieser systematisch-theologische Ansatz entspricht denjenigen praktisch-theologischen Entwürfen, die von der Kirche als »organisatorische[r] Selbstbindung christlicher Freiheit«<sup>21</sup> ausgehen.

Die praktisch-theologische Verschiebung von der Beschreibung der Kirche als Institution in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hin zum gegenwärtigen Verständnis der Kirche als Organisation wird systematisch-theologisch erst rudimentär reflektiert.<sup>22</sup> Die Verwendung des Institutionsbegriffs nach dem Zweiten Weltkrieg hatte vor allem die

<sup>13</sup> Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, 771.

<sup>14</sup> Tillich, Systematische Theologie, Bd. 3, 192.250.

<sup>15</sup> A.a.O., 194.

<sup>16</sup> A.a.O., 197.

<sup>17</sup> Laube, Die Kirche als »Institution der Freiheit«, 132.

<sup>18</sup> A.a.O., 133

<sup>19</sup> A.a.O., 133.

<sup>20</sup> A.a.O., 166.

<sup>21</sup> Hermelink, Organisation der christlichen Freiheit, 128.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Ludwig, Von der Institution zur Organisation, 16. Eine Ausnahme bilden Herms, Religion und Organisation, sowie Ludwig selbst.



Funktion, »den Gegensatz in einem dualistischen Kirchenbegriff zu überwinden, wie er ... in der Polarität der Begriffe unsichtbare und sichtbare Kirche, Geistkirche und Rechtskirche ... aufscheint.«<sup>23</sup> Die reformatorische Verschränkung von menschlichem und göttlichem Werk in der Kirche war nicht durchgehalten worden, es war vielmehr zu einer Entgegensetzung gekommen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu problematischen Entwicklungen geführt hatte, denen man mit dem Institutionenbegriff und damit der Aufwertung der äußeren Gestalt der Kirche entgegenwirken wollte.<sup>24</sup> Der damit drohenden Unbeweglichkeit und institutionellen Verhärtung versucht man neuerdings mit dem Organisationsbegriff entgegenzuwirken. Seine Leistung liegt darin, dass die Kirche »als eine Sozialgestalt mit eindeutigen Zielen und eindeutigem Programm«<sup>25</sup> begriffen werden kann. In diesem Kontext ist auch das Impulspapier der EKD »Kirche der Freiheit« (2006) zu verorten, insofern die dort vertretene Entwicklungsvorstellung sich der Semantik der Organisationsentwicklung bedient. Entwicklungsmodelle sind von hier aus leicht zu konzipieren, stehen aber in der Gefahr, theologisch unterbestimmt zu bleiben.

Andere Ansätze halten deshalb daran fest, dass die Kirche nicht dadurch entsteht, dass religiöse Menschen zusammenkommen wollen, sondern dadurch, dass Gott in Menschen Glauben wirkt. Die Entwicklungsdynamik wird dann im Glauben selbst verortet, insofern »in der Formel ›Gemeinschaft der Glaubenden‹ stets das prozeßhafte, dynamische Element mitgedacht werden [muss], das dem Glauben als einer Lebensbewegung zu eigen ist.«<sup>26</sup> Auch hier wird die äußere Gestalt der Kirche betont. Sie wird aber weniger organisatorisch als theologisch bestimmt. Menschen müssen sich konkret versammeln, um das Evangelium zu hören und die Sakramente zu feiern. Leibhafte Begegnung und direkte Kommunikation gehören zu dieser äußeren Gestalt unbedingt hinzu.<sup>27</sup> Die Gemeinde ist deshalb »die unterste ›selbständige‹, d.h. in sich voll funktionsfähige Einheit in der christlichen Kirche«,<sup>28</sup> die es zu entwickeln gilt.<sup>29</sup>

Stanley Hauerwas' methodistische Ekklesiologie ist im deutschsprachigen Bereich bislang nur wenig rezipiert worden. Mit ihrer »story«-Orientierung bietet sie ein Konzept an, bei dem individuelle und ekklesiologische Dimension miteinander verschränkt sind. Hauerwas bestimmt die Kirche als eine Gemeinschaft und Institution »capable of carrying the story of God«,<sup>30</sup> nicht nur im Wort, sondern auch in ihrem Leben. Christliches Leben ist immer auch gemeinsames Leben. In der Kirche »the narrative of God is lived in a way that makes the kingdom visible. The church must be the clear manifestation of a people who have learned to be at peace with themselves, one another, the stranger, and of course, most of all, God. There can be no sanctification of individuals without a sanctified people.«<sup>31</sup> Insbesondere die Sakramente helfen dabei, in die Geschichte Jesu Christi hineingezogen und Teil ihrer zu werden. Darin liegt die Entwicklungsmöglichkeit des einzelnen Glaubenden und der Kirche als ganzer.

<sup>23</sup> Ludwig, Von der Institution zur Organisation, 129.

<sup>24</sup> Vgl. Ludwig, Von der Institution zur Organisation, 129.

<sup>25</sup> Hauschildt, Hybrid, 61.

<sup>26</sup> Härle, Dogmatik, 571.

<sup>27</sup> A.a.O., 591f.

<sup>28</sup> A.a.O., 593.

<sup>29</sup> Vgl. Härle, Wachsen gegen den Trend.

<sup>30</sup> Hauerwas, The Peaceable Kingdom, 96.

<sup>31</sup> A.a.O., 97.

## 2. Interpretationen

Systematisch-theologische Ekklesiologie hat nicht die Aufgabe, eine ideale Kirche zu beschreiben, an der sich die empirische Kirche wund zu reiben hätte. Sie benennt vielmehr Grundspannungen, in denen sich jedes Kirche-Sein vollzieht. Aus diesen Grundspannungen entspringen fundamentale Entwicklungsdynamiken. Die so generierten Entwicklungen dürfen jene Spannungen aber nicht aufzulösen versuchen.

1) Die grundlegende Spannung, in der die Kirche existiert, ist ihr geglaubtes Geschaffensein als Gemeinschaft der Heiligen durch das Wort Gottes und ihre sichtbare Existenz in konkreten historisch-sozialen Gestalten. Sichtbare und geglaubte Wirklichkeit sind nicht voneinander zu trennen. Die geglaubte Wirklichkeit soll aber nicht nur geglaubt, sondern immer wieder auch erfahren werden. Daraus gibt sich die grundlegende Entwicklungsdynamik der Kirche. Darum sind Glaube und Leben der Kirche auf das stets neue Hören des Wortes Gottes angewiesen. Die Kirche sind »die heiligen Gläubigen und ›die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören« [Joh 10,3]«. <sup>32</sup> Göttlich ist nicht die Kirche selbst, weder in irgendeiner vergangenen noch in irgendeiner zukünftigen Gestalt, göttlich ist allein das Wort, das sie konstituiert. Dieses Wort deckt die Sünde der Kirche auf und spricht ihr zugleich Vergebung zu. Die Gemeinde ist die kirchliche Gestalt, in der sich das konkrete Miteinander und Füreinander der Hörenden und Glaubenden vollzieht. <sup>33</sup> Dass das Wort gehört werden kann, muss das letzte Ziel jeder Kirchen- und Gemeindeentwicklung sein.

2) Kirche und Gemeinde sind komplementär. <sup>34</sup> Kirche wird konkret in Gemeinden, die die Gemeinschaft der Glaubenden an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit vollziehen. Die Gemeinde weiß sich gleichzeitig eingebunden in die Kirche als die Gemeinschaft aller Glaubenden zu allen Zeiten und an allen Orten. Jede Gemeinde ist in den Leib Christi synchron und diachron eingebunden. Gemeindeentwicklung muss darauf abzielen, Kirche konkret werden zu lassen. Dazu muss die jeweilige Gemeinde ihren bestimmten Ort und ihre bestimmte Zeit verstehen. Gleichzeitig muss sie anerkennen, dass andere Konkretionen an anderen Orten und zu anderen Zeiten legitimerweise andere Gestalt haben.

3) Kirche lebt von der Spannung zwischen individueller Glaubensfreiheit und institutioneller Bindung. <sup>35</sup> Nur der einzelne glaubt, und allein das, was ihn in seinem Gewissen bindet, hat für ihn verpflichtende Kraft. Die Kirche ist nur im Glauben der einzelnen am Leben. Gleichzeitig weiß der einzelne aber nur um die Inhalte des christlichen Glaubens, weil die Kirche sie tradiert und pflegt. Er darf sich in Situationen des Zweifels tragen lassen vom Glauben der anderen. Aus dieser Spannung entspringt die Entwicklungsdynamik persönlicher Glaubensentwicklung wie auch die Notwendigkeit, das in der Kirche Tradierte zeitgemäß zu formulieren und zu präsentieren.

4) Die gegenwärtige Kirche ist zugleich vergangenheits- wie zukunftsorientiert. <sup>36</sup> In ihr wird die Erinnerung an Gottes versöhnendes Handeln in Jesus Christus lebendig gehalten und gleichzeitig das gegenwärtige Leben von der Erwartung von Gottes erlösendem Handeln bestimmt. Die Erinnerung zurück liefert den inhaltlichen Bezugspunkt kirchlicher Entwicklung. Die Erwartung nach vorn bindet alle Kirchenentwicklung ein in die nicht von Menschen, sondern nur von Gott zu schaffende Vollendung.

<sup>32</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 459.

<sup>33</sup> Vgl. *Bonhoeffer*, *Sanctorum Communio*, 117ff.

<sup>34</sup> Vgl. *Möller*, Art. Gemeinde I, 330.

<sup>35</sup> Vgl. *Hermelink*, *Organisation der christlichen Freiheit*, 134f.

<sup>36</sup> Vgl. *Korsch*, *Dogmatik*, 178.

5) Das Wort Gottes, das die Kirche konstituiert, richtet sich nicht nur an die Kirche, sondern an alle Menschen. Gemeindeentwicklung muss beide Dimensionen im Blick behalten, den Aufbau der Gemeinde durch das Wort und das Ausrichten des Wortes an alle. »Die sanctorum communio greift mit der Predigt des Wortes, das sie trägt ..., über sich selbst hinaus und wendet sich an alle, die auch nur der Möglichkeit nach zu ihr gehören könnten.«<sup>37</sup>

### 3. Aufgaben

Die Gefahr ist groß, Konzepte zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung an den persönlichen religiösen Lieblingsideen zu orientieren. Die Auseinandersetzung mit systematisch-theologischen Überlegungen und den unverzichtbaren ekklesiologischen Spannungen kann dieser Gefahr wehren. Die beschriebenen systematisch-theologischen Spannungen lassen sich jedoch nicht in quantitative Programme zur Entwicklung übersetzen. Sie können nur dazu beitragen, Kirchen- und Gemeindeentwicklung anzuregen und auszurichten.

Zahlreiche Aspekte gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung sind bislang systematisch-theologisch nicht ausreichend reflektiert. Zunächst müsste der Gemeindebegriff stärker vor dem Hintergrund aktueller Entwicklungen durchdacht und ekklesiologisch durchbuchstabiert werden. Was bedeutet es ekklesiologisch, dass es – um einige Beispiele zu nennen – Gemeinden auf Zeit, Fernseh- und Internetgottesdienste, Profilmgemeinden, Zielgruppenorientierung gibt? Was bedeutet es ekklesiologisch, dass viele Kirchenmitglieder, wenn überhaupt, nur punktuell am Leben der Gemeinde teilnehmen? Auch eine Reflexion der Organisationssemantik muss vorangetrieben werden. In diesen Bereichen ist ein intensiviertes Gespräch zwischen Praktischer und Systematischer Theologie wünschenswert und weitere dogmatische Anstrengung gefordert.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Barth, K.*, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zollikon-Zürich 1953  
 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen<sup>12</sup>1998
- Bonhoeffer, D.*, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1, hg. von *J. von Soosten*, München 1986
- Härle, W.*, Dogmatik, Berlin / New York<sup>3</sup>2007
- / *Augenstein, J.* / *Rolf, S.* / *Siebert, A.*, Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht, Leipzig<sup>3</sup>2010
- Hauerwas, S.*, The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics, Notre Dame, IN 1983
- Hauschildt, E.*, Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirchen zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, PTh 96 (2007), 56–66
- Hermelink, J.*, Organisation der christlichen Freiheit. Beispiele, Tendenzen und Programme gegenwärtiger Kirchenreform, ThLZ 128 (2003), 127–138
- Hermes, E.*, Religion und Organisation. Die gesamtgesellschaftliche Funktion von Kirche aus der Sicht der evangelischen Theologie, in: *E. Hermes*, Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 49–79
- Höfner, M.*, Geglaubte und empirische Kirche. Welche Funktion haben dogmatische Beschreibungen der »wirklichen« Kirche?, in: *I. Karle* (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTh 41), Leipzig 2009, 37–55
- Köpf, U.*, Art. Reformgedanke, RGG<sup>4</sup> 7 (2004), 159–164

<sup>37</sup> *Bonhoeffer*, Sanctorum Communio, 149.

- Korsch, D.*, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000
- Laube, M.*, Die Kirche als »Institution der Freiheit«, in: *Chr. Albrecht* (Hg.), Kirche (Themen der Theologie 1), Tübingen 2011, 131–170
- Ludwig, H.*, Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie (Öffentliche Theologie 26), Leipzig 2010
- Luther, M.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden, Bd. 4, Weimar 1916
- Möller, Ch.*, Art. Gemeinde I. Christliche Gemeinde, TRE 12 (1984), 316–335
- Rendtorff, T.*, Theologische Probleme der Volkskirche, in: *W. Lohff* und *L. Mohaupt* (Hg.), Volkskirche – Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute, Hamburg 1977, 104–131
- Schleiermacher, F.*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, auf Grund der zweiten Auflage hg. von *M. Redeker*, 2 Bde., Berlin <sup>7</sup>1960
- Schneemelcher, W. / Steck, K.G.* (Hg.), Ecclesia semper reformanda. Theologische Aufsätze (FS E. Wolf), EvTh Sonderheft, München 1952
- Spener, P.J.*, Pia Desideria, hg. von *K. Aland*, Berlin <sup>3</sup>1964
- Tillich, P.*, Systematische Theologie, Bd. 3, Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1984
- Troeltsch, E.*, Religion und Kirche, in: *E. Troeltsch*, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, 146–182
- Wallmann, J.*, Art. Spener, Philipp Jakob (1635–1705), TRE 31 (2000), 652–666

## 2.4 Praktisch-theologische Perspektiven

Albrecht Grözinger

### 1. Informationen

#### *1.1 Entwicklung als Thema der Praktischen Theologie*

»Entwicklung« ist in die Praktische Theologie als Teildisziplin der Theologie auf zweifache Weise eingeschrieben. Zum einen als die explizite Thematisierung von Entwicklungstendenzen und Entwicklungsprogrammen etwa im Zusammenhang der Diskussion um den Gemeindeaufbau oder die kirchliche Personalentwicklung. In diesen Kontexten taucht der Begriff der Entwicklung zumeist explizit und gehäuft auf. Entwicklung ist aber immer auch ein implizites Thema der Theologie. In die Tiefenstrukturen der jeweiligen theologischen Paradigmen ist ein bestimmtes Verständnis von Entwicklung eingeschrieben, das die praktisch-theologischen Grundentscheidungen und Perspektiven nachhaltig bestimmt. Dabei verstehe ich unter praktisch-theologischen Paradigmen – in enger Anlehnung an Thomas S. Kuhn – »allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern«<sup>1</sup>. Gerade weil das Verständnis von Entwicklung hier eher untergründig am Werk ist, bestimmt es die Konturen des jeweiligen Paradigmas umso massiver. »Entwicklung« ist hier gleichsam der verborgene Motor der wissenschaftlichen Reflexion. Im Folgenden möchte ich näher auf dieses implizite Verständnis von Entwicklung eingehen, da die Konzeption des vorliegenden Handbuchs die vielen expliziten Einzelthematierungen von Kirchen- und Gemeindeentwicklung in zahlreichen Artikeln dokumentiert. Mein Beitrag versteht sich als komplementär zu dieser Einzelthematierungen.

Dabei soll eine weitere Unterscheidung für die Analyse tragend sein. Der Begriff der Entwicklung ist ja in sich doppelt eingefärbt: Dinge, Sachverhalte und Personen *entwickeln sich* und zugleich sollen Dinge, Sachverhalte und Personen gleichsam *programmatisch entwickelt werden*. Es ist kennzeichnend für das jeweilige praktisch-theologische Paradigma, welches Verständnis von Entwicklung dort primär zum Tragen kommt. Dabei versteht sich mein Beitrag als idealtypische Analyse. In der jeweiligen wissenschaftlichen Praxis werden immer auch Abschattungen und Mischformen dieser idealtypischen Unterscheidung zu finden sein.

#### *1.2 Das Verständnis von Kirchenentwicklung in der Praktischen Theologie*

Bereits in die *Anfänge der Praktischen Theologie* als wissenschaftstheoretisch reflektierter und begründender theologischer Teildisziplin ist das Thema der Entwicklung eingeschrieben. Bekanntlich gilt Friedrich Schleiermacher als der Begründer der neueren Praktischen Theologie. Er stand vor der Herausforderung, angesichts der Theologiekritik eines Immanuel Kant und eines Johann Gottlieb Fichte sowohl den Religionsbegriff wie

<sup>1</sup> Kuhn, Struktur, 10.

auch das Verständnis der Theologie als Wissenschaft neu zu begründen. Hatte Kant der Theologie den Status als Erkenntniswissenschaft oder als notwendiges ethisches Fundament des menschlichen Handelns abgesprochen, so zog Fichte daraus den Schluss, dass die Theologie von einer modernen Universität mit »Tode abgegangen« sei und ihr Nachlass an die Nachbarwissenschaften zu verteilen sei.<sup>2</sup> Schleiermacher reagiert in der Weise auf Kant und Fichte, dass er der Religion eine »eigne Provinz im Gemüt«<sup>3</sup> der Menschheit zuweist jenseits von Erkenntnistheorie und Ethik und die Theologie als positive Wissenschaft begründet, deren Zweck »eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche« sei.<sup>4</sup>

Spätestens an dieser Stelle wird erkennbar, warum in die Praktische Theologie Entwicklung als grundlegendes Motiv eingeschrieben sein *muss*. Eine »zusammenstimmende« Leitung der Kirche ist nicht selbstverständlich, sonst bräuhete es dazu keine Theorie. Sie ist aus zwei Gründen nicht selbstverständlich. Zum einen, weil der jeweilige Zustand der Kirche offensichtlich nicht hinreichend ist, also einer Änderung bedarf. Schleiermacher spricht in diesem Zusammenhang von »Gefühle[n] der Lust und Unlust an dem jedesmaligen Zustand der Kirche«<sup>5</sup>. Dieser Veränderungsbedarf muss aber jeweils aufs Neue in seinen konkreten Konturen bestimmt werden. Und zum Anderen, weil die Wege und Methoden dieser Änderung stets umstritten sind. Die genannten Gefühle müssen »zum klaren Bewusstsein« gebracht und in eine »besonnene Tätigkeit« überführt werden.<sup>6</sup> Was reflektiert geändert werden muss, bedarf aber einer wie auch immer gearteten Entwicklung. Die Kirche soll sich von einem Zustand in einen anderen Zustand hinein bewegen, wobei diese Bewegung grundsätzlich unabschließbar ist. Insofern ist der Begriff der Entwicklung durch Schleiermacher in die moderne praktisch-theologisch reflektierte Ekklesiologie unhintergebar »eingebrennt«. Kirche und Praktische Theologie gibt es ohne den Gedanken der Entwicklung nicht.

Allerdings wurde dieser unhintergebare Gedanke der Entwicklung von Kirche im weiteren Verlauf der Theoriegeschichte der Praktischen Theologie mannigfach variiert. Ich möchte im Folgenden einige exemplarische Versionen dieser praktisch-theologischen Variationen des Gedankens von Entwicklung skizzieren.

### 1.2.1 Entwicklung als Ars

Bereits Schleiermacher konkretisiert das der Praktischen Theologie immanente Entwicklungsprogramm auch in methodischer Hinsicht. Nicht jedes methodische Vorgehen ist der Kirchenentwicklung angemessen. Wenn etwa das Ziel der Predigt die freie Einstimmung in die Gehalte des Christentums ist, dann ist dem Prediger oder der Predigerin bei der sprachlichen Gestaltung einer Predigt jede Manipulation verboten. Das Ziel, auf das Kirche hin zu entwickeln ist, ist den Methoden nicht äußerlich. Schleiermacher äußert sich dazu dezidiert: »Da aber alle besonnene Einwirkung auf die Kirche, um das Christentum in derselben reiner dazustellen [hier also wieder der der Kirche und dem Christentum »eingebrennte« Entwicklungsgedanke. AG] nichts anderes ist, als Seelenleitung; andere Mittel aber hiezu gar nicht anwendbar sind, als bestimmte Einwirkungen auf die Gemüter, also wieder Seelenleitung: so kann es, da Mittel und Zweck gänzlich zusammenfallen, nicht fruchtbar sein, die Regeln als Mittel zu betrachten, sondern nur als

<sup>2</sup> Fichte entwickelt diesen Gedanken in seiner Schrift aus dem Jahre 1807 »Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe, § 26.

<sup>3</sup> Schleiermacher, Reden, 26.

<sup>4</sup> Schleiermacher, Kurze Darstellung, § 5.

<sup>5</sup> A.a.O., § 257.

<sup>6</sup> Ebd.

Methoden.«<sup>7</sup> Schleiermacher verknüpft also die Methodenfrage eng mit der Frage, wie im Zusammenhang der Kirchentwicklung mit den Menschen in der Kirche umzugehen ist. Kirchenentwicklung hat auch einen anthropologisch-normativen Aspekt.

Schleiermacher kann an dieser Stelle an Immanuel Kant anknüpfen. Kant hat den Begriff der Entwicklung entschieden in den Horizont der Anthropologie gerückt, im Gegensatz zur vorgängigen philosophischen Tradition, die – wie etwa noch Newton oder auch Herder – den Begriff der geschichtlichen Entwicklung des Menschen ganz aus dem Naturbegriff herleitet. Während etwa Entwicklung in der Pflanzen- oder Tierwelt sich ganz der »Weisheit der Natur«<sup>8</sup> verdanke, müssten die Menschen »durch ihre eigene Thätigkeit die Entwicklung des Guten aus dem Bösen«<sup>9</sup> mittels der nur den Menschen eigenen Vernunft gestalten. Damit verbindet Kant den Entwicklungsgedanken beim Menschen mit dessen Fähigkeit zur Vernunft und Freiheit.

Schleiermacher rückt den philosophischen Entwicklungsgedanken von Kant entschlossen in den Horizont von Theologie und Kirche ein. Entwicklung ist bestimmt durch eine »zusammenstimmende Leitung«<sup>10</sup> ebenso wie von der »Kraft des christlichen Prinzips«<sup>11</sup>. Des Weiteren knüpft Schleiermacher in diesem Zusammenhang an das mittelalterliche Verständnis der handwerklichen Ars an, die zwischen freier schöpferischer Gestaltung und eindimensionalem, mechanischem Handeln angesiedelt ist. Praktische Theologie ist diejenige Ars, die die kirchliche Entwicklung normativ-praktisch vorantreibt. Damit kommt ein weiteres Element in den Gedanken kirchlicher Entwicklung. Da die Ars keine mechanischen Regeln kennt, werden diese immer auch durch die individuellen Talente der Handelnden bestimmt sein. Das individuelle Talent ist kein Hindernis beim kirchlichen Handeln, sondern es ist geradezu »ein besonderes Talent erfordert, wodurch das Rechte gefunden werden muss«<sup>12</sup>. Kirchenentwicklung kann es also nicht als ein subjektfreies systemisches Handeln geben, sondern Kirchenentwicklung muss immer durch die Individualitäten der jeweils konkret Handelnden bestimmt sein.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Obwohl der Entwicklungsbegriff selbst bei Schleiermacher keine tragende Rolle spielt, hat er in der Entfaltung seiner Grundlegung der Praktischen Theologie zugleich ein implizites, hoch differenziertes wie auch normativ gesättigtes Verständnis von Kirchenentwicklung entfaltet.

### 1.2.2 Entwicklung als empirisch fundiertes Handeln

Knapp hundert Jahre nach Schleiermacher steht die Praktische Theologie vor ganz anderen Herausforderungen, als dies bei Schleiermacher der Fall war. Durch die Entwicklung hin zu einer modernen Industriegesellschaft mit ihren sozialen und lebensgeschichtlichen Verwerfungen drohte die Entfremdung weiter Teile der Bevölkerung von Religion und Kirche. In dieser Situation waren es vor allem zwei Elemente, die die weitere Entwicklung der Praktischen Theologie und ihr Verständnis von Kirchenentwicklung bestimmten: nämlich die theologische Revision des eigenen Zugangs zur Wirklichkeit und die Impulse durch die neu entstehenden Humanwissenschaften, vor allem der Soziologie und Psychologie.

Paul Drews fordert in einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahre 1900 eine Entdogmatisierung der Praktischen Theologie, die nicht mehr länger »systematisch-

<sup>7</sup> *Schleiermacher*, Kurze Darstellung, § 263.

<sup>8</sup> *Kant*, Anthropologie, 315.

<sup>9</sup> A.a.O., 317.

<sup>10</sup> *Schleiermacher*, Kurze Darstellung, § 5.

<sup>11</sup> A.a.O., § 261.

<sup>12</sup> A.a.O., § 265.

deduktiv«, sondern »deskriptiv-induktiv« zu verfahren habe.<sup>13</sup> In zeitlicher Parallele hat Friedrich Niebergall den Wirklichkeitsverlust einer dogmatisierenden Predigt beklagt und den Predigern seiner Zeit den Vorwurf entgegen geschleudert: »Sie antworten auf Fragen, die niemand stellt, und auf die Fragen, die jeder stellt, antworten sie nicht.«<sup>14</sup> Das Heilmittel für diesen Wirklichkeitsverlust war eine grundsätzlich empirische Orientierung der Praktischen Theologie, wie dies in dem Spitzensatz von Drews zum Ausdruck kommt: »Die Praktische Theologie lechzt nach Tatsachen, Wirklichkeiten.«<sup>15</sup>

Kirchenentwicklung heißt in diesem Zusammenhang nichts anderes als empirisch fundiertes Handeln. Dabei kamen der Praktischen Theologie die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich neu formierenden Sozialwissenschaften zugute. Zur gleichen Zeit wie die Praktischen Theologen der Liberalen Theorie veröffentlichten ein Max Weber, Georg Simmel und Emile Durkheim ihre großen Werke. In Wien begründete Sigmund Freud die Tiefenpsychologie und in Berlin wirkte Karl Bonhoeffer als empirischer Psychiater und Neurologe. In seinem epochalen Werk »Die drei Kulturen« hat Wolf Lepenies die Soziologie als neue »Zentralwissenschaft« nachgezeichnet, die zur Zeit ihrer Entstehung noch changierte zwischen Literaturwissenschaft und empirisch-exakter Wissenschaft. Gerade in dieser Zwischenstellung entwickelte sie ein kaum zu überschätzendes Anregungspotential für andere Wissenschaften, das vor allem auch die Praktische Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zu inspirieren vermochte.<sup>16</sup>

Wenn die Kirche – so die zentrale Perspektive der Praktischen Theologie dieser Zeit – nicht den Anschluss an die Moderne verlieren möchte, dann muss sie sich entwickeln. Dieser Entwicklungsprozess kann theoretisch jedoch nicht mehr allein binnentheologisch reflektiert werden, auch nicht durch eine »modernisierte« Praktische Theologie allein, sondern bedarf der interdisziplinären Verflechtung mit den Humanwissenschaften.

Im Grunde wiederholt sich diese Konstellation in den 60er- und 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts. Zu Recht hat man von dieser Zeit als der zweiten empirischen Wende der Praktischen Theologie gesprochen. Hatte die erste empirische Wende den Anschluss an die industrielle Moderne zum Ziel, so war die zweite empirische Wende eher von einer Absatzbewegung gestimmt: Man wollte Abschied nehmen von einer Wort-Gottes-Theologie, die als weltfremd und ideologisch verhärtet galt und die an den Theologischen Fakultäten und in den Kirchenleitungen prominent vertreten waren. Zugleich spürte man einen erhöhten Reform-Druck, der auch in ersten empirischen Kirchen-Studien greifbar war. Jetzt tritt auch der Begriff der Kirchen- und Gemeindeentwicklung in den Vordergrund – meist in Zusammenhang mit konkreten Reformprojekten wie etwa der von Ernst Lange begründeten Ladenkirche in Berlin.

Zugleich konnte man – im Gegensatz zur Zeit der ersten empirischen Wende – auf nunmehr konsolidierte wissenschaftstheoretische Konzepte in den Humanwissenschaften zugreifen. Hier war nicht zuletzt die Innovation zu spüren, die aus den angelsächsischen Ländern, vor allem den USA, kam – gleichsam als Nebenprodukt der sich auch kulturell anbahnenden Westbindung der Bundesrepublik Deutschland. Dies ist bis in die Begrifflichkeit hinein zu sehen: Aus der Homiletik wurde die kommunikationswissenschaftlich und rhetorisch fundierte Theorie der religiösen Rede; aus der Poimenik wurde die Religions- oder Pastoralpsychologie, aus der Kybernetik die Theorie der religiösen Institutionen. Dies war nicht allein ein Begriffswechsel, sondern ein konkretes Reformprogramm,

<sup>13</sup> Vgl. dazu Drews, »Religiöse Volkskunde«. In Auszügen wieder abgedruckt in: Wintzer, Seelsorge, 54–61, zit. Stelle 54.

<sup>14</sup> Niebergall, Die moderne Predigt, 9.

<sup>15</sup> Wintzer, Seelsorge, 57.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Lepenies, Die drei Kulturen.



das eine (human-)wissenschaftlich fundierte Kirchen- und Gemeindeentwicklung zum Ziel hatte.

### 1.2.3 Entwicklung durch Unterbrechung

Es kennzeichnet die Theoriegeschichte der Praktischen Theologie, dass deren erste empirische Wende durch den Einspruch der Dialektischen Theologie, die nicht zuletzt durch den Kirchenkampf während der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur – ob zu Recht oder nicht, kann hier nicht diskutiert werden – den theologischen Ritterschlag erhielt, nachhaltig geschwächt wurde.

Die Dialektische Theologie verstand sich als ein theologisches Programm, das Theologie und Kirche gleichsam revolutionieren wollte. Insofern ist der Begriff der Kirchen- und Gemeindeentwicklung eher zu schwach, um die Impulse der Dialektischen Theologie zu begreifen. Es ging in der Tat um eine gesteigerte Version der Entwicklung, es ging um eine Theologie- und Kirchenrevolution. Der emphatische Bezug auf die Reformation und die Bibel legt davon Zeugnis ab.

Revolutionen wollen Entwicklung durch radikale Unterbrechung. Dies kennzeichnet auch die Dialektische Theologie mit ihrer theologischen Denkfigur von Gott als dem »Ganz Anderen«, der auf eine radikale Weise von der Welt des Menschen unterschieden ist. Und dies bestimmt zugleich auch das Verständnis der Praktischen Theologie. Radikal schneidet die Dialektische Theologie den Zugang zur Empirie, ja zu jeder Methodologie schlechthin, ab. Eduard Thurneysen hat dies in seinem Vortrag aus dem Jahre 1921 eindrücklich vorgeführt. Zwischen dem »Wort Gottes« und der menschlich-methodischen Aufgabe der Vermittlung klafft eine tiefe Kluft, über die »keine Brücke hinüberführt«<sup>17</sup>. Und Thurneysen vernimmt ein Lachen, »das im Himmel über sämtlichen Ratschlägen, Rezepten und Mittelchen der praktischen Theologie ertönt«<sup>18</sup>. Methodologie kann allenfalls als Anti-Methode vermittelt werden. Kirchen- und Gemeindeentwicklung kann nur als radikale Unterbrechung des menschlichen Praxiszusammenhangs gedacht werden – radikale Unterbrechung im Hören auf das Wort Gottes. Kirche ist nicht von menschlicher Seite aus zu entwickeln; Kirche kann sich allenfalls im passiven Akt des Hörens auf das Wort Gottes entwickeln. Alleiniges Subjekt der Kirchen- und Gemeindeentwicklung ist Gott selbst.

### 1.2.4 Entwicklung durch reflektierte Wahrnehmung

Mitte der 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts trat der empirischen Ausrichtung der Praktischen Theologie ein weiteres Paradigma an die Seite. Angeregt wurde dieses Paradigma durch ästhetische und phänomenologische Ansätze vor allem in der philosophischen Diskussion und der Literaturwissenschaft. Allzu schnell und allzu forsch – so lautet jetzt die Kritik am empirischen Paradigma – wurde auf die Wirklichkeit zugegriffen, auch auf die »Wirklichkeit« der Kirche. Gerade die religiöse Erfahrung lehrt uns, dass das, was wir Wirklichkeit nennen, alles andere als eindeutig ist. Religiöse Erfahrung bringt die Wirklichkeit zum Schwingen, sie verwickelt uns in ihre Geheimnisse und Unabgegoltenheiten.<sup>19</sup> Anregend erwiesen sich in diesem Zusammenhang Überlegungen der Phänomenologie Bernhard Waldenfels': »Der Alltag erweist sich selbst als labyrinthisch, sofern keineswegs ausgemacht ist, ob und wie wir ihm entinnen und ob es nur einen Ausweg gibt, etwa den berühmten Ausweg aus dem Schattenreich der Höhle ans Tageslicht. Könnte es nicht so sein, dass das Unalltägliche dem Alltäglichen selbst eingraviert ist – als das Ungeregelte im Geregeltten, als

<sup>17</sup> Thurneysen, Die Aufgabe der Predigt, 105.

<sup>18</sup> A.a.O., 106.

<sup>19</sup> Vgl. dazu exemplarisch Heimbrock, Wahr-Nehmen; Grözinger, Praktische Theologie.

das Unvertraute im Vertrauten?<sup>20</sup> In den Kontext von Religion und Kirche übertragen bedeutet dies, dass die Religion zum »Spiel-Raum«<sup>21</sup> wird, aus dessen sorgfältiger Erkundung sich Impulse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung ergeben (können). Diese Impulse sind aber nicht einfach da, sondern sie stellen sich – oft überraschend – ein. Auch in diesem Konzept wird Kirche weniger aktiv entwickelt, sondern sie entwickelt sich im Zusammenhang sorgfältiger und reflektierter Wahrnehmung der Vielgestaltigkeit religiöser Erfahrung.

## 2. Interpretationen

### *2.1 Seelsorge als Element der Kirchen- und Gemeindeentwicklung*

Kirche und Gemeinde werden entwickelt und sie entwickeln sich. Dies muss nicht immer auf spektakuläre Weise geschehen, sondern vollzieht sich oft unscheinbar. Wie immer aber Kirchen- und Gemeindeentwicklung konzipiert wird und geschieht, sie bezieht sich nicht allein auf Strukturen und Institutionen, sondern von allem auch auf Menschen. Deshalb ist der traditionelle Bereich der Seelsorge immer auch ein Medium der Kirchen- und Gemeindeentwicklung gewesen. Denn die Seelsorge zielt auf Veränderung der Menschen. Und wo Menschen sich verändern, verändert sich auch ihr Umfeld.

### *2.2 Abschattungen der Paradigmen von Entwicklungen im Bereich der Seelsorgetheorie*

Auch im Bereich der Seelsorge lassen sich die Paradigmen von Kirchen- und Gemeindeentwicklung re-identifizieren. Dies möchte ich im Folgenden an drei Beispielen konkretisieren.

#### 2.2.1 Seelsorge als Entwicklung der Autonomie des Subjekts

Friedrich Schleiermachers Emphase für die Freiheit des Einzelnen wird in seinem Verständnis von Seelsorge konkret. Seelsorge ist dann notwendig, wenn – sei es »durch innere oder äußere Ursachen«<sup>22</sup> – ein Mensch seine Beziehungsfähigkeit zu sich selbst und zu Anderen verliert. Im Prozess der Seelsorge ist weniger der Seelsorger, sondern der oder die Ratsuchende das Subjekt. Der Seelsorger hat deshalb kein Recht, »sich in die Angelegenheiten anderer zu mischen, wenn sie es ihm nicht zugestehen«<sup>23</sup>. Deshalb muss das Seelsorgeverhältnis auch zeitlich begrenzt sein; es darf kein Abhängigkeitsverhältnis entstehen. Ziel der Seelsorge ist es, »die geistige Freiheit des Gemeindeglieds zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, dass jene Anforderung [sc. der Seelsorge bedürftig zu sein] nicht mehr in ihm entstehe«<sup>24</sup>. Schleiermacher denkt also Seelsorge als einen Entwicklungsprozess mit dem Ziel einer wachsenden Autonomie des Subjekts, das der Seelsorge bedürftig ist. Dieser individuelle Prozess ist aber zugleich auch ein Prozess der Gemeindeentwicklung, da die Kirche auf die Menschen in ihrer lebenspraktischen Autonomie angewiesen ist.

<sup>20</sup> *Waldenfels*, *Lebenswelt*, 154.

<sup>21</sup> *Heimbrock*, *Wahr-Nehmen*, 236.

<sup>22</sup> *Schleiermacher*, *Kurze Darstellung*, § 299.

<sup>23</sup> *Schleiermacher*, *Praktische Theologie*, 428.

<sup>24</sup> A.a.O., 431.

### 2.2.2 Der Bruch in der Seelsorge

Das Konzept von der Entwicklung als Unterbrechung (vgl. 1.2.3) wird von Eduard Thurneysen in seiner Theorie der Seelsorge konsequent umgesetzt. Er spricht von einer »Bruchlinie, die durch das seelsorgerliche Gespräch hindurchgeht«<sup>25</sup>. Man hat diesen Gedanken oft so verstanden, als wäre damit ein autoritäres Gefälle zwischen Wort Gottes und allem menschlichen Vermögen gekennzeichnet. Thurneysen geht es dabei jedoch um Anderes. Ihm geht es um die Frage, wie im seelsorgerlichen Gespräch neue Perspektiven aufscheinen können. Diese neue Perspektiven ergeben sich jedoch nicht aus einem kontinuierlich sich entwickelnden menschlichen Gespräch, sondern bedürfen eines Anstoßes von außen. Es geht darum, die menschliche Binnenperspektive aufzubrechen und sie für Neues zu öffnen. Dort, wo nur kontinuierliche Prozesse ablaufen, geschieht gerade keine Entwicklung, sondern es wird stets nur das Bestehende perpetuiert. Erst im und durch einen Bruch wird Entwicklung in Gang gesetzt: »Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch wird so zur Tür, die in ein neues Leben hinüberführt.«<sup>26</sup>

### 2.2.3 Seelsorge in der Widerständigkeit des Subjekts

Henning Luther stellt seine Marburger Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1987 unter den Titel »Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags«.<sup>27</sup> Luther knüpft dabei an das Wahrnehmungsparadigma in der Praktischen Theologie an. Seelsorge ist für ihn die Wahrnehmung des Subjekts in seiner fragmentarischen Existenz. Wir Menschen leben als Fragmente in unserem Schmerz und unsrer Sehnsucht. Imme wieder werde – so Luther – versucht, diesen Schmerz und diese Sehnsucht zu hintergehen und dabei das menschliche Fragment zu einem Ganzen zu runden. Damit ist jedoch jegliche menschliche Entwicklung verhindert. Seelsorge hat die Aufgabe, das Subjekt in seiner Widerständigkeit zu schützen und zu bewahren. Dem Subjekt darf nicht eine mögliche Entwicklung von außen angesonnen oder unterstellt werden. Entwicklung geschieht allenfalls aus der sensiblen Selbstwahrnehmung der Subjekte heraus. Insofern kann es – in der Perspektive Luthers – auch keine Kirchen- oder Gemeindeentwicklung geben, ohne dass in ihr für die Widerständigkeit der Subjekte Raum wäre.

## 3. Innovationen

Wer den Weg der Analyse wissenschaftlicher Paradigmen wählt, tut sich schwer, von Innovation oder von Zukunftsstrategien zu sprechen. Paradigmen lassen sich meist erst aus der Rückschau identifizieren. Ebenso können neue wissenschaftliche Paradigmen nicht einfach erfunden werden. In der Regel stellen sie sich in bestimmten Konstellationen ein.

Gleichwohl lassen sich meines Erachtens aus meiner Analyse auch bestimmte Konsequenzen für die zukünftige Kirchen- und Gemeindeentwicklung erkennen. So dürfte es nicht ratsam sein, in der gegenwärtigen postvolk kirchlichen Pluralität und Unübersichtlichkeit auf ein einziges der von mir vorgestellten Entwicklungs-Paradigmen zu setzen. Jedes dieser Paradigmen erhellt bestimmte Punkte, wie es zugleich andere Punkte verdunkelt. Ich verhehle nicht, dass ich selbst mit meiner Konzeption der Praktischen Theologie dem Wahrnehmungsparadigma am nächsten stehe. Gleichwohl sind auch empirische Erkenntnisse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung unabdingbar. Vielleicht

<sup>25</sup> Thurneysen, *Lehre von der Seelsorge*, 114.

<sup>26</sup> A.a.O., 128.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Luther, *Religion und Alltag*, 239–256.

können das Wahrnehmungsparadigma und das empirisch-orientierte Paradigma zusammengehalten werden durch das radikale Paradigma der Dialektischen Theologie, das uns daran erinnert, dass es in aller menschlichen Wahrnehmung und aller empirisch fundierten Praxis einen Überschuss gibt, den wir nicht mehr in der Hand haben. Dieser Überschuss kommt uns einfach zu. Protestantische Kirchen- und Gemeindeentwicklung wird es ohne diesen Überschuss nicht geben.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Dreus, P.*, »Religiöse Volkskunde«. Eine Aufgabe der Praktischen Theologie, MKP 1 (1901), 1–8
- Grethlein, Chr. / Meyer-Blanck, M.* (Hg.), Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999
- Grethlein, Chr. / Schwier, H.* (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007
- Grözinger, A.*, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995
- Heimbrock, H.-G.*, Wahr-Nehmen der Gestalten von Religion. Ansatzpunkte, Interessen und Umriss einer Praktischen Theologie auf phänomenologischer Basis, in: *Lämmlein, G. / Scholpp, S.* (Hg.), Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 2001, 219–237
- Kant, I.*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Leipzig 1833
- Kuhn, Th.S.*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1976
- Lepenies, W.*, Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, München 1985
- Luther, H.*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992
- Niebergall, F.*, Die moderne Predigt (1905), in: *Hummel, G.* (Hg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 9–74
- Schleiermacher, F.*, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von *J. Frerichs*, Berlin 1850
- Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969
  - Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. von *H. Scholz*, Hildesheim 41977
- Thurneysen, E.*, Die Aufgabe der Predigt, in: *Hummel, G.* (Hg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 105–118
- Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 51980
- Waldenfels, B.*, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a.M. 1985
- Wintzer, F.* (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1978

## 2.5 Kirchenrechtliche Perspektiven

Hendrik Munsonius

### 1. Kirchenrechtstheorie

#### 1.1 Ekklesiologische Verortung des Kirchenrechts

Grundlegend für die kirchenrechtliche Perspektive auf Kirchen- und Gemeindeentwicklung ist die Verhältnisbestimmung zwischen »Kirche« und »Recht«. Wenn das, was die Kirche konstituiert, im Augsburgischen Bekenntnis als »Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden«,<sup>1</sup> und moderner als »Kommunikation des Evangeliums« bezeichnet wird, beschreibt dies einen Praxisvollzug. Die Kirche besteht dadurch, dass diese Praxis stattfindet. Dies geschieht jeweils in zeitlicher und räumlicher Konkretion. Aber keine dieser Konkretionen ist alleine die Kirche. Die Kirche besteht als *ecclesia universalis* über zeitliche und räumliche Beschränkungen hinweg. Damit ist dem Kirchenverständnis eine Spannung zwischen Partikularität und Universalität inhärent. Die konkrete Manifestation der kirchengründenden Praxis darf darum nicht isoliert bleiben, sondern es ist danach zu trachten, die Grenzen ihrer Partikularität zu überschreiten. In zeitlicher Hinsicht kann dies durch eine Verfestigung der Praxis, in räumlicher Hinsicht durch die Verbindung mit anderen partikularen Erscheinungsformen der Kirche geschehen.<sup>2</sup>

Die Funktion des Kirchenrechts besteht in der Ordnung, Stabilisierung und Koordination der kirchlichen Praxis über die einzelnen Konkretionen hinaus, ohne diese ersetzen oder garantieren zu können.<sup>3</sup> Indem Rechte und Pflichten derjenigen, die an der kirchlichen Praxis teilnehmen, festgelegt und sanktioniert werden, können sich andere auf das Verhalten dieser Akteure einstellen und werden in ihrer berechtigten Erwartung an dieses Verhalten geschützt. Durch die Bildung von Strukturen und Verfahren wird ein komplexes Handlungsgefüge ermöglicht. Dazu gehören insbesondere die Etablierung juristischer Personen, wie z.B. Kirchengemeinden, Kirchenkreise und Landeskirchen, und die Verfahren der Rechtsgestaltung, -anwendung und -gewährleistung. Auf diese Weise wird ein verlässlicher Kommunikationszusammenhang zwischen einer letztlich nicht abgrenzbaren Vielzahl und Vielfalt partikularer Konkretionen der Kirche gestiftet.

#### 1.2 Positivität des Kirchenrechts

Die Kirchenrechtswissenschaft im 20. Jahrhundert war davon geprägt, das Verhältnis von Kirche und Recht in Reaktion auf eine fundamentale Infragestellung der Legitimität des Kirchenrechts durch Rudolph Sohm<sup>4</sup> und die Erfahrungen des Kirchenkampfes zu bestimmen. Die rechtstheologische Grundlagenarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg suchte

<sup>1</sup> Augsburgische Konfession / Confessio Augustana, Art. 7.

<sup>2</sup> *Munsonius*, Gemeinde, 100ff.

<sup>3</sup> *Moxter*, Kirche, 120f.

<sup>4</sup> *Sohm*, Kirchenrecht, 1, 700.

die Eigenständigkeit und Eigengeartetheit des Kirchenrechts gegenüber dem staatlichen Recht aufzuweisen und das Kirchenrecht von der geistlichen Wirklichkeit der Kirche her zu bestimmen. Ansätze dafür waren eine strikt personal verstandene Zwei-Reiche-Lehre (Johannes Heckel),<sup>5</sup> das Theorem der Königsherrschaft Christi (Erik Wolf)<sup>6</sup> oder der als Rechtsvorgang gedeutete Vollzug des Gottesverhältnisses (Hans Dombois).<sup>7</sup> Damit wurde das Kirchenrecht jedoch vom übrigen rechtswissenschaftlichen Diskurs abgekoppelt. Daneben existierte eine selbstverständliche und weitgehend unhinterfragte Rechtsanwendungspraxis.<sup>8</sup>

Dieses Nebeneinander wird zunehmend durch einen zugleich grundlagenbewussten und rechtspositivistischen Ansatz überwunden.<sup>9</sup> Das Kirchenrecht wird wie sonstiges Recht auch als in bestimmten Verfahren erzeugtes, gestaltbares und änderbares Recht angesehen. Gleichwohl behalten Schrift und Bekenntnis für die Gestaltung und Anwendung des Kirchenrechts Orientierungsfunktion, ohne dass jedoch unmittelbar Rechtssätze aus ihnen abgeleitet werden können. Die Verfahren der Rechtsgestaltung und der dabei stattfindende Diskurs über die Legitimität des Kirchenrechts gewinnen damit an Bedeutung. Das Kirchenrecht stellt sich als die Form dar, in der die kirchliche Gemeinschaft sich im Horizont des Evangeliums, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnisschriften bezeugt ist, verbindlich darüber verständigt, welches kirchliche Handeln als geistlich angezeigt verantwortet werden soll.<sup>10</sup> Zugleich tritt zutage, dass überkommene Unterschiede im Recht der konfessionell verschiedenen Landeskirchen zuweilen nicht durch das Bekenntnis, sondern durch Tradition begründet sind. So lässt sich leichter von bestimmten Gestaltungsformen absehen und danach fragen, welche Funktionen durch das Recht zu gewährleisten sind.

Dieser Trend lässt sich beispielsweise daran ablesen, dass sich kirchliche Leitungsstrukturen einander angleichen und konfessionell begründete Differenzen an Bedeutung verlieren. Überblickt man die Entwicklung des evangelischen Kirchenverfassungsrechts,<sup>11</sup> lassen sich zwar konfessionell unterschiedliche Ansatzpunkte und Akzentsetzungen feststellen. So zeigt die lutherische Tradition eine größere Affinität zum Trennungsmodell mit der Betonung von Bischofsamt und Konsistorium im Gegenüber zur Synode, während die reformierte Tradition dem Einheitsmodell verpflichtet ist, in dem alle Kirchenleitung von der Synode ausgeht. Die scharfen Gegensätze sind mittlerweile jedoch deutlich gemildert. Die Detailgestaltung innerhalb der Systeme bewirkt eine zunehmende Konvergenz. Mit der Verfassung der Ev. Kirche in Mitteldeutschland liegt nun ein Verfassungsmodell vor, das mit der Vorordnung der Synode vor dem Landeskirchenrat und beider vor dem Landeskirchenamt, der partiellen Organintegration und den jeweils eigenständigen Aufgabenbereichen der Organe Elemente der bisherigen Verfassungstypen miteinander verbindet.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Heckel, *Lex charitatis*.

<sup>6</sup> Wolf, *Ordnung der Kirche*.

<sup>7</sup> Dombois, *Recht der Gnade*.

<sup>8</sup> Germann, *Status*, 377.

<sup>9</sup> Ebd.; Link, *Grundlagen*; Moxter, *Kirche*; Munsonius, *Kirchenrecht*.

<sup>10</sup> Vgl. Germann, *Status*, 405.

<sup>11</sup> Barth, *Elemente*.

<sup>12</sup> Kallenbach, *Verfassung*.

## 2. Entwicklungen

### 2.1 Ausdifferenzierung

Rechtsgestaltung bewegt sich im Spannungsfeld zwischen teleologischen Vorgaben und empirischen Gegebenheiten. Soziokulturelle Entwicklungen wirken sich auf die Rechtsgestalt der Kirche aus. So lassen sich für das 19. und 20. Jahrhundert Trends beobachten, die auch die gegenwärtige Entwicklung prägen. Sie lassen sich als Ausdifferenzierung der kirchlichen Handlungsfelder und Organisationsformen und als Ablösung der Kirche vom Staat beschreiben.<sup>13</sup>

Zum einen hat sich aus der Parochie als dem Amtsbezirk eines Pfarrstelleninhabers die Kirchengemeinde als Körperschaft der ihr angehörenden Kirchenmitglieder entwickelt, die durch eigene Organe (Kirchenvorstand) am Rechtsleben teilnimmt. Durch die Etablierung synodaler Strukturen sind die vereinzelt Kirchengemeinden größerer Gebiete zu Körperschaften zusammengeschlossen worden. Die Entscheidung kirchlicher Angelegenheiten ist so zunehmend in die kirchliche Selbstverwaltung überführt und von staatlicher Zuständigkeit abgelöst worden. Eine Klammer zwischen Staat und Kirche bestand schließlich nur noch im Landesherrlichen Kirchenregiment, das 1918 an sein Ende kam.

Für die durch die politische, wirtschaftliche und soziale Entwicklung ausgelösten Initiativen der Inneren Mission bot die verfasste Kirche im 19. Jahrhundert noch keine geeigneten Arbeitsformen. Sie etablierten sich darum neben der Kirche in privatrechtlichen Organisationsformen, insbesondere als Verein, und standen mit der Kirche vor allem in personaler, zuweilen auch rechtlicher, aber nicht konstitutioneller Verbindung. Um die Wende zum 20. Jahrhundert gab es Bestrebungen, gesellige, missionarische und diakonische Arbeit von den Kirchengemeinden aus zu organisieren und so die bisher in freier Form neben der Kirche wahrgenommenen Aufgaben zu integrieren. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden innerhalb der verfassten Kirche zunehmend besondere Einrichtungen und Stellen geschaffen, um auf besondere Problemlagen und religiöse Bedürfnisse zu reagieren.

Als Produkt dieser Entwicklung lassen sich drei Klassen von Organisationen unterscheiden: Zunächst sind die Körperschaften des kirchlichen Verfassungsaufbaus, also Kirchengemeinden, Kirchenkreise und Landeskirchen sowie die landeskirchlichen Zusammenschlüsse (EKD, VELKD, UEK), zu nennen. Bei ihnen ist jeweils eine umfassende Verantwortung für die kirchliche Arbeit in ihrem Bereich zu verorten. Sodann gibt es die kirchlichen Einrichtungen und Stellen für die Wahrnehmung bestimmter Aufgaben. Dazu gehören die Spezialseelsorge, Arbeitsstellen und Unterstützungssysteme. Diese befinden sich in der Trägerschaft der verfassten Kirche. Und schließlich gibt es die privatrechtlichen verfassten Organisationen, die kirchliche Aufgaben selbständig, aber in geordneter Beziehung zur verfassten Kirche wahrnehmen. Hierzu zählen insbesondere diakonische und missionarische Initiativen und Werke.

Zunehmenden Einfluss auf die kirchlichen Strukturen haben die Prozesse der Entkonnfessionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung. Die Ausdünnung der kirchlichen Bevölkerung und der Rückgang der Ressourcen führen dazu, dass die überkommene, meist sehr kleinteilige Struktur schnell an ihre Leistungsgrenzen gerät. Die kritische Masse, um ein bestimmtes Handlungsfeld wahrnehmen zu können, wird oftmals nicht

<sup>13</sup> *Glawatz*, Zuordnung, 18ff.; *Heckel*, Staat und Kirche; *Munsonius*, Juristische Person, 42f.; *Pohl-Patalong*, Ortsgemeinde, 95ff.; *Reuter*, Bedeutung.

mehr erreicht. Von einzelnen Organisationseinheiten und Stellen müssen darum immer größere Räume bedient werden.

## 2.2 Gegenwärtige Tendenzen

Die kirchliche Organisationsstruktur steht angesichts dieser Entwicklungen vor unterschiedlichen Herausforderungen. Es gibt keine schlechthin ideale Organisationsgröße, sondern diese lässt sich immer nur im Hinblick auf bestimmte Funktionen bestimmen. So setzt die unmittelbare Kommunikation zwischen Pfarrern und Gemeindegliedern überschaubare Gemeindegößen voraus, während Angebote für bestimmte Personengruppen, aber auch Verwaltungsabläufe erst dann effektiv sind, wenn eine bestimmte Mindestgröße erreicht ist. Dies spricht dafür, die Funktionen verschiedenen Organisationsgrößen zuzuweisen. Andererseits lassen sich die Funktionen nicht ohne weiteres voneinander isolieren, was der Organisationsdifferenzierung Grenzen setzt. Außerdem soll der Zusammenhang des kirchlichen Handelns über Organisationsgrenzen hinweg gewahrt bleiben und Entscheidungen sollen möglichst unter Beteiligung der Betroffenen gefällt werden.

Diesen Anforderungen suchen die Kirchen dadurch zu entsprechen, dass einerseits die Mittelstufe des kirchlichen Verfassungsaufbaus (Kirchenkreis, Dekanat, Kirchenbezirk) gestärkt wird, andererseits unter dem Leitbegriff »Regionalisierung« Arbeitsebenen zwischen den verfassungsrechtlichen Körperschaften etabliert werden.

Soweit es um die Stärkung der Mittelstufe<sup>14</sup> geht, ergeben sich keine prinzipiellen Strukturprobleme. Denn ihre körperschaftliche Verfassung und ausgebildete Organstruktur bieten die Möglichkeit, dort zusätzliche Aufgaben und Kompetenzen zu verorten. Die Mittelstufe fördert und koordiniert die Arbeit der Kirchengemeinden und stellt eine Kooperations- und Ausgleichsebene dar. Aufgaben, die den Bereich einzelner Gemeinden überschreiten, können von der Mittelstufe in eigener Verantwortung wahrgenommen werden. Und die Mittelstufe nimmt Aufgaben der landeskirchlichen Verwaltung wahr, führt die Aufsicht über die Kirchengemeinden und nimmt zunehmend die Verteilung von Ressourcen vor. Das Aufgabenspektrum der Mittelstufe ist nicht von vornherein festgelegt und für Veränderungen offen.

Die Idee einer »Regionalisierung« hingegen wirft vielfältige Fragen auf. Der Begriff der Region ist unscharf und bietet eine Projektionsfläche für allerhand Vorstellungen und Erwartungen.<sup>15</sup> Juristisch interessiert, wie die Handlungsfähigkeit in einer Region hergestellt und welchen Rechtspersonen die Handlungen und ihre Folgen zugerechnet werden. Stellt die Region die Binnenstruktur einer kirchlichen Körperschaft dar, so kann die Zurechnung auf diese Körperschaft erfolgen, wird sie durch den Zusammenhang mehrerer Körperschaften gebildet, bedarf es einer Rückkopplung an diese Körperschaften.

Damit eine Region selbst handlungsfähig und Bezugsgröße ihrer Handlungen werden kann, bieten die Rechtsordnungen Kooperationsformen unterschiedlicher Verdichtung:<sup>16</sup> (1) gemeinsame oder koordinierte Beratung und Beschlussfassung durch die Organe der Körperschaften, wobei diese jeweils ein Vetorecht haben, (2) Bildung einer Arbeitsgemeinschaft mit Organen, die für die Körperschaften handeln und mit Mehrheit entscheiden, (3) Bildung eines Verbandes mit eigener Rechtspersönlichkeit, eigenen, klar umschriebenen Aufgaben und eigenen Organen, (4) Bildung einer Gesamtkörperschaft mit eingeschränkter Selbständigkeit der Teilkörperschaften, (5) Bildung einer neuen Körperschaft, in der die beteiligten Körperschaften aufgehen. Je stärker die originäre Verantwort-

<sup>14</sup> Dazu Goos, Landeskirche.

<sup>15</sup> Siehe die Beiträge in *Hempelmann/Pompe*, Freiraum; *Hörsch/Pompe*, Region.

<sup>16</sup> *Munsonius*, Juristische Person, 52ff.



lichkeit der einzelnen Körperschaften betont wird, desto aufwändiger gestaltet sich die Kooperation. Vereinfachungen der Kooperation setzten eine stärkere Bereitschaft der Beteiligten voraus, sich zu binden und zu delegieren. Schon der oberflächliche Vergleich dieser Kooperationsformen zeigt, wie sehr Flexibilität, Koordinationsaufwand und Verlässlichkeit der Kooperation in einem spannungsreichen Wechselverhältnis stehen.

Einige Landeskirchen sehen »Experimentierklauseln« vor, wonach für eine Übergangszeit zur Erprobung neuer Arbeitsformen von den rechtlichen Strukturvorgaben abgewichen werden kann. Dies ermöglicht neue Modelle, vermag aber den strukturellen Regelungsbedarf nicht auszuschließen. Es muss auch im Rahmen der Experimentierklauseln gewährleistet sein, dass für jede rechtserhebliche Handlung ein zuständiges Organ und eine juristische Person, der dieses Handeln zugerechnet wird, feststehen.

### 3. Herausforderungen für das Kirchenrecht

Die geschilderte organisatorische Ausdifferenzierung wirft in dreierlei Hinsicht Fragen und Probleme auf:

#### 3.1 Bewältigung der organisatorischen Vielfalt

Zunächst geht es darum, die organisatorische Vielfalt in geeigneter Weise zu erfassen. Als elementarer Begriff bietet sich der einer juristischen Person des Kirchenrechts an. Der Begriff der juristischen Person des evangelischen Kirchenrechts bezeichnet eine identifizierbare und eigenständige Organisation, die als Wesens- oder Lebensäußerung Kennzeichen der Kirche realisiert und Teil der verfassten Kirche ist oder mit ihr in Verbindung steht und durch die kirchliche Rechtsordnung als Rechtsperson gebildet oder anerkannt worden ist. Sie ist in die kirchliche Ordnung eingebunden und nimmt an ihrer Entwicklung, Praxis und Gewährleistung teil. Dies geschieht durch die Anwendung kirchlichen Rechts, Teilnahme an der Visitation und Teilhabe an der Leitung der Kirche durch Vertretung in den Leitungsorganen oder besondere Organe. Eine juristische Person des Kirchenrechts ist fähig, Beteiligte eines kirchlichen Verwaltungs- oder Gerichtsverfahrens zu sein, und erfüllt die Voraussetzungen für die Zuwendung kirchlicher Mittel.<sup>17</sup> Mit diesem Begriff können alle bisher genannten Organisationsformen erfasst und von ihm aus die notwendigen Differenzierungen beschrieben werden.

Eine Herausforderung bleibt die angemessene rechtliche Erfassung der disparaten Phänomene, die mit dem Begriff »Region« bezeichnet werden. Hier ist zunächst zu klären, was eine Region leisten und wie sie gebildet werden soll. Daraus kann sich ergeben, welcher Grad an organisatorischer und rechtlicher Verfestigung erforderlich ist. Soll eine Region Bezugsgröße für unterschiedliche Aufgaben sein, können auch unterschiedliche Rechtsformen gewählt werden. So mögen für dauerhafte gemeinsame Aufgaben die Strukturen einer Arbeitsgemeinschaft oder eines Verbandes angebracht sein, für punktuelle oder kasuelle Kooperation einmalige Verfahrensabsprachen zwischen den Beteiligten. Die mit dem Denken in Regionen angestrebte Flexibilisierung muss dabei stets mit dem erforderlichen Maß an Verlässlichkeit ausgeglichen werden.

<sup>17</sup> Munsonius, Juristische Person, 115.

### 3.2 Erhaltung des Zusammenhangs

Eine weitere Herausforderung besteht darin, den notwendigen Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Organisationen herzustellen. Alle juristischen Personen des Kirchenrechts stehen in einer elementaren Rechtsbeziehung zueinander, die zur Rücksichtnahme nötigt und Kooperation ermöglicht. Jede juristische Person des Kirchenrechts soll ihre Aufgabe eigenverantwortlich wahrnehmen, andere in ihrer Aufgabenwahrnehmung nicht beeinträchtigen und die Zusammenarbeit suchen, wo dies angezeigt ist.<sup>18</sup>

Die Einbeziehung in die kirchliche Ordnung ist bei den Körperschaften, Stellen und Einrichtungen der verfassten Kirche schon dadurch gegeben, dass diese durch Kirchenrecht konstituiert werden. Bei den privatrechtlich organisierten Einrichtungen, insbesondere der Diakonie, muss der kirchliche Status erst hergestellt werden. Nach staatlichem Recht werden sie so der Kirche zugeordnet und in den Schutzbereich des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV einbezogen.<sup>19</sup> Dies hat im Kern drei Voraussetzungen:<sup>20</sup> Sachlicher Grund für die Einbeziehung in die kirchliche Rechtsordnung ist die Teilnahme am kirchlichen Handeln. Sodann muss sich aus dem Statut der Organisation ergeben, dass der kirchliche Zweck nicht isoliert, sondern innerhalb der kirchlichen Rechtsgemeinschaft verwirklicht werden soll. Auch muss im Statut der Einrichtung eine institutionelle Verbindung mit der Kirche und die Anwendung des einschlägigen kirchlichen Rechts verankert werden. Schließlich muss sich aus der kirchlichen Rechtsordnung eine Anerkennung dieser Organisation als kirchliches Rechtssubjekt ergeben. Diese Anerkennung kann sich aus Kirchengesetzen, Einzelentscheidungen oder der Mitgliedschaft in einem kirchlichen Werk ergeben. Nachdem die Kenntnis der religionsrechtlichen Zusammenhänge gesamtgesellschaftlich stark nachlässt, ist es dringlicher denn je, die Voraussetzungen einer kirchlichen Rechtsstellung klar zu regeln.<sup>21</sup>

Der Zusammenhang zwischen den partikularen Konkretionen der Kirche wird jedoch nicht allein und nicht vorrangig durch Strukturen und die Anwendung kirchlichen Rechts gestiftet, sondern durch ein Zusammenstimmen in dem, was als geistlich zu verantwortendes kirchliches Handeln erkannt worden ist. Dazu bedarf es Formen des Austausches und der Verständigung. Das herkömmliche Instrument ist die Visitation als institutionalisierter Besuch episkopaler Amtsträger in den Einzelgemeinden.<sup>22</sup> Sie dient der Begegnung und gegenseitigen Wahrnehmung, der Kritik bestehender Verhältnisse und der Orientierung kirchenleitenden Handelns. Dabei kommen aufsichtliche und seelsorgerliche Aspekte gleichermaßen zum Tragen. Die Visitation wird mittlerweile nicht nur in aufsichtlicher Form, sondern auch als geschwisterlicher Besuchsdienst durchgeführt und über die Gemeinden hinaus auf andere kirchliche Organisationsformen erstreckt. Sie wird aber auch zunehmend durch andere Leitungsinstrumente wie Mitarbeitergespräche, Supervision und Gemeindeentwicklung ergänzt. Dabei ist das Verhältnis der verschiedenen Handlungsformen zueinander noch nicht abschließend geklärt.

<sup>18</sup> *Munsonius*, Juristische Person, 93ff.

<sup>19</sup> *Glawatz*, Zuordnung, 53ff.; *Winter*, Einrichtungen.

<sup>20</sup> *Munsonius*, Juristische Person, 71ff.

<sup>21</sup> Bisher z.B. Richtlinie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland nach Art. 15 Abs. 2 Grundordnung der EKD über die Zuordnung diakonischer Einrichtungen zur Kirche – Zuordnungsrichtlinie – vom 8.12.2007 (ABl. EKD 2007, 405).

<sup>22</sup> Siehe dazu die Beiträge in *Grünwaldt/Hahn*, Visitation.

### 3.3 Einheit geistlicher und rechtlicher Leitung

An der Visitation wird paradigmatisch, wie Geistliches und Rechtliches voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen sind. Darin tritt die »Ewigkeitsfrage« der Kirchenrechtstheorie in Erscheinung. Einerseits ist – in den Spuren der Zwei-Regimenten-Lehre – zwischen geistlicher und rechtlicher Kirchenleitung klar zu unterscheiden. Andererseits ist – im Gefolge der dritten These der Barmer Theologischen Erklärung – auch die rechtliche Ordnung der Kirche geistlich zu verantworten. In das kirchliche Verfassungsrecht hat dieses Spannungsverhältnis Eingang gefunden durch den Satz: »Die Leitung der Kirche geschieht geistlich und rechtlich in unaufgebbarer Einheit.«<sup>23</sup> Dieses »Leitungsdogma« wird einhellig als Fundamentalsatz des kirchlichen Verfassungsrechts verstanden und ist wiederholt kodifiziert worden.<sup>24</sup> Seine Interpretation wirft jedoch Schwierigkeiten auf. Denn es stellt als Rechtsnorm ein Paradoxon dar. Hier wird einerseits die Unterscheidung von Geist und Recht eingeführt und zugleich die Einheit der unterschiedenen auf der einen Seite, nämlich als Norm im Recht, wiederum festgehalten. Das Kirchenrecht verweist somit selber auf das, was nicht Recht ist, und misst ihm normative Bedeutung zu. Diese Paradoxie kann nicht stillgestellt werden und nötigt dazu, das Verhältnis von Geist und Recht in der Kirche stets aufs Neue zu entfalten.<sup>25</sup> Die Verständigung über das als geistlich angezeigt zu verantwortende kirchliche Handeln ist ein unabschließbarer Prozess.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Augsburgische Konfession / Confessio Augustana, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen <sup>12</sup>1998, 50–137
- Barth, T., Elemente und Typen landeskirchlicher Leitung, Tübingen 1995
- Dombois, H., Das Recht der Gnade, 3 Bde., Witten 1961, Bielefeld 1974, Bielefeld 1983
- Germann, M., Der Status der Grundlagendiskussion in der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft, ZevKR 53 (2008), 375–407
- Glauwatz, A.-R., Die Zuordnung privatrechtlich organisierter Diakonie zur evangelischen Kirche, Frankfurt a.M. 2003
- Goos, C., Landeskirche. Regionale Untergliederungen, in: H.U. Anke / H.M. Heinig / H. de Wall (Hg.), Handbuch des evangelischen Kirchenrechts [im Druck]
- Grünwald, K. / Hahn, U., Visitation – urchristliche Praxis und neue Herausforderungen der Gegenwart, Hannover 2006
- Heckel, J., Lex charitatis, Köln <sup>2</sup>1973
- Heckel, M., Das Auseinandertreten von Staat und Kirche in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, ZevKR 45 (2000), 173–200
- Heinig, H. M., Geistlich leiten – aus kirchenrechtlicher Perspektive, KuR 2011, 1–12
- Hempelmann, H. / Pompe, H.-H. (Hg.), Freiraum. Kirche in der Region missionarisch entwickeln, Leipzig 2013
- Hörsch, D. / Pompe, H.-H. (Hg.), Region – Gestaltungsraum der Kirche. Begriffsklärungen, ekklesiologische Horizonte, Praxiserfahrungen, Leipzig 2012
- Kallenbach, R., Die Verfassung der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, ZevKR 54 (2009), 399–416
- Link, C., Rechtstheologische Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, ZevKR 45 (2000), 73–87

<sup>23</sup> Art. 7 Grundordnung der Ev. Landeskirche in Baden i.d.F. vom 28.4.2007 (KABL. 81), erstmals im Leitungsgesetz vom 29.4.1953 (KABL. 37).

<sup>24</sup> Vgl. Art. 5 Verfassung der Ev.-Luth. Kirche in Bayern i.d.F. vom 6.12.1999 (KABL. 2000, 10); Art. 5 Abs. 1 Verfassung der Ev. Kirche in Mitteldeutschland vom 5.7.2008 (KABL. 183); Art. 1 Abs. 3 Verfassung der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland vom 7.1.2012 (KABL. 2); in etwas missglückter Formulierung (»Zusammenwirken«): Art. 5 S. 1 Kirchenordnung der Ev. Kirche in Hessen und Nassau i.d.F. vom 20.2.2010 (KABL. 118).

<sup>25</sup> Heinig, Geistlich leiten, 9; vgl. Munsonius, Kirchenrecht.

- Moxter, M.*, Die Kirche und ihr Recht, ZevKR 56 (2011), 113–139
- Munsonius, H.*, Die juristische Person des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 2009
- Kirchenrecht zwischen Positivismus und Bekenntnisbindung, ZevKR 56 (2011), 279–293
  - Gemeinde zwischen Lebenspraxis und Rechtsform, PrTh 46 (2011), 100–109
- Pohl-Patalong, U.*, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt, Göttingen 2003
- Reuter, H.-R.*, Die Bedeutung der kirchlichen Dienste, Werke und Verbände im Leben der Kirche. Ekklesiologische Überlegungen, in: *H.-R. Reuter*, Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig 2009
- Sohm, R.*, Kirchenrecht, Bd. 1: Die geschichtlichen Grundlagen, Berlin 1923
- Winter, J.*, Welche Einrichtungen gehören zur Kirche? Voraussetzungen und Folgen der Zuordnung, ZevKR 59 (2014), 141–156
- Wolf, E.*, Ordnung der Kirche, Frankfurt a.M. 1961

## 2.6 Religions- und Kirchensoziologie

Stefan Huber

### 1. Informationen

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Religions- und kirchensoziologische Theorien und Forschungsergebnisse können kirchlichen und gemeindlichen Akteuren helfen, ihre Praxis im Licht sozialer Strukturen und Tendenzen der Gegenwartsreligiosität zu reflektieren. Das ist bereits in instrumenteller Hinsicht hilfreich, da diese Theorien Kriterien für die Auswahl »erfolgsversprechender« Projekte zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung zur Verfügung stellen sowie zur Bestimmung geeigneter sozialer Anknüpfungspunkte beitragen. Darüber hinaus kann die Rezeption dieser Theorien auch zu einem vertieften Verständnis der eigenen Rolle als Kirche in der modernen Gesellschaft verhelfen. Im Idealfall entsteht eine Dynamik, die zur Transformation des eigenen Rollenverständnisses, einer Neubestimmung des eigenen Auftrags und zu einem religiösen Aufbruch führt.

Leider gibt es nicht »die« religions- und kirchensoziologische Theorie, sondern konkurrierende, sich teilweise ausschließende, theoretische Ansätze, die zudem mit unterschiedlichen Forschungsergebnissen aufwarten. Daher beginnt diese Problemskizze mit einer knappen Darstellung der gegenwärtig einflussreichsten religionssoziologischen Theorien: der Säkularisierungstheorie, der Individualisierungstheorie und der Markttheorie.

Säkularisierungstheoretische Ansätze<sup>1</sup> verbindet die Grundthese, dass Religion im Prozess der Modernisierung an sozialer und individueller Bedeutung verliert. Das müsse nicht zwangsläufig zu einem restlosen Verschwinden religiöser Institutionen, Praktiken und Vorstellungen führen. Doch ein fortschreitender Bedeutungsverlust des Religiösen scheint unvermeidbar. Daneben ist diesen Ansätzen eine makrosoziologische Perspektive gemeinsam. Deshalb wird der Fokus oft auf religiöse Institutionen und Prozesse der Tradierung und der Sozialisation religiöser Inhalte und Praktiken gerichtet. Dementsprechend kommen in empirischen Untersuchungen säkularisierungstheoretischer Provenienz vor allem Indikatoren institutioneller Religiosität wie Kirchenmitgliedschaft, Gottesdienstteilnahme, Glaube an traditionelle religiöse Vorstellungen und die Befolgung religiöser Vorschriften im Alltag sowie Indikatoren zur religiösen Sozialisation zur Anwendung. Unterschiede zwischen diesen Ansätzen ergeben sich vor allem aufgrund verschiedener Schwerpunktsetzungen in Bezug auf Merkmale und Prozesse der Moderne, die zu einem Bedeutungsverlust des Religiösen führen. Beispiele für derartige Prozesse sind die Rationalisierung, funktionale Differenzierung und kulturelle Pluralisierung der Gesellschaft, sowie die durch das ökonomische Wachstum fortschreitende Sicherung der materiellen Existenz breiter Bevölkerungsschichten.

<sup>1</sup> Vgl. Pollack, Säkularisierungstheorie; Pickel, Säkularisierung.

Individualisierungstheoretische Ansätze<sup>2</sup> verbindet die Grundthese, dass Religiosität in der Moderne nicht verschwindet, sondern lediglich ihre inhaltliche Gestalt verändert. Dabei wird von anthropologischen Reflexionen ausgegangen, die meist zum Postulat der Unausweichlichkeit religiöser Erfahrungen führen. Sie gehören gewissermaßen zum Menschsein und bilden eine unvergängliche Quelle religiösen Erlebens und Verhaltens. Ergänzend wird – wie bei säkularisierungstheoretischen Ansätzen – auf soziologische Individualisierungstheorien zurückgegriffen, in denen die Modernisierung als Prozess zunehmender Selbstbestimmung des Individuums thematisiert wird. In religiöser Hinsicht führe dies zur »Abnabelung« von religiösen Institutionen und begünstige den Aufbau »hybrider« religiöser Identitäten, die sich unabhängig von institutionellen Normierungsversuchen entwickeln. Der Individualisierung der Religiosität wohnt somit auch eine Tendenz zu ihrer Pluralisierung inne. Der entscheidende Unterschied zu säkularisierungstheoretischen Ansätzen ist somit die Berücksichtigung einer anthropologischen Quelle von Religiosität. In der Forschung wird eine mikrosoziologische Perspektive bevorzugt, die oft mit qualitativen Methoden rekonstruktiv nach neuen Gestalten und Konfigurationen des Religiösen fragt.

Markttheoretische Ansätze, die sich an der Rational Choice Theorie und ökonomischen Modellvorstellungen des Marktgeschehens orientieren, wurden insbesondere von Rodney Stark und Laurence Iannaccone vorangetrieben.<sup>3</sup> Die Kernthese lautet, dass die religiöse Vitalität einer Gesellschaft von der »Qualität« und Diversität des religiösen Angebots abhängt. Je besser die Angebote religiöser Institutionen den religiösen Bedürfnisse der Konsumenten entsprechen und je vielfältiger dieses Angebot ist, desto höher ist die Nachfrage nach religiösen Angeboten und damit die religiöse Vitalität einer Gesellschaft. Aus markttheoretischer Perspektive hängt die »Qualität« und Diversität des religiösen Angebots vom Regulationsgrad des religiösen Marktes ab. Je stärker der Markt reguliert ist und von religiösen Monopolisten beherrscht wird, desto »schlechter« und einseitiger ist das religiöse Angebot. Das Paradebeispiel dafür sei der Rückgang der religiösen Vitalität in Westeuropa. Auf der anderen Seite wird die religiöse Vitalität Nordamerikas mit dem stark deregulierten religiösen Markt und die Pluralität unterschiedlichster religiöser Anbieter, die gegeneinander konkurrieren müssen, erklärt.

### *1.2 Terminologische Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung«*

Je nach theoretischem Ansatz stellt sich Kirchen- und Gemeindeentwicklung (KuG) unterschiedlich dar:

- Aus säkularisierungstheoretischer Perspektive wären KuG als Prozesse bewusst gestalteter und dadurch kontrollierter Schrumpfung zu konzeptualisieren. Zentral wäre die Frage, welche Aspekte kirchlichen und gemeindlichen Lebens »aufklärungsresistent« sind und somit gewisse Zukunftsperspektiven haben.
- Aus individualisierungstheoretischer Perspektive wären KuG als Prozesse einer erfahrungszentrierten Aktivierung und Begleitung der individuellen (und sich selbst oft als autonom verstehenden) religiösen Produktivität zu konzeptualisieren. Zentral wäre die Frage nach Gestalten religiöser Erfahrungen und ihrer Integration in sinnstiftende Deutungshorizonte.

<sup>2</sup> Vgl. Heelas/Woodhead, *Spiritual Revolution*; Knoblauch, *Populäre Religion*.

<sup>3</sup> Vgl. Iannaccone, *Introduction*; Stark, *Economics of Religion*.

– Aus markttheoretischer Perspektive wären KuG als Prozesse der Optimierung des eigenen Angebots auf dem religiösen Markt zu konzeptualisieren. Daraus ergeben sich als Aufgaben fortlaufende Analysen des religiösen Marktes und darauf aufbauend die Entwicklung innovativer und konkurrenzfähiger religiöser Angebote.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Praxisbeispiele

#### *Säkularisierungstheoretische Empfehlungen*

Wie bereits angedeutet, tendieren säkularisierungstheoretische Ansätze dazu, die Tradition und damit die religiöse Sozialisation als Hauptquelle religiösen Erlebens und Verhaltens zu verstehen. In dieser Perspektive hängt die Zukunft jeder religiösen Gemeinschaft vor allem von ihrer Fähigkeit ab, ihre Glaubensvorstellungen, religiösen Normen und Praktiken an die jeweils nächste Generation weiterzugeben. Nun sind Prozesse der religiösen Sozialisation in Zeiten einer forcierten Säkularisierung nicht mehr ein selbstverständlicher Bestandteil der religiösen Kultur, sie finden gewissermaßen nicht »von selbst« statt. Dies kommt im Stichwort vom »Traditionsabbruch« zum Ausdruck. Daraus folgt, dass religionspädagogische Impulse und die Initiierung, Gestaltung und Förderung von Prozessen der religiösen Sozialisation ein Schwerpunkt der KuG sein sollten. Dazu gehören Angebote für junge Mütter, Väter und Familien, Kinder- und Jugendgruppen, sowie – falls möglich – die Vernetzung mit Schulen, kirchlichem Unterricht und offener Jugendtreffs. Damit sollte jedoch nicht die Hoffnung verknüpft werden, den Traditionsabbruch kompensieren zu können. In säkularisierungstheoretischer Perspektive kann es dabei nur darum gehen, wenigstens in einem kleineren Maßstab handlungsfähig zu bleiben.

Stärker ins Zentrum der säkularisierungstheoretischen Empfehlungen für KuG führt die Frage nach »aufklärungsresistenten« Funktionen der Religion. Sie verweisen auf »soziale Nischen«, in die sich Gemeinden und Kirchen mittel- bis langfristig zurückziehen könnten. Dazu wird oft das Stichwort »Kontingenzbewältigung« oder »Kontingenzbewältigungspraxis« genannt.<sup>4</sup> Unter diesen Begriff fallen alle kirchlichen und gemeindlichen Angebote, die einen praktisch-lebensdienlichen Charakter haben und der Lebenshilfe im weitesten Sinne dienen. Dies umfasst alle gemeinschaftsfördernden Angebote wie z.B. Frühstückstreffs und Ausflüge. Weiter ist Sozialberatung, gezielte Einzelfallhilfe und Arbeit mit Randgruppen zu nennen. Dazu gehören auch Kasualien (insbesondere Abdankungen) und Seelsorge ganz allgemein. Insgesamt impliziert dies, dass bei der KuG schwerpunktmäßig die Bereiche Seelsorge und Diakonie ausgebaut und weiterentwickelt werden sollten.

#### *Individualisierungstheoretische Empfehlungen*

Im Kontrast zur Säkularisierungstheorie thematisieren individualisierungstheoretische Ansätze religiöse Erfahrungen als eigenständige und theoretisch unversiegbare Quelle religiösen Erlebens und Verhaltens. Für die KuG eröffnet sich damit die Perspektive, auf einen religiösen Traditionsabbruch nicht nur defensiv im Sinne einer Schadensbegrenzung zu reagieren, sondern auch offensiv aktiv zu werden und neue religiöse und spirituelle Räume zu erschließen. So verlockend diese Perspektive ist, so schwierig ist es, sie umzusetzen. Denn viele »neue« religiöse Erfahrungen erscheinen auf den ersten Blick als nur schwer kompatibel mit überlieferten Gestalten der Religiosität. Daher setzt dieser

<sup>4</sup> Vgl. Lübbe, Religion.

Ansatzpunkt die Bereitschaft voraus, auf »Fremdes« zuzugehen und sich selbst dabei auch zu verändern. Ein gelungenes Beispiel dafür ist die Bewegung »Fresh Expressions«. <sup>5</sup> Doch auch traditionelle Praktiken, wie das Pilgern, können neu erschlossen werden. <sup>6</sup> Eine Art »Initialzündung« für die Erschließung neuer religiöser und spiritueller Erfahrungsräume könnten Angebote zur religiösen Selbsterfahrung sein. Darin könnte z.B. bewusste mit ganz unterschiedlichen Gebets- und Meditationsformen experimentiert werden. Dies könnte nicht zuletzt auch in experimentelle Formen von Gottesdiensten münden.

Individualisierungstheoretische Überlegungen legen nicht nur eine verstärkte Orientierung an religiösen Erfahrungen nahe, sondern auch eine Öffnung für die Pluralität der Gegenwartsreligiosität. Für die KuG ergibt sich daraus die Herausforderung, unterschiedlichen »Ausrichtungen« der Religiosität Raum zu geben, um ein plurales Profil zu gewinnen. Dies erfordert offene theologische Diskussionen innerhalb der Gemeinde und der Kirche. Dabei dürfte das Grundproblem darin bestehen, einer spirituellen und theologischen Vielfalt Raum zu geben, was nicht mit einer pluralistischen Einheitsideologie verwechselt werden darf. Von einer derartigen Vielfalt kann erst dann gesprochen werden, wenn darin auch »Sperriges« integriert ist, was den jeweils anderen Gruppen auch etwas zumutet. Auf der anderen Seite kann dies dynamische Prozesse initiieren. Die inhaltliche Arbeit an einem pluralen Profil ist nicht zuletzt auch dann notwendig, wenn der Anspruch, Volkskirche zu sein, erhoben oder aufrechterhalten werden soll. Denn die theologischen Gestalten, die die Religiosität in der Gegenwart – und damit die Religiosität des »Volkes« – prägen, sind zutiefst plural. Daher kann die Volkskirche der Zukunft nur plural sein.

#### *Markttheoretische Empfehlungen*

Im Marktmodell ist zumindest implizit ein starker Optimismus in Bezug auf die Entwicklungspotentiale von Kirchen und Gemeinden wirksam. Wenn das eigene Angebot stimmt, dann sollte ein schier unerschöpfliches Wachstum möglich sein. Die wichtigste Voraussetzung dafür ist eine präzise Analyse des religiösen Marktes und insbesondere der vorhandenen oder zu weckenden religiösen Bedürfnisse der potentiellen KonsumentInnen kirchlicher und gemeindlicher Angebote. Darauf aufbauend sind dann neue Angebote zu entwickeln. Implizit ist diese Perspektive in der vierten EKD-Mitgliedschaftuntersuchung <sup>7</sup> wirksam. Darin spielten lebensstil- und milieutheoretische Analysen eine wichtige Rolle. Dahinter steht die Idee, auf der einen Seite Milieuerengungen bestehender kirchlicher Angebote zu erkennen und neue Angebote zu entwickeln, die auf Milieus zugeschnitten sind, die bisher von den Kirchen weniger erreicht wurden. Im Anschluss daran wurde dieser Ansatz verstärkt für die KuG fruchtbar gemacht. <sup>8</sup> Ein aktuelles Beispiel, wie ein derartiger Ansatz von einer Landeskirche unterstützt und mit der Gemeindeentwicklung vor Ort verzahnt wird, ist die Reformierte Kirche des Kantons Zürich. <sup>9</sup>

Zusammengefasst folgen aus den drei religionssoziologischen Ansätzen folgende Praxisempfehlungen:

– Auf der Basis der Säkularisierungstheorie können Schwerpunktsetzungen in der Jugend- und Familienarbeit sowie der Seelsorge und Lebenshilfe begründet werden.

<sup>5</sup> Vgl. Walker, Fresh Expressions; Vgl. auch [www.freshexpressions.org.uk/](http://www.freshexpressions.org.uk/).

<sup>6</sup> Vgl. Lienau, Pilgern.

<sup>7</sup> Vgl. Huber/Friedrich/Steinacker, Kirche in Lebensbezügen.

<sup>8</sup> Vgl. Hauschild/Kohler/Schulz, Milieus praktisch; Schulz/Hauschild/Kohler, Milieus praktisch II.

<sup>9</sup> Vgl. Krieg/Diethelm, Lebenswelten.



- Mit der Individualisierungstheorie kann für eine verstärkte Orientierung der KuG an der religiösen Erfahrung und für eine Profilierung mit einem pluralen religiösen Angebot argumentiert werden.
- Und aus der Markttheorie folgt der Imperativ, die KuG auch als eine Form von Marketing zu begreifen, das durch sorgfältige Analyse des religiösen Marktes fundiert werden muss.

## *2.2 Interpretative Entfaltung*

Die Praxisbeispiele belegen, dass aus allen drei religionssoziologische Ansätzen konkrete Empfehlungen für die kirchliche und gemeindliche Praxis ableitbar sind. Diese Empfehlungen können zunächst instrumentell im Sinne eines »Kochbuches« rezipiert werden. Eine vertiefte Reflexion dieser Ansätze sollte jedoch folgende Fragen stellen: Was folgt aus der Rezeption dieser Ansätze für das Selbstverständnis von Gemeinde und Kirche? Lassen sich aus ihnen Impulse für eine Neubestimmung des eigenen Auftrags gewinnen? Enthalten diese Ansätze Potentiale, die auch für einen religiösen Aufbruch fruchtbar gemacht werden können? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

### *Defensives Selbstverständnis*

Aus säkularisierungstheoretischen Überlegungen folgt ein defensives Selbstverständnis von Gemeinde und Kirche, da sich beide unausweichlich auf dem Rückzug befinden. Anknüpfungspunkte für einen religiösen Aufbruch sind nicht zu erwarten. Für den eigenen Auftrag folgt daraus, dass es weder um Wachstum noch um Mission gehen kann, sondern im besten Fall um eine theologisch reflektierte und sozial abgefederte Schrumpfung. Überspitzt formuliert führt dies dazu, dass kirchenleitende Instanzen in die Rolle von »Konkursverwaltern« gedrängt werden. Dies ist eine Rolle, die christlich-theologisch kaum positiv bestimmt werden kann. Solange Kernbestandteile des christlichen Glaubens maßgeblich und identitätsstiftend bleiben, kann dies eigentlich nur zu einem widersprüchlichen Selbstverständnis führen. Komplementär dazu sind die Gemeinden vor Ort mit der Aufgabe konfrontiert, ihren Personalbestand abzubauen und mit den reduzierten Kräften wenigstens eine gewisse kirchliche Grundversorgung aufrecht zu erhalten. Auch diese Zwangslage dürfte psychologisch eher negative Dynamiken bei den Funktionsträgern vor Ort in Gang setzen.

### *Aktionistisches Selbstverständnis*

Markttheoretische Überlegungen sind von einem nahezu unbegrenzten Optimismus in Bezug auf die Wachstumspotentiale von Kirche und Gemeinde geprägt. Ein religiöser Aufbruch scheint jederzeit möglich. Dies legt ein aktionistisches Selbstverständnis von Kirche und Gemeinde nahe. Die Kirchen sind herausgefordert, möglichst erfolgsversprechende Analysen des religiösen Marktes in Auftrag zu geben und auf der Basis dieser Analysen passende religiöse Angebote zu entwickeln. Dabei ist ein Erfolg nicht vorprogrammiert, da sowohl bei der Analyse, die immer eine Auswahl unter konkurrierenden theoretischen Konzepten und Methoden verlangt, als auch bei der theologisch fundierten Angebotsentwicklung Fehlentscheidungen möglich sind. Daher ist in dem optimistisch-aktionistischen Selbstverständnis die Gefahr der Überforderung der kirchlichen und gemeindlichen Funktionsträger angelegt. Diese Gefahr ist umso größer, je weniger die Marktanalysen theologisch eingeholt werden. Erschwerend kommt hinzu, dass sich in den letzten Jahrzehnten eine Dynamik des Mitgliedsschwunds der Volkskirchen und des damit verbundenen gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts der Kirchen etabliert hat. Es ist unwahrscheinlich, dass diese Dynamik allein durch ein besseres Marketing gestoppt oder

gar umgekehrt wird. Vielmehr dürfte dazu ein tiefgreifender Wandel des Selbstverständnisses und der Praxis von Kirche und Gemeinde notwendig sein.

#### *Dienendes Selbstverständnis*

Von den beiden anderen Ansätzen unterscheiden sich individualisierungstheoretische Überlegungen durch ihren anthropologisch begründeten Bezug auf religiöse Erfahrungen, die als unversiegbare Quelle religiöser Produktivität der Subjekte interpretiert werden. Damit wird zugleich postuliert, dass immer Potentiale für religiöse Aufbrüche vorhanden sind. Dieser Aspekt ist für Kirchen und Gemeinden attraktiv. Die individualisierungstheoretischen Ansätze haben jedoch auch eine antiinstitutionelle Spitze, da sie unter den Bedingungen der Moderne von einer zunehmenden religiösen Selbstbestimmung der Individuen ausgehen, die im Widerspruch steht zu Normierungsversuchen religiöser Institutionen. Aus diesem Grund ist eine konsequente kirchliche Rezeption von individualisierungstheoretischen Überlegungen nur unter der Bedingung einer Transformation des Selbstverständnisses von Kirche und Gemeinde möglich. Der archimedische Punkt dieser Transformation wäre die vorbehaltlose Akzeptanz der autonomen religiösen Produktivität der Subjekte an der Basis von Gemeinde, Kirche und Gesellschaft. Daraus folgte ein dienendes Selbstverständnis von kirchlichen Funktionsträgern. Ihre Hauptaufgabe bestünde darin, die religiöse Produktivität der Subjekte freizusetzen, sie zu fördern und kritisch zu begleiten. Eine derartige Transformation könnte theologisch an die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen anknüpfen.

### 3. Innovationen

#### *3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen*

Die Zukunftsszenarien, die aus den drei diskutierten religionssoziologischen Ansätzen folgen, wurden bereits angedeutet. Aus säkularisierungstheoretischer Perspektive kann Kirchen- und Gemeindeentwicklung eigentlich nur als kontrollierter Rückzug verlaufen, der sich einem im Prinzip als unbeeinflussbar konzipierten historischen und sozialen Megatrend anpasst. Dies gilt im Übrigen für alle Religionsgemeinschaften.

Demgegenüber bieten markt- und individualisierungstheoretische Überlegungen Anknüpfungspunkte und Spielräume für wachstumsorientierte Entwicklungsprozesse. In beiden Fällen ist Wachstum jedoch kein Selbstläufer, sondern hängt von konkreten Entscheidungen und nicht zuletzt auch der Kreativität der kirchlichen und gemeindlichen Akteure ab. Notwendig ist eine präzise und differenzierte Analyse des religiösen Marktes und die Bereitschaft, nicht nur neue Wege zu gehen, sondern sich dabei auch selbst auf tiefgreifende Veränderungsprozesse einzulassen. Dabei konkurrieren die verschiedenen christlichen Konfessionen und Gemeinden nicht nur untereinander, sondern auch mit anderen Anbietern auf dem religiösen Feld. Welche Anbieter sich mittel- und langfristig durchsetzen, ist eine offene Frage.

#### *3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung*

Individualisierungs- und säkularisierungstheoretische Ansätze unterscheiden sich insbesondere in Bezug auf die Quellen der Religiosität. Säkularisierungstheoretisch werden die Tradition und damit die religiöse Sozialisation in den Vordergrund gerückt, demgegenüber orientieren sich individualisierungstheoretische Ansätze auf die religiöse Erfahrung.

Es ist vernünftig, beiden Faktoren einen gewissen Einfluss zuzugestehen. Daher sollten sie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Notwendig ist vielmehr eine Art »Zwei-Quellentheorie« der Religiosität, die beide Faktoren – Tradition und Erfahrung – systematisch aufeinander bezieht. Dadurch wäre auch ein theoretischer Rahmen gewonnen, der eine vergleichende und weiterführende Diskussion säkularisierungs- und individualisierungstheoretischer Thesen ermöglicht.

Eine empirisch begründete Evaluation der Reichweite der beiden Ansätze setzt auch voraus, dass in bevölkerungsrepräsentativen Studien zur Religiosität nicht nur nach der religiösen Sozialisation und Kirchenbindung gefragt wird, sondern auch nach religiösen und spirituellen Erfahrungen. Leider ist das bisher in den meisten Studien nicht der Fall – auch nicht in Befragungen, die von Kirchen in Auftrag gegeben wurden. Daher ist unbedingt auch ein Wandel in der Methode der empirischen Religionsforschung notwendig. Dass die Einbeziehung religiöser und spiritueller Erfahrungen zu für Säkularisierungstheoretiker überraschenden und unerklärlichen Ergebnissen führt, zeigen Längsschnittanalysen zu den in den Jahren 2007 und 2012 durchgeführten Befragungen des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung. Sie belegen, dass bei den beiden am stärksten säkularisierten Gruppen in Deutschland, der jüngsten Generation und den Menschen in Ostdeutschland, religiöse Erfahrungen zunehmen.<sup>10</sup> Besonders eindrücklich ist, dass die Zunahme religiöser Erfahrungen mit einem Rückgang der religiösen Sozialisation einhergeht.

Eine konsequente Orientierung der Kirchen- und Gemeindeentwicklung an individualisierungstheoretischen Einsichten erfordert eine verstärkte empirische Untersuchung von religiösen Erfahrungen und den darin angelegten sowie den darauf aufbauenden religiösen Deutungen der Subjekte. Dazu ist eine Intensivierung empirisch-theologischer Forschung und ihre Bündelung und Systematisierung in einer Empirischen Theologie notwendig. Dabei sollte sich die Empirische Theologie strikt an dem Primat der Praxis der Gemeinschaft der Glaubenden orientieren. D.h. sie sollte nicht normativ oder »besserwisserisch« agieren, sondern in einem Kreislauf von Rekonstruktion, Spiegelung und Dialog eintreten:

1. Rekonstruktion: Die gegenwärtige Vielfalt der Formen religiöser Erfahrung und der Gestalten subjektiv-theologischer Sinndeutung sind zunächst nach allen Regeln der wissenschaftlichen Kunst zu rekonstruieren.

2. Spiegelung: Die – immer nur vorläufigen – Ergebnisse der Rekonstruktion sind in allgemeinverständlicher Weise der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Damit spiegelt die Empirische Theologie der Gemeinschaft der Glaubenden Aspekte ihres Glaubens.

3. Dialog: Daran anknüpfend kann die Gemeinschaft der Glaubenden unter sich und mit der Empirischen Theologie in einen vertieften Dialog über die Zukunft von Gemeinde, Kirche und Gesellschaft eintreten.

Im Sinne eines nicht endenden Kreislaufes, sollte Dialog wieder Gegenstand empirisch-theologischer Forschung und Rekonstruktion werden. Auf diese Weise würden Kirchen- und Gemeindeentwicklung zum Zentrum einer sich als empirisch verstehenden Theologie.

<sup>10</sup> Vgl. Huber, Trendwende.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Heelas, P. / Woodhead, L.*, The Spiritual Revolution. Why Are Religions Giving Way to Spirituality, Malden, MA 2005
- Hauschildt, E. / Kobler, E. / Schulz, C.*, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2010
- Huber, S.*, Anzeichen einer Trendwende? Längsschnittanalysen zum Religionsmonitor 2008 und 2013, in: *B. Weyel / P. Bubmann* (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, 94–114
- Huber, W. / Friedrich, J. / Steinacker, P.* (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, Gütersloh 2006
- Iannaccone, L.R.*, Introduction to the Economics of Religion, Journal of Economic Literature 36 (1998), 1465–1495
- Knoblauch, H.*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009
- Krieg, M. / Diethelm, R.* (Hg.), Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft, Zürich 2012
- Lienau, D.*, Ist Pilgern individualisierte Religion? Über Subjektivität, Sozialität und Autonomie religiöser Wanderer, in: *C. Duchêne-Lacroix / F. Heidenreich / A. Oster* (Hg.), Individualismus – Genealogien der Selbst(er)findung. Individualisme – généalogies du Soi, Berlin 2014, 123–137
- Lübbe, H.*, Religion nach der Aufklärung, München 2004
- Pickel, G.*, Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62 (2010), 219–245
- Pollack, D.*, Säkularisierungstheorie. Version: 1.0, 7.3.2013 <https://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie?oldid=85955> (Abruf: 26. März 2014)
- Schulz, C. / Hauschildt, E. / Kobler, E.*, Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, Göttingen 2010
- Stark, R.*, Economics of Religion, in: *R.A. Segal* (Hg.), The Blackwell Companion to the Study of Religion, Malden, MA 2006, 47–67
- Walker, J.*, Testing Fresh Expressions. Identity and Transformation, Farnham 2014

## 2.7 Religionswissenschaftliche Perspektiven

Udo Tworuschka

### 1. Herausforderungen durch die religiöse Pluralisierung

#### 1.1 Rundblick

Auf allen Kontinenten sind Religionen zu einer Konkurrenz des Christentums geworden. Kirchen und Gemeinden in Deutschland<sup>1</sup> sind Teil eines kulturellen, wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen, (inter-)religiösen Wandlungsprozesses.<sup>2</sup> Das viele Gesellschaften prägende »Faktum des Pluralismus«<sup>3</sup> ist keine vorübergehende Erscheinung, sondern ein dauerhaftes Merkmal moderner Demokratien. Viele Religionen haben in für sie fremden Umwelten Fuß gefasst. Seit dem 19. Jahrhundert fordert dieser immer intensiver gewordene Prozess der religiösen Pluralisierung die Christen in Deutschland heraus.

Mit dem Niedergang westlicher Vorherrschaft über die Kolonien und der davon betroffenen christlichen Mission verschob sich der Schwerpunkt des Christentums vom Westen in die nicht-westlichen Gebiete der Weltkirche. In den einst kolonisierten Weltgegenden brachen sich religiöse Renaissancebewegungen Bahn. Seit Beginn der 1960er Jahre erhielt der Diaspora-Begriff eine positive(re) Bedeutung.<sup>4</sup> Freiwillige oder unfreiwillige Migrationen (Vertreibung) führten dazu, die Religionsweltkarte nachhaltig zu verändern. Die Zunahme der Weltbevölkerung, die globale Erwärmung, begrenzte Energiequellen, Zerstörung der Ozonschicht usw. beförderten in Theologie und Religionswissenschaft seit den frühen 1970er Jahren das religionsökologische Interesse.<sup>5</sup> »Globalisierung« ist seit Mitte der 1980er Jahre zum zentralen, die Weltsituation, insbesondere auch die religiöse europäische Landschaft beschreibenden Konzept geworden.

Infolge der Dialektik der Aufklärung hat die Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit ihre Attraktion eingebüßt. Das Unbehagen in der Kultur führte zur »Wiederentdeckung der Religion(en)«. Modernisierung und Technisierung haben die Suche nach religiösen Sinnangeboten nicht ausgehebelt, sondern intensiviert. Die Individualisierungen traditioneller Religionen, ihre Politisierung, der Fundamentalismus und nationalistische Instrumentalisierungen haben zu hybriden und »neuen« Formen von Religion geführt.<sup>6</sup> Jeder fünfte Europäer glaubt an Wiedergeburt, Seelenwanderung, Reinkarnation,<sup>7</sup> ca. 40 % der Bevölkerung vertrauen auf Astrologie, richten ihr Leben nach New Age-Erkenntnissen aus. Spiritualität und Esoterik sind Containerbegriffe, die Vieles und Vielerlei zusammenfassen: neben Tiefgründig-Anspruchsvollem ist Esoterik bzw. ihre prakti-

<sup>1</sup> Klöcker/Tworuschka, Handbuch der Religionen (HdR).

<sup>2</sup> Klöcker, Neue Religiosität.

<sup>3</sup> Rawls, Gerechtigkeit, 66.

<sup>4</sup> Laxy, Dalai Lama.

<sup>5</sup> Klöcker/Tworuschka, Umwelt.

<sup>6</sup> Klöcker, Neue Religiosität. Die wichtigsten Erklärungsansätze drücken sich in folgenden Begriffen aus: Pluralisierung, Individualisierung, reflexive Modernisierung, »invisible religion« (Luckmann) und »implicit religion« (Edward Bailey).

<sup>7</sup> Friedli, Himmel und Hölle.

sche Seite des Okkultismus oft nur ein Sammelsurium vermeintlich ur-alter geistiger Merkwürdigkeiten. Auch viele Kirchenmitglieder nutzen den Esoterik-Markt.<sup>8</sup>

Dietrich Bonhoeffers »völlig religionslose Zeit«<sup>9</sup> hat sich nicht verwirklicht. Kirche und Gemeinde sind heute mit zum Teil sehr unterschiedlichen Ausprägungen der großen Religionstraditionen konfrontiert.

## 1.2 Religionstraditionen

### 1.2.1 Faszinierender Buddhismus<sup>10</sup>

Warum und in welchen Situationen fasziniert der Buddhismus besonders? Häufig wird der Buddhismus klischeehaft als Religion der Toleranz, Gewaltlosigkeit und des Vegetarismus wahrgenommen. Martin Repp nennt als Motive das Bedürfnis nach Ruhe und Stille, Seelenfriede und Weltfriede. Auch Identitätskrisen, Lebenskrisen und Leiden oder schlicht religiös-existentielle Bedürfnisse, religiös-intellektuelle Fragen, Enttäuschung an bisheriger Lebensphilosophie oder religiös-emotionale Gründe können das Buddhismus-Interesse wecken.<sup>11</sup>

Dieses lässt sich in Deutschland in das 18./19. Jahrhundert zurückverfolgen. Künstler, Philosophen und Wissenschaftler waren die drei »Kanäle«, die das Abendland für den Buddhismus öffneten. Kant, Herder, Schelling, Hegel u.a. besaßen bereits Kenntnisse vom Buddhismus, doch zum Durchbruch verhalf ihm Arthur Schopenhauer. Ende des 19. Jahrhunderts machte die Theosophische Gesellschaft breitere bürgerliche Kreise mit dem Buddhismus bekannt. Die frühen deutschen Buddhisten, die aus vorwiegend akademischen Kreisen stammten, konnten die christlichen Dogmen (persönlicher Gott, Sündentheologie, Trinitätslehre) rational nicht nachvollziehen und interessierten sich hauptsächlich für die Lehre des »Erwachten«. Am Theravada-Buddhismus orientiert, priesen sie den Buddha-Dhamma (Lehre) als *die* dem modernen Zeitalter angemessene Vernunfts- und Erkenntnisreligion. In der Phase buddhistischer Gemeinschaftsgründungen stand die tägliche Lebensorientierung stärker im Zentrum. In Deutschland ist der Buddhismus zu einer »Konfession« geworden, einer Gemeinschaft, zu der man sich bekennt – ganz im Unterschied zu den asiatischen Ländern. Der Buddhismus stellt sich für viele spirituell Suchende hierzulande als ein stufenförmig erlernbarer Weg dar – gelehrt von Meistern, die ihre Schüler und Schülerinnen auf dem Weg begleiten.

Seit Mitte der 1950er Jahre orientierten sich zahlreiche Gruppen am Mahayana-Buddhismus, der vor allem als spirituelle und meditative Praxis rezipiert wurde. Im Gefolge der Hippie-Bewegung bildeten sich »Zen-Kreise«. Zu den zahlreichen Versuchen, Zen und Christentum auf der Grundlage der Mystik miteinander zu verbinden, gehören »christliche Zen-Klöster«. Bemerkenswert ist die »Via Integralis«, die auf der Kontemplationsschule des Pater Hugo-Makibi Enomiya-Lassalle<sup>12</sup> beruht. Seit Mitte der 1970er Jahre weisen tibetisch orientierte buddhistische Gruppen die größten Zuwachsraten in Deutschland auf. Alle großen Traditionen des Vajrayana-Buddhismus sind – unterschiedlich gewichtig – in Deutschland präsent.

<sup>8</sup> Theodor W. Adorno etikettierte kurz nach dem Zweiten Weltkrieg vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Rassenideologie den Okkultismus, der sich in Gestalt eines völkischen, rassenideologischen, germanozentrischen Okkultismus darstellte, als »Metaphysik der dummen Kerle«, *Adorno*, *Minima Moralia*, 274.

<sup>9</sup> *Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, 403.

<sup>10</sup> *Greschat*, *Buddhismus*.

<sup>11</sup> *Repp*, *Faszination des Buddhismus*.

<sup>12</sup> *Baatz*, *Enomiya-Lassalle*.

### 1.2.2 Hinduismus<sup>13</sup>

Seit dem »Weltparlament der Religionen« in Chicago (1893), dem ersten großen Zusammentreffen von Persönlichkeiten der Weltreligionen in der Neuzeit, begann der in sich äußerst vielfältige Hinduismus im Westen zu missionieren. Seit den 1960/70er Jahren begegnete er auch in Gestalt so genannter »Neuer Religionen«<sup>14</sup> bzw. »Neuer Religiöser Bewegungen«. Diese waren nicht wirklich neu, sondern meist Vertreter Jahrhunderte alter hinduistischer Lehren und Frömmigkeitsformen. Hauptsächlich warf man diesen kaum richtig als bezeichneten Religionsgemeinschaften Entmündigung und Abschottung der Mitglieder von Familie und Gesellschaft, Gehirnwäsche und Realitätsverweigerung vor. Nachdem die kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten, die Massenmedien und die Religionspädagogen sich engagiert bis aggressiv, qualifiziert bis unqualifiziert mit den »neuen« Religionen auseinandergesetzt hatten, nahm sich auch die Religionswissenschaft dieses Themas an. Ihr Bemühen um Versachlichung der Diskussion entfaltete über den (religions-)wissenschaftlichen Binnenraum hinaus aber keine besondere Wirkung.

Seit Ende der 1980er Jahre sind diese Religionsgemeinschaften immer mehr von kleinen und kleinsten Gemeinschaften sowie vom Lebenshilfe- oder Psychomarkt abgelöst worden. Aus dessen breit gefächertem, insbesondere hinduistisches, auch buddhistisches Gedankengut vermischenden Angebot »basteln« sich Interessenten ihre Religiosität individuell zusammen, ohne formal einer religiösen Gemeinschaft beitreten zu müssen.

### 1.2.3 Islam<sup>15</sup>

Auch wenn die meisten Deutschen (60 %) Religionsvielfalt als Bereicherung verstehen, empfinden über 50 % den Islam als Bedrohung. Anders als dies der ehemalige Bundespräsident Christian Wulff bekannte, gehört der Islam für die Mehrheit der Bürger nicht zu Deutschland. Der Islam fasziniert nicht wie Buddhismus, Hinduismus oder Esoterik, sondern erschreckt<sup>16</sup>, gerade weil viele Ängste auf Klischees, sachlich falschen Behauptungen, Vorausurteilen, ja handfesten Vorurteilen beruhen.

Bereits vor etwa 300 Jahren gelangten die ersten Muslime nach Deutschland. Kriegsgefangene »Beutetürken« gelangten aufgrund der 2. Wiener Türkenbelagerung (1686–1698) an verschiedene deutsche Fürstentümer. Friedrich der Große (1740–1772 König in Preußen) sicherte den im Land bleibenden Muslimen Glaubensfreiheit zu. Im 19. Jahrhundert kamen Diplomaten, Händler und Studenten nach Deutschland. Erste Gemeindegründungen gehen auf die Zeit nach dem 1. Weltkrieg zurück. Seit den frühen 1960er Jahren kamen Arbeitsmigranten. Das waren damals sogenannte Gastarbeiter, die in zeitlicher Reihenfolge aus der Türkei, Marokko, Tunesien und ehemaligen Jugoslawien nach Deutschland einwanderten. Seit Mitte der 1970er Jahre kamen Kriegsflüchtlinge und Asylbewerbende aus dem Libanon, dem Iran, Afghanistan, Bosnien-Herzegowina und dem Kosovo dazu.

Mit bis 4,5 Millionen Gläubigen haben sich die Muslime neben Protestanten und Katholiken zur drittgrößten Religionsgemeinschaft in Deutschland entwickelt. Haupt-

<sup>13</sup> Schumann, Grundbegriffe Hinduismus (HdR).

<sup>14</sup> Asiatische Gruppen (HdR).

<sup>15</sup> Kaweh, Islam in Deutschland (HdR).

<sup>16</sup> Einige Problembereiche bieten immer wieder Anlass für kritische Urteile, nicht selten jedoch aus einer islamfeindlichen Einstellung heraus. So ist die Einstellung des Islam zu den Menschenrechten und die angebliche Unvereinbarkeit von Koran und Grundgesetz ebenso differenziert zu beurteilen wie das vermeintliche Streben der Muslime nach Weltherrschaft. Fanatismus, Gewalt und Terrorismus sind keine islamischen Tugenden, sondern schwere islamische »Sünden«. Die vielfach zu Recht kritisierte Stellung der Frau in einigen islamischen Staaten widerspricht dem Koran und dessen Reformanliegen. Vgl. Falaturi/Tworuschka, Islam im Unterricht.

sächlich handelt es sich um Sunniten (2,6 Mio.), Aleviten (1/2 Mio.), Schiiten aus Iran und Türkei (225.000), Alawiten (70.000), Sufi-Gemeinden (10.000). Von den 6000 Salafisten (ca. 0,1 % der deutschen Gesamtmuslimen) haben maximal 140 Personen islamistischen Hintergrund.

## 2. Christentum und Kirche in der Begegnung mit den Religionen

### 2.1 Reaktion der Theologie auf den Religionspluralismus

Die Reaktion der Theologie auf die immer pluralistischer werdenden Gesellschaften spiegelt sich in veränderten Konzeptionen von Religionstheologien. Beinahe 2000 Jahre lang vertrat die Kirche den Absolutheitsanspruch des Christentums. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vermochte man in der Dynamisierung der Religionen nur einen »Angriff« auf die Christenheit zu verstehen.<sup>17</sup> Seit den 1960er Jahren sind die europäischen Gesellschaften zunehmend durch die Signatur »multireligiös« charakterisiert. Das 2. Vatikanum und der Ökumenische Rat der Kirchen haben theologisch Bahn für eine Begegnung mit den Religionen bereitet. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurde der interreligiöse Dialog immer bedeutsamer, und engagierte Theologen entwickelten über klassische Positionen hinaus differenzierte Religionstheologien.<sup>18</sup> Kirchlich institutionalisiert wurden vor allem die Dialoge mit Judentum und Islam,<sup>19</sup> auch in dialogischer Erweiterung.

### 2.2 Veränderte Positionen der Religionswissenschaft im 20./21. Jahrhundert

Nicht jede Form von Religionswissenschaft eignet sich für das Gespräch mit der (Praktischen) Theologie, kann Impulse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung vermitteln. Die Versuche des religionswissenschaftlichen Mainstreams, sich radikal von Theologie abzugrenzen, haben dazu beigetragen, dass einer Stellungnahme des Wissenschaftsrates zufolge vor allem die Orientalistik, Kulturanthropologie/Ethnologie und Soziologie zur Entstehung der Religionswissenschaft beigetragen hätten.<sup>20</sup> Der Beitrag der Theologie wird komplett unterschlagen, obwohl er gewichtig und von weittragender Bedeutung ist.<sup>21</sup>

In der Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts nahm neben einer positivistisch eingestellten historisch-kritischen Richtung die in den Niederlanden entwickelte Religionsphänomenologie lange Jahre einen überragenden Platz ein. Ihre Vertreter warfen den Positivisten vor, den »irrationalen Charakter des Forschungsobjektes Religion« nicht wahrzunehmen und damit eine, wenn nicht die wesentliche Dimension des Religiösen unbeachtet zu lassen: die lebendige Religion, »das religiöse Leben selbst«.<sup>22</sup> Bis in die späten 1960er Jahre spielte im deutschsprachigen Raum die (keineswegs nur religionsphänomenologisch arbeitende) von Mensching so genannte »Religionswissenschaft des

<sup>17</sup> *Vicedom*, Angriff. Für die heute sog. interreligiöse Begegnung benutzte er nur negativ besetzte Begriffe wie »Infiltration«, »Unterwanderung« und sprach von »Schleusen asiatischer Religiosität im Abendland«. *Vicedom*, Abendland, 20–24.

<sup>18</sup> Vgl. dazu den Beitrag »Kirche als religionsgestaltende Kraft« von F. Lienhard in diesem Band sowie *Arens*, Religionstheologien (HdR).

<sup>19</sup> Während im katholischen Raum der Begriff »abrahamische/abrahamitische Religionen« fest etabliert ist, tun sich evangelische Theologen bis heute eher schwer damit.

<sup>20</sup> *Wissenschaftsrat*, Empfehlungen.

<sup>21</sup> *Tworuschka*, Geschichte der Religionswissenschaft.

<sup>22</sup> *Mensching*, Heiliges Schweigen, 12.



Verstehens« eine führende Rolle.<sup>23</sup> Die durchweg christlich sozialisierten und theologisch ausgebildeten »Klassiker«<sup>24</sup> besaßen eine besondere Einstellung ihren religiös geprägten Objekten gegenüber und hatten ein »religiöses Interesse«. Mensching definierte klassisch: »Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.«<sup>25</sup>

Die Annahme eines »Heiligen«<sup>26</sup> und eine religiös interessierte Einstellung ist jedoch keine Signatur mehr einer sich heute methodisch agnostisch bis atheistisch begreifenden kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft. Hier heißt es kurz und bündig: »Ob es eine heilige oder sonstige religiöse Wirklichkeit gibt, ist unerheblich.«<sup>27</sup> Weite Teile des Faches haben sich vom Christentum als Referenzkultur entfernt und definieren Religionswissenschaft als »Nicht-Theologie«. Bei (jungen) Religionswissenschaftlern ist eine zunehmende Unvertrautheit mit christlichen Inhalten festzustellen – von theologischen Kenntnissen ganz zu schweigen. Für die religionswissenschaftlichen Kulturalisten ist Religion keine »eigene Provinz im Gemüte« (F. Schleiermacher), sondern nichts weiter als ein Teilbereich von Kultur wie Recht, Moral, Wirtschaft, Wissenschaft und Technik.

Mit Blick auf die Gemeinde- und Kirchenentwicklung ist eine auf die Dimension des »Heiligen« verzichtende, kulturalistische Religionswissenschaft problematisch, weil sie den Gegenstandsbereich *nur* soziologisch, politologisch, psychologisch, philologisch usw. analysiert. Sie erfasst dadurch dessen »Anspruch und Grund«<sup>28</sup> nur höchst unzureichend und ist nicht in der Lage, wichtige »Chiffren, Symbole und Spuren dieser Sphäre«<sup>29</sup> zu verstehen.

### 2.3 Veränderte Positionen der Religionswissenschaft im 20./21. Jahrhundert

Im Umgang mit unterschiedlichen, einander widersprechenden, einander bekämpfenden religiös-kulturellen Denkstrukturen und Handlungen der Gegenwart liegt ein Aufgabenbereich der Praktischen Religionswissenschaft (PrRW).<sup>30</sup> Praktisch religionswissenschaftlich zu arbeiten heißt, religionsrelevante Faktoren und Entwicklungen zu ermitteln, zu analysieren, problemorientiert zu bewerten und somit praxisnahe Lösungen zur Vorbereitung und Umsetzung planerischer und politischer Entscheidungen zu erarbeiten. Es geht nicht nur um ein Wissen *über* die Praxis, sondern *für* die Praxis. Kommunikation, insbesondere ihre Form des Dialogs, mit und zwischen Menschen unterschiedlichster Herkunft, Verständnishorizonten und Sprachspielen gehört zum grundlegenden Modus des Selbstvollzuges PrRW. Dialog ist ein emotional hoch besetztes Signalwort mit diffusum Bedeutungsfeld für bestimmte Einstellungs- und Verhaltenstendenzen. In dem hier verhandelten Problemzusammenhang bezeichnet der Begriff wechselseitige kommunikative Prozesse, u.a. die Ebenen der inter- bzw. transdisziplinären Zusammenarbeit, des intra-religiösen Dialogs sowie das Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionen. Für

<sup>23</sup> Zu den »Vätern« der »Religionswissenschaft des Verstehens« zählen Friedrich Schleiermacher und Vertreter der romantischen Religionsforschung sowie Rudolf Otto, der »Schleiermacher redivivus«, und Wilhelm Diltheys Lebensphilosophie. Vgl. *Tworuschka*, Geschichte der Religionswissenschaft, 111ff.

<sup>24</sup> Zu erwähnen sind u.a. Cornelis Petrus Tiele, Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Mircea Eliade und Gustav Mensching. Vgl. Anm. 21.

<sup>25</sup> *Mensching*, Religion, 18f.

<sup>26</sup> Mit *Gantke*, Umstrittener Begriff, 43f., der »auf die Möglichkeit einer freieren, hermeneutischen Rede vom Heiligen [...] ohne ontologische Verpflichtungen« hinweist.

<sup>27</sup> *Koch*, Watchtower, 8.

<sup>28</sup> *Schlag*, Öffentliche Kirche, 55.

<sup>29</sup> *Gantke*, Umstrittener Begriff, 48.

<sup>30</sup> Vgl. dazu *Klöcker/Tworuschka*, Praktische Religionswissenschaft; *Friedli*, Angewandte Religionswissenschaft; *Weller*, Praktische Religionswissenschaft; *Reiss/Bechmann*, Anwendungsorientierte Religionswissenschaft.

die PrRW geht es nicht nur um den theologischen Expertendialog, sondern um die vielerlei sich im Alltag vor Ort vollziehenden, empirisch-religionswissenschaftlich zu untersuchenden, lebensweltlich-kontextuell situierten Begegnungsvorgänge.

Begegnung wird hier nicht vorrangig im existentiell-erschütternden Sinne verstanden, sondern in der alltäglichen Bedeutung des Wortes. PrRW nimmt wahr, beschreibt, analysiert Haltungen und Handlungen und erklärt bestehende historische bzw. gegenwärtige religiöse Wirklichkeiten sowohl hinsichtlich der deskriptiven Komponenten wie in Bezug auf kulturwissenschaftliche Arbeitsweisen. Sie hat mit Vermittlungsprozessen durch unterschiedliche Medien zu tun und produziert einerseits »konzeptionelles Wissen«. PrRW analysiert andererseits gegenwärtige, problematisch gewordene Wirklichkeiten, um durch reflektiertes problemlösendes Handeln »bessere« Wirklichkeiten herbeizuführen (normative Komponente), und erzeugt damit »operationelles Wissen«.<sup>31</sup>

Die Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft PrRW ist eine Verbundwissenschaft aus mehreren Einzelwissenschaften: Religionswissenschaft, Sozialwissenschaften, Psychologie, Phänomenologie, Sprach- und Kulturwissenschaft[en], Angewandte Ethik und [Praktische] Theologie. Diese Entgrenzung und Pluralisierung der Religionswissenschaft erfordert eine komplexe wissenschaftstheoretische Absicherung. Wie die Praktische Theologie ist die PrRW *keine* nur angewandte (applied) Disziplin, vielmehr ist sie eine Wissenschaft mit eigener Identität, charakteristischen theoretischen Optionen, Fragestellungen, methodischen, auf »operationelles Wissen« zielendes Verfahren, sowie eigenem Gegenstandsfeld.

### 3. Innovationen

Eine sich als öffentliche, zivilgesellschaftlich relevante intermediäre Institution verstehende Kirche mit ihren drei Ebenen (Makro-, Meso- und Mikroebene),<sup>32</sup> die im heutigen weltanschaulichen Allerlei ihr Profil schärfen muss, um nicht verwechselbar, beliebig und austauschbar zu werden, muss sich dem religiösen Pluralismus unserer »hellenistisch« gewordenen entfalteten Postmoderne stärker als bisher stellen. Diese Herausforderung kann auch als Entwicklungschance begriffen und ergriffen werden. Dabei bietet sich die PrRW als kritische und konstruktive Gesprächspartnerin an, weil sie methodologisch und konzeptionell eine Brücke zur gelebten Religion bauen kann. Im Folgenden sei dies anhand der leitenden Hermeneutik der PrRW erläutert und am Theologiestudium wie an einigen Beispielen aus der Praktischen Theologie verdeutlicht.

#### 3.1 Religiöses Interesse – Hermeneutik des Vertrauens

Die berechtigte Kritik an der von Gerardus van der Leeuw, Eliade u.a. a-historisch, abstrakt betriebenen Religionsphänomenologie mit ihrem Interesse am »Wesen der Religion« hat zur Ächtung einer bewährten, seit Jahrzehnten erprobten Forschungsrichtung überhaupt geführt.<sup>33</sup> Den heute dominierenden, rationalistisch verengten Erfahrungsbegriff der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft sowie ihren »Monopolanspruch auf Kontrollrationalität«<sup>34</sup> betrachtet PrRW äußerst kritisch.

<sup>31</sup> *Wijsen*, Interreligiöse Theologie, 228.

<sup>32</sup> *Schlag*, Öffentliche Kirche.

<sup>33</sup> Exemplarisch wird dies an dem Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (5 Bde.!) deutlich, in dem der Beitrag von *Zinser* gerade einmal drei Druckseiten lang ist. Keine (!) »gegenwartsrelevanten Forschungsperspektiven« hat die Religionsphänomenologie für *Koch*, Watchtower, 8.

<sup>34</sup> *Gantke*, Gelebte Religion, 37.

Anstelle eines »methodischen Naturalismus«, der »nichts Unverfügbares, Unergründliches oder gar Heiliges anerkennen kann«<sup>35</sup>, tritt Gantke für einen erweiterten Erfahrungsbegriff ein, der »auch in der Religionswissenschaft ein Ernstnehmen einmaliger, unaustauschbarer religiöser Grenz-, Krisen-, Befreiungs- und Seligkeitserfahrungen (erlaubt)«.<sup>36</sup>

Eine PrRW, die ihren Beitrag zur Erforschung lebender religiöser Menschen unterschiedlichen Alters und Geschlechts in ihren Lebenswelt leisten will, muss angesichts des Religionspluralismus humanwissenschaftliche und theologische Fragestellungen aufnehmen und lebensweltorientiert sein. PrRW interessiert sich dafür, *wie* Religion die elementaren Vollzüge und Bereiche des menschlichen Lebens prägt: aktiviert, leitet bzw. einschränkt. Solche Prägungen beginnen beim Körper und seinen Sinneswahrnehmungen, seinem sprachlichen und nicht-sprachlichen Mitteilungs- und Ausdrucksverhalten, den physiologischen Einzelfunktionen in der Spanne von Essen und Trinken, Sexualität, Atmung, Schlaf, Gesundheitsverhalten, Erziehung, Lebensphasen (insbesondere alternder bzw. alter Menschen), Leben in der Familie, Kleidung, Arbeit, Freizeit, Wohnverhältnisse. Betroffen sind die Auffassungen von Zeit und Raum, die Prägung der Gefühle und Einstellungen, das Verhalten zur Umwelt.

Schleiermachers Unterscheidung zwischen »religiösem Interesse« und »wissenschaftlichem Geist«,<sup>37</sup> die für ihn konstitutive Elemente von Theologie bildete, lässt sich auch für die PrRW fruchtbar machen. Nach Frans Wijsen schafft nämlich »ein Ablehnen des methodischen Agnostizismus [...] Raum für das, was ›kritische‹, ›engagierte‹ oder ›praktische‹ Religionswissenschaft ist, bei welcher der Wissenschaftler einen religiösen Standpunkt einnehmen und für Dialogbereitschaft und für ein Verständnis zwischen den Religionen werben kann, ohne dabei eine Religion als besser als eine andere zu propagieren«.<sup>38</sup>

Dem »methodischen Agnostizismus« bzw. dem Fehlen des für die Erforschung von Religionen unabdingbaren religiösen Interesses stellt die PrRW eine »Hermeneutik des Vertrauens« entgegen. Otto-Friedrich Bollnow unterschied in Auseinandersetzung mit Paul Ricœur eine »doppelte Hermeneutik«: eine »destruktive«, die zweifeln, zerstören, entlarven, »Idole [...] töten will« und eine Hermeneutik des Vertrauens oder »hörende Hermeneutik« mit dem »Willen(n) zum Horchen« und dem Ziel, »Symbole zu vernehmen«.<sup>39</sup> Während eine »Hermeneutik des Verdachts« nichts weiter als Macht- und Klasseninteressen entlarven will, so ist eine »Hermeneutik des Vertrauens« offen für den »Reichtum der Erscheinungen« und »Sinnerfüllung«.<sup>40</sup>

### 3.2 Theologiestudium und Praktische Theologie

Trotz wichtiger Reformen weist das Theologiestudium ein offenkundiges Defizit in der Vermittlung religionswissenschaftlichen Elementarwissens auf. Studierende werden nicht hinreichend auf ihre intermediäre Rolle innerhalb der religionspluralistischen Gegenwart vorbereitet. Auch wenn inzwischen die Religionswissenschaft mit der Interkulturellen Theologie zu einem Modul zusammengeschlossen ist, so reicht dieser Anteil für die Vermittlung von Basiswissen realistisch betrachtet nicht aus<sup>41</sup> – vor allem, wenn darüber

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Gantke, *Gelebte Religion*, 39.

<sup>37</sup> Rössler, *Schleiermachers Programm*, 53ff.

<sup>38</sup> Wijsen, *Interkulturelle Theologie*, 228.

<sup>39</sup> Ricœur, *Interpretation*, 40.

<sup>40</sup> Bollnow, *Doppelgesicht*, 117f.

<sup>41</sup> Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie (Pfarramt/Diplom/Magister Theologiae): »Dazu tritt mindestens ein Modul in Religionswissenschaft und Missionswissenschaft bzw. Interkultureller Theologie«.

hinaus noch »zentrale Theorieprobleme und methodische Fragestellungen der Religionswissenschaft«<sup>42</sup> thematisiert werden sollen. Das zeigt sich insbesondere im Bereich der Praktischen Theologie. Ihr Gegenstand wird unterschiedlich bestimmt. Wenn ihre – nicht auf Kirche enggeführte – Aufgabe darin besteht, die empirische christliche Lebenspraxis im religionspluralistischen Kontext zu begreifen,<sup>43</sup> so erfordert dies interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der PrRW. Umso mehr gilt dies, wenn als Gegenstand einer wahrnehmungswissenschaftlich, also kulturhermeneutisch oder religionsphänomenologisch konzipierten Praktischen Theologie die »gelebte Religion« angegeben wird.<sup>44</sup>

Hier besteht Entwicklungsbedarf. Traditionell hat beispielsweise in der Seelsorge die Religionswissenschaft keinen Stellenwert. Während die spezifische herkömmliche Krankenhausseelsorge von Vertretern einzelner Religionsgemeinschaften geleistet wird, nimmt das neue Konzept »Spiritual Care«<sup>45</sup> die religionspluralistische Signatur der Gesellschaft ernst, vertritt einen interdisziplinären, Religionen übergreifenden, auf religionswissenschaftliche Expertise angewiesenen Ansatz.<sup>46</sup>

Religionsgerontologie nennt sich ein neues praktisch-theologisches Fachgebiet, das sich interdisziplinär mit Religion und Spiritualität im Alter beschäftigt.<sup>47</sup> Hier eröffnen sich Andockmöglichkeiten für die PrRW. Diese reflektiert zum einen religionsgeschichtlich und -phänomenologisch die Lebensphase des Alters. Zum andern analysiert sie praxistheoretisch das leiblich-habituelle Handeln des alten Menschen nicht nur anderer, vielmehr eigener religiöser Traditionen.<sup>48</sup>

Zum Verständnis konversiv verlaufender Biographien, die zum Aus- oder Eintritt in die Kirche führen, wird in der neueren, sozioempirisch orientierten Kirchentheorie die Konversionsforschung herangezogen. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit von Theologie und Humanwissenschaften bedarf hier einer Erweiterung durch Erkenntnisse der an den konkreten Religionen forschenden PrRW.<sup>49</sup> Die großen, sich ständig erweiternden Schnittstellen betreffen den Umgang mit Wahrheitsansprüchen von »heiligen« Texten<sup>50</sup> sowie kirchenraum- bzw. sakralraumpädagogischer Zugang zu Zeiten und Räumen.

PrRW hat nicht nur keine Berührungspunkte gegenüber Theologie, sie sieht vielmehr in einer intensivierte Zusammenarbeit Chancen, die religionspluralistisch gewordene religiöse Gegenwart multiperspektivisch wahrzunehmen, auch kreativ so zu verändern, dass sie dem interreligiösen (Zusammen-)Leben der Menschen dienlich ist.

<sup>42</sup> Prüfungsordnung für die Prüfung in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie im Rahmen des Studienganges Evangelische Theologie mit dem Abschluss Kirchliches Examen bzw. Magister Theologiae der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn vom 28. Februar 2013, § 2.2.

<sup>43</sup> *Fechtner* definiert Praktische Theologie als »Praxistheorie gelebten Christentums«. [www.ev.theologie.uni-mainz.de/305.php](http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/305.php).

<sup>44</sup> *Grethlein*, *Praktische Theologie*, 1566; *Pohl-Patalong*, *Wer – was – mit welchem Ziel – für wen?*, 190–197.

<sup>45</sup> *Gratz/Frick/Roser*, *Spiritual Care* (HdR).

<sup>46</sup> *Pokoyski*, *Religionswissenschaft*. Dafür gibt es Beispiele: Vereinigung Kashouot im Judentum. [www.kashouot.org/what-is-spiritual-care/pastoral-care-in-israel](http://www.kashouot.org/what-is-spiritual-care/pastoral-care-in-israel) und [www.najc.org/about/history](http://www.najc.org/about/history). – Der Studiengang Practical Religious Studies am Department of Practical Religious Studies (Tohoku University, Japan) wurde nach dem großen Erdbeben vom März 2011 etabliert. Es handelt sich um ein »collaborative project between local religious leaders, medical professionals, and researchers to provide spiritual care for the victims of the disaster«, [www.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/NL\\_01\(E\).pdf](http://www.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/NL_01(E).pdf).

<sup>47</sup> *Kunz*, *Gerontologie*.

<sup>48</sup> *Pokoyski*, *Religionswissenschaft*.

<sup>49</sup> *Schmiedel*, *Konstruktionssysteme*.

<sup>50</sup> *Tworuschka*, *Heilige Schriften*.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- HdR = Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland (Loseblattwerk mit jährlich vier Ergänzungslieferungen; auch online: [www.olzog.de/Religion\\_Print\\_/Handbuch\\_der\\_ReligionenOnline/index.htm](http://www.olzog.de/Religion_Print_/Handbuch_der_ReligionenOnline/index.htm)), hg. von *M. Klöcker* und *U. Tworuschka* (Grundwerk Landsberg/München 1997)
- EL = Ergänzungslieferung
- Adorno, Th. W.*, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1980
- Arens, E.*, Religionstheologien im Überblick. Ansätze und Zugänge, in: HdR, Kap. II – 4.3 (= 34. EL, München 2012)
- Asiatische bzw. von Asien ausgehende Gruppen und Bewegungen, in: HdR, Kapitel VIII (1997–2014)
- Baatz, U.*, Hugo M. Enomiya-Lassalle, in: *U. Hahn / U. Tworuschka* (Hg.), *Hoffnung hat einen Grund. Persönlichkeiten des Jahrhunderts*, Zürich/Düsseldorf 1999, 80–87
- Barth, H.-M.*, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001
- Bollnow, O.-F.*, *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis*, Stuttgart u.a. 1975
- Bonhoeffer, D.*, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von *E. Bethge* u.a. (Dietrich Bonhoeffer Werke 8), Gütersloh 1998
- Devaranne, Th.*, *Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien*, Gotha 1928
- Dommel, Chr.*, Religion und religiöse Unterschiede als »Weltwissen« im Kindergarten, in: HdR, Kap. I – 15 (= 18. EL, München 2012)
- Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen (Januar 2010) [www.akast.info/LinkClick.aspx?fileticket=PgVxIWqhdEg%3D&tabid=37&language=de-DE](http://www.akast.info/LinkClick.aspx?fileticket=PgVxIWqhdEg%3D&tabid=37&language=de-DE) (Zugriff: 14.10.2010)
- Falaturi, A. / Tworuschka, U.*, *Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa*, Braunschweig<sup>3</sup>1996
- Fechner, K.*, *Praktische Theologie*. [www.ev.theologie.uni-mainz.de/305.php](http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/305.php) (Zugriff 21.7.2014)
- Friedli, R.*, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Freiburg i.Ue. 1986
- *Angewandte Religionswissenschaft im Teststand. Ein Beitrag in teilnehmender Aktionsforschung*, in: *F.-P. Burkard / R. Pokoyski / Z. Stimać* (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft – Theoretische und methodische Ansätze* (FS U. Tworuschka) (Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft 1), Münster 2014, 21–34
- Gantke, W.*, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg 1998
- *Gelebte Religion*, in: *F.-P. Burkard / R. Pokoyski / Z. Stimać* (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft – Theoretische und methodische Ansätze* (FS U. Tworuschka) (Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft 1), Münster 2014, 35–43
- Geertz, C.*, *Religion als kulturelles System*, in: *C. Geertz*, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1983, 44–95
- Gratz, M. / Frick, E. / Roser, T.*, *Spiritual Care im Gesundheitswesen*, in: HdR, Kap. I – 19.3 (= 38. EL, München 2013)
- Grethlein, Chr.*, *Art. Praktische Theologie III, RGG<sup>4</sup> (2008) 1563–1566*
- Kaweh, S.*, *Islam in Deutschland – Geschichtlicher Abriss*, in: HdR, Kap. IV – 1.2 (= 41.EL, München 2014)
- Klie, Th. / Kumlehn, M. / Kunz, R.* (Hg.), *Praktische Theologie des Alterns*, Berlin 2009
- Klöcker, M.*, »Neue Religiosität« in der jüngeren Geschichte erforschen. Geschichtswissenschaftliche Grundüberlegungen, in: *F.-P. Burkard / R. Pokoyski / Z. Stimać* (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft – Theoretische und methodische Ansätze* (FS U. Tworuschka) (Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft 1), Münster 2014, 65–79
- Klöcker, M. / Tworuschka, U.* (Hg.), *Umwelt (Ethik der Religionen. Leben und Lehre 5)*, München/Göttingen 1986
- *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt 2008
- Koch, A.*, *Zu diesem Band Religionswissenschaft auf dem watchtower!* in: *A. Koch* (Hg.), *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg 2007, 7–14
- Kunz, R.* (Hg.), *Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie*, Zürich 2007
- Laxy, L.*, *Tibet ohne einen XV. Dalai Lama? Die Zukunft des tibetischen Tulku-Systems aus Sicht von Exilbettern aus Asien und Europa. Ein historisch-systematischer Vergleich hinsichtlich der Wiedergeburt des XVII. Karmapa und des XV. Dalai Lama und ihrer Nachfolger* (Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft 2), Münster<sup>2</sup>2014
- Mensching, G.*, *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen 1926
- *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948

- Pohl-Patalong, U.*, Wer – was – mit welchem Ziel – für wen? Beobachtungen und Perspektiven der Praktischen Theologie, in: *D. Nauer / R. Bucher / F. Weber* (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven* (FS O. Fuchs), Stuttgart 2005, 190–197
- Pokoyski, R.*, Die Religionswissenschaft in der Pflegebranche, in: *F.-P. Burkard / R. Pokoyski / Z. Stimać* (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft: Theoretische und methodische Ansätze* (FS U. Tworuschka) (Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft 1), Münster 2014, 81–90
- Rawls, J.*, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt a.M. 2006
- Reiss, W. / Bechmann, U.* (Hg.), *Anwendungsorientierte Religionswissenschaft* (z.Zt. 5 Bde.), Marburg 2012–2014
- Repp, M.*, Faszination des Buddhismus, in: *U. Tworuschka / L. Bednorz* (Hg.), *Weltreligionen heute. Buddhismus*, Stuttgart 2013, 5–7
- Ricœur, P.*, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (1965)*, Frankfurt a.M. 1974
- Rössler, M.*, *Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie*, Berlin / New York 1994
- Schlag, Th.*, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012
- Schmiedel, M.A.*, *Persönliche religiöse Konstruktsysteme und religiöse Lehren. Zur Passung individueller Entwürfe und religiöser Angebote am Beispiel selbstgewählter Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften* (Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft 4), Münster 2014
- Schumann, A.*, *Grundbegriffe [des Hinduismus]*, in: HdR, Kap. VIII – 1.1 (= 40. EL, München 2014)
- Tworuschka, U.* (Hg.), *Heilige Schriften. Eine Einführung*, Darmstadt 2000
- *Praktische Religionswissenschaft. Theoretische, methodische und inhaltliche Zielsetzungen*, in: *M. Klöcker / U. Tworuschka* (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf* (UTB 3165), Köln/Weimar/Wien 2008, 13–24
  - *Einige Überlegungen zur akustisch-auditiven Religionsphänomenologie*, in: *A. Mensching-Estakbr / M. Städtler* (Hg.), *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens* (FS G. Mensching), Würzburg 2012, 353–375
  - *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*, Darmstadt 2014
- Vicedom, G.F.*, *Das Christentum im Angriff auf die Christenheit*, München 1956
- *Das Abendland unter dem geistigen Einfluss Asiens*, in: *K. Hutten / S. von Kortzfleisch* (Hg.), *Asien missioniert im Abendland*, Stuttgart 1962, 13–50
- Weller, P.*, *Praktische Religionswissenschaft. Ethical and Methodological Issues in Working for Government on Researching Religion: Some Examples from the U.K.*, in: *J. Court / M. Klöcker* (Hg.), *Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen* (FS U. Tworuschka zum 60. Geburtstag), Frankfurt a.M. 2009, 671–678
- Wijsen, F.*, *Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict. Studying Muslim-Christian Relations*, Oxford 2013
- *Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft*, *Interkulturelle Theologie* 40/2–3 (2014) 219–230
- Zinser, H.*, *Religionsphänomenologie*, in: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. von *H. Cancik / B. Gladigow / M. Laubscher*, Bd. 1, Stuttgart 1988, 306–309

### 3. Erhebungen





## 3.1 Reformdebatten und Impulspapiere

Christian Grethlein

Emanuel Hirsch beobachtete zutreffend:

»Der Geschichte der evangelischen Theologie und Kirche im 19. Jahrhundert haftet die Eigentümlichkeit an, daß in einem Maße, welches keinem früheren Zeitalter [...] bekannt ist, die Kirche selber, ihr Wesen, ihre Aufgabe, ihre Gestalt und Ordnung, ihr Verhältnis zum Staat und zum allgemeinen Leben überhaupt, der Gegenstand, wo nicht gar Mittelpunkt theologischen und kirchlichen Urteilens und Handelns wird. Langsam läuft die Bewegung in dieser Richtung an, um sich dann mehr und mehr zu steigern und im 20. Jahrhundert vielfach zu der merkwürdigen Erscheinung einer Kirche zu führen, die [...] von sich selber, ihrer Hoheit, ihrer Vollmacht lehrt und sich selbst – in jedem Sinne des Wortes – erbaut und Gott für sich selber dankt und preist.«<sup>1</sup>

Diese Entwicklung, die ihren Niederschlag in verschiedenen Reformdebatten und etlichen Impulspapieren fand, vollzieht sich bis heute. Dabei stellt 2006 das sog. Impulspapier der EKD, »Kirche der Freiheit«, den bisherigen Höhepunkt dar.

### 1. Informationen

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Die eingangs genannte Entwicklung nahm ihren Ausgang bei der »seit der französischen Revolution voranschreitende[n] Entkirchlichung des öffentlichen Lebens und Entchristlichung des geistigen Lebens«<sup>2</sup>. Sie gewann praktische Dringlichkeit durch die Neuordnung Evangelischer Kirche in Folge der territorialen Veränderungen in Deutschland nach den napoleonischen Kriegen.

Damit war die Aufgabe organisatorischer Gestaltung neu gestellt. Es entstanden die sog. Landeskirchen, die in den Grenzen der Bundesstaaten am Beginn des 19. Jahrhunderts die Aufgaben von Ordnung, Verwaltung, Finanzen, liturgischer Gestaltung und Ausbildung (vor allem der Pfarrer) in unterschiedlicher Weise zu lösen versuchten.

Im 19. Jahrhundert kam es zu Reformbemühungen, deren Folgen bis heute die evangelischen Kirchen in Deutschland prägen:

Johann Wichern entwickelte sein Programm der Inneren Mission, um den ökonomischen und technischen Veränderungen seiner Zeit zu begegnen. Allerdings spaltete sich sein volksmissionarischer Impuls in der Folgezeit. Auf der einen Seite entstanden große diakonische Einrichtungen, bei denen der missionarische Impuls zurücktrat. Auf der anderen Seite sind immer wieder der Mission verpflichtete Aufbrüche zu beobachten, die bis zum sog. missionarischen Gemeindeaufbau reichen.

Einige Jahrzehnte später stellte u.a. das rasche Anwachsen der Bevölkerung in den großen Städten die Kirchengemeinden vor neue Herausforderungen. Unter Bezug auf die damals moderne Sozialform des Vereins entwickelte Emil Sulze das Modell einer ver-

<sup>1</sup> Hirsch, Geschichte, 145.

<sup>2</sup> Ebd.

einsmäÙig gegliederten Kirchengemeinde.<sup>3</sup> Dabei ging es ihm und seinen Mitstreitern um die Hebung von Moral und kirchlicher Sitte im Volk. Zwar war dem, trotz neuerlicher Versuche in den fünfziger Jahren unter dem Signum der »Überschaubaren Gemeinde« (Hugo Schnell) kein durchschlagender Erfolg beschieden, doch sind die seither gebauten Gemeindehäuser Stein gewordener Ausdruck dieses auf die Breite der gesamten Bevölkerung gerichteten Konzepts.

Nach dem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments begann 1918 eine Zeit mehrfacher Kirchenreformbemühungen. Dabei fällt auf, dass jeweils allgemein politische und gesellschaftliche Reformvorhaben auch die Tagesordnung der kirchlichen Diskussion bestimmten.<sup>4</sup> Der staatsanaloge Charakter der evangelischen Landeskirchen hielt sich so durch.

Politisch problematisch, aber zugleich auf ein organisatorisches Problem hinweisend waren die Bemühungen in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts um eine reichsweite Zentralisierung evangelischer Kirche. Die Orientierung am Führerprinzip scheiterte zwar, doch war damit – wie die Diskussion um Charakter und Profil der »EKD« zeigt – das Sachproblem nicht erledigt. Demgegenüber hob die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung die Bedeutung der »Ordnung« hervor. Die Gestaltungsaufgabe von Kirche erhielt hier christentumsgeschichtlich gesehen – in der von Hirsch benannten Entwicklungslinie – ein einmaliges theologisches Gewicht.

Nach dem Zweiten Weltkrieg gaben ökumenische Überlegungen und Einsichten der Kirchenreform-Diskussion in den evangelischen Kirchen neue Impulse. Das US-amerikanische Konzept der »Stewardship« wurde 1958 von der Lutherischen Generalsynode in ihren sog. Spandauer Thesen zur »Missionarischen Gemeinde« aufgenommen. Volksmission wird hier als wichtige Aufgabe für die Kirche formuliert. Ihr Leitbild ist, wie es im Vorwort heißt: »die missionarisch ausgerichtete, in allen ihren Gliedern tätige, überschaubare und gegliederte Gemeinde«. Das spätere VELKD-Konzeptpapier der »missionarischen Doppelstrategie« knüpfte hieran an.

Ebenfalls Impulse aus der Ökumene nahmen die viel diskutierten Vorschläge zur Kirchenreform von Ernst Lange auf. Jetzt geriet die als erstarrt wahrgenommene verfasste Kirche in den Blick. In Aufnahme von Dietrich Bonhoeffers Vision der »Kirche für andere« entwarf Lange in der Spandauer Ladenkirche das Modell für eine alltagsbezogene Gemeinde.

Die seit Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Form der erhöhten Kirchengenaustrittszahlen unübersehbare Krise der überkommenen Form evangelischer Kirchen löste vielfache Reformvorschläge auf unterschiedlichen Ebenen aus. Dabei rückte die Frage nach der Finanzierung kirchlicher Arbeit – analog zu entsprechenden Diskussionen im staatlichen Bereich – in den Mittelpunkt. Methodisch gewinnen organisationssoziologische und dann betriebswirtschaftliche Überlegungen an Gewicht. Entgegen früheren, vom Gegensatz Welt – Kirche aus argumentierenden Konzepten des »Gemeindeaufbaus«<sup>5</sup> geht es jetzt um »Gemeindeentwicklung«.<sup>6</sup> Auch rücken Fragen des Verhältnisses von parochialer und sonstiger kirchlicher Arbeit ins Blickfeld.<sup>7</sup>

Eine empirische Grundierung erhalten alle diese Überlegungen durch die seit den siebziger Jahren im Zehn-Jahres-Rhythmus durchgeführten EKD-Untersuchungen zur Kirchenmitgliedschaft.

<sup>3</sup> S. zu weiteren Ansätzen in dieser Richtung *Möller*, *Lehre*, 138–158.

<sup>4</sup> S. auch zum Folgenden *Jähnichen*, *Parallelität*.

<sup>5</sup> Exemplarisch greifbar in *Schwarz/Schwarz*, *Theologie*.

<sup>6</sup> S. z.B. *Lindner*, *Kirche*.

<sup>7</sup> *Pohl-Patalong*, *Ortsgemeinde*.

## 1.2 Terminologische Bestimmungen

Überblickt man die eben skizzierten Reformbemühungen, so kristallisieren sich einige zentrale Stichworte heraus, die allerdings jeweils unterschiedlich gefüllt werden: Gemeinde, Mission und Volkskirche.

»Gemeinde« hat eine enorme Bedeutungsbreite, die »von der parochialrechtlich, primär territorial verfassten Kirchengemeinde über eher gemeinschaftliche Formen der Vereins- und Personalgemeinde bis zu zielbewussten Funktions- und Richtungsgemeinden«<sup>8</sup> reicht. Der Begriff kann egalitär die Gemeinschaft zwischen Menschen sowie amtsbewusst die *notae ecclesiae* in Artikel 7 der *Confessio Augustana* hervorheben usw.

»Mission« umfasst die Spannung zwischen der Hinwendung zu Getauften, die den Kontakt zur Kirchengemeinde verloren haben, bis hin zur Erstverkündigung des Wortes Gottes. Damit ist traditionell eine Entschiedenheit in der Bestimmung des Christlichen verbunden – in Spannung zur Partizipation der Mehrheit der Evangelischen an ihrer Kirche.

Die Bedeutung von »Volkskirche« hat sich in den zwei letzten Jahrhunderten mehrfach verändert.<sup>9</sup> Sie oszilliert zwischen einem durchaus kritischen, gegen eine staatsanaloge Institution gerichteten Sinn, einem missionarischen Verständnis und einer am Erhalt bestehender Strukturen interessierten, gelegentlich restaurativen Auffassung. Allerdings ist in den letzten Jahren ein Zurücktreten dieses Begriffs zu bemerken.<sup>10</sup>

Die Differenzen in der genauen Bestimmung dieser drei Begriffe lassen sich auf die Frage zurückführen, in welchem Verhältnis das Christentum zur jeweiligen Kultur und Gesellschaft steht:

Während »Mission« den besonderen Inhalt des Christentums betont, liegt der Schwerpunkt bei »Volkskirche« auf dessen gesellschaftlicher Integration. Allerdings geht es dabei weniger um einen Gegensatz als um Akzentsetzungen. Denn auch »Mission« muss sich auf die vorhandenen Verhältnisse beziehen, und Vertreter/innen des Konzepts »Volkskirche« wissen um dessen Reformbedürftigkeit.

Die dabei gegebene Verknüpfung von Deskription und Normativität tritt am deutlichsten im Gemeindebegriff zu Tage: »Wer in der kirchlichen Debatte mit ›der Gemeinde‹ argumentiert, beansprucht für das eigene Anliegen unmittelbare Evidenz und unbedingte Autorität zugleich.«<sup>11</sup> Dabei richtet sich die konkrete Bestimmung jeweils wieder auf konkrete Situationen, die aber selten ausdrücklich gemacht werden, weil dies die eigene Argumentation relativierte.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Zwei Beispiele

Aus der Vielzahl der seit Ende der sechziger Jahre erscheinenden kirchlichen Papiere zur Reform von Kirche wähle ich den Text der VELKD zur missionarischen Doppelstrategie von 1983 und das EKD-Impulspapier »Kirche der Freiheit« von 2006 aus. Zum einen sind beide Dokumente gewichtige Marksteine in der deutschen Kirchenreform-Diskussion. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass beide Texte zu konkreten Konse-

<sup>8</sup> *Hermelink*, Organisation, 171.

<sup>9</sup> *Huber*, Volkskirche.

<sup>10</sup> S. dagegen aber *Fechtner*, Plädoyer.

<sup>11</sup> *Hermelink*, Organisation, 171.

quenzen führten, die mit erheblichem Einsatz finanzieller Mittel verbunden sind. Die lutherischen Kirchen gründeten das bis heute bestehende Gemeindegremium, die EKD richtete u.a. eine Projektgruppe sowie mehrere Kompetenzzentren ein, die die im Impulspapier angestoßene Reform begleiten sollen. Zum anderen enthalten beide Dokumente wichtige konzeptionelle Entscheidungen, deren Diskussion zu grundsätzlichen Fragen führt. Dabei nehmen die schon bisher die Kirchenreform-Diskussion bestimmenden Begriffe Gemeinde, Mission und Volkskirche einen prominenten Platz ein.

Am 30. Oktober 1982 nahm die Generalsynode den Bericht ihres Ausschusses für Fragen des gemeindlichen Lebens zustimmend zur Kenntnis. Vor dem Hintergrund seit über einem Jahrzehnt anhaltend hoher Kirchenaustritte stellen sich nach Ansicht der lutherischen Theologen folgende Aufgaben:

- » – die Bedeutung von Kirchenmitgliedschaft als geistliche Teilhabe am Evangelium und als Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Getauften ... zu betonen und verständlich zu machen,
- die Kirchenmitgliedschaft gesellschaftlich und persönlich zu stabilisieren,
- neue Motivation für Kirchenmitgliedschaft zu wecken,
- Bewußtseinsbildung und Zurüstung für diese Aufgaben bei Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern zu betreiben,
- neben der Kirchensteuer andere Formen von Beiträgen und Spenden zu erhalten bzw. zu entwickeln,
- neue Formen von neben- und ehrenamtlichem Dienst in der Kirche zu gestalten und zu fördern.«<sup>12</sup>

Um unter den veränderten Bedingungen (»Traditionsabbruch«, 2) die »Volkskirche« zu erhalten, wird eine »missionarische Doppelstrategie« empfohlen, die sich in »verdichtenden« und »öffnenden« Arbeitsformen äußert:

»Bei den verdichtenden Formen kirchlicher Arbeit geht es darum, deutlich zu machen, daß Glaube etwas persönlich Empfangenes und Anvertrautes ist. Glaube drängt aber immer auch in das gelebte Leben und wird in einer öffentlichen Gemeinschaft der Glaubenden Gestalt werden. Bei den öffnenden Formen kirchlicher Arbeit geht es darum, daß die Gemeinschaft, in der wir leben, die Gesellschaft, auf die Relevanz des Glaubens durch Wort und Aktion immer wieder angesprochen werden muß und angesprochen sein will.« (5)

Den sozialwissenschaftlichen Rahmen dieses Konzepts stellen Peter Bergers Theorie der »Wahl« (1) und David Riesmans Beobachtungen zum »außengeleiteten Menschen« (2) dar. Den kirchentheoretischen Referenzrahmen bildet Trutz Rendtorffs Volkskirchentheorie »Institution der Freiheit«.<sup>13</sup> Der Missionsbegriff wird gemeindepädagogisch und diakonisch bestimmt. Beeindruckend an dem Entwurf ist die internationale Weite, die sich vor allem bei den empfohlenen Projekten zeigt, u.a. das Word and Witness-Programm der Lutherischen Kirchen in Amerika, das Caring Community-Programm der Amerikanischen Lutherischen Kirche sowie die Kontaktkampagne »Etwas für Dich« aus Finnland (16).

Fast 25 Jahre später – und vor dem Hintergrund etlicher Reformpapiere auf landeskirchlicher Ebene – legte am 1. Juli 2006 der damalige Vorsitzende des Rates der EKD, Wolfgang Huber, ein »Impulspapier« mit dem Titel »Kirche der Freiheit« vor, das – so der Untertitel – »Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert« eröffnen sollte.<sup>14</sup>

Die neue Parole heißt jetzt, »gegen den Trend wachsen zu wollen« (7). Dabei leiten vier Prinzipien:

<sup>12</sup> Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft 16. Bei weiteren Zitaten aus diesem Dokument werden in diesem Abschnitt die jeweiligen Seiten durch in Klammern gesetzte Ziffern benannt.

<sup>13</sup> Trutz Rendtorff hatte im Vorfeld des Dokuments vor dem Theologischen Ausschuss der VELKD einen viel beachteten Vortrag zur Volkskirchen-Thematik gehalten: *Rendtorff, Probleme*.

<sup>14</sup> Bei den Zitaten aus diesem Text werden im Folgenden die jeweiligen Seiten durch in Klammern gesetzte Ziffern genannt.

- »a. Geistliche Profilierung statt undeutlicher Aktivität. ...
- b. Schwerpunktsetzung statt Vollständigkeit. ...
- c. Beweglichkeit in den Formen statt Klammern an Strukturen. ...
- d. Außenorientierung statt Selbstgenügsamkeit.« (8)

Den soziologischen Rahmen dieses Konzepts gibt Thomas Luckmanns Theorie der »unsichtbaren Religion«. Kirchentheoretisch wird explizit auf Dietrich Rösslers Christentumstheorie Bezug genommen (44), wobei die unvermittelte Positionierung des Missionsbegriffs Rösslers Ausbalancierung der verschiedenen Partizipationsformen an Kirche zerstört. Insgesamt sind das ganze Papier und dann auch der Missionsbegriff betriebswirtschaftlich geprägt. Schon der Aufbau des Textes folgt der sog. SWOT-Analyse, einem Instrument der Managementlehre für Planung und Steuerung von Unternehmen.<sup>15</sup> Die bisherigen Bemühungen der Landeskirchen werden unter den fünf Stichworten »Verbesserung der Organisation, Definition der Kernkompetenzen, Intensivierung von Mission, Entdeckung und Aktivierung vorhandener Stärken und Lernen von wirtschaftlichem Denken« (40) aufgenommen. Dabei erhalten die Pfarrer/innen als »Schlüsselberuf« (71) verstärkt Aufmerksamkeit. Die Ortsgemeinde im flächendeckenden Sinn rückt dagegen in den Hintergrund (36). Stattdessen konzentrieren sich die Überlegungen auf sog. Leuchtfeuer (48ff.).

## 2.2 Interpretative Entfaltung

Beide Dokumente sind grundlegend einem Volkskirchen-Konzept verpflichtet. Die vorfindliche Verfasstheit Evangelischer Kirche(n) soll aufrechterhalten werden. Dabei erfordert aber die gegenwärtige Situation ein Umdenken. Dies kommt im Missionsbegriff zum Ausdruck, der in beiden Konzepten eine prominente, allerdings inhaltlich unterschiedliche Rolle spielt und so auf differente Kirchenkonzepte hinweist. In der VELKD-Strategie ist »Mission« gemeindepädagogisch und diakonisch geprägt. Dementsprechend liegt der Schwerpunkt des Gemeindegremiums der VELKD auf diesem Bereich. Allerdings zeigt sich inzwischen, dass dadurch die erhoffte missionarische Ausstrahlung nicht erreicht wird. Tatsächlich bleiben die Austrittszahlen seit fast fünfzig Jahren auf hohem Niveau. Dazu tritt mittlerweile der demographische Faktor ins Bewusstsein, der das Schrumpfen der Kirchenmitgliedernzahlen noch stärker beschleunigt.

Angesichts dieser zumindest in manchen Landeskirchen die flächendeckende Struktur in Frage stellenden Entwicklungen ist das andere Verständnis von Mission im EKD-Dokument verständlich. An die Stelle eher langfristig angelegten gemeindepädagogischen Handelns treten Überlegungen zum rasch wirksamen Qualitätsmanagement (51). Dabei werden ganz konkrete Zahlen genannt, die zu erreichen sind: z.B. soll der sog. durchschnittliche Gottesdienstbesuch am Sonntag auf 10 Prozent gesteigert, der bestehende Anteil der evangelischen Kirchenmitglieder an der Bevölkerung bis 2030 gehalten und eine signifikante Erhöhung der sog. Taufquote angestrebt werden (52).

Acht Jahre nach der Veröffentlichung des Impulspapiers muss für alle diese Ziele ein Verfehlen konstatiert werden. In einem Wirtschaftsunternehmen wäre bereits seit längerem das für die Erfüllung der Ziele verantwortliche Management ausgewechselt worden.

Allerdings dürfen die Bemühungen von VELKD und EKD – sowie verschiedener Landeskirchen – nicht pauschal als gescheitert gelten. Keine/r weiß, wie sich die Zahlen von Kirchenmitgliedschaft u.Ä. ohne solche Initiativen entwickelt hätten. Jedoch ist zu konstatieren, dass die auf Stabilisierung bzw. sogar Erhöhung der Kirchenmitgliedschaft gerichteten Ziele nicht erreicht wurden. Im Gegenteil schreitet der zahlenmäßige Schrumpfungprozess Evangelischer Kirche(n) in Deutschland voran.

<sup>15</sup> S. Meyns, Management, 164.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Impulse

Offenkundig genügen einlinige gemeindepädagogische oder betriebswirtschaftliche Ansätze nicht, um den Herausforderungen der Gegenwart an Evangelische Kirche(n) in Deutschland begegnen zu können. Deshalb verdienen Impulse Interesse, die die Situation umfassender analysieren und von daher breitere Handlungsoptionen erlauben:

Eberhard Hauschildt stellt mit seinem Hybridmodell einen solchen Rahmen vor. Dabei versucht er, den unterschiedlichen Logiken gerecht zu werden, die aus den verschiedenen Modellen von Kirche resultieren: als Institution, als Organisation und als Bewegung. Diese sind in der Praxis miteinander zu vermitteln. Konkret gilt es, »gerade nicht zu dramatisieren und eine strategische Gesamtentscheidung zu forcieren, sondern die Querverbindungen zwischen den Kirchenbildern und Kirchenpraktiken zu stärken.«<sup>16</sup> Das Leitbild der Volkskirche wird in ein Verständnis von Kirche als »intermediärer Institution«<sup>17</sup> transformiert. Damit wird zum einen der Pluralisierung in der Daseins- und Wertorientierung der Menschen Rechnung getragen; zum anderen bleibt die Bedeutung von Öffentlichkeit im Blick.

Letzteres unterstreicht vor dem Hintergrund des Diskurses zur Zivilgesellschaft Thomas Schlag in seinem Plädoyer für eine »öffentliche Kirche«. Unter den Leitperspektiven »Freiheit«, »Verantwortung« und »Hoffnung«<sup>18</sup> skizziert er ein Verständnis von Kirche, das der Vermittlungsaufgabe als intermediäre Institution entspricht.

Das im Diskurs zu den Menschenrechten lozierte Stichwort der »Inklusion« eröffnet weitere, kirchentheoretisch wichtige Perspektiven. Nicht zuletzt kommt dadurch die Gemeinde als Sozialform wieder verstärkt in den Blick. Inklusion gilt als »ein Prozess, der darauf zielt, den in Gott angelegten Beziehungsreichtum in der Sozialgestalt des Glaubens zu entfalten.«<sup>19</sup> Dem entspricht das in der neueren Missionswissenschaft ausgearbeitete Konzept der Mission, in dem die »Konvivenz« die Basis bildet.<sup>20</sup>

Schließlich lohnt sich ein Blick über die deutschen (bzw. deutschsprachigen) Grenzen hinaus:

In England wird gegenwärtig ein neues Konzept der Kontextualisierung von Kirche erprobt.<sup>21</sup> Unter dem Signum »fresh expression« treten an die Seite der – zunehmend weniger Menschen erreichenden – traditionellen Parochien neue kontextbezogene Gemeinden. So entsteht eine »mixed economy«, in der unterschiedliche Gemeindetypen nebeneinander bestehen.

Noch radikaler ist der Aufbruch der »Emergents« in den USA. Jenseits traditioneller Kirchenmitgliedschaftsregeln und -organisationsformen gehen sie von einem universalen Verständnis des Christentums aus: »the new definition of ›Christian‹ may not be what particular doctrines one believes or which flavor of church to which one belongs but whether (and how thoroughly) one is woven into the fabric of global Christianity.«<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche, 218.

<sup>17</sup> A.a.O., 174.

<sup>18</sup> Ausgeführt in Schlag, Kirche, 48–54.

<sup>19</sup> Kunz, Gemeinde, 59.

<sup>20</sup> A.a.O., 82f.

<sup>21</sup> S. ausführlich Moynagh, Church.

<sup>22</sup> Jones, Christians, 57.

Besondere Bedeutung gewinnt hier die elektronische Kommunikation, profiliert in der Vorstellung einer »Wikichurch«.<sup>23</sup>

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Die eben genannten aktuellen Beiträge zur Kirchentheorie markieren wichtige Themenstellungen, die in der Reformdebatte zu beachten sind: Ausbalancieren und Vernetzen unterschiedlicher Sozialformen; Anschluss an Entwicklungen der Zivilgesellschaft; Ausrichtung auf Inklusion; Kontextualisierung hinsichtlich der Sozial- und Kommunikationsformen.

Dazu scheint die Zeit gekommen, den eingangs im Zitat von Hirsch benannten Weg der Konzentration auf die institutionelle Kirche zu verlassen.<sup>24</sup> Es empfiehlt sich, mit der Wendung »Kommunikation des Evangeliums« einen biblisch-theologisch und kommunikationstheoretisch anschlussfähigen Theorierahmen aufzuspannen, innerhalb dessen die bisher dominierenden Begriffe Gemeinde, Mission und Volkskirche einer kritischen Sichtung unterzogen werden können. Dazu kommen so andere Weisen der Kommunikation des Evangeliums in Familien, Schulen, Diakonie und Medien in den Blick.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Fechtner, K.*, Plädoyer für eine offene Volkskirche, in: *ders.*, Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen (PTh 101), Stuttgart 2010, 11–21
- Grethlein, Chr.*, Kirche als praktisch-theologischer Begriff. Überlegungen zu einer Neuformatierung der Kirchentheorie, in: PTh 101 (2012), 136–151
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong / U.*, Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie 4), Gütersloh 2013
- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Hirsch, E.*, Geschichte der neuern Evangelischen Theologie Bd. 5, Münster 1984 (Gütersloh 31964)
- Huber, W.*, Volkskirche I. Systematisch-theologisch, in: TRE 34 (2003), 249–254
- Jähnichen, T.*, Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen im 20. Jahrhundert, in: *I. Karle* (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTh 41), Leipzig 2009, 81–96
- Jones, T.*, The New Christians. Dispatches from the Emergent Frontier, San Francisco 2008
- Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. v. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD), Hannover o.J. (2006)
- Kunz, Ralph*, Inklusive Gemeinde. Die christliche Gemeinde im Horizont ihrer gesellschaftlichen Verortung, in: *ders. / Ulf Liedke* (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen 2013, 53–84
- Lange, E.*, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, Stuttgart 1965
- Lindner, H.*, Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden, Stuttgart 2000
- Meyns, Chr.*, Management als Mittel der Kirchenreform, in: *I. Karle* (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTh 41), Leipzig 2009, 161–175
- Missionarische Gemeinde, hg. im Auftrag des *Ausschusses der VELKD für Fragen des gemeindlichen Lebens*, in: Missionarische Gemeinde H. 1, Hamburg 1962, 58–64
- Möller, Chr.*, Lehre vom Gemeindeaufbau Bd. 1. Konzepte, Programme, Wege, Göttingen 21987
- Moynagh, M.*, Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice, London 2012
- Pohl-Patalong, U.*, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Rendtorff, T.*, Theologische Probleme der Volkskirche, in: *W. Lohff / L. Mohaupt* (Hg.), Volkskirche – Kirche der Zukunft? – Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute, Hamburg 1977, 104–131

<sup>23</sup> A.a.O., 180–192.

<sup>24</sup> S. auch zum Folgenden *Grethlein*, Kirche.

*Schnell, H.*, Die überschaubare Gemeinde, Hamburg 1962

*Schwarz, F. / Schwarz, Chr.*, Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1984

*Schlag, Th.*, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (ThST 5), Zürich 2012

Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft. Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie, hg. v. *Lutherischen Kirchenamt der VELKD*, Januar 1983 (TVELKD 21/83)



## 3.2 Kirchenmitgliedschaft

Birgit Weyel

### 1. Informationen

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Kirchenmitgliedschaft ist zunächst ein Rechtsbegriff, der die Mitgliedschaft in der Kirche als Organisation definiert. Insbesondere im Zusammenhang der seit den 1970er Jahren durchgeführten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD kann Kirchenmitgliedschaft aber auch als ein praxeologischer Begriff verstanden werden, der sich aus dem Geflecht von Selbstaussagen und interpretativen Zuschreibungen zu Teilnahmeverhalten und Einstellungen der Kirchenmitglieder auf der Grundlage quantitativer empirischer Forschung konstituiert.<sup>1</sup> Die theoretische Erschließung des Begriffs stellt daher vor die Herausforderung, seine vielschichtigen Implikationen sowie die wechselseitige Bezogenheit von Methodologie und Theoriebildung in den Blick zu nehmen.

Dabei liegt auf der Hand, dass gerade der Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen dazu beiträgt, Kirchenmitgliedschaft von vornherein als ein prekäres Phänomen nachzufragen, dessen Stabilität auf dem Spiel stehe.<sup>2</sup>

Kirchenmitgliedschaft zum Thema der empirischen Erhebung seit Beginn der 1970er Jahre zu machen, ist ganz wesentlich vor dem Hintergrund des Bestandwahrungsinteresses von Kirche als gesellschaftlicher Institution zu verstehen<sup>3</sup>. Gelingt es, die Motivlagen der Mitglieder wahrzunehmen, so das Erkenntnis leitende Interesse, wird man auch prognostisch etwas über die Zukunft<sup>4</sup> der Kirche sagen und durch Mitgliederorientierung zur Stabilisierung der Kirche beitragen können. Die Fokussierung auf Kirchenmitgliedschaft in empirischer Perspektive wirkt, so lässt sich im Rückblick rekonstruieren, katalysatorisch zugunsten einer stärkeren Organisationswerdung der Kirche, die ihre Steuerungsmöglichkeiten auf unterschiedlichen Ebenen auszuloten versucht.

Im Folgenden sollen zunächst die unterschiedlichen Perspektiven auf den Begriff benannt werden, bevor zentrale Problemfelder in den Blick kommen, die sich mit dem Erhebungskontext verbinden.

Kirchenrechtlich wird die Kirchenmitgliedschaft von der neutestamentlich so bezeichneten Gliedschaft am Leib Christi (1Kor 12,27) unterschieden. Die Kirchengliedschaft beschreibt eine geistliche Beziehung und ist rechtlicher Regelung aus theologischen

<sup>1</sup> Versteht man Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, dann ist hier die kulturtheoretische Theoriebewegung impliziert, die mit veränderten empirisch-analytischen Zielsetzungen einhergeht. Vgl. dazu *Robert Schmidt*, *Soziologie der Praktiken*, 28ff. Der Untertitel der KMU V lautet: Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. Vgl. KMU V: Engagement und Indifferenz.

<sup>2</sup> Vgl. etwa: *Hild*, *Wie stabil ist die Kirche?*

<sup>3</sup> So auch Jan Hermelink: »Die spezifischen Konturen ihrer Mitgliedschaft macht die Kirche vor allem dann zum Thema, wenn sie mit der ausdrücklichen Kündigung jener Zugehörigkeit konfrontiert und damit in ihrem Bestand angefragt ist.« (*Hermelink*, *Kirchliche Organisation*, 176.)

<sup>4</sup> Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, hg. von *Johannes Hanselmann* u.a., Gütersloh 1984.

Gründen nicht zugänglich.<sup>5</sup> Kirchenmitgliedschaft definiert dagegen ein Rechtsverhältnis zu einem organisierten Kirchenwesen. Voraussetzungen für die Kirchenmitgliedschaft sind die Taufe (bzw. ergänzend Aufnahme, Wiederaufnahme und Übertritt), der Wohnsitz auf dem Gebiet einer evangelischen Landeskirche und – mindestens im Raum lutherischer Kirchen – ein evangelisches Bekenntnis. Die Kirchenmitgliedschaft besteht zur örtlichen Kirchengemeinde sowie zur korrespondierenden Landeskirche. Die Kirchenmitgliedschaft begründet Rechte: die Teilnahme am Gottesdienst, die Inanspruchnahme von Seelsorge und Diakonie, die Mitgestaltung des kirchlichen Lebens und die Mitwirkung bei der Besetzung kirchlicher Ämter und Bildung kirchlicher Organe. Zu den Pflichten gehört die Leistung gesetzlich angeordneter kirchlicher Abgaben und die Angabe der relevanten Daten etwa der Konfessionszugehörigkeit bei der Meldebehörde und des Wohnsitzwechsels. Die Beteiligung am kirchlichen Leben ist nur als Soll-Vorschrift formuliert und von der Rechtspflicht unterschieden. Jan Hermelink betont in diesem Zusammenhang, dass damit ein flexibler und weiter Rahmen gesteckt ist, der die »Pluralität der landeskirchlichen wie der örtlichen Verhältnisse und dazu die individuell selbständige Gestaltung der Mitgliedschaft«<sup>6</sup> ermöglicht. Der institutionelle Charakter von Kirche tritt auf dieser gesamtkirchlichen Ebene deutlich hervor, »der man – analog zum Staat – zunächst ganz selbstverständlich, gleichsam passiv angehört«<sup>7</sup>.

Kirchenmitgliedschaft und Kirchenzugehörigkeit sind im kirchentheoretischen Diskurs nahezu Synonyme. Weitere Begriffe und Gegenstandsbereiche, die im Umfeld von Kirchenzugehörigkeit und Kirchenmitgliedschaft thematisiert werden und in denen die Krisenhaftigkeit des Diskurses mitgeführt wird, sind Verbundenheit, Neigung zum Kirchenaustritt sowie Motive für die Mitgliedschaft (Mitgliedschaftsgründe). In den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen werden diese Parameter im Wesentlichen unverändert seit 1972 bzw. 1992<sup>8</sup> (gesamtddeutsch) abgefragt, sodass Zeitreihen gebildet werden können, die die Wahrnehmung von Tendenzen der Abnahme bzw. Zunahme verstärken und durch die Zahlenwerte vermeintlich objektivieren.<sup>9</sup> Das quantitative Messverfahren, das die Zustimmung bzw. Ablehnung von Items auf vorgegebenen Skalenwerten vorsieht, bringt es mit sich, dass auf der Grundlage vorgegebener Antwortmuster evaluative Charakterisierungen wie »wenig verbunden«, »sehr verbunden« vorgenommen und Typen wie z.B. die Gruppe der sog. Hochverbundenen gebildet werden. Das methodische Setting ist zu vergegenwärtigen, weil es daran orientiert ist, Einstellungen nachzufragen, die mit starken Vorgaben und Wertungen verbunden sind, die aber unter methodisch spezifischen Bedingungen erhoben sind.<sup>10</sup> Es spricht aber nun vieles dafür, Kirchenmitgliedschaft als komplexes Phänomen weniger vor dem Hintergrund des Paradigmas der Meinungsforschung nachzufragen als vielmehr als eine soziale Praxis zu interpretieren.

<sup>5</sup> Zu diesem Themenkomplex vgl. *de Wall / Muckel*, Kirchenrecht, 268–278.

<sup>6</sup> *Hermelink*, Kirchliche Organisation, 181f.

<sup>7</sup> A.a.O., 182. Zu der kirchentheoretisch weiterführenden Differenzierung der verschiedenen Formen von Kirche (Institution, Organisation, Interaktion und Inszenierung) vgl. ebd.

<sup>8</sup> Wie stabil ist die Kirche? (1972), Was wird aus der Kirche? (1982), Fremde Heimat Kirche (1982), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (2002) und Engagement und Indifferenz (2012). Die prägnanten Titel der KMUs sind mit den offiziellen Erstveröffentlichungen der Ergebnisse verbunden. Die Jahreszahlen beziehen sich auf die Erhebungszeitpunkte, nicht auf die korrespondierenden Auswertungsbroschüren und Bücher.

<sup>9</sup> Vgl. dazu *Schädel/Wegner*, Verbundenheit, 86–92.

<sup>10</sup> So ausdrücklich selbstreflexiv und immer noch als Kommentar zu den KMUs zu lesen: *Hanselmann/Hild/Lohse*, Was wird aus der Kirche?, 15.

### 1.2 Engagement und Indifferenz. Charakterisierungsversuche von Kirchenmitgliedschaft

Der methodologische Kontext bringt es mit sich, dass Kirchenmitgliedschaft zum einen vor dem Hintergrund von Einstellungen zur Kirche und Erwartungen an die Kirche und zum anderen vor dem Hintergrund ihres Teilnahmeverhaltens verstanden wird. Die Beobachtung, dass die Zahl der Kirchenmitglieder, die angeben, sich der evangelischen Kirche »kaum verbunden« bzw. »überhaupt nicht verbunden« zu fühlen, insgesamt ebenso leicht angestiegen ist wie die Zahl der »sehr« und »ziemlich« Verbundenen, hat dazu verleitet, von einem Polarisierungseffekt zu sprechen, der in den Broschürentitel der KMU V schlagwortartig aufgenommen wurde: »Engagement und Indifferenz«.<sup>11</sup> Beim näheren Hinsehen aber zeigt sich, dass Kirchenmitgliedschaft in empirischer Perspektive deutlich komplexer ist als dieses polar konstruierte Begriffspaar nahelegt. Der Engagementbegriff hat prägnante Implikationen, die eine Nähe zum Freiwilligenengagement aufweisen und auf eine Konkretisierung von Kirchenmitgliedschaft im Zusammenhang von Beteiligungsverhalten auf der Ebene der Kirchengemeinde zielen. Der Begriff der Indifferenz legt eine Gleichgültigkeit nahe, die man so nicht wird konstatieren können. Indifferenz ist ein letztlich irreführendes Etikett für die Wahrnehmung eines Typs von Kirchenmitgliedschaft, die sich selbst in Distanz zu Religiosität und Gemeindeleben verortet, eine geringe Verbundenheit zur Kirche aufweist, aber keine Tendenz zum Kirchenaustritt aufweist. Die Antwortmuster distanzierter Kirchlichkeit kann man seit den 1972er Jahren daher eher als eine Problemanzeige als die diagnostische Beschreibung<sup>12</sup> eines Phänomens verstehen. Die KMUs zeigen von Beginn an mit aller Deutlichkeit, dass es Differenzen zwischen der Perspektive der Kirchenmitglieder und dem kirchlichen Erwartungshorizont gibt. »Neben der relativ kleinen Gruppe von »kirchentreuen«, regelmäßigen Gottesdienstteilnehmern, Teilnehmern an Gruppen und Kreisen, existiert die große Gruppe der aus kirchlicher Sicht als »distanziert« erscheinenden Mitglieder.«<sup>13</sup>

## 2. Interpretationen

### 2.1 Kirchenmitgliedschaft und Unbestimmtheit

Von geringfügigen prozentualen Veränderungen abgesehen, hat sich wenig an diesem Sachverhalt verändert. Jedoch scheint es aus Sicht von Gemeinde, Kirche und Theologie zunehmend schwieriger, eben diese Differenz auszuhalten. Die Auswertung der KMU II hielt noch ausdrücklich im Vergleich zu anderen Organisationen wie Vereinen, Parteien und Gewerkschaften fest, dass die »distanzierte Mitgliedschaft« keine Eigentümlichkeit der Kirche sei, sondern »es wäre im Gegenteil überraschend und erklärungsbedürftig, wenn es in der Organisation »Kirche« dieses Phänomen nicht gäbe.«<sup>14</sup>

Gerald Kretzschmar hat darüber hinaus im Anschluss an Joachim Matthes vor der »Verdinglichung« von Religion gewarnt, die die Diskursivität von Religion überspiele. Was Religion ist, welche Ausdrucksformen sie findet, ist ein wesentlich diskursives Phänomen. Er schlägt vor, distanzierte Kirchlichkeit in ekklesiologischen Konzepten als eine

<sup>11</sup> EKD, Engagement und Indifferenz. Kritisch zu einer spezifischen Rezeption des Titels: *Hermelink/Weyell/Hauschildt*, Keine Herde von Gleichgültigen.

<sup>12</sup> Hier sind vor allem qualitative Studien wegweisend. Vgl. z.B. die Studie von *Portmann/Plüss*, Distanced Church-members.

<sup>13</sup> *Hanselmann/Hild/Lohse*, Was wird aus der Kirche?, 18.

<sup>14</sup> A.a.O., 38.

eigenständige und nicht defizitäre Form praktizierter Kirchenmitgliedschaft aufzunehmen.<sup>15</sup>

Die Auswertung der KMU II war mit einer ausdrücklichen Reflexion der Wechselwirkungen zwischen methodischem Design und einem Verständnis von Kirche als sozialer Organisation auf der einen und den Antwortmustern der Befragten auf der anderen Seite verbunden.

»Die in der Befragung zu beobachtende Unbestimmtheit im Verhältnis zur Kirche zeigt demnach ein Wahrnehmungs- und Kommunikationsproblem an: Die Mehrheit der Befragten kann sich in dem größten Teil der vorformulierten Bestimmungsversuche nicht wiedererkennen. Ihr Verständnis von Kirchenmitgliedschaft kommt darin nicht angemessen zum Ausdruck. [...] ›Unbestimmtheit‹ heißt also auch: Nur die treuen Kirchenmitglieder identifizieren die Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft so, wie es von der Kirche erwartet wird, dass darin beispielsweise eine Bindung an die Gemeinde ›vor Ort‹ zum Ausdruck kommt. Die Mehrheit tut das nicht. Sie fühlt sich dort weniger beheimatet und sieht darum in diesen Aussagen auch keine zutreffende Beschreibung ihres Verhältnisses zur Kirche. Ihr Bezugsrahmen ist anders.«<sup>16</sup>

Der Bezugsrahmen konstituiert sich aus lebensweltlichen Plausibilitäten, die sich in der Wahrnehmung von Kasualien konkretisiert. Diese haben, nach wie vor, eine »Scharnierfunktion«<sup>17</sup> für volksgemeinlich Teilnahmeverhalten. Die große Aufmerksamkeit, die die Kasualien in den letzten Jahrzehnten seitens der Praktischen Theologie auf sich gezogen hat, verbindet sich wesentlich mit diesen Einsichten der KMUs. Die gewonnenen Einsichten werden allerdings auch verstärkt von Einzelnen in Frage gestellt.<sup>18</sup>

## 2.2 Leitlinien kirchlichen Handelns

Rezeptionsprozesse lassen sich sicher nur ansatzweise rekonstruieren. Insbesondere da, wo es um die Kirchengemeinden geht, wird es schwierig, Impulse, die von den KMUs ausgingen oder auf diese zurückgeführt werden können, ausdrücklich zu benennen. Explizit stellt der Reformprozess der EKD mit seinem Impulspapier »Kirche der Freiheit«<sup>19</sup> einen Versuch dar, im Anschluss an die KMU IV kirchenleitende Leitlinien zu formulieren und zugunsten von Kirchenentwicklungsprozessen umzusetzen. Weitreichende Strukturveränderungen, wie die Stärkung übergemeindlicher Dienste und Ämter, die Einrichtung diverser Kompetenzzentren u.a.m., sind mit »Kirche der Freiheit« ebenso verbunden wie der Versuch, die Mentalitäten in Gemeinde und Kirche zu verändern und zu prägen sowie Orientierungsleistungen für Gemeinde- und Kirchenleitungen zu erbringen.<sup>20</sup>

Vor dem Hintergrund der innerhalb der EKD durch den Reformdiskurs breit wachsenden Fokussierung auf Kirchen- und Gemeindeentwicklung steigt der Erwartungsdruck in manchen kirchlichen und gemeindlichen Kreisen, aus der Wahrnehmung von Kirchenmitgliedschaft handlungsorientierende Entwicklungsperspektiven für Gemeinde und Kirche ableiten zu können, um die noch von Joachim Matthes und anderen als Wahrnehmungs- und Kommunikationsproblem seitens der Kirche beschriebene »Un-

<sup>15</sup> Kretschmar, Theorie der mediatisierten Kommunikation, 42. Vgl. auch ders., Distanzierte Kirchlichkeit, insbesondere 307–324 sowie Matthes, Auf der Suche nach dem »Religiösen«.

<sup>16</sup> Hanselmann/Hild/Lohse, Was wird aus der Kirche?, 40f.

<sup>17</sup> Albrecht, Kasualtheorie, 5: »Diese Scharnierfunktion der Kasualien hat nicht zuletzt damit zu tun, dass die Teilnahme an ihnen sich nicht primär einer spezifisch kirchlichen Einstellung oder Haltung verdankt, sondern der für den einzelnen Menschen wie für die Gesellschaft konstitutiven Bedeutung der Religion«.

<sup>18</sup> Unter Berufung auf die KMU V vgl. Wegner, Vom Ende des liberalen Paradigmas.

<sup>19</sup> EKD (Hg.), Kirche der Freiheit, 2006.

<sup>20</sup> So ausdrücklich a.a.O., 8.

bestimmtheit«<sup>21</sup> der befragten Mitglieder in Bestimmtheit und ›Engagement‹ überführen zu wollen.<sup>22</sup>

### 3. Innovationen

#### 3.1 Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis<sup>23</sup>

Der konzeptionelle Ansatz der jüngsten KMU V ist zumindest teilweise dadurch geprägt, dass Kirchenmitgliedschaft durch eine Reihe von begrifflichen und methodischen Innovationen stärker als bisher als eine eigentümliche soziale Praxis verstanden wird, die nicht primär als Reaktion auf inhaltliche oder organisatorische Vorgaben der Kirche, sondern aus den religiösen Vollzügen und den lebensweltlichen Kontexten der Einzelnen selbst zu verstehen ist. Dazu hat es bereits in den KMUs I–IV Ansätze gegeben, insofern handelt es sich eher um eine konsequente Fortsetzung und Verstärkung dieser Sichtweisen als darum, einen völlig neuen Zugang vorzuschlagen. Kirchenmitgliedschaft als Gegenstand einer Theorie sozialer Praxis zu untersuchen, ist primär als eine Methodologie zu verstehen, »das heißt als eine Weise, empirisch im Feld den Ereignissen, ihren Kontexten und Vernetzungen [...] zu folgen.«<sup>24</sup> Ziel ist es, im Blick auf Kirchenmitgliedschaft Theorie-Modelle zu entwerfen, d.h. »trotz aller Nähe zur Empirie – kein empirisch-realistisches, sondern vielmehr ein methodologisch-analytisches Verständnis sozialer Praktiken«<sup>25</sup> zu entwickeln. Das Verhältnis der Mitglieder zu den inhaltlichen Überzeugungen und zur Praxis der Kirche wird im Kontext ihrer gesamten Lebensführung und ihrer Welt- und Selbsteutung gestaltet. Daher ist es gerade sinnvoll, nach Interaktionen zu fragen, die sich auf einer ›Zwischenebene‹ zwischen den Individuen und der Institution in typischen Kommunikationsmustern und Sozialitätsformen vollziehen und auf diese Weise Einstellungen und kirchliche Partizipation prägen. Der Ansatz bei den Lebensstilen der KMU IV zielt in diese Richtung. Das Konzept der Lebensformen geht darüber hinaus, indem es sich »auf kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, ›Ordnungen menschlicher Koexistenz‹, die ein ›Ensemble von Praktiken und Orientierungen‹, aber auch deren institutionelle Manifestationen und Materialisierungen«<sup>26</sup> bezieht.

Die Frage nach sozialen Praktiken zielt gerade auf überindividuelle Sinnmuster, die alternative Wahrnehmung von individuellen Motivlagen einerseits und Erwartungen der Organisation andererseits überwinden können. Die Akteur-Netzwerk-Theorie<sup>27</sup> bildet

<sup>21</sup> Hanselmann/Hild/Lohse, Was wird aus der Kirche?, 39ff.

<sup>22</sup> So auch Hermelink/Weyel/Hauschildt, Keine Herde von Gleichgültigen: »Religiöse Indifferenz« – das ist dann, in der weiteren Erforschung wie in kirchlicher Praxis, erst einmal die Aufforderung, genauer wahrzunehmen und die Defizite eher bei den eigenen Sichtweisen zu sehen als bei den Einstellungen und Praktiken der Mitglieder.« (15)

<sup>23</sup> Die konzeptionellen Überlegungen zu Kirchenmitgliedschaft als sozialer Praxis sind im Gespräch mit meinem Göttinger Kollegen Jan Hermelink entstanden und gehen auf gemeinsame Urheberschaft zurück. Vgl. daher auch Hermelink/Weyel, Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, 115–131.

<sup>24</sup> Schmidt, Soziologie der Praktiken, 30 Anm. 5.

<sup>25</sup> A.a.O., 32.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Jaeggi, Kritik von Lebensformen, 20f. Vgl. dazu auch Laube, Soziologie des Christentums, 15.

<sup>27</sup> Latour, Reassembling the Social, 141–156. Vgl. auch Schmidt, Soziologie der Praktiken, 30 Anm. 5: Die Actor-Network-Theory verstehe sich als »Methodologie, das heißt als eine Weise, empirisch im Feld den Ereignissen, ihren Kontexten und Vernetzungen sowie den Prozessen der Übersetzung menschlicher und nicht-menschlicher Wirkungskräfte zu folgen«. Latour bezieht ausdrücklich Gegenstände mit ein, mit denen Menschen Wirkungszusammenhänge bilden. Übertragen auf soziale Praxen der Kirchenmitgliedschaft wäre dabei etwa an den Gebrauch von Büchern, Artefakten o.ä. zu denken.

den Hintergrund dafür, Erscheinungsformen von Religion und Sozialität<sup>28</sup> Netzwerkpunkten von Seiten der interaktiven Akteure auf der Mikro- und Mesoebene in den Blick zu nehmen, ohne das Teilnahmeverhalten ganz aus dem Bild zu verlieren. Die kirchlichen Veranstaltungsangebote spielen weiter eine wichtige Rolle, da sie, wenn auch neben vielen anderen sozialen Orten, Gelegenheitsstrukturen darstellen.

### 3.2 Netzwerktheorie und Kirchentheorie

Die Anregungen der Netzwerktheorie für die Kirchentheorie liegen auf zwei Ebenen: zum einen auf der Ebene der methodischen Erforschung des Verhältnisses von Individuum und Sozialität in vielfältigen Konstellationen, etwa auch unter den Bedingungen translokaler, mediatisierter Kommunikation. Zum anderen bietet die Netzwerktheorie auf der Ebene der Begriffe und Theoriekonzepte wesentliche Anregungen. Die Netzwerktheorie setzt ein Gegengewicht zur Kirche, die nur als Institution und Organisation gedacht ist, weil Kirche primär als Ort religiöser Kommunikation und der Interaktion von Akteuren verstanden wird. In der KMU V sind diese Einsichten in den kommunikativen und intermediären Charakter der Mitgliedschaftspraxis vor allem durch den Rekurs auf Theorien der sozialen Netzwerke konzeptualisiert worden. Im Hintergrund stehen Theorieansätze der formalen Soziologie wie die Theorie der sozialen Kreise von Georg Simmel<sup>29</sup> oder Leopold von Wieses Lehre von den sozialen Prozessen und sozialen Gebilden<sup>30</sup>. Auch religiöse Kommunikation und damit auch Kommunikation im Kontext kirchlicher Zugehörigkeit kann demnach als eine wesentlich wechselseitige Praxis beschrieben werden. Religiosität und Kirchlichkeit sind – und darin liegt das Innovationspotential – als Aspekte sozialer Bindungen und Geflechte, als Dimensionen sozialer Netzwerke unterschiedlicher Dichte, Ausdehnung und typischer Strukturen zu denken.

Die Erhebungsverfahren im Rahmen der KMU V dienen daher der Erforschung der kommunikativen Netzwerke, in denen sich religiöse Überzeugungen, Praktiken und auch kirchliche Mitgliedschaftsverhältnisse realisieren. Während der Repräsentativfragebogen egozentriert nach den Gelegenheiten der religiösen Kommunikation und nach den Beziehungen zu den Gesprächspartnern, den in der Netzwerksoziologie sog. *Alteri* fragt, fragt die Netzwerkerhebung<sup>31</sup> in der ›Netzwerkstadt‹ auch nach den Beziehungen der *Alteri* zu *Ego* und untereinander und den Orten bzw. Gelegenheiten, an denen soziale Interaktionen stattfinden. Die Wechselseitigkeit der religiösen Praxen wie der Kommunikation über den Sinn des Lebens und des gemeinsamen Gottesdienstbesuchs wird sichtbar gemacht und vor dem Hintergrund eines Beziehungsnetzwerks persönlich nahestehender Personen abgebildet.<sup>15</sup> Die Auswertung wird näher in den Blick nehmen können, welche Gelegenheiten zur religiösen Interaktion die kirchliche Organisation bietet. Sie macht aber auch sichtbar, wie religiöse Kommunikation immer schon in lebensweltlichen Kontexten wahrgenommen wird.

Das Verständnis von Kirchenmitgliedschaft als einer sozialen, in Netzwerken verfassten kommunikativen Praxis entspricht sehr genau einem protestantischen Kirchenverständnis, das diese lebensweltlichen Strukturen – strikt funktional – auf religiöse Kommunikation und Interaktion bezieht. Eine zentrale Frage wird die sein, wie der institutionelle Charakter von Kirche auch unter den Bedingungen einer zahlenmäßig durch Demographie und religiöse Pluralisierung veränderten Volkskirche einerseits zu bewahren

<sup>28</sup> Vgl. auch Weyel, Netzwerkanalyse und Merle/Weyel, Sozialer und subjektiver Sinn.

<sup>29</sup> Simmel, Soziologie.

<sup>30</sup> Von Wiese, System der Allgemeinen Soziologie. Vgl. auch die instruktiven Kapitel zur Geschichte der Netzwerkforschung von Schnegg, Raab und Ziegler.

<sup>31</sup> Erste Auswertungen der Netzwerkerhebung sind für 2015/16 zu erwarten.

ist, andererseits auch neue Selbstbilder von Kirche hilfreich sein könnten. Für die Forschung stellt sich insbesondere die Herausforderung, den Komplex<sup>32</sup> von kollektiven Verhaltensmustern, Wissensordnungen und Sinnmustern auf der einen und subjektiven Sinnzuschreibungen auf der anderen Seite näher zu beschreiben, um auf diese Weise die verschiedenen Formen von Kirchenmitgliedschaft als plurale soziale Praktiken besser verstehen zu können.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Albrecht, C.*, Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart Bd. 2), Tübingen 2006
- EKD* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014
- Hanselmann, J. / Hild, H. / Lobse, E.* (Hg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, Kirchentheorie (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh 2013
- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- / *Weyel, B. / Hauschildt, E.*, Keine Herde von Gleichgültigen. Einige Ergebnisse der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurden missverstanden, in: *Zeitzeichen* 15 (6/2014), 12–15
  - / *Weyel, B.*, Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. Religions- und kirchentheoretische Akzente in der Konzeption der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, in: *Weyel/Bubmann* (Hg.), Kirchentheorie, 115–131
- Hild, H.*, Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage, hg. von *Helmut Hild*, Berlin 1974
- Kretzschmar, G.*, Distanzierte Kirchlichkeit. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung, Neukirchen-Vluyn 2001
- Mit der Theorie der mediatisierten Kommunikation auf der ›Suche nach dem Religiösen‹, in: *Praktische Theologie* 39 (2004), 42–47
  - Mitgliederreform und Kirchenreform. Die Empirie der Kirchenbindung als Orientierungsgröße für kirchliche Strukturreform, in: *Pastoraltheologie* 101 (2012), 152–168
- Latour, B.*, Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory, Oxford / New York 2005
- Laube, M.*, Soziologie des Christentums. Probleme und Potentiale eines theologischen Programms (Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, gehalten im Rahmen des Workshops »Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann«, Exzellenzcluster Religion und Politik, Münster 2. April 2014)
- Matthes, J.*, Auf der Suche nach dem »Religiösen«. Reflexionen zu Theorie und Praxis religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologia Internationalis* 30 (1992), 129–142
- Merle, K. / Weyel, B.*, Sozialer und subjektiver Sinn: Das Netzwerk als ›Modell‹ zur Abbildung inter- und transsubjektiver Vorgänge der Bedeutungskonstitution in der Seelsorge, in: *von Heyl, A. / Kemnitzer, K.* (Hg.), Modellhaft Denken in der Praktischen Theologie. Festschrift für Klaus Raschzok, Leipzig 2014, 137–146
- Portmann, A. / Plüss, D.*, Good Religion or Bad Religion: Distanced Church-members and their Perception of Religion and Religious Plurality, in: *Journal of Empirical Theology* 24 (2011), 180–196
- Raab, J.*, Der »Harvard Breakthrough«, in: *Stegbauer, C. / Häußling, R.* (Hg.), Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden 2010
- Reckwitz, A.*, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist <sup>3</sup>2012
- Schmidt, R.*, Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen (STW 2030), Berlin 2012
- Schnegg, M.*, Die Wurzeln der Netzwerkforschung, in: *Stegbauer, C. / Häußling, R.* (Hg.), Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden 2010, 21–28
- Simmel, G.*, Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908
- Stroope, S.*, Social Networks and Religion: The Role of Congregational Social Embeddedness in Religious Belief and Practice, in: *Sociology of Religion* 73 (2012) Heft 3, 273–298
- Wall, H. de / Muckel, S.*, Kirchenrecht. Ein Studienbuch, München <sup>3</sup>2012

<sup>32</sup> Vgl. dazu *Reckwitz*, Transformation, 565.

- Wegner, G., Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Vom Ende des liberalen Paradigmas, Leipzig 2014
- Weyel, B., Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten, in: Weyel, B. / Grüb, W./Heimbrock, H.-G. (Hg.), Praktische Theologie und empirische Religionsforschung (VWGTh 38), Leipzig 2013, 157–169
- / Bubmann, P. (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche (VWGTh 41), Leipzig 2014
- Ziegler, R., Deutschsprachige Netzwerkforschung, in: Stegbauer, C. / Häußling, R. (Hg.), Handbuch Netzwerkforschung, Wiesbaden 2010, 39–53



## 3.3 Kirchengaustritte und Eintritte in die Kirche

Gerald Kretzschmar

### 1. Informationen

#### *1.1 Problemstellungen und Herausforderung*

Die Themen Kirchengaustritt und Wiedereintritt sind für die Großkirchen in der Bundesrepublik Deutschland von hoher Relevanz. Zum einen entscheidet die Zahl der Kirchenmitglieder ganz grundsätzlich sowohl über die Akzeptanz der Kirche in der Gesellschaft als auch über deren ökonomische Basis, die sich vor allem in der personellen und baulichen Ausstattung der Kirche niederschlägt. Zum anderen tangieren die Themen Kirchengaustritt und Wiedereintritt in hohem Maße das Selbstbewusstsein und Selbstverständnis der Kirchengemeinden vor Ort. Stellen steigende Austrittszahlen die kirchliche Arbeit vor Ort in Frage, so können Wiedereintritte in die Kirche als Bestätigung und Würdigung der gemeindlichen Aktivitäten und Inszenierungen verstanden werden.

Nachdem sich lange Zeit sowohl die kirchliche als auch die wissenschaftliche Aufmerksamkeit nahezu ausschließlich auf das Phänomen des Kirchengaustritts richtete, wird seit gut 15 Jahren auch das Phänomen des Kircheneintritts und insbesondere das des Wiedereintritts verstärkt wahrgenommen. Der kontinuierliche Anstieg der Eintrittszahlen hat die Tatsache ins Bewusstsein gerufen, dass es neben der Abstandnahme von der Kirche auch eine Hinwendung zur Kirche gibt, die schließlich in einen Eintritt münden kann.

Die besondere Herausforderung bei der Beschreibung und Deutung sowohl des Phänomens Kirchengaustritt als auch des Phänomens Wiedereintritt besteht darin, sich vor Augen zu führen, dass es weder *den* Kirchengaustritt noch *den* Wiedereintritt gibt. In beiden Fällen handelt es sich um komplexe Phänomene, die der differenzierten Wahrnehmung und Beschreibung bedürfen. Stellt der Austritt aus der Kirche einen Protest gegen die gesellschaftliche Großorganisation und ihre Repräsentanten, nicht aber gegen die gemeindliche Arbeit vor Ort dar? Oder sind Kirchengaustritte eher durch Enttäuschungen veranlasst, die in der Gemeinde vor Ort erfahren wurden? Und umgekehrt: Sind Wiedereintritte eine positive Würdigung des kirchlichen Erscheinungsbildes auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, ohne dass dabei die Inszenierung der Kirchengemeinde vor Ort eine Rolle spielen würde? Oder sind Wiedereintritte gerade durch gute und persönlich rückgebundene Erlebnisse im Leben der örtlichen Kirchengemeinde bedingt? Wo können kirchliche Mitarbeitende und Organisationen ansetzen, um den Kontakt zu aus der Kirche ausgetretenen Menschen zu suchen, zu pflegen und ihn womöglich gar auf einen Wiedereintritt zuzuführen? Zur Klärung unter anderem dieser Fragestellungen wollen die folgenden Ausführungen beitragen.

#### 1.1.1 Kirchengaustritt

In historischer Perspektive ist das Phänomen des Kirchengaustritts nahezu ausschließlich im Zusammenhang diverser sog. Kirchengaustrittsbewegungen zu sehen. Zu nennen sind hier beispielsweise Austrittswellen der Industriearbeiterschaft während des Kaiserreiches, aber

auch die Austritts- und Eintrittsbewegungen während der NS-Zeit und des Zusammenbruchs nach 1945. Der Kirchenaustritt kann bis in die 1950er Jahre als individuelle Reaktion auf das jeweilige Verhältnis von Staat und Kirche betrachtet werden.<sup>1</sup>

Das ändert sich mit dem signifikanten Anstieg der Austrittszahlen seit 1970. Lag die Austrittsquote seit 1950 bei rund 0,2 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder, erreichte sie von 1970 an einen Wert von 0,7 Prozent. Bis 1990/1991 stieg sie weiter auf einen Wert von 1 Prozent. Seither liegt die Austrittsquote kontinuierlich bei Werten zwischen 0,5 und 0,7 Prozent der Kirchenmitglieder.<sup>2</sup> Es hat eine Beruhigung auf relativ hohem Niveau stattgefunden. Diese Sachlage kann im Unterschied zu den Kirchenaustrittsbewegungen der Vergangenheit nun nicht mehr als Folge einer gesellschaftlichen oder politischen Bewegung gedeutet werden, sondern vielmehr als Resultat einer je individuellen Entscheidung. Der Kirchenaustritt unterliegt damit gesamtgesellschaftlichen Veränderungen des Werte- und Orientierungssystems, die als strukturelle und kulturelle *Individualisierung* in Erscheinung treten. Aus dieser Perspektive ist der Kirchenaustritt das Resultat religiöser Individualisierung.<sup>3</sup>

Auf welche Faktoren lässt sich der Kirchenaustritt im Einzelnen zurückführen? Grundsätzlich gilt, »dass man den Entschluss, aus der Kirche auszutreten, wohl nicht auf einen Faktor zurückführen kann, sondern dass eine ganze Reihe von Umständen zusammentreffen muss, damit es zum Rechtsakt [...] kommt.«<sup>4</sup> Dabei handelt es sich zum einen um die »pragmatische Subjektivierung religiöser und damit auch kirchlicher Bindungen«; zum anderen um »spezifische Einstellungen zur Kirche und Erfahrungen mit dieser Organisation«; und schließlich um »biographische Entfremdungsprozesse«.<sup>5</sup>

Eine *pragmatische religiöse und kirchliche Bindung* als wichtiger Faktor im Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt schlägt sich darin nieder, dass die Kirchensteuer als wesentlicher Faktor für die Austrittsentscheidung genannt wird. Lange führte die Kirchensteuer die Liste möglicher Austrittsgründe zum Beispiel in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD an. In der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung belegt die Kirchensteuer zwar nicht mehr den ersten Rang unter den Austrittsgründen, sie spielt aber nach wie vor eine bedeutende Rolle.<sup>6</sup> Die hohe Bedeutung der Kirchensteuer für den Kirchenaustritt weist darauf hin, dass die kirchliche Beziehung als Tauschbeziehung verstanden wird, »deren Nutzen für die je eigene Lebensführung und Lebensplanung zu bedenken ist.«<sup>7</sup> Gestützt wird diese Deutung durch den sozialstatistischen Sachverhalt, dass vor allem Menschen zwischen 18 und 40 Jahren austreten, die alleinstehend und berufstätig sind und über einen relativ hohen Bildungsstand verfügen. Ferner leben Menschen, die aus der Kirche austreten, häufiger in urbanen Kontexten als in ländlichen Regionen. Mit Jan Hermelink kann somit festgehalten werden: »Je mehr die Einzelne den Bedingungen ökonomischer Rationalität und kultureller Pluralisierung ausgesetzt, je mehr sie, besonders am Anfang des Berufslebens, zu einer mobilen und autonomen Lebensführung genötigt ist, um so wahrscheinlicher wird sie sich auch zu jenem Schritt [s.c. dem Kirchenaustritt] entscheiden.«<sup>8</sup>

Doch mit ökonomischer Pragmatik lässt sich der Kirchenaustritt nicht hinreichend erklären. Hinzu treten Faktoren, die sich um *spezifische Einstellungen und Erfahrungen in Bezug auf Kirche* gruppieren. Forschungsgeschichtlich galt lange Zeit die Auffassung, dass der Kirchenaustritt keineswegs gleichbedeutend sei mit der totalen Negation einer Gottes-

<sup>1</sup> Vgl. Hermelink, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft*, 287f.

<sup>2</sup> Vgl. die statistischen Berichte der EKD.

<sup>3</sup> Vgl. Hermelink, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft*, 288f.

<sup>4</sup> Feige, *Kirchenaustritte*, 237f.

<sup>5</sup> Hermelink, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft*, 289.

<sup>6</sup> Vgl. Pickel, *Konfessionslose*, 81.

<sup>7</sup> Hermelink, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft*, 291.

<sup>8</sup> Ebd.

vorstellung bzw. einer transzendental wirkenden Kraft. Auch wurde die kirchliche Organisation in bestimmten Teilen wie zum Beispiel hinsichtlich ihres diakonischen Engagements auch von Ausgetretenen positiv gewürdigt. So steht nach wie vor die These im Raum, dass die Kirche auch bei vielen Ausgetretenen mit einer kognitiven Zustimmung zu ihren Zielen und zu ihren Inhalten rechnen kann. In solchen Fällen wird der Austritt im Zusammenhang mit dem Recht gesehen, in Glaubensfragen eigenständige, kirchlich-institutionell nicht rückgebundene Entscheidungen zu treffen.<sup>9</sup>

Die Ergebnisse der jüngsten EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung modifizieren diese Deutung. Im Unterschied zur Vergangenheit deutet sich nun an, dass mit dem Kirchaustritt ein hohes Maß an individueller Bedeutungslosigkeit von Kirche, Religion und Glaube einhergeht. Nach der Aussage, Kirche sei unglaubwürdig, wird die Liste der Austrittsgründe gegenwärtig angeführt von den Aussagen, Kirche sei gleichgültig, Religion werde für das Leben nicht gebraucht, man könne mit Glauben nichts anfangen und der Glaube passe nicht in die moderne Gesellschaft. Im Vergleich dazu spielen Austrittsgründe, die mit konkreten Enttäuschungen oder mit Ärger über die Kirche zu tun haben, keine bedeutende Rolle. Sowohl Ärger über kirchliche Stellungnahmen als auch Ärger über Pfarrerrinnen und Pfarrer stehen am hinteren Ende der Liste möglicher Austrittsgründe.<sup>10</sup>

Auch wenn nicht davon auszugehen ist, dass Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, überhaupt nicht mehr auf kirchliche oder religiöse Themen anzusprechen sind, so ist doch damit zu rechnen, dass hinter einem Kirchaustritt statt eines distanziert individuellen Interesses an Religion und Kirche in zunehmendem Maße Interessenlosigkeit und Gleichgültigkeit stehen können.

Ein letztes Faktorenbündel rund um den Kirchaustritt bezieht sich auf *biografische Entfremdungsprozesse*. Lebenskontexte, die von Traditionen der Unkirchlichkeit geprägt sind, erhöhen die Wahrscheinlichkeit des Kirchaustritts. Noch entscheidender jedoch ist der Faktor der familiären Sozialisation. Diesbezüglich bestätigen empirische Untersuchungen einen sehr engen Zusammenhang zwischen den kirchlichen Einstellungen des Elternhauses und der eigenen kirchlichen Bindung: »Wer ausgetreten ist, hat meistens auch die elterliche Haltung zur Kirche als desinteressiert erlebt und eine bewusste religiöse Erziehung kaum wahrgenommen. Der Kirchaustritt erscheint als Endpunkt eines Sozialisationsprozesses, der bereits in der Generation zuvor eingesetzt hat.«<sup>11</sup>

Welche Konsequenzen ergeben sich aus all dem im Hinblick auf Kirchen- und Gemeindeentwicklung? In der Zusammenschau scheint der Kirchaustritt ein Phänomen zu sein, dass sich weniger in einem engen Sinne kirchenimmanent als vielmehr in einem weiteren Sinne gesellschaftsstrukturell verstehen lässt. Als gesellschaftliche Großorganisation ist die Kirche und damit auch jede einzelne Kirchengemeinde von den moderngesellschaftlichen Strukturmerkmalen der Individualisierung, der Pluralisierung und der sozialen Differenzierung geprägt. Wie für alle gesellschaftlichen Großorganisationen gilt damit auch für die Kirche, dass die Mitgliedschaft in ihr das Resultat einer bewussten Entscheidung ist. Diese Entscheidung kann zugunsten oder zuungunsten der Mitgliedschaft ausfallen. Auf der Grundlage dieser gesellschaftsstrukturellen Sachlage ist der Kirchaustritt konstitutiver Bestandteil der gesellschaftlichen Großorganisation Kirche. So schmerzhaft jeder Austritt für die Kirche sein mag<sup>12</sup>, als Phänomen zählt er unter moderngesellschaftlichen Bedingungen fest zum kirchlichen Alltag. Da sich der Kirchaustritt weniger kirchenimmanent als vielmehr Strukturmerkmalen verdankt, die die Gesellschaft als ganze betreffen, ist davon

<sup>9</sup> Vgl. *Hermelink*, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, 293–297; zur theologischen Wahrnehmung des Kirchaustritts vgl. *Kirchenamt der EKD*, Taufe und Kirchaustritt.

<sup>10</sup> *Pickel*, Konfessionslose, 81.

<sup>11</sup> *Hermelink*, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, 299.

<sup>12</sup> Vgl. zur Wahrnehmung des Kirchaustritts seitens der Pfarrerrinnen und Pfarrer *Hoof*, Der Kirchaustritt.

auszugehen, dass die kirchlichen Handlungsmöglichkeiten zur Abwendung von Kirchenaustritten sehr beschränkt sind. Doch neben der Trennung von der Kirche gibt es auch die Hinwendung zur Kirche in Form des Kircheneintritts. Was macht dieses Phänomen aus?

### 1.1.2 Eintritt und Wiedereintritt

In den *westlichen* evangelischen Gliedkirchen betrug im Jahr 1964 die Zahl der Aufnahmen knapp 48.000. In den Jahren um 1968 ist die Zahl stark gesunken und hat 1974 mit ca. 23.000 den Tiefststand der letzten Jahrzehnte erreicht. Seitdem steigt die Zahl der Aufnahmen in Westdeutschland. Seit Mitte der 90er Jahre wurde häufig die Zahl 50.000 überschritten. In den *östlichen* evangelischen Gliedkirchen erreichten die Aufnahmezahlen 1991 mit rund 26.000 einen einmaligen Höhepunkt. Betrachtet man die Zahl der Aufnahmen vom Jahr 2000 an in gesamtdeutscher Perspektive, so gab es im Jahr 2005 einen Höchststand mit knapp 65.000 Aufnahmen bundesweit. Seitdem ist die Zahl der Aufnahmen wieder gesunken, verbleibt aber mit rund 53.000 im Jahr 2011 immer noch auf einem relativ hohen Niveau. Unter den Aufnahmen in die evangelische Kirche sind die *Wiedereintritte* ehemaliger Mitglieder quantitativ am bedeutsamsten. An zweiter Stelle stehen die Aufnahmen im Rahmen einer sogenannten *Erwachsenentaufe*. An dritter Stelle schließlich stehen die *Übertritte ehemaliger Katholiken*.<sup>13</sup>

Wer tritt eigentlich in die Kirche ein? Und: Gibt es bestimmte Anlässe und Motive für den Eintritt in die Kirche? Die bisherige Datenlage zum Kircheneintritt ist insgesamt dünn, regional begrenzt und zum Teil veraltet. Aus diesem Grund erfolgt die Präsentation der wichtigsten, bislang erzielten empirischen Befunde unter der Einschränkung, dass es sich bei ihnen allenfalls um Tendenzen und erste Anhaltspunkte handelt. Diese bedürfen der weiteren empirischen Erforschung und Prüfung.<sup>14</sup>

Für *Ostdeutschland* zeigen empirische Befunde zur *Altersstruktur*, dass fast alle Personen, die sich als Erwachsene taufen lassen, Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 14 und 30 Jahren sind. Der Altersspiegel der Wiedereingetretenen sieht anders aus. Die große Mehrheit dieses Personenkreises ist über 40 Jahre alt. Man kann vermuten, dass ein Wiedereintritt in die Kirche schwerpunktmäßig in den mittleren und fortgeschrittenen Lebensphasen vorkommt. In Bezug auf die *Schichtzugehörigkeit* derjenigen, die in die Kirche eintreten, liegt der Schwerpunkt bei den Vertretern der beruflichen Mittel- und Oberschicht. Arbeiter und einfache Angestellte sind kaum vertreten. Das *Stadt-Land-Verhältnis* weist beim Kircheneintritt einen Schwerpunkt auf dem Land auf. Dabei handelt es sich vor allem um Wiedereintritte.

Bezogen auf *Westdeutschland* liegen bislang nur Daten von Wiedereintritten und Übertritten vor. Hier weist der *Altersspiegel* einen Schwerpunkt zwischen 30 und 39 Jahren auf. Hinsichtlich des *Schulabschlusses* bilden Realschüler die größte Gruppe, gefolgt von Befragten mit Hauptschulabschluss. Abiturienten sind seltener vertreten. Bei weitem die meisten Personen, die in die evangelische Kirche eintreten, sind verheiratet.

Welche Anlässe und Motive stehen hinter dem Kircheneintritt? Für viele Menschen, die in den ersten Jahren nach 1989 in *Ostdeutschland* in die Kirche eingetreten sind, stand der Kircheneintritt in einem Zusammenhang mit der »Wende«. Der Kircheneintritt erfolgte zum Beispiel, weil die Wende als Ermöglichung eines neuen, unverhüllten Verhältnisses zu Religion und Kirche beziehungsweise einer grundsätzlichen lebensgeschichtlichen Umorientierung erfahren wurde. Heute, gut 25 Jahre nach der Wende, ist damit zu rechnen, dass

<sup>13</sup> Zur offiziellen Statistik vgl. ausführlicher Kretzschmar, Eintritt und Wiedereintritt in die Kirche, 225f.

<sup>14</sup> Zur Empirie des Kircheneintritts in Ostdeutschland vgl. Hartmann/Pollack, Gegen den Strom; zum Phänomen Kircheneintritt in Westdeutschland vgl. Popp, Kirchen(wieder)intritte in die Evangelisch-Lutherische Kirche; und Volz, Massenhaft unbekannt – Kircheneintritt. Die folgenden Ausführungen stellen eine Zusammenschau der wichtigsten Befunde dieser Studien dar.

die Bedeutung dieser Motivation zum Kircheneintritt in Ostdeutschland deutlich abgenommen hat.

Wie ist der Kircheneintritt in *Westdeutschland* motiviert? Mit großem Abstand an erster Stelle stehen keine konkreten Anlässe oder biografischen Ereignisse, sondern der allgemeine Wunsch, wieder zur Kirche dazuzugehören, und die Auffassung, dass das Leben in einer evangelischen Kirchengemeinde überzeugend sei. Eine zweite, in mittlerem Maße relevante Gruppe aus der Liste möglicher Eintrittsanlässe richtet sich auf biografisch-persönliche Anliegen und Ereignisse wie zum Beispiel den Wunsch nach kirchlicher Bestattung, eine überzeugende Begegnung mit einer Pfarrerin oder einem Pfarrer sowie das Erlebnis einer ansprechenden Amtshandlung. Am seltensten werden Eintrittsanlässe aus einer dritten Gruppe genannt. Diese Anlässe kreisen wiederum um biografisch bedeutsame Ereignisse, allerdings solche mit besonders hoher persönlicher Relevanz. Beispiele dafür sind der Wunsch nach kirchlicher Trauung und die Übernahme einer Taufpatenschaft.

Die EKD-Kircheneintrittsstudie aus dem Jahr 2009 ist eine der aktuellsten empirischen Untersuchungen zum Kircheneintritt<sup>15</sup>. Bei ihr handelt es sich um eine explorative Studie, die qualitativ verfährt und deren Ergebnisse – methodisch gesehen – nicht repräsentativ sind. Die Leistung der Studie besteht darin, einige der oben genannten empirischen Befunde zu vertiefen. Ost-West-Unterschiede werden in der Studie übrigens nicht mehr festgestellt.

Im Vergleich zu den oben präsentierten empirischen Befunden präsentiert die EKD-Studie Informationen darüber, warum Menschen in bestimmten Lebensphasen in die Kirche eintreten. Für Menschen, die im Zuge einer Wiederaufnahme oder auch einer Taufe in der *mittleren Lebensphase* in die Kirche eintreten, ist dieser Schritt oftmals durch eine Verschiebung von Werten und biografischen Zielsetzungen motiviert. Menschen, die sich in einer späteren *Lebensphase ab ca. 60 Jahren* befinden, geben an, ihr Verhältnis zur Kirche noch einmal neu zu überdenken und deshalb einzutreten. Berufsende, Krankheit, Bewusstwerden der Endlichkeit des Lebens und ggf. die Frage nach einer kirchlichen Bestattung sind hier relevante Faktoren. Für *junge Erwachsene* ist die Entscheidung für den Kircheneintritt verbunden mit Fragen rund um Partnerschaft, Familie und Freundeskreis. Für *Befragte aller Altersgruppen* stellt die EKD-Studie eine hohe Bedeutung von Krisen fest. Krankheiten, Verlust des Arbeitsplatzes oder die Trennung vom Partner werden mit dem Kircheneintritt in Verbindung gebracht. Ebenfalls in allen Altersgruppen relevant sind Familie und soziale Netzwerke.

Die von der EKD-Studie erhobene Motivlage für den Kircheneintritt ist vielfältig. Schwerpunktmäßig liegt sie im biografisch-persönlichen Bereich. Erfahrungen des Alterns, von Krankheit, der Wunsch zur Übernahme eines Patenamtes, überzeugende Begegnungen mit Pfarrerinnen und Pfarrern sowie mit engagierten Gemeindegliedern werden genannt. Grundsätzlich spielt der Einfluss bestimmter Bezugsgruppen wie z.B. Partner und Freunde eine positive Rolle. Ebenfalls motivierend in Bezug auf den Entschluss zum Kircheneintritt wirkt der Modernitätsgrad der Kirche. Diese wird von den Befragten im Vergleich zu früher als offener und zugänglicher erlebt. Wichtige Eintrittsgründe sind ferner das soziale Engagement der Kirche sowie ihre Funktion als ‚Werteträgerin‘ der Gesellschaft. Hinsichtlich der Gestaltung der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde zeigt die EKD-Studie, dass es denjenigen, die in die Kirche eintreten, nicht so sehr um eine aktive Beteiligung am gemeindlichen Leben geht. Eher ist der Bezug zu einer Kirchengemeinde oder zu anderen kirchlichen Orten im Sinne einer Anlaufstelle zu verstehen, bei der bei Bedarf Seelsorge und Gesprächsmöglichkeiten angeboten werden.

<sup>15</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen *Kirchenamt der EKD*, Schön, dass Sie (wieder) da sind, 16–20 u. 61–103; ähnliche Ergebnisse wie die EKD-Studie fördert eine empirische Untersuchung zutage, die zwischen 2009 und 2011 in Münster durchgeführt wurde; vgl. *Ammermann*, Wiedereintritt in Münster.

## 2. Kirchenaustritt und Kircheneintritt als Phänomene der Kirchenbindung – Interpretation

Die empirischen Befunde zum Kirchenaustritt und zum Kircheneintritt beschreiben jeweils ein komplexes, vielgestaltiges Phänomen. *Den* Austritt oder *den* Eintritt in die evangelische Kirche gibt es nicht. Um beide Phänomene theoretisch erfassen zu können, bietet es sich an, sie in den Kontext moderngesellschaftlicher Bindungsmuster zu stellen. Diese sind gekennzeichnet durch einen biografisch bedingten und zeitlich befristeten Wechsel von Anonymität und sozialer Distanz auf Nähe, durch je individuell gestaltete Rezeptionsleistungen auf der Ebene von Themen und Inhalten, durch hochgradige Selektion sowie durch eine geringe wechselseitige Rückkopplungserwartung auf der inhaltlichen Ebene.<sup>16</sup> Gelten diese Aspekte für die Regulierung sozialer Bindung innerhalb der modernen Gesellschaft als ganzer, so ist davon auszugehen, dass sie auch im Bereich der gesellschaftlichen Großorganisation Kirche und damit im Bereich der Kirchenbindung anzutreffen sind.<sup>17</sup> In Bezug auf das Phänomen des Kirchenaustritts übersteigt die der Kirchenbindung eignende soziale Distanz zu kirchlichen Organisationen ein spezifisches Maß, so dass es auf Grund einer individuellen Entscheidung zur Beendigung der Kirchenmitgliedschaft kommt. Diese mit dem Kirchenaustritt einhergehende Distanzierung kann zeitlich unbefristet und somit endgültig sein.

Sie kann aber auch zeitlich befristet sein und in einen erneuten Aufbau sozialer Nähe münden, an dessen Ende der Wiedereintritt in die Kirche steht. Ist der Kirchenaustritt vor allem auf individualisierungstheoretische Rahmenbedingungen zurückzuführen, die nicht auf den kirchlichen Bereich zu beschränken sind, sondern auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zu beobachten sind, kann das Phänomen des Kircheneintritts durchaus mit Hilfe kirchenimmanenter Faktoren erklärt werden.

So bietet – wie es die Ergebnisse der EKD-Kircheneintrittsstudie nahelegen – die breit angelegte *volkskirchliche* Struktur der Kirche pluralen, individuell ausdifferenzierten Biografemustern, wie sie für moderne Gesellschaften charakteristisch sind, eine Vielzahl an Anknüpfungspunkten und ein weites Spektrum an Möglichkeiten, von sozialer Distanz auf soziale Nähe zur Kirche umzuschalten und die mit dem Kircheneintritt erworbene Mitgliedschaft den eigenen Bedürfnissen entsprechend zu pflegen. Damit stellt das nach wie vor mehrheitlich gegebene volkskirchliche Profil der Kirche eine geeignete Komplementärgröße zu dem oben geschilderten Muster sozialer Bindung dar.

In dieser Komplementarität ist die entscheidende Ursache für die kontinuierlich steigenden Kircheneintrittszahlen während der vergangenen vier Jahrzehnte zu sehen. Der Modernisierung der Gesellschaft korrespondierend hat auch die Kirche einen Modernisierungsprozess durchlaufen. Wie die Strukturen der Gesellschaft insgesamt haben sich auch die kirchlichen Strukturen pluralisiert und funktional ausdifferenziert. Diese strukturelle Modernisierung der Kirche ist die Grundlage, auf der sich das Phänomen Kircheneintritt in dem Ausmaß entfalten konnte, das es bis zur Gegenwart erreicht hat. Kirchlich weder forciert noch in nennenswertem Maße wahrgenommen, hat sich das hohe Niveau der Kircheneintrittszahlen gleichsam eingestellt. Doch wie kann und sollte die Kirche darauf reagieren?

<sup>16</sup> Vgl. Sander, Die Bindung der Unverbindlichkeit.

<sup>17</sup> Vgl. Kretzschmar, Kirchenbindung.

### 3. Innovationen auf der Basis des volkskirchlichen Paradigmas

Im Rahmen notwendiger Umstrukturierungs- und Organisationsentwicklungsmaßnahmen in den kommenden Jahren sollte sich die Kirche an volkskirchlichen Leitbildern orientieren. An dem kontinuierlich hohen<sup>18</sup> Niveau der Kirchenaustrittszahlen kann die Kirche damit zwar nichts ändern. Aber eine volkskirchliche Struktur ist immerhin in der Lage, Menschen, die über den Eintritt in die Kirche nachdenken, auch künftig vielfältige, den je eigenen Bedürfnissen entsprechende Formen anzubieten, damit diese ihr Verhältnis zur Kirche im Modus der Mitgliedschaft pflegen können. In Zeiten, in denen nach wie vor 25 Millionen Menschen der evangelischen Kirche angehören und deutlich über 50.000 Menschen jährlich in diese Kirche eintreten, besteht weder mittel- noch langfristig die Notwendigkeit, kirchliches Handeln an kirchentheoretischen Krisen- und Defizitmodellen zu orientieren. Vitale positive Regelkreise, die in den gegebenen volkskirchlichen Strukturen vorfindbar sind, wie zum Beispiel das Phänomen des Kircheneintritts, werden aus der Perspektive von Krisen- und Defizitmodellen nicht wahrgenommen, nicht gefördert und hinsichtlich ihrer weiteren Entfaltung vorzeitig gebremst. Aus diesem Grund sollten Maßnahmen der Regionalisierung und Profilierung kirchlich-gemeindlicher Arbeit so angelegt sein, dass sie trotz der Reduktion von Personal, Sachmitteln und Gebäuden das volkskirchliche Erscheinungsbild der Kirche erhalten.

Daran anknüpfend ist es nicht ratsam, das Phänomen Kircheneintritt mit Mitteln evangelikaler Mission fördern zu wollen. Der Grundlagentext für den kirchlichen Reformprozess der vergangenen Jahre, das EKD-Papier »Das Evangelium unter die Leute bringen«, sowie weitere, davon inspirierte Reforminitiativen favorisieren jedoch meist diesen Weg. Wenn zum Beispiel als zukunftsweisende Formen des Gemeindeaufbaus die Arbeitsformen der »Willow Creek Community Church« empfohlen werden, dann wird, nimmt man die oben präsentierten empirischen Befunde ernst, eine inhaltliche und soziale Verengung kirchlicher Strukturen forciert, die einem Großteil derjenigen Personen, die einen Kircheneintritt erwägen, die notwendigen kirchlichen Anknüpfungs- und Bezugspunkte entzieht.<sup>19</sup> Unter moderngesellschaftlichen Bedingungen verhindern das Drängen auf kontinuierliche soziale Nähe und die Fixierung christlicher Existenz auf neupietistische Frömmigkeits- und Glaubensstile sowohl den Kircheneintritt als auch den Fortbestand der gegenwärtig, bundesweit gesehen, immer noch sehr hohen Mitgliederzahlen.

In Ostdeutschland wurden in den beiden Jahrzehnten nach der Wende besonders hohe Erwartungen an evangelikal-missionarisch orientierte Reformprozesse gerichtet. Gerade im Osten Deutschlands wurde damit eine kirchenreformerische Ausrichtung gewählt, die moderne Kirchenbindung eher schwächt und den Kircheneintritt eher erschwert als fördert. Auf diesem Hintergrund könnte die verstärkte Orientierung an volkskirchlichen Denk- und Handlungsmustern gerade im Osten konstruktive Zukunftsperspektiven eröffnen.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Ammermann, N.*, Wiedereintritt in Münster – einige ausgewählte Ergebnisse einer Befragung, in: PTh 102 (2013), 2–13  
*Feige, A.*, Kirchenaustritte. Eine soziologische Untersuchung von Ursachen und Bedingungen, Gelnhausen/Berlin 1976  
*Hartmann, K. / Pollack, D.*, Gegen den Strom. Kircheneintritte in Ostdeutschland nach der Wende, Opladen 1998

<sup>18</sup> Zur theologischen Reflexion des Wiedereintritts vgl. die Beiträge des Themenheftes der Zeitschrift *Pastoraltheologie* »Wiedereintritt in die Volkskirche«.

<sup>19</sup> Vgl. *Kirchenamt der EKD*, Das Evangelium unter die Leute bringen, 31–33.

- Hermelink, J.*, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung, Göttingen 2000
- Hoof, M.*, Der Kirchenaustritt. Eine empirische Studie zur Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn 1999
- Kirchenamt der EKD* (Hg.), Taufe und Kirchenaustritt. Theologische Erwägungen der Kammer für Theologie zum Dienst der evangelischen Kirche an den aus ihr Ausgetretenen (EKD-Texte 66), Hannover 2000
- Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land (EKD-Texte 68), Hannover 2000
  - Schön, dass Sie (wieder) da sind. Eintritt und Wiedereintritt in die evangelische Kirche (EKD-Texte 107), Hannover 2009
- Kretzschmar, G.*, Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation, Göttingen 2007
- Eintritt und Wiedereintritt in die Kirche. Neuere empirische Einsichten, in: PrTh 45 (2010), 225–231
- Pastoraltheologie*, Wiedereintritt in die Volkskirche, in: PTh 102 (2013), 2–39
- Pickel, G.*, Konfessionslose. Rückgewinnbare Kirchendistanzierte oder überzeugte Religionslose?, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Engagement und Indifferenz – Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 80–83
- Popp, S.*, Kirchen(wieder)eintritte in die Evangelisch-Lutherische Kirche. Eine Befragung von 1997 und 1998 in den Dekanaten Fürth und Erlangen eingetretenen Personen, Nürnberg 2000 (unveröffentlichtes Manuskript der Diplomarbeit)
- Sander, U.*, Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1998
- Volz, R.*, Massenhaft unbekannt – Kircheneintritt. Forschungsbericht über die Eintrittsstudie der Evangelischen Landeskirche in Baden (Kurzfassung: Michael Nüchtern), Karlsruhe 2005



## 3.4 Sozialstrukturelle Vielfalt, Lebensstile und Milieus

### Wahrnehmung von Diversität als Leitkategorie der Kirchen- und Gemeindeentwicklung

Claudia Schulz

#### 1. Informationen

Die Pluralisierung der Gesellschaft beschäftigt die Kirchen- und Gemeindeentwicklung seit Jahrzehnten. Zum einen, weil sie als ein Faktor in Säkularisierungsprozessen zu beschreiben ist, in denen im Zuge der Pluralisierung die Bedeutung kirchlicher Organisationen insgesamt zurückgeht zugunsten einer noch stärker im Privaten bzw. im sozialen Nahraum praktizierten religiösen Kommunikation.<sup>1</sup> Zum anderen, und das soll Thema dieses Beitrags sein, weil der Begriff auf die sozialstrukturelle Vielfalt der Gesellschaft verweist, die zur Herausforderung für die Kirchen insgesamt, aber in der Praxis vor allem für die Ortsgemeinden wird.

##### *1.1 Zentrale Problemstellungen und die Leistung der Sozialstrukturanalyse*

Ortsgemeinden sehen sich der Herausforderung einer pluralisierten Gesellschaft gegenüber. Sobald Gemeinden sich darum bemühen, den vielfältigen Interessen der Menschen gerecht zu werden, entstehen Fremdheitsgefühle zwischen den Interessengruppen und Konflikte hinsichtlich der Integrierbarkeit neuer Zielgruppen in bestehende Strukturen und Selbstverständnisse. Die Vielfalt der Mentalitäten oder Interessen wird schließlich dort, wo Menschen selbst als Kirchenmitglieder kaum Kontakt mit der Kirche haben, als Problem bewertet. Es bilden sich in der Regel innerhalb der Gemeinde Schwergewichte bestimmter sozialer Zugehörigkeiten, die die Gemeinschaft fördern, zugleich aber ausgrenzend wirken. In den vergangenen Jahrzehnten haben sich hier verschiedene Zugänge der Sozialstrukturanalyse angeboten. Sie helfen dabei, die dahinter liegenden Mechanismen zu entschlüsseln und sie konstruktiv zu nutzen.

Sozialstrukturanalyse meint zunächst allgemein die Analyse und Kategorisierung der Gesellschaft (oder einer kleinen Einheit wie z.B. der Einwohnerschaft eines Ortes) mit Blick auf Faktoren, die als wirkmächtig für soziale Prozesse erkannt worden sind. Unterschiedlichen theoretischen Traditionen ist gemeinsam, dass sie von einer wirksamen sozialen Ähnlichkeit und Verschiedenheit ausgehen und zum Ziel haben, die Wechselbeziehungen der Strukturelemente untereinander und zwischen den mit ihrer Hilfe unterschiedenen Gruppen in der Gesellschaft zu erklären.<sup>2</sup> Sozialstrukturelemente, die üblicherweise von der Sozialstrukturanalyse zu demografischen Zwecken erfasst werden, sind beispielsweise Bildung, Erwerbsstatus, Einkommen, Alter oder Haushaltsgröße. »Weiche-re« Elemente sind genutzt, um Zugehörigkeiten zu Lebensstilen oder Milieus zu begründen, beispielsweise Kommunikationsgewohnheiten, ästhetische Vorlieben oder normative Orientierungen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die Religionssoziologie beschreibt dies als Folge von Differenzierungs- und Privatisierungsprozessen, z.B. bei *Knoblauch*, Populäre Religion, 18–26.

<sup>2</sup> Näheres etwa bei *Geißler*, Sozialstruktur.

<sup>3</sup> Eine Übersicht über die Milieuforschung bietet *Otte*, Entwicklung.

Im Forschungsfeld der Sozialstrukturanalyse finden sich nun verschiedene Zugänge, um beispielsweise das Themenfeld der sozialen Ungleichheit zu bearbeiten, Schichtmodelle zu entwickeln oder Milieu- und Lebensstilanalysen vorzunehmen.<sup>4</sup> Im Verfahren einer Milieu- oder Lebensstilanalyse findet eine repräsentative Erhebung statt, die Sozialstrukturelemente erfasst, z.B. Werte, Normorientierung, stilistische Vorlieben, Freizeit- und Kommunikationsgewohnheiten. Je nach Ausrichtung der Analyse werden zusätzlich sozialstatistische Elemente wie formale Bildung und Einkommen berücksichtigt. Auf der Grundlage dieser Befragungsdaten wird eine beliebige Anzahl von Clustern errechnet: Gruppen von Menschen, die sich mit hoher Wahrscheinlichkeit in den berücksichtigten Merkmalen ähnlich sind. Diese Cluster werden einzeln auf ihre Binnenstruktur hin analysiert, so dass es möglich ist, jedes Cluster mit seinen zentralen Merkmalen prägnant dazustellen. Hier handelt es sich um Idealtypen, die nicht als Abbilder der Wirklichkeit, sondern als soziale Strukturmuster zu verstehen sind. Aussagekräftige Namen für die Cluster – wie beispielsweise »Traditionsverwurzelte« oder »Bodenständige« – bilden besonders auffällige Merkmale ab.<sup>5</sup> Mit Hilfe dieser Idealtypen ist der Blick auf Fragen des gesellschaftlichen Lebens anschaulich geschärft. So dienen solche Studien als »Sehhilfen« für das soziale Gefüge.<sup>6</sup> In den Idealtypen werden exemplarische Haltungen deutlich, die die Vielfalt zum Ausdruck bringen und deren Wirkmechanismen verdeutlichen helfen.

Aus Sicht kirchlicher oder gemeindlicher Interessen sind derartige sozialstrukturanalytische Verfahren auf verschiedenen Ebenen nützlich: Kenntnisse über die sozialstrukturelle Gestalt der Gesamtheit der Kirchenmitglieder oder auch der Bevölkerung im Sozialraum einer Gemeinde können die konzeptionelle Arbeit stärken. Kenntnisse über Milieutypen und Milieu-Zugehörigkeiten können helfen, Passungen zwischen der kirchlichen Arbeit und den Menschen in der Parochie klarer zu fixieren.<sup>7</sup> Im Weiteren ermöglichen es diese Kenntnisse, theoretische Fragen von Kirche und Gemeinden zu bearbeiten.

### *1.2 Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« für die Analyse der Sozialstruktur*

Grundsätzlich verweisen die unterschiedlichen Anwendungsmöglichkeiten sozialstrukturanalytischer Zugänge bereits auf eine implizite Gegenüberstellung von Kirchen- und Gemeindeentwicklung: Ortsgemeinden haben in der Regel konkretes Interesse an Erkenntnissen über die sozialstrukturelle Vielfalt vor Ort, während gesamtkirchliche Ebenen sowie die theoretische Arbeit an »Kirche« und »Kirchenentwicklung« aus den Analysen vor allem theoretische Herausforderungen generiert. Dahinter verbirgt sich jedoch häufig ein Dilemma:

Gemeinden haben konkretes Handeln vor Augen, werden jedoch darin immer wieder auf Fragen höherer Art verwiesen: Was ist die Aufgabe der Ortsgemeinde im Gefüge kirchlichen Handelns? Theologisch meint dies die Bedeutung der Parochie mit ihrer lokalen und regionalen Einbindung für die Einheit der Christen insgesamt, auf der Handlungsebene meint dies die Frage nach dem Auftrag, die christliche Gemeinschaft vor Ort abzubilden – mit den Menschen, die hier wohnen oder sich hier aufhalten. Weil Menschen unterschiedlich sind und die sozialstrukturelle Vielfalt sich in diversen Lebensweisen ausprägt, sind entsprechend vielfältige Interessen in und gegenüber der Ortsgemeinde wahrzunehmen. Entsprechend lautet die Frage dann, ob eine Ortsgemeinde

<sup>4</sup> Für die theoretischen Differenzen zwischen den Modellen vgl. *Burzan*, Soziale Ungleichheit.

<sup>5</sup> Beispiele aus *Wippermann / de Magalhaes*, Zielgruppen-Handbuch, und *Schulz/Hauschildt/Kohler*, Milieus praktisch.

<sup>6</sup> So der Ansatz zur Nutzung bei *Schulz/Hauschildt/Kohler*, Milieus praktisch, 13f.

<sup>7</sup> So im Feld der milieusensiblen Bildungsarbeit durchgeführt von *Barz/Tippelt*, Weiterbildung.

den Auftrag hat, die ganz verschiedenen Menschen mit ihren Lebensentwürfen unter dem Aspekt des christlichen Glaubens zu verbinden – oder ob dies gar nicht (mehr) möglich und entsprechend auch nicht angebracht sei, weil für Menschen aus einigen Milieus eine solche lokal angebundene Gemeinschaft möglicherweise gar nicht als sinnvoll erscheint.

Solche Fragen verweisen auf eine Theorie der christlichen Kirche und die Frage, wie nicht nur die Gemeinde-, sondern auch oder vor allem die Kirchenentwicklung die sozialstrukturelle Vielfalt aufnehmen kann – sei es im Versuch, den Menschen in ihrer Vielfalt »gerecht zu werden« und sie effektiver zu »erreichen«, sei es, die Kirche selbst aus dieser Vielfalt heraus zu beschreiben. So ist vermutlich das Themenfeld sozialstruktureller Vielfalt besonders dazu geeignet, wechselseitige Bezüge zwischen Kirchenentwicklung und Gemeindeentwicklung zu fokussieren.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Zwei Praxisbeispiele aus der Gemeindeentwicklung

Beispiel 1:

Zwei Kirchengemeinden im Stadtteil einer deutschen Großstadt arbeiten an einer intensiveren Zusammenarbeit. In der Elisabethgemeinde wohnen vergleichsweise weniger Kinder und Menschen über 65 Jahren als in der benachbarten Lutherkirche. Dort leben mehr junge Menschen zwischen 20 und 30 Jahren. Aus den sozialräumlichen Profilen der Gemeindebezirke lässt sich das schnell erklären: Im Bereich der Elisabethgemeinde, deutlich näher am Zentrum der Großstadt gelegen, locken Altbaubestände und die Nähe zur Innenstadt vor allem Studierende und akademisch gebildete Berufstätige an. Entsprechend ist das Gemeindeleben stark auf Kulturarbeit und intellektuell anspruchsvolle Angebote fokussiert, von den Gottesdiensten bis zu Gesprächskreisen und Initiativgruppen. Die Lutherkirche umfasst dagegen traditionell die stärker industriell geprägten Quartiere des Stadtteils. Kleinere Häuser aus den 1940-er und 1950-er Jahren boten über Jahrzehnte Wohnraum für Arbeiterfamilien, heute finden junge Familien hier günstigen Wohnraum. Das Gemeindeleben ist stark auf Kinder, Familien und Senioren ausgerichtet. Diese sozialstrukturellen Unterschiede sind anhand der Altersverteilung der beiden Gemeinden bereits mühelos aus der Gemeindestatistik zu erkennen.

Die Verantwortlichen der Gemeinden hatten sich aber bislang nicht mit den Unterschieden »hinter« diesen Daten befasst. Sie sind anhand weiterer, stadtteilbezogener Daten des Statistischen Amtes deutlich zu sehen: Während im Gebiet der Elisabethgemeinde Erwachsene vor allem allein leben, ist die typische Lebensform in der Lutherkirche die feste Partnerschaft oder Ehe. Menschen bis 55 Jahren leben häufig mit Kindern im Haushalt. Auch die älteren Menschen in den Gemeinden unterscheiden sich signifikant, was man an Merkmalen wie dem Renten- oder Pensionsanspruch ablesen kann. Auch hier wirkt sich die frühere industrielle Prägung des Quartiers aus und lässt auf große Einkommensunterschiede zwischen älteren Menschen schließen. Dass sich dies auch in Unterschieden im Bildungsstand widerspiegelt, ist zu vermuten. Weitere Daten über Migration, Beschäftigungsverhältnisse, Wohnraum- und Haushaltgröße oder Eigentumsfragen ergänzen die Kenntnisse, die die strategische Planung unterstützen können.

Die Gemeinden haben aus dieser Analyse gelernt, wie sich die spürbaren Unterschiede in Lebensgefühl, Weltansichten und Haltungen der Menschen aus den Daten heraus verstehen lassen. Dies hat Folgen für die Zusammenarbeit: Deutlich war, dass sich weder die Seniorenarbeit der beiden Gemeinden noch die Arbeit mit Familien so einfach ver-

binden lassen. Die Gemeinden planen nun eine größere Zeitspanne, in der alle Aktiven gemeinsam überlegen, wo sich echte Überschneidungen in den Lebenslagen und Interessen ergeben und wo möglicherweise gerade verschiedene Angebote beibehalten werden müssen.

Beispiel 2:

Eine Gemeinde am Rand einer Großstadt möchte die Seniorenarbeit besser auf die Interessen der Zielgruppe »ältere Menschen« ausrichten.<sup>8</sup> Viele Jahre gab es das traditionelle Seniorencafé, ein gemütliches Beisammensein, organisiert durch ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und mit einem theologischen Impuls durch die Pfarrerin. Die Teilnehmenden, zumeist Frauen, nehmen in der Regel über viele Jahre teil, jedoch finden sich selten neue Interessierte. Obwohl das Angebot für Menschen ab 65 Jahren ausgeschrieben ist, liegt der Altersdurchschnitt bei etwa 80 Jahren. Die Kantordin war im vergangenen Jahr mit einem Teil des Kirchenchors auf Konzertreise nach Italien gefahren. Die Gruppe hatte dort, inspiriert durch zwei pensionierte Lehrer, auch Museen besucht und Führungen organisiert. Nun fragen einige Chormitglieder – Menschen zwischen 60 und 70 Jahren – in der Gemeinde an, ob man daraus nicht eine Kunstgruppe gründen könne, die regelmäßig Reisen unternimmt und vielleicht auch selbst künstlerisch aktiv wird, Gemeinderäume gestaltet, Ausstellungen organisiert etc. Die Gemeindeleitung nimmt einerseits unterschiedliche Altersgruppen innerhalb der Zielgruppe der Senioren wahr, andererseits macht sie ganz verschiedene Interessen und Erwartungen an die Gemeinde aus, die sich im Spannungsfeld von Seniorencafé und der sich neu entwickelnden Kunstinitiative ausdrücken.

Die Pfarrerin der Gemeinde ist auf Milieuanalysen aufmerksam geworden. Davon inspiriert beleuchtet der Kirchenvorstand die Situation der Seniorinnen und Senioren in der Gemeinde aus dieser Perspektive.<sup>9</sup> Ausgehend von einer Milieutypologie, gestützt durch die Mitgliederdatei und persönliche Kenntnis der Menschen vor Ort, machen die Beteiligten eine interessante Entdeckung: In einigen der Milieutypen finden sich vermutlich in der Gemeinde nur wenige Seniorinnen und Senioren, es lassen sich aber mindestens drei Milieutypen auch unter älteren Menschen beschreiben:

A: Erstens ist da ein stark traditionsorientierter Typ von kommunikativen Menschen, die gern von vertrauten Menschen umgeben sind, aber ungern mit Veränderungen und Überraschungen konfrontiert werden und wenig Interesse an komplexen Sachverhalten haben. Dieser Typ findet sich im hohen Alter häufig unter Seniorinnen, die früher aktiv in der Gemeinde waren, jetzt aber nur noch selten das Haus verlassen können. Aber auch im so genannten dritten Lebensalter lässt sich dieser Typ beschreiben: Diese Menschen sind häufig aktiv und zur Mitarbeit in der Gemeinde bereit. Das kommunikative Interesse richtet sich meist noch auf andere Vereine im Stadtteil, den Hospizdienst oder die Nachbarschaftshilfe. Menschen dieses Typs werden in Anlehnung an die Lebensstil- und Milieustudie der EKD »die Bodenständigen« genannt.<sup>10</sup>

B: Zweitens findet sich ein ebenfalls traditionsorientierter Typ von Menschen, die auf kommunikative Angebote in der Gemeinschaft wenig ansprechbar sind und »die Zurückgezogenen« genannt werden. Sie schätzen das gemeinsame Tun und Erleben an Höhepunkten des Jahres (z.B. Adventsbazar), interessieren sich aber wenig für regelmäßi-

<sup>8</sup> Grundlegende Reflexionen zu Ergebnissen der Milieuanalyse für die ältere Generation in der Kirche finden sich bei *Eidi*, *Begegnungen*.

<sup>9</sup> Vgl. *Schulz/Hauschildt/Kobler*, *Milieus praktisch*, 237–242.

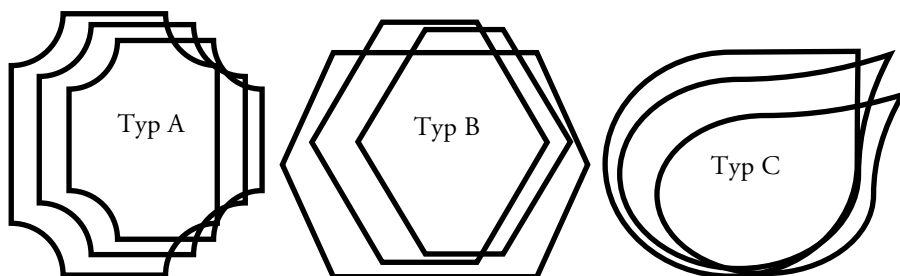
<sup>10</sup> Hier sind die Typenbezeichnungen des Projekts »Milieus praktisch« gewählt, das auf der Basis der Clusteranalyse von Friederike Benthaus-Apel im Rahmen der IV. EKD-Erhebung arbeitet: *Schulz/Hauschildt/Kobler*, *Milieus praktisch*; vgl. *Benthaus-Apel*, *Zugänge*.

ge Angebote. Interessant sind für diesen Typ jedoch praktische Informationen und Hilfestellungen durch die Gemeinde wie die Vorträge über Demenz oder Gesundheitsfragen im Alter, die die Gemeinde einmal angeboten hatte, oder das Angebot der Jugendgruppen, Hilfen für den Einkauf und leichte Arbeiten in Garten und Haushalt zu vermitteln. Für eine Nutzung solcher Angebote ist allerdings die Barriere »Kommunikation mit Fremden in nicht vertrauter Umgebung« zu überwinden, was häufig schwerfällt.

C: Ein weiterer Typ findet sich im kommunikativen Interesse im Mittelfeld. Für diese Menschen, »die Hochkulturellen« genannt, stehen Diskussionen, neue Erfahrungen und die Beschäftigung mit interessanten Themen im Vordergrund. Die jüngeren Seniorinnen und Senioren dieses Typs reisen gern und mögen es, anspruchsvolle Angebote in der eigenen Stadt und darüber hinaus zu besuchen. Die Mitarbeit in der Gemeinde und das Zusammentreffen mit anderen hat für die Menschen dieses Typs keinen Selbstzweck, sondern braucht ein »höheres Anliegen«, z.B. ein interessantes Thema.

So lassen sich drei Typen darstellen, zu denen sich nahezu alle Seniorinnen und Senioren der Gemeinde zuordnen lassen, die aber in sich noch einmal durch verschiedene Altersgruppen und gesundheitliche Situationen geprägt sind:

Abbildung 1: Milieuzuordnung der Seniorinnen und Senioren



Der Kirchenvorstand sichtet nun die Passung von bestehenden bzw. in Entwicklung befindlichen Angeboten und die drei Typen von Senioren:

Abbildung 2: Teilnahme der Seniorinnen und Senioren an Gemeindeangeboten



Schnell fällt auf, dass die beiden bestehenden Angebote stark selektiv sind: Das Seniorencafé wird – von Ausnahmen abgesehen – von Menschen des Typs A besucht, allerdings nur von den Hochaltrigen. Für Jüngere bietet das Angebot (nur) die Möglichkeit, sich ehrenamtlich zu engagieren. Die neue Chor-und-Kunst-Initiative lockt vor allem jüngere Menschen des Typs C, schließt aber mit der erwarteten Mobilität ältere Menschen dieses Typs für einen Großteil der Aktivitäten aus – und mit seinem intellektuellen Anspruch auch die meisten Menschen in den Typen A und B. So wird deutlich, welche Typen

älterer Menschen bislang wenige Möglichkeiten in der Gemeinde haben. Eine Konzeption weiterer Angebote muss bedenken, auf welchen Wegen und mit welchen Inhalten sich dafür Lösungen finden lassen.

### *2.2 Interpretative Entfaltung vor dem Hintergrund der thematischen Fragestellung*

In diesen Sozialstrukturanalysen werden gemeindepädagogische wie theologische Herausforderungen deutlich, etwa im zweiten Beispiel: Die Verantwortlichen fragen sich angesichts der Ergebnisse, ob es überhaupt für unterschiedliche Menschen einheitlich erstrebenswert ist, an einer für sie passenden Gruppe im Rahmen der Kirchengemeinde mitzuarbeiten oder teilzunehmen? Vermutlich ist doch die Vielfalt der Milieuzugehörigkeiten zugleich eine Erklärung dafür, warum viele Menschen genau dies, eine Gruppe mit regelmäßigen Treffen, verbindlicher Zugehörigkeit und intensiver Begegnung, gar nicht vermissen. Ebenso ist es eine offene Frage, wie denn die Rolle der Menschen in der Gemeinde angemessen zu bestimmen ist. Am Beispiel der Chor-und-Kunst-Initiative wird sichtbar, dass hier das klassische Vorgehen, in dem einige wenige, und zumeist Hauptamtliche, Angebote gestalten, die andere dann nutzen, der Intention der Engagierten nicht entspricht. Die neue Gruppe hatte die Gemeinde viel eher als ein Forum verstanden, in dem sich Gleichgesinnte treffen können, miteinander etwas gestalten und dafür Inspiration, Unterstützung und Begleitung finden.

Eine noch größere Herausforderung sind die theologisch-normativen Reflexionen, die in der Nutzung sozialstrukturanalytischer Verfahren notwendig werden: Wie ist das Nebeneinander verschiedener Interessengruppen in den Gruppen in der christlichen Gemeinde zu bewerten? Ist es akzeptabel, wenn Überschneidungen von Milieuzugehörigkeit die Ausnahme bleiben? Auch wenn klar ist, dass Menschen mit unterschiedlichen Interessen nicht in einheitliche Formate gebracht werden können, so ist doch die Einheit der Christen und darin so manche Gemeinsamkeit im inhaltlichen Interesse voranzusetzen und die Frage zu beantworten, wie das im Gemeindeleben deutlich wird.

Von hier aus wäre dann die Aufgabe der Gemeinde insgesamt zu beschreiben. Ist die zentrale Aufgabe der Gemeinde angesichts der sozialstrukturellen Vielfalt die Arbeit am Gemeinsamen, an der Inklusion der Stile, an Treffpunkten, die die Einheit erfahrbar werden lassen? Oder muss die Gemeinde auf verschiedene Interessen und Freizeitvorlieben so reagieren, dass sie die sozialstrukturelle Verschiedenheit in der Vielfalt angebotener Gruppen und Kreise abbildet? Ist die christliche Gemeinschaft der Spiegel sozialstruktureller Vielfalt oder ihr Korrektiv, ist sie Rahmen oder Deutungshorizont? Und auf einer höheren Ebene stellt sich dahinter die Frage nach dem konkreten Bezug zwischen empirischen Daten über die sozialstrukturelle Vielfalt einerseits und der Theologie und normativen Setzungen andererseits.<sup>11</sup>

## 3. Innovationen

Auf diesem Weg werden zwei parallele Anforderungen sichtbar: das Verständnis sozialstruktureller Vielfalt einerseits und seine Umsetzung in Reflexion und Konkretion andererseits – auf der Ebene der Ortsgemeinde ebenso wie in gesamtkirchlicher Entwicklung und zukünftiger Forschung.

<sup>11</sup> Für die Frage nach einer angemessenen Reflexion der Ergebnisse empirischer Forschung für die Gemeindeentwicklung vgl. Schulz, *Empirische Forschung*, 92–99.

### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Aus den Erfahrungen mit einer Gemeinde- und Kirchenentwicklung, die die sozialstrukturelle Vielfalt berücksichtigt, lassen sich grob drei unterschiedliche Wege beschreiben:<sup>12</sup> Zum einen kann die Arbeit in der Berücksichtigung bestimmter Lebenssituationen oder Milieuzugehörigkeiten spezifischer gestaltet werden. So werden Gemeinden für bestimmte Gruppen von Menschen besonders gut erkennbar oder attraktiv. Nachteilig ist daran die zumindest partielle Verstärkung der Exklusionsprozesse – und das Risiko, dass umgekehrt Abstoßungseffekte auf andere Menschen in Gang gesetzt werden. Zum anderen kann Gemeindeentwicklung bewusst unspezifisch, mit dem Fokus auf verbindende Elemente befördert werden. Hier stehen in der Regel einzelne Veranstaltungen im Vordergrund, sozialräumliche Bezugnahmen (z.B. als Profilierung als »Kirche für das Dorf«) oder Maßnahmen der Öffentlichkeitsarbeit. Nachteilig sind dabei die begrenzten Möglichkeiten und die Anforderung, »hinter« dem Verbindenden doch immer wieder Abstoßungen und Ausgrenzungen zulassen zu müssen. Und schließlich verzichten manche ganz auf eine Profilierung oder eine inklusive Ausrichtung und nutzen Elemente der Sozialstrukturanalyse, um sich die Vielfalt der Kirchenmitglieder sowie der sozialräumlichen Umgebung der Ortsgemeinde vor Augen zu führen und von hier aus lebensweltlich relevante Angebote entwickeln zu können und damit Abstoßungseffekte zu vermeiden.

Aktuell findet eine die sozialstrukturelle Vielfalt berücksichtigende Gemeindeentwicklung immer stärkeren Zuspruch. In manchen Regionen ist in Zusammenarbeit zwischen Landeskirchen, Markt- und Konsumforschungsinstituten der umfangreiche Ankauf von Daten erfolgt, mit dem Aussagen über die Milieuzugehörigkeit von Kirchenmitgliedern getroffen werden können.<sup>13</sup> Indem hier bereits Informationen über vermutete Interessen und Vorlieben von Kirchenmitgliedern vorliegen, scheinen Konsequenzen wie eine milieuspezifische Angebotsentwicklung zwingend geboten, während Reflexionsprozesse wie unter 2.2 beschrieben leicht »übersprungen« werden.<sup>14</sup>

Wer »Menschen erreichen« möchte, muss zunächst klären, was darunter zu verstehen ist – theoretisch/theologisch wie konzeptionell. Eine intensive sozialstrukturanalytische Reflexion der Situation am Ort löst nicht das zentrale Problem, dass Religion und christlicher Glaube für viele Menschen aktuell wenig Relevanz haben. Angebote können darum für die angestrebten Zielgruppen uninteressant bleiben, selbst wenn sie stilistisch passend gestaltet sind. Wichtiger erscheint es hier, die Kommunikation des Evangeliums ganz grundlegend als etwas für die Menschen am Ort Relevantes zu verdeutlichen. Dann ist eine für die Sozialstruktur sensible Arbeit vor allem erfolgreich, weil Menschen in ihrer Vielfalt an Prozessen der Gemeindeentwicklung beteiligt werden und die für sie relevanten Themen im Vordergrund stehen.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Wie sich einzelne Merkmale der Sozialstruktur konkret auf Anschlussstellen für Gemeinde und ihre Angebote, christliche Religiosität und das Interesse an konkreten theologischen Fragen auswirken, ist bislang nur im Ansatz erforscht. Zwar lassen sich einige Zusammenhänge deutlich nachweisen – zum Beispiel der zwischen einem hohen Interesse

<sup>12</sup> Ausführlichere Überlegungen zu Strategien und Verfahren: *Schulz/Hauschildt/Kobler*, Milieus praktisch, 242–256.

<sup>13</sup> Vor allem in Zusammenarbeit mit dem Sinus-Institut; vgl. beispielhaft die Publikationen »Lebenswelten« oder *Wippermann / de Magalbaes*, Zielgruppen-Handbuch.

<sup>14</sup> Eine umfassende Sichtung einer wenig angemessenen Nutzung der Milieuanalyse findet sich bei *Hauschildt/Kobler/Schulz*, Wider den Unsinn.

an Kommunikation und Gemeinschaft einerseits und der Teilnahme am kirchlichen Leben andererseits.<sup>15</sup> Die konkreten Wirkungen sind jedoch ungeklärt: Stärkt oder weckt das Interesse an Gemeinschaft und die Erfahrung einer solchen das Interesse am christlichen Glauben? Oder führt umgekehrt ein solches den Menschen überhaupt erst in die Gemeinschaft hinein? Solche Fragen nach Wirkzusammenhängen und der Rolle konkreter Impulse etwa durch Programme der Gemeindeentwicklung finden sich erst ansatzweise anhand neuer Untersuchungen erforscht.<sup>16</sup>

Ein weiteres Desiderat ist dort auszumachen, wo die konkreten Fragen der Entwicklung einer Ortsgemeinde als Fragen der Kirchenentwicklung diskutiert werden: Wie sind Fragen der sozialstrukturellen Vielfalt und daraus die Fragen nach Einheit und Zusammenhalt zu reflektieren, wenn sich in der Wahrnehmung der Menschen die Größen Kirche und Gemeinde überschneiden, wenn Arbeitsfelder untersucht werden sollen, die nicht immer gemeindlich verortet sind, etwa Diakonie oder Bildungsarbeit? Wo die Wahrnehmung sozialstruktureller Vielfalt immer wieder über die einzelne Gemeinde hinausweist auf das kirchliche Gesamtgefüge, ist hier die Frage nach dem Bezug dieser Reflexionsebenen zueinander neu zu stellen.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Barz, H. / Tippelt, R. (Hg.), Weiterbildung und soziale Milieus in Deutschland, Band 1: Praxis Milieumarketing; Band 2: Adressaten- und Milieuforschung zu Weiterbildungsverhalten und -interessen, Bielefeld 2004
- Benthaus-Apel, F., Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft, in: W. Huber / J. Friedrich / P. Steinacker (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 205–236
- Burzan, N., Soziale Ungleichheit. Eine Einführung in zentrale Theorien, 3. überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2007
- Eidt, E., Begegnungen zwischen Reisefieber und Abstellgleis. Eine Milieubrille für die Altenarbeit, in: C. Schulz / E. Hauschildt / E. Kohler, Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, Göttingen 2010, 177–213
- Geißler, R., Die Sozialstruktur Deutschlands. Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Bilanz zur Vereinigung, Wiesbaden 2011
- Hauschildt, E. / Kohler, E. / Schulz, C., Wider den Unsinn im Umgang mit der Milieuperspektive, WzM 64 (2012), 65–82
- Knoblauch, H., Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009
- Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft, 2 Bände, Heidelberg/Zürich 2012 (Band 1: SINUS Markt- und Sozialforschung GmbH Heidelberg, Borgstedt, S. und Projektteam, Sinusstudie; Band 2: Diethelm, R. / Krieg, M. / Schlag, T. [Hg.], Orientierungshilfe)
- Orte, G., Entwicklung und Test einer integrativen Typologie der Lebensführung für die Bundesrepublik Deutschland, in: ZfS 34 (2005), 442–467
- Schulz, C., Empirische Forschung als Praktische Theologie. Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung, Göttingen 2013
- / Hauschildt, E. / Kohler, E., Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2010
  - / Spieß, T. / Hauschildt, E., Dimensionen des Lebensstils, in: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 77–79
- Wippermann, C. / de Magalhaes, I., Zielgruppen-Handbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005. Eine qualitative Studie des Instituts Sinus Sociovision zur Unterstützung der publizistischen und pastoralen Arbeit der Katholischen Kirche in Deutschland im Auftrag der MDG GmbH und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle, München 2005

<sup>15</sup> Zuletzt vgl. Schulz/Spieß/Hauschildt, Dimensionen, 79.

<sup>16</sup> Ebd.



## 3.5 Teilhabeverhalten, Engagement und Distanz

Carsten Ramsel

### 1. Informationen

#### 1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen

Ohne Übertreibung lässt sich konstatieren, dass sich die religiöse Landschaft der Schweiz in den letzten 50 Jahren grundlegend verändert hat. Diese Veränderungen werden als Säkularisierung,<sup>1</sup> Individualisierung,<sup>2</sup> Pluralisierung<sup>3</sup> und jüngst als Spiritualisierung<sup>4</sup> beschrieben. Sie sind im gesamten westlichen Europa zu beobachten<sup>5</sup> und lassen sich in drei Thesen zusammenfassen:

1. Die Zugehörigkeit zu einer evangelischen (oder katholischen) Kirche ist keine Selbstverständlichkeit mehr.
2. Religiöse oder spirituelle Überzeugungen, Erfahrungen und Rituale finden nicht mehr nur innerhalb der christlichen Tradition statt.
3. Trotz einer politischen Privilegierung der reformierten (und katholischen) Kirchen in der Schweiz entsteht ein Konkurrenzangebot verschiedener religiöser, spiritueller und säkularer Gesellschaftsentwürfe, Weltanschauungen und individueller Sinndeutungen.<sup>6</sup>

Aus diesen Thesen ergeben sich für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung der reformierten Kirchen unterschiedliche Problemstellungen und Herausforderungen.

Unter der beschriebenen Konkurrenzsituation bedarf es eines religiösen, spirituellen oder säkularen Angebotes, das den Menschen erstrebenswert erscheint. Gelang es in der Vergangenheit, die »Marke« reformierte Kirchen durch die Androhung postmortaler Strafen, gesellschaftlichen Drucks und den Ausschließlichkeitsanspruch, alleiniger Garant für die gesellschaftliche und politische Ordnung sowie der individuellen Sinnstiftung zu sein, hat die »Marke« reformierter Kirchen an Identität und Nachfrage verloren.

Diese Überlegungen münden in der Behauptung, den reformierten Kirchen der Schweiz fehlte ein Angebot und eine Identität, um auf dem »Markt der Religionen« bestehen zu können. Dabei komme es weniger auf den Inhalt als vielmehr auf das *savoir vivre* an, wie die Erfolge von Apple und Starbucks zeigten.

Möchten sich die reformierten Kirchen weiterhin als »Volkskirche« verstehen, bedarf es Veränderungen, die 1. verlorene Mitglieder wiedergewinnen und 2. die Bindung der vorhandenen Mitglieder stärken. Geht die Tendenz eher zu einer »Bekennniskirche«, kann sie sich mit weniger, aber dafür stärker gebundenen und zahlungskräftigeren Mitgliedern zufrieden geben.

<sup>1</sup> Taylor, *Secular Age*.

<sup>2</sup> Luckmann, *Invisible religion*.

<sup>3</sup> Stausberg, *Contemporary theories*; Pollack u.a., *Religiöser Pluralismus*.

<sup>4</sup> Heelas und Woodhead, *Spiritual revolution*.

<sup>5</sup> Davie, *Exceptional case*.

<sup>6</sup> Zinser, *Markt der Religionen*.

## *1.2 Terminologische Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« aus Perspektive des Themas*

Im Hinblick auf die Kirchen- und Gemeindeentwicklung lassen sich nach praktisch-theologischem Verständnis Organisation, Institution und Gemeinschaft voneinander unterscheiden.<sup>7</sup> Die Organisation ist systemtheoretisch (Luhmann) eine Sozialgestalt, z.B. »Volkskirche«, oder betriebswirtschaftlich ein Wirtschaftsunternehmen. Die Institution erfüllt entweder die gesellschaftliche Funktion der Legitimation bestehender normativer Ordnungen (Durkheim) oder wird theologisch als »Institution der christlichen Freiheit«<sup>8</sup> verstanden. Die Gemeinschaft schließlich sei, so Hermelink, die Interaktion der Gläubigen.<sup>9</sup> Je nachdem, in welchen historisch kontingenten Organisationstypen (Parochie, Landes-, Vereins-, Konvents- oder Funktionskirche) Kirche und Gemeinde vorkommen, ergeben sich für Organisation, Institution und Gemeinschaft angesichts der heutigen Problemstellungen und Herausforderungen verschiedene Interpretationen und Lösungsmöglichkeiten.

## 2. Interpretationen

### *2.1 Beispiele aus Praxis und Forschungspraxis*

Bezüglich des Teilhabeverhaltens, des Engagements und der Distanz hat es für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung der Schweiz in den letzten Jahren zwei maßgebliche Forschungsprojekte gegeben. Die Ergebnisse der Forschung sollen hier kurz skizziert werden. Sie liefern den empirischen Beleg für die oben aufgestellten drei Thesen.

Im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms (NFP) 58 des Schweizer Nationalfonds (SNF) beschäftigten sich einzelne Projekte mit der Religiosität und den religiösen Gemeinschaften in der Schweiz.<sup>10</sup> Stolz u.a. machen in der Schweiz vier religiöse Typen aus: Institutionelle, Alternative, Distanzierte und Säkulare.<sup>11</sup> Die Ergebnisse zeigen, dass die Distanzierten<sup>12</sup> mittlerweile die größte Gruppe in der Schweiz seien. Die Distanzierten gehörten zwar weiterhin einer der großen christlichen Denominationen an; sie hätten zu ihnen jedoch keinen lebensweltlichen Bezug mehr. Sie ließen sich gegenüber Säkularen dadurch abgrenzen, dass sie über religiöse Vorstellungen verfügten, diese jedoch wenige Konsequenzen in ihrem Leben hätten. Eine entschiedene Religiosität, wie sie Institutionelle oder Alternative kennzeichnete, fände sich bei ihnen nicht. Weiterhin sei zu beobachten, dass der Anteil an institutionell gebundenen Personen sinke, während alternative Religiositäten und Spiritualitäten sowie säkulare Lebens- und Gesellschaftsentwürfe wachsenden Zuspruch erführen.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Hermelink, Kirchliche Organisation.

<sup>8</sup> A.a.O., 106.

<sup>9</sup> A.a.O., 110.

<sup>10</sup> Bochinger, Religion, Staat und Gesellschaft.

<sup>11</sup> Stolz u.a., Religiosität in der modernen Welt.

<sup>12</sup> An dieser Stelle sei betont, dass »distanziert« erst einmal sozial distanziert meint und über emotionale, kognitive oder religiöse Bindungen nichts aussagt. Gleichwohl geht die Religionssoziologie implizit davon aus, fehle es einer Person an sozialer Bindung, folge daraufhin (in einem zeitlichen Abstand) auch eine Abnahme der emotionalen, kognitiven oder religiösen Bindung an eine Religionsgemeinschaft.

<sup>13</sup> Stolz u.a., Religiosität in der modernen Welt.

Wichtiger noch als diese allgemeinen Befunde zur Situation in der Schweiz sind die Ergebnisse des Forschungsprojektes »Zukunft der Reformierten«.<sup>14</sup> Demnach weisen »Männer, jüngere Personen, Personen, die in Großstädten wohnen, Personen ohne Kinder, höher Gebildete und besser Verdienende sowie in der deutschen Schweiz lebende«<sup>15</sup> eine höhere Wahrscheinlichkeit auf, aus den reformierten Kirchen auszutreten. Als Gründe dafür nennen sie eine zunehmende Bedeutungslosigkeit kirchlicher Angebote und die Einsparung der Kirchensteuer. Der Bedeutungsschwund der christlichen *rites de passage*, wie Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung, wird durch die sinkenden Zahlen in den letzten 50 Jahren belegt.

Schon die Ergebnisse des NFP 58 zeigten, dass es in der Schweiz einen großen Anteil an religiös distanzierteren Personen gibt. Innerhalb der reformierten Kirchen machen diese einen Anteil von beinahe 60 % aus.<sup>16</sup> Zur Kerngemeinde sind nur noch ca. 10 % der Mitglieder zu zählen. Der größte Anteil dieser Personen ist älter als 60 Jahre.<sup>17</sup> Als stärksten Faktor für die reformierte Religiosität nehmen Stolz und Ballif die »*religiöse Sozialisation durch die Eltern*«<sup>18</sup> an. Sie kommen daher zu dem Schluss: »Der vielleicht wichtigste Punkt für die zukünftige Entwicklung der reformierten Kirchen der Schweiz ist, ob und inwieweit ihre Mitglieder ihren Kindern reformierten Glauben vermitteln.«<sup>19</sup>

Fragt man nun die Menschen, was sie von einem reformierten Gottesdienst erwarten, nennen sie den Wunsch, Kraft zu schöpfen, Gemeinschafts-, Trost- und Gotteserfahrung sowie die Suche nach Lebenshilfe und Ruhe. Dafür sei eine fröhliche, lockere Atmosphäre, eine Predigt im Dialekt, moderne sowie klassische Lieder und Musik sowie ein Gefühl der Feierlichkeit erforderlich.<sup>20</sup>

Stolz und Ballif zeigen nun, wie die reformierten Kirchen versuchen, auf diese Befunde zu reagieren, indem sie ihre Identität stärken, (Stichwort »Bekennniskirche«), Marketingstrategien anwenden und bestimmte Zielgruppen, mit ihrem Angebot anzusprechen versuchen. Die Erfolge aus diesen Bemühungen werden sich wohl erst in einigen Jahren zeigen.

## 2.2 Interpretative Entfaltung vor dem Hintergrund der thematischen Fragestellung

Auf der Grundlage der Thesen und vor dem Hintergrund der empirischen Befunde gilt es diese zu interpretieren:

Seit den ausgehenden 1960er-Jahren distanzieren sich immer mehr Menschen von den reformierten Kirchen in der Schweiz. Sowohl die Anzahl der GottesdienstbesucherInnen als auch der Mitglieder sank in diesem Zeitraum. Die kirchlichen Angebote verloren in Teilen der Gesellschaft an Bedeutung und wurden von ihnen seltener in Anspruch genommen. In der Konsequenz werden die Gemeindemitglieder zunehmend älter, was mit einem sinkenden Engagement einhergeht. Die ehemalige »Kerngemeinde« schrumpft. Junge Leute finden in evangelikalen oder alternativen Angeboten ihre neue religiöse oder spirituelle »Heimat«. Auch säkulare Weltanschauungen (z.B. Marxismus, Nationalismus, Liberalismus) und Sinndeutungen (z.B. Existentialismus) gehören zu diesen Alternativen, wobei sich religiöse, spirituelle und säkulare Lebensentwürfe nicht mehr gegenseitig ausschließen. Die Entscheidungen werden individuell und situativ getroffen.

<sup>14</sup> Stolz und Ballif, Zukunft der Reformierten.

<sup>15</sup> A.a.O., 60.

<sup>16</sup> A.a.O., 65.

<sup>17</sup> A.a.O., 69.

<sup>18</sup> A.a.O., 70.

<sup>19</sup> A.a.O., 70.

<sup>20</sup> A.a.O., 75.

Diese Entwicklung hat dazu geführt, dass es für manche Kirchengebäude (z.B. im Kanton Zürich) keine religiöse Verwendung mehr gibt und über eine anderweitige Verwendung nachgedacht wird. Zusätzlich können sie aufgrund der sinkenden Einnahmen aus der Kirchensteuer nicht mehr überall unterhalten werden. Außerdem fehlen in der reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn Pfarrerinnen bzw. Pfarrer, welche die formale Struktur einer Gemeinde aufrechterhalten, so dass Gemeinden nicht nur aus finanziellen Gründen zusammengelegt werden.

Mit der Distanzierung der Mitglieder geht ein sinkender gesellschaftlicher und politischer Einfluss der reformierten Kirchen einher. Als eine Folge unter vielen ist zu beobachten, dass der Staat, z.B. der Kanton Bern – als politische Vertretung der Gesellschaft –, die Mittel für die Bezahlung der Pfarrerinnen und Pfarrer kürzt. Besonders die ländlichen Gebiete befürchten daher, dass die flächendeckende Präsenz der reformierten Kirchen nicht mehr gewährleistet werden kann.

Durch Migration, finanziellen Wohlstand und eine Veränderung der Informationsbeschaffung ist es den Menschen in der Schweiz heute möglich, religiöse und spirituelle Erfahrungen, Rituale, Weltanschauungen und Sinndeutungen außerhalb christlicher Traditionen zu finden.

Die gesellschaftlichen Veränderungen, die sich auch, aber nicht nur im Religiösen zeigen,<sup>21</sup> können als Individualisierung verstanden werden. Es stellt sich daher abschließend die Frage, ob die reformierten Kirchen eine Antwort auf die Individualisierung der Gesellschaft finden. Angesichts einer reformierten Theologie, die sich auf das individuelle Erleben und Glauben stützt, sollte ihr dies möglich sein, wenn nicht gar entgegenkommen.

### 3. Innovationen

#### *3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen*

Über mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen lässt sich nur schwerlich spekulieren. Einige von ihnen lassen sich zumindest plausibilisieren:

1. Die reformierten Kirchen werden in der Zukunft kleiner und ärmer, ihre Mitglieder älter.
2. Es gibt eine Stabilisierung oder gar ein religiöses Revival reformierter Kirchen.
3. Die von Heelas und Woodhead<sup>22</sup> prognostizierte spirituelle Revolution findet zukünftig auch in der Schweiz statt.

Das erste Szenario ist insofern plausibel, als die reformierten Kirchen der Schweiz in den letzten zwei Generationen massiv Mitglieder verloren haben und die Bindung der Mitglieder abgenommen hat. Erschwerend kommt die Beobachtung hinzu, dass immer weniger Menschen sagen, sie seien religiös erzogen worden. Ginge diese Entwicklung weiter, nähme die Anzahl der Mitglieder ab (»kleiner«), die Einnahmen aus der Kirchensteuer sanken, die Unterstützung durch die Politik schwände (»ärmer«), und in den Gemeinden blieben die »älteren« Gemeindemitglieder zurück.

Theologische Optimisten gehen inzwischen von einer Stabilisierung oder einem religiösen Revival aus. Die Daten des Religionsmonitors 2013 zeigen einen Anstieg einzelner religiöser Indikatoren im Vergleich zu 2008. Einige werten dies als »Kehrtwende« in der Säkularisierung. In Hinblick auf die menschliche Erfahrung und historische Kontingenz

<sup>21</sup> Die stetig zunehmende Zahl an Single-Haushalten könnte ebenso als Hinweis genommen werden.

<sup>22</sup> Heelas und Woodhead, *Spiritual revolution*.

der Welt ließe sich plausibilisieren, dass es nach einem jahrzehntelangen Rückgang der religiösen Zugehörigkeit und persönlichen Religiosität nun wieder in die andere Richtung geht. Die Frage ist allerdings, ob die reformierten Kirchen von dieser vermeintlichen »Kehrtwende« profitieren können. Dazu wäre ein konkurrenzfähiges Angebot und ansprechendes Profil wünschenswert.

Denn das dritte Szenario reagiert auf die Befunde eines Revivals, wenn sie von der Spiritualisierung der Gesellschaft spricht. Im Unterschied zur Vergangenheit wählten die Menschen dann nicht mehr die Religiosität in Abhängigkeit einer bestimmten Religionsgemeinschaft, sondern suchten in alternativen Überzeugungen, Praktiken und Erfahrungen ihr »Heil«.

Für die reformierten Kirchen als Organisation, Institution oder Gemeinschaft haben diese drei Szenarien nun unterschiedliche Konsequenzen.

### 3.1.1 Organisation

Die Organisation in Form eines Wirtschaftsunternehmens hat im ersten Szenario mit Mindereinnahmen zu rechnen (»ärmer«), die dazu führen könnten, dass weitere Gemeinden zusammengelegt werden oder Stellen nicht mehr besetzt werden. Werden die Mitglieder immer »älter«, könnten zusätzliche Aufgaben (z.B. bauliche Maßnahmen, Fahrdienste, Betreuungsangebote) auf die Kirchen zukommen, die erhöhte Ausgaben verursachen. Sinkt die Anzahl der Mitglieder weiter (»kleiner«), könnte dies Veränderungen in der Sozialgestalt nach sich ziehen. Anhand der Mitgliederzahlen wäre es irgendwann schwer zu plausibilisieren, die reformierten Kirchen noch als »Volkskirchen« zu bezeichnen. Mit ihrem sozialen und politischen Engagement und weniger mit ihren religiösen und spirituellen Angeboten könnte allerdings aus der »Volkskirche« eine »Kirche für das Volk« werden.

Das zweite Szenario postuliert zumindest einmal den Erhalt des status quo mit einer Tendenz, dass die Mitgliederzahlen wieder zunehmen. Für das Wirtschaftsunternehmen »reformierte Kirchen« könnte dies wachsende Einnahmen bedeuten, was Sicherheit in der Planung der Erhaltung der Gebäude und der Planstellen schaffte. Ein Erhalt des Selbstverständnisses »Volkskirche« wäre damit ebenfalls zu sichern. Daraus ergäben sich dann möglicherweise wieder neue Handlungsoptionen in Politik und Gesellschaft.

Die Konsequenzen für die Organisation hinsichtlich des dritten Szenarios sind schwer abzuschätzen. Eine mögliche Spiritualisierung der Gesellschaft zeigt sich nicht in neuen Zugehörigkeiten oder stärkeren Bindungen, aber vielleicht in partikulärer Unterstützung bestimmter Anliegen oder Projekte der reformierten Kirchen, was zunächst den Gemeinden zu Gute käme.

### 3.1.2 Institution

In dem ersten Szenario könnten die reformierten Kirchen sowohl hinsichtlich der Legitimation bestehender normativer Ordnungen als auch im Hinblick auf den »empirischen Ort für die Begegnung mit dem Evangelium«<sup>23</sup> an Bedeutung und Einfluss verlieren, oder sie erfüllten nur noch für eine bestimmte Gruppe von Menschen (»Ältere«) diese Funktion.

Das zweite Szenario ist unter diesen funktionalen Gesichtspunkten für die reformierten Kirchen interessanter. Steigende Mitgliederzahlen und stärkere Bindung vorausgesetzt, führte dies wohl dazu, dass ihnen in gesellschaftlichen wie politischen Debatten stärkere Bedeutung beizumessen wäre. Auch das Angebot in der Sinn- und Heilssuche nähme der Einzelne nun häufiger wieder in Anspruch.

<sup>23</sup> Hermelink, Kirchliche Organisation, 107.

Mit diesem Verständnis von Institution wäre für die reformierten Kirchen auch ein Zukunftsszenario der Spiritualisierung interessant. Wenn das Evangelium dem freien Menschen gegeben wäre und die Institution reformierte Kirche den Menschen diese Begegnung mit dem Evangelium ermöglichen, bekämen die Menschen auf der Suche nach Sinn und spirituellem Erleben die Möglichkeit, diese Begegnung individuell und situativ zu wählen.

### 3.1.3 Gemeinschaft

Die Gemeinschaft, die als Interaktion der Gläubigen verstanden wird, veränderte sich im ersten Szenario zu einer »kleineren«, »ärmeren« und »älteren« Gemeinschaft. Es veränderten sich die sozialen Bedingungen der Gemeinschaft, nicht aber die religiösen. Eine Versammlung (Matthäus 18,20) oder Nachfolge (z.B. Lukas 9,23) wäre jedoch weiterhin möglich.

Im zweiten Szenario könnte die Gemeinschaft auf eine Stärkung in Bezug auf Anzahl, Bindung und finanzielle Möglichkeiten hoffen. Neben der religiösen Interaktion der Mitglieder wäre dann auch ein verstärktes finanziell getragenes soziales Engagement möglich.

Das dritte Szenario, das eine Spiritualisierung der Gesellschaft postuliert, könnte je nach Ausprägung unterschiedliche Konsequenzen beinhalten. Üblicherweise geht man davon aus, dass die etablierten Religionsgemeinschaften von einer solchen Spiritualisierung nicht profitieren. Sie würde eher dazu führen, dass sich die Menschen weiter von den reformierten Kirchen entfernen und spirituelle Interaktion in anderen Gemeinschaften stattfinden. Die Gemeinschaft könnte jedoch über die Interaktionen der Gläubigen selbst spirituelle Angebote schaffen, was zur Konsequenz hätte, dass nicht nur die Gemeinschaft, sondern vielleicht auch die Institution oder Organisation davon profitieren könnte.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Die heutige kirchensoziologische Forschung interessiert sich mehr oder weniger immer noch für die nominelle Zugehörigkeit und das Teilnahmeverhalten der Menschen. Daraus wird dann ex negativo eine Gruppe der Distanzierten abgeleitet. Dass damit nicht nur die christliche Religiosität und Spiritualität minderkomplex betrachtet wird, zeigten Glock und Stark bereits in den 1960er-Jahren.<sup>24</sup> Ein Verständnis für andere Formen der Religiosität und Spiritualität, das dazu in Erfahrung bringt, warum sich die Menschen von den reformierten Kirchen entfernen und sich anderen Formen der Religiosität und Spiritualität bedienen, ist unter den gegebenen Forschungsbedingungen kaum möglich. Diese Konzeption der Forschung wird unter theologischen Gesichtspunkten noch unverständlicher, wenn sich eine reformierte Theologie ausdrücklich auf das individuelle Erleben und den Glauben des Einzelnen stützt. Für die zukünftige quantitative Forschung ist es daher wünschenswert, mono- oder bidimensionale Modelle der Religiosität durch multidimensionale Modelle zu ersetzen.<sup>25</sup>

Unter der theologischen Voraussetzung, dass das individuelle religiöse oder spirituelle Erleben und der Glauben im Mittelpunkt einer reformierten Theologie steht, ist es ebenso zu begrüßen, die in der Mehrzahl quantitative Forschung durch qualitative Forschung zu ergänzen. Narrative Interviews könnten dazu eine Methode der Wahl sein. Forschungsinteressen könnten zukünftig reformierte Biographien im Hinblick auf die Auswahl von Zugehörigkeiten, Erleben und Glauben sein.

<sup>24</sup> Glock, Religious Commitment.

<sup>25</sup> Huber, Semantik des empirischen Systems.

Den Idealfall zukünftiger Forschung stellen angesichts dieser Überlegungen *mixed methods*-Forschungsdesigns dar. In ihnen werden in der Erhebung, Auswertung und Interpretation quantitative und qualitative Methoden forschungsinteressen­geleitet kombiniert und schließlich mit Hilfe der Triangulation die Ergebnisse gegenseitig kontrolliert, kritisiert und validiert.<sup>26</sup>

Zudem sind Längsschnittforschungen sinnvoll, also die Erforschung einer Gesellschaft bezüglich ihrer Religiosität in einem Zeitraum von Jahrzehnten. Diese Forschung wäre beispielsweise mit Hilfe der Daten des Schweizer Haushaltspanels durchzuführen. Die oben plausibilisierten Tendenzen könnten so auf eine empirisch gestützte Grundlage gestellt werden. Auch eigene Milieuforschungen, wie sie in der EKD üblich sind, wären zu begrüßen.

Außerdem ist eine evaluative Forschung angezeigt, die darauf schaut, wie die reformierten Kirchen auf die beschriebenen gesellschaftlichen Megatrends Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung und Spiritualisierung reagieren und welche die Gründe für die Distanzierung der Schweizerinnen und Schweizer empirisch und nicht durch theologische Spekulationen untersucht. Hierfür kann es notwendig sein, nicht die reformierten Kirchen in ihrer Gesamtheit zu erforschen, sondern lokale Forschung zu betreiben. Die Mitarbeit und das Interesse der Entscheidungsträgerinnen und -träger, der Pfarrerinnen und Pfarrer sowie ihrer Gemeinden sind dafür von großer Bedeutung und Wichtigkeit. Sie sind es nämlich, die auf lokaler Ebene die Lösungsmöglichkeiten für die Herausforderungen finden werden.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Boehinger, C. (Hg.), Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Zürich 2012
- Davie, G., Europe. The exceptional case. Parameters of faith in the modern world, London 2002
- Flick, U., Triangulation. Eine Einführung, Wiesbaden 2004
- Glock, C.Y., On the study of religious commitment, Review of Recent Research on Religion and Character Formation (research supplement to Religious Education, July-August 1962), 98–110
- Gooren, H., Towards a new model of religious conversion careers. The impact of social and institutional factor, in: Bremmer, J.N. / van Bekkum, W.J. / Molendijk, A.L. (Hg.), Paradigms, poetics and politics of conversion, Leuven 2006, 25–39
- Heelas, P. / Woodhead, L., The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality, Malden 2005
- Hermelink, J., Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Huber, S., Die Semantik des empirischen Systems. Archimedischer Punkt und Archillesverse der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung, in: Petzoldt, M. (Hg.), Theologie im Gespräch mit empirisch arbeitenden Wissenschaften, Leipzig 2012, 13–34
- Luckmann, T., The invisible religion. The problem of religion in modern society, New York 1967
- Pollack, D. / Tucci, I. / Ziebertz, H.-G. (Hg.), Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Berlin 2012
- Stausberg, M. (Hg.), Contemporary theories of religion. A critical companion, London 2009
- Stolz, J. / Ballif, E., Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen, Zürich 2010
- / Könemann, J. / Schneuwly Purdie, M. / Englberger, T. / Krüggler, M. (Hg.), Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel. Abschlussbericht des Projekts im Rahmen des Nationalen NPF 58 »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft«, Lausanne 2011, [www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht\\_Stolz.pdf](http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Stolz.pdf), letzter Aufruf: 22. Mai 2014
- Taylor, C., A secular age, Cambridge 2007
- Zinser, H., Markt der Religionen, München 1997

<sup>26</sup> Flick, Triangulation.

## 3.6 Pfarrberuf und Pfarramt

Jan Hermelink

### 1. Informationen

#### 1.1 Zentrale Quellen, Themen – und Herausforderungen

Die vorliegenden empirischen Erhebungen zum Pfarrberuf lassen sich in drei Gruppen einteilen. Zum einen erfragen die *Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen* (KMU) der EKD, die seit 1972 im Zehn-Jahres-Abstand durchgeführt werden, u.a. die Erwartungen der Mitglieder an die Pfarrerinnen und Pfarrer, deren Bekanntheit, die Häufigkeit des pastoralen Kontakts seitens der Mitglieder, die Art dieses Kontakts – z.B. Hausbesuch oder Begegnung bei einem (Kasual-)Gottesdienst – und dessen Bewertung. 1982 sowie 2012 sind auch die Kontakte der Mitglieder zu anderen Mitarbeitenden erhoben worden. 1992 wurde zudem nach Unterschieden in der Wahrnehmung von Pfarrerinnen und Pfarrern gefragt.

Die meisten Ergebnisse der KMU sind bezüglich des Pfarrberufs seit 40 Jahren stabil: Nahezu unabhängig von Milieu und kirchlicher Verbundenheit werden den Pfarrerinnen und Pfarrern außerordentlich hohe, vielfältige Erwartungen entgegengebracht, sowohl bzgl. ihrer seelsorglich-diakonischen wie ihrer religiösen Praxis, insbesondere bei Kasualien; diese Erwartungen gehen denen an die Kirche weitgehend parallel.<sup>1</sup> Mehr als  $\frac{3}{4}$  der Mitglieder kennen einen Pfarrer bzw. eine Pfarrerin; und diese Mitglieder artikulieren eine viel höhere kirchliche Verbundenheit, Gottesdienstteilnahme und Religiosität als diejenigen, die keinen Pfarrer bzw. keine Pfarrerin kennen. Diese Ergebnisse haben schon in den 1970er Jahren zu der These vom »Schlüsselberuf Pfarrer« geführt. Auch einige Ergebnisse der jüngsten Umfrage von 2012 scheinen dieses Bild zu bestätigen: Zwar nannten auf die erstmals gestellte offene Frage nach Assoziationen zur »Evangelischen Kirche« nur wenige Befragte »Pfarrer/Pfarrerinnen«, aber bei der Frage nach Personen, die mit »Kirche« assoziiert werden, verwies doch knapp ein Viertel auf diese Gruppe oder – eher noch – auf namentlich benannten Pfarrer oder Pfarrerinnen.<sup>2</sup> Dagegen kommen 2012, wie schon 1982, andere Hauptamtliche nur recht selten in den Blick – und zwar vor allem bei denen, die eine größere Nähe zu Kirche und Gemeinde zeigten.

Bei näherem Hinsehen bedarf die These vom pastoralen »Schlüsselberuf« freilich der Differenzierung. Jedenfalls die Zahl der pastoralen Sprechkontakte, nicht zuletzt der Hausbesuche hat nach Auskunft der Mitglieder seit 1982 sehr deutlich abgenommen; und diese werden auch seltener – und dann von eher stark Verbundenen – gewünscht.<sup>3</sup> Zunehmend wird damit – auch in der pastoraltheologischen Debatte – die weniger »face to face« als vielmehr *öffentlich vermittelte Wirkung* der Pfarrerin und des Pfarrers zum Thema (s.u. 2.2).

<sup>1</sup> Vgl. die instruktive Übersicht bei *Eimterbäumer*, Pfarrer/innen, 381f.

<sup>2</sup> Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung zu Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 32, 34.

<sup>3</sup> Vgl. *Eimterbäumer*, Pfarrer/innen, 379f.



Neben die Befragungen der Kirchenmitglieder ist seit Anfang der 2000er Jahre eine zweite Gruppe von pastoraltheologisch relevanten Erhebungen getreten, nämlich umfassende *Befragungen der Pfarrerinnen und Pfarrer selbst* – zuerst 2001 in der südhessischen Landeskirche (EKHN), dann in der nordhessischen, der Hannoverschen und zuletzt 2010 in den drei Landeskirchen, die seit 2012 die Evangelisch-lutherische Kirche in Norddeutschland bilden.<sup>4</sup> Die Befragungen wurden – unter dem Leitbegriff der ›Berufszufriedenheit‹ – zunächst von Pfarrverbänden und -vertretungen initiiert; immer mehr haben sich aber auch die kirchlichen Personalverantwortlichen an Fragebogendesign und Auswertungen beteiligt. Dementsprechend haben sich die Fragestellungen sukzessive ausgeweitet und differenziert.

Im Vordergrund (auch der anschließenden Diskussionen) stehen zunächst die subjektiven Auskünfte über Aufmerksamkeits- und Zeitbudgets verschiedener Aufgaben, über das Verhältnis von Arbeits- und Freizeit (›work-life-balance‹), auch die Sicht des Pfarrhauses, und über weitere konkret be- und entlastende Faktoren der jeweiligen Berufstätigkeit. Sodann wurde die Zustimmung zu verschiedenen Selbstbildern (von ›Seelsorger/in‹ bis zu ›Reformer/in‹) erfragt und nach Geschlecht, Alter etc. ausgewertet. Hohes Interesse finden sodann die Auskünfte über die individuelle Orientierung der jeweiligen Berufstätigkeit, sei es an den Erwartungen von Teilnehmenden, Gemeindegliedern, der Familie oder der Kollegen, sei es an Vorgaben der Kirchenorganisation oder konkreter Leitungspersonen. In diesem Zusammenhang kommt die erhoffte Führungskompetenz der Leitenden ebenso in den Blick wie die Einführung von Jahresgesprächen etc. Schließlich spielen auch Zukunftserwartungen der Befragten eine große Rolle, etwa hinsichtlich der kirchlichen Strukturveränderung (›Regionalisierung‹), der veränderten gesellschaftlichen Erwartung an Kirche und Pfarrerinnen und Pfarrer und wiederum nicht zuletzt der kirchlichen Leitungsinstanzen.

Der recht hohe Rücklauf – in den nord(ost)deutschen Kirchen beteiligten sich 65 % der aktiven Pfarrerinnen und Pfarrer – erlaubt recht valide Auskünfte über das gegenwärtige pastorale Selbstverständnis. Insgesamt wurden die Initiatoren vor allem von der hohen Zufriedenheit der Befragten mit ihrer beruflichen und persönlichen Situation überrascht. Ungeachtet starker Kritik an landeskirchlichen Strukturen und der Kompetenz des Leitungspersonals geben diese ein hohes, weithin stabiles berufliches Selbstbewusstsein zu Protokoll, das hohen Wert auf Autonomie und Selbststeuerung legt und im Einzelnen, auch im Blick auf zukünftige Entwicklungen, dann sehr differenziert ausfällt.

Eine dritte Gruppe von empirischen Erhebungen nimmt besonders die Situation von Pfarrerinnen bzw. neuerdings stärker die Ausprägung der *Genderdifferenz* im Pfarrberuf in den Blick. Methodisch wurde hier zunächst vor allem mit Interviews gearbeitet;<sup>5</sup> in jüngster Zeit werden zudem statistische Analysen zu pastoralen Berufsverläufen<sup>6</sup> sowie quantitative Befragungen – auch im Vergleich mit anderen Professionen – durchgeführt.<sup>7</sup>

Waren Pfarrerinnen bis vor wenigen Jahrzehnten eine – viel beachtete – Minderheit, so zeigt sich inzwischen sowohl in der subjektiven (Selbst-) Wahrnehmung wie auch in objektiver Hinsicht eine Nivellierung der Genderdifferenz, jedenfalls in den meisten Hinsichten. Das betrifft etwa die Teilzeitarbeit, die Arbeit in übergemeindlichen Stellen oder die Aufgabenprofile von Pfarrerinnen und Pfarrern: In allen diesen Bereichen zeigen sich bei jüngeren Berufstätigkeiten kaum noch Unterschiede.

<sup>4</sup> Vgl. zur EKHN-Befragung *Becker*, Pfarrberufe; zur Hannoverschen Befragung *IWS*, Antworten; *Laube*, Perspektiven; *Kronast/Griesel*, Pfarrberuf; zur Nordkirchenbefragung *Magaard/Nethöfel*, Pastorin und Pastor im Norden; *Pohl-Patalong / Vetter*, Pfarrberuf.

<sup>5</sup> Vgl. *Sammet*, Frauen; *Offenberger*, Stellenteilende Ehepaare;

<sup>6</sup> Vgl. *Mantei*, Neue Vielfalt.

<sup>7</sup> Vgl. *Wiedekind*, Berufs- und Lebensperspektiven. Auch in den KMU kommen Genderdifferenzen in den Blick, vgl. besonders *Lukatis/Lukatis*, Auf den Pfarrer kommt es an ...?.

In die gleiche Richtung weisen Daten aus der III. KMU von 1992, die Ingrid und Wolfgang Lukatis ausgewertet haben:<sup>8</sup> Zwar hatten damals erst 20 % der Befragten Erfahrungen mit einer Pfarrerin; von diesen gaben aber 80 % keinerlei genderspezifisch unterschiedlichen Einschätzungen zu Protokoll. Präferenzen für einen Pfarrer bzw. eine Pfarrerin in der Gemeinde äußerte nur ein Viertel der Befragten (mit einem Verhältnis 2:1 für männliche Pfarrer). Wer selbst eine Pfarrerin erlebt hatte, wünschte sich eher auch weiterhin eine weibliche Amtsträgerin.

Eine spezifische Entwicklungsdynamik lassen die Erhebungen zur Genderdifferenz im Pfarrberuf gleichwohl erkennen, und zwar vor allem in dreierlei Hinsicht. **Zum einen** dokumentieren die neueren Befragungen durchgehend und genderübergreifend den Wunsch nach einer *biographisch flexibleren Gestaltung* von Stellenanteilen und Arbeitszeiten; die traditionelle (männliche) Normvorstellung einer ununterbrochenen Vollerwerbstätigkeit verliert auch für den Pfarrberuf an objektiver Verbreitung und subjektiver Attraktivität.<sup>9</sup> Zum Zweiten zeigt sich auch im Pfarrberuf, wie in anderen Professionen, nach wie vor die *»gläserne Decke«*, die Frauen von prominenten Leitungstätigkeiten nach wie vor abschirmt – Ausnahmen bestätigen hier bisher nur die Regel,<sup>10</sup> die aber in der Kirche mehr und mehr in Kritik gerät. Zum Dritten zeigen auch die jüngsten Erhebungen, dass Pfarrerrinnen sich stärker als Begleiterinnen bei individuellen Suchprozessen und auf persönlichen Lebenswegen begreifen<sup>11</sup> und dass sie weit mehr als ihre männlichen Kollegen an einer Abgrenzung zwischen Berufs- und Familiensphäre interessiert sind. Die Auseinandersetzung über das *Verhältnis von beruflich-professionellen und lebensweltlich-persönlichen Dimensionen* im Pfarrberuf dürfte daher durch die zunehmende Zahl von weiblichen Berufstätigen in Zukunft weiter an Dynamik gewinnen, und zwar sowohl »vor Ort« als auch in übergreifenden, kirchlichen wie pastoraltheologischen Reflexionszusammenhängen.

### 1.2 Semantiken der künftigen Entwicklung in der Empirie des Pfarrberufs

»*Pluralisierung*«: Die empirischen Erhebungen werden weithin als Ausdruck einer zunehmenden Vielfalt des Pfarrberufs gedeutet.<sup>12</sup> Das betrifft nicht nur Geschlecht, Familienverhältnisse, sexuelle, theologische sowie religiöse Orientierung der Pfarrerrinnen und Pfarrer, sondern auch ihre berufliche Situation, die je nach Stellenprofil, Gemeindegröße, (weiteren) dienstlichen Aufträgen und kirchlicher Region (etwa Ost/West) in erkennbar wachsendem Maße variiert. Die Unterscheidung von »Kirchen- und Gemeindeentwicklung« im vorliegenden Handbuch führt hinsichtlich dieser Entwicklung tendenziell in die Irre, weil die Vielfalt der »Gemeinden« ebensowenig in den Blick kommt wie die Vielfalt anderer pastoraler Arbeitsorte mit ähnlicher, aber eben nicht parochialer Konkrektion.

»*Arbeitsverdichtung*«: Seitens der Pfarrerrinnen und Pfarrer selbst wird in den Befragungen vor allem ein zunehmendes Arbeitsaufkommen bekundet. Gesellschaftliche Erwartungen, kirchliche Umstrukturierungen sowie ehrenamtliches Engagement führen zu einer enormen Zunahme von immer komplexeren pastoralen Aufgaben, denen – bisher jedenfalls – wenig Aussicht auf strukturelle oder konzeptionelle Entlastung gegenübersteht. In dieser Hinsicht sind die Gemeinde-, vor allem aber die Kirchenleitungen enorm gefordert.

<sup>8</sup> Vgl. Lukatis/Lukatis, *Auf den Pfarrer*, 207–216.

<sup>9</sup> Vgl. Mantei, *Neue Vielfalt*, 25f.

<sup>10</sup> Vgl. Wiedekind, *Berufs- und Lebensperspektiven*, 182.

<sup>11</sup> Vgl. Magaard/Netböfel, *Pastorin und Pastor*, 29ff.

<sup>12</sup> Becker, *Pfarrberufe*, hat diese Deutung empirisch am breitesten begründet; sie wird etwa auch von Chr. Grethlein, J. Hermelink, M. Klessmann oder U. Wagner-Rau vertreten.

»Rückzug in die Kerngemeinde«: Die Ergebnisse der Pfarrerbefragungen, denen zufolge sich die berufliche Arbeit vor allem an persönlichen Überzeugungen sowie an den Reaktionen im gemeindlichen Nahbereich orientiert, haben eine heftige Diskussion über wachsende »pastorale Selbstabschottung« oder gar »pastoralen Separatismus« ausgelöst:<sup>13</sup> Gesamtkirchliche Zielvorstellungen, überhaupt allgemeine, gesellschaftliche Dimensionen des Berufs scheinen für die Einzelnen demnach mehr und mehr aus dem Blick zu geraten.<sup>14</sup> Diese Tendenz wird vor allem seitens kirchenleitender Instanzen kritisiert – sie kann aber auch als eine »rationale« Reaktion der Pfarrerinnen und Pfarrer auf strukturelle Probleme der Gesamtkirche gesehen werden.

»Zunehmender Organisationsbezug«: Die Ergebnisse der Mitgliedschaftsuntersuchungen weisen, in gewisser Weise gegenläufig, auf eine immer stärkere Identifikation der Pfarrerinnen und Pfarrer mit der Kirche im Ganzen hin. Es ist vor allem die Pfarrerin, die vor Ort wie in den Medien das »Gesicht der Kirche« darstellt; es ist wesentlich der Pfarrer, der die kirchliche Organisation in ganz verschiedenen sozialen Kontexten erkennbar macht. In der pastoralen Selbstwahrnehmung entspricht diesem Befund die zunehmende zeitliche Bedeutung von Leitungs- und Koordinationsaufgaben sowie das steigende, höchst ambivalente Bewusstsein, in der je eigenen Arbeit zutiefst durch Vorgaben der kirchlichen Organisation geprägt zu sein.<sup>15</sup>

## 2. Exemplarische Interpretationen

Im Kontext des Themas »empirische Erhebungen« werden im Folgenden nicht konkrete Praxisbeispiele vorgestellt und interpretiert, sondern vielmehr zwei zentrale Diskussionszusammenhänge zur Entwicklung des pastoralen Berufs, die in besonderem Maße auf die einschlägigen, oben vorgestellten Erhebungen rekurrieren, aufgenommen.

### 2.1 Orientierung im Pfarrberuf: Zwischen Zentralisierung und Kongregationalisierung

In der gegenwärtigen kirchlichen wie in der kirchentheoretischen Diskussion werden vor allem zwei Entwicklungspfade als möglich, gelegentlich auch als wünschenswert diskutiert. Sie können mit dem – in diesem Handbuch leitenden – Begriffspaar (mehr) *Kirche* / (mehr) *Gemeinde* angedeutet werden oder mit der Unterscheidung eines *Organisationsaspekts* und eines *Institutionsaspekts* von Kirche. Im Horizont gesamtgesellschaftlicher Entwicklungsdynamik wird dann eher mit einer Zunahme organisationaler Züge kirchlichen Handelns gerechnet.

Präziser, und gerade für die Entwicklung des Pfarrberufs orientierungskräftiger haben Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong jüngst Dynamiken der kirchlichen »Zentralisierung« einerseits und der »Kongregationalisierung« andererseits unterschieden<sup>16</sup> – und als »goldenen Mittelweg« für eine stärkere »Regionalisierung« des kirchlichen Handelns geworben.

Eine *stärkere Zentralisierung des pastoralen Berufs* wird, wie oben (1.2) bereits skizziert, besonders von vielen Kirchenleitungen favorisiert. Vor allem im Kontext der organisatorischen Reformprozesse der letzten zehn Jahre wurde und wird gefordert, die persönli-

<sup>13</sup> Vgl. *Eimterbäumer*, Pfarrer/innen, 388ff; *Hermelink*, Kirche leiten, 113ff, 138ff.

<sup>14</sup> Vgl. auch *Magaard* u.a., Pastor und Pastorin, 25ff; *Pohl-Patalong* u.a., Pfarrberuf, 154ff.

<sup>15</sup> Vgl. *Hermelink*, Kirche leiten, 101ff.

<sup>16</sup> Vgl. *Hauschildt* / *Pohl-Patalong*, Kirche, 214ff.

chen Schwerpunkte der pastoralen Arbeit stärker an gemeinsamen, gesamtkirchlichen Zielvorstellungen auszurichten und darum auch die pastorale Berufsbiographie flexibler, gleichsam bedarfsgemäßer zu gestalten. Auch das Thema der (geistlichen) Leitung ist in diesem Zusammenhang stärker in den Blick gekommen.

Für eine solche Entwicklung zunehmender ›Zentralisierung‹ lassen sich in den einschlägigen Erhebungen nur wenig Argumente finden. Zwar erhoffen viele Pfarrer und Pfarrerinnen ausdrücklich eine erhöhte Flexibilität in der Bestimmung von Stellenumfang, Aufgabenprofil und Wohnumfeld – aber diese Flexibilität soll doch dezidiert biographisch-persönlichen, nicht aber kirchlich-organisatorischen Zwecken dienen. Im Ganzen sehen die befragten Berufstätigen das zunehmende Gewicht der kirchlichen Zentralen jedenfalls kritisch – auch wenn sie zugleich außerordentlich hohe Erwartungen an die kirchliche ›Obrigkeit‹ richten.<sup>17</sup> Ähnlich ambivalent werden die regelmäßigen Mitarbeiter- oder Jahresgespräche eingeschätzt:<sup>18</sup> Sie sollen zu einer Klärung persönlicher Schwerpunkte helfen; als Instrument zentraler Personalpolitik begegnen sie großer Skepsis.

Dieser Befund bedeutet freilich nicht, dass eine stärker zentralisierende Entwicklung im Pfarrerberuf empirisch nicht begründet werden könnte. Denn bisher sind die einschlägigen Erhebungen vorwiegend an individuellen Erfahrungen sowie an der kirchlichen ›Basis‹ orientiert. Würden stärker auch Leitungspersonen befragt und würde auch die öffentliche Wahrnehmung des Pfarrerberufs empirisch genauer erkundet, dann könnte (nicht: müsste) die pastorale Zentralisierung sich als durchaus realistische Option erweisen.

Erheblich deutlicher sind jedenfalls derzeit die Belege für eine eher ›kongregationalistische‹ Entwicklung des pastoralen Berufs. Hier sind die Pfarrerbefragungen zu nennen, die die Steuerung der eigenen Arbeit vor allem am gemeindlichen (und kollegialen) Umfeld festmachen und die berufliche Zufriedenheit vor allem an der Qualität eben dieses Nahbereichs festmachen. Für jene Option sprechen auch die Ergebnisse der Mitgliedschaftsuntersuchungen, die der Pfarrerin und dem Pfarrer ›vor Ort‹ nach wie vor eine besonders hohe Wahrnehmbarkeit attestieren. Im Einzelnen, etwa bei der Entwicklung pastoraler Sprechkontakte, wird allerdings empirisch auch ein »Prozess zunehmender Schließung« erkennbar: Faktisch sind zahlreiche »Personen bestimmter Lebensstile bzw. Mitgliedertypen [...] von der Interaktion mit Pfarrern und der durch sie repräsentierten Kirche ausgeschlossen«.<sup>19</sup>

Mit Hauschildt / Pohl-Patalong ist daher auch im Blick auf den pastoralen Beruf für eine mittlere Entwicklungslinie, nämlich für eine ›dezidierte‹ Regionalisierung zu argumentieren – auch hierfür lassen sich empirische Argumente nennen. So sehen die Pfarrer und Pfarrerinnen selbst die einschlägigen Umstrukturierungen zwar vor allem kritisch; sie erkennen aber auch die möglichen Zuwächse an Kommunikation, Kooperation und zugleich persönlicher Spezialisierung.<sup>20</sup> Seitens der befragten Mitglieder ist deutlich, dass kirchliches, vor allem gottesdienstliches Handeln gerade anlässlich von Kasualien auch jenseits der eigenen Gemeinde in Anspruch genommen wird und dass auch die Wahrnehmung von Pfarrerinnen und Pfarrern häufig den örtlichen Wirkungsbereich überschreitet. Insofern könnte eine Regionalisierung der pastoralen Arbeit, empirisch begründet, die Chancen der Gemeinde- und der gesamtkirchlichen Orientierung verbinden.

<sup>17</sup> Vgl. die Analyse der hannoverschen Pfarrerbefragung bei Hermelink, *Kirche leiten*, 90ff, 117ff.

<sup>18</sup> Vgl. zu deren empirischer Evaluation Hartmann u.a., *Ziele vereinbaren*.

<sup>19</sup> Eimterbäumer, *Pfarrer/innen*, 379. – Die Autorin weist ausdrücklich darauf hin, dass hier kein individuelles Versagen, sondern vielmehr ein Strukturproblem »von Kirche in der modernen Gesellschaft« zutage tritt (ebd.).

<sup>20</sup> Vgl. Magaard u.a., *Pastor und Pastorin*, 19, 47ff.

## 2.2 Wirkung im Pfarramt: Zwischen Seelsorge und öffentlichem Eindruck

Pfarrer und Pfarrerin wirken vor allem im direkten, persönlichen Gesprächskontakt – diese weit verbreitete, etwa von Isolde Karle oder Michael Klessmann theoretisch ausgearbeitete Überzeugung lässt sich, so scheint es, auch im Rekurs auf empirische Erhebungen sehr gut begründen. So belegen die Mitgliedschaftserhebungen – von den 1970er Jahren bis heute – einen engen Konnex zwischen dem Sprechkontakt mit einer Pfarrerin bzw. einem Pfarrer und einer hohen kirchlichen Verbundenheit sowie hohem Engagement.<sup>21</sup> Dazu passt die Fokussierung der befragten Pfarrerrinnen und Pfarrer selbst auf das Selbstbild ›Seelsorger/in‹, die hohe Erwartung an entsprechende Kontakte, vor allem seitens der weiblichen Berufstätigen, und ihr relatives Desinteresse an übergreifenden, gesellschaftlichen Themen und Aktivitäten.

Zugleich lassen die Pfarrerbefragungen aber auch eine Relativierung dieses Selbstverständnisses erkennen. So wächst im Blick auf das Pfarrhaus – wiederum besonders bei den Frauen – das Interesse, berufliches und privates Leben deutlicher zu trennen und daher eher eine eigene Wohnung im Gemeindegebiet als ein öffentlich zugängliches Pfarrhaus zu bewohnen.<sup>22</sup> Auch zeigt sich unter jüngeren Pfarrerrinnen und Pfarrern ein deutlicheres Bewusstsein für die liturgischen, überhaupt die darstellenden Aspekte des pastoralen Berufs.<sup>23</sup>

Noch deutlicher wird die Relevanz einer öffentlichen Wirkung im Pfarramt, die nicht allein auf direktem Kontakt beruht, bei einer genaueren Betrachtung der Auskünfte der Mitglieder. Während der Anteil derer, die mit der Pfarrerin einen persönlichen Gesprächskontakt hatten, über die Jahre immer weiter zurückgeht und ebenso das Interesse an einem pastoralen Hausbesuch abnimmt, steigt die Zahl der Mitglieder, die den Pfarrer ›nur‹ vom Sehen oder vom Namen kennen. Diese Gruppe zeigt – im Unterschied zu den Befragten ganz ohne pastoralen Kontakt – eine stabile, klar begründete und vor allem gottesdienstlich engagierte Bindung an die Kirche. Es sind vor allem die ›Distanzierten‹, die die Pfarrerin und den Pfarrer – bei Kasualien und anderen öffentlichen ›Auftritten‹ – sehr aufmerksam und durchaus wohlwollend zur Kenntnis nehmen – und zwar nicht nur in der eigenen Gemeinde, sondern auch bei zahlreichen anderen Gelegenheiten.

Die empirischen Erhebungen erlauben es auf diese Weise, die These einer pastoralen Wirkung in ›der Gemeinde‹ sowohl zu bestätigen als auch zu relativieren: Pfarrerin und Pfarrer prägen nicht nur, ja nicht einmal vor allem die engagierte, hoch verbundene ›Kerngemeinde‹, sondern ihre Person hat – als öffentliche Rolle – auch dort erhebliche Bedeutung, wo sie als Repräsentantin und Repräsentant der Kirche wie des christlichen Glaubens in der gesamten Öffentlichkeit ihrer Gemeinde – und gelegentlich weit darüber hinaus – sichtbar wird.<sup>24</sup>

## 3. Innovationen

### 3.1 Zukunftsszenarien der Praxis

Empirische Erhebungen sind per se gegenwarts- und – wenn sie interpretiert werden – auch vergangenheitsorientiert; für zukünftige Entwicklungen bieten sie hingegen nur

<sup>21</sup> Vgl. *Eimterbäumer*, Pfarrerrinnen, 377ff; *Hermelink/Liskowsky* u.a., Kirchliches Personal, 98f.

<sup>22</sup> Vgl. *Magaard* u.a., Pastor und Pastorin, 19, 82ff.

<sup>23</sup> Vgl. *Eimterbäumer*, Pfarrerrinnen, 383.

<sup>24</sup> Vgl. auch die Präzisierung dieser These durch die Erzählinterviews der III. KMU in der Auswertung durch *Stahlberg*, Professionelle Seelsorger.

dann Hinweise, wenn erkennbare Trends fortgeschrieben werden. Unter dieser Einschränkung scheinen mir vor allem zwei Entwicklungsmuster des pastoralen Berufs hoch wahrscheinlich.

Zum einen ist wohl davon auszugehen, dass die *Pluralisierung der Selbst- wie der Fremdbilder* dieses Berufes weiter zunehmen wird. Erkennbar sind etwa zunehmende Ausdifferenzierungen zwischen ländlichen und städtischen sowie zwischen christlichen Mehrheits- und Diaspora-Regionen, vor allem in Ostdeutschland. Die objektiven Lebens- und Arbeitsbedingungen, aber auch die subjektiven Verhältnisse in familiärer, kultureller und theologischer Hinsicht dürften sich demnach weiter ausfächern; und dies wird ebenso für die verschiedenen Erwartungen an den pastoralen Beruf gelten.

Zum anderen dürfte, ebenfalls im Kontext allgemeingesellschaftlicher Entwicklungen, die *öffentliche Bedeutung der pastoralen Person* weiter zunehmen. Dort, wo diese mit immer mehr ehren- und auch hauptamtlichen Kräften zusammenwirkt, und ebenso dort, wo die Präsenz des christlichen Glaubens sich mehr und mehr auf herausgehobene Personen konzentriert, wird die – vielleicht wohlwollende, vielleicht auch kritische – Beobachtung des Pfarrers und der Pfarrerin ein stärkeres Gewicht bekommen.

Den kirchlichen Leitungsinstanzen, aber auch den Institutionen kollegialer Beratung (Intervision) wird in diesem Horizont noch stärker als bisher die Aufgabe zuwachsen, in dieser wachsenden Vielfalt öffentlich beobachtbarer pastoraler Praxis eine wechselseitige Verständigung über die kirchlichen Grundlagen und das theologische Profil des Berufs zu fördern.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Die zu erwartende, weitere Ausdifferenzierung der pastoralen *Selbst- und Fremdbilder* bedarf – um alle Beteiligten vor zu raschen Vereinfachungen zu bewahren – weiterhin einer ihrerseits sorgfältig differenzierenden Erforschung. Dabei sollte auch die historische wie die biographische Genese der verschiedenen Berufsbilder noch deutlicher in den Blick kommen sowie die Bedeutung öffentlicher, medial vermittelter Bilder des Pfarrers und der Pfarrerin.

Ebenso bedeutsam dürfte die weitere Erforschung der *faktischen pastoralen Berufstätigkeit* sein. Gerade weil dieser Beruf so sehr von mächtigen Traditionen und starken Bildern geprägt ist, muss die Erhebung etwa der faktischen Zeitverwendung, der faktischen Schwerpunkte der Praxis und – nicht zuletzt – der faktischen, konkreten Zusammenarbeit mit Haupt- wie mit Ehrenamtlichen noch erheblich genauer betrachtet werden. Nur ein möglichst realistisches, die organisatorischen wie die personellen Kontexte einbeziehendes Bild der jeweiligen Berufspraxis wird es ermöglichen, den überaus zahlreichen normativen Vorgaben und pastoraltheologischen Vorschlägen ihren – begrenzten – Platz zuzuweisen. Der empirischen Erforschung der pastoralen Praxis kommt insofern, gegenwärtig wie auch zukünftig, eine konstitutive berufsethische Bedeutung zu.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Becker, D., Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Personalplanung in theologisch-kirchlicher und organisationsstrategischer Sicht, Frankfurt a.M. 2008
- Eimterbäumer, A., Pfarrer/innen. Außen- und Innenansichten, in: J. Hermelink / T. Latzel (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien, Gütersloh 2008, 375–394
- Hartmann, C. / Mainusch, R. / Ceconi, C., Ziele vereinbaren – Ziele erreichen. Jahresgespräche in der Kirche, Hannover 2007

- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, Kirche, Gütersloh 2013
- Hermelink, J.*, Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Leipzig 2014 (bes. 85ff, 124ff, 239ff)
- / *Liskowsky, A.E. / Grubauer, F.*, Kirchliches Personal. Wie prägen Hauptamtliche das individuelle Verhältnis zur Kirche?, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung zu Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 96–105
- Institut für Wirtschafts- und Sozialethik (IWS) Marburg* (Hg.), Antworten – Fragen – Perspektiven. Arbeitsbuch zur Pastorinnen- und Pastorenbefragung der Evang.-Lutherischen Landeskirche Hannovers, Hannover Juli 2005
- Kronast, M. / Griesel, S.* u.a., Pfarrberuf zwischen Selbststeuerung und Organisation. Die Daten der Pastorinnen- und Pastorenbefragung in der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers erlauben einen detaillierten und neu geschärften Blick auf das pastorale Selbstverständnis, in: *DtPfbI* 105 (2005), 525–530
- Laube, M.* (Hg.), Perspektiven für den Pfarrberuf, Rehburg-Loccum 2008 (Loccumer Protokolle 80/06)
- Lukatis, I. / Lukatis, W.*, Auf den Pfarrer kommt es an ...? Pfarrer und Pfarrerinnen als Schlüsselpersonen in der Volkskirche, in: *J. Matthes* (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000, 186–232
- Magaard, G. / Nethöfel, W.* (Hg.), Pastorin und Pastor im Norden. Antworten – Fragen – Perspektiven. Ein Arbeitsbuch zur Befragung der Pastorinnen und Pastoren in der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs, der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche und der Pommerschen Ev. Kirche, Berlin 2011
- Mantei, S.*, Neue Vielfalt – Problem oder Potenzial? Auswirkungen des Geschlechterrollenwandels auf Wirklichkeit und Verständnis des Pfarrberufs, in: *Dies. / R. Sommer / U. Wagner-Rau* (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen u. Forschungsperspektiven, Stuttgart 2013, 15–34
- Offenberger, U.*, Stellenteilende Ehepaare im Pfarrberuf. Kooperation und Arbeitsteilung, Münster 2008
- Pohl-Patalong, U. / Vetter, M.* (Hg.), Der Pfarrberuf – Impulse einer Befragung, in: *PrTh* 48 (2013), 131–168
- Sammet, K.*, Frauen im Pfarramt: Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion, Würzburg 2005
- Stahlberg, Th.*, Professionelle Seelsorger und volkskirchliche Religionsbeamte. Narrative Perspektiven auf einen Berufsstand, in: *J. Matthes* (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000, 233–260
- Wiedekind, A.*, Berufs- und Lebensperspektiven von jungen Theologinnen und Theologen, in: *S. Mantei / R. Sommer / U. Wagner-Rau* (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven, Stuttgart 2013, 181–200

## 3.7 Ehrenamt und Freiwilligkeit

Beate Hofmann

### 1. Informationen

#### 1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen

Die Wahrnehmung von Ehrenamt als Thema von Kirchen- und Gemeindeentwicklung ist ein neueres Phänomen und taucht erst seit den 1990er Jahren in der Diskussion auf, weil in dieser Zeit, veranlasst durch den gesellschaftlichen Paradigmenwechsel im Engagement,<sup>1</sup> viele Landeskirchen Leitlinien für die Begleitung von Ehrenamtlichen erlassen haben.<sup>2</sup> Die sinkenden kirchlichen Ressourcen haben dem Thema zusätzliche Relevanz verschafft, wie das Impulspapier »Kirche der Freiheit« oder die Kundgebung der EKD-Synode von 2009 zeigen, die das freiwillige Engagement als »Kraftquelle«<sup>3</sup> oder als unverzichtbares Element »für den ständigen Erneuerungsprozess der Kirche«<sup>4</sup> beschreiben. Blickt man in kirchenleitende Erklärungen und empirische Forschungsergebnisse der letzten fünfzehn Jahre, so zeigt sich: Das Thema Ehrenamt hat Dynamik in die Kirchen- und Gemeindeentwicklung gebracht. Denn es berührt zentrale Fragen eines evangelischen Kirchenverständnisses.

Zum einen rührt das Thema Ehrenamt an die Grundspannung zwischen Priestertum aller Getauften und ordiniertem Amt. Martin Luther hat im Gegenüber zum katholischen Amts- und Kirchenverständnis die Rolle aller Gläubigen, ihre theologische Urteilsfähigkeit, ihre Verantwortung für Kirche und für den Nächsten betont.<sup>5</sup> Gleichzeitig hat er gegenüber egalitären und schwärmerischen Tendenzen die Notwendigkeit des Amtes und der geordneten öffentlichen Wortverkündigung hervorgehoben. Die reformatorischen Kirchen pendeln von daher zwischen diesen Polen wie zwischen den beiden Brennpunkten einer Ellipse.<sup>6</sup> Das zeigt sich in den unterschiedlichen Kirchenverfassungen und ihrer eher episkopalen oder presbyterial-synodalen Verfassung. Die eher episkopale Orientierung der lutherischen Kirchen gibt der Zentrale mehr Verantwortung und Handlungsmacht und damit die Möglichkeit, Impulse für Kirchenentwicklung zu setzen. Das eher presbyterial-synodale Modell der reformierten und mancher unierten Kirchen denkt Entwicklung von den Gemeinden her, ist dezentral orientiert und legt den Schwerpunkt kirchlicher Macht und Steuerung in die Hände demokratisch gewählter Gremien. Entsprechend wird die Gestaltung und Förderung von ehrenamtlichen Enga-

<sup>1</sup> Als einer der ersten beschreibt Thomas Olk den Paradigmenwechsel, *Olk*, Vom »alten« zum »neuen« Ehrenamt, in: *Blätter der Wohlfahrtspflege* 136 (1989), 7–10.

<sup>2</sup> In theologischen Lexika wird das Thema Ehrenamt erst seit den 1990er Jahren aufgegriffen; so findet sich kein Artikel in der TRE, erst die RGG 4. Auflage (diverse Autoren, RGG<sup>4</sup> 2, Tübingen 1999, 1105–1113) und das Evangelische Soziallexikon (*Jörg Hübner*, Ehrenamt, ESL Neuausgabe, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 305–308) enthalten einen Artikel »Ehrenamt«.

<sup>3</sup> Kirche der Freiheit, 67.

<sup>4</sup> Kundgebung, epd-Dokumentation 51/2009, 5.

<sup>5</sup> Vgl. *Preul*, Kirchentheorie, 103ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Petry*, Würdenträger, 15.



gement entweder über landeskirchliche Rahmenvorgaben gefördert und gestaltet oder ganz in die Hände der Gemeinden gelegt, die mehr oder weniger aktiv in der Entwicklung von Engagementbegleitung sind.

Durch die verstärkte Wahrnehmung von Ehrenamt und die bewusste Förderung von ehrenamtlichem Engagement in Kirche und Gemeinden hat sich eine selbstbewusste Gruppe engagierter Ehrenamtlicher herausgebildet, die in ihrem Selbstverständnis von vielen Hauptamtlichen als Infragestellung ihrer eigenen Rolle und Identität wahrgenommen wird. Was für die Ehrenamtlichen eine *Weiterentwicklung* ihrer Mitsprache und Mitwirkungsmöglichkeiten bringt, wird von vielen Hauptamtlichen als Beschneidung ihrer Rolle und ihrer Aufgaben empfunden, als *Entwicklung ins Abseits*.

Vor allem Pfarrerinnen und Pfarrer sehen sich zunehmend zwischen unterschiedlichen Kirchenbildern eingezwängt. Da ist einerseits das volkskirchliche Modell, eher institutionenorientiert, das ihnen eine zentrale Rolle in der Begleitung an Lebensschwellen, in der öffentlichen Repräsentanz und Wertevermittlung zuschreibt.<sup>7</sup> Auf der anderen Seite steht das eher organisationsorientierte Modell aktiver Mitgliedschaft, in dem die Kirche an den Interessen ihrer Mitglieder entlang Aktivitäten organisiert, bei denen die Hauptamtlichen eher koordinierend, motivierend oder begleitend auftreten. Diese zahlenmäßig relativ kleine Gruppe engagierter Mitglieder hat viele Ansprüche an die Hauptamtlichen, die sich hin- und hergerissen sehen zwischen der eher rituell und seelsorgerlich orientierten Begleitung aller Gemeindeglieder und der auf gemeindepädagogische Aktivitäten ausgerichteten Begleitung der Engagierten. In vielen Gemeinden begegnen beide Kirchenbilder gleichzeitig und konfrontieren Hauptamtliche mit sehr gegensätzlichen Erwartungen. Solche Spannungen lassen sich nur gesamtkirchlich bearbeiten und nicht auf der Ebene des Individuums.

Zum zweiten tangiert das Thema Ehrenamt das Selbstverständnis von Kirche in ihrer Beziehung zur Gesellschaft.<sup>8</sup> Versteht sie sich als Teil dieser Gesellschaft, in dem sie aktiv Aufgaben wahrnimmt, z.B. ehrenamtliche Aktivitäten organisiert wie Hausaufgabenbetreuung für Kinder mit Migrationshintergrund oder offene Jugendtreffs, die der Gemeindeentwicklung nicht vorrangig im Sinne von Mitgliedergewinnung zu Gute kommen? Oder sieht sie sich eher als Gegenüber und Gegenwelt zur Gesellschaft, indem sie sich als herausgehobene Gruppe von Menschen mit einem besonderen Ethos bzw. einer besonderen Weltanschauung (*«ekklesia»*) beschreibt, die ihre Aktivitäten auf die Stärkung dieser Gemeinschaft konzentriert? Damit verbinden sich unterschiedliche Ausrichtungen von missionarischen Aktivitäten im Sinne einer Sendung in die Welt und ihre Nöte oder einer Werbung für die Gemeinde.<sup>9</sup>

Zum dritten verweist das Thema Ehrenamt auf ein theologisches Dilemma: Nach lutherischem Verständnis sind gute Werke eine Frucht des Glaubens, folgt die Liebe dem Glauben, die Heiligung der Rechtfertigung.<sup>10</sup> Insofern müssten eigentlich alle Gläubigen sich in Werken der Liebe engagieren und dem Nächsten und der Gemeinschaft dienen, ohne dazu noch besonders eingeladen, motiviert und begleitet zu werden. Das kollidiert aber mit Erkenntnissen der Engagementforschung, die darauf aufmerksam macht, dass Ehrenamtliche nicht nur auf den Wunsch zu helfen und die Pflicht zur Verantwortungsübernahme hin orientiert sind, sondern auch danach fragen, was sie selbst von diesem Engagement haben, inwieweit es für sie soziale Kontakte, Sinnerfüllung, Persönlichkeitsentwicklung oder sogar berufliche Vorteile mit sich bringt. Diese Spannung zeigt sich in

<sup>7</sup> Vgl. *Hermelink*, Organisation, 89ff und *Hermelink*, Einführung, 20.

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Pohl-Patalong*, Gegenwelt.

<sup>9</sup> Vgl. zu diesen unterschiedlichen Zugängen zu Mission *Guder*, Church.

<sup>10</sup> Vgl. exemplarisch *Martin Luther* in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« WA 7, 20–38.

der Diskussion um das Ehrenamt als Tausch oder Gabe<sup>11</sup> und in der Diskussion um die theologische Legitimität solcher Bedürfnisse.<sup>12</sup>

Dieses Selbstverständnis von Engagement hat auch Folgen für die Rolle von Kirche und ihre Entwicklung. Ist sie die Gemeinschaft der Heiligen, die soziales Engagement für andere als eine zentrale Lebens- und Wesensäußerung ihrer Gemeinschaft versteht und entsprechend praktiziert, oder ist sie eine Plattform, ein Rahmen für Menschen, die sich für bestimmte Anliegen oder Themen engagieren möchten und das auch in der Kirche tun, ohne das notwendigerweise als Ausdruck ihres christlichen Glaubens zu verstehen? Insofern berührt der Diskurs um die Rolle von Engagement in der Kirche auch das spannungsvolle Verhältnis von Diakonie und Kirche und die Frage, inwieweit die Anwaltschaft für Gerechtigkeit und christliches Helfehandeln nur auf der Basis von freiwilligem Engagement oder auch im Rahmen diakonischer Organisationen von bezahlten Mitarbeitenden erfüllt wird.

### *1.2 Terminologische Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« aus der Perspektive des Themas Ehrenamt*

In der aktuellen Diskussion um das Ehrenamt wird terminologisch kaum zwischen Kirchen- und Gemeindeentwicklung unterschieden.<sup>13</sup> Häufig wird das Thema vor allem parochial gedacht, aber vom Rahmen her gesamt kirchlich organisiert.<sup>14</sup>

Sachlich stellen sich durchaus unterschiedliche Aufgaben auf der Ebene der Gesamtkirche und der Ortsgemeinde: Kirchenentwicklung aus der Perspektive des Ehrenamts impliziert eine Weiterentwicklung »der Kultur der Zusammenarbeit von Haupt- und Ehrenamtlichen in der Dienstgemeinschaft der Kirche.«<sup>15</sup> Kirchenentwicklung schließt hier die Aufgabenverteilung und Rollenklärung zwischen den Akteuren und – weitergehend – eine Klärung von Leitbildern von Kirche ein. Eine weitere Entwicklungsdimension ist die Verortung in der Zivilgesellschaft. Will Kirche »Kirche für andere« und damit Engagementmöglichkeiten für gemeinwesenorientierte, soziale Aktivitäten bieten oder will sie ihre Entwicklung eher an den Interessen der aktiven Mitglieder und am Mitgliederwachstum orientieren? Inwieweit kann Kirche ihre Rolle als gesellschaftlicher Player im Blick auf Kooperationen im Bereich Corporate Social Responsibility wahrnehmen und sich hier als sachkundiger Partner etablieren? Wird sie dadurch die Begrenzung auf das Milieu der gemeindlich Aktiven durchbrechen und ganz andere Gruppen und Lebensstiltypen für christliche Anliegen und Themen gewinnen können? Werden sich hier andere »Communities of Practice« bilden, neue kirchliche Orte entwickeln? Entsprechende Beispiele haben sich in den letzten Jahrzehnten im Bereich der AIDS-Arbeit, in der Asylarbeit, in Hospizen oder Versperkirchen herausgebildet. Diese Beispiele zeigen

<sup>11</sup> Vgl. dazu den Vortrag von P. Stoellger auf der EKD-Synode 2009: Ehrenamt zwischen Gabe und Tausch – Potenziale und Probleme des ehrenamtlichen Engagements, in: epd-Dokumentation 51/2009, 13–19, hier 14: »Wenn der ›neue Typ von Ehrenamtlichkeit‹ sein Engagement vor allem als ›Chance für die eigene Persönlichkeitsentwicklung‹ verstehen sollte, ist das ambivalent. Denn dann könnte es im Grunde vor allem darum gehen, was man selbst davon hat. Engagement hat sein Gravitationszentrum im Anderen, in den Anderen, für die man sich engagiert – und nicht vor allem in der eigenen Persönlichkeit. [...] Wer vor allem Anerkennung und Selbstentfaltung suchte – der suchte vor allem sein eigenes Bestes. Und das wäre nicht im Sinne des Geistes, von dem die Kirche lebt.«

<sup>12</sup> Vgl. Theologie des Ehrenamts, epd-Dokumentation 21.5.2013.

<sup>13</sup> Vgl. exemplarisch Scheiner-Petry, Schwung, 49: »Über das Thema Ehrenamt ist ein Impuls zur Gemeinde- und Kirchenentwicklung erfolgt.«

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch die Erkenntnisse der Studie von Horstmann, 51 und 54f, die zeigt, dass Ehrenamt vorrangig parochial wahrgenommen wird.

<sup>15</sup> So formuliert es die Kundgebung der EKD-Synode 2009 zum Schwerpunktthema »Ehrenamt Evangelisch. Engagiert«, epd-Dokumentation 51/2009, 4–7, hier 5.

auch, wie eng das Thema Ehrenamt als Entwicklungsthema mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Diakonie verknüpft ist, weil es häufig um Anliegen geht, die von der Diakonie in ihren unterschiedlichen Organisationsformen getragen werden.

Auf der Ebene der Gemeindeentwicklung konkretisieren sich diese Fragen der Engagementsausrichtung. Sind in der Gemeinde die ehrenamtlich tätig, die sich zum aktiven Kreis engagierter Mitglieder rechnen und regelmäßig am Gemeindeleben teilnehmen, oder ist die Gemeinde eine Plattform für ganz unterschiedliche Engagementstypen, deren Unterschiedlichkeit auch zu Reibungen führen kann und deren Engagement durch diversitäts-sensible Hauptamtliche gut begleitet werden muss?

Im Sinne der Gemeindeentwicklung ist aus Sicht der Gemeinden meist eine andere Frage vorrangig: Wo und wie finden wir Ehrenamtliche, wie halten und begleiten wir sie? Dabei stehen meist nicht die Interessen möglicher Engagierter im Vordergrund, sondern das gemeindepädagogische »Idealprogramm« einer Begleitung durch Aktivitäten von der Kindheit bis ins hohe Alter, das durch Ehrenamtliche aufrecht erhalten werden soll. Diese auftragsorientierte Form der Gewinnung kollidiert zunehmend mit dem ressourcenorientierten Denken der Engagierten, so dass Gemeinden und andere kirchliche Engagementsträger hier eine neue Balance zwischen auftrags- und ressourcenorientierter Gewinnung finden müssen.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Zwei auf die Kirchen- und/oder Gemeindeentwicklung bezogene thematische Praxisbeispiele

Beispiel 1: Die neue Rolle der PrädikantInnen

In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern wurde im Jahr 2012 die Beauftragung mit öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung für die verschiedenen kirchlichen Berufsgruppen und für die Prädikantinnen und Prädikanten neu geregelt. Die Regelung nimmt auf, was »Kirche der Freiheit« 2006 gefordert hatte:

»Im Jahre 2030 hat die evangelische Kirche das Verhältnis zwischen den ins Ehrenamt Ordinierten, Prädikantinnen und Prädikanten sowie Lektorinnen und Lektoren und dem Amt der hauptberuflichen Pfarrerinnen und Pfarrer eindeutig und überzeugend gestaltet. Der ehrenamtliche und nicht hauptamtliche Dienst erfährt – auch in der Beteiligung am Verkündigungsauftrag der Kirche – eine klare Würdigung.«<sup>16</sup>

Die erweiterten geistlichen Rechte für diese Gruppen wurden von den Pfarrerinnen als Infragestellung ihrer Qualifikation, ihrer Rolle und ihres Alleinstellungsmerkmals wahrgenommen. Der Vorsitzende des bayerischen Pfarrervereins, Klaus Weber, beschreibt in seinem Bericht die verunsichernde Wirkung, die diese Regelungen in der Pfarrerschaft hatten. »Die getroffenen Entscheidungen mögen aus Sicht der Kirchenleitung zukunftsweisend sein. Aber hat man auch versucht sich klar zu machen, was das für die Identität der Pfarrerinnen und Pfarrer bedeutet. Was bleibt als Charakteristikum noch bestehen?« Er beklagt, dass das Profil des Pfarrberufs weiter verwischt werde und sich zunehmend die Frage stelle, »ob man sich in unserer Kirche in einem langen Studium ausgebildete und in einem öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis alimentierte Pfarrerinnen und Pfarrer, die einen beachtlichen Anteil des kirchlichen Haushalts in Anspruch nehmen, in Zukunft überhaupt noch leisten will?«<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Kirche der Freiheit, 67.

<sup>17</sup> Weber, Wertschöpfung, 84.

## Beispiel 2:

Die Stadt Nürnberg bietet einmal jährlich eine zweitägige Freiwilligenbörse an. Träger freiwilligen Engagements können sich und ihre Angebote im Messezentrum präsentieren und Interessierte informieren und gewinnen. Die Teilnahme an der Börse ist für die Träger kostenlos, ggf. werden sie sogar bei der Entwicklung ihrer Präsentation finanziell von der Stadt unterstützt. An der Börse haben sich im Jahr 2014 über 50 Organisationen beteiligt. Von evangelischer Seite waren ein diakonischer Träger, eine Fraueninitiative und die Familienbildungsstätte präsent. Weder Kirchengemeinden noch das Dekanat mit Arbeitsfeldern wie Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung waren auf der Börse präsent. Gleichzeitig beklagen die Gemeinden die sinkende Zahl Engagierter und die Mühen der Gewinnung.

### *2.2 Interpretative Entfaltung vor dem Hintergrund der thematischen Fragestellung*

Das erste Beispiel spiegelt das Bemühen kirchenleitender Organe, auf sinkende Einnahmen und zurückgehende Mitarbeiterzahlen verantwortungsvoll und vorbeugend zu reagieren, indem Aufgaben anders verteilt und neue Mitarbeitergruppen für Kernbereiche kirchlicher Arbeit gewonnen werden sollen. Doch impliziert die Stärkung des Ehrenamts und anderer kirchlicher Berufsgruppen eine andere Aufgabenorientierung für Pfarrerinnen und Pfarrer. Diese wurden in ihrer Ausbildung auf den entsprechenden Paradigmenwechsel kaum vorbereitet und erleben die Veränderung ihrer Rolle nicht als Gewinn und Entlastung, sondern als Verlust an Bedeutung, an theologischer Kompetenz und als Bedrohung ihres Kernprofils.

Pfarrerinnen und Pfarrer sind nicht mehr die Akteure auf der Bühne, die von ihrem Team in einer guten Performance unterstützt werden, sondern sie werden zu Backstage-Managern, die dafür sorgen, dass andere die Bühne bespielen können. Dieser Wandel von Gottes schönster Blume im Garten zum Gärtner ist für manche mit Kränkungen verbunden und wird als Infragestellungen ihrer professionellen Identität erlebt. Sie macht sich fest an Aussagen wie: »Ich bin doch hier nicht der Hausmeister, der nur anderen die Räume öffnet und wieder abschließt«, oder: »Ich hab doch studiert, weil ich mit Kindern und Jugendlichen arbeiten will, und nicht, damit ich andere das tun lasse!«

Diese Veränderung muss theologisch und pastoralpsychologisch verarbeitet werden. Sie braucht eine neue Sprache und neue Bilder für das, was die Aufgabe von Hauptamtlichen in der Kirche ist. Die Chance der neuen Rolle liegt darin, theologische und pädagogische Kompetenz nicht in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, sondern in der Fortbildungsarbeit mit Ehrenamtlichen zu deren Befähigung zur Arbeit mit den gemeindlichen Gruppen zu entfalten. Das führt weg von der Rolle der Generalisten hin zu einem spezialisierten Aufgabenprofil, dessen theologische und ekklesiologische Relevanz in der Aus- und Fortbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer verstärkt erarbeitet werden muss.

Der zweite Praxisfall zeigt die Mühe, die die Kirche in ihren unterschiedlichen Ebenen in der Anpassung an ein verändertes Engagementverhalten in der Zivilgesellschaft hat. In den Sozialwissenschaften wird diese Veränderung als Paradigmenwechsel vom *traditionellen* zum *neuen* Ehrenamt diskutiert.<sup>18</sup> Elemente dieses Wandels sind

- eine stärkere Orientierung an den Inhalten konkreter Arbeit statt an einer Organisation und ihrer Weltanschauung,
- Engagement als bewusste Entscheidung statt familiär weitergegebenen Tradition;

<sup>18</sup> Als einer der ersten *Olk*, Ehrenamt, 7–10.

- von altruistischen Orientierungen hin zu eigenen Interessen und Ansprüchen;<sup>19</sup>
- von der Bereitschaft in die Einordnung in hierarchische Strukturen zur Mitgestaltung des Engagementfeldes;
- vom langfristigen, verbindlichen Engagement in Organisationen zu in Umfang und Dauer begrenztem Engagement in Initiativen, Projekten, Aktionen.

Dabei zeigt sich inzwischen, dass dieser Paradigmenwechsel sich nicht umfassend und überall vollzieht, sondern dass sich – vor allem im Raum der Kirche – eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Formen und damit eine große Vielfalt von Motiven und Engagementformen entwickelt hat. In vielen Kirchengemeinden existieren Motivstrukturen von traditionellem und neuem Ehrenamt nebeneinander.<sup>20</sup> Dies kann zu Konflikten unter Ehrenamtlichen führen, die sich in ihren unterschiedlichen Motiven und der unterschiedlichen Form von Engagement (z.B. unbegrenzt oder auf Zeit, »wo es gebraucht wird« oder mit klaren Aufgabenbeschreibungen, alle Ausgaben spendend oder mit geklärteter Auslagenerstattung) nicht verstehen und entsprechend nicht akzeptieren. Manchmal werden Motive des neuen Ehrenamts von traditionellen Ehrenamtlichen als »unchristlich« eingestuft, weil sie (auch) die eigene Person im Blick haben und nicht (nur) den Nächsten. In der Folge solcher Diskussionen suchen sich viele Menschen, die sich im Sinne des neuen Ehrenamtes engagieren wollen, andere Orte für ihr Engagement.

Nicht nur die Motive, auch die Zeiträume des Engagements differenzieren sich aus. Es gibt weiterhin Menschen, die sich auf längere Zeit engagieren und zu kontinuierlicher Mitarbeit bereit sind, während andere auf überschaubare Aktionen angewiesen sind, um sich engagieren zu können.<sup>21</sup> Durch die wachsende berufliche Mobilität nimmt die Fluktuation unter den Engagierten zu. Das bedeutet, dass Ehrenamtliche häufiger verabschiedet und neue gewonnen oder Möglichkeiten zum Wiedereinstieg geschaffen werden müssen.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Damit ehrenamtliches Engagement auch in Zukunft im Raum der Kirche möglich wird, müssen die Bedürfnisse und Ziele derer, die mitarbeiten wollen, und die Möglichkeiten, sich zu engagieren, zusammenpassen. Dieses »Zusammenpassen« oder »Passungsverhältnis«, wie es Heiner Keupp<sup>22</sup> ausdrückt, gelingt häufig nicht mehr. Kirchliche Engagementfelder sind noch nicht ausreichend auf die Interessen und Anliegen Ehrenamtlicher eingestellt und denken stärker von dem Bedarf ihrer Arbeit und weniger von den gewandelten Bedürfnissen oder den kreativen Ideen der Ehrenamtlichen her. Entsprechend braucht das neue Ehrenamt eine andere Form der Begleitung, die einen geklärten Rahmen für selbstständiges, den eigenen Gaben, Motiven und Ideen entsprechendes ehrenamtliches Engagement schafft.

<sup>19</sup> Vgl. dazu *Hanusa*, Freiwilligenmanagement, 49: Sinnhaftigkeit muss unmittelbar einleuchten und mit Aspekten der Kontingenzbewältigung in Verbindung stehen.

<sup>20</sup> Vgl. dazu *Hofmann/Puch*, Noch großes Entwicklungspotenzial. Evaluation des Ehrenamtsgesetzes der bayerischen Landeskirche, in: *nachrichten der ELKB* 7/2006, 217–221, hier 218.

<sup>21</sup> Im 3. FWS zeigt sich, dass die Bereitschaft zu langfristigem Engagement wieder steigt: *Thomas Gensicke / Sabine Geiss*, Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009, vorgelegt von TNS Infratest, München 2010, 33.

<sup>22</sup> Vgl. *Heiner Keupp*, Mehr Amt als Ehre? Über den Sinn von freiwilliger Arbeit, in: *Lernort Gemeinde* 20 (2002) H. 2, 3–8.

Diese Veränderungen werden für Kirche und ihre Selbstorganisation auch in einem anderen Bereich zunehmend Konsequenzen haben. Die Sinnhaftigkeit kirchlicher Gremienarbeit als Leitung der Kirche durch die Gläubigen im Sinne des Priestertums aller Getauften stößt immer mehr an ihre Grenzen. Das zeigen die zunehmend beschwerliche KandidatInnensuche für die Wahlen zu Kirchenvorstand und Presbyterium und die sinkende Bereitschaft bei Jugendlichen, sich in Konventen, Jugendringen oder Jugendverbandsstrukturen zu engagieren.

Im Blick auf die Zukunft werden sich für die Kirchengemeinden neue Herausforderungen ergeben durch die Veränderung der Strukturen diakonischer Arbeit. Durch die Auflösung großer stationärer Häuser zugunsten quartiersorientierter, ambulanter Angebote suchen diakonische Träger Partner im Sozialraum, die ehrenamtlich dazu beitragen, den Hilfe- und Assistenzbedarf in unserer Gesellschaft über Nachbarschaften und Netzwerke zu decken. Das braucht kirchliche Orte, die gemeinwesenorientiert agieren können und sich nicht nur als Interessenorganisation ihrer Mitglieder, sondern als Netzwerk im Sozialraum verstehen.<sup>23</sup>

Daher stellt sich die Aufgabe, sich als Kirche auch regional zu entwickeln, denn Ehrenamt kann in Zukunft nicht nur parochial gedacht werden. Ehrenamtliche suchen interessante Engagementmöglichkeiten, und dieses Interesse macht nicht an den Grenzen einer Parochie halt. Daher braucht es für die Gewinnung wie auch für die Bewältigung der sozialen Aufgaben der Zivilgesellschaft regionale Plattformen und Foren, die Kirche in der Region bespielen und moderieren muss. Dazu müssen, wie schon angesprochen, die Rollen zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen und das kirchliche Selbstverständnis in der Zivilgesellschaft geklärt werden. Dazu müssen auch neue Strategien für die Entwicklung der Aktivitäten von Kirche in Region und Gemeinden gefunden werden.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Die Aufgaben für Forschung ergeben sich aus der Begleitung der beschriebenen Entwicklungen. Dabei könnte der Blick über den nationalen Tellerrand in die weltweite Kirche hilfreich sein, z.B. zur Bewältigung der Rollenveränderung bei Pfarrerinnen und Pfarrern und für die theologische Verortung von Kirche in einer von bürgerschaftlichem Engagement geprägten Zivilgesellschaft. Auch die Verknüpfung mit »säkularer« Engagementforschung in entsprechenden Forschungsgruppen des Bundesnetzwerks für Bürgerschaftliches Engagement oder mit der internationalen Engagementforschung verspricht interessante Impulse für die Rollenklärung der Kirche in der Gesellschaft und in der Entwicklung neuer Formen von Netzwerken, Beziehungen und Assistenzformen, die unsere Gesellschaft angesichts des demografischen Wandels und der gestiegenen Mobilität brauchen wird.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- »Engagement und Indifferenz«, Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von der EKD, Hannover 2014
- Guder, D. et. al. (Hg.), *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids 1998
- Hanusa, B., Warum Freiwilligenmanagement für kirchliche Organisationen ein Thema sein sollte, oder: kein Priestertum aller Getauften ohne Freiwilligenmanagement, in: B. Hanusa / G. Hess / P. Roß (Hg.), *Engagement in der Kirche. Ehrenamtsförderung durch Freiwilligenmanagement*, Stuttgart 2010, 47–65

<sup>23</sup> Zur Netzwerkperspektive vgl. EKD, *Engagement*, 9 und *Netzwerkblicke*, WeiterSehen 2/2009.

- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Einführung, in: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft), hg. von *W. Huber / J. Friedrich / P. Steinacker*, Gütersloh 2006, 13–39
- Hofmann, B.*, Die Ehrenamtsstudie der ELKB. Gemeindepädagogische Konsequenzen, in: Dt. Pfarrerblatt 3/2014, S. 149–152
- Gemeindepädagogische Arbeit zwischen Engagement und Profession, in: Studienbuch Gemeindepädagogik, hg. von *P. Bubmann / G. Doyé / H. Keßler / D. Oesselmann / N. Piroth / M. Steinhäuser*, Berlin / New York 2012
- Horstmann, M.*, Studie zu ehrenamtlichen Tätigkeiten. Befragung von Ehrenamtlichen in Evangelischen Kirchengemeinden, SI Hannover 2013
- Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, hg. vom *Rat der EKD*, Hannover 2006
- König, J. / Maschke, D.*, Die Ehrenamtlichen in unserer Kirche, Dt. Pfarrerblatt 3/2014, 142–146
- Kundgebung der EKD-Synode 2009 zum Schwerpunktthema »Ehrenamt Evangelisch. Engagiert«, epd-Dokumentation 51/2009, 4–7
- Netzwerkblicke, Heft 2/2009 von WeiterSehen, hg. vom *AfG der ELKB*, Nürnberg 2009
- Petry, B.*, Vom Würdenträger zum Spielertrainer. Wie Hauptberufliche die Arbeit von Ehrenamtlichen in den Gemeinden unterstützen können, Lernort Gemeinde, 20. Jg., 1/2002, 14–18
- Pohl-Patalong, U.*, Gegenwelt oder Teil der Gesellschaft? Zur Orientierung der Kirche in der Gegenwart, in: Lernort Gemeinde 22. Jg. 3/2004, 25–29
- Preul, R.*, Kirchentheorie, Berlin / New York 1997
- Roß, P.*, Warum freiwilliges Engagement (wieder) ein Thema ist, in: *B. Hanusa / G. Hess / P. Roß* (Hg.), Engagiert in der Kirche. Ehrenamtsförderung durch Freiwilligenmanagement, Stuttgart 2010, 11–46
- Scheiner-Petry, G.*, Den Schwung nutzen. Wie es nach der Evaluation Ehrenamtlichkeit in der ELKB weitergeht, nachrichten 2/2013, 49f
- Schulz, C.*, Ehrenamt und Lebensstil, in: PTH 95 (2006), 369–379
- Seidelmann, St.*, Evangelische engagiert – Tendenz steigend, Sonderauswertung des dritten Freiwilligen surveys für die evangelische Kirche, SI der EKD, Hannover 2012
- Stoellger, P.*, Ehrenamt zwischen Gabe und Tausch – Potenziale und Probleme des ehrenamtlichen Engagements, in: epd-Dokumentation 51/2009, 13–19
- Weber, K.*, »Wertschöpfung durch Wertschätzung«, Korrespondenzblatt 6/2013, 81–86





## 4. Einordnungen



## 4.1 Kirche als religionsgestaltende Kraft

Fritz Lienhard

Im letzten Jahrhundert kam das Thema Fremdreligion in der Praktischen Theologie wenig vor und bis heute ist die Praxis des Religionsgesprächs nur selten Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Diese Abwesenheit ist ein Symptom für die kircheninterne Orientierung des Faches. Heute ist der Schwerpunkt des Christentums außerhalb von Europa und die religiöse Andersartigkeit findet sich nun auch in Europa. So gehört das Religionsgespräch zur alltäglichen Praxis der Kirchen und fremde Religionen sind ihr ständiger Kontext.<sup>1</sup>

### 1. Zur Praxis des Religionsgesprächs

Das Religionsgespräch findet in Europa am ehesten zwischen Christentum, Judentum und Islam statt. Historisch wurde das interreligiöse Gespräch zunächst mit dem Judentum als Reaktion auf die Shoah gesucht. Eine zweite Etappe entspricht der Entkolonisierung mit der Entstehung eines westeuropäischen Islam. Die Kriege im Irak und der 11. September 2001 haben die Entwicklung von interreligiösen Veranstaltungen, Gesprächen und Vereinen beschleunigt. Der desolate Zustand von Stadtvierteln mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung ist eine Aufgabe, die gemeinsam angepackt werden muss und nach Wegen eines friedlichen Zusammenlebens fragen lässt.<sup>2</sup>

Kriege und Migrationsbewegungen wecken Ängste, die durch interreligiöses Handeln überwunden werden sollen. Der Bau einer Moschee führt zu Angstreaktionen vor dem Fremden. Schon ein populärer oder orthodoxer Islam wird mit den radikalen Islamisten verwechselt. Interreligiöse Aktivitäten entstehen zudem, wenn eine Katastrophe stattgefunden hat und nach einer gemeinsamen Feier gefragt wird. Dabei ist mit der Angst von denen zu rechnen, die sich vor der Relativierung der eigenen religiösen Identität fürchten. Bei Teilnehmern an Religionsgesprächen führt diese Angst zur Ablehnung von Pluralismus und Synkretismus, aber auch der Missionierung. Es ist jedoch festzustellen, dass die Religionsgespräche bereits durch ihr Bestehen die Identität der Gemeinschaften tangieren, insofern die Beteiligten über ihre Überzeugungen Rechenschaft ablegen müssen, und also auch dazu geführt werden, Schwerpunkte zu verlegen oder Überzeugungen umzuformulieren.<sup>3</sup>

Viele Städte veranstalten interreligiöse Feiern, veröffentlichen gemeinsame Erklärungen oder fördern Räte und Vereine. Um ihre religiöse Neutralität zu sichern, fördern die Städte die religiöse Vielfalt. Das gewährt gerade den Minderheiten eine gewisse Öffentlichkeit und Anerkennung. Diese Anerkennung vollzieht sich in den Religionsgesprächen auf unterschiedlichen Ebenen. In der pluralen Gesellschaft wird die »Offenheit« einer Religionsgemeinschaft im Religionsgespräch durch die Öffentlichkeit gewürdigt. Eine

<sup>1</sup> Vgl. Zorn, Introduction, 14.

<sup>2</sup> So die wichtige Arbeit von Lamine, La cohabitation, 16.

<sup>3</sup> A.a.O., 67; 81; 9; 162; 210; 213; 245; 277.

Anerkennung auf der Grundlage einer gemeinsamen Theologie findet statt, begrenzt sich jedoch auf die liberalen Tendenzen der jeweiligen Religionen. Zudem wird von allen, auch von den Orthodoxen, der Beitrag der verschiedenen Partner zur gemeinsamen Ethik anerkannt. Schließlich wird auch die »Echtheit« der subjektiven Religion des Anderen in seiner Individualität anerkannt. Diese verschiedenen Ebenen der Anerkennung entsprechen der modernen Entwicklung vom Verständnis der Religion, in der sich der Schwerpunkt von der Glaubensüberzeugung auf die Ethik und das Gefühl verlegt hat. Parallel zur Entwicklung der gegenseitigen Anerkennung ist auch eine Art »Konkurrenz der Opfer« zwischen Juden und Muslimen zu beobachten. Es wird gefragt, wer mehr gelitten hat oder leidet, und also mehr Schutz oder Sühne verdient.<sup>4</sup>

Die theologischen Diskurse spiegeln die Spannung zwischen Identität und Öffnung bzw. zwischen Mission und Gespräch. Für die religiösen Institutionen gilt es, die Anerkennung der Pluralität mit der Bewahrung der eigenen Identität, der Behauptung der Glaubensüberzeugung und dem Imperativ der Mission zu verbinden. Bei den Teilnehmern an interreligiösen Aktivitäten besteht entsprechend die Spannung zwischen dem Willen nach einer gewissen Unabhängigkeit den Institutionen gegenüber, um voranzukommen, und dem Wunsch, von ihnen anerkannt zu sein, um glaubwürdig zu bleiben.<sup>5</sup>

Bei den meisten interreligiösen Gruppen werden dogmatische Diskussionen vermieden. Das Ziel ist weder eine doktrinaire Versteifung noch ein lehrhafter Konsens, sondern das friedliche Zusammenleben. Dabei lassen sich in der dogmatischen Auseinandersetzung vor allem nicht reduzierbare Unterschiede der Glaubensrichtungen erkennen. Jedoch gilt es festzustellen, dass die Beteiligten am interreligiösen Gespräch im Allgemeinen keine Relativisten sind, sondern eher »bescheidene Glaubende an das Absolute«. Werte wie Glaubensüberzeugungen werden nicht relativiert, aber die eigene Sicht des Transzendenten wird keinem aufgezwungen. Formulierungen wie »Gott allein kennt die Wahrheit« sind geläufig.<sup>6</sup>

Als Motivation verweisen viele Teilnehmer auf ihren Glauben, und dieser Verweis kann für den Glauben an sich und für das spirituelle Leben gelten, genauso wie für eine Ethik, die aus dem Glauben entsteht. Eine andere Logik des interreligiösen Engagements ist die gesellschaftliche. In diesem Fall geht es um das Gemeinwohl, um das Zusammenleben, wobei die Religionen einen Beitrag für den Frieden in der Gesellschaft zu leisten haben.<sup>7</sup>

Bei den Christen lässt sich insbesondere im Gespräch mit dem Islam ein gewisser Paternalismus beobachten, als Wille, den Muslimen zu helfen, ihre Religion zu »modernisieren«. Zu dieser Modernisierung gehören die persönliche Aneignung des Glaubens, ein gewisser Abstand von der rituellen Praxis, eine historisch-kritische Lektüre der religiösen Texte und die Emanzipation der Frau. Der christliche Umgang mit der eigenen Religion dient hier als Modell, um die Religion des anderen zu »zivilisieren«.<sup>8</sup>

## 2. Positionen

Die in der interreligiösen Praxis erscheinenden Spannungen sind mit theoretischen Positionen zu verknüpfen. Sie werden in der »Theologie der Religionen« reflektiert. Die Frage stellt sich, ob andere Religionen Wahrheit und Heil vermitteln können.

<sup>4</sup> A.a.O., 10; 12f.; 57; 83; 94; 114; 201.

<sup>5</sup> A.a.O., 68; 76.

<sup>6</sup> A.a.O., 120; 211; 220; 223.

<sup>7</sup> A.a.O., 121; 127f.

<sup>8</sup> A.a.O., 253f.

## 2.1 Exklusivismus

Exklusivismus besteht in der christlichen Theologie dann, wenn nichtchristlichen Religionen ein Zugang zur Wahrheit und zum Heil abgesprochen wird. Glaube ist eine göttliche Initiative und Religion eine menschliche Erfindung. Diese Überzeugung konnte sich lange auf das Gefühl der Dominanz der europäischen Kultur und das Bündnis mit der »zivilisierenden« Vernunft stützen. Christianisieren war zivilisieren. Das änderte sich nach dem Ersten Weltkrieg; seither werden Christentum und westliche Kultur unterschieden. Unter dem Einfluss von Karl Barth, für den Religion Unglaube war, hat sich diese Position verstärkt. Dabei ist Barth im Kontext der modernen Religionskritik, wie sie vor allem Feuerbach geprägt hat, zu verstehen. Religion wird kritisiert als Projektion, als Untermauerung der sozialen Ordnung, als Selbstvergöttlichung und als Verabsolutierung einer menschlichen Sache (Abgötterei). Neuere Formen von Exklusivismus hängen mit der Befürchtung zusammen, dass eine Würdigung der anderen Religionen die Triebfeder der Mission brechen würde. Zudem ist die göttliche Botschaft radikal von der Welt zu unterscheiden, so dass jede Form von Synkretismus nur ein Abfall von der Wahrheit sein kann.<sup>9</sup>

Religionssoziologisch ist zu bedenken, dass sich in einer Situation der Koexistenz und Konkurrenz unterschiedlicher Religionen die Frage der jeweiligen Identität stellt und Grenzziehung eine notwendige Aufgabe jeder Religion ist. Theologische Probleme lassen sich jedoch nicht vermeiden. Erstens vereinbart sich der radikale Exklusivismus schlecht mit dem Gedanken von Gottes allgemeinem Heilswillen. Zudem wird hier die Offenbarung in einer gewissen Objektivität gesehen, die nicht in Betracht zieht, dass sie sich immer in menschlicher Sprache, Kultur und Religion ausdrückt. Schließlich lassen sich auf der Grundlage dieser Position Religionen schlecht ins Gespräch bringen.<sup>10</sup>

## 2.2 Inklusivismus

Inklusivismus heißt die zweite Position. Spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil nimmt die Römisch-Katholische Kirche an, dass Menschen, die ihren eigenen, nichtchristlichen religiösen Traditionen auch außerhalb der Kirche treu sind, am Heil durch Jesus Christus teilhaben können. Zudem finden sich auch Teile der Wahrheit in anderen Religionen.<sup>11</sup> Bei K. Rahner können Nichtchristen in einem »anonymen Christentum« auf ihre eigene Weise Zugang zu Christus finden.<sup>12</sup> Dabei kommt aber weiterhin die Heilsfunktion primär der eigenen Religion zur Geltung. Die eigene christliche Religion gilt als überlegen; das Fremde ist davon eine defizitäre Form. So haben die nichtchristlichen Religionen nur einen Wert der Vorbereitung auf das Evangelium.<sup>13</sup>

Da sie eine Form von Superiorismus nicht abgelegt hat, lässt sich diese Position mit der Praxis des Religionsgesprächs kaum vereinbaren. Die anderen Religionen bleiben untergeordnet und werden in ihrem Wahrheitsanspruch relativiert. Zudem wird ihnen

<sup>9</sup> Vgl. die verschiedenen diesbezüglichen Beiträge in: *Schwöbel*, Gott sowie *Jacquin/Zorn*, L'altérité religieuse. Vgl. auch *Barth*, Kirchliche Dogmatik I/2, § 17, 304–397 und die Lausanner Erklärung, [www.lausannerbewegung.de/data/files/content/publikationen/55.pdf](http://www.lausannerbewegung.de/data/files/content/publikationen/55.pdf) (17.6.2014).

<sup>10</sup> *Schwöbel*, Gott, 26f.; 698; Vgl. *Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen, 122.

<sup>11</sup> Vgl. Gaudium et Spes, [www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html) (§ 22,5). Paul VI, Ad Gentes, [www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html), Johannes Paul II, Redemptoris missio, [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_fr.html), § 28f (19.6.2014).

<sup>12</sup> Vgl. *Rahner*, Das Christentum; *ders.*, Anonymer und expliziter Glaube.

<sup>13</sup> Vgl. *Zorn*, Introduction, 18.

Vertretern Heil durch eine Lehre zugesprochen, die sie als Heilslehre gerade ablehnen. Kein ernsthafter Jude, Moslem oder Atheist wird sich gern als »anonymer Christ« beschreiben lassen. Der Inklusivismus ist zu einer genuinen theologischen Würdigung religiöser Vielfalt nicht in der Lage. Vor allem lässt sich die Überlegenheit des Christentums durchaus bestreiten. Wenn wir die Religionen hinsichtlich ihrer Früchte (Gal 5,22f.) unvoreingenommen vergleichen, lässt sich keine Überlegenheit erkennen.<sup>14</sup>

### 2.3 Pluralismus

Von den vorigen Typen der Religionstheologien unterscheidet sich der Typus Pluralismus dadurch, dass das Christentum relativiert wird. Alle Religionen sind in einem historischen, sozialen und kulturellen Kontext zu verstehen, von denen sie nicht zu trennen sind. Also manifestieren sich die Religionen in der Vielfalt ihrer besonderen Formen; es lässt sich in ihnen keine absolute und transzendente Wahrheit finden. John Hick gebraucht die Metapher der Planeten, die um eine Sonne kreisen, um Gott als transzendente Wirklichkeit jenseits aller besonderen Religionen zu versinnbildlichen. Bei Paul Tillich gilt es, die personalen Symbolisierungen Gottes im Monotheismus von dem Grund des Seins zu unterscheiden, so dass Gott jenseits von Gott besteht.<sup>15</sup> Die klassische Form der pluralistischen Religionstheologie geht dementsprechend von der Annahme aus, dass die großen Weltreligionen auf ein diese Religionen übergreifendes transzendentes Absolutes verweisen. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob der Begriff des Pluralismus hier zu Recht angewandt wird. Die Vielfalt der Religionen wird ja letztlich durch eine Art Gleichschaltung auf der Basis eines transzendent Absoluten auf ein gemeinsames Grundprinzip zurückgeführt.

So arbeitet eine andere Gruppe von pluralistischen Religionstheologen mit einem stärkeren Begriff von Pluralismus, ohne den Verweis auf eine transzendente Einheit. Die Religionen bleiben dann inkommensurabel.<sup>16</sup> Als Argument gegen diese Spielart des Pluralismus wird ins Feld geführt, dass jedes Religionsgespräch den Glauben des Anderen nicht von vornherein als ebenbürtig zum eigenen zu betrachten hat. Dabei kann der Dialog auch für die Diskussion kontroverser Auffassungen offen sein. Das einzige, was als Voraussetzung für einen Dialog verlangt wird, sind Dialogbereitschaft und faire Dialogbedingungen. Zudem wird dem Pluralismus vorgeworfen, die Mission abzulehnen, zumindest wenn sie Konversion als Ziel hat. Dabei gehört die missionarische Absicht genau zum Christentum, genauso wie zum Islam und zum Buddhismus. Schließlich blendet diese Gestalt der Religionstheologie die eigene Perspektivität aus; nimmt sie doch einen Standpunkt über allen Religionen, eine Art »Vogelperspektive« ein – so ein weiterer Vorwurf. Durch den Umweg über religionsphilosophische Gesichtspunkte beansprucht sie ein volleres und besseres Verständnis der religiösen Wirklichkeit, als sie dies jeder einzelnen religiösen Tradition zubilligt. Damit erhebt sie sich zu der allen anderen überlegenen Position und ist somit in Wahrheit ein kaschierter Inklusivismus. Dabei sind auch die abstraktesten religionsphilosophischen Konzepte immer in eine bestimmte kulturelle und damit religiöse Tradition eingebunden.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 152; 156ff.

<sup>15</sup> Vgl. Albrecht u.a., *Register*, 195 (Nr. 406).

<sup>16</sup> Hick, *God Has Many Names*, 75; Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 107–169; ders., *No other Name?*, 219; Hick/Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*; Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 237ff. Vgl. Panikkar, *The Jordan*, 109–110.

<sup>17</sup> Das entgeht immer wieder Danz, *Einführung*, 102. Für ihn ist die religionsphilosophische Perspektive unentbehrlich.

## 2.4 Komparative Theologie

Die kritischen Gesichtspunkte zum pluralistischen Ansatz wurden von der komparativen Religionstheologie in Betracht gezogen. Dieser Ansatz verzichtet zunächst auf die pauschalen Schemen und vergleicht einzelne religiöse Elemente. Seine Ausführungen bleiben bewusst in der eigenen Konfession verankert. Der Dialog bleibt »ptolemäisch« und kann nicht »kopernikanisch« werden. Das Ziel ist, bestimmte theologische Fragen aus verschiedenen Blickwinkeln zu beleuchten, ohne aufzuhören, konfessorische Wege zur Wahrheit zu suchen. Die fremde Religion ist wie eine zweite erste Sprache zu erlernen, also gilt es, fast wie ein Anhänger der anderen Religion zu werden. Die Glaubenssätze verweisen auf das dazugehörige Sprachspiel, welches mit der Lebenspraxis zusammenhängt. Es gilt hier mitzuleben, mitzubeten, mitzufeiern, mitzuleiden, mitzuschmecken und mitzudiskutieren. Bedingungen dazu sind sowohl die eigene Überzeugung, die Bereitschaft, sie zu reflektieren, wie die Disposition, sich auf das Fremde einzulassen. Dieser Ansatz entspricht der Praxis, wie wir sie oben beschrieben haben.<sup>18</sup>

Das Annehmen der eigenen Perspektivität führt dazu, einen »mutualen Inklusivismus« anzubieten. In jeder Tradition wird versucht, die Fragestellungen der Menschen unserer Zeit aufzugreifen, und es wird davon ausgegangen, dass die eigene Tradition Heil und Wahrheit bietet. In diesem Rahmen wird dann der Blick der anderen Traditionen sowohl auf die Fragestellung wie auf sich selbst einbezogen. Die gegenseitige Auseinandersetzung geschieht durch das Aufeinander-Beziehen der Binnenperspektive und der Außenperspektive. Die Außenperspektive wird in die theologische Innenperspektive integriert und provoziert zugleich ein Bewusstsein der eigenen Relativität sowie eine Weiterentwicklung der eigenen Tradition. Diese Position verlässt einen prinzipiellen Superiorismus, indem sie dem Vertreter einer anderen Tradition das Recht einräumt, genauso mit der eigenen Tradition zu verfahren.<sup>19</sup>

## 2.5 Synkretismus

Synkretismus bezeichnet keine religionstheologische Position, sondern eine besondere Form der Wechselwirkung und des Austausches zwischen den verschiedenen Religionen: Das Christentum kann nur unter Aufnahme der verschiedenen Kulturen seine Relevanz zur Geltung bringen. Dabei lassen sich die Kulturen nicht von den Religionen trennen. Damit wächst auch in Europa das »Zusammenbasteln« und die multireligiöse Identitätsbildung, auch innerhalb des Christentums und selbst der »Kerngemeinde«.<sup>20</sup> Dieser Prozess wird durch die Religionsfreiheit und die Globalisierung begünstigt, insofern das Individuum Elemente verschiedener Religionen kombinieren kann. Zudem werden durch die Konkurrenz der verschiedenen Religionen die Defizite eines Systems offenbar und durch Importe ausgeglichen. In interreligiösen Ehen wie bei Einzelnen lösen sich die festen Differenzen zwischen den Religionen in interreligiösen Assimilationsvorgängen und Privatsynthesen auf.<sup>21</sup>

Wie ist der Begriff Synkretismus genau zu verstehen? Seine negative Bedeutung bekommt der Ausdruck im 17. Jahrhundert, im Streit um Georg Calixt und seine Einigungsbestrebungen zwischen den christlichen Konfessionen. Hier bedeutet der Begriff ein Zusammenmischen von heterogenen Elementen. In der religionsgeschichtlichen

<sup>18</sup> Stosch, *Komparative Theologie*, 22; 26; 28; Ward, *Programm*, 64f.; Tietz, *Dialogkonzepte*, 323f. Vgl. Sundermeier, *Konvivenz und Differenz*.

<sup>19</sup> Stosch, *Komparative Theologie*, 23ff.

<sup>20</sup> Vgl. Knoblauch, *Populäre Religion*, 25; Lenoir, *Métamorphoses de Dieu*, 156; 287.

<sup>21</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Verteidigung*, 728f. Vgl. Schelha, *Theorie der Religionen*, 47f; 55.

Schule bezeichnet er die religiösen Austauschprozesse, insbesondere die Verschmelzung der Traditionen und Elemente in der Spätantike.<sup>22</sup>

Wie wurde nun theologisch mit diesem Sachverhalt umgegangen? In der Aufklärung sprach man von »Akkomodation«. Jesus und die Apostel mussten ihre Botschaft dem Verständnisvermögen und den Bedürfnissen der Menschen ihrer Zeit anpassen. So werden die geistigen Synthesen des Urchristentums als vorübergehend verstanden, insofern der Kern von der besonderen, zeitgebundenen Gestalt abzulösen ist. In der Gegenwart wird eher von »Inkulturation« gesprochen. Gemeint ist damit der Prozess der Begegnung der christlichen Botschaft mit der Vielfalt der Kulturen. Im Gegensatz zur Aufklärung lässt sich keine dogmatische Substanz bzw. keine »Kernaussage« des Evangeliums von ihren jeweiligen kulturellen Akzidenzien trennen. Die christliche Lehre verändert sich in jeder Kultur grundsätzlich.<sup>23</sup>

Das wichtigste Argument gegen den Synkretismus ist die Bedrohung der Identität. Synkretismus modifiziert den Sinn bestimmter Glaubensinhalte. Auf diese Befürchtung ist zu antworten, dass Transformationen nicht als Verlust verstanden werden müssen, was wieder vom Verständnis des Identitätsbegriffs abhängt. Ein erster Schritt im Verständnis einer christlichen Identität besteht darin, zwischen Element- und Systemebene zu unterscheiden. Die Übernahme von Elementen kann von einem religiösen System geduldet oder sogar gefördert werden, solange das System nicht tangiert ist. Ein zweiter Schritt besteht in der Feststellung, dass sich christliche Identität nicht abstrakt und statisch definieren lässt. Historisch gab es zu keiner Zeit ein reines Christentum, und das Christentum hat vielfache Veränderungen durchlaufen, indem es jüdische, hellenistische und germanische Elemente aufgenommen hat. Zudem gilt die eschatologische Perspektive, laut der die christliche Identität weder vollständig noch abgeschlossen ist. Identität lässt sich auch nicht durch abstrakte Grenzziehung sichern. Die Grenze zu einem Außen ist zwar notwendig, aber stets neu zu ziehen.<sup>24</sup>

### 3. Religionsgestaltung

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, welche Kriterien für die Aufnahme zunächst fremder Elemente und für die entsprechenden Transformationsprozesse anzuwenden sind. Für Körtner gilt für alle Transformationen das Kriterium, »ob Christus als letztgültige Heilsoffenbarung die Mitte des Glaubens bleibt«.<sup>25</sup> Darüber hinaus steht zur Debatte, auf welcher Grundlage dieser Synkretismus *gestaltet* werden kann.

#### 3.1 Christologische Gestaltung

In christlicher Perspektive stellt sich also die Frage des Status von Christus bzw. der Christusverkündigung bzw. der Christologie, wobei diese Aspekte zu unterscheiden sind. Wichtig ist, die Behauptung »Herr ist Christus« in ihrem eigenen Status wahrzunehmen, um auf diese Weise ihre Relevanz einzuschränken. In der Tat hat diese Aussage ihren rechten Ort nicht auf der Metaebene der Religionstheologie bzw. der theologischen Christologie, sondern im Glauben selbst. Denn der Gegenstand des Glaubens ist nicht die Glaubensreflexion, sondern Christus selbst. Dabei ist das Subjekt der Aussage in diese

<sup>22</sup> Stolz, Austauschprozesse, 16.

<sup>23</sup> Scheliba, Theorie der Religionen, 50f.

<sup>24</sup> Schmidt-Leukel, Verteidigung, 737; 745f.; 749; Scheliba, Theorie der Religionen, 45; 56.

<sup>25</sup> Körtner, Synkretismus, 60f.



Aussage involviert. Es handelt sich um eine prinzipiell subjektiv angeeignete Glaubenswahrheit.

Insofern nun aber der Glaube durch Wort und Sakrament entsteht, führt die Behauptung eines Heils durch den Glauben allein zur Konsequenz einer evangelischen Variante der Formulierung »außerhalb der Kirche gibt es kein Heil«. <sup>26</sup> Die Kirche ist die Gemeinschaft, in der durch die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente der Christus ergreifende Glaube ermöglicht wird. Diese Aussage ist zwar exklusiv, insofern sie im Unterschied und im Gegensatz zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen steht. <sup>27</sup> Aber dabei behauptet der christliche Glaube zugleich, dass Gottes Geist in der gesamten Schöpfung und also auch in den anderen Religionen wirkt. Diese zwei Aussagen des Glaubens bilden zunächst einen Widerspruch. Dieser Widerspruch führt zur notwendigen Reflexion, löst aber die Spannung nicht auf. Folgendes ist zu bedenken: Die christliche Glaubensperspektive ist genuin exklusiv, aber dieser Anspruch ist in der Metaperspektive fehl am Platz. Sie ist nicht exklusivistisch. Der Zugang der Andersglaubenden zu Gott gehört zur Verborgenheit Gottes, zu seinem Handeln außerhalb der christlichen Offenbarung.

Insofern kein »Wissen über Gott« zu erreichen ist, verändert sich auch die Tagesordnung des Religionsgesprächs. Die gemeinsam geteilte Ignoranz ist ihre Basis. Statt ein »Wissen über Gott«, ist es das Wissen um eine gemeinsame Menschheit in der Vielfalt ihres Ausdrucks, die den gemeinsamen Horizont des Gesprächs über die Glaubensüberzeugungen bildet. Was den Religionen gegenüber gilt, hat übrigens auch seine Relevanz den Nichtglaubenden gegenüber. Da keiner die Gültigkeit seiner Glaubensgewissheit beweisen kann, muss das christliche Denken sie als Arbeitshypothese funktionieren lassen, um ihre heuristische Fruchtbarkeit aufzuzeigen. Christlicher Diskurs bietet eine *besondere* Sichtweise auf die *gemeinsame* Welt an. Dabei muss sich diese Relevanz ständig erweisen. <sup>28</sup>

Welche Konzeption ermöglicht es nun konkret, den Dialog mit den Religionen und die christologische Konzentration zu verbinden? Der Dogmatiker Gérard Siegwalt verweist auf das Thema der »Rekapitulation«. Dieser Ausdruck wird in Eph 1,10 gebraucht: »Denn Gott hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Ratschluss, den er zuvor in Christus gefasst hatte, um ihn auszuführen, wenn die Zeit erfüllt wäre, dass alles zusammengefasst würde (rekapituliert würde) in Christus, was im Himmel und auf Erden ist.« Die Formel bezeichnet Christus als eine Art Empfangsstruktur den verschiedenen Religionen und Denksystemen gegenüber, was sich dann in der Christologie niederschlägt. <sup>29</sup> Hier werden die Dinge nicht nur »zusammengefasst«, wie es in der deutschen Übersetzung heißt, sondern es wird ihnen »ein neuer Kopf gegeben«; eine Umgestaltung wird vollzogen. Noch konkreter als bei Siegwalt, ließe sich diese Rekapitulation denken als Menschwerdung, also als Aufnahme der Menschheit in ihrem Fleisch, aber auch ihrer Kultur, wobei Religion eingeschlossen wird; als Kreuz, das mit den Formen von Vergöttlichungen bricht und eine neue Identität in der Annahme der eigenen Gebrechlichkeit anbietet; als Auferstehung, die Christus den Glaubenden entzieht, so dass ihr Diskurs sich nicht in sich selbst verschließt. Der Glaube kann dann seinen Gegenstand nicht vereinnahmen, wenn er sich auf Christus bezieht, der sich als nichtobjektivierbare Gegenwart durch alle Kulturen hindurch anbietet.

<sup>26</sup> Zum ersten Mal Cyprian von Carthago, Briefe 4,4 und 73,21, 14; 352.

<sup>27</sup> So kritisch Hüttenhoff, *Möglichkeit*, 126; 129.

<sup>28</sup> Fischer, *Christlicher Wahrheitsanspruch*, 190f.; 195; 202f.

<sup>29</sup> Vgl. Siegwalt, *Dogmatique*, 124.

### 3.2 Trinitätstheologische Gestaltung

Eine andere, komplementäre Art, eine »Empfangsstruktur« oder einen »Brückenkopf« im christlichen Denken für andere Religionen zu verschaffen, besteht im Aufbau der Trinitätstheologie. Der christliche Glaube geht davon aus, dass Gottes Liebe allen Menschen gilt und sich im Geist offenbart, vor Christus, neben Christus und nach Christus. Ort und Weise dieser Offenbarungen lassen sich nicht allgemein bestimmen, denn »der Geist weht, wo er will« (Joh 3,8). Aber diese Formen der religiösen Erlebnisse sind mit der Sprache des Glaubens, wie sie in Christus eingesetzt wird, ständig neu zu verbinden.<sup>30</sup>

Das gilt erst recht, wenn christliche Verkündigung als Kommunikation des Evangeliums verstanden wird. Dann besteht keine Art Besitz des Gegenstandes, den es zu vermitteln gilt, sondern »Wahrheit ist nicht etwas in sich und für sich Ruhendes, sondern etwas, was zwischen Zweien geschieht«.<sup>31</sup> Das Gespräch wurzelt zutiefst in der Logik des christlichen Glaubens selbst. Es wird ihm nicht von außen, durch einen Kontext der Pluralisierung aufgezwungen, sondern fließt aus einem zentralen Thema des Christentums heraus: der Kommunikation. Letztere vollzieht sich zwischen Christus und dem Geist, vermittelt durch das äußere Wort und durch das innere Erleben. Auf diese Weise führen der christliche Glaube und seine Verkündigung selbst zu den Anderen, um in der Verkündigung dem trinitarischen Gott ständig neu begegnen zu können. Die oben erwähnte Ignoranz ermöglicht dann auch, dass man sich ständig überraschen lässt. Der Christ wird durch die Begegnung mit einer anderen Religion und dessen Vertretern von dem trinitarischen Gott neu beschenkt.<sup>32</sup>

Im Ansatz von R. Bernhardt bringt die Trinitätstheologie die Anliegen der theozentrischen, christozentrischen und pneumatozentrischen Entwürfe innerhalb der verschiedenen Religionen in christlicher Perspektive zur Geltung und setzt sie in Beziehung zueinander. Die Perspektive des Vaters führt zum Bewusstsein der Unendlichkeit und Universalität des göttlichen Seinsgrundes. Diese negative Theologie lässt jedoch keine Aussagen über Gott und keine Beziehung zu ihm zu. Die Selbstunterscheidung und Selbstmitteilung Gottes in der konkreten Geschichte korrigiert eine Überbetonung der Bestimmungslosigkeit. Gott offenbart sich schöpferisch, heilend, und erleuchtend. Er wird zum Beziehungspartner. In christlicher Tradition findet diese Offenbarung in Jesus Christus statt. Die anderen Religionen sprechen dabei von anderen Formen von Offenbarung. Eine Überbetonung dieses Aspekts führt zu einer Verabsolutierung der jeweiligen geschichtlichen Manifestationen, zur Gefahr der Idolatrie. Drittens ist auf die allgegenwärtige Geisteskraft Gottes zu verweisen, die im Kosmos wie im Menschen als Inspiration wirkt. Auch hier führt die Überbetonung dieses Aspektes Gefahren mit sich: Sie kann zum geschichtslosen Pantheismus führen.<sup>33</sup>

## 4. Praxis der Gemeindeentwicklung

### 4.1 Die Relevanz des Religionsgesprächs in der Kasualpraxis

Im Horizont der faktischen Pluralisierung der westlichen Gesellschaft ist zu bedenken, dass diese Pluralität nicht ganz neu ist. Theo Sundermeier unterscheidet zwischen primä-

<sup>30</sup> Körtner, *Synkretismus*, 70f.

<sup>31</sup> Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus?*, 37.

<sup>32</sup> Körtner, *Synkretismus*, 74; 76f.

<sup>33</sup> Bernhardt, *Protestantische Religionstheologie*, 111; 113; 117; 119.

rer und sekundärer Religion.<sup>34</sup> Auf diesem Hintergrund findet auch bei vielen Kasualgesprächen ein Religionsgespräch statt. Die Vervielfältigung der kulturellen Milieus in der europäischen Gesellschaft verstärkt diese Dynamik. Viele Kasualfeiern sind Ergebnisse von Verhandlungen, in denen eine Form von Synkretismus geschaffen wird. In diesem Sinn vollzieht sich hier eine Art »Religionsproduktion«.<sup>35</sup> Hier böte sich die Chance, kulturelle Formen der Religion aufzunehmen und als zur Menschheit zugehörig zu verstehen. Dabei wäre die Tendenz zur Vergöttlichung zu kritisieren (eventuell mit einer soliden Dosis von Humor) und eine Identität anzubieten, die zugleich die Schwäche integriert und sich durch die verschiedenen Milieus quer verteilen kann; es hieße, Entzug Christi gegen jedes Monopol zu thematisieren und zugleich eine Gegenwart Christi anzubieten »für alle Völker« – jenseits der Zugehörigkeiten. Dieses christologisch ausgeprägte Wort wendet sich an ein religiöses Erlebnis, das die besonderen Kulturen als *möglichen* Ausdruck des freischwebenden Geistes betrachtet und würdigt.

#### 4.2 Baustellen

Für die weitere Forschung zur Gemeindeentwicklung stellen sich auf der Grundlage dieser Überlegungen eine Reihe von Fragen an die Kirche als Institution. Manche Untersuchungen zeigen, dass die verschiedenen Bestandteile des religiösen Systems wie religiöse Erfahrung, rituelle und ethische Praxis, Weltanschauung und Institution durch die gegenseitige Wechselwirkung gefördert werden.<sup>36</sup> Wird die Kirche in einer Situation von faktischem Synkretismus in Zukunft als abgeschlossenes System weiterbestehen können? So sind Öffnung und Gestaltungsaufgabe zu verbinden. Was bedeutet dies wiederum für das Selbstverständnis der Kirchen, wie es sich z. B. im Kirchenrecht ausdrückt?

Eine zweite Reihe von Fragen betrifft die Theologie. Vor ungefähr hundert Jahren sagte Martin Kähler: »Die Mission ist die Mutter der Theologie.«<sup>37</sup> Für ihn forderte die Begegnung der christlichen Botschaft als Anrede mit einer jeweils zunächst fremden Kultur die Theologie zu einem neuen Verständnis des Christentums heraus. Dieser Ansatz hebt die Relevanz der missiologischen Reflexion für die Theologie als Ganzes hervor. Theologische Kompetenz besteht dann nicht einfach in einem Wissen, sondern in der doppelten Deutungsfähigkeit, Texte und Themen der christlichen Tradition in einem ständig neuen Kontext und Perspektiven des Gesprächspartners unter religiösem Gesichtspunkt zu interpretieren.<sup>38</sup>

#### Zitierte und weiterführende Literatur

- Albrecht, R.* u.a. (Hg.), Register, Bibliographie und Textgeschichte zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich (Gesammelte Werke 14), Stuttgart 1975  
*Barth, K.*, Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1948  
*Bernhardt, R.*, Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in: *U.H.J. Körtner / Chr. Danz* (Hg.), Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005, 107–120  
*Bonhoeffer, D.*, Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis, Hamburg 1962

<sup>34</sup> Vgl. hierzu *Sundermeier*, Nur gemeinsam können wir leben.

<sup>35</sup> Vgl. *Ferdinand*, Religiöse Erwartungen in Kasualgesprächen.

<sup>36</sup> Vgl. *Pollack*, Rückkehr des Religiösen?, 81ff.; 164f.; 183.

<sup>37</sup> *Kähler*, Schriften, 190.

<sup>38</sup> Ich bedanke mich besonders bei David Volkwein, der an diesem Aufsatz mitgelesen und -gedacht hat, genauso wie bei Lydia Mehra, die korrigiert und gestaltet hat.

- Butselaar, J. van*, Convergence ou Divergence, in: *F. Jacquín / J.-F. Zorn* (Hg.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris 2001, 323–331
- Cyprian von Carthago*, Briefe, in: *Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften*, Bd. 2, hg. von *O. Bardenheuer / K. Weyman / J. Zellinger*, München 1928
- Danz, Chr.*, Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005
- Ferdinand, M.*, Religiöse Erwartungen in Kasualgesprächen, in: *N. Cochand / I. Grellier / F. Lienhard* (Hg.), *Religiöse Erwartungen in Deutschland, Elsass-Mosel und Frankreich* [in Vorbereitung]
- Fischer, J.*, Christlicher Wahrheitsanspruch und die Religionen, in: *U.H.J. Körtner / Chr. Danz* (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 187–203
- Hick, J.*, *God Has Many Names*, Philadelphia, PA 1980
- Hüttenhoff, M.*, Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistische Theologie der Religionen, in: *U.H.J. Körtner / Chr. Danz* (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 121–150
- Kähler, M.*, *Schriften zur Christologie und Mission*, München 1971
- Knoblauch, H.*, *Populäre Religion*, Frankfurt a.M. 2009
- Knitter, P.F.*, *Introducing Theologies of Religions*, New York 2002
- *No other Name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York 1985
- Körtner, U.H.J.*, Synkretismus und Differenzwahrnehmung als Problem einer Theologie der Religionen, in: *U.H.J. Körtner / Chr. Danz* (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 57–76
- Lamine, A.-S.*, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris 2004
- Lenoir, F.*, *Les métamorphoses de Dieu*, Paris 2003
- Panikkar, R.*, The Jordan, the Tiber, and the Ganges, in: *J. Hick / P.F. Knitter* (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987, 109–110
- Pollack, D.*, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009
- Rahner, K.*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *K. Rahner*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 136–158
- Anonymer und expliziter Glaube, in: *K. Rahner*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Zürich 1975, 76–107
- Scheliha, A. von*, Theorie der Religionen und moderner Synkretismus, in: *U.H.J. Körtner / Chr. Danz* (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 43–56
- Schwöbel, Chr.* (Hg.), *Gott – Götter – Götzen* (VWGTh 38), Leipzig 2013
- Schmidt-Leukel, P.*, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005
- Eine Verteidigung des Synkretismus, in: *Chr. Schwöbel* (Hg.), *Gott – Götter – Götzen* (VWGTh 38), Leipzig 2013, 728–749
- Stolz, F.*, Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen, in: *V. Drehsen / W. Sparr* (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh 1996, 15–36
- Stosch, K. von*, Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft, in: *R. Bernhardt / K. von Stosch* (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 15–33
- Sundermeier, T.*, Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religion, Gütersloh 1990
- *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995
- Siegwart, G.*, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Bd. 2, Genf/Paris 1986
- Tietz, Chr.*, Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie, in: *R. Bernhardt / K. von Stosch* (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 315–338
- Ward, K.*, Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie, in: *R. Bernhardt / K. von Stosch* (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 55–68
- Zorn, J.-F.*, Introduction. Essai de typologie des interprétations chrétiennes des autres religions et leurs implications missiologiques, in: *F. Jacquín / J.-F. Zorn* (Hg.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris 2001, 11–29

## 4.2 Volkskirche

Kristian Fechtner

### 1. Volkskirche als Interpretament

Volkskirche ist passé. Bereits seit mehreren Jahrzehnten wird das Ende volkskirchlicher Verhältnisse diagnostiziert; vielfach ist »Abschied von der Volkskirche« genommen worden. Der Begriff und die Vorstellung von Kirche als einer Volkskirche haben im 19. und 20. Jahrhundert über weite Strecken die Frage bestimmt, wie sich die evangelische Kirche in Deutschland selbst versteht und gesellschaftlich verortet. Als Programmwort von Schleiermacher, Wichern oder Troeltsch je unterschiedlich geprägt, ist es eine Reaktion auf die sich herausbildenden modernen Lebensumstände, in denen sich die Stellung der Kirche grundlegend verändert. Nicht zufällig ist der Begriff insbesondere in gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchsituationen der Moderne wirksam geworden; so etwa in der praktisch-theologischen Diskussion der 1920er Jahre im Blick auf die Herausforderung, evangelische Kirche jenseits staatskirchlicher Verhältnisse in der Gesellschaft zu positionieren,<sup>1</sup> oder zuletzt in kirchlichen Debatten der 1970er Jahre, die auf die Traditionsabbrüche und (religions-)kulturellen Umbrüche dieser Zeit zu antworten versuchen.<sup>2</sup> Mittlerweile hat sich die programmatische Kraft des Ausdrucks mehr und mehr verbraucht und auch die positionellen Kontroversen um pro oder contra Volkskirche sind weitgehend verschwunden. Ähnlich wie ihr Pendant im politischen Bereich, die sog. Volksparteien,<sup>3</sup> erscheint die Volkskirche gleichsam als eine Sozialgestalt alten Typs, aus dessen Bestand sich neue Sozialformen politischer Gruppierungen oder religiöser Gemeinschaften herausbilden. So kann dann auch das Impulspapier der EKD »Kirche der Freiheit« (2006), das »Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert«<sup>4</sup> skizziert, ohne diesen Begriff auskommen.

Volkskirche ist aktuell. Der Ausdruck bleibt weiterhin in Gebrauch und bezeichnet keineswegs nur den Nachlass einer bereits vergangenen Epoche. Nicht zufällig wird er in den aktuellen praktisch-theologischen Ekklesiologien von Jan Hermelink und Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong verwendet. Mit dem Begriff »Volkskirche« wird die spezifisch institutionelle Dimension oder Verfassung der gegenwärtigen Gestalt von Kirche charakterisiert und beschrieben.<sup>5</sup> In kirchentheoretischer Hinsicht wird in beiden Entwürfen deutlich, dass heute die Rede von der Volkskirche nicht eine Feststellung ist, sondern eine bestimmte Wahrnehmungsweise des kirchlichen Christentums in der Lebenswelt der Spätmoderne darstellt. In ihr bringt sich »die Erfahrung zur Sprache, dass das gegenwärtige kirchliche Leben nach wie vor von einer außerordentlichen Vielfalt religiöser Orientierungen, sozialer Erwartungen und organisatorischer Beteiligungsmuster

<sup>1</sup> Vgl. *Meier*, Volkskirche.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. *Volkskirche – Kirche der Zukunft?*

<sup>3</sup> Vgl. *Stock*, Volkskirche und Volkspartei, 39–48. Der Titel des Bandes (*Volkskirche weiterdenken*) steht quer zur Diskussionslage und in den Beiträgen wird der Ausdruck »Volkskirche« eher wie ein Zitat aufgenommen.

<sup>4</sup> Wiederabgedruckt in: *Kirche im Aufbruch*, 20–104.

<sup>5</sup> Vgl. *Hermelink*, Kirchliche Organisation, 103–110; *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 157–181.

geprägt ist<sup>6</sup>. Diese Erfahrung bildet die »unhintergehbare Vorgabe«<sup>7</sup> einer evangelischen Kirche, die der Selbständigkeit des christlichen Glaubens verpflichtet ist. Und insofern sie die Botschaft des Evangeliums öffentlich darzustellen und mitzuteilen hat, verbinden sich mit der »Vorstellung von der Volkskirche [...] Einsichten, die alles andere als überholt sind«.<sup>8</sup> Als Auftrag verstanden, enthält diese Vorstellung eine gesellschaftliche Ortsangabe und positioniert Kirche als Akteur in der pluralen Öffentlichkeit. Instruiert der Begriff der Volkskirche in praktisch-theologischen Kirchentheorien die Wahrnehmung für die lebensweltlichen Bedingungen und gesellschaftlichen Bezüge des kirchlichen Christentums, so ist er im kirchlichen Diskurs ein Mittel, sich selbst zu vergewissern und über sich selbst zu verständigen. Es ist bemerkenswert, dass der Ausdruck »Volkskirche« – trotz der semantischen Patina, die er angesetzt hat – nach wie vor als Leitmotiv gegenwärtiger kirchenleitender Orientierungspapiere unterschiedlicher evangelischer Landeskirchen fungieren kann. Mit je anderen Akzenten versehen bestimmt er beispielsweise die synodalen Handreichungen der Evangelischen Kirche im Rheinland, der Evangelischen Kirche der Pfalz oder der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.<sup>9</sup> Sich selbst als »Volkskirche im Wandel« zu beschreiben und zu verstehen, erscheint hier als Interpretament eines als Reform zu gestaltenden Entwicklungsprozesses. Es geht darum, Volkskirche zu bewahren (»bleiben«) und auf Zukunft hin fortzuschreiben (»erneuern«). Auch im Angesicht zahlenmäßig kleiner werdender Kirchen und sich verändernder religionskultureller Verhältnisse wird dem Begriff der Volkskirche offenbar eine wirklichkeiterschließende Kraft und eine konzeptionelle Bedeutung zugeschrieben. Die Grundzüge, Entwicklungslinien und Gestaltungsperspektiven eines volkskirchlichen Verständnisses von Kirche sollen im Folgenden knapp skizziert werden.

## 2. Kirche als Volkskirche begreifen

### 2.1 Strukturelle Gestalt der Volkskirche

Man kann dem Ausdruck »Volkskirche« aus guten Gründen mit Skepsis begegnen: Er ist im deutschen Kontext geprägt worden und hat, außer in der Schweiz,<sup>10</sup> lediglich ein Äquivalent im skandinavischen Raum; er ist durch die semantische Unschärfe des Volksbegriffs belastet, der traditional besetzt ist – nicht zufällig spricht man heute von populärer Religiosität statt von Volksfrömmigkeit; er gewinnt positiv wie negativ häufig erst im Gegenüber sein Profil: Volkskirche vs. Staats- oder Amtskirche, vs. Gemeinde- oder Beteiligungskirche. Wird er heute beibehalten, dann ist es heuristisch hilfreich, drei Komponenten zu unterscheiden:<sup>11</sup>

– Im Sinne eines Strukturbegriffs bezeichnet er erstens die organisatorische Verfassung des (evangelischen) Christentums nach dem Ende staatskirchlicher Verhältnisse in Deutschland, die sich institutionell und rechtlich bis heute gehalten hat. Dazu gehören wesentlich der Status als Körperschaft öffentlichen Rechts, konfessioneller Religionsunterricht an öffentlichen Schulen oder die Verantwortung für öffentliche sozial-diakonische

<sup>6</sup> Hermelink, Kirchliche Organisation, 108.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche, 172.

<sup>9</sup> Landessynode der EKIR, Missionarisch Volkskirche sein; Synode der Evangelischen Kirche der Pfalz, Einen guten Grund für die Zukunft legen; Landessynode der EKBO, Welche Kirche morgen?; dies., Begabt leben – mutig verändern.

<sup>10</sup> Vgl. Bernhardt, Evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz, 115–127.

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher Fechtner, Späte Zeit der Volkskirche.

und erzieherische Einrichtungen, mithin die gesellschaftliche Ausgestaltung kirchlichen Christentums. Die strukturelle Gestalt der Kirche selbst beruht auf der Kindertaufpraxis, synodalen Vertretungs- und Leitungsformen, einem Netz von Ortsgemeinden im Verbund mit weiteren Formen kirchlicher Arbeit sowie einem pastoral bestimmten Pfarramt.

– Im Sinne eines Praxisbegriffs (und einer damit verbundenen Mentalität) umschreibt Volkskirchlichkeit zweitens ein kirchliches Mitgliedschaftsbewusstsein und -verhalten, das dem evangelischen Christentum in der Moderne und forciert in der Spätmoderne eigen ist. In ihm fächern sich nicht nur sehr unterschiedliche Grade von kirchlicher Verbundenheit aus und haben sehr verschiedene Frömmigkeitsprofile und Muster gelebter Kirchlichkeit ihren Platz. Vielmehr ist die individuelle Beziehung zur Kirche – das Verhältnis zur kirchlichen Lehre ebenso wie die Teilhabe an kirchlicher Praxis – mehrheitlich durch ein In- und Gegeneinander von Nähe und Abstand geprägt. Diese habituelle Spannung löst Kirchenbindung nicht auf, sondern ist deren Bedingung. Volkskirchlichkeit beruht weithin auf partieller Identifikation, zur Kirche kann man gehören, weil und insofern sie Distanz ermöglicht. Der religionskulturelle Horizont, innerhalb dessen sich die Volkskirche bewegt, ist ein diskretes Christentum, in dem darauf verzichtet wird, von den Einzelnen zu verlangen, sich selbst religiös zu exponieren.

– Im Sinne eines Konzeptbegriffs kann drittens – dies ist bereits deutlich geworden – Volkskirche als Gestaltungsaufgabe verstanden werden, wobei sich historisch sehr unterschiedliche Optionen damit verbinden konnten. Innerhalb einer liberalen Tradition steht eine »offene Volkskirche« konzeptionell für zwei Maßgaben: Sie ist einerseits darauf aus, vielfältig gelebtem Christentum kirchlich Raum zu geben und die Botschaft des Evangeliums gemeinschaftlich so zur Darstellung zu bringen, dass sie in die »selbständige Ausübung des Christentums«<sup>12</sup> eingehen kann. Wo dies geschieht und gelingt, findet eine »Subjektivierung des Kirchentums«<sup>13</sup> statt, so dass sich die Einzelnen die Sinngehalte christlicher Religion lebensweltlich anzueignen vermögen. Eine Volkskirche kann das, was sie zu vertreten hat, im Blick auf ihre Mitglieder nicht autoritativ, sondern nur kommunikativ zur Geltung bringen.<sup>14</sup> Sie fungiert andererseits als eine öffentliche Kirche, die dafür einsteht, dass Religion auch in der Spätmoderne als einer »postsäkularen Gesellschaft«<sup>15</sup> nicht nur eine private Angelegenheit ist. Mit ihrem Auftrag zur öffentlichen Kommunikation des Evangeliums bringt eine Volkskirche innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft christliche Perspektiven und Deutungen in den zivilgesellschaftlichen Diskurs ein.<sup>16</sup> Ihre öffentliche Wirksamkeit beruht dabei nicht auf einem vorgängigen Anspruch, sondern stellt sich dort ein, wo das, was kirchlich vertreten wird, in den öffentlichen Diskursen selbst Resonanz findet. Mittlerweile hat es sich eingespielt, Kirche insbesondere im Blick auf die sozioethisch-politische Dimension ihrer Praxis als »intermediäre Institution« zu begreifen, die »zwischen dem einzelnen und den in der Gesellschaft etablierten Erfahrungs- und Handlungsmustern vermittelt«.<sup>17</sup> Beides zusammen

<sup>12</sup> Schleiermacher, *Praktische Theologie*, 62.

<sup>13</sup> Troeltsch, *Wesen*, 439.

<sup>14</sup> In diesem Sinne spricht Hermelink, *Kirchliche Organisation*, 109, von einer volkskirchlichen »Selbstbeschränkung der Kirche«, in der die »normativen Ansprüche« der Organisation gegenüber den Individuen relativiert werden.

<sup>15</sup> Habermas, *Dialektik der Säkularisierung*, 35ff.

<sup>16</sup> So hält Schlag, *Öffentliche Kirche*, 13, die »Grund- und Ursprungsidee von Volkskirche im Sinne eines normativen Konzeptbegriffs einer gesamtgesellschaftlichen Deutungs- und Handlungsinstanz« auch heute noch für ein »bedeutsames wie plausibles und zukunftsfähiges Modell von Kirche«.

<sup>17</sup> Berger/Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, 59. Der Begriff von Kirche als einer »intermediären Institution«, den Berger/Luckmann im Gefolge von Durkheim geprägt haben, ist – vermittelt über Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, 16 – in den gegenwärtigen kirchentheoretischen Diskurs aufgenommen worden. Vgl. Fechner, *Späte Zeit*, 39; Schlag, *Öffentliche Kirche*, 13; Hauschildt / Pohl-Patalong, *Kirche*, 172. Allerdings

erst – die individuelle Relevanz wie die gesellschaftliche Resonanz – zeichnen das volkshkirchliche Christentum aus und machen das Konzept Volkskirche wechselseitig plausibel: Dass der Kirche zugetraut wird, von sich aus etwas Substantielles zu öffentlichen Angelegenheiten beizutragen, gründet darin, dass sie lebensweltlich präsent ist und von Fall zu Fall persönlich bedeutsam wird. Und umgekehrt: Dass man sich in unterschiedlichen, individuell bemessenen Graden von Nähe und Distanz zur Kirche hält und sie persönlich Bedeutung gewinnen kann, hängt daran, dass sie als Teil des öffentlichen Lebens wahrgenommen wird.

## 2.2 Wandel der Volkskirche

Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung kommt das, was gegenwärtig als »Wandel der Volkskirche« erlebt wird und gestaltet werden soll, genauer in den Blick. So stellen sich beispielsweise verschärft strukturelle Herausforderungen im Blick auf das flächendeckende System der Ortsgemeinden, denen mit unterschiedlichen Konzeptionen – von der Regionalisierung gemeindlichen Handelns bis zur Profilierung kirchlicher Orte – begegnet wird, um unter veränderten Bedingungen Zugang und Zugehörigkeit im Modus volkshkirchlicher Teilhabe und Mentalität zu ermöglichen.<sup>18</sup> Dies erklärt auch, warum – zunächst überraschend – eine Landeskirche wie die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz als eine regional und topographisch bedingte »Kirche in der Minderheit« ihren Reformprozess explizit als Volkskirche im Wandel begreifen kann und gestalten will. Die Befragungen von Kirchenmitgliedern und -mitarbeitenden, die im Rahmen des Konsultationsprozesses »Welche Kirche morgen?« als explorative Erkundungen durchgeführt wurden, zeigen, dass der Begriff Resonanz findet und – da er nicht quantitativ aufgefasst wird – eine identifizierende Bedeutung auch dort haben kann, wo sich Kirche strukturell, organisatorisch und finanziell an harten Grenzen des bisherigen volkshkirchlichen Systems bewegt.

## 3. Perspektiven volkshkirchlichen Handelns

Noch immer dürfte die von Dietrich Rössler eingeführte Differenzierung von drei Konfigurationen des neuzeitlichen Christentums hilfreich sein, um die Gestaltungsweisen und -perspektiven des spätvolkshkirchlichen Christentums zu konturieren. Rössler spricht von einem gesellschaftlichen, einem kirchlichen und einem individuellen Christentum.<sup>19</sup> Vor dem Hintergrund dessen, was bislang erörtert worden ist, ist es sinnvoller, nicht von drei Gestalten zu reden, sondern davon, dass das volkshkirchliche Christentum sich in unterschiedlichen Lebensbezügen darstellt. An ihnen sollen im Folgenden exemplarisch Formen volkshkirchlich orientierter Praxis und ihre Entwicklungsmöglichkeiten kenntlich gemacht werden.

steht es m.E. noch aus, den bislang ethisch-diskursiv akzentuierten Begriff noch einmal praktisch-theologisch zu übersetzen und zu weiten.

<sup>18</sup> Die jüngste EKD-Mitgliedschaftsbefragung spricht in ihrer ersten Auswertung von einem Wandel kirchlicher Mitgliedschaftsverhältnisse, die sich polarisieren: verstärktes Engagement auf der einen Seite, zunehmende Indifferenz auf der anderen Seite. Ob eine solche Deutung zutrifft und wie sie sich zum volkshkirchlichen Dual von Nähe und Distanz verhält, wäre praktisch-ekklesiologisch genauer auszuloten. Vgl. Engagement und Indifferenz.

<sup>19</sup> Rössler, Grundriß, 79ff.



### 3.1 Gesellschaftliches Christentum

Als gesellschaftliches Christentum nimmt die Kirche unter anderem die Aufgabe wahr, in Gottesdiensten nach Katastrophen, Unglücksfällen oder Gewalttaten öffentlich zu artikulieren, was das Gemeinwesen erschüttert.<sup>20</sup> Angesichts von Notfällen, die das Kollektiv berühren, sind in den vergangenen Jahren das Bedürfnis und die Erwartung hierzulande eher gewachsen, dass die Kirche als Statthalter des Religiösen auch im öffentlichen Raum rituell-seelsorglich agiert. Offenbar sind es die »verwundbaren Bereiche des sozialen Zusammenlebens«,<sup>21</sup> in denen eine Liturgiebedürftigkeit der postsäkularen Gesellschaft immer wieder aufbricht. Wenn an diesen Stellen die Ordnung des sozialen Lebens aus der Fassung gerät, weil das ihr eingestiftete Versprechen gesicherten Lebens nicht eingelöst wird, hat die Kirche öffentlich zur Geltung zu bringen, was einer solchen Erfahrung standhält. Im darstellenden Handeln von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wird der Opfer gedacht, Schuld bekannt, Leid geklagt und Hoffnung vergegenwärtigt. Kirche agiert hier repräsentativ für das Gemeinwesen und zugleich seelsorglich im Blick auf die unmittelbar Betroffenen. Der öffentliche Raum ist nicht nur diskursiv verfasst, sondern er ist auch ein gemeinschaftlich geteilter, nicht selten zwiespältiger Raum von Empfindungen. Nicht unproblematisch untermischt mit zivilreligiösen Anteilen werden die gottesdienstlichen Feiern als »öffentlicher Dienst« (leiturgia) wahrgenommen, die in ihren kirchlich-religiösen Gesten und Worten über das hinausweisen, was das Gemeinwesen und seine Institutionen selbst gewährleisten können.

Die volkscirchlich zugeschriebene und übernommene Aufgabe des gesellschaftlichen Christentums ist konzeptionell in zwei Richtungen zu entwickeln: Zum einen brauchen und finden die je unterschiedlichen öffentlichen Orte auch unterhalb gesamtgesellschaftlich wahrgenommener Ereignisse Aufmerksamkeit.<sup>22</sup> Wie gestaltet sich eine gottesdienstliche Feier in der Schulöffentlichkeit, nachdem eine Lehrerin auf einer Klassenfahrt tragisch zu Tode gekommen ist? Welchen (gottesdienstlichen) Ort kann und soll das Gedenken an ein Kind haben, das in einer Kleinstadt spurlos verschwunden ist? Wie begeht ein Unternehmen betriebsöffentlich die kaum mehr erhoffte Rettung von drei verunglückten Mitarbeitenden, wenn die Schuldfrage nicht definitiv zu klären ist? Zum anderen ist in einer sich mehr und mehr als multireligiös wahrnehmenden Gesellschaft das integrative Anliegen volkscirchlicher Praxis nicht mehr nur exklusiv-stellvertretend einzulösen, sondern bedarf kooperativ-interreligiöser Weitungen. Ein Lernfeld dafür ist beispielsweise die Praxis von Einschulungsgottesdiensten im Kontext einer zunehmenden Zahl muslimischer Kinder und Familien, wobei hier die Modelle von liturgischer Gastfreundschaft bis zu religiösen Feiern für alle reichen.<sup>23</sup>

### 3.2 Kirchliches Christentum

Das im engeren Sinne kirchliche Christentum hat sich im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert topographisch in Gestalt einer parochialen Gemeinde ausgestaltet. Es verbindet das ererbte Territorialprinzip – Gemeinde ist die wohnweltlich definierte Ortsgemeinde – mit einem modernen Gemeinschaftsprinzip, das auf freiwilliger Beteiligung und personaler Interaktion beruht. Zur Kirchengemeinde gehört seit dieser Zeit, dass sie ein eigenes gemeindliches Leben ausbildet. Tief eingewurzelt im kirchlichen Verständnis hat sich die von Emil Sulze entwickelte Vorstellung der überschaubaren Gemeinde als

<sup>20</sup> Vgl. zum Folgenden *Fechtner/Klie*, Riskante Liturgien.

<sup>21</sup> *Habermas*, Dialektik der Säkularisierung, 46.

<sup>22</sup> Vgl. In großer Not.

<sup>23</sup> Vgl. Mit anderen feiern.

einem Verein, in dem die Mitglieder sich wechselseitig persönlich verbunden sind.<sup>24</sup> Anders als ursprünglich intendiert ist daraus der Dual einer vereinskirchlich engagierten und einer individuell-punktuellen Gemeindlichkeit geworden, die nicht selten normativ belegt wird (»Kerngemeinde« vs. »Randständige«). Insbesondere in den 1980er Jahren sind unterschiedliche Konzepte eines Gemeindeaufbaus aufgelegt worden, die darauf abzielten, die gemeinschaftlichen Formen in und jenseits der Ortsgemeinden zu intensivieren. Für eine volkskirchliche Perspektive ist allerdings der altertümliche, weithin verdrängte Begriff der »Gemeindepflege« zumindest ein Korrektiv gegenüber der raschen Folge von gemeindlichen Aufbauprogrammen. Anders als diese geht er davon aus: »Die religiöse Gemeinschaft ist immer schon da«.<sup>25</sup> Es gilt bei dem anzusetzen, was volkskirchlich vorfindlich und gestaltbar ist, wobei eine evangelische Gemeinde ihrem Charakter nach nicht nur »recht unvollkommen«<sup>26</sup> ist und bleibt, sondern auch von ihrer religiösen und sozialen »Mannigfaltigkeit«<sup>27</sup> lebt. Die Metapher der »Pflege« hat einen konservierenden Zug, es ist – weniger strategisch-planerisch wie ein »Aufbau« – eher ein kultivierendes Handeln, das dafür Sorge trägt, die Kräfte und Möglichkeiten des konkreten gemeindlichen Lebens vor Ort sich entfalten zu lassen. In neueren Ansätzen wird Gemeinde deshalb auch nicht als Bau, sondern als Entwicklungs- und Gestaltungsprozess verstanden, als »Teil der lokalen Lebenswelt« fungiert die Ortsgemeinde als »Kristallisationspunkt« von Kirchlichkeit, in der beispielsweise der Rhythmus des gelebten Kirchenjahres einen wichtigen Horizont bildet.<sup>28</sup> In spätvolkskirchlicher Perspektive ist aber konzeptionell zu bedenken, dass die Parochialgemeinde nicht die einzige Gemeindegestalt der Kirche darstellt. Es entstehen vielmehr immer wieder »Gemeinden auf Zeit« im Kontext des Kirchentages, durch Chorprojekte oder im Umfeld besonderer Gottesdienste etc.<sup>29</sup> So gehört es zu den gegenwärtigen praktisch-ekkesiologischen Herausforderungen, Gemeinde in ihren temporären und fluiden Gesellungsformen zu bestimmen und zu gestalten.

### 3.3 Individuelles Christentum

Schließlich ist das individuelle Christentum, mithin Religion in den Bezügen individueller Lebensgestaltung, der Fokus und das Widerlager volkskirchlichen Handelns. Religion ist heute – auch in ihrer kirchlichen Gestalt – subjektiv bestimmt und lebensgeschichtlich verwoben. An und in der Biographie als erfahrener und gedeuteter Geschichte des eigenen Lebens erweist sich, ob der christliche Glaube evident und relevant wird. Die Kommunikation des Evangeliums impliziert, dass die an ihr Beteiligten als Subjekte ihrer religiösen Praxis anerkannt werden, auch und gerade im Blick auf manchmal sehr eigen-sinnig oder eigenwillig gelebte individuelle Religion. In ihr wird Lebensgeschichte selbst zum Thema. Nicht zufällig ist deshalb Kasualkirchlichkeit die am stärksten ausgeprägte Form heutiger Volkskirchlichkeit. Kasualien als auf die Lebensgeschichte des Einzelnen bezogene kirchliche Handlungen sind ein modernes Konzept, insofern sie als religiöse Darstellung, Deutung und Vergewisserung von individueller Identität verstanden werden. Wo das »Ich« in der Spätmoderne prekär geworden ist, da gewinnt die kirchliche Kasualpraxis noch einmal an Bedeutung.<sup>30</sup> Sie bildet, das zeigen unisono die religions-

<sup>24</sup> Sulze, Die evangelische Gemeinde.

<sup>25</sup> So beginnt Schoell, Evangelische Gemeindepflege, 2, seine einschlägige Darstellung. Vgl. zum hier Erörterten Roosen, Kirchengemeinde, 60–86.

<sup>26</sup> Schoell, Gemeindepflege, 2.

<sup>27</sup> A.a.O., 112.

<sup>28</sup> Lindner, Kirche am Ort, 83; 131.

<sup>29</sup> Vgl. Bubmann/Fechtner/Weyel, »Gemeinde auf Zeit«, 132–144.

<sup>30</sup> Vgl. insgesamt Albrecht, Kasualtheorie. Vgl. auch Fechtner, Sehhilfen.

empirischen Studien, das Referenzfeld, innerhalb dessen die gegenwärtige kirchliche Praxis – im Blick auf Teilhabe, Bindung, Bedeutsamkeit – situiert ist.

Drei Entwicklungen lassen sich erkennen, die für volkshkirchliche Perspektiven von besonderem Interesse sind und zugleich praktisch-ekklesiologisch genauer reflektiert werden müssen: Zum Ersten weitet sich die Kasualienpraxis aus; dies betrifft bereits eingelebte Formen wie die Einschulungskasualie oder die Goldene Konfirmation, die beide im Kontext lebensweltlicher und demographischer Veränderungen stehen, aber auch sich neu etablierende Kasualien wie die Segnung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften oder neue Formen ritueller Gestaltung individueller oder gemeinschaftlicher Lebensübergänge. Zum Zweiten findet eine Entwicklung statt und wird forciert, die man sprachlich etwas ungenau als »Kasualisierung« kirchlicher, insbesondere gottesdienstlicher, Praxis bezeichnen kann. Gemeindliche Arbeit und ihre Angebote werden mehr und mehr anlassbezogen und situativ gestaltet und wahrgenommen; der Jahreskalender wird zu einer Abfolge besonderer Ereignisse. Drittens schließlich ist zu beobachten, dass sich die Kasualpraxis an verschiedenen Stellen von der Ortsgemeinde löst. Dies geschieht vornehmlich im städtischen Bereich, durchaus aber auch im ländlichen Kontext: Regionale Tauffeste finden Resonanz; Aktivitäten mit Konfirmandinnen und Konfirmanden verlagern sich an die städtische Jugendkirche oder werden als Konficamp im Kirchenkreis gestaltet; spezielle TrauKirchen mit besonderem Erlebniswert werden dem ortsgemeindlichen Kirchengebäude vorgezogen; neue Bestattungsformen und -orte – von der Seebestattung bis hin zum Friedwald – liegen nicht mehr im Feld kirchengemeindlich situierter Kasualpraxis. Alle drei Entwicklungsstränge fordern dazu heraus, das Verhältnis von Kirche und individueller Religion auch praktisch-ekklesiologisch genauer zu bestimmen. Vor dem Hintergrund dessen, was zuvor skizziert worden ist, scheint dafür der Ausdruck »Volkskirche« bis auf Weiteres ein hilfreiches, differenzierendes und möglichkeitsoffenes Interpretament zu sein.

### Kirchliche Stellungnahmen und Materialien

Volkskirche – Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute.

Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD, hg. von *W. Lohff* / *L. Mohaupt*, Hamburg 1977

Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert (2006). Wiederabgedruckt in:

Kirche im Aufbruch. Schlüsseltexte zum Reformprozess, hg. vom *Kirchenamt der EKD*, Leipzig 2012, 20–104

Mit anderen feiern – gemeinsam Gottes Nähe suchen. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz, Gütersloh 2006

*Landessynode der EKIR*, Missionarisch Volkskirche sein. Zur Entwicklung und Umsetzung einer Leitvorstellung (2010)

*Synode der Evangelischen Kirche der Pfalz*, Einen guten Grund für die Zukunft legen. Protestantische Pfalz Texte 19 (2011)

*Landessynode der EKBO*, Welche Kirche morgen? Orientierungspunkte für den Reformprozess (2012)

– Begabt leben – mutig verändern. Orientierungspunkte – Resonanzen – Konsequenzen (2014)

Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von der *Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 2014

In großer Not. Gottesdienste nach traumatischen Ereignissen. Materialbuch 121 des Zentrums Verkündigung der EKHN, hg. von *D. Joachim-Storck*, Frankfurt a.M. 2014

### Zitierte und weiterführende Literatur

*Albrecht, C.*, Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen, Tübingen 2006

*Berger, P.L. / Luckmann, Th.*, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995

- Bernhardt, R.*, Die evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz. Volkskirche im Übergang, in: *M. Baumann / J. Stolz* (Hg.), Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007, 115–127
- Bubmann, P. / Fechtner, K. / Weyel, B.*, »Gemeinde auf Zeit«. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: *B. Weyel / P. Bubmann* (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, 132–144
- Fechtner, K.*, Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen, Stuttgart 2010
- Fechtner, K. / Klüe, Th.* (Hg.), Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011
- Fechtner, K.*, Sehhilfen. Zur Bedeutung soziologischer Einsichten für die neuere praktisch-theologische Kasualtheorie, in: *G. Wegner* (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Würzburg 2012, 199–214
- Habermas, J.*, Die Dialektik der Säkularisierung, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4 (2008) 33–46
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, Kirche, Gütersloh 2013
- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Huber, W.*, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998
- Lindner, H.*, Kirche am Ort. Eine Gemeindeforschung, Stuttgart u.a. 1994
- Meier, K.*, Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte, München 1982
- Roosen, R.*, Die Kirchengemeinde – Sozialsystem im Wandel. Analysen und Anregungen für die Reform der evangelischen Gemeindeforschung, Berlin / New York 1997
- Rössler, D.*, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986
- Schlag, T.*, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012
- Schleiermacher, F.*, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von *J. Frerichs*, Berlin 1850
- Schoell, J.*, Evangelische Gemeindeforschung. Handbuch für evangelisch-kirchliche Gemeindeforschung, Heilbronn 1911
- Stock, K.*, Volkskirche und Volkspartei, in: *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft*, hg. von *B.-M. Haese / U. Pohl-Patalong*, Stuttgart 2010, 39–48
- Sulze, E.*, Die evangelische Gemeinde, Leipzig 1912
- Troeltsch, E.*, Was heißt »Wesen des Christentums«? (1903), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1913, 386–451

## 4.3 Kirche als Institution und Organisation

Eberhard Hauschildt

### 1. Die Begriffe und Phänomene und ihre Entwicklung

#### *1.1 Kirche als Institution und Organisation – Alternative, einheitliches System oder Hybrid?*

Wer nach »Gemeinde- und Kirchenentwicklung« fragt, also diese Terminologie verwendet, hat damit schon die Kirche als Organisation in einem spezifischen Sinne bestimmt – als eine solche soziale Erscheinung, der gegenüber eine Handlungsart angemessen ist, die sich berechtigterweise als ein »Entwickeln« bezeichnen lässt. Somit wird ein Unterschied gesetzt zu einer älteren Tradition, für die die Gemeinde und Kirche wesentlich gegebene Größen sind, die vor allem treu zu erhalten sind – so, wie sie nun einmal sind oder waren. Dieser Unterschied macht sich schnell bemerkbar im Widerstand gegen Veränderungen, die die projektierte bzw. begonnene Entwicklung bedeutet. Dabei ist es ein klassisches Muster, die Verhältnisse und Ansichten so, wie sie waren, als gottgegeben (bzw. als biblisch gegeben oder im Bekenntnis der Kirche festgelegt) anzusehen. In der Kirche als einer solchen sozialen Größe, die Religion zu ihrem Thema hat, liegt das besonders nahe und begegnet hier weiterhin häufiger, während in säkularen Einrichtungen diese Begründung von Institutionen im Verlauf der Moderne schrittweise verschwunden ist.

Der wissenschaftlich verwendete Begriff der »Institution« nimmt das Phänomen auf, versteht dabei aber den Vorgang von Institutionalisierung neuzeitlich als einen erwartbaren, gleichwohl historischen Prozess, in dem eine Institution faktisch sich entwickelt hat – ohne dass sie geplant und bewusst von Akteuren entwickelt worden sein muss. Der Prozess von Institutionalisierung<sup>1</sup> ist geradezu anthropologisch unausweichlich. Denn Institutionen haben eine soziale Funktion. Sie entlasten den instinktarmen *homo sapiens* von Entscheidungen, bieten Selbstverständlichkeiten, in die sich alle Beteiligten als integriert erleben, und erweisen sich nun doch auch in den Veränderungsdynamiken der Moderne als erstaunlich stabil. So haben in der Theologie ab den 1960er Jahren denn auch diejenigen, die das Phänomen der Großkirchen europäischen Typs beschreiben und würdigen wollten, gerne dafür auf die Institutionstheorie zurückgegriffen.<sup>2</sup>

Wie verhalten sich Organisations- und Institutionstheorie in der Praktischen Theologie zueinander? Drei Modelle finden sich in der gegenwärtigen Debatte.

1) Kirche als Institution oder Organisation wird im Sinne einer Alternative verstanden, sei es, dass man davon ausgeht, die Organisationsperspektive löse in einem Prozess

<sup>1</sup> Detailreich ist dieser Prozess von der Wissenssoziologie beschrieben worden, so im Klassiker *Berger/Luckmann, Soziale Konstruktion der Wirklichkeit*, 49–138.

<sup>2</sup> Siehe etwa *Rendtorff*, *Das Problem der Institution*; zu Rendtorffs These von der evangelischen Kirche als »Institution der Freiheit« vgl. z.B. *Rendtorff*, *Volkskirche*; das Kapitel »Institution« bei *Rössler*, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 458–489; »Kirche als Institution in der Gesellschaft« bei *Preul*, *Kirchentheorie*, 128–177; Wolfgang Huber, der den Volkskirchenbegriff nicht hoch schätzt, redet stattdessen von der »intermediären Institution« (*Huber*, *Kirche in der Zeitenwende*).

der Modernisierung in Kirche und Gemeinde die Kirche als Institution ab,<sup>3</sup> sei es, dass man die Organisationsperspektive als Verrat am nicht disponiblen Wesen der Kirche sieht.<sup>4</sup>

2) Kirche als Institution und Organisation werden ineinander integriert und erscheinen als ein in sich kohärenter Zusammenhang.<sup>5</sup> Dafür spricht etwa, dass man die Institution als ein Phänomen auf der Makroebene deuten kann (Kirche als institutionalisierte Religion in der Gesellschaft), während Organisation (im weiten Sinne) dann eine Mesoebene beschreibt (verschiedene Kirchen und Gemeinden nebeneinander in der Gesellschaft). Dann wird besonders betont, dass die Kirche als Organisation sich von anderen Organisationen nicht zuletzt durch ihren viel höheren Grad an Institutionalisierung unterscheidet.

3) Institution und Organisation verhalten sich im Fall von Kirche als Hybrid zueinander.<sup>6</sup> Bei dieser Sicht auf die Kirche als Hybrid aus Institution und Organisation wird die konträre Eigenlogik von Organisations- und Institutionsmerkmalen herausgearbeitet. Das erklärt die Widerstände gegen Organisationsreformen im Zuge der Kirchen- und Gemeindeentwicklung der letzten Jahre. Zugleich wird deutlich, dass Kirchen- und Organisationsentwicklung einerseits gewichtiger ist als nur eine kleine Modifizierung von Kirchenhandeln, aber andererseits auch die Erwartungen an das Ausmaß der Veränderung nicht zu hoch geschraubt werden sollten.<sup>7</sup>

### *1.2 Kirchenentwicklung als Veränderung der Kirche nach der Organisationslogik, die auch die Institution mitbetrifft*

Kirchen- und Gemeindeentwicklung erweist sich aus der Hybridperspektive als eine Veränderung, die nicht nur Abläufe optimiert, sondern einen Unterschied ausmacht in Bezug auf zentrale Institutionen der Kirche. Doch löscht sie, zumindest in absehbarer Zeit, den Institutionscharakter von Kirche nicht aus. Wenn Kirchentwicklung gelingen soll, muss sie sich auf eine Koexistenz von Organisationslogik und Institutionslogik einstellen. Und dies ist kein Nachteil: So sehr die beiden sozialen Logiken differieren und maßgeblich an jeweils konträren Kirchenidealbildern beteiligt sind – die Kopräsenz löst in der Praxis nicht nur Debatten aus, sie schafft für die Kirche insgesamt einen Mehrwert, wie gezeigt werden kann.

Die Perspektive der Kirchenentwicklung im Sinne einer Organisationsentwicklung ist ihrerseits historisch in die Kirche eingewandert. Bewusste Kirchenentwicklung geschah zuerst außerhalb der institutionalisierten Kirche, hat aber inzwischen die verfasste Kirche selbst erreicht:

<sup>3</sup> Zur Debatte um die »Kirche als Unternehmen« vgl. etwa: *Fetzer*, Kirche in der Marktgesellschaft; aktuell ausgeprägt auch bei *Weyen*, Organisationsformigkeit der evangelischen Kirche.

<sup>4</sup> Besonders ausgeprägt bei *Karle*, Pfarrerinnen und Pfarrer; *dies.*, Kirche im Reformstress.

<sup>5</sup> Ausgeprägt lässt sich das studieren bei *Hermelink*, Kirchliche Organisation.

<sup>6</sup> Vgl. *Hauschildt*, Hybrid evangelische Großkirche; *ders.* / *Pohl-Patalong*, Kirche, 138–219. In den Anfängen meiner Hybridtheorie habe ich zunächst den Dual herausgestellt, dann aber bald erweitert um eine dritte soziale Größe, die ebenfalls Teil des hybriden Charakter ist: Kirche als Gruppe und Bewegung (vgl. *Hauschildt*, Organisation der Freiheit). Die Dreigestalt findet sich vorher bei: *Krüggeler* u.a., Institution, Organisation, Bewegung; *Kunz*, Kybernetik, hier 669–672.

<sup>7</sup> Bei Ansätzen der missionarischen Gemeindeentwicklung (paradigmatisch für den deutschsprachigen Raum: *Abromeit* u.a., Spirituelles Gemeindefmanagement) findet sich eine spezielle Mischung: Recht unbefangen und unkritisch kann auf betriebliche Instrumente der Organisationsentwicklung zurückgegriffen werden, weil man sich ganz auf die Gemeindegruppe beschränkt und an kirchlichen Gesamtstrukturen und der Institutionalität von Kirche kein Interesse besteht. Zugleich möchte man aber die Organisationsperspektive rein instrumentell nutzen, als ein Mittel der Verfolgung der durch die Bibel gesetzten und in geistlichen Vollzügen weiter genauso wie bisher bestimmten Ziele. Damit wird m.E. die Reichweite der Logik der Organisierbarkeit zugleich überschätzt wie unterschätzt.

a) Als im 19. Jahrhundert die Organisationsgesellschaft entstand,<sup>8</sup> wurde die politische Institution des Königtums zunehmend in ihrer Bedeutung von den Organisationen der Parteien überholt und die wirtschaftliche Institution der Zünfte und Gilden des Handwerks von der Konkurrenz zwischen neu gegründeten industriellen Wirtschaftsbetrieben abgelöst. Auch im religiösen Bereich florierten neue bürgerliche »Assoziationen«, die sich unabhängig von der Amtskirche entwickelten – nach der neuen Organisationslogik: missionarisch-diakonische Betriebe mit profiliertem Zweck samt Selbstbeschaffung der Ressourcen (Fundraising über Freundeskreise) und angestelltem Personal (in den neuen religiösen-fachlichen Berufen der Diakonisse und des Diakons) zur effektiven Zielerreichung. Schon sie verstanden sich als Ausdruck einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, mithin als ein Fall von Kirchenentwicklung überhaupt.

b) Mehr als 100 Jahre später dann, in der Mitte der 1990er Jahre, begann der Organisationsschub auch die evangelischen Großkirchen zu erreichen, vorbereitet durch Entwicklungen in den 1980er Jahren bei den Sozialstaatseinrichtungen und damit auch der inzwischen institutionell gewordenen Diakone und bezeichnenderweise parallel zu staatlichen Kommunen und Bildungseinrichtungen: Leitbild und »corporate identity«, Personalmanagement, Kundenbewusstsein, Marketing usw. sind seitdem auch in der Kirche begegnende Begriffe, die Veränderungen anzeigen.

Auch auf der Ebene der Gemeinde hatte zunächst, wesentlich von den USA ausgehend, die Wachstumsbewegung den Zug zur Organisationsentwicklung vorgemacht und wurde in Deutschland von den Vertretern eines missionarischen Gemeindeaufbaus rezipiert<sup>9</sup> (vgl. dazu auch seit 2004 das Greifswalder Institut für Evangelisation und Gemeindeentwicklung). Etwas später transformierte sich dann auch auf der liberalen Seite die Gemeindeberatung. Hatte sie zunächst den Charakter, analog zur Individualberatung in der Seelsorgebewegung als Konfliktberatung auch auf der Ebene Gemeinde (vor allem Kirchenvorstände samt Pfarrer/in) gruppenspezifische Prozesse zu begleiten, so nahm sie nun den Begriff der Gemeindeentwicklung hinzu.<sup>10</sup>

## 2. Kirchenentwicklung verändert die Repräsentationsinstitutionen der Kirche und schafft neue Akteure nach der Organisationslogik

### 2.1 Externe Beraterinnen und die Projektgruppen

Die Kirchenentwicklung könnte aus hybridtheoretischer Perspektive an vielerlei Themen und Phänomenen genauer diskutiert werden. Weil die Veränderung bei der Institution des Pfarramts und der Leitung in der Kirche in weiteren Artikeln dieses Buches (vgl. 3.6 und 9.1–9.3) behandelt werden und weil auf die Gemeindeentwicklung vor Ort ebenfalls in weiteren Artikeln (vgl. 5.7 und 6.1–6.9) besonders Bezug genommen wird, sei hier ein anderes markantes Beispiel gewählt. Es liegt gewissermaßen zwischen den Themen Pfarramt und Leitung und dezidiert auf der Ebene der übergemeindlichen Gestalt von Kirche. In den Blick genommen wird, dass Organisationsentwicklung neue Personen und Personengruppen hervorbringt, die eigens sich auf die Organisationsentwicklung konzentrieren: den Personentypus des Organisationsberaters / der Organisationsberaterin auf der überlokalen Ebene der Kirche und der Gremientyp der Projektgruppe.

<sup>8</sup> Wex, Nonprofit-Sektor; Jäger/Schimank, Organisationsgesellschaft.

<sup>9</sup> Einen volkskirchenkompatibel gemachten Klassiker dazu bietet Herbst, Missionarischer Gemeindeaufbau.

<sup>10</sup> Vgl. dazu schon früh von der Gemeindeberatung in Bayern herkommend: Lindner, Kirche am Ort; außerdem Petry, Leiten in der Ortsgemeinde.

Projektgruppen und die Hinzuziehung externer Beratungsprofessioneller – das ist mehr und anderes als nur eine zusätzliche Abteilung der kirchlichen Verwaltung oder ein zusätzlicher Ausschuss der Synode. Der Vorgang wird denn auch in der Kirche sogleich als einer erfahren mit einer Botschaft. Sie lautet: Aus eigenen Kräften von kirchlicher Leitung wie bisher lässt sich die Aufgabe von Kirchenentwicklung nicht bewältigen. Ihre institutionalisierten Organe, das des repräsentativen und geistlichen Leitungsamts (der Bischöfin, des Präses) und ebenso die Kompetenzen und Handlungsweisen der Synode reichen nicht mehr aus. Gleiches gilt auch für die Institution kirchlicher Verwaltung, wie es ein Landeskirchenamt darstellt. Auch diese bisherige Unterstützung von Präses/Bischöfin und Synode durch eine Kirchenverwaltungseinrichtung mit Sachbearbeitungspersonal, geleitet von Personen aus den Professionen Theologie und Jurisprudenz, bedarf einer Ergänzung.

Was zeichnet die beiden neuen Erscheinungen gegenüber den bisherigen institutionalisierten Mustern aus? Berater/innen treten auf als Professionelle für Organisationsentwicklung, werden typischerweise als Externe hinzugebeten. Projektgruppen sind spezifische, für die Aufgabe bestimmte kleine Gruppen von Personen, quer zu den vertrauten Abteilungen und Hierarchien in der Kirche und für einen begrenzten Zeitraum vorgesehen. Dafür, was und wie Kirche heute entwickelt wird, spielen sie eine maßgebliche Rolle. Denn hier werden die Ziele der gesuchten Entwicklung und der Weg zu ihrer Erreichung näher konkretisiert; hier wird die selbst erst zu entwickelnde Entscheidung vorstrukturiert. Damit beschränken diese neuen Erscheinungen der Betriebswirtschaft die bisherige Rolle der kirchlichen institutionellen Leitungsorgane von repräsentativem geistlichem Amt und gemeinschaftlicher Synode.

So löst der Vorgang der Organisationsentwicklung selbst, schon bevor es um diese oder jene Veränderung inhaltlich geht, Irritationen aus. Das ist erst einmal normal für jede Einrichtung. Es findet sich selbst bei solchen, die eindeutig Organisation sind und faktisch nicht Institution – so der Fall bei Profitorganisationen. Es ist soweit gar nicht kirchenspezifisch. Wie überall löst die Aussicht auf Veränderungen Befürchtungen aus, womöglich zukünftig nicht zu den Gewinnern, sondern den Verlierern zu gehören; geänderte Machtverhältnisse beunruhigen vor allem die, die etwas zu verlieren haben. Auch synodale Gemeindepfarrer/innen und Abteilungsleitungen im Kirchenamt sind in der Regel darum vom Einsatz externer Beratung und der Bildung von Projektgruppen nicht so begeistert.

Darüber hinaus gibt es aber eine Weise von Widerstand, der anders gelagert ist als in Profitorganisationen. Ihn teilt die Kirche mit Non-Profitorganisationen, besonders solchen mit ebenfalls starker Institutionalisierung (staatlichen Bildungseinrichtungen von der Schule, traditionsbewusste deutsche wohlfahrtsverbandliche Diakonie, staatliche Verwaltungen überhaupt). Herkömmliche Abläufe, Ämter und Hierarchien, über die man sonst nicht geredet hatte, erweisen sich als mit deutlich mehr Sinn belegt, als man es vermutet hätte.

Im Zuge der entsprechenden Debatten in der Kirche kommt es zu dem Vorwurf: Das kirchliche geistliche Leitungsamt ist nicht mehr das, was es war. Statt geistlicher Leitung durch Predigt und Repräsentation des Ganzen der Kirche unterwerfe die Kirche sich nun einem Diktat der Berater. Die aber würden die kirchlichen Verhältnisse gar nicht kennen und hätten unkirchliche Ziele. Oder, so ein zweiter immer wieder begegnender Vorwurf: Die doch richtige und zentrale presbyterial-synodale Struktur evangelischer Kirche werde unterminiert; die Synode dürfe da nur noch bereits in Hinterzimmern getroffene Entscheidungen des Projektausschusses abnicken. Das Prinzip der Partizipation und des Konsenses werde so verraten. Dahinter steht somit die These: Organisationsentwicklung überhaupt sei gefährlich. Man folge in ihr doch nur der Mode und es entspreche nicht



dem, was (die Institution) Kirche eigentlich sei; eine Übernahme durch Unkirchliches finde statt.

Ein weiterer Schritt ist dann, das Argument mit bestimmten biblischen Bildern zu bestücken: Die Kirche liefere sich den Götzen der Ökonomie und des Marktes aus, wogegen prophetisch aufzubegehren sei.<sup>11</sup>

Man kann leicht erkennen, wie bei einer solchen Art der Legitimierung ein argumentativer Diskurs nicht mehr möglich ist. Es geht dann in diesem Kirchenkulturkampf um »ganz oder gar nicht«; es stehen sich Gott und sündige Welt gegenüber. Freilich ist ebenfalls gar nichts gewonnen, wenn die Befürworter der Organisationsentwicklung ihrerseits mit dem Gott der Veränderung dagegen anreden und den Heiligen Geist eines neuen Aufbruches gegen die vergangenheitsfixierten Traditionalisten ohne Glaubensmut beschwören.

Ein Kirchenkulturkampf scheint sich da auszubilden, wenn Organisation und Institution aufeinanderprallen. Institution gegen Organisation, externer Berater gegen geistliche Leitung, Projektgruppe gegen Synode werden als sich ausschließende Alternativen dargestellt.

Konstruktiv hingegen wird Organisationsentwicklung, wenn sie die jeweilige Kultur der Organisation<sup>12</sup> berücksichtigt, d.h. nun hier: eine Kultur mit bestimmten Institutionen, also die Mitspieler »geistliches Amt« und »Synode«, können förderlich und entscheidend mitbeteiligt sein im Komplex der Entwicklung der Kirche. Kirchenentwicklung bedeutet dann eine Art Inkulturation von Organisation in die institutionalisierte Kirche.

Die Kirchenentwicklung durch Projektmanagement hat, wenn sie sorgfältig durchgeführt wird, es eigentlich schon in sich selbst eingebaut: Ein klarer Auftrag und Auftraggeber, also hier die geistliche Leitung bzw. die Synode, sind unerlässlich. Und ebenso gehört zu einem nach den Regeln der Kunst durchgeführten Projekt eine Pflicht zu Zwischenberichten an den Auftraggeber, wenn Richtungsentscheidungen für den Weg anstehen.

Freilich: Solche prozeduralen Regeln für sich können auch nicht eine Lösung bieten, wenn die Interessen unter den Beauftragenden selbst divergieren. Wenn die geistliche Leitung eigentlich doch keine Veränderung durch Kirchentwicklung will, höchstens öffentlich als modern angesehen werden möchte oder dem Projektteam später den schwarzen Peter zuschieben können möchte, wird sie daran interessiert sein, dass der Auftrag ans Projekt möglichst unverbindlich und diffus bleibt. Hier ist es dann Aufgabe von Berater/in und Projektleiter/in, darauf zu beharren, dass bestimmte Standards von Organisationslogik eingehalten werden, die eine letzte Verantwortungsübernahme der beteiligten Institutionen vorsehen.

Oder anders formuliert: Eine Einsicht in eine behutsame Kulturveränderung ist nötig – und eine Einsicht von Seiten der Organisationssicht-Vertreter in die Begrenzung der Organisationslogik. Das bedeutet: Es ist eben der Wille zur Organisationsentwicklung eine Basis, die erst einmal gemeinsam zu entwickeln ist zwischen Projektberater/in und Leitung und Synode.

Wenn es stimmt, dass die Kirchenbilder und Kirchenziele faktisch innerhalb der Richtungen in der Kirche durchaus divergieren, dann geht es hier darum, einen belastbaren Kompromiss zu finden. Der wird eher möglich, wenn eine sorgsame Suchphase, Sammelphase am Anfang der Kirchenentwicklung steht. Wird dieser erste Schritt übersprungen, rächt sich der scheinbare Zeitgewinn nur später.<sup>13</sup> Bei einem solchen anfängli-

<sup>11</sup> Vgl. als Beispiel: *Herlyn/Lauer*, Kirche in Zeiten des Marktes, hier 146.

<sup>12</sup> *Schein*, Organisationspsychologie; *ders.*, Organisationskultur.

<sup>13</sup> Mit Gruppenbildung und einer Dynamik der Angleichung und personellen Wertschätzung kommt etwas von der dritten Sozialform des Hybrids Kirche (vgl. oben Anm. 6) ins Spiel.

chen Prozess des Sammeln und Sichtens und Vertrauen-Gewinnens trifft ein der Logik der Institution folgendes Denken einerseits auf Visionen von dem, was doch denkbar und wünschbar ist hinsichtlich der Kirche der Zukunft, andererseits auf die Arbeit der Klärungen von Zielbestimmungen. Organisationsentwicklung legt Wert auf Operationalisierung von erreichbaren Zielen, um die zur Zielerreichung als nötig erkannten Änderungen einzuleiten.

## 2.2 *Zwei verschiedene Typen von Kirchenentwicklung*

### 2.2.1 Organisationsentwicklung beim Troubleshooting

Hier liegt der Schwerpunkt darauf, beschleunigt zu dennoch vergleichsweise weitgehenden Entscheidungen zu kommen. Typisches Beispiel ist die Situation, plötzlich ziemlich radikal Kosten senken zu müssen. Geht man hier nach Mustern der institutionellen Logik vor, erhält man die für die Kirche bekanntermaßen schlechteste Lösung: Jede Abteilung soll einen bestimmten Kostensatz einsparen. Spätestens bei Einsparerfordernissen von 30% erweist sich eine solche Rasenmähermethode aber als nicht mehr zielführend. Es schwächt dann flächendeckend alle Arbeitseinheiten von Kirche radikal und führt dazu, sich von nichts zu verabschieden, nur alles mit zu wenig Ressourcen weiterzuführen. Es wird dann zufällig (bei anfallenden Pensionierungen) gespart und ohne Blick auf die weiteren Zusammenhänge, etwa dann, wenn Gemeinden auf die Kirchenmusik und die Jugenddiakone verzichten, um ihre Pfarrstelle zu erhalten, oder wenn landeskirchliche Abteilungen plötzlich finden, die wegzustreichende Arbeit ließe sich doch viel besser auf kirchenkreislicher Ebene ansiedeln usw. Die Großkirche spielt dann ihre Besonderheit, gemeinsam eine Kirche zu sein, gerade nicht oder nicht konstruktiv aus und bleibt auf der Ebene von Parochieentwicklung stecken – mit dem Effekt, dass die einzelnen Ortsgemeinden zunehmend miteinander konkurrieren, statt sich zu ergänzen.

Also sind eben doch Prioritäten zu setzen und ist koordiniert zu sparen als eine Form cleveren Sparens. Das aber geht nur, wenn das plötzliche Sparen tatsächlich als ein Organisationsprojekt bearbeitet wird. Geschieht dies allerdings naiv nach einer Organisationslogik, die bloß die monetären Kosten pro Dienstleistung ermittelt oder die Marktentwicklungschancen zum alleinigen Kriterium erhebt, dann ist der Wertecharakter von Kirche unbeachtet. Oder man gerät in eine Situation, wo eine Synode gewissermaßen mit geballter Faust in der Tasche dem alternativlos ausgearbeiteten Plan einer Projektgruppe zustimmen soll.

Problematisch ist auch, wenn die Theologie ideologisch eingesetzt wird: Weil ja die Kernprozesse wichtig sind, dürfen wir nicht bei den Gemeinden sparen und nehmen stattdessen das überparochiale Allotria weg. Oder auch umgekehrt: Weil jenseits der Parochie die Zukunft der Kirche liege, seien nun die Events oder missionarische »fresh expressions of church« zu stärken statt die dem Tod geweihten Traditionsgemeinden. Eine andere Fehlform liegt vor, wenn da gespart wird, wo es finanziell am meisten bringt und theologische Überlegungen schlicht ignoriert werden. Dann nützt es auch nichts, wenn das Sparpaket mit einem Grundsatzteil an theologischen Richtigkeiten garniert wird, der aber mit den konkreten Entscheidungsvorschlägen nichts zu tun hat.

Wenn solche Wege nicht gegangen werden sollen, dann ist mehr erreicht, wenn bei Organisationsentwicklung von Kirche unter Spardruck die Theologie als ein Aspekt neben anderen mitgeführt wird. Für die Außenwirkung und die Erwartungen an das Spezifische von Kirche ist zusätzlich wahrzunehmen: Die Öffentlichkeit beobachtet, ob die Kirche sich selbst bei ihrem Wort des Einsatzes für Gerechtigkeit nimmt, und ethisch sensibel und in aller Transparenz mit den Entscheidungsprozessen umgeht. Darin müsste es sich doch auch auswirken, dass der Geist Christi einen Unterschied ausmacht. Die

Aufgabe geistlicher Leitung besteht in der Tat gerade darin, biblische Bilder so einzubringen, aufzuschließen und zu verdeutlichen, dass sie dazu beitragen, Entscheidungen sowohl ehrlich als auch mit Sinn für die Opfer zu treffen.

Die Projektgruppe soll die Synode nicht ersetzen. Die Aufgabe der Projektentwicklung besteht darin, der Synode Alternativmöglichkeiten zur Wahl zu stellen, die jeweils gut begründet sind. Damit gibt man ihr das, was sie gut kann: in schwieriger Lage je nach bestem Wissen und Gewissen und Anhörung der Argumente für die Kirche als ganze zu entscheiden. Knappe Entscheidungen statt Einmütigkeit sind dann kein Problem. Risikolose echte Entscheidungen gibt es nicht.

### 2.2.2 Organisationsentwicklung als langfristiger Prozess

Dass unter der Rubrik der Organisationsentwicklung so ausführlich der Prozess des plötzlichen Sparen-Müssens thematisiert wurde, mag verwundern. Freilich sucht sich die Kirche der Gegenwart ihre Themen nicht aus. Sie ist nun mal in der Situation, dass sie, die lange wenig mit Organisationsentwicklungen zu tun haben wollte, nun die Organisationswerdung nachholen muss<sup>14</sup> unter der Drucksituation, dass nichts anderes als Organisationsverfahren zu einem noch relativ besten Umgang mit dem Sparen-Müssen führt. Sie muss Entwicklungsinstrumente dann einführen, wenn sie besonders wenig Zeit und Kraft für diese zusätzliche Aufgabe hat. Vergleicht man freilich die Herausforderungen mit denen anderer Generationen im 20. Jahrhundert zwischen 1914 und 1955, dann relativiert sich auch die besondere Schwierigkeit der eigenen Zeit erheblich.

Die in 2.2.1 vorgelegten Ausführungen sollten zeigen, dass auch unter solchem Druck Organisationsentwicklung erforderlich und möglich ist. Gleichwohl stellt der Sparzwang eben nur einen Pol der Varianten von Organisationsentwicklung dar. Die schmerzlichen finanziellen Einschnitte dabei nur pragmatisch zu begründen, hat genau auch den Sinn, noch keine gravierenden Festlegungen für den anderen Prozess zu treffen, der dann besser mit einer der Kirche in ihrer Institutionalisierung üblichen Langsamkeit ausgeführt werden kann.<sup>15</sup>

Der andere Idealtyp besteht also in der Situation einer langfristigen, aber umfassenderen Revision. Entwicklungen vollziehen sich nicht von heute auf morgen. Es ist alle Zeit dazu, den Start und die Eckpunkte von der Synode her zu entwickeln. Dabei wird eine zweite Stärke der Institution Synode neben der oben genannten genutzt: In ihr sind viele Gesichtspunkte und Ideen versammelt. Beim Anstoßen des Prozesses tut so die Synode etwas, worin sie besonders gut ist. Sie erteilt dann in ihrem Auftrag an die Projektgruppe auch die Aufgabe, das synodal zum Ausdruck Gebrachte weiterzuentwickeln unter angemessener Berücksichtigung möglichst vieler Einsichten. Am Anfang steht das Sichten der Diskussionen. Im weiteren Prozess gibt es immer wieder Rückkopplungsschleifen, Bestimmung und Klärung präzisierter neuer Teilaufträge.

Hier hat die Institution geistlicher Leitung folgende Aufgabe: hermeneutisch gekonnt an relevante Visionen der Bibel zu erinnern, sie als kreatives Potenzial einzuspielen, bestehende Überlegungen biblisch zu erden oder durch Querstehendes anzureichern. Dazu gehört auch, zwischen theologischen Lagern und divergierenden Interessen Verknüpfungen herauszuarbeiten und sich so für eine große Integration und breite Zustimmung einzusetzen, also das Maß an Einmütigkeit in Anerkennung von Verschiedenheiten zu kultivieren.

<sup>14</sup> Das hat Wolfgang Nethöfel immer wieder deutlich zum Ausdruck gebracht; vgl. z.B. *Nethöfel*, Kirchenreform, 52.

<sup>15</sup> Gerhard Wegner arbeitet heraus, dass die Kirche eine »passive Organisation« ist (vgl. *Wegner*, Selbstorganisation als Kirche, 291ff.).

In beiden kontrastierenden Typen von Organisationsentwicklung ist es möglich, professionelle Beratung und Projektgruppe das gut machen zu lassen, was sie gut können: professionelle Expertise von außen zu geben und als Gruppe quer zu den internen Unterstrukturen der Kirche die Details durchzuarbeiten. Zugleich ist es gut, zwei kirchliche Institution genau das tun zu lassen, worin sie nun ihrerseits gut sind: das geistliche Amt ein liturgisch-homiletisch-hermeneutisch-ökumenisches Gegenüber sein zu lassen und die synodale Selbststeuerung der Kirche als Akt freier Verantwortungsübernahme geistlich, hermeneutisch und ökumenisch zu stärken.

### 3. Innovationen

#### *3.1 Geklärte Rollen von Institutionen in der kirchlichen Organisationsentwicklung*

Gut gemachte Kirchenentwicklung nach der Logik von Organisationsentwicklung muss also nicht geistliches Amt und Synode als Institutionen der Kirche bedrohen, sondern kann sie als Faktor der Stärkung von Kirchenentwicklung zugleich sie selbst sein lassen und sich als Institutionen mit modernisieren lassen. Das setzt voraus, dass sich geistliches Amt und Synode nicht als einzige Instanz für Kirchenentwicklung monopolisieren, sondern sich mit ihrem spezifizierten Beitrag an der Kirchenentwicklung, die ein Wirken und Zusammenwirken verschiedener Instanzen erforderlich macht, beteiligen.

Wenn die, die das geistliche Leitungsamt innehaben, als prozessverantwortliche professionelle Personen der Theologie in der Organisation Kirche kompetent arbeiten sollen, dann gehört dazu auch der Erwerb von Kenntnissen und die Vertrautheit mit Verfahren der Organisationsentwicklung. Das spricht für eine organisierte Fortbildung auf nationaler Ebene bzw. auf der Ebene des deutschsprachigen Raums für Personen, die in dieses Amt eintreten.<sup>16</sup> Es lässt sich auch ergänzend an ein Modell des Coachings durch einen amts erfahrenen Mentor/in denken oder auch daran, eine Reihe von fachlichen Ausbildungsanteilen zusammen mit Leitungspersonal aus anderen Non-Profit-Organisationen zu absolvieren, nicht zuletzt dem aus Organisationen der Diakonie. Auch solche Mittel gehören zu einer angemessenen Kirchenentwicklung.

Die Institution der Synoden ist unersetzlich als Organ der repräsentativen Entscheidung für Fragen der Gesamtkirche und damit auch der Kirchenentwicklung. Durch bestimmte Mittel der Kirchenentwicklung können Synoden besser dazu in die Lage versetzt werden, Entscheidungen gut treffen zu können, so etwa – wie genannt –, wenn ihnen durch zuarbeitende Gremien echte und jeweils gangbare Alternativen zur Entscheidung vorgelegt werden. Synoden sind stark in der Sammlung und Sichtung von Erfahrungen der Kirche – Erfahrungen des kirchlichen Innenlebens, aber auch solchen Erfahrungen, die besonders die nichtpastoralen Synodalen in ihren Lebenszusammenhängen und beruflichen Tätigkeiten gesammelt haben. Noch besser als bislang lässt sich daran arbeiten, wie auch in Synoden solche Personen Gehör bekommen können, die bestimmten Seiten und Kontexten von Kirche eine Stimme verleihen, welche sonst nicht die angemessene synodale Aufmerksamkeit erfährt. Prozesse eines bewussten Checks nach diesen Qualifikationen könnten eingeleitet werden<sup>17</sup> sowie Verfahren, für wichtige De-

<sup>16</sup> Seit ihrer Gründung 2006 hat die »Führungsakademie für Kirche und Diakonie« (Berlin) sich dieser Aufgabe verstärkt angenommen, beteiligt sich die EKD und nehmen Angebote für Personen in kirchenleitender Funktion zu.

<sup>17</sup> Das wäre eine Prüfung der jeweils neu gewählten Synode daraufhin, welche Berufserfahrungen, Kulturerfahrungen, Milieuvertrautheiten usw. in ihr vorhanden sind. Zeigen sich dabei große Lücken, wäre zu klären, wie diese durch dauerhafte Berufungen bzw. Gastrechte in die Synode kompensiert werden können.

batten zu prüfen, welche weiteren Personen zu dem Debattenpunkt geladen werden können.

Kompetenzen für Professionalität in Kirchenentwicklungsaufgaben lassen sich auch verstetigen und damit zu einem Teil absichern. Das wäre möglich durch nationale bzw. von den evangelischen Großkirchen im deutschsprachigen Raum zusammen zertifizierte jeweils landeskirchlich vorhandene Organisationsberatungsexpertinnen und -experten, die als externe Berater/in an andere Landeskirchen/Kantonalkirchen für Entwicklungsprojekte ausgeliehen werden können. Auch eine eigene nationale Abteilung für Entwicklung ist denkbar bzw., wo solche Einrichtungen bestehen (etwa Univ. Zürich), kann man über Drittmittel bestimmte Forschungsaufgaben erledigt bekommen.

Entwicklungen lassen sich schließlich nicht vollständig durch Planung und Organisation abdecken. Darum gehört auch dazu, einen bewusst geförderten Freiraum für Experimente zu schaffen. Das wären Vereinbarungen darüber, ein wie hoher Prozentsatz eines Etats für Anschubfinanzierung solcher Experimente bereitgehalten werden muss. Es beinhaltet auch, nach abgesprochenen Kriterien zu evaluieren, ob die Experimente und das Instrument des Förderetats für Experimente dann faktisch die Erwartungen erfüllen. Dabei bleibt auch zu beachten: Der Evaluierungsaufwand muss in einem angemessenen Verhältnis zum möglichen Nutzen stehen.

### *3.2 Fünf Aufgaben für die zukünftige Forschung zur Organisationsentwicklung in einer Kirche mit Institutionen*

Für die akademische und kirchliche Forschung rege ich an, sich folgender fünf Themenbereiche stärker anzunehmen als bisher:

1) Synodenforschung: Es fehlt bislang so gut wie völlig an einer qualitativ-empirischen Untersuchung darüber, unter welchen Bedingungen Synoden ihre Aufgaben gut erfüllen können.

2) Evaluation von Entwicklungsprozessen: In Bezug auf die Kooperation der Gremien auf nationaler kirchlicher Ebene und in der Praktischen Theologie aber auch dazu, wie Projektausschüsse und externe Berater einerseits sowie Geistliche Leitung und Synoden andererseits miteinander arbeiten, sind wir bislang nur auf jeweilige zufällige Eindrücke angewiesen.

3) Kirchenkreisentwicklung: Auf der Ebene der Kantons- bzw. Landeskirchen sind vergleichende Analysen von Kirchenkreisentwicklung anzustellen.

4) Vergleichende Evaluation der organisierten Kirchenentwicklung: Was sind dabei die jeweilige Stärken und Schwächen, Kontextbedingungen und bewussten Entscheidungen bzw. (un-)bewussten Nichtentscheidungen?

5) Erforschung gescheiterter Organisationsentwicklungsprozesse: Von gescheiterten Organisationsentwicklungsprozessen lässt sich lernen – das ist die in den zuvor aufgeführten Punkten implizite Generallinie. Dass hier die Forschung noch wenig weit ist, dürfte neben einem Versäumnis in der akademischen Praktischen Theologie auch damit zusammenhängen, dass Kirchen Zurückhaltung zeigen, sich da beforschen zu lassen, wo herauskommen kann, dass Fehler gemacht wurden. Demgegenüber ist zu betonen: Das Scheitern bekommt nachträglich einen Sinn, wenn es intensiv beforscht wird – ohne Ansehen der beteiligten Personen, dafür mit Aufmerksamkeit für die strukturellen Muster und kontingenten Bedingungen. Zwei prominente Beispiele, die paradigmatisch beforscht werden könnten, sind das Münchner McKinsey-Programm und das Impulspapier »Kirche der Freiheit«. <sup>18</sup> Was genau ist gescheitert, was aber auch nicht? Wird man

<sup>18</sup> Vgl. als einen ersten Anlauf dazu: *Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik*: Aus Fehlern lernen.

eine konsensfähige Fehleranalyse hinbekommen? Eine lernende Organisation jedenfalls zeichnet sich nicht dadurch aus, dass sie keine Fehler macht, sondern dass sie aus Fehlern lernt.<sup>19</sup> Im Hybrid Kirche stärkt das auch das, was die Kirche als Institution gut kann.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Abromeit, H.-J.* u.a., Spirituelles Gemeindefmanagement. Chancen – Strategien – Beispiele, Göttingen 2001
- Berger, Peter L. / Luckmann, Th.*, Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1969
- Fetzer, J.* u.a. (Hg.), Kirche in der Marktgesellschaft, Gütersloh 1999
- Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik e.V.* (Hg.), Aus Fehlern lernen. Scheiternde Projekte in einer lernenden Kirche, epd-Dokumentation 18/2006
- Hauschildt, E.*, Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung, PTh 96 (2007) 56–66
- Organisation der Freiheit – »evangelisch Kirche sein« verändert sich. Referat zum Schwerpunktthema (EKD Synode 2007), [www.ekd.de/download/07-11-19-Hauschildt\\_Organisation\\_der\\_Freiheit\\_%2829.pdf](http://www.ekd.de/download/07-11-19-Hauschildt_Organisation_der_Freiheit_%2829.pdf) (27.6.2014), abgedruckt in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Kirche im Aufbruch. Schlüsseltexte zum Reformprozess, Leipzig 2012, 215–232
  - Lernende Organisation – auf dem Weg zu einer kirchlichen Fehlerkultur, in: *K. Kammholz* u.a. (Hg.), Solo verbo (FS H.-Chr. Knuth), Kiel 2008, 322–336
  - */ Pobl-Patalong, U.*, Kirche, Gütersloh 2013
- Herbst, M.*, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987
- Herlyn, O. / Lauer, H.-P.*, Kirche in Zeiten des Marktes. Ein Störversuch, Neukirchen-Vluyn 2004
- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Huber, W.*, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh<sup>3</sup>1999
- Jäger, W. / Schimank, U.* (Hg.), Organisationsgesellschaft. Facetten und Perspektiven, Wiesbaden 2006
- Karle, I.*, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010
- Pfarrerinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation, in: *I. Karle* (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 177–198
- Krüggeler, M.* u.a., Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999
- Kunz, R.*, Kybernetik, in: *Chr. Grethlein / H. Schwier* (Hg.), Praktische Theologie – eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007, 607–684
- Lindner, H.*, Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden. Völlig überarbeitete Neuauflage, Stuttgart 2000
- Kirche am Ort. Eine Gemeindeftheorie, Stuttgart u.a. 1994
- Nethöfel, W.*, Kirchenreform ist die Fortsetzung des Glaubens mit anderen Mitteln. Eine reformstrategische Einleitung, in: *W. Nethöfel / K.-D. Grunwald* (Hg.), Kirchenreform strategisch!, Glashütten 2007, 26–70
- Petry, B.*, Leiten in der Ortsgemeinde. Allgemeines Priestertum und kirchliches Amt. Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit, Gütersloh 2001
- Preul, R.*, Kirche als Institution in der Gesellschaft, in: *R. Preul*, Kirchentheorie, Berlin / New York 1997, 128–177
- Rendtorff, T.*, Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. Ein Diskussionsbeitrag, in: *H. Schelsky* (Hg.): Zur Theorie der Institution (Interdisziplinäre Studien 1), Gütersloh 1970, 141–153
- Volkskirche in der Dimension des Bekenntnisses, LM 15 (1976), 18–21
- Rösler, D.*, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York<sup>2</sup>1994
- Schein, E.H.*, Organisationspsychologie, Wiesbaden 1980
- Organisationskultur, Gladbach 2006
- Wex, Th.*, Der Nonprofit-Sektor der Organisationsgesellschaft, Wiesbaden 2004
- Weyen, F.*, Zur Diskussion um die Organisationsförmigkeit der evangelischen Kirche in der Postmoderne, PTh 102 (2013), 427–441
- Wegner, G.*, Selbstorganisation als Kirche? Probleme geistlicher Leitung im Protestantismus, in: *J. Hermelink* und *G. Wegner* (Hg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008, 277–332

<sup>19</sup> Vgl. den Abschnitt »Lernende Kirche« in: *Hauschildt / Pobl-Patalong*, Kirche, 400–407; außerdem *Hauschildt*, Lernende Organisation.

## 4.4 Öffentliche Kirche

Thomas Schlag

### 1. Informationen

#### 1.1 Anspruch und Realität kirchlicher Verkündigungspraxis

Kirche und Gemeinde stellen nach evangelischem Selbstverständnis in bedeutsamer Weise Öffentlichkeit dar und her. Der reformatorische Auftrag der Verkündigung als *publice docere*<sup>1</sup> verweist darauf, dass kirchliche Praxis in der Vielfalt ihrer Manifestationen auf den öffentlichen Akt der Kommunikation des Evangeliums ausgerichtet ist und sich erst von dort her überhaupt verstehen kann. Die Grundlage dieses Verkündigungsanspruchs ist vom theologischen Grundgedanken bestimmt, dass Gott in seinem manifesten Wirken, der Inkarnation seines Sohnes und der Präsenz des Heiligen Geistes vor und in aller Welt offenbar geworden ist und im Sinn des *ubi et quando visum est Deo*<sup>2</sup> immer neu offenbar wird.

Von dort her liegt die reformatorische Tradition der öffentlichen Wachsamkeit und Aufmerksamkeit auf die Weltverhältnisse im kritischen Geist evangelischer Glaubens- und Gewissensüberzeugung begründet. Folglich richtet sich der Anspruch kirchlicher Praxis und Entwicklung nicht nur darauf, Öffentlichkeit zu informieren, sondern diese zugleich zu orientieren, zu kritisieren, zu reformieren und gegebenenfalls Gegenöffentlichkeit herzustellen, wo immer ein entsprechender Orientierungs- und Handlungsbedarf identifiziert wird.

Gegenwärtig werden aber dieser Anspruch und damit auch die öffentliche Rolle der Kirche in mehrfacher Weise in Frage gestellt oder gänzlich ignoriert:<sup>3</sup>

Im Zeichen der Rede von der Privatisierung von Religion und der gleichzeitigen numerischen Veränderung bisheriger Mitgliedschaftsverhältnisse wird die bisherige, über Jahrhunderte hinweg etablierte Rolle und entwickelte Bedeutung kirchlicher Praxis in grundsätzlichen Zweifel gezogen. Dies wird aktuell durch die sichtbaren Folgen einer bestimmten fundamentalistischen Religionspraxis medial noch zusätzlich verstärkt, die für manche Beobachter Wasser auf die Mühlen des Arguments sind, dass Religion in der Öffentlichkeit eher konfliktbefördernde als zivilisierende Bedeutung hat. Zudem lässt die Vielfalt auf dem realen und virtuellen Markt des Religiösen das einstmalige öffentliche Deutungsmonopol der Großkirchen weder als mögliche noch als sinnvolle Option erscheinen. Vielmehr ist im Gegenteil sogar damit zu rechnen, dass der Anspruch der Kirchen auf öffentliche Präsenz durch jedermann und jederzeit ignoriert, kritisiert und sogar in eindeutiger Vereinseitigungsabsicht prinzipiell in Zweifel gezogen werden kann, ohne dass solche Informationsflüsse in irgendeiner Weise beeinflusst werden könnten.

<sup>1</sup> In Art. XIV der Confessio Augustana (CA) heißt es über das Kirchenregiment: «De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus» – »Über das Kirchenregiment wird gelehrt, dass niemand in der Kirche öffentlich lehren, predigen oder die Sakramente reichen soll ohne eine ordentliche Berufung.«

<sup>2</sup> Vgl. CA V über das Predigtamt (De Ministerio Ecclesiastico).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Schlag, Öffentliche Kirche, bes. 19ff.

Zugleich findet eine Infragestellung des eigenen Verkündigungsanspruchs durch die Repräsentantinnen und Repräsentanten von Kirche selbst statt: Nicht, dass diese nicht öffentlich präsent sein wollten und dies faktisch auch in vielerlei Hinsicht sind. Allerdings erweist sich deren Sprache, Erscheinungsbild oder Auftreten – sei es mutlos oder selbstüberschätzend – nicht unbedingt und automatisch als hilfreicher Beitrag zum öffentlichen Erscheinungsbild von Kirche und Gemeinde.

Dass sich das öffentliche kirchliche und gemeindliche Auftreten im wahrsten Sinn des Wortes nicht von selbst versteht, ist nun keine neue Entwicklung. Allerdings sind heutzutage die Infragestellungen, möglichen Konsequenzen und Herausforderungen, die sich mit dem Bedeutungsverlust von Kirche und Gemeinde verbinden, wesentlich einschneidender und umfassender als vielleicht noch bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts hinein. Unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft stellt sich die Frage öffentlicher Artikulation unter gleichsam verschärften äußeren und inneren Entwicklungsbedingungen. Und wie verhalten sich eigentlich »Öffentliche Kirche« und »Öffentliche Gemeinde« zueinander, gerade dann wenn die Frage der Zukunftsentwicklung gestellt wird – kann es also öffentliche Wirksamkeit in unterschiedlichen Ausrichtungen und Geschwindigkeiten geben? Wenn Kirche ihren Verkündigungsanspruch ernst nimmt, ist zu fragen, ob es Öffentlichkeiten gibt, an die sie sich in besonderer Weise zu richten hat, oder Themen, die sie in spezifischer Weise in den Blick nehmen muss? Im Zusammenhang der Kirchen- und Gemeindeentwicklung ist selbstkritisch zu fragen, ob die Suche nach einem öffentlich orientierenden und überzeugenden Auftreten primär davon geleitet ist, diesen Tiefensinn zur Sprache zu bringen, oder ob dies primär aus werbewirksamen Gründen der Selbsterhaltung und Bestandswahrung erfolgt. Das hörbare und sichtbare Erscheinungsbild von Kirche bedarf insofern, um zukünftig in seinem christlichen Tiefensinn verstanden zu werden, einer neuen theologischen Selbstverständigung und Plausibilisierung nach innen wie nach außen.

### *1.2 Öffentliche Kirche und Öffentliche Theologie – Dynamiken und Begriffsklärungen*

Hinsichtlich der Profilentwicklung der evangelischen Kirche können im Blick auf ihre öffentliche Präsenz und Wirksamkeit drei Dimensionen unterschieden werden: »Einmal die Struktur der kirchlichen Organisation selbst mit den Erwartungen und Vorstellungen, die sich mit ihr verknüpfen, sodann die inhaltliche Programmatik, an deren Verbindlichkeit sich die Kirche orientiert, und schließlich die aus beidem folgende und mit aktuellen Geschehnissen verknüpfte Themenagenda.«<sup>4</sup>

Die in diesem Beitrag vorgenommene Profilbestimmung einer öffentlichen Kirche orientiert sich allerdings zuerst an einem generellen Verständnis von Öffentlichkeit, die durch die Frage und Forderung gleichberechtigter Teilhabe am Diskurs, der Transparenz öffentlicher Interaktionen und der Überprüfbarkeit und Revidierbarkeit von Entscheidungsmechanismen und Entscheidungen maßgeblich geprägt ist.<sup>5</sup>

Die ekklesiologische Signatur einer öffentlichen Kirche steht folglich in terminologischer Hinsicht in engster Verbindung mit der Analyse und Kritik gesellschaftlicher, sozialer, politischer, ökonomischer und ökologischer Weltverhältnisse. Dabei ist zugleich nicht nur die Komplexität der Öffentlichkeiten im Sinn institutioneller Versäulung – also etwa Recht, Wirtschaft, Politik, Medien, Religion oder Kultur – in Betracht zu ziehen, sondern auch gleichsam in vertikaler Hinsicht die unterschiedlichen Ausdehnungen von Öffentlichkeit im Sinn lokaler, regionaler bzw. nationaler und globaler Phänomene.

<sup>4</sup> *Rat der EKD, Kirche der Freiheit*, 86.

<sup>5</sup> Vgl. *Gerhardt, Öffentlichkeit*.



Es wäre nun aber missverstanden, würde man als Kirche und Gemeinde einen Standpunkt gleichsam als Gegenüber zu diesen komplexen Weltverhältnissen annehmen. Vielmehr ist die kirchliche Institutionalität und Organisationslogik inmitten dieser Dynamiken selbst angesiedelt und bildet von dort her in den unterschiedlichen Bereichen eigene Teilöffentlichkeiten auf der Makro-, Meso- und Mikroebene aus:<sup>6</sup> Diese reichen also von der programmatischen Gremien-, Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit zentraler kirchlicher Dachverbände und ihrer Vorsitzenden über landeskirchliche Bischofsverlautbarungen und synodale Artikulationen – im reformierten Kontext etwa auch Rechenschaftsberichte der Kirchenratspräsidien gegenüber den kantonalen Parlamenten – bis hin zu gemeindlichen Kommunikationsformen, man denke etwa nur an das spezifisch gemeindliche Aushängeschild des ortskirchlichen »Gemeindebriefs«. In all diesen Fällen sind Struktur der kirchlichen Organisation, inhaltliche Programmatik und Agendasetting eng miteinander verbunden und aufeinander bezogen.

Diese vielfältige öffentliche institutionelle, programmatische und thematische Präsenz kann nun aber ihrerseits nochmals auf einen gemeinsamen theologischen Nenner gebracht werden, durch den sowohl Herausforderungen wie Potentiale eines Kirche-Seins in der Pluralität prägnant gefasst und auch für die Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung fruchtbar gemacht werden können: Dazu ist es lohnend, auf die jüngeren Diskussionen um die sogenannte »public theology« bzw. »öffentliche Theologie« zu blicken. Unter diesem Stichwort versammeln sich seit ca. zehn Jahren Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen Erdteilen und sehr verschiedenen politischen und sozio-ökonomischen Kontexten, um kirchliche Präsenz und Weltgestaltung aus einer dezidierten Perspektive zu deuten sowie von dort her konkrete kirchliche Aktivitäten und Beteiligungsformen zu konzipieren.<sup>7</sup>

Auch wenn sich hier unter dem Stichwort der »public theology« Protagonistinnen und Protagonisten von sehr unterschiedlicher Ausrichtung versammeln, sind diese doch in dem Anspruch miteinander verbunden, Gesellschaft und Weltverhältnisse in dezidiert theologischer Weise zu deuten. Dabei zeigt sich dieses Anliegen – etwa im Vergleich zur Politischen Theologie oder zur Befreiungstheologie – weniger in einer bestimmten prinzipiell ideologiekritischen Hinsicht als vielmehr im Versuch, die politischen, ökonomischen, sozialen und individuellen Sachverhalte bewusst in ihrer Komplexität theologisch-soziolethisch wahrzunehmen und zu bearbeiten. Dem Ansatz einer solchen »öffentlichen Theologie« liegt insofern eine konstruktiv-kritische Grundhaltung gegenüber gesellschaftlichen Deutungsmächten zugrunde, die sich mit einer hohen Sensibilität für die jeweiligen regionalen Kontexte einerseits, globalen Entwicklungen und Missstände andererseits, der Forderung nach kirchlicher Verantwortungsübernahme im Nah- und Fernbereich sowie der dezidierten Forderung nach umfassender Teilhabe und zugleich einer Laientheologie<sup>8</sup> verbindet. In inhaltlicher Hinsicht wird für eine besondere prophetische Sensibilität für die Armen und Schwachen, sei es in materieller oder in nicht-materieller Hinsicht, plädiert.

Die Orientierung an dieser theologischen – und zugleich bewusst konfessionell offenen – Grundperspektive führt zu einer spezifischen Zuschreibung des Auftrags, Ortes und der Rolle kirchlich-öffentlichen Engagements: Kirche wird selbst als zivilgesellschaftlicher Akteur und als intermediäre Institution verstanden.<sup>9</sup> Deren Aufgabe wird dahinge-

<sup>6</sup> Vgl. *Hermes*, Kirche.

<sup>7</sup> Ausdrucksformen für diese Entwicklung ist die im Jahr 2007 erfolgte Gründung des Global Network for Public Theology sowie der zeitgleiche Beginn des International Journal of Public Theology.

<sup>8</sup> Vgl. auch grundsätzlich zum Ansatz *Astley*, Ordinary Theology und *Astley/Francis*, Exploring Ordinary Theology.

<sup>9</sup> Vgl. *Huber*, Kirche in der Zeitenwende; *Huber*, Christian Responsibility.

hend bestimmt, zwischen den individuellen und institutionellen Dimensionen des Lebens und Zusammenlebens überall dort vermittelnd einzugreifen, wo Mechanismen der Ungerechtigkeit und Entmündigung die Würde, Freiheit und Mündigkeit der einzelnen Akteure zu ignorieren, auszuhebeln oder systematisch zu verletzen drohen.

Diese Aufgabe einer, wenn man so will, Volkskirche als Gesellschaftskirche,<sup>10</sup> lässt sich auf den unterschiedlichen kirchlichen Öffentlichkeitsebenen näher als eine prinzipielle Haltung der Wachsamkeit und Aufmerksamkeit hinsichtlich der Entwicklungen der gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Exklusionsdynamiken bestimmen. Von dieser systematischen Grundlegung aus lässt sich dann auch das ekklesiologische Paradigma einer öffentlichen Kirche profilieren. Dieses meint auf der einen Seite prinzipiell mehr als lediglich die Fortführung eines karitativ-diakonischen Handelns in den etablierten subsidiären wohlfahrtsstaatlichen Strukturen, auf der anderen Seite geht es aber auch nicht einfach um einen Gestaltwandel von Kirche hin zu einer Art politisch-prophetischer Avantgarde mit exklusivistischem Wahrheitsanspruch. Schon hier sei allerdings angemerkt, dass ein bestimmtes avantgardistisches Selbstverständnis auf der Ebene der Akteure durchaus Teil öffentlichen kirchlichen Handelns sein kann und wohl auch sein sollte.

Im Leitbild einer öffentlichen Kirche kommt sozusagen eine Art hoffnungsvoller und zugleich doch klug abwägender Weltgestaltungsanspruch zum Vorschein, der sich der Grenzen des eigenen Handelns, aber eben auch der Möglichkeiten und Notwendigkeiten kirchlichen Eintretens für die Würde des Menschen und die Bewahrung der Lebenskontexte überaus bewusst ist. Um die Möglichkeiten einer solchen Verkündigungspraxis und deren Bedeutung für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung aufzuzeigen, seien im Folgenden bewusst zwei auf sehr unterschiedlichen Ebenen liegende Formen kirchlicher Öffentlichkeitspräsenz aufgezeigt – politisch gesehen zwei relativ unspektakuläre Beispiele, die damit aber für die zukünftige Kirchen- und Gemeindeentwicklung doch von besonders aussagekräftiger und nachhaltiger Bedeutung sein können.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Praxisbeispiele

#### 2.1.1 Reformationsjubiläen als Gelegenheiten öffentlicher Kirche

Das im Jahr 2017 anstehende Reformationsjubiläum wird von den evangelischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz unverkennbar dazu genutzt, die eigenen Traditionen und sowohl die bewahrenswerten wie die zukunftsfähigen Aspekte protestantischer Kirche-Seins in das Licht der Öffentlichkeit zu stellen. In relativ langen Anmarschwegen bereiten sich nicht nur Kirchen und Gemeinden auf die Feierlichkeiten vor, sondern es soll auch die interessierte Öffentlichkeit auf das eigentliche Jubiläumsjahr eingestellt und für das Miterinnern gewonnen werden. Dies zeigt sich für den Bereich der EKD an der seit dem Jahr 2008 laufenden Luther-Dekade mit ihren einzelnen jährlichen Themenschwerpunkten »Bekenntnis« (2009), »Bildung« (2010), »Freiheit« (2011), »Musik« (2012), »Toleranz« (2013), »Politik« (2014), »Bild und Bibel« (2015) und »Eine Welt« (2016). Nicht nur diese Themen, sondern auch der selbst gesetzte Anspruch auf deren Deutung machen den öffentlichen Charakter dieses Jubiläums deutlich. Der Zusammenhang zur Kirchenentwicklung zeigt sich nicht zuletzt darin, dass im EKD-Impulspapier

<sup>10</sup> Vgl. zur Terminologie *Weyen*, Kirche.

von 2006 »Kirche der Freiheit« genau diese Form der Feierlichkeiten als wesentlicher Impuls des kirchlichen Aufbruchs und der damit verbundenen »Aufwärtsagenda«<sup>11</sup> verstanden werden. Durch geeignete Kommunikationsstrategien soll »deutschlandweit die Bedeutung der Reformation und ihrer geschichtlichen Folgen sowie das Profil evangelischen Glaubens ins Bewusstsein«<sup>12</sup> gehoben werden. Es geht hier folglich um nicht weniger als das »öffentliche Christentum« und das »Ziel einer sichtbaren Identität der evangelischen Kirche«.<sup>13</sup> In einem mit dem Jubiläum verbundenen und nicht unumstrittenen »Grundlagentext« wird auch inhaltlich die Bedeutung der Reformation – gleichsam für die gegenwärtige Öffentlichkeit öffentlich – konkret: ihr »Anteil an der Entstehung des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs und des modernen Demokratieverständnisses« hervorgehoben.<sup>14</sup> Die Reformationsfeierlichkeiten werfen auch für den schweizerisch-reformierten Kontext schon in gewissem Sinn ihre Schatten voraus: So betont der Schweizerische Evangelische Kirchenbund in einem gleichsam subsidiär ausgerichteten Impulspapier zum anstehenden Jubiläum,<sup>15</sup> dass es gerade die regionale Verankerung und die Besonderheit der lokalen Verhältnisse der jeweiligen Kirchen erlauben, »regional wichtige Figuren der Reformation in der Geschichte der Kantone verstärkt ins öffentliche Bewusstsein zu rücken, und gleichzeitig für das Leben der Kirchen fruchtbar gemacht zu werden.«<sup>16</sup> Interessanterweise wird auch nicht wie in Deutschland mit dem personalen Label eines Luther-Antlitzes gearbeitet, sondern mit einem grafisch offenen Großbuchstaben »R«, der die Offenheit der Frage reformierter Identität symbolisieren und zugleich dazu Anlass geben soll, dieses Reformiert-Sein selbst je individuell und auch gemeinsam neu zu füllen und so zu deuten.

#### 2.1.2 Visitation, Gemeindeforum und Gemeindeversammlung als öffentliche (An-)Gelegenheiten<sup>17</sup>

Die Visitation als kirchenleitendes Kontrollinstrument stellt auf den ersten Blick keine besondere Öffentlichkeit her. Durch die Jahrhunderte hindurch wurde sie im Gegenteil eher als streng hierarchisch geregelte Form der Überprüfung der Pfarrer wahrgenommen und ausgeübt, was sich an den immer noch gängigen Begrifflichkeiten wie »Visitationsbescheid«, »Dienstaufsichtsbericht« oder »Visitationsakten« zeigt. Über die Inhalte und die entsprechenden Konsequenzen, beispielsweise disziplinarische Maßnahmen der unterschiedlichsten Art, wurde programmatisch öffentliches Stillschweigen bewahrt. In den letzten Jahren hingegen haben sich hier – nicht zuletzt auch im Sinn der Gemeindeentwicklung – neue Formen der Visitation als öffentliche Kommunikation über den Stand und die Zukunft der jeweiligen Kirchengemeinde entwickelt. Beispielhaft kann dies an der Visitationsordnung der württembergischen Landeskirche verdeutlicht werden, deren Erneuerung in das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts fällt. Seitdem beginnt die Visitation pflichtgemäß mit einem durch die Kirchengemeinde öffentlich in Anwesenheit der Visitatorinnen und Visitatoren veranstalteten sogenannten Gemeindeforum. Indem sich darin die Kirchengemeinde mit ihren Gruppen und Kreisen sowohl den eigenen Gemeindegliedern wie auch der bürgerlichen Gemeinde präsentiert, soll dies ganz bewusst der kritisch-konstruktiven Selbst- und eben auch Fremdwahrnehmung des Gemeindele-

<sup>11</sup> *Rat der EKD, Kirche der Freiheit, Geleitwort W. Huber, 9.*

<sup>12</sup> *Ebd., 87.*

<sup>13</sup> *Ebd.*

<sup>14</sup> *Rat der EKD, Rechtfertigung und Freiheit, Geleitwort N. Schneider, 9.*

<sup>15</sup> [www.kirchenbund.ch/de/communiqués-de/2014/schweizer-reformierte-kirchen-lancieren-gemeinsames-logo-zum-reformationsjubiläum](http://www.kirchenbund.ch/de/communiqués-de/2014/schweizer-reformierte-kirchen-lancieren-gemeinsames-logo-zum-reformationsjubiläum); [www.ref-500.ch/](http://www.ref-500.ch/) (1.7.2014).

<sup>16</sup> *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Impulspapier, 4.*

<sup>17</sup> Vgl. *LassogalHahn, Visitation.*

bens dienen. Zum einen stellen hier im Sinn der Innenwahrnehmung Gruppen, Kreise und Mitarbeitende ihre Tätigkeiten vor, im Sinn einer Außenwahrnehmung können daran Statements und Beobachtungen von Personen des weiteren öffentlichen Lebens, also etwa von Bürgermeister\*innen, Schulleiter\*innen, Vereinsvorsitzenden oder Vertreter\*innen ehrenamtlicher Arbeit treten.

Durch die Arbeit an Leitfragen wie etwa »Was gelingt in unserer Gemeinde?«, »Was ist verbesserungsfähig?«, »Wie erleben wir Gemeindeleben und die Leitung?« oder »Welche Pläne und Visionen haben wir für die Zukunft?« werden folglich ganz bewusst Entwicklungsfragen nicht nur im öffentlichen Raum angestoßen und angesprochen, sondern auch schon anfänglich bearbeitet, indem die Impulse solcher Gemeindeforen von der jeweiligen Gemeindeleitung reflektiert und in den Gemeindeleitungsbericht aufgenommen werden sollen.<sup>18</sup>

Im reformierten Kontext besteht durch die kirchenrechtlich geregelte sogenannte Kirchgemeindeversammlung als Gesamtheit der Stimmberechtigten der Kirchgemeinde, die in der Regel mehrmals im Jahr zusammentritt, eine institutionalisierte öffentliche Form, durch die die Transparenz und Beteiligung der ganzen Gemeinde an den wichtigen Entscheidungen bis hin zur Pfarrwahl und auch der Abwahl von Pfarrpersonen verlässlich geregelt ist. Ihre Aufgaben sind etwa Erlass und Änderung der Kirchgemeindeordnung, Entgegennahme des Jahresberichtes der Kirchenpflege und Aussprache über den Stand des kirchlichen Lebens, Abnahme der Jahresrechnung oder auch die Festlegung von Budget und sogenanntem Steuerfuß.<sup>19</sup> Interessanterweise ist auch festgelegt: »Die Kirchenpflege erstattet der Kirchgemeindeversammlung und der weiteren Öffentlichkeit jährlich Bericht über ihre Tätigkeit und das kirchliche Gemeindeleben.«<sup>20</sup> Gerade in Konfliktfällen kann es in diesen Versammlungen allerdings auch immer wieder zum Eklat kommen, der dann auch die entsprechende öffentliche mediale Berichterstattung mit sich bringt und erheblichen Flurschaden verursacht.

## *2.2 Transparenz und Diskursivität als Merkmale öffentlicher Kirche*

Bei aller Unterschiedlichkeit der beiden genannten Praxisbeispiele zeigen sich hier doch Gemeinsamkeiten in Hinsicht auf die Herausforderungen und Potentiale einer öffentlichen Kirche. In beiden Formen öffentlicher Präsenz wird die Klärung und Sichtbarmachung der eigenen Bedeutung, Funktion und Arbeit nach innen wie auch nach außen angestrebt, um so Rechenschaft über das kirchliche Wirken abzulegen und zugleich den eigenen Öffentlichkeitsanspruch zu verdeutlichen. Im Versuch, das eigene Erscheinungsbild gleichsam durch eine Art Logo zu »labeln« und dieses dann doch der individuellen Deutung freizugeben, wird die reformatorische Grundspannung zwischen Freiheit, Offenheit und Vielfalt auf der einen Seite, Verbindlichkeit, Identität und Profil auf der anderen Seite erkennbar. In beiden Formen zeichnet sich das öffentliche Erscheinungsbild zugleich durch bewusste Transparenz und Diskursivität aus. Hinsichtlich der immer wieder thematisierten Spannung zwischen Kirchenleitung und lokaler Gemeindewirklichkeit eröffnet der Gedanke einer öffentlichen Kirche gleichsam Formen ekklesiologischer Subsidiarität, d.h. konkret gesprochen, dass Reformationsjubiläen erst Sinn machen, wenn sie auch im mikroskopischen Kontext der Gemeinde überzeugungsstark ihre je eigene öffentliche Erscheinungsform finden. Die Präsenz auf dem öffentlichen Markt ist zudem von vornherein nicht auf proklamatorische Einseitigkeit hin angelegt, sondern

<sup>18</sup> Vgl. dazu: [www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/Projektformular\\_Gemeinde\\_bauen\\_und\\_Kirche\\_leiten\\_durch\\_Visitation\\_Stuttgart\\_290509\\_KORR.pdf](http://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/Projektformular_Gemeinde_bauen_und_Kirche_leiten_durch_Visitation_Stuttgart_290509_KORR.pdf).

<sup>19</sup> Vgl. Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Art. 157.

<sup>20</sup> Ebd., Art. 165, 1.

stellt sich bewusst dem offenen und gemeinsamen Austausch darüber, was protestantische Kirche und Gemeinde ausmacht und wohin die weitere Entwicklung gehen sollte. Dass dies im Einzelfall auch dazu führen kann, dass eben Konfliktlinien öffentlich werden, ist der zwar oftmals schmerzhaft, aber gut zu begründende Preis für die theologisch-programmatische Offenheit einer öffentlichen Kirche. Dies bedeutet dann aber auch, sich an die Transparenz-Standards zu halten, die andere Institutionen zu erfüllen haben, und somit hinsichtlich der eigenen Verfasstheit so offen und ehrlich wie möglich aufzutreten, sei es im Blick auf die eigenen Arbeitsbedingungen, Personal-, Finanz- und Entwicklungsplanungen oder auch, was den Umgang mit internen Konflikten angeht. Wo das kirchliche Interesse mit dem Interesse der Öffentlichkeit an Transparenz und Rechenschaft konfligiert, ist jedenfalls genauestens abzuwägen, ob sich Geheimpolitiken am Ende nicht als kontraproduktiv erweisen könnten.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Öffentliche Herausforderungen für Pfarramt und Gemeinde

Von den genannten Grundorientierungen aus ist das Paradigma einer öffentlichen Kirche sowohl für die Pfarrerrinnen und Pfarrer wie auch für die Gemeinden und Kirchenleitungen folgenreich. Die theologische Rede von der Freiheit und Weltverantwortung erweist sich faktisch in ihrer Bedeutsamkeit erst dann als plausibel, wenn Kirche und Theologie tatsächlich etwas Relevantes zur Deutung von Mensch und Welt sowie zur Gestaltung der Weltverhältnisse beizutragen haben. Jegliche öffentliche Artikulation macht dann zu allererst hohe Kompetenz und Expertise notwendig. Zugleich bedeutet eine solche ekklesiologische Ausrichtung, dass alle Entwicklungs- und Strategiefragen nicht um ihrer selbst willen bearbeitet werden dürfen, sondern immer mit der Frage verbunden sein müssen: »Wofür soll Kirche eintreten und sich einsetzen? Mit welchen guten theologischen Gründen mischt sich Kirche in die Weltverhältnisse ein? Wie lässt sich dies auch theologisch kommunizieren?

Diese Fragen zeigen an, dass sich eine Kommunikation des Evangeliums eben nicht singularisch denken lässt, sondern sich erst im Blick auf die Vielzahl kirchlicher Akteure und deren Aktivitäten in ihrem verbindenden und auch verbindlichen Tiefensinn erschließt – gleichsam im Sinn einer »community of communities«,<sup>21</sup> die als öffentliche Kirche eben auch offene, einladende und beherbergende Kirche ist. In diesem Sinn lässt sich die »öffentliche« Dimension grundsätzlich von den *notae ecclesiae* der Kirche im Sinn der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« (μία, ἅγια, καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία) als den vier klassischen Wesensmerkmalen der christlichen Kirche als »Leib Christi« (1Kor 12,27) deuten.

Unverkennbar stellt sich aber innerhalb der kirchlichen Strukturen das Problem geringer werdender Ressourcen, so dass weniger Hauptamtliche im Prinzip immer komplexere Öffentlichkeiten bespielen müssen. Von daher kann die Rede von einer öffentlichen Kirche nur dann konkret werden, wenn die Verantwortungsbereiche Ehrenamtlicher und Freiwilliger ausgebaut und ausgeweitet werden. Ohne die Integration neuer Zielgruppen, sowohl auf der »Angebots«- wie auf der »Nachfrage«-Seite, wird sich jedenfalls Kirche kaum entwickeln können. So lässt sich eine solche öffentliche Kirche auch nur denken und entwickeln, wenn stärker als bisher auf die Vernetzung mit anderen Öffentlichkeiten abgezielt wird.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Kim, *Theology*, 15

Zugleich ist angesichts der gegenwärtigen Komplexitäten und Herausforderungen eine Konzentration auf das Leistbare ebenfalls notwendig. D.h., dass die Identifikation von Schwerpunkten, zu denen man sich als Kirche und Gemeinde öffentlich äußern will, unbedingt notwendig ist.

Schließlich ist für die Frage des Wächteramtes prinzipiell zu betonen, dass öffentliche Eindeutigkeiten gerade im politisch-ethischen Bereich sehr bewusst zu überprüfen und im Zweifelsfall eher sparsam zu artikulieren sind. Vorsicht ist jedenfalls vor zu schnellen Identifikationen der Rede von Gott und der Deutung der Welt geboten, weil damit die vernünftige und kritische Unterscheidung zwischen Gottesrede und menschlicher Rede verloren gehen könnte. Die etablierte protestantische Denkschriften-Kultur sensibilisiert jedenfalls gerade in ethischen Grenzfragen eher für diskursive Abwägungen als für vermeintlich klare Lösungen.

Aber wie sollen Verantwortliche in Kirche und Gemeinde damit umgehen, dass sie unter Umständen durch ihre Äußerungen eben auch polarisieren oder eben bestimmte Öffentlichkeiten vor den Kopf stoßen könnten? Kirchliche und gemeindliche Akteure sollten sich im Fall eigener Überzeugungen nicht davor scheuen, Unbequemes und Sperriges zu artikulieren, selbst wenn dieses mit Mehrheitsmeinungen in der eigenen Gemeinde konfligiert. Protestantisch gesprochen ist zwar nicht ein Kollektivgewissen zu erzeugen, aber doch das Bewusstsein eines gemeinsamen wachsamem und aufmerksamen Freiheits- und Gewissensverständnisses zu schärfen. Damit aber können dann Kirche und Gemeinde, wenn sie eine solche intermediäre Funktion innerhalb der pluralistischen Zivilgesellschaft übernehmen, Beispielfunktion im Blick auf die zivilisierende Rolle von Religion im öffentlichen Leben gewinnen.

Zugleich ist auch unter der Signatur einer öffentlichen Kirche auf die Grenzen der Gestaltbarkeit kirchlichen Handelns hinzuweisen, wofür die Leitunterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche<sup>22</sup> bzw. der erfahrbaren sozialen Gestalt und der geistlich-verborgenen Seite von Kirche mit ins Spiel gebracht werden sollte. Diese ekklesiologische Differenzierung setzt den Entwicklungsvorhaben eine gleichsam menschliche Grenze der Verfügbarkeit. Was Kirche sei und was nicht, lässt sich jedenfalls über die Form des öffentlichen Auftretens nicht bis ins Letzte hinein festsetzen. Dementsprechend wird in reformiertem Sinn in offener Eindeutigkeit konsequent formuliert: »Kirche ist überall, wo Gottes Wort aufgrund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments verkündigt und gehört wird. Kirche ist überall, wo Menschen Gott als den Schöpfer anerkennen, wo sie Jesus Christus als das Haupt der Gemeinde und als den Herrn und Versöhner der Welt bekennen und wo Menschen durch den Heiligen Geist zum Glauben gerufen und so zu lebendiger Gemeinschaft verbunden werden. Kirche ist überall, wo Menschen durch Glaube, Hoffnung und Liebe das Reich Gottes in Wort und Tat bezeugen.«<sup>23</sup> Dies bedeutet dann aber zugleich – insbesondere wenn damit die oben bereits angedeutete Grundperspektive einer Laientheologie verknüpft wird –, dass sich ein öffentliches kirchliches Handeln eben auch über die festgesetzten institutionellen Gegebenheiten hinaus in Gruppen, Bewegungen und Einzelnen manifestieren kann, die ganz bewusst über die etablierten Formen hinaus und auch im Widerspruch zu diesen Neues und Avantgardistisches zu thematisieren vermögen. Die Spannung von Charisma und Institution gehört somit notwendigerweise auch zu einer näheren Wesens- und Aufgabenbeschreibung von Kirche und Gemeinde. Öffentliche Kirche lebt insofern auch davon, dass sie die Grundlagen dafür legt, dass sich neue und innovative Bewegungen auch gerade immer wieder – im doppelten Sinn des Wortes – aus ihr heraus entwickeln können.

<sup>22</sup> Vgl. *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 29.

<sup>23</sup> Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Art.1, 1–3.

Diese theologisch begründeten Bestimmungsgrenzen bzw. besser Bestimmungsspielräume lassen – im Sinn der Spiegelung der geistlichen Gemeinschaft<sup>24</sup> – die Hoffnung auf die Präsenz des Heiligen Geistes manifest werden und vermitteln allen Überlegungen im Rahmen der der Gemeinde- und Kirchenentwicklung ihren entscheidenden Orientierungssinn.

### 3.2 Anspruch und Realität öffentlicher Kirche als Forschungsaufgabe

Auch wenn sich gerade im Bereich der öffentlichen Theologie inzwischen vielfache systematische Erwägungen und Abhandlungen auffinden lassen, ist die empirische Erforschung der kirchlichen und gemeindlichen Praxis hinsichtlich ihre Ausformungen und Wirkungen auf die inner- und außerkirchliche Öffentlichkeit bisher noch wenig etabliert. Der in diesem Beitrag mehrfach erwähnte kirchliche und theologische Deutungsanspruch ist insofern zwar in hermeneutischem Sinn beschreibbar, ob und wie dieser allerdings hinsichtlich institutioneller und individueller Urteilsbildung und Entscheidungsfindung manifest wird, bedarf zukünftig der genaueren Klärung. Es dürfte sich beispielsweise tatsächlich lohnen, nach dem faktischen Einfluss kirchlicher Stellungnahmen auf politische Diskurse und individuelle Einstellungen zu fragen.<sup>25</sup> Zugleich sind auch die Effekte der Kirche als Bildungsinstitution, man denke hier beispielsweise an den Religionsunterricht oder auch die Akademiarbeit, bisher kaum auf ihre faktischen Wirkungen hin in Augenschein genommen. Insofern besteht gegenwärtig für den hermeneutisch gut plausibilisierten Deutungsanspruch einer öffentlichen Kirche noch keine wirklich zureichende wissenschaftliche Untersuchungspraxis zur Frage der Konkretisierung dieses Anspruchs, so dass hier zukünftig verstärkte ekklesiologische und interdisziplinäre Grundlagenarbeit zu betreiben ist.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Astley, J., *Ordinary theology. Looking, Listening and Learning in Theology*, Aldershot 2002
- / Francis, L. (Hg.), *Exploring Ordinary Theology. Everyday Christian Believing and the Church*, Aldershot 2013
- Bedford-Strohm, H., *Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie*, hg. von M. Mädler / A. Wagner-Pinggéra, München 2013
- / Höhne, F. / Reitmeier, T. (Hg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology (Theology in the Public Square – Theologie in der Öffentlichkeit 4)*, Münster 2013
- Gerhardt, V., *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, München 2012
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U., *Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie 4)*, Gütersloh 2013
- Hermelink, J., *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011
- Hermes, E., *Kirche in der Gesellschaft*, Tübingen 2011
- Huber, W., *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998
- *Christian Responsibility and Communicative Freedom. A Challenge for the Future of Pluralistic Societies*, hg. von W. Fourie (*Theology in the Public Square – Theologie in der Öffentlichkeit 5*), Münster 2012
- Kim, S., *Theology in the Public Sphere*, London 2011
- Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, in: *Loseblattsammlung der kantonalen Gesetzessammlung (Kanton Zürich)*, Bd. 2, Nr. 181.10 (Stand: 1. September 2010)
- Könemann, J. / Frantz, C. / Meuth, A.-M. / Schulze, M., *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik*, Paderborn 2014

<sup>24</sup> Vgl. Hermelink, *Kirchliche Organisation*, 36.

<sup>25</sup> Vgl. Könemann u.a., *Religiöse Interessenvertretung*.

- Lasogga, M. / Hahn, U.* (Hg.), Die Visitation. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD. Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover 2010
- Preul, R.*, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie, Leipzig 2008
- Rat der EKD* (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006
- Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014
- Schlag, T.*, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012
- Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund* (Hg.), Impulspapier »500 Jahre Reformation« und der Kirchenbund heute, Bern 2012
- Storror, W. / Morton, A.* (Hg.), Public Theology for the 21<sup>st</sup> Century, London / New York 2004
- Weyen, F.*, Kirche in der strukturellen Transformation (Manuskript der Habilitationsschrift), Zürich 2014



## 4.5 Kirche als Ort der Religion

Wilhelm Gräß

Die Kirche ist – nach reformatorischem Verständnis<sup>1</sup> – 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.<sup>2</sup> Die Menschen sollen durch die Kirche und in der Gemeinde den christlichen Glauben als Kraft zu einem sinnerfüllten Leben gewinnen und erhalten können. Gerade der gesellschaftliche Einfluss der Kirche bemisst sich nicht nach ihren Voten zu Tagesaktualitäten, sondern hängt von ihrer religiösen Stärke und Kompetenz ab.

Die existentiellen Fragen der Religion bzw. des Glaubens<sup>3</sup> sind die, die im Leben aufbrechen, an seinen Sollbruchstellen, an den Schwellen und Übergängen, auf den Grenzen. Die Frage nach Gott ist da in Schicksalsschlägen, in schwerer Krankheit. Die Sehnsucht nach Auferstehung und ewigem Leben erwacht an den Gräbern. Die Last der Schuld und das Verlangen nach Vergebung werden empfunden in gescheiterten Beziehungen – um nur einige der existentiellen Glaubensfragen zu nennen. Theologie lässt diese Fragen in ihrem unbedingten Ernst tiefer verstehen und dann auch aus der Kenntnis der symbolischen Überlieferungen des Christentums Antworten gewinnen. Theologie vermittelt schließlich denen, deren Aufgabe es ist, Kirche und Gemeinde zu leiten, die also die Religion zum Beruf haben, die Fähigkeit, diese Antworten auch vernünftig, existentiell nachvollziehbar und situationsbezogen darzustellen und mitzuteilen.

### 1. Informationen

#### *1.1 Der religiöse Beruf und die theologische Kompetenz in Lebensfragen*

Die mit der Kirchen- und Gemeindeleitung Beauftragten haben viele organisatorische Aufgaben zu erledigen wie Planung, Koordination oder Management. Es geht auch in der Fülle der Gesprächskontakte nicht um die letzten Fragen in ihrer existentiellen Tiefe. Allerdings darf man die Alltagskommunikation theologisch nicht unterschätzen. Auch beim Gespräch über den Gartenzaun, im Supermarkt oder auf dem Weg ins Klassenzimmer richtet sich auf die Pfarrerrinnen und Pfarrer, auf alle, die die Religion zum Beruf haben, die Erwartung, dass sie aufmerksam zuhören, sich für die persönlichen Lebens-

<sup>1</sup> Vgl. die Grundformel in CA VII.

<sup>2</sup> Zum reformatorischen Kirchenverständnis und einer Entfaltung Praktischer Theologie auf dessen Basis, worum es uns hier nicht zu tun ist, vgl. *Preul*, Kirchentheorie.

<sup>3</sup> Die Karriere, die der Begriff des Glaubens in der Theologie des 20. Jahrhunderts gemacht hat, war ein Resultat der theologischen Religionskritik der Wort-Gottes-Theologie. Da uns deren Einwände gegen den Religionsbegriff auf der ganzen Linie nicht mehr überzeugen, sollte auch wieder ein anderer Sprachgebrauch Einkehr halten. Deshalb plädiere ich dafür, die Begriffe Religion und Glaube vice versa zu nehmen. Vgl. die Beiträge in: *Gräß* (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Zu meinem Religionsbegriff und wie er für die Arbeit in Kirche und Gemeinde fruchtbar gemacht werden kann vgl. das Kap. »Religion verstehen« in: *Gräß*, Predigtlehre, 141–208.

verhältnisse interessieren und um verständnisvollen Rat bemüht sind. Gesteigert begegnet uns die Erwartung nach religiöser Deutungskompetenz bei Kasual- und Seelsorgegesprächen, bei den Predigten und Reden, die Woche für Woche zu halten sind, im Religionsunterricht mit Kindern und Jugendlichen, in Gesprächskreisen mit Jungen und Alten. Immer wenn Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrer und Religionslehrerinnen zum Schreiben, Reden und Diskutieren veranlasst sind, wird deutlich, dass theologische Kompetenz gefordert ist. Sie ist gefordert als die Fähigkeit, erfahrene Wirklichkeit im Lichte der Gottesgegenwart zu deuten. Aus Lebensgeschichten will erzählt, Lebensideale und Bilder der Hoffnung wollen entworfen sein. Die Symbole der biblischen Überlieferungen sind dabei in ihrem religiösen, zum Glauben ermutigenden Sinnpotential aufzuschließen.

### *1.2 Theologie für die Gemeinde als Reflexions- und Sprachkompetenz in religiösen Lebensfragen*

Historisch-kritische Exegese, das Studium der Kirchengeschichte und der dogmatischen Lehrgebäude, aber auch neue theologische Entwicklungen wie etwa in der feministischen Theologie geben nicht unmittelbar auf die existentiellen Fragen Antwort. Ohne eine solide theologische Ausbildung, das Reflexions- und vor allem Sprachvermögen, das im theologischen Studium erworben wird, könnten die, die in Kirche und Gemeinde leiten, nicht überzeugend vom christlichen Glauben reden und damit auch nicht religiös sinnstiftend wirken. Wenn das aber nicht geschieht, verfehlen Kirche und Gemeinde, wozu sie recht eigentlich da sind, nämlich das religiöse Bewusstsein der Menschen im christlichen Geist zu beleben, den christlichen Glauben so zu kommunizieren, dass er mit seiner (Heils-)Botschaft Gläubigen und Zweiflern plausibel wird. Theologische Kompetenz befähigt zur Reflexion der existentiellen Fragen des Glaubens und zur Arbeit an den symbolischen Formen, in denen er zur Mitteilung gebracht werden kann. Es gilt die Sprache zu finden, die elementare, nachvollziehbare Antworten möglich macht, die kritischen Einwänden standzuhalten vermögen. Ohne die eigene persönliche Überzeugung geht es ebenfalls nicht. Von denen, die die Religion zum Beruf haben, wird erwartet, dass sie ihre christlich-religiöse Überzeugung auf überzeugende Weise, in einer anderen verständlichen Sprache ausdrücken können. Theologie lässt Gläubigen und Zweiflern den Glauben verständlicher werden. Sie kann plausibel machen, dass unser Leben durch die Religion eine sonst nicht zu gewinnende Sinnerfüllung erfährt.

Die Kirchen genießen als religiöse Institutionen in unserer Gesellschaft immer noch einen großen Vertrauensvorsprung. Längst wären noch sehr viel mehr Menschen aus den Kirchen ausgetreten, wenn die hintergründige Sinnerfüllung, für die sie stehen, nicht gebraucht würde. In den Krisen und Wechselfällen des Lebens ist die Gemeinde vor Ort, sind es insbesondere Pfarrer und Pfarrerinnen, zu denen man kommen kann, um die Fragen des Lebens in das Licht ihrer religiösen Deutung zu rücken, um so durch den christlichen Glauben neue Vergewisserung im Daseinsgrundvertrauen zu finden.

Es gibt jedoch auch Anzeichen für eine tiefe Glaubwürdigkeitskrise von Kirchen und Gemeinden, die im Kern daher rührt, dass sie eben nicht mehr deutlich genug als Ort der religiösen Sinnstiftung erfahren werden, von vielen nicht einmal mehr hintergründig als ein solcher Ort gewusst sind.<sup>4</sup> Das hat viel mit einer kirchlichen Theologie zu tun, die

<sup>4</sup> Vgl. die McKinsey-Studie, die ergeben hat, dass die Frage, ob man sich von der Kirche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens verspricht, weitgehend mit einem Nein beantwortet worden ist. Daraus zieht die Studie denn auch zu Recht den Schluss, dass die Kirche ihre religiöse Kernkompetenz zu verlieren droht. Vgl. *Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern*, Münchenprogramm [= eMp]; *Bogdahn*, Das Evangelische München-Programm.

den Kontakt zu den religiösen Lebensfragen der eigenen Zeit verloren hat und so ihrerseits eben zur »Religionsunfähigkeit der Volkskirche« (Volker Drehsen) beiträgt.<sup>5</sup> Die überlieferten Glaubensbotschaften wie die Rede vom dreieinigen Gott, von seinem Erlösungswerk durch Tod und Auferstehung Jesu, von dessen Wiederkunft zum Gericht usw. werden in ihrem religiösen Sinn nicht mehr verstanden. Mit der theistischen, persönlichen Gottesvorstellung haben viele Menschen Schwierigkeiten.<sup>6</sup> Traditionelle moralische Orientierungen, die von den Kirchen vertreten werden, laufen den Prinzipien moderner Selbstbestimmung und Autonomie entgegen. Es kommt zu kognitiven Dissonanzen, die mit dem Verdacht auf Unglaubwürdigkeit den Kirchen gegenüber gelöst werden.

Was ist zu tun? Kirche und Gemeinde müssen zu Orten der Religion und erfahrungsnaher religiöser Kommunikation ausgebaut werden. Sie müssen zu Orten werden, die gleichermaßen für spirituelle Sinnsucher wie für die in der traditionellen Sprache des Glauben Beheimateten offen sind. Von der Religion mit persönlicher Überzeugung gälte es so zu reden, dass deutlich wird: Es geht nicht darum, eine kirchliche Lehre akzeptieren zu müssen, etwas glauben zu müssen, was nicht subjektiv einleuchtet. In der Religion – so wäre von denen, die Religion zum Beruf haben, zu kommunizieren – geht es darum, dass ich mich zu den Erfahrungen und Vorhaben meines Lebens, auch noch zu den Grenzerfahrungen und auf unsicherem Lebensgelände mit Sinndeutungen verhalten kann. Sie tut das, indem sie in dem Vertrauen bestärkt, dass ein Gott ist. Weil ein Gott ist, der freilich nicht gewusst werden kann, sondern geglaubt sein will, wohnt dem Ganzen der Welt und dem eigenen Leben in der Unermesslichkeit des Universums ein Sinn inne. Deshalb kann ein Mensch dessen gewiss werden, auf keinen Fall vergeblich zu leben. In der Religion können wir Sinnerfüllung finden, weil sie unser Leben nicht im Vorhandenen, im Endlichen aufgehen lässt. Glauben heißt solche Gewissheit zu finden, dass es eine letzte Realität gibt, die zwar nicht zu fassen und nicht zu sagen ist, die aber in der Unmittelbarkeit unseres Gefühlsbewusstseins doch mit Gewissheit für uns da ist – Schleiermacher spricht von Gott als Wort für das Von-Woher des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit. In der Gestimmtheit eines unbedingten Gehalten-Seins ist solcher Glaube erfahrbar. Er lässt sich nicht demonstrieren. Aber gerade die Bild-Sprache der Bibel, der Psalmen insbesondere, kann ihn evozieren. Dann spricht das Symbol »Gott« oft unmittelbar zu bedrängten Seelen. Die, die die Religion zum Beruf haben, können den Glauben wecken und erhalten, indem sie das christliche Heilsversprechen in diese Zusage übersetzen: Es ist ein Sinn in allem und er erschließt sich.

### 1.3 Kirche auf dem religiösen Markt

Die Kirchen und Gemeinden stecken dennoch in einer tiefen Krise. Das hat mit dem angesprochenen Verlust an Religionsfähigkeit zu tun und dann eben damit, dass man in Kirche und Gemeinde – aufgrund theologischer Fehlsteuerungen – nicht hinreichend darauf eingestellt ist, von der Religion der Menschen und ihrer Sehnsucht nach Sinn her zu denken.

Kirchenkreise und Gemeinden werden zusammengelegt. Pfarrstellen und Diakonienstellen werden weggestrichen. Überall sind neue Stellenbesetzungspläne zu diskutieren, und was beschlossen ist, muss – für die Betroffenen oft schmerzlich – durchgesetzt werden. Personalplanung steht oben an. Personalmanagement ist gefordert. Verschiedentlich hat man in jüngerer Zeit Rat bei Unternehmensberatungen wie McKinsey<sup>7</sup> und anderen gesucht.

<sup>5</sup> Vgl. Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?*, sowie Gräß, *Präsenz*.

<sup>6</sup> Vgl. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes*.

<sup>7</sup> Vgl. eMp.

Die Personalplanung ist dann wiederum mit Fragen nach den Organisationsstrukturen in Kirche und Gemeinde zu verbinden, vor allem mit der Frage nach den Zielen, die verfolgt werden, und nach der Akzeptanz dessen, wofür die Kirche steht. Die Personalplanung darf jedoch nicht von Finanzfragen dominiert werden. Was ansteht, sind neue Vermittlungen von theologisch-inhaltlichen, organisatorisch-strukturellen und technisch-finanziellen Fragen im kirchen- und gemeindeleitenden Handeln. Dabei lässt sich gerade auch von der Ökonomie, speziell von der Unternehmensethik viel lernen. Von der Sprache, die in der Kirche noch unvertraut ist, sollte man sich nicht zu schnell abschrecken lassen. Vielleicht kann gerade ein stärker marktförmiges Denken in der Kirche dazu führen, dass man sich nicht einfach nur dem Gesetz des Marktes unterwirft und damit nicht nur das Geld zum Argument kirchenleitenden Handelns wird. Es geht um die Klärung von Strukturen und Zielen, die dazu helfen können, den Auftrag der Kirche zu erfüllen, der seinerseits in der Förderung der religiösen, sinnstiftenden Kraft des Christentums liegt.

Die Lage, in der sich die Kirche befindet, ist schwierig. Die Evangelische Akademie Loccum hat eine Studie zu »Kirche und Milieu« vorgestellt, die von einer soziologischen Forschungsgruppe in Hannover durchgeführt worden war.<sup>8</sup> Danach wird zwar der Kirche immer noch erstaunlich viel Sympathie, Offenheit und Aufgeschlossenheit in allen Milieus der Gesellschaft entgegengebracht. Auch wird festgestellt, dass es überraschend viele Zugänge zur Kirche gibt, unterschiedliche Motive, sich zu engagieren oder zumindest in der Kirche zu bleiben. Es wird aber eben auch festgestellt, dass die Verkündigung in den Gemeinden und die Erwartungen der Gemeindeglieder vielfach aneinander vorbeilaufen. Es stellt sich heraus, dass die Gemeinden häufig eigene Milieus ausbilden, die für neue Interessenten gar nicht mehr offen sind. Ein zentrales Ergebnis der Studie ist: Wofür die Kirche steht und was sie den Menschen zu sagen hat, kommt bei vielen gar nicht oder nur verstümmelt an. Die Kommunikation klappt – außer bei den Kasualien – nicht. Dort hingegen werden Bedürfnisse angesprochen, die die Menschen immer noch an die Kirche binden. Es geht um Dienstleistungen der Kirche, die von den Menschen in ihrer religiösen Sinnproduktivität angenommen werden. Da ist ersichtlich, dass die Kirche mit ihren Symbolen und Ritualen für die religiöse Sinndimension des Lebens einsteht.<sup>9</sup>

Eine mehr oder weniger selbstverständliche Präsenz in der Lebenswelt hat die Kirche aber eben nur mit ihren Kasualien und dann noch mit dem Religionsunterricht in den Schulen – jedenfalls in den alten Bundesländern. Der Religionsunterricht verdankt sich ebenso der Einsicht, dass die Religion als eine konstitutive Sinndimension menschlichen Lebens der Bildung und Pflege bedarf. Ob die Kirche ansonsten jedoch mit ihrer Bildungsarbeit in den Gemeinden, sowie dann auch mit den Gottesdiensten, der spirituellen Suche der Menschen genügend entgegenkommt, ist ernsthaft zu fragen. Die Konkurrenz auf dem Markt der Religionsanbieter, der spirituellen Workshops, Esoterik-Foren und freikirchlichen Vereinigungen ist groß.

Die Diskussion um notwendige Strukturveränderungen in der Kirche, vor allem die Versuche, ökonomisches Denken auf die Organisation kirchlichen Handelns anzuwenden,<sup>10</sup> sind längst in Gang gekommen. Die Kirche ist nicht das Jenseits der Gesellschaft, steht nicht außerhalb, sondern ist ein Teil von ihr, auch wenn sie sich nach eigenen Prinzipien zu strukturieren versucht. Sie ist eine religiöse Organisation der Gesellschaft bzw. eine Organisation des Religiösen in der Gesellschaft. Und die Frage ist, wie lange sie sich

<sup>8</sup> Vgl. *Evangelische Akademie Loccum* (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*; *Vögele* u.a., *Soziale Milieus*; vgl. auch *Hauschildt*, *Milieus in der Kirche*, sowie *Schulz* u.a., *Milieus praktisch*.

<sup>9</sup> Wie sie das macht und welches Gewicht dabei dem symbolischen, darstellenden Handeln zukommt, hat Jan Hermelink sehr schön im Blick auf die Konfirmation herausgearbeitet. Vgl. *Hermelink*, *Konfirmation*.

<sup>10</sup> Vgl. *Fetzer* u.a. (Hg.), *Kirche in der Marktgesellschaft*; *Brummer/Nethöfel* (Hg.), *Vom Klingelbeutel zum Profitcenter?*

angesichts eines sich zunehmend pluralisierenden kulturellen und religiösen Marktes noch wie ein Monopolist, behördlich und obrigkeitlich, verhalten kann.

#### 1.4 Kirche für die Religion der Menschen

Das Verständnis der Kirche als »Heilsanstalt« – wie es sich im 19. Jahrhundert auch im kulturkonservativen Luthertum durchsetzte – entspricht behördlich-obrigkeitlichen Verhältnissen. Unter den Bedingungen einer modernen Marktgesellschaft legt sich demgegenüber ein Verständnis von Kirche als religiöses Dienstleistungsunternehmen nahe. Eine Kirche, die sich von den Mitgliedern her versteht, von den Erwartungen, die diese an die Kirche haben, wird ihre Identität jedenfalls nicht ohne Berücksichtigung dieser Interessen und Erwartungen formulieren wollen. Sie wird ihre Aufgabe vorrangig darin sehen, die Kommunikation zwischen den Kirchenmitgliedern und der Kirchenorganisation zu optimieren und zu koordinieren. Und sie wird ihren Erfolg daran messen, ob die Kirchenmitglieder mit den Leistungen der Kirche zufrieden sind, ihre Mitgliedschaft aufrecht erhalten, neue Mitglieder hinzugewonnen werden, die Veranstaltungsangebote nachgefragt werden und so die Handlungsfähigkeit der Kirche erhalten bleibt. Erfolg bemisst sich nicht nach Gewinnsteigerungsraten, aber – wie bei anderen Non-Profit-Organisationen auch – doch daran, dass die angebotenen Dienstleistungen angenommen werden und die Organisation die selbst gesetzten Zwecke verfolgen kann.<sup>11</sup>

Eine kooperationsökonomische Betrachtungsweise, der es auf funktionierende Kommunikation zwischen Unternehmensleitung, Mitarbeitern und Kunden ankommt,<sup>12</sup> lässt sich weitgehend auch auf die Kirche anwenden: Der Service muss auch da stimmen. Kundenorientierung und Marktbeobachtung sind wichtig. Das Produkt bzw. die Dienstleistungsangebote sind am Markt klar zu profilieren. Die Kommunikation zwischen den Mitarbeitern und den Mitgliedern ist entscheidend. Die Mitarbeiter müssen sich mit der Institution Kirche identifizieren. Schließlich geht es darum, dass die Dienstleistungsangebote nicht nur nachgefragt, sondern auch zufriedenstellend vermittelt werden. Die Veranstaltungen und Unternehmungen der Kirche und der Gemeinden sollten bei den Mitgliedern Akzeptanz und in der Öffentlichkeit Resonanz finden. Kommunikation und Kooperation im Leitungsteam, der persönliche, seelsorgerliche Kontakt der Pfarrer und Pfarrerinnen vor allem mit den Kirchenmitgliedern, auch mit den Distanzierten, sind entscheidend, wenn es um die Bereitschaft geht, die Kirchenmitgliedschaft aufrecht zu erhalten. In diesen Kommunikationen und aus ihnen heraus ist dann neue Klarheit darüber zu gewinnen, welche Ziele verfolgt werden sollen, wie die kirchlichen Angebote und Dienstleistungen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit<sup>13</sup> profiliert und effektiv kommuniziert werden können. Wenn der Organisationszweck unklar ist, die Ziele diffus, dann kann auch das Kirchen- und Gemeindemanagement nicht funktionieren. Wie wären die Ziele kirchlicher Dienste von den Mitgliedern her, gerade den Distanzierten, den Kasualchristen, die ja mehr als 95% aller Kirchenmitglieder ausmachen, neu zu beschreiben? Wie wäre neu für den Gottesdienst zu werben?

Warum nicht damit, dass die schöne Kirche auch als privater Meditationsraum genutzt werden kann? Damit, dass sie auch werktags offen ist und Gelegenheit zur persönlichen Kontaktaufnahme mit Gott gibt? Ein Ort, wo ich etwas für meine Seele tun kann, für die Seele gesorgt wird, die sonst oft zu kurz kommt? Ein Raum, an dem spirituelle Erfahrungen gemacht werden können, und es nicht um Fakten und Zahlen, sondern um

<sup>11</sup> Raffée, Kirchen Marketing.

<sup>12</sup> Vgl. zum systemtheoretischen Konzept einer Theorie der Unternehmensführung vgl. Ulrich/Fluri, Management.

<sup>13</sup> Vgl. Berger, Pluralistische Angebote.

Sinn geht? Vielleicht wären das eine Sprache und ein Weg, dann auch den liturgischen Gottesdienst offener zu gestalten – etwa durch familienreligiöse Taufgottesdienste, auch am Samstagnachmittag, durch übergemeindliche Event-Gottesdienste, Thomasmessen, Jugendfestivals, Kinderkirchenwochen usw.<sup>14</sup>

Vieles von dem geschieht an vielen Orten – oft mit deutlich sichtbarem Erfolg. Es kommt auf die besonderen Angebote in der Normalität des kirchlichen und gemeindlichen Lebens an, genauso aber auch auf die liebevolle Gestaltung des Normalen, damit auch dieses zu etwas Besonderem werden kann. Der »normale« Gottesdienst kann durch eine ansprechende religiöse Rede ungemein gewinnen, durch lebendige Liturgie, durch gute Musik, durch Integration der ästhetischen Kultur der Gegenwart, durch (auch verstörende) Konfrontation mit den ethischen und politischen Herausforderungen der Zeit, durch engagierte Spiritualität, durch sorgfältige Arbeit an der symbolischen Form der christlichen Lebenssicht.

Nicht der resignative Rückzug auf institutionelle Grenzsicherungen und dogmatische Bestände ist an der Zeit. Noch weniger die Wiederauflage überholter Missionskampagnen. »Mission« geht vom Besitz einer (Offenbarungs-)Wahrheit aus, die den Menschen überbracht werden soll. So geht das mit dem christlichen Glauben – angesichts seiner nun schon seit mehr als 200 Jahren währenden »Umformungskrise«<sup>15</sup> – aber nicht mehr. Sie ist keine Satz Wahrheit, keine Nachricht, nicht zu »verkündigen«. Die Religion, gerade in Gestalt des christlichen Glaubens, ist, wo er in Menschen lebendig wird, eine Bestimmtheit ihrer Sinneinstellung und Lebensform. Solche Religion teilt sich mit, wo Menschen sich auf die Bedeutungstiefe einer überlieferten religiösen Symbolwelt einlassen, dann insbesondere, wenn die überlieferten religiösen Symbole sich zugleich der persönlichen Aneignung und Sinnerschließung öffnen. Statt immer wieder neue, aber völlig erfolglose Missionierungsstrategien zu erfinden, sollten die Anstrengungen derer, die die Religion zum Beruf haben, darauf gerichtet sein, den humanen Wert des christlichen (Rechtfertigungs-)glaubens und damit die Schönheit christlichen Lebens durch eine ansprechende Religionsästhetik in allen Bereichen kirchlicher Arbeit sichtbar zu machen.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Der religiöse Beruf in der Leitung von Kirche und Gemeinde

Was die Kirche im geistlichen Sinn ausmacht, muss ihr biblisch begründeter Auftrag bleiben, die »Kommunikation des Evangeliums« (Ernst Lange). Das Evangelium ist aber keine Sache, auch keine autoritative Zusage, sondern der Vorgang der Erschließung der christlich-religiösen Lebensdeutung. Diese konkretisiert sich in der Lebensform der Freiheit, einer Sinneinstellung, die das Leben jedes Individuums in seiner unendlichen Bedeutsamkeit achtet und mit der Pflege einer solidarischen Lebensform verbindet. Mitteilung des Evangeliums heißt Mitteilung dieser Sinneinstellung, die in die Lebensform der Freiheit führt. Wie teilt man eine religiöse Lebensdeutung mit? Indem man das Leben zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten miteinander teilt, im Begehen von Liturgien, im Durchdenken von Symbolen, im Austausch von Erfahrungen, im Erzählen aus Lebensgeschichten. Das sind die religiösen Bildungs- und Erbauungswege in der Kirche und ihren Gottesdiensten, aber auch im Religionsunterricht, wenn er zu seiner Sache, der

<sup>14</sup> Vgl. die Beispiele gelungener Praxis in dieser Richtung in: *Brummer/Nethöfel* (Hg.), *Vom Klingelbeutel zum Profitcenter?*

<sup>15</sup> Vgl. *Wagner*, *Umformungskrise*.

Religion findet. Es geht um Prozesse der Sinndeutung und Sinnfindung, die alle Sinne ansprechen müssen, Kopf und Herz und Hand.<sup>16</sup>

Für die »Kommunikation des Evangeliums« von Berufs wegen zuständig zu sein, heißt, dafür Sorge zu tragen, dass die Bildung christlich-religiöser Lebensdeutung in der Gesellschaft möglich bleibt. Als religiöse Bildungsinstitutionen haben sich insofern nicht nur der Religionsunterricht in der Schule, sondern ebenso die Kirchen und Gemeinden zu begreifen – vorausgesetzt freilich, dass das kognitiv enggeführte Missverständnis von Bildung zugunsten der Integration des leiblich-körperlichen, emotionalen Erfahrungslernens überwunden wird.

Es sind religiöse Bildungsziele und Organisationsstrukturen zu entwickeln, die deren Realisierung möglich machen. Hierarchische Verhältnisse, das Denken von Aufträgen und Ämtern her, wären demgegenüber möglichst abzubauen. Von Aufgaben und Ämtern ist auf Ziele und Leistungen umzustellen. Die kirchlichen Dienstleistungsangebote sind von den Interessen und Erwartungen der Mitglieder her neu zu entwickeln. Und die »Gemeinde« sollte als ein sozialer Raum erfahren werden können, in dem nicht eine Burgmentalität dominiert, nicht »Besitzverhältnisse« verteidigt werden, sondern eine offene Boulevard-Atmosphäre herrscht, in der vieles möglich ist und auf Eigeninitiative hin ausprobiert werden kann. Auch sind ja bekanntlich eher diejenigen Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrer und Religionslehrerinnen »erfolgreich«, die nicht die eigene Position, unter Berufung gar auf das kirchliche Amt und die kirchliche Lehre, durchsetzen möchten, sondern eine Vielzahl von Initiativen, die »von unten« kommen, begleiten, ohne sie zu bevormunden.

Eine nachfrageorientierte »Kommunikation des Evangeliums«, auf die es ankommt, ist eine solche, die auf spirituelle Bedürfnisse, unterschiedliche religiöse Lebenseinstellungen, -situationen und -geschichten eingeht. Sie entspringt dem Zuhören und praktiziert eine Dolmetschung der christlichen Sinneinstellung in eine Vielfalt differenter Sinnwelten. Die Kompetenz zur geistlichen Kommunikation insbesondere im religiösen Beruf ist mit dem Management der Kirchenorganisation vor Ort und im größeren Ganzen so zu verbinden, dass über das Leitbild, über Ziele, über zielgruppenorientierte Angebote und deren überparochiale und überregionale Vernetzung permanent kommuniziert wird.

## 2.2 Religionstheologische Umformungen

Die kirchliche Arbeit mit absoluten Vorgaben, aufgrund von Offenbarung, göttlicher Stiftung und Einsetzung, vorgegebenem Auftrag usw. funktioniert nicht mehr – wenn sie dies nach außen hin je getan hat. Wir sind schließlich theologisch seit langem darüber verständigt, dass die Botschaft der Kirche, das Evangelium, jeweils der Interpretation der biblischen und kirchlich-theologischen Überlieferung entspringt – und damit Interpretation von Interpretationen ist. Das Evangelium hat nur dann die Chance, als Evangelium – im Sinn eines befreienden religiösen Lebensdeutungsangebotes – gehört zu werden, wenn sich die Auslegung der Überlieferung mit der Wahrnehmung und Interpretation der Gegenwart, also der Gefühle und Bedürfnisse, Lebensansichten und Intentionen der Zeitgenossen verschränkt. Die biblische Hermeneutik muss mit einer gegenwartsorientierten Religionshermeneutik verknüpft werden. Die Religionshermeneutik erst befähigt zur Wahrnehmung und Interpretation der heute gelebten Religion und macht verständlich, in welchen symbolischen Welten und Lebensdeutungen sich die Menschen bewegen, an welchen Verhaltensregeln sie sich orientieren, welche Lebensformen sie praktizie-

<sup>16</sup> Vgl. Bizer, Kirchgänge.

ren, welche Werte und Normen sie kommunizieren. Und nur wenn wir über all das verständigt sind, können die, die Religion zum Beruf haben, der biblischen Überlieferung einen gegenwartsrelevanten Sinn abgewinnen.

Die Religionshermeneutik befähigt zu einem neuen, ziel- und erfolgsorientierten Denken im religiösen Beruf. Solches Denken versucht die äußeren Strukturen der Kirche flexibler zu machen.<sup>17</sup> Es will ihren inneren Gehalt, ihre Angebote und deren Vermittlung attraktiv umformen. Vor allem aber geht es der Religionshermeneutik um die Transformation des Glaubenthemas auf die Plausibilitätshorizonte der Zeitgenossen hin. Was die Botschaft der Kirche ist, wofür sie steht, was sie auf dem Markt der Weltanschauungen und Sinnangebote anzubieten hat, das ist ihr eben nicht durch biblische oder dogmatische Leitsätze vorgegeben. Das hat sie auch nicht schlicht auftragsgemäß auszurichten (wer hat da wann welchen Auftrag erteilt?) – oder wie auch immer die autoritätsfixierten Formeln traditioneller kirchlich-theologischer Selbstverständigung lauten. Was die Kirche bzw. die aus Profession für das Christentum Zuständigen zu sagen, was sie heute zu sagen haben, ist immer erst das Resultat einer religionshermeneutisch gesteuerten Interpretation der biblischen und kirchlichen Christentumsüberlieferung.

### 3. Innovationen: Herausforderungen für kirchliche Reformbemühungen

Die Umstellung der kirchlichen Organisationsstrukturen auf religiöse Marktverhältnisse wird zur Folge haben, dass die Kirche ihren Standort in der Gesellschaft nicht mehr in erster Linie traditionell-dogmatisch, sondern konzeptionell-strategisch bestimmt. Kirchlichen Reformbemühungen ist primär die Klärung folgender Fragen aufgegeben: Wofür steht die Kirche mit ihrem »Evangelium« im kulturellen Markt der Weltanschauungen und Sinnangebote? Wie kann die Kirche das »Evangelium« als ein lebensdienliches Sinnangebot symbolisch inszenieren und rituell kommunizieren, so dass es Resonanzen findet und Nachfrage erzeugt? Wie ist zu verfahren, damit die kirchlichen Kommunikationsangebote angenommen werden, die Mitglieder der Kirche mit dieser zufrieden sind, sich aber auch darüber hinaus in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit positive Resonanzen feststellen lassen?

Es ist deutlich, dass die Klärung dieser Kardinalfragen nicht nur das Äußere der kirchlichen Organisationsstrukturen betrifft. Diese Strukturen müssen zweifellos stärker demokratisiert werden. Die Beteiligung der Mitarbeitenden und vor allem der Kirchenmitglieder an den die kirchlichen Angelegenheiten betreffenden Fragen, an der Gestaltung des sozialen Raums »Gemeinde« muss gesteigert werden, von den Finanzen über Stellenbesetzungen bis zum Veranstaltungskalender, nicht zuletzt dem »Schaukasten« – und dies so, dass die Entscheidungswege vor Ort übersehbar sind. Genauso wichtig ist jedoch die innere Seite einer theologisch-ekklesiologischen Neubeschreibung der Kirche. Nicht mehr die kirchlichen Amtsträger, die geistlichen Abteilungen der Landeskirchenämter oder die Gremientheologen definieren das »Wesen und den Auftrag der Kirche« – zugleich vorgebend, dass diese Definition gar nicht ihrer theologischen Interpretationsarbeit entsprungen sei. Die Konzeption kirchlicher Arbeit wird vielmehr in der Kommunikation zwischen den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern, in der Kommunikation mit den Kirchenmitgliedern, auch den distanzierten Kasual- und Feiertagschristen, ermittelt.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ihre Zukunft, es sei noch einmal gesagt, liegt allerdings gerade darin, dass sie sich als ein solcher Ort mit Profil und Qualität gestaltet. Vgl. dazu auch *McGrath, The Future of Christianity*.

<sup>18</sup> Die von Ernst Lange Ende der 60er Jahre angeregten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, deren erster Band 1972 erschien (»Wie stabil ist die Kirche?«) und deren vorläufig letzter Band (»Fremde Heimat Kirche«)



Kirchliches Management verlangt kommunikative, aber eben auch hermeneutisch-theologische Kompetenz. Wie lassen sich die kirchlichen Veranstaltungsangebote besser auf die Lebensformen in der mobilen Freizeitgesellschaft einstellen? Wie können Jugendliche die Gemeinde als einen sozialen Raum entdecken, in dem sie ihre Individualität in ihrer Clique leben können? Wie sind die gesellschaftlichen Funktionseliten für die spirituellen Angebote und Wertorientierungen des Christentums zu interessieren? Wie lässt sich das Lebensdeutungsangebot des Evangeliums, wonach jeder Mensch vorbehaltlos in seiner Menschenwürde zu achten ist, gerade in der ökonomischen Leistungsgesellschaft als gesellschaftskritisches Potential der Kirche wirksam kommunizieren?

Kirchliches Leitungshandeln, das zugleich modernen Konzeptionen von Unternehmensführung folgt, erkennt, dass Management wesentlich Kommunikation ist. Solches Leitungshandeln zielt nicht mehr auf die Aufrechterhaltung des hierarchischen Gegenübers von Amt und Gemeinde, sondern auf die Koordinierung und Orientierung von Kommunikationen auch über Wesen und Auftrag von Kirche und Gemeinde sowie über die Ziele ihrer Arbeit und die Wege, die um des Wohles der Menschen willen verfolgt werden können.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Berger, P.L., Pluralistische Angebote – Kirche auf dem Markt, in: Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Leben im Angebot – Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt*, hg. vom *Kirchenamt der EKD* im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1994, 33–48
- Bizer, Chr., *Kirchgänge – im Unterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion*, Göttingen 1995
- Bogdahn, M., Das Evangelische München-Programm. Ein Erfahrungsbericht, in: H. Schmoll (Hg.), *Kirche ohne Zukunft? Evangelische Kirche – Wege aus der Krise*, Berlin 1999, 135–156
- Brummer, A. / Nethöfel, W. (Hg.), *Vom Klingelbeutel zum Profitcenter? Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche*, Hamburg 1997
- Drehsen, V., *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 2014
- Evangelische Akademie Loccum* (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft* (Auszug aus dem Abschlussbericht des Forschungsprojekts »Kirche und Milieu«), Hannover 1999
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern*, *Das Evangelische Münchenprogramm (eMp)*, München 1998
- Fetzer, J. / Grabenstein, A. / Müller, E. (Hg.), *Kirche in der Marktgesellschaft*, Gütersloh 1999
- Grüb, W., Die Präsenz des Religiösen. Volker Drehsens *Praktische Theologie des neuzeitlichen Christentums*, PTh 103 (2014), 293–305
- Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013
- (Hg.), *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, Gütersloh 1999
- Hauschildt, E., *Milieus in der Kirche*, PTh 87 (1998), 392–404
- Hermelink, J., *Die Konfirmation als Ritual »heilsamer Verstörung«*. Systemische Sichtweisen auf die Kasualliturgie, WzM 53 (2001), 481–500
- Jörns, Kl.-P., *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 21999
- McGrath, A.E., *The Future of Christianity*, Oxford 2002
- Preul, R., *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*, Berlin / New York 1997
- Raffée, H., *Kirchen Marketing – was soll's?*, DtPfrBl 99 (1999), 201–205
- Schulz, C. / Hauschildt, E. / Kohler, E., *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 32010
- Ulrich, P. und Fluri, E., *Management. Eine konzentrierte Einführung*, Bern/Stuttgart/Wien 71995
- Vögele, W. / Bremer, H. / Vesper, M. (Hg.), *Soziale Milieus und Kirche*, Würzburg 2001
- Wagner, F., *Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter?*, ZNThG 2 (1995), 225–254

seit 1998 vorliegt, gingen im Grunde in die Richtung eines durch Befragung der Kirchenmitglieder, auch und gerade der Distanzierten, zu gewinnenden Leitbildes kirchlicher Arbeit. Insofern stellt es nicht gerade eine Ermutigung auf diesem Wege dar, dass die im Amt der EKD bisher für diese Aufgabe zuständige Arbeitsgruppe nach dem Erscheinen des letzten Bandes aufgelöst worden ist.

## 4.6 Kirche bei neuen Gelegenheiten

Uta Pohl-Patalong

### 1. Informationen

#### 1.1 Problemstellungen und Herausforderungen von »Kirche bei neuen Gelegenheiten«

Die Wortfolge »Kirche bei neuen Gelegenheiten« führt mitten hinein in zentrale Diskurse der Kirchen- und Gemeindeentwicklung sowie in die Spannungsfelder zwischen den Dimensionen von Kirche und Gemeinde. Sie bietet kirchentheoretischen Sprengstoff, an dem sich konträre Positionen entzünden können. Vor allem aber lässt sich an ihr die Frage, in welche Richtung sich Kirche und Gemeinde entwickeln können oder sollen, geradezu exemplarisch bearbeiten.

Die Formulierung ist offensichtlich ein Novum, das von den Herausgebern dieses Handbuchs für dieses neu kreiert wurde, jedenfalls ist sie im World Wide Web noch nicht vertreten. Dies ist im Grunde erstaunlich, denn sie verbindet sprachlich zwei nicht ganz neue Diskussionslinien, die ursprünglich selbstständig sind, jedoch bereits vielfach miteinander verbunden wurden: Zum einen das Konzept »Kirche bei Gelegenheit« als Form sporadisch gelebter Kirchenmitgliedschaft, zum anderen das Bemühen um neue kirchliche Angebote, Formate und Organisationsformen, die Menschen Kontakte jenseits der etablierten Handlungsfelder eröffnen sollen.

##### 1.1.1 »Kirche bei neuen Gelegenheiten« als sporadisch gelebte Kirchenmitgliedschaft

Die erste Linie wurde wesentlich durch die Formel »Kirche bei Gelegenheit« von Michael Nüchtern geprägt. Dieser hatte 1991 unter diesem Titel Überlegungen zur Akzeptanz und Wertschätzung einer Form von Kirchenmitgliedschaft veröffentlicht, deren Beziehung zur Kirche sich in der gelegentlichen Teilnahme an kirchlichen Angeboten äußert.<sup>1</sup> Ein entsprechendes Teilnahmeverhalten identifiziert er als konstitutiv für die nichtparochialen Handlungsfelder Akademiarbeit und kirchliche Erwachsenenbildung und postuliert es als hilfreich für die Wahrnehmung und Gestaltung der parochial verorteten Kasualien als »Kirche bei Gelegenheit« und »Gelegenheit für Kirche«<sup>2</sup>. In einer Gegenbewegung gegen die in den 1980er Jahren entfalteten Konzepte von »Gemeindeaufbau« formuliert er programmatisch: »Nicht Gemeinschafts- und Gruppenpflege ist Aufgabe der Kirche, sondern Verkündigung des Evangeliums an alle und in allen Situationen.«<sup>3</sup>

Konzept und Begriff der »Kirche bei Gelegenheit« wurden in den letzten beiden Jahrzehnten in der kirchlichen Praxis vielfach aufgenommen.<sup>4</sup> In der praktisch-theologischen

<sup>1</sup> Nüchtern, Kirche bei Gelegenheit.

<sup>2</sup> A.a.O., 11.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Nur ein Beispiel: Die Einführung des Stadtkirchenpfarrers in Potsdam 2004 wurde in der Presse unter dem Stichwort »Kirche bei Gelegenheit statt Kirche mit Verbindlichkeit« dargestellt. Konkretisiert wird dies mit dem Angebot, »Menschen, die eher zufällig oder vielleicht nur unter dem Eindruck bestimmter Ereignisse die

Literatur setzt sich diese Linie gemeindepädagogisch fort, beispielsweise in der Idee von »Kirche als Karawanserei«<sup>5</sup>. Kirchentheoretisch kann der niederländische Impuls, »Kirche als Herberge«, der sich gegen die Nötigung zu einem kontinuierlichen »Aufenthalt« im Raum der Kirche wendet, in dieser Linie gesehen werden.<sup>6</sup> Mittlerweile ist auch theologisch begründet worden, warum eine »sporadisch aktivierte Mitgliedschaft« kein Defizit darstellt.<sup>7</sup> Die Figur wurde zudem mit milieutheoretischen Überlegungen verbunden.<sup>8</sup>

Für die Frage von Kirchen- und Gemeindeentwicklung erscheint besonders interessant, dass (anders als gelegentlich suggeriert wird) die Frage eines nicht kontinuierlichen Kontaktes zur Kirche sachlich die Differenz zwischen parochialen und nichtparochialen Organisationsformen übergreift, also nicht zwingend auf neu zu entwickelnde Angebote und Formen von Kirche zielt. Die Perspektive liegt jedoch offensichtlich nahe und ist auch bereits bei Nüchtern angelegt.<sup>9</sup>

### 1.1.2 Kirche bei *neuen* Gelegenheiten als Entwicklung neuer Formate und Formen

In einer zweiten Linie geht es um Fragen struktureller Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Die Grundidee dieser Linie ist die Überzeugung, dass in der (spät-)modernen, pluralen und individualisierten Gesellschaft die herkömmlichen Sozialformen und Angebote von Kirche nicht für alle Menschen passende Kontaktflächen zur Kirche bieten. Auch dieser Diskussionsstrang kann auf der Ebene der Ortsgemeinde geführt werden, so dass in deren Rahmen nach neuen Anlässen und Gelegenheiten zum Kontakt mit der Kirche gesucht wird. Der Ansatzpunkt wird auch hier meist im Zusammenhang mit den Kasualien gesehen: sei es als intensiviertere Begleitung im Kontext der klassischen Kasualien,<sup>10</sup> sei es als Entwicklung »neuer« Kasualien.<sup>11</sup> Wirkmächtiger und kirchentheoretisch brisanter ist allerdings die Tendenz, jenseits der etablierten meistparochialen Gemeindestrukturen alternative kirchliche Organisationsformen zu bilden, um nicht qua Organisationsform faktisch bestimmten Bevölkerungsgruppen den Zugang zur Kirche zu erschweren.

Auch dieser Diskussionsstrang ist nicht neu. Bereits in der Kirchenreformbewegung in den 1960er Jahren wurden alternative Gemeindeformen vorgeschlagen wie die »Para-

Kirche aufsuchen, ein Angebot zur Stille, zum Gebet, zur Meditation oder auch zum Gespräch zu machen« (Potsdamer Neueste Nachrichten vom 23.1.2004, [www.pnn.de/potsdam/125226/](http://www.pnn.de/potsdam/125226/), abgerufen am 3.6.2014).

<sup>5</sup> Foitzik/Goßmann, *Gemeinde 2000*, 106f. Eine ausführliche gemeindepädagogische Auseinandersetzung mit dem Konzept »Kirche bei Gelegenheit« in jüngerer Zeit nimmt Peter Bubmann vor (*Bubmann, Zeit*, 85ff.).

<sup>6</sup> Hendriks, *Gemeinde als Herberge*, zur Rezeption vgl. z.B. Wagner-Rau, *Auf der Schwelle*, 15f.; *Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche*, 293ff.

<sup>7</sup> Vgl. Hermelink, *Kirchenmitgliedschaft*, 285f.; *Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche*, 311ff. Mit einem etwas anderen Akzent Thies Gundlach: »In ekklesiologischer Perspektive entfaltet diese situative Sammlungsform eines »touch-and-go-Konzeptes« alle vier klassischen Kennzeichen der Kirche vollgültig. Martyria (Zeugnis), leiturgia (Feiern), coinonia (Gemeinschaft) und diaconia (Verantwortung) sind in einer spezifischen Interpretation präsent.« ([www.ekd.de/vortraege/gundlach/81491.html](http://www.ekd.de/vortraege/gundlach/81491.html)) Selbstverständlich blieb die Entfaltung einer »Kirche bei Gelegenheit« nicht unwidersprochen. Zur Kritik vgl. Karle, *Kirche im Reformstress*, 124.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. *Bubmann, Zeit*, 86.

<sup>9</sup> 1991 formuliert Nüchtern dies am Ende seines Buches als Aufforderung an die Ortsgemeinde (128f.), weiter ausgeführt in *ders., Kirche in Konkurrenz*, 117f.

<sup>10</sup> Vgl. beispielsweise *Lindner, Kirche am Ort*, 183ff.

<sup>11</sup> Vgl. *Wagner-Rau, Segensraum*, 202ff. Als Beispiel aus der kirchlichen Praxis sei die in Hamburg 2007-2012 eingerichtete Projektpfarrstelle mit diesem Titel »Kirche bei Gelegenheit« genannt, die die programmatische Akzeptanz von »Kirche bei Gelegenheit« mit der Entwicklung »neuer Kasualien« in der Lebensmitte oder beim Ausstieg aus dem Berufsleben verbindet. Der Aspekte der Kirchenentwicklung wird auch in der Lokalpresse ebenfalls benannt: »Auch heute werde Kirche noch von vielen als große Institution gesehen, bei der es nur nach ihren Regeln gehe. [Stelleninhaber] Jürgen Wisch: »Dass es auch anders gehen kann und Kirche an vielen Stellen beweglicher wird, dafür ist meine Arbeit da.« (Hamburger Abendblatt 9.6.2010, [www.abendblatt.de/region/stormarn/article1525010/Gelegenheit-macht-Glaube.html](http://www.abendblatt.de/region/stormarn/article1525010/Gelegenheit-macht-Glaube.html), abgerufen am 3.6.2014.)

gemeinden« oder die Orientierung an der Region.<sup>12</sup> Besonders die Paragemeinden sollten dann allerdings Menschen wieder in die »Verbindlichkeit« der Ortsgemeinde überführen. Ebenso wird bei den gegenwärtig diskutierten missionarischen Gemeindeformen deutlich, dass sich die Suche nach neuen Formen nicht zwingend mit dem Modell einer »Kirche bei Gelegenheit« verbinden muss, sondern auch das Ziel verfolgen kann, in eine sich entwickelnde, verbindliche Gemeinschaft zu führen.<sup>13</sup>

Weit häufiger ist das Modell neuer kirchlicher Sozialformen jedoch explizit oder implizit mit der Idee einer sporadischen oder sequentiellen Teilnahme an ihnen verbunden, so dass sie in Aufnahme beider Linien »Kirche bei neuen Gelegenheiten« darstellen. Hier hat sich in den letzten Jahren eine interessante Entwicklung ergeben: Während in der Praktischen Theologie und vorsichtig auch in der kirchenleitenden Praxis über Alternativen zur Ortsgemeinde nachgedacht wird, sind an verschiedenen Orten bereits neue Formen von Gemeinde entstanden, die ebenso lebendig wie erfolgreich sind. Offensichtlich gibt es einen Bedarf, den die Praxis umsetzt, während kirchentheoretisch und kirchenleitend noch viel Klärungsbedarf besteht. Gleichzeitig legen die vielfältigen religions- und kirchensoziologischen Analysen mit ihrer Betonung der pluralen, individualisierten und subjektorientierten Entwicklungen von Religion es nahe, die Entstehung solcher Gemeindeformen zu bedenken. Die Neuformatierung von Gemeinde steht auch in historischer Kontinuität: Durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch lassen sich immer wieder Aufbrüche und neue Formen von »Gemeinde« beobachten – auch die heutige Form der Parochie ist vor ca. 120 Jahren in der Gemeindebewegung aus einem solchen Impuls entstanden.<sup>14</sup> Anders als in früheren Epochen sind die gegenwärtigen neuen Gemeindeformen allerdings sehr unterschiedlich ausgerichtet und wenden sich an unterschiedliche Zielgruppen, so dass sie keine einheitliche Alternative zur Ortsgemeinde bilden, sondern zur Pluralität der kirchlichen Landschaft beitragen.

Insofern kann zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum eine Systematik oder Kartographie der neuen Formen von Gemeinde aufgestellt werden,<sup>15</sup> aber es sollen zumindest überblicksartig typische Formen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) genannt werden. Solche sind:

- Gemeindebildungen mit einem besonderen spirituellen Profil, häufig um ein Kirchengebäude;
- Gemeindebildungen mit einem besonderen diakonischen Profil;
- Gemeindebildungen mit einem besonderen biografischen Profil, häufig um ein Kirchengebäude (v.a. Jugendkirchen);
- Gemeindebildungen mit einem besonderen lokalen Profil (Citykirchen, Kirche in der Hafencity etc.);
- Gemeindebildungen in nichtparochialen Einrichtungen (Akademien, Krankenhäuser etc., aber auch Ev. Schulen).

Nicht dazugerechnet werden hier missionarische Gemeinden (»Fresh Expressions of Church«, »Gemeinde 2.0«), die zwar auch neue Formen von Gemeinde bilden, aber eben gerade nicht »Kirche bei Gelegenheit« sein wollen (s.o.).

<sup>12</sup> Vgl. Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit, 110ff.

<sup>13</sup> Vgl. beispielsweise Zimmermann, Kirchenmitgliedschaft oder Hempelmann, Gemeinde 2.0.

<sup>14</sup> Vgl. Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit, 97ff.

<sup>15</sup> Noch vor 15 Jahren war dies mit einer Unterscheidung von parochialer, funktionaler, personaler und konfessioneller möglich, vgl. Löwe, Citykirchenarbeit, 306ff.

### 1.2 »Kirche bei neuen Gelegenheiten« als zentrale Formel von Kirchen- und Gemeindeentwicklung

Bereits beide Linien getrennt voneinander führen in zentrale Aspekte in Kirchenentwicklung einerseits und Gemeindeentwicklung andererseits, erst recht aber ist die Kombination beider als »Kirche bei neuen Gelegenheiten« prekär. Folgende Fragen zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung stellen sich hier:

– Welche Kontaktformen sind für die Kirche leitend? Ist sie künftig (verstärkt) auf einen kontinuierlichen und verbindlichen Kontakt ihrer Mitglieder zu ihren Sozialformen ausgerichtet oder zielt sie stärker auf Berührungspunkte an bestimmten Punkten ihrer Biographie und/oder in Bezug auf bestimmte Themen?

– Wie bestimmt die Kirche ihre eigene Bedeutung für den Glauben und das Leben von Menschen? Ist die Beheimatung in einer christlichen Sozialform konstitutiv für den christlichen Glauben oder wird der real erlebten Sozialität eine unterstützende, aber nicht konstituierende Aufgabe für den Glauben zugewiesen, der im Kern eine Sache zwischen Gott und Mensch ist?

– Welche Sozialformen werden angeboten? Richten diese sich vorrangig auf persönlichen Kontakt oder sind sie stärker inhaltlich und/oder biographisch strukturiert? In welchen Rhythmen und mit welchem Charakter finden diese statt? Welche Milieus sind jeweils (explizit oder implizit) im Blick?

– Welches Menschenbild drückt sich in den kirchlichen Sozialformen implizit aus:<sup>16</sup> Wird der Mensch tendenziell stärker als Objekt gesehen, für den bestimmte (vermutete) Bedürfnisse wie verbindliche Gemeinschaft, klare Strukturen, Heimatgefühl in der unbehausten Welt etc. erfüllt werden, oder als Subjekt, das (aufgrund unterschiedlicher Bedürfnislagen) seine Bezüge selbstständig wählt? Das bedeutet auch: Für wen gestaltet und organisiert man Kirche, welche Menschen sind als potenziell interessiert an den kirchlichen Angeboten im Blick?

– Welche Gemeindeformen werden künftig verstärkt entwickelt bzw. gefördert? Setzt die Kirche künftig intensiver auf die Entwicklung vielfältiger Gemeindeformen oder stärkt sie die gegenwärtige Dominanz der Ortsgemeinde?

Anders als gelegentlich mit dem Begriff der dem anglikanischen Bereich entnommenen »mixed economy« suggeriert ist hier eine Entscheidung zu treffen. Denn zum einen bewirken die begrenzten (finanziellen und personellen) Ressourcen, dass die Verstärkung der einen Logik notwendig auf Kosten der anderen Logik geht. Zum anderen beruht die Ortsgemeinde auf dem Zuweisungsprinzip ihrer Mitglieder qua Wohnort, so dass die Konkurrenz zu anderen Gemeindeformen naheliegt. Die Idee, dass neue Gemeindeformen die parochiale Grundstruktur einfach ergänzen könnten, ohne dass sich diese verändert, ist daher eine Fiktion.

– Diese Entscheidung kann nicht getroffen werden, ohne die Frage zu klären: Was meint theologisch »Gemeinde«?

– Mit diesen Überlegungen ist die für Kirchen- und Gemeindeentwicklung zentrale Frage gestellt: Wie versteht die Kirche ihren Auftrag, das Evangelium in der Welt zu kommunizieren? Wie konkretisiert sie diesen in Aufgaben, die sie auf theologischer Grundlage als die ihren begreift?

<sup>16</sup> Zu dieser Dimension der kirchlichen Organisationsformen vgl. *Pohl-Patalong*, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit, 209f.

– Das bedeutet dann auch: Wie versteht sie ihre Rolle und Aufgabe in der spätmodernen Gesellschaft? Versteht sie sich stärker als Gegenwelt, die sich gegenläufig zu gesellschaftlichen Entwicklungen verhält, wie in der parochialen Argumentation implizit deutlich wird, oder als Teil der Gesellschaft, die ihre Formen im Kontext bestimmter Entwicklungen verändert?<sup>17</sup>

## 2. Konkretionen und Interpretationen

### 2.1 Exemplarische Formen von »Kirche bei neuen Gelegenheiten« – zwei Praxisbeispiele

#### 2.1.1 Die Kirche der Stille in Hamburg-Altona<sup>18</sup>

Die Kirche der Stille ist eine evangelisch-lutherische Kirche in Hamburg, die nach der Fusion dreier Gemeinden ein eigenes Profil bekam, formal aber ein Teil einer Ortsgemeinde ist. Sie wurde dafür komplett umgebaut: Bänke, Altar und Kanzel wurden entfernt und ihre Ausrichtung auf ein in den Boden eingelassenes Oktogon (ein urchristliches Symbol für Neuschöpfung und Taufe) gestaltet. Um diese Mitte liegen Meditationsmatten mit Bänkchen und Sitzkissen.

Die Kirche ist montags bis freitags von 12 bis 18 Uhr geöffnet und bietet Möglichkeiten individueller Stille. Abends gibt es offene Meditationskurse, die verschiedene christliche Übungswege in die Stille anbieten, aber auch als Gastgeberin für meditative Traditionen anderer Religionen fungiert. Vormittags gibt es Angebote für Kita-Gruppen oder Schulklassen. Jeden Abend um 18 Uhr findet eine »Atempause vor dem Abend« mit Gebet, Stille und Segen statt. Zweimal im Monat werden Gottesdienste mit einer feststehenden Liturgie, die mehrere Momente der Stille enthält, gefeiert. Zudem werden bestimmte Feste im Kirchenjahr besonders begangen.

Überwiegend nehmen Menschen zwischen 19 und 64 Jahren an den Angeboten der Kirche der Stille teil. Die Hälfte kommt aus dem näheren Umkreis, die andere Hälfte reist aus entfernteren Stadtteilen oder Hamburger Vororten an. Es gibt kaum Überschneidungen mit denjenigen, die in der traditionell strukturierten Gemeinde aktiv sind. Dabei sind unterschiedliche Vorerfahrungen und Motivationen zu unterscheiden: meditationserfahrene Menschen mit Erfahrungen in anderen Religionen, die eine christliche Heimat suchen, christlich entwurzelte und neu suchende Menschen, die nach einer christlichen Prägung und Phase der Distanz zu Kirche und Glauben sich wieder an Christentum und Kirche annähern, und jüngere Menschen zwischen 20 und 30 Jahren ohne religiöse Prägung, die mit der spirituellen Dimension von Leben in Kontakt kommen möchten.

Die Kirche der Stille erhebt nicht den Anspruch, eine eigene »Gemeinde« zu sein, sondern sie versteht sich als Teil einer größeren Gemeinde. Viele der Menschen, die sie anspricht, verstehen sie jedoch als ihre spirituelle Heimat.

#### 2.1.2 Die Jugendkirche LUX – Junge Kirche Nürnberg<sup>19</sup>

Die Jugendkirche LUX – Junge Kirche Nürnberg gestaltet Kirche für Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 15 und 29 in der St. Lukas Kirche in Nürnberg. Diese wurde

<sup>17</sup> Vgl. Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit, 207f.; ausführlich dazu *dies.*, Gegenwelt oder Teil der Gesellschaft.

<sup>18</sup> Vgl. dazu ausführlich Nauck, Kirche der Stille, auf die sich die Darstellung hier auch stützt.

<sup>19</sup> Vgl. dazu ausführlich Fritsche, LUX - Junge Kirche Nürnberg, auf den sich die Darstellung hier auch stützt.

dafür umgestaltet und durch einen Café-Anbau sowie Licht-, Ton und Medientechnik im Kirchenraum ergänzt. Besonders wurde auch auf Flexibilität (durch Vorhänge als Raumteiler) und Behaglichkeit (Raumtemperatur) geachtet. Bei allen Bauentscheidungen waren Jugendliche von Anfang an beteiligt.

Ein Schwerpunkt ihrer Arbeit ist ein kontinuierliches Gottesdienstangebot in vier gottesdienstlichen Grundformen (jugendkulturell, musikalisch, meditativ und kulinarisch) für junge Menschen. Ein Event-Team plant und veranstaltet dazu diverse kulturelle Veranstaltungen. In schulbezogener Jugendarbeit bietet LUX thematische Unterrichtsmodule an. Ein sozialdiakonisches Arbeitsfeld widmet sich der individuellen Förderung von sozial benachteiligten Jugendlichen bei der Entwicklung und Förderung von sozialen, kommunikativen und beruflichen Kompetenzen.

Gestaltet wird die Jugendkirche von diversen Aktivteams mit einem ehren- oder hauptamtlichen Coach, denen das »GPS-Modell« zugrunde liegt: G – Gemeinschaft erleben; P – Projekte gestalten; S – Spiritualität entdecken. Grundlage ist eine hohe Eigenverantwortlichkeit der Jugendlichen. Der Zusammenhalt der »Community« zwischen den Aktivteams und Kleingruppen wird durch bestimmte Aktivitäten, wie z.B. die Woche gemeinsamen Lebens, Freizeiten oder Grillabende, besonders aber auch durch die Gottesdienste gestärkt. Die Hauptberuflichen haben eine unterstützende, begleitende und ermöglichende Rolle.

Es gibt zahlreiche Verbindungen zwischen LUX und der örtlichen Kirchengemeinde mit gemeinsamen Gottesdiensten und Dienstbesprechungen. LUX versteht sich aber dezidiert als eigene Gemeinde, auch wenn sie es in kirchenrechtlicher Hinsicht nicht ist.

## 2.2 Wahrnehmungs- und Deutungsversuche<sup>20</sup>

### 2.2.1 Entstehungs- und Entwicklungslogiken der »Kirche bei neuen Gelegenheiten«

Viele der neuen Gemeindeformen entstehen offensichtlich aus einer übergemeindlichen Arbeit heraus, die ursprünglich nicht unbedingt als Gemeindebildung gedacht war, sondern die Ortsgemeinde ergänzen und ihr möglicherweise auch zuarbeiten sollte. Auffallend viele der unter 1.2 genannten Formen und Typen bilden sich um ein Kirchengebäude herum, die im Zuge von Fusionen, Regionalisierung oder Umstrukturierung ein bestimmtes Profil oder eine bestimmte Aufgabe zugesprochen bekommen hat: ein spirituelles, ein diakonisches oder ein biografisches Profil. Nicht selten ist das Profil kongruent zum Kirchengebäude – und/oder es wird entsprechend umgestaltet, so dass offensichtlich ein Zusammenhang zwischen dem Sakralraum und dem Profil der gemeindlichen Arbeit besteht. Aber auch um als »Dienste und Werke«, »übergemeindliche« oder »gesamtkirchlich« genannte kirchliche Handlungsfelder bilden sich faktisch Gemeinden. Akademien, Frauenwerke, Krankenhauspfarrämter oder auch evangelische Schulen werden nicht selten als kirchliche Heimat betrachtet. Andere der neuen Gemeindeformen reagieren auf Herausforderungen ihres Umfeldes: auf die Situation der City, auf die Nötigung zur Gemeinwesenarbeit in einem Stadtteil, auf die Herausforderungen eines neu entstehenden Stadtteil wie die Hamburger Hafencity.

<sup>20</sup> Angesichts der sehr unterschiedlichen Formen und »Typen« von »Kirche bei neuen Gelegenheiten« und ihrer erst anfänglichen Wahrnehmung durch die Praktische Theologie sind die folgende Interpretationsversuche als erste, mit großer Vorsicht verfasste Schritte zu einem praktisch-theologischen Verstehen zu lesen. Sie knüpfen an das gemeinsam mit Ralph Kunz herausgegebene Themenheft der Praktischen Theologie »Neue Formen von Gemeinde« (1/2013) an und die dort geäußerten Wahrnehmungen und Deutungen der darin vorgestellten Gemeinden, vgl. *Kunz / Pohl-Patalong*, Aufbruch.

### 2.2.2 Bindungslogiken der »Kirche bei neuen Gelegenheiten«

Typisch für die neuen Gemeindeformen scheint das Muster zu sein, dass Menschen zunächst aufgrund eines bestimmten Angebotes kommen, dieses ihnen zusagt, sie dann wiederholt kommen und sich daraus – manchmal – eine mittel- oder längerfristige Bindung entwickelt. Anders als in parochialer Perspektive oft vermutet, kommen kirchliche Bindungen offensichtlich nicht zwingend vorrangig über Beziehungen (meist zur Pfarrperson) zustande – möglicherweise ist dieses Bindungsmuster deshalb in der Ortsgemeinde dominant, weil diese es vorrangig anbietet. Gleichzeitig wird in den neuen Formen von Gemeinde die Bedeutung von Gemeinschaft durchaus betont. Aber diese wächst sekundär, nachdem ein Erst- und meist auch Mehrfachkontakt über das Interesse an Inhalten zustande gekommen ist. Menschen kommen demnach durchaus über ein Interesse an religiösen Fragen zur Kirche, wenn sie Formen finden, in denen diese befriedigend bearbeitet werden. Dies könnte auch Ortsgemeinden ermutigen, ihre Zugangswege zu erweitern.

In auffallend vielen der neuen Formen von Gemeinde ist eine hohe Bereitschaft erkennbar, sich zu engagieren. Die dort gelebte Ehrenamtlichkeit entspricht fast durchgehend dem »neuen Ehrenamt«, das an die eigenen Fähigkeiten und Neigungen anknüpft, projektbezogen in einem bestimmten Bereich tätig ist, dort Eigenverantwortlichkeit entwickeln kann und persönlich befriedigend ist. Dieser Befund widerspricht dem nicht selten geäußerten Vorurteil einer »Pfarrzentrierung« nichtortsgemeindlicher Formen<sup>21</sup> zutiefst. Das Engagement gilt auch finanziell: Teilweise wird die Arbeit der neuen Gemeindeformen durch Spenden der Menschen getragen, die sich in ihnen engagieren und ihre Angebote nutzen, manchmal auch von anderen.

Allerdings wird ein intensiveres Engagement in der Regel nicht vorausgesetzt. Auch in den neuen Gemeindeformen sind sehr unterschiedliche Grade von Nähe und Distanz möglich. Viele Gemeinden haben einen Kreis stark engagierter Ehrenamtlicher und gleichzeitig ausgezeichnete Möglichkeiten, ein selbstbestimmtes, eher in Richtung Distanz gehendes Verhältnis zu leben. Darin entsprechen sie der »Kirchenbindung« der Mehrheit der Kirchenmitglieder insgesamt.<sup>22</sup> Der sporadische oder auch einmalige Kontakt wird allerdings nicht nur toleriert, sondern als Normalfall akzeptiert.

### 2.2.3 Typische Merkmale von »Kirche bei neuen Gelegenheiten«

Für den Kontakt zu diesen Formen von Gemeinde entscheidet man sich in der Regel bewusst, man wächst kaum in sie hinein. Mit dem jeweiligen Profil wird auch eine Entscheidung für »Kirche« getroffen. Möglicherweise ist das der Grund dafür, dass in den neuen Gemeindeformen immer wieder das Motiv eines intensiveren spirituellen Lebens auftaucht, als dies in der Parochie in der Regel zu finden ist. Nicht selten bildet der Gottesdienst den Kernpunkt der Arbeit. Häufig wird dieser in besonderen Formen gefeiert, die sich nach den inhaltlichen Schwerpunkten richten.

Anders als in traditionellen Differenzierungen verbindet sich in den neuen Formen von Gemeinde gelebte Spiritualität auffallend oft mit einem gesellschaftlichen Engagement in Solidarität mit benachteiligten Menschen. Nicht alle, aber viele Formen betrachten die diakonische Dimension als integralen Bestandteil ihrer Arbeit.

<sup>21</sup> So z.B. Karle, Kirche im Reformstress, 140.

<sup>22</sup> Vgl. Kretschmar, Kirchenbindung.



### 2.2.4 »Kirche bei neuen Gelegenheiten« als Gemeinden?

Ob die genannten Sozialformen sich selbst als »Gemeinde« verstehen, ist unterschiedlich. Manchen ist diese Dimension wichtig, andere verneinen sie eher, scheuen dabei möglicherweise auch die damit verbundenen parochialen Assoziationen. Die Selbstbezeichnung hängt auch damit zusammen, wie sie ihr Verhältnis zur Ortsgemeinde bestimmen. Bei der Bearbeitung dieser Frage muss sauber zwischen einem theologischen und einem kirchenrechtlichen Verständnis des Gemeindebegriffs unterschieden werden: Während die meisten Kirchenordnungen im deutschsprachigen Raum die Parochie als normative Gestalt von Gemeinde voraussetzen, kann diese theologisch keinen Vorrang beanspruchen.

Für die Diskussion der Kirchen- und Gemeindeentwicklung scheint mir die Frage des Verständnisses als Gemeinde jedoch entscheidend. Die landläufige, eher rechtlich als theologisch fundierte Gleichsetzung von »Gemeinde« mit »Ortsgemeinde« hat Auswirkungen auf strukturelle und finanzielle Entscheidungen. Langfristig dürfte es für die Zukunft der alternativen Gemeindeformen entscheidend sein, ob sie theologisch vollständig als Gemeinden anerkannt werden.

Theologisch wird mit »Gemeinde« eine christliche Gemeinschaft bezeichnet, die sich regelmäßig oder auch bei Gelegenheit unter dem Dach der Kirche versammelt und bestimmte Merkmale erfüllt.<sup>23</sup> Solche sind der Bezug auf Christus als Grund der Gemeinde, ihr Selbstverständnis als zugehörig zur christlichen Kirche, ihre Bereitschaft zur Vergemeinschaftung Verschiedener sowie ein Bezug zur Welt. Eine regelmäßige Feier des Gottesdienstes und weitere Aspekte des kirchlichen Auftrags in der Welt sind erkennbar; sie eröffnet Raum zum Glauben, fördert und begleitet ihn. Sie wird durch Amt und allgemeines Priestertum geleitet und eröffnet die Möglichkeit zur Partizipation ihrer Mitglieder. Sie hat eine eigenständige Leitungsstruktur und versteht sich in wechselseitiger Steuerung mit der Gesamtkirche.<sup>24</sup>

Nach diesen Kriterien sind die meisten der gegenwärtigen Experimente im theologischen Sinne selbstverständlich Gemeinde, auch wenn sie es kirchenrechtlich häufig nicht sind. Dabei wird die Frage, ob es »Gemeinde auf Zeit« geben darf, entschärft: Wenn jede Gemeinde sich als Teil der – beständigen – Kirche Jesu Christi begreift, dann können Gemeinden auch entstehen und wieder vergehen, ohne dass ihnen theologisch das Gemeindesein für die Dauer ihrer Existenz abgesprochen wird.

## 3. Innovationen

### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Beide Linien von »Kirche bei neuen Gelegenheiten« erscheinen damit von erheblicher Relevanz für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Folgende Szenarien künftiger Entwicklungen (selbstverständlich mit Zwischenformen) sind denkbar:

*Variante 1:* Weder »Kirche bei Gelegenheit« noch »neue Gelegenheiten von Kirche«

Die Kirche setzt verstärkt auf den regelmäßigen Kontakt in den traditionellen Handlungsfeldern bzw. nimmt Entwicklungen in Richtung einer »Kirche bei neuen Gelegenheiten« zurück. Sie intensiviert dann möglicherweise das Bemühen um Qualität in den traditionellen Angeboten, setzt aber vorrangig auf eine dominante Sozialform, eventuell durch flankierende Arbeitsbereiche ergänzt. Sie ignoriert dabei nicht nur die faktisch

<sup>23</sup> Vgl. Hauschildt / Pobl-Patalong, Kirche, 271ff.

<sup>24</sup> Vgl. zu diesen Kriterien a.a.O., Kirche, 275ff.

gewachsenen neuen Gemeindeformen, sondern auch die unterschiedlichen religiösen Interessen von Kirchenmitgliedern und die milieuhängig unterschiedliche Orientierung von Kirchenmitgliedern hinsichtlich Nahbereich und Kontinuität. Weder für eine Kirchen- noch für eine Gemeindeentwicklung zeigt sich dabei nennenswertes Potenzial.

*Variante 2: Förderung von »Kirche bei Gelegenheit«*

Die Kirche akzeptiert und fördert den Kontakt »bei Gelegenheit« in den etablierten Handlungsfeldern. In dieser Variante wird Abstand genommen von der Erwartung des wochen- oder auch nur monatszyklischen Kontakts zur Kirche und eine sporadische Teilnahme an bestimmten Veranstaltungen akzeptiert. Damit werden die unterschiedlichen Nähe-Distanz-Bedürfnisse von Kirchenmitgliedern integriert, jedoch nicht andere Interessenlagen und Gemeinschaftsbedürfnisse. Das Entwicklungspotenzial bezieht sich damit ausschließlich auf den Bereich der Gemeindeentwicklung und ist auch hier nicht allzu hoch, da nicht wenige Gemeinden diesen Weg bereits gegangen sind.

*Variante 3: Akzeptanz von »neuen Gelegenheiten von Kirche«*

Die Kirche lässt weiterhin alternative Formate und neue Kontaktflächen zu, wo sie sich ergeben; beispielsweise im Anschluss an eine Fusion, wo Kirchengebäude ortsgemeindlich gesehen »übrig« sind und nach einer neuen Verwendung gesucht wird. Sie findet im jeweils konkreten Fall Finanzierungen und personelle Ressourcen. Wo sich Gemeinden »von unten« aufgrund eines bestimmten Engagements entwickeln, nimmt sie diese zur Kenntnis. Ihren kirchenrechtlichen Status und ihr Verhältnis zur Ortsgemeinde klärt sie im Einzelfall oder überlässt es dem jeweiligen Selbstverständnis. Strukturelle Veränderungen in den kirchlichen Gremien (Zusammensetzungen von Synoden) und ein Überdenken der Finanzzuweisungen erfolgen nicht. Mit dieser Variante ist kein Entwicklungspotenzial für die Ortsgemeinde verbunden, weil diese die dominante Sozialform bleibt und keine Impulse zu ihrer Veränderung gesetzt werden. Unter Berücksichtigung der Entwicklungen in den letzten Jahren, die etliche neue Gemeindeformen hervorgebracht haben, dürfte diese Variante ein gewisses Potenzial für die Kirchenentwicklung beinhalten, da die gegenwärtige Dynamik nicht behindert wird, sie stößt jedoch an deutliche Grenzen.

*Variante 4: Förderung von »Kirche bei Gelegenheit« und »neuen Gelegenheiten von Kirche«*

Die kirchlichen Entscheidungsträger auf allen Ebenen fördern bewusst die Pluralisierung von Gemeindeformen, die unterschiedliche Teilnahmelogiken einschließen. Deren theologische Anerkennung als Gemeinden wird kirchenrechtlich umgesetzt. Über die Finanz- und Personalverteilung sowie über die Mitbestimmungsstrukturen wird neu nachgedacht. Für die Ortsgemeinden bedeutet dies den Impuls, sich nicht länger als zuständig für alle religiösen Bedürfnisse in einem Bezirk zu definieren, sondern ihre spezifischen Stärken und Chancen (biografische Kontinuität, Kirche der kurzen Wege etc.) zu entfalten. Die Kirche orientiert sich in allen ihren Sozialformen an ihrem Auftrag, das Evangelium in aller Welt zu kommunizieren. In dieser Variante wäre ein erhebliches Potenzial sowohl für die Kirchen- als auch für die Gemeindeentwicklung gegeben.

### *3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung*

Diese Überlegungen einschließlich der genannten Szenarien bedeuten Herausforderungen für die praktisch-theologische Forschung und stellen ihr bestimmte Aufgaben:

Die Praktische Theologie ist herausgefordert, ihr Nachdenken über die Bedeutung und den Stellenwert kontinuierlichen Kontaktes zur Kirche zu intensivieren. Der Gemeinschaftsbegriff wird häufig als grundlegende Dimension von Kirche genannt, vor

allem aber im Kontext des missionarischen Gemeindeaufbaus entfaltet,<sup>25</sup> aber nur selten im Zusammenhang mit kirchlichem Teilnahmeverhalten »bei Gelegenheit« reflektiert. Dies scheint mir ein zentrales praktisch-theologisches Thema der Zukunft. Allerdings verfügt die Praktische Theologie bislang kaum über Untersuchungen, die einen Einblick ermöglichen, was in einem sporadischen Kontakt zur Kirche geschieht, wovon Menschen angesprochen und berührt werden und wie sich hier die »Kommunikation des Evangeliums« ereignet. Hierzu wären empirische Studien vonnöten.<sup>26</sup>

Weitere empirische Arbeiten zur genaueren Wahrnehmung der neuen Formen von Gemeinde wären ebenso dringend erforderlich. Im Vereinigten Königreich und den USA als »congregational studies« schon wesentlich stärker etabliert, werden solche Feldstudien im deutschsprachigen Raum erst anfänglich umgesetzt.

Schließlich ist eine praktisch-theologische Begleitung der weiteren kirchlichen Entwicklung erforderlich. Dies gilt für jedes der Zukunftsszenarien, besonders intensiv aber natürlich für die Varianten mit dem größeren, erst recht mit dem größten Entwicklungspotenzial.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Bubmann, P.*, Die Zeit der Gemeinde. Kirchliche Bildungsorte zwischen Kirche auf Dauer und Kirche bei Gelegenheit, in: *P. Bubmann* u.a. (Hg.), *Gemeindepädagogik*, Berlin/Boston 2012, 85–105
- Foitzik, K. / Gofmann, E.*, *Gemeinde 2000. Wenn Vielfalt Gestalt gewinnt*, Gütersloh 1998
- Frische, T.*, LUX – Junge Kirche Nürnberg. Kirche mit jungen Menschen, *PrTh* 48 (2013), 8–11
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, *Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie)*, Gütersloh 2013
- Hempelmann, H.* u.a. (Hg.), *Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute*, Neukirchen-Vluyn 2011
- Hendriks, J.*, *Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie*, Gütersloh 2001
- Hermelink, J.*, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung*, Göttingen 2000
- *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011
- Karle, I.*, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010
- Kretzschmar, G.*, *Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation*, Göttingen 2007
- Kunz, R. und Pohl-Patalong, U.*, *Aufbruch zu einem neuen Verständnis von Gemeinde. Ein Beitrag zur Verständigung*, *PrTh* 48 (2013), 28–35
- Lindner, H.*, *Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden. Völlig überarbeitete Neuauflage*, Stuttgart 2000
- Löwe, F. W.*, *Das Problem der Citykirchen unter dem Aspekt der urbanen Gemeindestruktur. Eine praktisch-theologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Berlin*, Münster 1999
- Nauck, I.*, *Die Kirche der Stille in Hamburg-Altona. Gemeinde mit Profil innerhalb der Gemeinde*, *PrTh* 48 (2013), 15–18
- Nüchtern, M.*, *Kirche bei Gelegenheit*, Stuttgart 1991
- *Kirche in Konkurrenz*, Frankfurt a.M. 2008
- Pohl-Patalong, U.*, *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell*, Göttingen 2003
- *Gegenwelt oder Teil der Gesellschaft? Zur Orientierung der Kirche in der Gegenwart*, *Lernort Gemeinde* 22 (2004), 25–29.
- Wagner-Rau, U.*, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2009
- *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart 2008
- Zimmermann, J.* (Hg.), *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel (Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 3)*, Neukirchen-Vluyn 2006
- (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft und missionarische Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn 2008

<sup>25</sup> Vgl. z.B. *Zimmermann, Gemeinde*.

<sup>26</sup> Einen ersten Schritt in diese Richtung macht Ulrike Bittner mit ihrem Dissertationsprojekt: »Mobile Gemeinde« (Universität Zürich).

## 4.7 Corporate Identity – Kirche als Marke

Christina Aus der Au

### 1. Informationen

#### 1.1 »Marke evangelisch«

Im Impulspapier der EKD, das unter dem Kurztitel »Kirche der Freiheit« bekannt und heftig diskutiert worden ist, nimmt sich die Evangelische Kirche Deutschland für ihre Zukunft folgendes vor:

Im Jahre 2030 ist die evangelische Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung dadurch stark, dass sie gemeinsame Themen und Positionen vorgibt, die in die Gesellschaft hineingetragen und vertreten werden. Die professionelle Reflexion dieser Themen in Zuschnitt und Abfolge sowie die öffentliche Kommunikation der Themen sind die wichtigsten Voraussetzungen für eine starke und profilierte Präsenz.<sup>1</sup>

Eine starke und profilierte Präsenz, die in der Gesellschaft bestimmte Themen und Positionen vermittelt – das wird in der medialisierten Welt über eine starke Marke am schnellsten erreicht. Der Schweizerische Markenartikelverband definiert Marke folgendermaßen:

Marken kennzeichnen Produkte und Dienstleistungen. Durch Qualität und Kontinuität schaffen Marken und Markenartikel beim Verbraucher Vertrauen. Sie bieten ihm Sicherheit bei der Produktauswahl und geben Orientierung in einer von Informationsflut geprägten Konsumwelt.

Markenartikel sind Originale. Sie entwickeln eine eigene Produktpersönlichkeit, die dem Konsumenten vertraut wird und auf die er sich verlassen kann. Die Hersteller von Markenartikeln setzen Maßstäbe in der Innovation und in der Produktkompetenz.

Marken übernehmen aber auch wichtige psychologische Funktionen. Sie spiegeln den Zeitgeist, vermitteln Erlebnis, bilden Stil und ermöglichen Gruppenzugehörigkeit. Ein Symbol für etwas Besonderes. Die eigentliche Kraft der Marke besteht in »etablierter Selbstverständlichkeit«.<sup>2</sup>

Am Zukunftskongress der EKD 2007 in Wittenberg nimmt die Fernsehjournalistin Claudia Bender das Thema auf und referiert über »Kommunikation und Profilbildung Marke Evangelisch«.<sup>3</sup> In ihren Überlegungen bescheinigt sie der Kirche zwar eine große inhaltliche Relevanz, aber erhebliche Mängel in »der Verkaufe« ihrer Marke. In der entsprechenden Diskussionswerkstatt befinden die Teilnehmenden denn auch selbstkritisch:

In evangelischen Diensten und Werken ist oft die Fähigkeit verloren gegangen zu benennen, was genau die eigene Arbeit denn »evangelisch« macht. Der Versuch, »evangelisch« im Sinne einer »Marke«, zu definieren, kann dazu beitragen, die Charakteristik nach innen wie nach außen wieder bewusst und deutlich zu machen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> EKD, Kirche der Freiheit, 85.

<sup>2</sup> [www.promarca.ch/index.php/markenwissen/was-ist-eine-marke](http://www.promarca.ch/index.php/markenwissen/was-ist-eine-marke) (7.6.14).

<sup>3</sup> Bender, Kommunikation.

<sup>4</sup> [www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/Doku\\_Werkstatt\\_30\\_neu.pdf](http://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/Doku_Werkstatt_30_neu.pdf) (30.5.2014).

Dieses Zitat zeigt schön die doppelte Erwartung: Die »Marke evangelisch« soll einerseits zum Mittel werden, die unstrittig guten und wichtigen Inhalte der Kirche an die Frau und den Mann zu bringen. Andererseits erhofft man sich davon auch, dass der Weg dazu als Identitätsfindungsprozess dienen möge, um – den eigenen wie den kirchenfremden – Leuten wieder deutlich zu machen, was evangelische Kirche ausmacht.

Lässt sich »evangelisch« als Marke definieren? Was wird dabei gewonnen – und was geht eventuell verloren? Wenn man unter Marketing den »Inbegriff zweckrationalen strategischen Denkens« versteht, pervertiert nicht eine solche Zusammenarbeit das gerade nicht zweckrationale, nichtteleologische kirchliche Handeln?<sup>5</sup>

Nach der herrschenden ökonomischen Lehrmeinung<sup>6</sup> zeichnen sich Markenartikel durch einen relativ stabilen und prägnanten Eigenschaftskatalog aus. Dieser kann als Identifizierungs- und Differenzierungsmerkmal gegenüber Konkurrenzangeboten dienen und damit eine erfolgreiche ökonomische und psychologische Durchsetzung auf dem Markt ermöglichen.

Über diese funktionalen Kriterien hinaus wird Marke generell als »ein mit Persönlichkeitsmerkmalen ausgestattetes Phänomen betrachtet, welches inszeniert und kommuniziert werden muss.«<sup>7</sup> Marken sind das Aushängeschild von Unternehmungen; sie sind die Schnittstelle zu den Kundinnen und Kunden; sie stehen für eine emotionale Bindung, für Vertrauen und Orientierung und entwickeln Identifikationsangebote. Marken bilden »heutzutage die mit Abstand wichtigsten immateriellen Vermögenswerte«.<sup>8</sup> Warum sollte Kirche auf die Chance verzichten, sich als Marke zu profilieren? Warum soll sie auf ein »Branding« verzichten – zumal sich der Aufbau einer starken Marke (eines »Brand«) in den letzten Jahrzehnten weit über Konsumprodukte hinaus verbreitet hat?

### 1.2 Die Ausweitung von Marketing

Marketing ist die Aktivität eines Unternehmens mit dem Ziel, auf das Kaufverhalten einer spezifischen Zielgruppe so einzuwirken, dass ein Kaufakt höchstwahrscheinlich wird. Wenn es gelingt, ein Produkt zur Marke zu machen, ist dies nicht nur eine Abkürzung, sondern auch eine Intensivierung dieser Einwirkung, weil damit Bekanntes wieder erkannt, Komplexität reduziert und Vertrauen gebildet wird. Es erstaunt deswegen nicht, dass dieser Anwendungsbereich von Marketing in den letzten Jahrzehnten eine unaufhaltsame Ausdehnung erfahren hat.

Kai-Uwe Hellmann unterscheidet drei Phasen dieser Ausweitung.<sup>9</sup> Die ersten Markenartikel waren Konsumgüter, deren Bewerbung sich direkt an die Konsumentinnen und Konsumenten richtet. So beginnt 1862 die Produktion von »Liebig's Fleischextrakt«, 1886 kam die »Maggi«-Würze als Konkurrenzprodukt auf den Markt, 1895 wurde das Mundwasser »Odol« beworben und seit 1912 gibt es »Nivea« als erste Fett- und Feuchtigkeitcreme der Welt.

In der zweiten Phase wurden nach dem zweiten Weltkrieg auch Dienstleistungen wie z.B. Aldi, TUI und Sixt als Markenprodukte vermarktet. Seit 1979 das deutsche Markengesetz um die Zulassung von Dienstleistungsmarken ergänzt wurde, weisen diese auch die höchste Zuwachsrate auf.

<sup>5</sup> So z.B. die Befürchtung von *Fischer*, Marketing in der Kirche?

<sup>6</sup> Vgl. die angegebene Literatur bei *Höhne*, Kulturbranding, 25.

<sup>7</sup> A.a.O., 25.

<sup>8</sup> A.a.O., 26.

<sup>9</sup> *Hellmann*, Fetische, 10f.

Seit den 90er Jahren werden schließlich auch Kulturleistungen, und das heißt nicht nur Sportclubs und Comicfiguren, sondern auch Personen, Parteien, Universitäten und Orte vermarktet.

Offensichtlich besitzen Marken eine derart große Anziehungskraft und Anpassungsfähigkeit, daß fast nichts mehr davon ausgenommen ist, als markentauglich eingestuft und zur Marke ausgebaut zu werden. Die Techniken des Markenaufbaus und der Markenführung werden kurzerhand übertragen und auf das jeweilige Leistungsangebot entsprechend angepaßt.<sup>10</sup>

Hellmann sieht die Beweggründe für dieses verstärkte Interesse an der Markenbildung zum einen in einer zunehmenden Konkurrenz und Knappheit der Ressourcen, sei dies die Zahlungsbereitschaft der Kundinnen und Kunden, das Engagement von Mitarbeitenden oder die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit. Diese Situation wird verschärft auch im Non-Profit-Bereich spürbar.

Auf der anderen Seite sind es gesellschaftliche Faktoren, welche der Explosion von Markenbildungsprozessen Vorschub leisten. Der Trend zu Individualisierung und eine sowohl ökonomisch als auch kulturell begründete Zunahme von möglichen Lebensstilen lassen Marken als Möglichkeit einer komplexitätsreduzierten Orientierungsfunktion und der Selbstlegitimation sehr attraktiv erscheinen. Hinzu kommt eine identitätsstiftende und gruppenbildende Tendenz, die bei der Marke »Bayern München« oder »Schalke 04« offensichtlich ist, die aber auch bei Justin Bieber oder der Schweizerischen Bundesbahn funktioniert.<sup>11</sup>

### 1.3 Kulturbranding

In Weimar trafen sich im September 2013 zur 4. Tagung zum Thema »Kulturbranding« Forschende, um sich zu den Themen Marke, Markenkommunikation und Markenführung im Kultur- und Kunstbereich auszutauschen. Der Neologismus deutet allerdings schon an, dass klassisch betriebswirtschaftliche Marketing- und Brandingstrategien trotz der semantischen Ausweitung nicht ohne weitere Überlegungen auf ein kulturelles Umfeld übertragen werden können.

Die Kulturschaffenden befürchten die Unterordnung von Kunst und Kultur unter ökonomische Gesichtspunkte und berufen sich auf die nicht quantifizier- und schon gar nicht monetarisierbare Qualität von Kunst. Daneben verweisen sie auf die Kontingenz des künstlerischen Schaffens, welches nicht instrumentalisiert werden darf, auch nicht für die Erwartungen von Konsumentinnen und Konsumenten. Hinzu kommt auch die Diversität von Kunst, Kultur und Kulturschaffenden, die schwerlich unter eine Marke vereinheitlicht werden kann. Kurz: »Die erhöhte Komplexität von Entscheidungssituationen im Spannungsfeld von kreativer Unabhängigkeit, künstlerischer Innovation, ästhetischen Qualitätserfordernissen, kulturpolitischen Vorgaben, zielgruppengerechten Angeboten sowie starker Umfeldynamik lässt sich mit Hilfe des Konstruktes Marke nur bedingt repräsentieren.«<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Hellmann, Fetische, 11.

<sup>11</sup> Diese Eigenschaft einer erfolgreichen Marke, »Anhänger« um sich zu scharen, könnte für die Kirche attraktiv sein. So meint es die schon erwähnte Fernsehjournalistin tatsächlich nicht ironisch, wenn sie sagt: »Auch das macht eine erfolgreiche Marke aus. Dass die »Wichtigen«, ok, die vermeintlich Wichtigen, sie tragen, sich mit eben dieser Marke schmücken und wieder andere in ihren Bann ziehen. Nehmen Sie an, Paris Hilton würde öffentlich erklären, dass sie nichts toller findet, als sonntags morgens Predigten von Wolfgang Huber zu hören. Was meinen Sie, wie viele junge Leute auf einmal in die Kirche rennen.« (Bender, Kommunikation, 6).

<sup>12</sup> Höbne, Kulturbranding, 31.

Die Reihe der Weimarer Tagungen zum Thema hat allerdings gezeigt, dass Markenbildung nicht nur als ökonomische, sondern auch als kulturelle Praxis verstanden werden kann. Kulturleistungen werden als Dienstleistungen (Erlebnisse) verstanden, welche ein durch Personal (Kulturschaffende) erbrachtes immaterielles Leistungsangebot einer externen Kundschaft (KonsumentInnen) angeboten werden. Die Qualität der erbrachten Leistung hängt von allen drei Faktoren ab, denn letztlich entsteht die Leistung im subjektiven Kulturerlebnis, für das der Kunde zu zahlen bereit ist – oder eben nicht.<sup>13</sup> Weil es sich aber um Dienstleistungen handelt, die bezahlt werden müssen, bevor sie geliefert werden, ist hier das Qualitätsrisiko besonders hoch. Hier steht die Kulturmarke zum einen für ein bestimmtes Qualitätsniveau, das zum zweiten gestützt ist von der Gesamtreputation des Anbieters und zum dritten für die Bindung eines bestimmten Publikums, das deswegen dieser Marke vertraut. Markenbildung ist also gerade im Kulturbereich sinnvoll.

## 2. Interpretationen

Kann sich »Kirche« auch in diesem Kontext verstehen? Zwar wird auch hier zunehmend von Qualität gesprochen, ihre Reputation ist immer noch ein Pfund, mit dem sie wuchern kann, nur mit der Publikumsbindung steht es nicht mehr zum allerbesten. Thies Gundlach, Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, sieht in einer kirchlichen Markenbildung jedenfalls ein Potential:

Die Rede von einer »Marke evangelisch« ist zugleich ein Risiko und eine Chance, weil sie die Sprachebene wechselt. Das Risiko besteht darin, dass man fremden »Geist« aufnimmt und mit betriebswirtschaftlichem Vokabular auch betriebswirtschaftliches Denken in Theologie und Kirche einziehen lässt. Die Chance ist, dass durch eine ungewohnte und fremde Sprache so viel »Reibungshitze« entsteht, dass neue Einsichten ermöglicht werden.<sup>14</sup>

### 2.1 »Martin Luther«

Die Übernahme ökonomischer Begrifflichkeit in kirchenpolitische Diskurse ist zudem auch nicht neu und wird in einschlägigen Publikationen auch schon länger diskutiert.<sup>15</sup> Wie brisant allerdings die Diskussion im konkreten Fall werden kann, zeigt die Wortbild-Marke »Martin Luther«, die am 4.1.2005 beim Deutschen Patent- und Markenamt eingetragen wurde. Im Corporate Design Manual heißt es in der Einführung: »Ein langfristig angelegtes Projekt wie dieses braucht eine starke Identität. Mit dem Namen Luther sind alle gesellschaftlichen Aspekte des Reformationsjubiläums vereint.«<sup>16</sup>

Das ist allerdings ein Anspruch, der nicht nur bei Reformierten, sondern auch bei Hussiten, Baptisten, Mennoniten, Methodisten und Waldensern Befremden hervorgerufen hat – zumal es in besagtem Manual weiter unten heißt: »Voraussetzung für eine erfolgreiche Vermarktung des Projektes ist, dass die Marke national und international eingesetzt und vor allem verstanden wird.«<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Vgl. Hellmann, Soziokultur, 226ff.

<sup>14</sup> Thies Gundlach, Vortrag Uni Zürich, [www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/kirchenentwicklung/events/Tagungsunterlagen/Fachtagung/gundlach.pdf](http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/kirchenentwicklung/events/Tagungsunterlagen/Fachtagung/gundlach.pdf) (30.5.2014), 6.

<sup>15</sup> Vgl. dazu z.B. Nethöfel, Klingelbeutel; Famos, Kirche; Giesen, Ökonomie.

<sup>16</sup> [www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/luther2017\\_cd\\_manual.pdf](http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/luther2017_cd_manual.pdf) (9.6.2014), 4.

<sup>17</sup> Ebd.

Es ist nicht nur die von Gundlach erwähnte interdisziplinäre »Reibungshitze«, welche die Gemüter in diesem Fall erhitzt hat, sondern der Anspruch, mit dieser Marke werde eine inhaltliche Einigkeit aller Stakeholder des Reformationsjubiläums suggeriert. Diese Einigkeit besteht in Tat und Wahrheit gerade nicht. Zwar stellt Martin Luther eine zentrale Figur der Reformationsgeschichte dar, aber die Reformation hatte auch andere Protagonisten. Sie ist ein wesentlicher Teil der europäischen Geschichte – Calvin und Zwingli haben grundlegende gesellschaftliche Entwicklungen in Europa angestoßen.

## 2.2 Branding als Identitätskonstruktion

In dieselbe Richtung geht die Kritik an der Marke »evangelisch« oder »Kirche«. Wenn eine Marke »als ein mit Persönlichkeitsmerkmalen (Markenidentität) ausgestattetes Phänomen betrachtet« wird,<sup>18</sup> das die Wiedererkennbarkeit einer Organisation sichern, die Einheitlichkeit des Gemeinsamen und die Zugehörigkeit erkennbar machen soll, hat jedenfalls in reformierten Augen die evangelische Kirche schlechte Karten. Wenn sich die Schweizer Reformierten nicht einmal auf ein Bekenntnis einigen können,<sup>19</sup> wie soll hier je etwas Markenidentität erreichen? Oder ist gerade diese Bekenntnisfreiheit ihr Markenzeichen? Das mag für das Selbstbild funktionieren, während es von außen eher als Profillosigkeit wahrgenommen wird, die zwar nicht provoziert, aber eben gerade keine Verbindlichkeit einfordert. Umgekehrt sind aber vielerorts die so genannten Profildgemeinden<sup>20</sup> die neuen Hoffnungsträger der Kirchenentwicklung. Ihre Identität, ihre »Marke« ist hier nicht »Kirche«, sondern »je diese konkrete Gemeinde«.

Der Einbezug von soziologischen Milieustudien auch im kirchlichen Bereich zeigt, dass die Menschen aus sehr unterschiedlichen Lebenswelten kommen und die Kirche dies zu ihrem eigenen Schaden ignoriert.<sup>21</sup> So muss umgekehrt gefragt werden: Wie vielfältig darf bzw. muss die Kirche sein, um Kirche bleiben zu können? Auch biblisch gesehen ist die Kirche nicht »das eine Volk Gottes«; diese Bezeichnung ist für Israel reserviert. Die Kirche rekrutiert sich aus »den Völkern«, und diese Pluralität bleibt auch im Eschaton bestehen.<sup>22</sup>

Zugespitzt zeigt sich die Spannung von Pluralität und Identität im Konzept der Corporate Identity, welches die Markenpolitik auf das gesamte Unternehmen bezieht. Wenn Markenbildung »gemeinhin als Ergebnis glaubwürdiger Innen- und Außenpräsentation (Werbung, Kommunikation) betrachtet wird«,<sup>23</sup> dann ist es nur konsequent, wenn moderne integrative Branding-Konzepte die Markenstrategie auf alle Funktionsbereiche einer Organisation ausweiten und »damit Aspekte des Produktdesigns genauso ein[schließen] wie erwünschte Verhaltensweisen der Mitarbeiter.«<sup>24</sup>

<sup>18</sup> *Höhne*, Kulturbranding, 25.

<sup>19</sup> Ironischerweise hat sogar das Bekenntnis zum »selber denken« keinen Konsens gefunden. Bei einer landesweiten Imagekampagne der Schweizer Reformierten im Jahr 2000 mit dem Slogan »Selber denken. Die Reformierten« sind zwei Kantonalkirchen kurzfristig abgesprungen.

<sup>20</sup> Profildgemeinden sind kirchliche Orte, die einen bestimmten inhaltlichen Schwerpunkt haben (z.B. Frömmigkeits- bzw. Musikstil) und/oder auf bestimmte Zielgruppen ausgerichtet sind.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. das Milieuhandbuch für die katholische Kirche in Deutschland [www.ruhr-uni-bochum.de/pastoral/mam/images/auszug\\_sinus-studie\\_2013.pdf](http://www.ruhr-uni-bochum.de/pastoral/mam/images/auszug_sinus-studie_2013.pdf) (9.6.2014).

<sup>22</sup> So *Klaus Wengst* in seinem Vortrag »Die Einzigkeit Gottes und die Einzigkeit jedes Menschen – das eine Volk und die Vielfalt der Völker« an einer Tagung zum Thema »Milieus, Profile und der Leib Christi« (Zürich, 17.5.2014).

<sup>23</sup> *Höhne*, Markenbildung, 66.

<sup>24</sup> *Rathje*, An glatten Oberflächen, 41.



Die Einheit der Kirche hingegen ist in ihrem Fundament Christus begründet, nicht in einer Leistung, die sie selber zu erbringen hätte. Ihre Identität ist ihr von außen zugeprochen und ist als geglaubte keine vom Unternehmen erarbeitete corporate identity.<sup>25</sup>

### 3. Innovationen

Dasselbe Problem stellt sich, allerdings genau umgekehrt, auch für Kulturschaffende, die der Unterbestimmtheit der Marke ihre eigene Authentizität und die Kontingenz ihres eigenen künstlerischen Schaffens entgegenhalten.<sup>26</sup> Eine Marke umfasst demgegenüber eine essentielle Festschreibung des Wesentlichen, die wenig Raum lässt für künstlerische Subjektivität und Spontaneität. Höhne, Direktor für Kulturmanagement an der Musikhochschule Weimar, formuliert deswegen auch sehr kritisch: »[e]ine Moderne, die um die Phänomenologie des Hybriden und die Krise der Identität weiß, steht vollkommen konträr zu den Anforderungen der Markenpolitik.«<sup>27</sup>

#### 3.1 Widerständiges Branding

Eine mögliche Reaktion darauf besteht darin, sich dem Branding zu widersetzen. In Hamburg formierte sich 2009 eine Bewegung, welche zum Widerstand gegen die städtische Kampagne »Marke Hamburg« aufrief. Künstler, Aktivistinnen und Kulturschaffende sagten: »Aua, es tut weh. Hörst auf mit dem Scheiß. Wir lassen uns nicht für blöd verkaufen. Liebe Standortpolitiker: Wir weigern uns, über diese Stadt in Marketing- Kategorien zu sprechen.«<sup>28</sup> Auch diese Bewegung verwendete die Techniken des Marketings und wurde dabei selber zur Marke.<sup>29</sup> Aber ihre Protagonistinnen nutzten diese Techniken in einer ironisch gebrochenen Weise – eine Taktik die als *adbusting*<sup>30</sup> bzw. *subvertising* bezeichnet wird. Die Mittel der Werbung werden benutzt, um Marken zu entzaubern.<sup>31</sup>

Es könnte für eine Kirche ein interessanter Versuch sein, sich gegen eine Vermarktung ebenfalls widerständig zu zeigen und dabei doch auf der Höhe der medialen Inszenierung zu bleiben. Was geschieht, wenn Kirchenverantwortliche sich öffentlich – und vielleicht sogar in der Zusammenarbeit mit kreativen Kulturschaffenden – gegen den Marken- und Identifikationszwang stellen? Was geschieht, wenn Kirche nicht ihre eigene Identität im Sinne einer »Einheitlichkeit« sucht, sondern fröhlich die Fragmentierung und Hybridität ihrer Lebensformen und die Diversität der Lebenswelten ihrer Mitglieder bejaht? Und wie kann dies gelebt werden auf dem schmalen Grat zwischen gleichgültiger Profillosigkeit und dem verzweifelten Versuch, »man selber sein zu wollen«?<sup>32</sup>

<sup>25</sup> »Der Schlussstein ist Christus Jesus selbst. Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch ihn werdet auch ihr mit eingebaut in die Wohnung Gottes im Geist« (Eph 2,20b-22).

<sup>26</sup> Vgl. Rathje, An glatten Oberflächen, 39.

<sup>27</sup> Höhne, Kulturbranding, 31.

<sup>28</sup> www.buback.de/nion/.

<sup>29</sup> Vgl. Berg, Not in Our Name!, 55ff.

<sup>30</sup> Aus engl. *ad* (Kurzform von *advertisement*: Werbung) und *bust*: umgangssprachl. zerschlagen), s. www.adbusters.org (9.6.2014).

<sup>31</sup> Vgl. www.esregnetkaviar.de (9.6.2014).

<sup>32</sup> Nach Kierkegaard ist dies die höchste Stufe der »Krankheit zum Tode«, vgl. Kierkegaard, Krankheit zum Tode.

### 3.2 Kohäsion statt Kohärenz

Stefanie Rathje, Professorin für Unternehmensführung und Kommunikation an der Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin, dreht die Fragestellung noch einmal um. Sind Identität und Marke wirklich untrennbar miteinander verbunden? Gestützt auf empirische Studien zu Unternehmenskultur im internationalen Kontext kommt Rathje zum Schluss, dass in kulturell heterogenen Unternehmen ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl nicht auf Kohärenz, sondern auf Kohäsion basiert. Erfolgreich sind hier gerade nicht Versuche der Vereinheitlichung, sondern »eher das Gewährenlassen oder die großzügige Unterstützung abweichender Verhaltensweisen.«<sup>33</sup>

Sie hat daraus ein Konzept von Marke entwickelt, das »Authentizität und Kontingenz künstlerischer Produktion nicht als Störfaktoren, sondern als Rahmenbedingungen berücksichtigt.«<sup>34</sup> Das Ziel von Kulturbranding ist dabei nicht die kohärente, d.h. einheitliche Kommunikation zur Sicherung der Markenidentität sondern die Herstellung von Bindung zwischen der Kulturinstitution und ihren Rezipienten. Dies kann über die Kommunikation von Übereinstimmung, aber auch über die Kommunikation von Unterschieden geschehen, wenn dabei Neugierde und gegenseitiges Kennenlernen unterstützt werden. Interessanterweise kommt Rathje zum Schluss, dass ein solches *branding* nicht Inhalte kommunizieren und inszenieren, sondern die Interaktionsqualität selber in den Mittelpunkt stellt:

Kohäsive Markenbildung als Aufgabenbereich bedeutet in diesem Sinne statt Definition und Pflege fester Inhalte von Markenidentität und der Ableitung kohärenter Kommunikationsaussagen viel eher die Bestimmung kommunikativer Rahmen oder Grenzen, innerhalb derer Interaktion mit Öffentlichkeiten stattfinden kann. Die Marke selbst wird dabei zunächst auf ihr äußeres Markenbild als Absender von Kommunikation reduziert, gleichzeitig jedoch ähnlich dem Prinzip des offenen Kunstwerks [...] zu einem mehrfach kodierten Symbol erweitert, dessen Bedeutungsinhalt aus der stetigen Interaktion mit unterschiedlichen Öffentlichkeiten erwächst.<sup>35</sup>

Rathje selber führt das christliche Kreuz als eines der »ältesten und bekanntesten Markensymbole« an, welche »ihre Bindungsqualität nicht aus von Marketingstrategen ausgefüllten kohärenten Kommunikationsinhalten, sondern aus einer Tradition eindrucksvoller Interaktionsintensität mit ihren »Kunden« [beziehen]«.<sup>36</sup>

Sie formuliert schließlich vier Grundsätze, welche bei einer kohäsiven Markenentwicklung berücksichtigt werden müssten:

1. Die Marke soll sich darauf beschränken, Adresse bzw. Absender von Kommunikation zu sein.
2. Die Marke ist der Interaktionspartner der relevanten Öffentlichkeiten. Diese müssen identifiziert und detailliert analysiert werden.
3. Die Marke stiftet eine geglaubte Einheit, indem sie immer wieder Zielübereinstimmungen zwischen Institution und jeweiliger Öffentlichkeit identifiziert und kommuniziert.
4. Die Marke thematisiert aber auch immer wieder spezifische Differenzen, deren gegenseitiges Kennenlernen zur Normalität dieser Differenzen führt.

Kirchliche Markenbildung wäre in diesem Sinne erfolgreich, wenn Kirche damit als Adresse und Interaktionspartner für unterschiedliche Öffentlichkeiten erkennbar wird. Weil

<sup>33</sup> Rathje, An glatten Oberflächen, 45.

<sup>34</sup> A.a.O., 40.

<sup>35</sup> A.a.O., 47.

<sup>36</sup> A.a.O., 51.

Kirche aber im evangelischen Verständnis kein abstrakter Superorganismus ist, muss sie vor Ort, als Botschaft für konkrete Menschen von konkreten Menschen erkennbar und adressierbar sein.

Dazu muss Kirche ihre Öffentlichkeiten kennen, um mögliche Übereinstimmungen und Differenzen zu identifizieren und zu thematisieren. Die Zusammenarbeit mit Soziologie und Religionswissenschaften ist dabei unverzichtbar. Ganz im Sinne des klassischen *branding* sind nämlich auch hier »Unternehmen« und »Kundschaft« strukturell gekoppelt, nämlich als

ein spezifisches Erwartungsbündel, ein Ensemble evolutionär bewährter Strukturen, bestehend aus Zeichen, Symbolen, Namen, Narrationen etc., das sich im Laufe der Zeit zwischen Unternehmen und Kundschaft als konsensfähig herauskristallisiert hat, beide Seiten immer stärker aneinander bindend, und das eine erstaunliche, mitunter äußerst enttäuschungsresistente und leidensfähige Stabilität besitzt.<sup>37</sup>

Dies kann bis zur Symbiose führen, bei der nicht nur die Kundschaft eine hohe Verhaltenskonformität an den Tag legt, sondern sich das Unternehmen auch bis fast zur völligen Unbeweglichkeit an deren Erwartungshaltung gebunden sieht. So hat die Ausrichtung kirchlicher Aktivitäten an den Erwartungen einiger weniger Milieus der Kirche auch den Vorwurf der »Milieusklerose« eingebracht.

Wenn diese Bindung an eine einzige Öffentlichkeit aufgebrochen werden soll, dann dadurch, dass der Fokus weg von der »Produktkommunikation«, hin auf die Interaktionsqualität gelegt wird. So skizziert z.B. Thomas Schlag, was dies in Bezug auf einzelne kirchliche Handlungsfelder wie Bildung, Diakonie, Pfarrberuf und Gemeindeentwicklung bedeuten könnte: die pluralitätsoffene, öffentliche, achtsame und theologisch reflektierte Auseinandersetzung mit den betroffenen und engagierten Menschen auf Augenhöhe.<sup>38</sup>

### 3.3 Gemeinsamkeit im Durchblick

Es sind ironischerweise dann doch die Schweizer Reformierten, die in ihrem Logo für das Reformationsjubiläum exemplifizieren, was der Fokus auf die Interaktionsqualität konkret bedeuten könnte. Ein einfaches »r«, das allerdings nicht gefüllt ist, sondern als Schablone den Blick öffnet und als Fenster dient, durch welches die Kantone, Gemeinden, Vereine je *ihren* reformierten Blick auf die Welt festhalten können. So ist es nur die Form, welche diese unterschiedlich gefüllten Logos eint – und doch mehr als die Form, nämlich der eigentümlich zwanglose Zwang, durch dieses »r« hindurch *etwas* wahrzunehmen. Die Schablone wird auch als App angeboten, so dass jeder und jede mit seinem bzw. ihrem Handy entsprechende Fotos oder Graphiken herstellen und auf die Homepage hochladen kann.<sup>39</sup>

Durch die Konzentration auf das nicht Aussagbare lustvoll Unterschiede inszenieren, deren Normalität so kommunizieren, dass sie neugierig machen auf gegenseitiges Kennenlernen und sich dennoch im Durchblick, in der »Erfahrung mit der Erfahrung«<sup>40</sup> wieder finden und dies als Gemeinsamkeit feiern. Ob dies reicht, um in dieser reformierten Kirche die kohäsiven Bindungskräfte zu stärken?

*Cohesive branding* scheint jedenfalls nicht nur die von innovativen Kommunikationswissenschaftlerinnen propagierte, sondern auch ein theologisch tragfähiger Ausgangspunkt kirchlichen *branding* zu sein.

<sup>37</sup> Hellmann, Fetische, 25.

<sup>38</sup> Vgl. Schlag, Öffentliche Kirche, 77ff.

<sup>39</sup> www.ref-500.ch, siehe auch <http://vimeo.com/98215821> (18.6.2014).

<sup>40</sup> So der glückliche Ausdruck von Eberhard Jüngel, vgl. *Jüngel*, Gott als Geheimnis, XIII.

### 3.4 »Kirche« als Marke?

Ob diese Variante allerdings auch tatsächlich ausreicht, »Kirche« oder auch nur »evangelisch« als Marke stark machen zu können, ist demgegenüber mehr als fraglich. Auch diese Form der Aussparung und der Fokussierung auf ein subjektives »Etwas« setzt voraus, dass die Kirche eine Form *hat*, eine bestimmte Brille, durch die sie die Welt wahrnimmt und die alle ihre Mitglieder teilen können. Christus als Fundament ja – aber sobald dies als Glaube eine sichtbare und kommunizierbare Gestalt annimmt, bricht sich diese Einheit im Spektrum menschlicher Vielfalt.

Die Markenbildung kann sich deswegen höchstens auf die Kirche als Organisation beziehen. Udo Hahn schlägt vorsichtig vor, die EKD »als Dachmarke« über verschiedene Institutionen wie *chrismon*, *Zeitzeichen*, *epd*, *idea*, *Brot für die Welt* oder *Diakonie* zu betrachten, weil es letztere als Marke ja schon gibt.<sup>41</sup> Aber stehen diese dann nicht gleich wieder vor dem Problem, benennen zu müssen, »was genau die eigene Arbeit denn »evangelisch« macht?»<sup>42</sup>

Vielleicht ist es ja genau dieses Problem selber, das der »Marke evangelisch« am nächsten kommt: die inhärente Notwendigkeit, die eigene Arbeit, den eigenen Blick auf die Welt fortwährend auf die Frage nach dem Proprium beziehen zu müssen. Vielleicht ist das die gesuchte »Form«, nämlich den eigenen Deutungshorizont fortwährend auf das Evangelium beziehen zu müssen, im Wissen darum, dass dieser – *semper reformanda* – stets der Reformierung und das heißt auch der Reformulierung und Repositionierung bedarf. Und insofern ist auch die Schablone des reformierten »r« in seiner Fixiertheit natürlich nichts weiter als eine Abstraktion. Oder mehr noch: ein Symbol. Und so ist auch evangelische Kirche keine Marke, sie ist ein Symbol im Sinne von Paul Tillich.<sup>43</sup> Kirche verweist über sich hinaus auf eine Realität, die uns ohne dieses Symbol verschlossen bliebe. Sie vermag neue Dimensionen unserer Seele zu erschließen, weil sie selber an dieser Realität partizipiert. Aber Kirche ist nicht selber diese Realität, sondern hat als Symbol ihre Zeit des Wachsens, des Bestehens und des Vergehens. Kirche als Symbol kann nicht bewusst produziert werden, sondern geht aus dem individuellen oder kollektiven Unbewussten hervor.

Ob Kirche allerdings dann – wie die Symbole bei Tillich – auch vergehen könnte, wenn sie »in der Gemeinschaft, deren Ausdruck sie ursprünglich waren, keinen Wiederhall mehr finde[t]«,<sup>44</sup> darüber wäre auch im Horizont des Entwicklungsbegriffs nochmals eigens ekklesiologisch nachzudenken.

### Zitierte und weiterführende Literatur

Bender, C., Kommunikation und Profilbildung Marke Evangelisch? Vortrag am Zukunftskongress der EKD in Wittenberg, 26.1.2007. [www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/etappen/zukunftskongress/texte/marke\\_evangelisch.html](http://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/etappen/zukunftskongress/texte/marke_evangelisch.html) (30.5.2014)

Berg, K. van den, Not in Our Name! Branding als widerständige Kulturtechnik? in: S. Höhne / N. Bünsch / R.Ph. Ziegler (Hg.), Kulturbranding III. Positionen, Ambivalenzen, Perspektiven zwischen Markenbildung und Kultur, Leipzig 2011, 45–62

EKD, Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Kirche im 21. Jahrhundert. [www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf](http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf) (30.5.2014)

<sup>41</sup> Hahn, Evangelisch als Marke.

<sup>42</sup> [www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/Doku\\_Werkstatt\\_30\\_neu.pdf](http://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/Doku_Werkstatt_30_neu.pdf) (30.5.2014).

<sup>43</sup> Vgl. Tillich, Wesen, 53–55.

<sup>44</sup> A.a.O., 55.

- Famos, C.R.*, Kirche zwischen Auftrag und Bedürfnis. Ein Beitrag zur ökonomischen Reflexionsperspektive in der Praktischen Theologie, Münster 2005
- / *Kunz, R.* (Hg.), Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung, Zürich 2006
- Fischer, J.*, Marketing in der Kirche?, in: *C.R. Famos / R. Kunz* (Hg.), Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung, Zürich 2006, 47–70
- Giesen, R. von.* Ökonomie der Kirche? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive, Stuttgart 2009
- Hahn, U.*, Evangelisch als Marke. Was wir Kirchenleute von der Wirtschaft lernen können – und sollten, *Zeitzeichen* 11 (2007), 18–19
- Hellmann, K.-U.*, Soziokultur als Marke?, in: *K.-U. Hellmann / R. Pichler* (Hg.), Ausweitung der Markenzone, Wiesbaden 2005, 224–244
- Fetische des Konsums. Studien zur Soziologie der Marke, Wiesbaden 2011
- Höhne, S.*, Kulturbranding – zwischen inhaltsarmer Reduktion und kommunikativer Praxis. Konzeptuelle Überlegungen zu einem aktuellen Phänomen, in: *S. Höhne / R. Ph. Ziegler* (Hg.), Kulturbranding II. Konzepte und Perspektiven der Markenbildung im Kulturbereich, Leipzig 2009, 25–36
- Markenbildung zwischen Performanz und Inszenierung. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung, in: *S. Höhne / N. Bünsch / R. Ph. Ziegler* (Hg.), Kulturbranding III. Positionen, Ambivalenzen, Perspektiven zwischen Markenbildung und Kultur, Leipzig 2011, 63–78
- Jüngel, E.*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1976
- Kierkegaard, S.*, Die Krankheit zum Tode, Hamburg 1995
- Nethöfel, W.* (Hg.), Vom Klingelbeutel zum Profitcenter? Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche, Hamburg 1997
- Rathje, S.*, An glatten Oberflächen bleibt nichts haften! – Brand Cohesion als Ansatz zur Markenentwicklung im Kulturbereich, in: *S. Höhne / R. Ph. Ziegler* (Hg.), Kulturbranding II. Konzepte und Perspektiven der Markenbildung im Kulturbereich, Leipzig 2009, 37–55
- Schlag, Th.*, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012
- Tillich, P.*, Wesen und Wandel des Glaubens, Frankfurt a.M. 1969



## 5. Entfaltungsbereiche





## 5.1 Seelsorge

Isabelle Noth

### 1. Informationen

#### *1.1 Kirche, Gemeinde und Entwicklung als Themen der Seelsorge*

Die gegenwärtig prononcierteste These zum Zusammenhang von Kirche und Seelsorge stammt von der römisch-katholischen Praktologin Doris Nauer: In Aufnahme der Aussage von Kardinal Karl Lehmann, Seelsorge sei »die erste und vornehmste Aufgabe der Kirche« und ihre »Sendung steh(e) und fall(e) mit diesem Auftrag« – ist sie überzeugt, dass Seelsorge »letztlich über die Glaubwürdigkeit und damit die Zukunftsfähigkeit der christlichen Kirchen insgesamt entscheide(t)«. <sup>1</sup> Daraus leitet sie ab, dass die Poimenik eine herausragende Stellung in der Praktischen Theologie innehat – »nicht im Sinne einer formalen oder inhaltlichen Abwertung anderer praktisch-theologischer Teildisziplinen, sondern insofern, dass das stets zu aktualisierende Seelsorgeverständnis auf Theorie- und Praxisebene alle Teildisziplinen – und damit alle Vollzüge christlich-kirchlicher Praxis – von innen her durchtränkt bzw. miteinander vernetzt.« <sup>2</sup> Praktische Theologie will Nauer von daher als »Seelsorgewissenschaft« verstanden wissen. <sup>3</sup>

Ähnliche Aussagen findet man auch auf protestantischer Seite: Michael Klessmann hält die Seelsorge für »so etwas wie eine praktisch-theologische Leitdisziplin«, und Jürgen Ziemer kann sich wie schon Richard Riess »die Kirche der Zukunft (...) nur als eine ›Kirche der Seelsorge‹ vorstellen.« <sup>4</sup> In die gleiche Stossrichtung zielen die beiden Sammelwerke »Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche« (2000) <sup>5</sup> und »Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert« (2004) <sup>6</sup> wie auch das im selben Jahr wie Nauer's Beitrag erschienene Werk von Christian Möller »Kirche, die bei Trost ist. Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche« (2005). Alle eint die tiefe Überzeugung, dass die Seelsorge als »eine Art Grundqualität von Kirche insgesamt« <sup>7</sup> gerade im Diskurs zu ihrer Zukunft eine entscheidende Rolle spiele. Petra Bosse-Huber begründete mit dem Titel ihres Beitrags im Sammelband von 2004 die seither vielfach zitierte Wendung von der Seelsorge als »›Muttersprache‹ der Kirche« <sup>8</sup>. Seelsorge »durchzieh(e)« als integrative Grunddimension von Kir-

<sup>1</sup> Nauer, *Theologie*, 167. S. auch H. Meesmann, Die Sachwalter des Religiösen büßen ihre ureigenste Kompetenz ein, *Frankfurter Rundschau* v. 20.10.03, 2, zit. n. Bosse-Huber, *Seelsorge*, 17: »Nur durch die Qualität ihrer Seelsorge kann die Kirche noch überzeugen.«

<sup>2</sup> Nauer, *Theologie*, 168.

<sup>3</sup> Nauer knüpft dabei an Walter Fürst (2003) an. Siehe Nauer, *Theologie*, 167.

<sup>4</sup> Schneider-Harpprecht, *Zukunftsperspektiven*, 128f. Siehe unten Anm. 12.

<sup>5</sup> Josuttis/Schmidt/Scholpp, *Auf dem Weg*.

<sup>6</sup> Kramer/Schirrmacher, *Seelsorgliche Kirche*.

<sup>7</sup> A.a.O., 7.

<sup>8</sup> Bosse-Huber, *Seelsorge*, 11.

che »alle Bereiche kirchlichen Lebens«<sup>9</sup>. Sie sei »ein Pfund«, mit welchem es noch viel stärker als bisher zu »wuchern« gelte.<sup>10</sup> Seelsorge sei »der ganzen christlichen Gemeinde aufgetragen« und werde von dieser auch praktiziert, wenn auch »mit unterschiedlicher Intensität und Qualität«.<sup>11</sup>

Für Christoph Schneider-Harpprecht ist Seelsorge »eine Grundfunktion kirchlichen Lebens«, die allen Mitgliederbefragungen zufolge entscheidend dazu beitrage, dass Menschen sich mit der Kirche noch identifizieren und sich ihr zugehörig fühlen.<sup>12</sup> Auch er betont: »Die Seelsorge ist Aufgabe des Volkes Gottes und nicht allein der PfarrerInnen.«<sup>13</sup>

Diese pointierten ekklesiologischen Rückbindungen von Seelsorge belegen, dass die Kritik, die am vehementesten in der Dissertationsschrift von Isolde Karle 1996 geäußert wurde, moderne Seelsorge hätte weitgehend »ihren Bezug zur Kirche verloren«<sup>14</sup>, ihre Wirkung nicht verfehlte. Im Zuge ihrer in der Seelsorgebewegung der 1970er Jahre erfolgten Professionalisierung hat sich Seelsorge verstärkt auf spezialisierte Kontexte und institutionelle Orte (Spital, Schule, Gefängnis etc.) sowie auf verschiedene Zielgruppen und Beratungsangebote konzentriert.<sup>15</sup> Während dieser notwendigen und äußerst fruchtbaren Entwicklung, die mit intensiven interdisziplinären Auseinandersetzungen einherging, hat sich Seelsorge von ihrer ursprünglichen kirchlichen Verankerung zwar nie gelöst, ihr eigenes Wirkungsfeld aber über parochiale Grenzen hinweg beträchtlich erweitert und vertieft. Gerade dies – so Michael Klessmann – ermöglicht es ihr »besonders intensiv (zu erleben), in welchem Ausmaß die Menschen unserer Gesellschaft säkular und religionsplural zugleich leben«<sup>16</sup>. Seelsorge hat die Aufgabe, sich im öffentlichen Raum und d.h. auch in einem hochspezialisierten, wettbewerbsorientierten und von Verteilungskämpfen mitgeprägten säkularen Umfeld zu bewähren.

Die schon erwähnten Fachpublikationen zeigen, dass sich die Seelsorge in jüngster Zeit nicht nur im Sinne Karles bewusst und explizit wieder an ihre kirchliche Fundierung erinnert, sondern dass sie im Gegenzug auch die Kirche an die Erfüllung ihres seelsorglichen Auftrags mahnt. Zur Kritik an der Seelsorge gesellt sich also die Kritik an der Kirche, welche die Bedeutung einer grundlegend seelsorglichen Ausrichtung verkenne und vernachlässige.

Das Verständnis von Seelsorge unterliegt – analog zur Forderung »*ecclesia semper reformanda*« – steter Aktualisierung, weil Seelsorge es mit Menschen, ihren Beziehungen und Lebenserfahrungen in bestimmten (sozialen, gesellschaftlichen, kulturellen etc.) Situationen und zu bestimmten Zeiten zu tun hat und diese nicht statisch, sondern dem Wandel unterworfen sind und sich verändern. Seelsorge hat es von daher ebenso wie Kirche selbst immer und bleibend mit Entwicklung zu tun.

<sup>9</sup> Siehe jedoch auch ihre kritische Bemerkung: »Wenn wir ehrlich sind, müssen wir sagen: Seelsorge kommt zwar in allen Bereichen des kirchlichen Lebens vor, aber es ist noch nicht selbstverständlich, dass sie alle Bereiche durchzieht.« A.a.O., 13.

<sup>10</sup> A.a.O., 16.

<sup>11</sup> A.a.O., 12.

<sup>12</sup> *Schneider-Harpprecht*, Rolle der Seelsorge, 27. Siehe schon *Riess*, Sehnsucht, 269–271 [VI. Kirche der Seelsorge: die Signale der Umfragen], hier 271: »Ermutigt und verpflichtet ein solcher Befund die evangelische Kirche nicht sogar noch mehr, den Traum in ihre Tagesarbeit hinein zu übersetzen, den Traum von einer Kirche der Seelsorge?« Die »positive Wertung von Seelsorge« kontrastiere nach *Klessmann*, Kirchliche Seelsorge, 243 jedoch scharf mit dem Umstand, dass »viele« Pfarrpersonen »erstaunlich wenig Seelsorge treiben.«

<sup>13</sup> *Schneider-Harpprecht*, Rolle der Seelsorge, 33.

<sup>14</sup> *Karle*, Seelsorge in der Moderne, 238. Siehe ebd., 242: »Der Realitätsbezug der Parochie scheint manchen Pastoralpsychologen aufgrund ihrer starken Orientierung an der psychotherapeutischen Praxis verloren gegangen zu sein.«

<sup>15</sup> Siehe dazu *Morgenthaler*, Seelsorge, 329–361.

<sup>16</sup> *Klessmann*, Kirchliche Seelsorge, 241.

Ein Blick in die eigene Disziplingeschichte zeigt, dass die Aufgabe einer theologisch fundierten Seelsorge immer wieder auch darin gesehen wurde, nicht nur mit Fokus auf einzelne Entwicklungen mittragend bis kritisch-reflexiv zu begleiten und möglichst hilfreiche Entwicklungen selbst anzustoßen, sondern auch mit dem Fokus auf Kirche und Gemeinde. Seelsorge hat von daher auch ihre kontextuell je angemessene ekklesiologische Relevanz bzw. ihren eigenen Beitrag zur Entwicklung von Kirche und Gemeinde zu reflektieren und darüber Auskunft zu geben. Unabhängig von der Vielzahl ihrer Definitionsmöglichkeiten bezeichnet sie eine Kernaufgabe und ein in seinem Potential, Entwicklungen aufzufangen, zu begleiten und selbst auch auszulösen, kaum zu überschätzendes Handlungsfeld wie auch eine Leitperspektive von Kirche, die stets auf diese selbst Rückkopplungseffekte hat.

Kirchen- und Seelsorgeverständnis sind oft eng miteinander verknüpft, was sich nicht zuletzt am katholischen Seelsorgebegriff zeigt, der jegliches kirchliche Handeln umfasst. Dass Seelsorge in historischer Perspektive lange auch im Dienst der Kirchenzucht stand, mag neben der – insbesondere auch aufgrund der Wirkung der Pastoralpsychologie – zunehmenden Einengung auf die *cura animarum specialis* mit ein Grund dafür sein, dass das Band, das Kirchenentwicklung und Seelsorge untrennbar miteinander verbindet, bzw. die Rückkopplungsschleife beider in vielen modernen poimenischen Konzepten lange vernachlässigt wurde. Der lange Schatten des Verständnisses von Seelsorge als »Einwirkung des Einzelnen (als Organ der Kirche, der Gemeinde) auf den Einzelnen (als Glied der Kirche, der Gemeinde)« und zwar im Sinne von einem »Einfluss der Kirche auf die Volkssitte«<sup>17</sup> – schon Schleiermacher zählte die Seelsorge zu den ordnenden Tätigkeiten –, wirkt unbewusst bis in die Gegenwart in Form der reflexiven Vernachlässigung des besonderen seelsorglichen Stellenwerts für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung nach.

Eine Analyse ekklesiologisch orientierter Bestimmungen von Seelsorge fördert zu Tage, dass diese bisher oftmals mehr als Mittel zum bewahrenden (Macht-)Erhalt von Kirche und Gemeinde verstanden wurde denn zu deren aktiver Veränderung und emanzipatorischer Entwicklung. Dies zeigt etwa noch die Definition von Eduard Thurneysen, nach welchem die Seelsorge »Akt der Heiligung und der Zucht« ist, »durch den die Gemeinde in ihrer sichtbaren Gestalt erbaut und lebendig gehalten, und der Einzelne von seiner geistlichen Verwahrlosung und Verderbnis gerettet und bewahrt wird.«<sup>18</sup> In dieser bis in die 1960er Jahre vorherrschenden poimenischen Tradition wurde Entwicklung primär im Sinne der moralischen Besserung der Gemeinde und der Rettung ihrer Glieder verstanden. Dass sich parallel zum moralisch-sittlichen Entwicklungsverständnis auch schon ein anderes ankündigte, das nach der empirischen Wende und der Öffnung für die Humanwissenschaften prägend werden sollte, zeigt der Umstand, dass Thurneysen der Psychologie schon den Status einer Hilfswissenschaft zugestand. Es dauerte noch, bis Dietrich Stollberg den berühmten und kontrovers diskutierten Ausspruch formulierte: »Seelsorge ist – phänomenologisch betrachtet – Psychotherapie im Kontext der Kirche. Sie ist damit Psychotherapie aus der Perspektive des Glaubens.«<sup>19</sup> Mit der zunehmenden gesellschaftlichen Individualisierung und der pastoralpsychologischen Fundierung von Seelsorge wird Entwicklung primär im Sinne der personalen Befreiung des Einzelnen in der Kirche und zuweilen auch von der Kirche selbst verstanden.

<sup>17</sup> Achelis, *Praktische Theologie*, 209.

<sup>18</sup> Thurneysen, *Lehre*, 26. Vgl. ebd., 27: »Was hier als inhaltliche Definition dessen, was Kirchenzucht ist, aufgestellt wird, entspricht ziemlich genau dem, was wir zunächst unter Seelsorge verstanden haben, nämlich: persönliche Einzelvermahnungen« und 41: »Wir haben den Begriff ›Seelsorge‹ durch den Begriff ›Kirchenzucht‹ bestimmt und erklärt. (...) Kirchenzucht bezeichnet den Ort, an dem alles, was Seelsorge sinnvollerweise sein kann und sein soll, seine Stelle findet.«

<sup>19</sup> Stollberg, *Mein Auftrag – Deine Freiheit*, 63.

Erst in jüngerer Zeit geraten Kirche und Gemeinde nicht nur als äußerer Rahmen oder Kontext von Seelsorge wieder in den Blick, sondern auch in ihrem gegenseitigen Aufeinanderbezogenheit und in ihrer inneren Zugehörigkeit und Wechselwirkung. Inwiefern die Entwicklung von Kirche und Gemeinde jedoch ausdrücklich eine ihrer Aufgaben oder eine von ihr aktiv zu berücksichtigende Perspektive sein muss, wird je nach poimenischem Konzept und dem ihm zugrundeliegenden Kirchenverständnis anders beurteilt werden. Es ist zu hoffen, dass Seelsorge nicht nur ihre ekklesiologische Grundorientierung bekräftigt, sondern auch in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung erkannt wird, denn: »Die Zuordnung von Seelsorge und Gemeinde ist konstitutiv. Seelsorge ist nicht freischwebendes, humanitäres Hilfehandeln allein; sie ist vielmehr wesenhaft bezogen auf die Basistradition des Glaubens (...) und auf die durch sie begründete lebendige Gemeinschaft des Glaubens. (...) Seelsorge ist durch Gemeinde begründet, aber sie trägt nun ihrerseits auch zur Begründung von Gemeinde bei, indem sie die individuelle Glaubenskultur fördert und die einzelnen Glieder der Gemeinde in den Fährnissen des Lebens begleitet, stärkt und tröstet.«<sup>20</sup>

## 2. Interpretationen

Angesichts der Vielzahl unterschiedlicher Seelsorgekonzepte gilt es, zwei der einflussreichsten auszuwählen, die die Entwicklungssemantik explizit aufnehmen und sich der Wechselwirkung von Seelsorge und Kirchen- und Gemeindeentwicklung bewusst sind und sie thematisieren. Dass sich der Blick dabei auf die US-amerikanische Poimenik richtet – »eine(r) Nation mit der Seele einer Kirche«<sup>21</sup> – ist kein Zufall.

### 2.1 Entwicklung im Sinne von geistlichem Wachstum

Howard Clinebell (1922–2005) gehörte zu den profiliertesten US-amerikanischen Praktologen des 20. Jahrhunderts. Sein Klassiker mit dem Titel »Basic Types of Pastoral Care and Counseling« von 1966 prägte eine ganze Generation von Seelsorgenden rund um den Erdball.<sup>22</sup> Hier schon fundierte er Seelsorge stark ekklesiologisch: »Die beratende Seelsorge führt direkt zur Erneuerung und zu neuem Leben in der Kirche, da hier Menschen, Beziehungen und Gruppen erneuert werden. Sie kann uns helfen, die Kirche zu sein, in der die Liebe Gottes in der Mitmenschlichkeit erfahrbar wird.«<sup>23</sup> 1979 veröffentlichte er infolge seiner wachsenden Unzufriedenheit mit den »individualistischen, hierarchischen, krankheitsbezogenen Therapiemodelle[n]«<sup>24</sup> sein Werk »Growth Counseling. Hope-Centered Methods of Actualizing Human Wholeness«. Im Zentrum seines Neuansatzes stand »das geistliche Wachstum«; Seelsorgende seien »Wachstumshelfer«. Als Ziel seines Modells formulierte er: »die Förderung der besten Entfaltung der Möglichkei-

<sup>20</sup> Ziemer, Grenzerfahrung, 47f.

<sup>21</sup> Junker, Auf dem Weg zur imperialen Hypermacht? Die manichäische Falle ist besetzt. U.S.-Außenpolitik nach dem 11. September, in: M. Brocker (Hg.), God Bless America. Politik und Religion in den USA, Darmstadt 2005, 208–223, hier 212.

<sup>22</sup> Dt.: Modelle beratender Seelsorge, München/Mainz 1971. Siehe dazu das Urteil von Lartey, Pastoral Theology, 45: »Our practice of pastoral counselling in Africa, the Pacific and Northern Europe was shaped and influenced by one North American author's insights.«

<sup>23</sup> Clinebell, Modelle, 10f.

<sup>24</sup> Clinebell, Wachsen und Hoffen, 15.

<sup>25</sup> Dt.: Theorie und Praxis der wachstumsorientierten Beratung in Erziehung, Seelsorge und psychischer Lebenshilfe, München 1982.

<sup>26</sup> Clinebell, Wachsen und Hoffen, 15 u. 65.

ten eines Menschen, in jeder Phase seines Lebens, auf eine Weise, daß er auch zum Wachstum anderer und zur Entwicklung einer Gesellschaft beiträgt, in der alle Menschen Gelegenheit bekommen, ihre Möglichkeiten voll zu nutzen. Wachstumsorientierte Beratung zielt darauf ab, Menschen zu helfen, sich aus ihren Gefängnissen ungelebten Lebens, ungenutzter Werte und verschwendeter Stärken zu befreien.«<sup>27</sup> Zu den allen Menschen gemeinsamen geistlichen Basisbedürfnissen zählte Clinebell jenes »nach einer fürsorglichen Gemeinschaft«<sup>28</sup>. Er warnte: »Wenn sich die religiösen Institutionen nicht durchgreifend ändern und ergiebige Zentren des geistlichen Wachstums werden, wird die Entfremdung sich wie eine Epidemie ausbreiten.«<sup>29</sup> Sie müssten Zentren werden, in denen »herzliche Fürsorge und erfrischende Offenheit« den Ton angäben, denn der Mitgliederschwund von Kirchen sei auf »das Versagen der Menschen« zurückzuführen, »sich gegenseitig zu stärken und zu stützen. (...) Das weitestgehende geistliche Wachstum findet in Gemeinschaften statt, in denen Menschen füreinander sorgen.«<sup>30</sup>

Kirchen- und Gemeindeentwicklung fußt in diesem Modell auf wachsender Anteilnahme aneinander und Fürsorge füreinander. Es ist ein Klima des Wohlwollens und der Güte, welches Beheimatung in der Kirche ermöglicht bzw. zu dieser einlädt. Die grassierende Entfremdung von der Kirche wird hier als Ausdruck mangelnder wechselseitiger Seelsorge im Sinne von Mitmenschlichkeit und liebenswürdiger Zugewandtheit interpretiert. Umgekehrt lässt sich formulieren: Je mehr Seelsorge, desto mehr Kirche.

## 2.2 Entwicklung im Sinne von Empowerment

Der in Ghana geborene und in den USA lehrende Pastoraltheologe Emmanuel Y. Lartey zählt zu den bedeutendsten Praktologen der Gegenwart. In seiner interkulturellen Einführung in die Seelsorge rekurriert er auf Clinebell und beobachtet, dass diesem insbesondere auch »the ecclesial (i.e. Christian church) context« wichtig sei.<sup>31</sup> »Pastoral care is now clearly seen as a communal, congregational matter.«<sup>32</sup> Er erkennt »the desire to reclaim the Christian heritage of pastoral care and to rescue the discourse from its psychological captivity.«<sup>33</sup> Lartey, der sich selber als Schüler von Ed Wimberly bezeichnet, legt seinem Konzept die Black church tradition zugrunde, die Seelsorge primär in Verbindung bringt mit »mobilizing the resources of the total community«.<sup>34</sup> Der Fokus von Seelsorge richtet sich weder auf Krisen noch auf Einzelne, sondern Seelsorge ist ressourcenorientierte gegenseitige Bekräftigung und Ermutigung der Glieder am Leib Christi. Seelsorge wird nicht primär hierarchisch oder ämterorientiert ausgeübt, sondern ist Grundfunktion der Gemeinde, an der alle Mitglieder beteiligt sind. Nicht primär individueller Schicksalsbewältigung, sondern allgemeiner und gemeinsamer Stärkung gilt ihr Hauptaugenmerk. Dieses in der Black church tradition stark verankerte Seelsorgeverständnis – eine Ausprägung vom »Communal Contextual Paradigm« – zählt neben dem interkulturellen zu einem der beiden neuen Paradigmen in der US-amerikanischen Pömenik.<sup>35</sup> Dieses Paradigma »retrieves the earlier awareness that care is a ministry of the church or faith community rather than solely a clerical responsibility.«<sup>36</sup> Trägerin von

<sup>27</sup> A.a.O., 17.

<sup>28</sup> A.a.O., 121.

<sup>29</sup> A.a.O., 122.

<sup>30</sup> A.a.O., 140.

<sup>31</sup> Lartey, In Living Color, 23.

<sup>32</sup> A.a.O., 23.

<sup>33</sup> A.a.O., 23.

<sup>34</sup> A.a.O., 24.

<sup>35</sup> Ramsay, Time of Ferment, 1.

<sup>36</sup> A.a.O., 11.

Seelsorge ist die Kirche, und für sie verantwortlich sind nicht wenige Geistliche, sondern alle Getauften.

### 3. Innovationen

Trifft es zu, dass Kirchen- und Gemeindeentwicklung fundamental von der Bedeutung abhängt, die der Seelsorge zugemessen wird, dann bedarf es 1. eines grundlegend erweiterten Verständnisses von Seelsorge und 2. eines umfassenden Engagements für die Seelsorge auf allen Ebenen.

Seelsorge kann nicht einfach delegiert werden an Professionelle, sondern muss kraft des allgemeinen Priestertums als christlicher Grundauftrag einer und eines jeden verstanden werden. Dies führt selbstredend zu einer Aufwertung der einzelnen Gemeindeglieder wie auch der Gemeinde selbst als des Ortes, an dem Seelsorge praktiziert und erfahren wird. Daraus folgt, dass in Zukunft die sog. ehrenamtliche Seelsorge eine ganz neue Aufmerksamkeit – auch in der Erwachsenenbildung – beanspruchen darf.<sup>37</sup> Joachim Rückle sieht »die größten Chancen für die Stärkung der Gemeindegliedeseelsorge« im Entschieden einer Gemeinde, sich schwerpunktmäßig der »Besuchspraxis« zu widmen.<sup>38</sup> Gerade die aufsuchende Seelsorge, »dieses Hingehen«, unterscheidet sich z.B. von Psychotherapie.<sup>39</sup>

Ein dermaßen erweitertes und alle Gemeindeglieder miteinbeziehendes Seelsorgeverständnis führt zu einer Aufwertung und sorgfältigen Pflege von Beziehungen insgesamt. Wenn Seelsorge eine Grunddimension des Christseins ist, so heißt Christin und Christ sein, sich in Anteilnahme, Großzügigkeit und Selbstreflexion zu üben und dadurch einen neuen, lebensförderlichen – seelsorglichen – Stil des Umgangs miteinander zu befördern. Entwicklung wird hier verstanden als Wahrnehmungsvertiefung, Sensibilisierung und Ermutigung.

Seelsorge bedarf aufgrund ihrer überparochialen Aufgaben und funktionalen Dienste auch weiterhin der Spezialisierungen, deren Voraussetzung professionelle Fachausbildungen sind. Dabei gilt jedoch: »Seelsorgerinnen und Seelsorger sind auch in einem theologischen Sinn nicht einfach als Einzelne unterwegs zu einzelnen Gläubigen. Sie sind Mitglieder und Beauftragte einer Gemeinde (...) und bewegen sich im Wirkraum christlicher Traditionen.«<sup>40</sup> Das heißt: Auch die Spezialseelsorge ist Ausdruck von Kirche und Funktion von Gemeinde.

Michael Klessmann verweist wie schon einst Howard Clinebell auf die letztlich entscheidende und naheliegende Wahrheit, dass es nämlich stets Personen sind, die »Zugangspunkte« zur Kirche bilden und es deren »Vertrauenswürdigkeit«, »Liebenswürdigkeit«, »Zugewandtheit und Kommunikationsfähigkeit« und »Solidarität« ist, die das Bild von Kirche ausmachen und Gemeinde weiterentwickeln.<sup>41</sup> Seelsorge hat zum Ziel, diese anziehenden und wohltuenden Merkmale und Fähigkeiten von Personen zu fördern, die gerade Kirche auszeichnen sollen.

<sup>37</sup> Siehe dazu den Hinweis von Rückle, *Seelsorge der Gemeinde*, 319, »dass alle Erneuerungsbewegungen sich dadurch auszeichneten, dass sie diese Zweiteilung [sc. der Gemeinde in Laien und Priester/Pfarrer; IN] durchbrochen haben.«

<sup>38</sup> Ebd.: »Wesentlich für einen erfolgreichen Prozess ist allerdings ein gut motiviertes und funktionierendes Team, damit sich die Pfarrerrückkehr nicht von Anfang an wie ein roter Faden durchzieht und limitierend wirkt.«

<sup>39</sup> A.a.O., 318.

<sup>40</sup> Morgenthaler, *Systemische Seelsorge*, 272.

<sup>41</sup> Klessmann, *Kirchliche Seelsorge*, 239.

In einem aufrüttelnden kurzen Beitrag des profilierten englischen Theologen Stephen Pattison zur Situation institutionalisierter Kirchen hält er fest, diese seien zur Zeit aufgrund ihres Mitgliederschwunds »in ›missionary‹ mode« und favorisierten allerlei Management-, Organisations- und Führungs-Skills statt »the essentially reflective attitudes that might be thought to accompany them.«<sup>42</sup> Angesichts dieser verbreiteten Tendenzen schließt er mit der Frage: »Might I therefore suggest that it is once again time to rediscover pastoral care and its significance for the contemporary world and church?«<sup>43</sup>

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Achelis, E. Chr.*, Praktische Theologie, Freiburg i.Br. <sup>3</sup>1899
- Bosse-Huber, P.*, Seelsorge – die »Muttersprache« der Kirche, in: *Kramer, A. / Schirmacher, Fr.* (Hg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle – Konzepte – Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 11–17
- Clinebell, H.*, Modelle beratender Seelsorge, München/Mainz 1971
- Wachsen und Hoffen 1, Theorie und Praxis der wachstumsorientierten Beratung in Erziehung, Seelsorge und psychischer Lebenshilfe, München 1982 [Or.: Growth Counseling, Hope-Centered Methods of Actualizing Human Wholeness, Nashville 1979]
- Josuttis, M. / Schmidt, H. / Scholpp, St.*, Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche, Göttingen 2000
- Karle, I.*, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996
- Kramer, A. / Schirmacher, Fr.* (Hg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle – Konzepte – Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005
- Lartey, E. Y.*, In Living Color. An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling, London/Philadelphia <sup>2</sup>2003
- Morgenthaler, Chr.*, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart <sup>5</sup>2014
- Seelsorge, Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3, Gütersloh 2009
- Nauer, D.*, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart 2007
- Praktische Theologie als Seelsorgewissenschaft. Selbstkritische Anfragen, in: *dies. / R. Bucher / Fr. Weber* (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 167–175
- Pattison, St.*, Is Pastoral Care Dead in a Mission-led Church?, in: PRTH 1.1 (2008), 7–10
- Ramsay, N. J.*, A Time of Ferment and Redefinition, in: Pastoral Care and Counseling. Redefining the Paradigms, ed. by *N. J. Ramsay*, Nashville 2004
- Riess, R.*, Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge, Göttingen 1987
- Rückle, J.*, Seelsorge der Gemeinde. Voraussetzungen und Möglichkeiten ehrenamtlicher Seelsorge im Kontext von Kirche und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2010
- Schneider-Harpprecht, Chr.* (Hg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000 [127–135: Podiumsdiskussion über Seelsorge und ihre Bedeutung für eine Kirche der Zukunft]
- Stollberg, D.*, Mein Auftrag – Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge, München 1972
- Thurneisen, E.*, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich <sup>6</sup>1988 [1946]

<sup>42</sup> *Pattison*, Pastoral Care, 8.

<sup>43</sup> A.a.O., 9.

## 5.2 Pfarrberuf

Katja Dubiski / Isolde Karle

### 1. Der Pfarrberuf als Profession

Pfarrerinnen und Pfarrer sind durch die Ordination auf den Dienst am göttlichen Wort verpflichtet.<sup>1</sup> Ihr Amt ist vor allem das der Verkündigung, der Seelsorge und des Unterrichts. Es ist von grundlegender Bedeutung, dass Pfarrerinnen und Pfarrer dabei weitgehend autonom handeln können, weil sich diese komplexen und nicht selten existentiell relevanten Kommunikationsprozesse kaum standardisieren lassen und individuelle Reaktionen erfordern. Der Pfarrberuf ist wie der Arzt-, der Lehrer- und der juristische Beruf deshalb zu den Professionen zu rechnen. Die Professionen sind dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen Person und Sache relativ eng miteinander verschränkt sind: Vom Arzt wird wie von der Pfarrerin individuelle und auf die ganze Person bezogene Hilfe erwartet.<sup>2</sup> Deshalb ist für alle Professionen die persönliche Interaktion, die immer auch spontane und nicht-planbare Aspekte enthält, zentral. Bei den Professionen ist die berufsausübende Person persönlich in ihre Arbeit involviert. Sie zeigt mit einer sensiblen Gesprächsführung, mit Intuition und einem glaubwürdigen Auftreten, dass es bei aller wissenschaftlichen Bildung, die die Ausübung einer Profession erfordert, nicht nur um die Anwendung akademischen Wissens geht, sondern auch um persönliche Qualitäten. Eine hohe Autonomie und eine enge Verzahnung von Arbeit und Leben sind deshalb professionstypisch, gerade bei den Pfarrerinnen und Pfarrern.

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich der Pfarrberuf gewandelt. Die entscheidenden Veränderungen der Gegenwart resultieren aus dem gesamtgesellschaftlichen Prozess der Individualisierung einerseits und kircheninternen Reformprozessen andererseits. Die Individualisierungsprozesse führten u.a. zur Gleichberechtigung der Frauen und damit in der evangelischen Kirche zur Ordination von Frauen. Inzwischen liegt der Anteil der ordinierten Pfarrerinnen an der gesamten Pfarrerschaft bei ca. 33 Prozent. Die Präsenz der Theologinnen provozierte eine intensive Diskussion über das pastorale Amt, über das veränderte Geschlechterrollenverständnis im Pfarramt, über die Professionsethik und damit verbunden über das Verhältnis von Beruf und Leben, von Arbeit und Freiheit und das Leben im Pfarrhaus. Das neue Arrangement der Geschlechter führte überdies zu veränderten Dienstaufträgen, insbesondere zu mehr Teilzeitstellen.

Anfang der 1990er Jahre setzten unter dem Druck ökonomischer Entscheidungszwänge Kirchenreformprozesse ein. Die Kirche rezipierte dabei verstärkt Konzepte und Methoden aus der Betriebswirtschaftslehre in der Hoffnung, ihre Wirtschaftlichkeit und Effektivität damit steigern zu können. Auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens wurden

<sup>1</sup> Vgl. die Formulierung des Ordinationsgelübdes der Evangelischen Landeskirche Württemberg: »Im Aufsehen auf Jesus Christus, den alleinigen Herrn der Kirche, bin ich bereit, mein Amt als Diener des göttlichen Wortes zu führen und mitzuhelfen, dass das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnissen der Reformation bezeugt ist, aller Welt verkündigt wird.« Zuletzt abgerufen am 5.6.2014 unter [www.kirchenrecht-ekwue.de/showdocument/id/26090/search/ordination/exact/#s47000013](http://www.kirchenrecht-ekwue.de/showdocument/id/26090/search/ordination/exact/#s47000013).

<sup>2</sup> Vgl. dazu ausführlich: *Karle, Der Pfarrberuf als Profession.*



Stellen gekürzt oder gestrichen, Einrichtungen verkleinert, zusammengelegt, umstrukturiert oder geschlossen, Gebäude verkauft, Körperschaften fusioniert und die Prioritäten der kirchlichen Arbeit neu bestimmt. All diese Maßnahmen hatten und haben signifikante (auch rechtliche) Auswirkungen auf die Rahmenbedingungen pastoralen Arbeitens. Die Autonomie der Pfarrerinnen und Pfarrer wurde beschnitten, ihnen wurden zugleich größere Gemeinden und neue Aufgaben zugewiesen.

Wir gehen zunächst auf die Konsequenzen der kirchlichen Reformprozesse für die Pfarrerinnen und Pfarrer ein, bevor wir uns Fragen der Professionsethik und des Pfarrhauses zuwenden.

## 2. Zentrale Problemstellungen und Herausforderungen

Die Gründe für die Reformprozesse sind vielschichtig. Zentrale Ursache sind Prozesse der fortschreitenden Säkularisierung und der damit verbundene Mitgliederschwund in den Kirchen, der wiederum Konsequenzen für die Finanzlage der Kirchen hat. Im Anschluss an Detlef Pollack (2009) und die Systemtheorie Niklas Luhmanns (2001) lässt sich sagen, dass Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft in bestimmter Hinsicht an Bedeutung verliert: Anders als in der ständischen Gesellschaft muss niemand mehr an Religion partizipieren, um an der Gesellschaft teilnehmen zu können. Die christliche Religion bildet nicht mehr das Dach der Gesellschaft, sie ist vielmehr ein unabhängiges Funktionssystem unter anderen geworden, überdies eines, auf das man – im Vergleich zu Wirtschaft und Bildung – relativ leicht verzichten kann. Damit wächst die Indifferenz gegenüber Religion und Kirche. Mit der Entkopplung von Religion und Macht gehen enorme Freiheits- und Glaubwürdigkeitsgewinne einher. Religion wird nicht mehr instrumentalisiert durch fremde Zwecke, sondern um ihrer selbst willen gepflegt und praktiziert. Die Religionsfreiheit gewinnt an Bedeutung und wird nach dem 2. Weltkrieg in Deutschland im Grundgesetz verankert. Menschen können ihre Religion in Deutschland frei wählen, aber auch auf Religion verzichten, ohne Nachteile irgendwelcher Art befürchten zu müssen. Die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen nimmt zugleich zu.

Die Prozesse der Säkularisierung und Individualisierung führten in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem deutlichen Mitgliederschwund in den Kirchen. Konnte dieser zunächst noch durch eine günstige Steuerentwicklung finanziell kompensiert werden, gehen seit Mitte der 1980er Jahre die finanziellen Ressourcen signifikant zurück. Das zieht Konsequenzen sowohl auf Gemeinde- als auch auf Landeskirchenebene nach sich. Stellenkürzungen oder -streichungen führen zu größeren Parochien bzw. Aufgabenbereichen für die Pfarrerinnen und Pfarrer. Darüber hinaus werden Pfarrerinnen und Pfarrer deutlich seltener und in geringerem Umfang von fest angestellten Diakoninnen und Diakonen, Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusikern und/oder Verwaltungskräften in ihrer alltäglichen Arbeit unterstützt. Überdies wird die Instandhaltung von Pfarrhäusern vernachlässigt und ist dem Fundraising aufgrund von Geldknappheit Zeit und Energie zu widmen.

Darüber hinaus geraten Pfarrerinnen und Pfarrer durch die konkreten Sparvorgaben und Zukunftskonzepte der Kirchenleitungen, die vor Ort umgesetzt werden sollen, unter »Reformstress«<sup>3</sup>. Selbstverständlich muss die übergeordnete Leitungsebene, die das Gesamte der kirchlichen Organisation im Blick hat, Impulse mit dem Ziel setzen, eine nachhaltige kirchliche Entwicklung zu fördern. Problematisch werden die Vorgaben, wenn die (zentrale) Organisationsperspektive zu dominieren beginnt und die Erfahrung

<sup>3</sup> Vgl. Karle, Kirche im Reformstress, 193ff.

gen und Perspektiven »von unten« zu wenig Berücksichtigung finden. Dabei erscheint insbesondere die konzeptionelle Orientierung an betriebswirtschaftliche Methoden und Organisationen nicht weiterführend, weil im kirchlichen Bereich, wie in jedem Non-Profit-Bereich, Teilziele nicht einfach operationalisiert werden können und der Output von Gottesdiensten oder von der Seelsorge nur schwer gemessen werden kann.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Spezifika und Veränderungsprozesse im Pfarrberuf ist auch über die Entwicklung von Kirche und Gemeinde nachzudenken. Dabei erscheint es für die Zukunft der Kirche zentral, die Selbständigkeit und das akademische Niveau des Pfarrberufs zu fördern.

### 2.1 Das Leben im Pfarrhaus: Professionsethische Überlegungen

Mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft bildet sich nicht nur das Religionssystem als eigenständiges Subsystem heraus, sondern werden auch berufliches und privates Leben zunehmend voneinander getrennt. Partnerschaft, Familie und Freizeitgestaltung werden als eigenständige, existentiell wichtige und zugleich hoch individualisierte Lebensbereiche betrachtet und geschätzt. Ist eine eindeutige Trennung von Beruf und privatem Leben – wie im Fall des Pfarrberufs – nicht möglich, ergeben sich verschiedene Fragen und Probleme. Am Beispiel des Pfarrhauses gehen wir diesen im Folgenden nach.

Dass die Bedeutung des Pfarrhauses derzeit verstärkt diskutiert wird, zeigt sich an der aktuellen Konjunktur wissenschaftlicher Beiträge zum Pfarrhaus.<sup>4</sup> Das Deutsche Historische Museum in Berlin widmete dem Pfarrhaus im Jahr 2013 sogar eine Sonderausstellung.<sup>5</sup> In den Veröffentlichungen zeigt sich, dass mit dem Pfarrhaus zentrale Fragen des Amtsverständnisses angesprochen sind: Was sind die Charakteristika des Pfarramts? Welche Auswirkungen hat die Individualisierung auf seine konkrete Gestaltung, vor allem für die eigene Lebensführung? Welche Veränderungen wurden bereits vollzogen und in welche Richtung wird die weitere Entwicklung gehen?

Historisch betrachtet galten Martin Luther und seine Frau Katharina von Bora als Ideal der Pfarrfamilie, vor allem im 19. Jahrhundert.<sup>6</sup> Vor allem das ländliche Pfarrhaus wurde allgemein als »Sehnsuchtsort«<sup>7</sup> stilisiert. Damit verbunden war die Vorstellung eines bildungsbürgerlichen Familienlebens, in dem gemeinsames Musizieren und Debattieren sowie Kunst und Literatur eine große Rolle spielten. In der Gegenwart hat das Pfarrhaus viel von seinem Kultur tragenden Nimbus verloren und stellt sich die Frage nach seinem theologischen Sinn neu.<sup>8</sup>

David Plüss beschreibt Kirche und Pfarrhaus als »zwei Brennpunkte«<sup>9</sup> des Gemeindelebens, wobei er der Kirche den Gottesdienst und dem Pfarrhaus die Seelsorge und die Diakonie zuordnet. Er greift zugleich das Argument auf, das im Zentrum vieler Stellungnahmen zum Pfarrhaus steht: Durch die im Pfarrhaus erreichbaren Pfarrerinnen und Pfarrer erhält die Institution Kirche »ein Gesicht«<sup>10</sup>. Mit dem Pfarrhaus und der Residenzpflicht schafft die Kirche eine Voraussetzung für »die physische Erreichbarkeit von

<sup>4</sup> Vgl. u.a. Scheuter/Zeindler, Das reformierte Pfarrhaus und Seidel/Spehr, Das evangelische Pfarrhaus.

<sup>5</sup> Vgl. die Broschüre zur Ausstellung; Kulturbüro des Rates der EKD u.a. (Hg.), Leben nach Luther. Das evangelische Pfarrhaus gestern, heute und morgen. Themenheft zu Veranstaltungen und Ausstellung »Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses«, Berlin 2013.

<sup>6</sup> Das ist insofern erstaunlich, als Luther selbst nicht Pfarrer und damit sein Haus letztlich kein Pfarrhaus war, wie Christopher Spehr betont. Vgl. Spehr, Ein Kloster wird Pfarrhaus. Über die Anfänge eines Modells, 6.

<sup>7</sup> Eichel, Das deutsche Pfarrhaus, 29.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 344.

<sup>9</sup> Plüss, Geist, Fleisch und Stein. Das Pfarrhaus als Brennpunkt einer gebauten Ekklesiologie, 136.

<sup>10</sup> Ebd., 137.

Pfarrerinnen und Pfarrern«<sup>11</sup> und damit für die als Merkmal einer Profession bereits genannte existenzielle Kommunikation und Interaktion von Angesicht zu Angesicht. Dass diese Kommunikation heute durch technische Hilfsmittel unterstützt bzw. erleichtert wird, hat ein erweitertes Verständnis der Präsenzpflicht zur Folge. Entscheidend scheint die Erreichbarkeit, weniger die physische Anwesenheit. Deshalb wird die Residenzpflicht auch zunehmend in Frage gestellt. Zugleich ist die physische Anwesenheit von Pfarrern so wenig zu unterschätzen wie die physische Präsenz von Kirchengebäuden. In einer Empfehlung der EKD zum Pfarrhaus aus dem Jahr 2002 werden als Argumente für das Pfarrhaus deshalb auch wieder die »Sichtbarkeit« und »Präsenz« der Kirche vor Ort genannt.<sup>12</sup>

Mit dem Pfarrhaus steht – anders als bei der Thematisierung von Kirche, bei der die Gemeinschaftsdimension dominiert – das Pfarramt selbst im Fokus. Das Pfarrhaus stellt gewissermaßen eine »gebaute Pastoraltheologie«<sup>13</sup> dar. Plüss bringt mit dieser Formulierung pointiert zum Ausdruck, wie eng pastoraltheologische Überlegungen mit der Frage nach dem Leben im Pfarrhaus verbunden sind. Hier leben Pfarrerinnen und Pfarrer, die die Erreichbarkeit, Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit der Kirche verkörpern. Zugleich leben sie hier als Mitglieder einer hoch individualisierten Gesellschaft mit eigenen persönlichen Bedürfnissen nach Privatheit – und in ganz unterschiedlichen Lebensformen: verheiratet, geschieden, in gleichgeschlechtlicher Partnerschaft, mit und ohne Kinder, alleinerziehend etc.

Da mit dem Pfarrhaus aufgrund seiner Geschichte immer noch bürgerliche Verhaltensstandards assoziiert werden, birgt die Pluralisierung der Lebensformen speziell an diesem Ort auch Konfliktpotential. Es setzt Pfarrerinnen und Pfarrer unter Druck, gewissen »Normalitätserwartungen« zu genügen. Das führt zuweilen zu Verunsicherung und Unzufriedenheit unter der Pfarrerschaft. Zugleich hat sich das Leben im Pfarrhaus bereits mit der Frauenordination stark gewandelt. Eine Pfarrerin stellt allein aufgrund ihres Geschlechtes das traditionelle Pfarrhaus in Frage, das die komplementären Rollen vom berufstätigen Pfarrer und der hilfsbereit unterstützenden Pfarrfrau voraussetzt. In der Gegenwart können aber auch männliche Pfarrer mehrheitlich nicht mehr auf eine Pfarrfrau zurückgreifen, die sie ehrenamtlich unterstützt und die Kindererziehung übernimmt.

Die Freiheitsgewinne der Individualisierungsprozesse im Pfarrhaus liegen auf der Hand. Zugleich sind noch nicht alle Fragen im Hinblick auf die damit verbundenen Fragen der Professionsethik gelöst. Was jeweils als vertrauenswürdig gilt, liegt nicht ein für allemal fest, sondern orientiert sich an den jeweiligen Normen und Werten der Zeit. Fand man es zu Schleiermachers Zeiten noch unangemessen, dass ein Pfarrer Karten spielt, haben wir damit heute kein Problem mehr und bewerten wir die Frage, ob ein Pfarrer seine Kinder misshandelt, als viel gravierender für dessen Glaubwürdigkeit, als dies noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war. Gegenwärtig wird in manchen Kirchen noch darüber diskutiert, ob es der Glaubwürdigkeit der Kirche widerspricht, wenn homosexuell Verpartnerte im Pfarrhaus zusammenleben oder ob die Kirche durch die Öffnung in der Lebensformenfrage nicht gerade an Glaubwürdigkeit gewinnt. Dieselbe Frage stellt sich im Hinblick auf die Konfessions- oder auch Religionszugehörigkeit des (Ehe-)Partners des Pfarrers / der Pfarrerin. Insgesamt zeichnen sich Öffnungs- und Transformationsprozesse ab, die zeigen, dass das Pfarrhaus anpassungsfähig ist und sich modernisiert hat.

<sup>11</sup> Jakubowski, Dimensionen des Pfarrberufs, 614.

<sup>12</sup> Vgl. Rat und Kirchenkonferenz der EKD, Empfehlung zu Fragen des Pfarrhauses, 2002, zuletzt abgerufen am 5.6.2014 unter [www.ekd.de/EKD-Texte/pfarrhaus\\_2002.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/pfarrhaus_2002.html).

<sup>13</sup> Plüss, Geist, Fleisch und Stein. Das Pfarrhaus als Brennpunkt einer gebauten Ekklesiologie, 138.

Trotz der vielfältigen Beziehungen zwischen Person und Amt sind beide nicht zu identifizieren, sondern reflektiert zu differenzieren. Ein Pfarrer muss wissen, dass ihm zunächst einmal qua Amt vertraut wird und nicht, weil er eine eindrucksvolle Persönlichkeit ist. Nur so kann er sich von sich selbst wie auch von seiner Arbeit distanzieren. Die Unterscheidung von Person und Amt im Pfarrberuf lässt sich auch daran erkennen, dass es zwar formalisierte Verhaltenserwartungen gibt, die an das Amt gebunden sind und sicher erwartet werden können müssen, wie zum Beispiel, dass eine Pfarrerin dazu bereit ist, eine Taufe in ihrer Parochie zu übernehmen oder den Gottesdienst am Sonntagmorgen durchzuführen. Zugleich gibt es aber auch besondere Erwartungen, die sich auf die individuelle Person einer Pfarrerin beziehen und die an einen anderen Pfarrer / an eine andere Pfarrerin nicht in gleicher Weise herangetragen werden. Erst durch die Differenz von Person und Rolle wird deutlich, dass eine Amtsführung einen persönlichen Stil annehmen kann und Personen umgekehrt durch ihre Berufsrolle geprägt werden.

Die enge Kopplung von Person und Amt im Pfarrberuf ist Chance und Bürde zugleich. Sie erschwert eine klare Trennung von privater und öffentlicher Sphäre und sie ist zugleich Basis für die hohe professionelle Autonomie im Pfarrberuf. Denn das Privileg der Handlungsautonomie gesteht man Pfarrern und Pfarrerinnen nur aufgrund des hohen Vertrauens und damit der engen Kopplung von Person und Amt zu. Der enge Zusammenhang von persönlichem und beruflichem Engagement ist zugleich Quelle der intrinsischen Motivation und damit der »Selbstverwirklichung« im Pfarrberuf. Wenig andere Berufe ermöglichen eine derart ausgeprägte Identifikation von individueller Überzeugung und Berufsausübung. In den ausdifferenzierten Sonderpfarrämtern (im Krankenhaus, Gefängnis, in den Betrieben, in der Schule, in den Verwaltungen der Kirchen etc.) ist es aufgrund besser geregelter Arbeitszeiten und einer stärkeren Entkopplung von privatem und öffentlichem Leben in der Regel einfacher, Freizeit und Arbeitszeit, Person und Amt, zu differenzieren.

## 2.2 Theologische Kompetenz

Die wissenschaftliche Ausbildung spielt für das Pfarramt im Protestantismus seit jeher eine herausragende Rolle. Amt und theologische Kompetenz sind nach reformatorischem Verständnis keine konkurrierenden Begriffe. Der Nachweis theologischer Kompetenz ist vielmehr Voraussetzung für die Ausübung des Pfarramtes. Dietrich Rössler formuliert in diesem Sinn: »Man darf erwarten, daß nicht subjektive Beliebigkeit oder dilettantisches Interesse, sondern sachgemäße und allgemein gültige Maßstäbe die Tätigkeit und die Wirksamkeit dessen leiten, der die Religion öffentlich vertritt.«<sup>14</sup> Der Anspruch theologischer Kompetenz und die hohe Wertschätzung derselben zeigen sich an den hohen Anforderungen, die im Theologiestudium an die angehenden Pfarrern und Pfarrerinnen gestellt werden.

Nun hat die weitergehende Säkularisierung der Gesellschaft in gewisser Weise zu einem Akzeptanzverlust des christlichen Glaubens und seiner Reflexionsgestalt, der Theologie, geführt. Das wirkt sich auf diejenigen aus, die die Theologie vertreten: die beruflichen Verkündiger. Pfarrern und Pfarrerinnen sind verunsichert und stehen zugleich vor der großen Herausforderung, eine Jahrtausende alte Überlieferung in einer religiös nur mäßig interessierten Gesellschaft lebensgeschichtlich zu plausibilisieren, der Kritik von Aufklärung und Individualisierung Rechnung zu tragen und zugleich substantiell und existentiell relevant zu vermitteln, wofür christlicher Glaube steht.

<sup>14</sup> Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 333.

Doch nicht nur von außen, auch von innen wird ihre theologische Kompetenz zuweilen infrage gestellt. So greifen Kirchenleitungen bei der Planung von Strukturveränderungen und weitreichenden Reformen weniger auf die Expertise wissenschaftlich gebildeter Theologinnen und Theologen zurück als auf diejenige von Unternehmensberatern. Im pastoralen Alltag wiederum wendet der Pfarrer »immer weniger religiöses Expertenwissen methodisch und zugleich situativ geleitet auf die spezifische Lebenssituation einer Person an, sondern er ›begleitet‹ die Klienten: Er gibt zu verstehen, dass er sie versteht, teilt ihre Aporien und Ratlosigkeit und entwickelt Empathie für etwaige Leidenserfahrungen.«<sup>15</sup>

Zugleich zeigt die fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, dass die Kirche als zivilgesellschaftlich aktive und integrative Kraft nach wie vor sehr geschätzt wird. Die zivilgesellschaftliche Leistungsfähigkeit der Kirche hängt wiederum von der Qualität religiöser Kommunikation ab. Denn im »Kern einer sozial in der Gesellschaft verankerten Kirche wirkt etwas, was offenbar zugleich von der Gesellschaft immer deutlicher abgekoppelt ist: Religion. Was aber als ein autonomes Feld als solches durchaus an Kraft gewinnen kann. Damit rückt das Jenseits der Gesellschaft in das Zentrum aller Erwägungen zur Zukunft der Kirche. Wer davon ›ergriffen‹ ist, engagiert sich auch. Es ist gerade dieses offenbar höchst partikulare Feld der christlich-religiösen Kommunikation, aus dem heraus universalistische, zumindest aber auf das Gemeinwohl zielende Motivationen, erwachsen.«<sup>16</sup> Eine für Einwände und Fragen offene und reflektierte christliche Verkündigung, Seelsorge und Bildung ist demnach für die Zukunft der Kirche zentral. Dass der Glaube nicht nur ein historisches Artefakt ist, sondern in gegenwärtigen Lebensführungsfragen normativ orientieren, die Identität bilden und in Lebenskrisen trösten, ermutigen und erbauen kann, das deutlich zu machen, ist Aufgabe der Pfarrerinnen und Pfarrer, die für genau diese Interpretationsleistung ausgebildet werden. Auch und nicht zuletzt bei den Kasualien, dem Kernbereich der pastoralen Profession, geht es um die Deutung biographischer Wendepunkte im Horizont des Evangeliums, um ein offenes Gespräch über Sinn und Unsinn des Lebens und nicht zuletzt um den Segen, der es Menschen ermöglicht, sich auch in riskanten Lebenssituationen Gottes guten Mächten anzuvertrauen.

### 3. Perspektiven

Sowohl im Hinblick auf die Professionsethik als auch im Hinblick auf die Botschaft, die Pfarrerinnen und Pfarrer qua Amt repräsentieren, ist in den letzten Jahrzehnten einiges in Bewegung gekommen. Es ist und bleibt eine Herausforderung, die Fragen, die sich dabei stellen, intensiv zu reflektieren, um auch für die Zukunft theologisch verantwortbare Konzepte des Pfarrberufs zu entwickeln, sie behutsam zu modifizieren und an sich ändernde gesellschaftliche Rahmenbedingungen anzupassen. Dabei erscheint es zentral, dass die Kirche attraktive Arbeitsbedingungen für Pfarrerinnen und Pfarrer schafft, dass sie die Schlüsselstellung der Pfarrerinnen und Pfarrer bejaht und ihre Autonomie zu würdigen weiß, so dass weiterhin kluge, engagierte und begabte Menschen motiviert sind, Theologie zu studieren und den Pfarrberuf zu ergreifen. Ferner ist elementar, dass die Kirche die theologische Kompetenz und das akademische Niveau der Pfarrerschaft an den Universitäten zu fördern sucht. Denn nur eine theologisch kompetente Pfarrerschaft,

<sup>15</sup> *Krech*, Berufung – Beruf – Profession. Empirische Beobachtungen und systematische Überlegungen zur Entwicklung des Pfarrerhandelns, 124.

<sup>16</sup> *Gerhard Wegner*, Ende des liberalen Paradigmas? Die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Spiegel der älteren Untersuchungen, unveröffentlichtes Manuskript März 2014. Vgl. *ders.*, Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung, 2014.

die in der Lage ist, auf die Kritik von Aufklärung und Postaufklärung angemessen zu reagieren, kann die christliche Botschaft differenziert, glaubwürdig und menschenfreundlich vertreten. Die Zukunft der evangelischen Kirche in der funktional differenzierten, säkularisierten Gesellschaft hängt nicht zuletzt von den Pfarrerinnen und Pfarrern ab.

Eine weitergehende Forschung erscheint uns im Hinblick auf folgende Fragen lohnenswert:

- Wie verändert sich das Verhältnis von Person und Amt? Inwiefern besteht ein Problemzusammenhang mit der in der Arbeitssoziologie festgestellten »Subjektivierung der Arbeit«? Geht die gesellschaftliche Tendenz tatsächlich in Richtung einer strikten Trennung von Arbeit und Leben oder ist nicht vielmehr das Gegenteil der Fall? Wie verhält sich der Pfarrberuf zu dieser Entwicklung?
- Zur Professionsethik: Wie und in welche Richtung verändern sich die Kriterien der Glaubwürdigkeit? Was kann als glaubwürdig gelten? Wie ist Vertrauen in der späten Moderne zu schützen und Erreichbarkeit zu gewährleisten?
- Im Anschluss an die fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wäre noch einmal präzise zu untersuchen, welche Bedeutung die physische Präsenz von Pfarrerinnen und Pfarrern und der interaktive Kontakt mit ihnen für die Kirchenbindung haben.
- Wie verändern sich das Pfarrhaus und die »Pfarrfamilie«? Sind Modelle denkbar, die die Autonomie des Pfarrberufs schützen und zugleich eine Trennung von Freiheit und Beruf ermöglichen? Wie passt sich das Pfarrhaus den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen an?
- Der »package-deal« (Karle 1999) scheint im Pfarrberuf tendenziell in eine Schiefelage geraten zu sein. Welche Maßnahmen sind erforderlich, um das nötige Gleichgewicht zwischen Verhaltenszumutung und Freiheit wieder herzustellen und damit die pastorale Berufszufriedenheit zu fördern?
- Im Hinblick auf eine Entlastung der Pfarrerinnen und Pfarrer wäre zu prüfen, was von einem Pfarrer / einer Pfarrerin »generalistisch« übernommen werden sollte, auch im Sinne einer integrativen Amtshandlungspraxis, und welche Aufgabengebiete ohne allzu große Verluste an überlokale Experten bzw. Institutionen delegiert werden können.
- Wie verändert sich der Pfarrberuf durch die aktuellen Reformen und Reformdiskussionen? Werden die Pfarrerinnen und Pfarrer immer mehr in die Rolle von Dienstleistern gedrängt? Was bedeutet dies für ihr pastorales und theologisches Selbstverständnis?

### Zitierte und weiterführende Literatur

Eichel, C., Das deutsche Pfarrhaus, Köln 2012

Jakubowski, T., Dimensionen des Pfarrberufs, DtPfrBl 113 (2013), 612–616

Karle, I., Was heißt Professionalität im Pfarrberuf?, DtPfrBl 99 (1999), 5–9

– Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, 3. Aufl. mit neuem Vorwort Stuttgart 2011 (Gütersloh 2001)

– Kirche im Reformstress, 2. Aufl. Gütersloh 2011 (2010)

– Pfarrberuf als Profession, in: J.-P. Pabl (Hg.), Handbuch der Berufsforschung, Bielefeld 2013, 878–888

Krech, V., Berufung – Beruf – Profession. Empirische Beobachtungen und systematische Überlegungen zur Entwicklung des Pfarrhandels, in: M. Lehmann (Hg.), Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde, Leipzig 2002, 115–129

Lubmann, N., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1996

– Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2001

Plüss, D., Geist, Fleisch und Stein. Das Pfarrhaus als Brennpunkt einer gebauten Ekklesiologie, in: S. Scheuter / M. Zeindler (Hg.), Das reformierte Pfarrhaus, Zürich 2013, 134–140

- Pollack, D., Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009
- Rössler, D., Grundriß der Praktischen Theologie, 2. erw. Auflage Berlin / New York 1994 (1986)
- Scheuter, S. / Zeindler, M. (Hg.), Das reformierte Pfarrhaus. Auslauf- oder Zukunftsmodell?, Zürich 2013
- Seidel, T.A. / Spehr, C. (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit, Leipzig 2013
- Spehr, C., Ein Kloster wird Pfarrhaus. Über die Anfänge eines Modells, in: *Kulturbüro des Rates der EKD* u.a. (Hg.), *Leben nach Luther. Das evangelische Pfarrhaus gestern, heute und morgen. Themenheft zu Veranstaltungen und Ausstellung »Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses«*, Berlin 2013, 6–8
- Wegner, G., *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Vom Ende des liberalen Paradigmas*, Leipzig 2014

## 5.3 Gottesdienst und Liturgie

David Plüss

### 1. Informationen

#### 1.1 »Sie aber hielten fest an der Lehre der Apostel ...«

Der enge theologische und historische Zusammenhang zwischen Gottesdienst und Kirche ist über die Konfessionsgrenzen hinweg unstrittig. Die Urszene der Kirche ist eine liturgische, wenn Lukas im Anschluss an das Pfingstwunder berichtet: »Sie aber hielten fest an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und am Gebet« (Apg 2,42). Kirche ist da, wo Menschen sich versammeln, um zu lesen und das Gelesene zu interpretieren, um zu essen und zu beten.<sup>1</sup> Vergleichbar eng zeigt sich jener Zusammenhang in der *Confessio Augustana*, der theologisch wichtigsten protestantischen Bekenntnisschrift des 16. Jh.: »Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.«<sup>2</sup> – Die Pointe dieser Ekklesiologie ist zwar eine dezidiert antiliturgische, wenn im Folgenden in polemischer Abgrenzung gegenüber Rom bestimmt wird: »Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig, daß überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden, wie Paulus sagt: ›Ein Leib und ein Geist, wie ihr berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‹ (Eph 4,4.5).«<sup>3</sup> – Nicht ein bestimmter Ritus in Wortlaut und Gestalt, vollzogen von geweihten Amtsträgern, verbürgt Wesen und Einheit der Kirche, sondern die Versammlung der Gemeinde ist Kirche insofern, als in dieser Versammlung das Evangelium biblisch fundiert zum Vortrag gebracht wird und Taufe und Abendmahl in neutestamentlicher Weise in Szene gesetzt werden. Der Zusammenhang von Kirche und Gottesdienst kann kaum enger bestimmt werden!

Ganz ähnlich wird das gottesdienstliche Wesen der Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften beschrieben: Kirche ist nach der »*Confessio Helvetica Posterior*« da, wo »eine aus der Welt berufene oder gesammelte Schar der Gläubigen, eine Gemeinschaft der Heiligen«, sich an den überlieferten Glaubenslehren orientiert, welche in der »wahren und einmütigen Verkündigung des Evangeliums Christi sowie in den vom Herrn selbst ausdrücklich überlieferten gottesdienstlichen Gebräuchen«<sup>4</sup> je und je liturgisch ins Szene gesetzt werden.

Mindestens ebenso eng ist der Zusammenhang von Liturgie und Ekklesiologie aus Sicht der römisch-katholischen Theologie. So metaphorisiert die Liturgiekonstitution

<sup>1</sup> So auch *Hauschildt* und *Pohl-Patalong*, *Kirche*, 272.

<sup>2</sup> CA, Art VII.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> *Bullinger*, *Das Zweite Helvetische Bekenntnis*, 77.87.



»Sacrosanctum Concilium« des Zweiten Vatikanischen Konzils die Liturgie als »Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich (als) Quelle, aus der all ihre Kraft strömt«<sup>5</sup>. Die Liturgie, in welcher das Heilshandeln Christi im Pascha-Mysterium wieder und wieder zur wirksamen Darstellung gelangt – und zwar nicht nur als priesterlicher, sondern als »bewusster« und »tätiger« Vollzug der ganzen Gemeinde (SC 11) –, ist die Urszene der Kirche, die Richtschnur der Theologie (*lex orandi, lex credendi*) und die authentische Gestalt des Glaubens.

Wenn wir auf neuere protestantische Kirchentheorien blicken, so wird der skizzierte biblische und reformationsgeschichtliche Zusammenhang bestätigt und als für die gegenwärtige und zukünftige Orientierung von Kirche und Gemeinde maßgeblich postuliert. So haben etwa alle fünf Organisationstypen von Kirche, welche Jan Hermelink in seiner maßgeblichen historischen und theologisch-begrifflichen Grundlegung der Kirchentheorie herausarbeitet – die Parochie, die Landeskirche, die Vereinskirche, die Konventskirche und die Funktionskirche<sup>6</sup> – in Gottesdiensten und Kasualien ihre spirituellen und rituellen Brennpunkte, auch wenn diese nicht in jeder historischen Epoche und nicht in jedem Typus gleich augenfällig in Erscheinung treten.

Anders sieht es in der kirchlichen Praxis und in kirchlichen Verlautbarungen aus. So platziert etwa die etablierte Differenzierung kirchlicher »Handlungsfelder« den Gottesdienst als Feiergestalt der Kirche gleichsam additiv neben die Seelsorge, die Religionspädagogik, die Gemeindeleitung und die Diakonie – und gerade nicht als orientierende Mitte der Kirche. Diese Additionslogik hat vermutlich organisatorische Gründe: nämlich die Ausdifferenzierung in Verwaltungsressorts und kirchliche Berufsgruppen, welche den einzelnen Handlungsfeldern zugeordnet sind.

Zudem hat die Seelsorge als »Muttersprache der Kirche«<sup>7</sup> in den letzten dreißig Jahren dem Gottesdienst den Rang als zentralen kirchlichen Vollzug abgelaufen, was vor allem mit dem Erfolg der Seelsorgebewegung seit den 1970er Jahren und dem damit verbundenen pastoraltheologischen Mentalitätswandel zusammenhängt. Wenn wir auf aktuelle Pfarrleitbilder blicken, so wird die Pfarrerin als Seelsorgerin, als sensible Begleiterin in Krisen und über Schwellen – und nur am Rande als Predigerin und Liturgin herausgestellt.<sup>8</sup> Die noch immer fortschreitende Individualisierung, Pluralisierung und Privatisierung von Religion und Glauben wie auch der zuweilen marginale und insgesamt noch immer abnehmende Gottesdienstbesuch stehen in erheblicher Spannung zur Bestimmung des Gottesdienstes als Mitte der Gemeinde und der Kirche.<sup>9</sup>

Gegenüber diesem unbestreitbaren Tatbestand sind seit Mitte des 20. Jh. drei Reaktionsweisen zu konstatieren: (1) Restaurativer Rückzug auf dogmatisch-traditionelle Grundsätze, Sprachen und Formen, (2) nüchterne Gegenwartsanalyse und volkskirchliche Pragmatik oder (3) missionarische Offensive.

Peter Brunner (1900–1981) steht für die rückwärtsgewandte Variante,<sup>10</sup> in dem er die Identität der Kirche und des sie orientierenden Gottesdienstes durch Abgrenzung und die Einführung einer »alltagsfernen Sondersprache« sowie durch »Entemotionalisierung«<sup>11</sup> zu sichern versucht. Die nach dem Zweiten Weltkrieg neu konzipierte Liturgie

<sup>5</sup> SC 10.

<sup>6</sup> *Hermelink*, Kirchliche Organisation, 125–173.

<sup>7</sup> *Bosse-Huber*, Seelsorge, 11.

<sup>8</sup> So etwa im aktuellen Leitbild Pfarrer/Pfarrerin der Evangelisch-reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn (2005).

<sup>9</sup> Die aktuellen Zahlen der neuesten KMU der EKD zum Gottesdienst finden sich in *Knoll* und *Kretzschmar*, Gottesdienst im Plural.

<sup>10</sup> Ich beziehe mich besonders auf *Brunner*, Das Wesen des kirchlichen Gottesdienstes; *Brunner*, Zur Lehre vom Gottesdienst.

<sup>11</sup> *Meyer-Blanck*, Liturgie und Liturgik, 212.

»klang ebenso affektfrei wie steril«<sup>12</sup>. Ihren direkten Niederschlag fand dieses liturgisch-ekklesiologische Programm in der lutherischen Agende I von 1955, in der unierten Agende von 1959 sowie im liturgiewissenschaftlichen Grundlagenwerk *Leiturgia I–V*. Zugleich stellt Brunners Liturgik eine eindruckliche Synthese von lutherischer Theologie, altkirchlichen Texten und Impulsen aus der liturgischen Bewegung, gereinigt von subjektiven Erfahrungsbezügen und entfaltet in grosser ökumenischer Weite, dar.

Exemplarisch für die zweite Variante stehen die Arbeiten des von Friedrich Schleiermacher inspirierten Hamburger Praktologen Peter Cornehl, der vier Grundfunktionen des öffentlichen Gottesdienstes für die Kirche und Gesellschaft herausstellt: Er orientiere die Gemeinde, indem in ihm die »grundlegenden religiösen Überlieferungen« vergegenwärtigt und ausgelegt würden. Eine solche Auslegung zielt auf eine »Deutung der Welt im Ganzen« und auf eine Befestigung der »für das menschliche Zusammenleben gültigen Normen und Werte« durch deren »Bezug auf den Willen Gottes«<sup>13</sup>. Der Gottesdienst habe darüber hinaus aber auch eine expressive Funktion, indem er Leid und Freude, Zweifel und Hoffnung der feiernden Menschen zu einem kollektiven rituellen Ausdruck bringe. Er habe eine affirmative Funktion, indem er »die Aufhebung des Unheils, die Negation der Negation durch die Begegnung mit Gott« wirkungsvoll zur Darstellung bringe. Zudem komme ihm die Funktion der Integration zu, indem er die »zerbrochene Gemeinschaft« wieder zusammenfüge, wobei Cornehl betont, dass diese Funktion sich gegenwärtig mit durchaus ambivalenten Effekten verbinde und auch als Zwang, Homogenisierung oder Exklusion erfahren werden könne.<sup>14</sup>

Für die dritte Variante, nämlich die missionarische Offensive, stehen seit den 1980er Jahren Fritz und Christian Schwarz und in den letzten 20 Jahren insbesondere Michael Herbst.<sup>15</sup> Innerhalb und ausserhalb der Landeskirchen sind aber auch von Willow-Creek oder Vineyard inspirierte Gemeinden zu nennen, in der Schweiz insbesondere die Jugendkirche ICF (International Christian Fellowship).<sup>16</sup> Die grundlegende Aufgabe der Kirche besteht demnach im missionarischen Zeugnis. Dieses erfolgt nicht wie in den 1980er Jahren durch spezifische Veranstaltungen wie Zeltmissionen, in denen Evangelisten vom Schlage Billy Grahams dem Auditorium die Hölle heiss machten, sondern im Rahmen von niederschweligen und mit popkulturellen Stilmitteln aufgemischten Gottesdiensten: professionelle Musik und Gesang stehen im Zentrum, Video-Clips werden eingespielt, Zeugnisse und Predigten in betont jugendlichem Habitus vorgetragen. Allerdings kommt auch dem Lobpreis und also dem Gebet eine liturgisch zentrale Stellung zu, wobei durch entsprechendes Arrangement des Raumes – die Worship-Band, die Moderatorin und der Prediger agieren auf einer hell erleuchteten Bühne und der Raum der Gemeinde ist abgedunkelt – verschiedene Grade der Beteiligung möglich sind.<sup>17</sup>

### 1.2 Terminologische Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« aus der Perspektive des Gottesdienstes

Es ist wenig verwunderlich, dass sich aus dem engen Zusammenhang zwischen Ekklesio-logie und Gottesdienst ein gleichsam organisches Verhältnis in Bezug auf Kirchen- und

<sup>12</sup> Cornehl, Art. Gottesdienst VII, 78.

<sup>13</sup> Ders., Der Evangelische Gottesdienst, 67f.

<sup>14</sup> Vgl. a.a.O., 66–72.

<sup>15</sup> Vgl. Schwarz und Schwarz, Theologie des Gemeindeaufbaus; Herbst, Neue Gottesdienste braucht das Land; Herbst, Geistliche Führung wahrnehmen; Warren, Vitale Gemeinde; Noack, Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung, 159–182.

<sup>16</sup> Vgl. [www.relinfo.ch/icf/info.html](http://www.relinfo.ch/icf/info.html) und [http://de.wikipedia.org/wiki/International\\_Christian\\_Fellowship](http://de.wikipedia.org/wiki/International_Christian_Fellowship) (Zugang: 6.6.2014).

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch das liturgische Konzept der Alpha-Kurse, Plüss, Vertikale Konversion.

Gemeindeentwicklung ergibt. Wenn Kirchen sich entwickeln und verändern, betrifft dies auch den Gottesdienst, und zwar in erster Linie. Aber auch das andere gilt: Wenn Gottesdienste sich verändern, hat dies ekklesiologisch gewichtige Folgen. Zugleich entspricht das Spannungsverhältnis zwischen der »Kirche als Organisation« und dem »Jenseits des Glaubens«<sup>18</sup>, welches die Ekklesiologie in grundlegender und produktiver Weise bestimmt und dynamisiert, dem Spannungsverhältnis zwischen liturgischem Vollzug und anamnetisch-eschatologischem Deutungshorizont, zwischen Ritual und Sakrament sowie zwischen feiernder Gemeinde und Leib Christi. Diese Spannungsverhältnisse sind der Motor jeder Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Insofern ist die »Entwicklung« von Kirche und Gemeinde nicht abhängig von Struktur-Programmen und äußeren Faktoren, sondern zuerst und vor allem Realisierung ihres geistlichen Leitbildes, welches sich im Gottesdienst in symbolisch und rituell verdichteter Weise artikuliert.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Als Exempel: Der Strukturwandel der reformierten Kirche der Stadt Bern

Die Kirche der Stadt Bern wird in zwei Jahren zahlungsunfähig sein, wenn nicht einschneidende Maßnahmen ergriffen und die Kosten halbiert werden. Gemeindefusionen stehen an, aber auch die Zentralisierung von Dienstleistungen und eine effiziente Leitungsstruktur. In diesem Zusammenhang werden auch die Gottesdienste diskutiert, und zwar kontrovers. Modellrechnungen besagen, dass künftig nicht mehr 14 Kirchen liturgisch bespielt werden können, sondern nur noch deren 5 oder 7. Was folgt daraus? Nach welchen Kriterien wird ausgedünnt? Wie viele Gottesdienste braucht die Stadt und wie breit soll die Palette liturgischer Stile sein? Sollen die Gottesdienste der Stadt zentral organisiert oder lokal verankert sein? Mit wie viel Mobilität ist bei den Gottesdienstgemeinden zu rechnen? Wie viel ist ihnen zuzumuten? Ist im urbanen Raum eher die liturgische Avantgarde zu wagen oder gerade die gediegene Tradition zu pflegen? Soll auf die Professionalität des Angebots gesetzt oder müssten mehr Möglichkeiten der Beteiligung geschaffen werden? Sind die Bildungsbedürfnisse eines städtischen Bürgertums mit gebildeten Predigten zu befriedigen oder stehen die Musik und die Liturgie im Vordergrund?

Im Reformprozess ist nicht nur von schützenswerten Bauten die Rede, sondern von Gottesdienstorten und deren Gemeinden. Von Orten, an denen Sonntag für Sonntag gebetet wird und gelesen, gesungen und gepredigt, getauft und gesegnet. Liturgische Orte, an denen wochentags bestattet wird, Jugendgottesdienste und Hochzeiten gefeiert werden. Und Orte, die Menschen aufsuchen, weil es in ihnen still ist und sie beten oder eine Kerze anzünden möchten.

Wenn kalt gerechnet wird, legt sich eine rigorose Konzentration des »liturgischen Angebots« nahe. Dabei hat schon die Begrifflichkeit eine ekklesiologische Schlagseite: Der Gottesdienst wird zur Dienstleistung, zugeschnitten auf die jeweiligen Bedürfnisse vor Ort. Kalt gerechnet ist das Sparpotential beträchtlich. So nehmen etwa im Berner Münster an einem Wochenende gleich viele Menschen an einem der Gottesdienste teil wie in allen anderen Gemeinden der Stadt zusammengerechnet. Eine Konzentration und Profilierung des liturgischen Angebots scheint sich geradezu aufzudrängen.

<sup>18</sup> So der Buchtitel und das theologische Programm von *Hermelink*, *Kirchliche Organisation*.

## 2.2 Liturgische Spannungsbögen

Der Gottesdienst steht in grundlegenden Spannungsverhältnissen, die sich gegenwärtig in Zusammenhang von Sparprogrammen und Umstrukturierungen noch akzentuieren: Er steht in der Spannung

- zwischen Vielfalt und liturgischem Profil,
- zwischen Diskursivität und Ritualität,
- zwischen Tradition und Situation,
- zwischen Gemeindefeier und professioneller Leitung,
- zwischen Fest und Alltag sowie
- zwischen Regionalisierung und Parochie.

Diese Spannungsverhältnisse stellen für den Gottesdienst weder Dichotomien noch Aporien dar, sondern bestimmen ihn prinzipiell und von Anfang an, theologisch wie historisch.<sup>19</sup> Sie verleihen ihm seine innere Spannkraft und Vitalität. Und es ist keinesfalls ratsam, sie zu reduzieren oder liturgisch nur auf jeweils einen Pol zu setzen. Dies gilt auch und in besonderer Weise in Bezug auf die Gemeinde- und Kirchenentwicklung.

Kirchen und Gemeinden haben sich auch in liturgischer Hinsicht in vielfältiger Weise entwickelt, haben ihre Liturgien und liturgischen Stile gefunden und entwickeln diese kontinuierlich weiter. Eine liturgische Vielfalt bedarf allerdings konturierter Stile und Formsprachen, um noch als solche erkennbar zu sein und eine anregende Spannung erzeugen zu können. Eine Vielzahl sorgfältig gestalteter, dramaturgisch konsistenter, justierter und stabiler Liturgien wäre nötig, welche sich sowohl durch gleich bleibende Gebete und Abläufe auszeichnen als auch durch eine sensible Zeitgenossenschaft in Inhalt und Form. Ist die Gestalt des Gottesdienstes vor allem vom jeweiligen Kasus und der zuständigen Liturgin abhängig, wie dies gegenwärtig oft der Fall ist, droht die Gefahr der Unlesbarkeit, des Verschwimmens der Profile und des Eindrucks eines flüchtigen »Events«.

In Gottesdiensten wird der Glaube in rituell und symbolisch verdichteter Weise zum Ausdruck gebracht. Liturgisches Handeln ist darum – mit Schleiermacher gesprochen – darstellendes und nicht wirksames Handeln. Deshalb stellt der Gottesdienst nach wie vor das symbolische Zentrum der Gemeinde dar, unabhängig davon, wie die Gemeinde organisiert ist, wie groß sie ist, wie viele der Mitglieder sich am Gottesdienst beteiligen und wie oft er gefeiert wird.<sup>20</sup> Er stellt auch dann die symbolische Mitte dar, wenn eine Mehrzahl nur gelegentlich teilnimmt. Zudem finden in Gottesdiensten verdichtete Bildungsprozesse statt, und zwar sowohl kognitiv ausgerichtete als auch symbolisch und rituell verfasste.<sup>21</sup> Gefeierte Liturgie ist spirituelle Gemeindebildung in einem qualifizierten Sinn.

Das volkskirchliche Teilnahmeverhalten führt nun allerdings dazu, dass sich der Bildungs- und Entwicklungseffekt nur auf eine »Kerngemeinde« produktiv auswirkt und die Mehrheit ihre religiöse Sprachfähigkeit zunehmend verliert und im Gottesdienst kaum noch aktiv Tritt zu fassen vermag. Es ist darum nach Möglichkeiten und Formen zu suchen, die Mitglieder einer Gemeinde immer wieder mit der rituellen Gestalt des Gottesdienstes in Kontakt zu bringen und deren Weiterentwicklung gemeindeöffentlich zu reflektieren und im Bewusstsein zu halten.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu *Kunz/Marti/Plüss*, Reformierte Liturgik – kontrovers.

<sup>20</sup> Um die Vielfalt gemeindlicher Konstellationen anzuzeigen, hat Uta Pohl-Patalong den Neologismus »Kirchliche Orte« ins Spiel gebracht. Vgl. *Hauschildt* und *Pohl-Patalong*, Kirche, 300–305.

<sup>21</sup> Zur formativen Kraft von Liturgie vgl. *Smith*, Desiring the Kingdom; *Plüss*, Die Bildungsfunktion liturgischer Ordnung.

Der Spannungsbogen zwischen Tradition und Situation ist für den Gottesdienst wie für die Gemeinde gleichermaßen zentral. Ohne eine frische und unverbrauchte Neuinszenierung biblischer Texte wie kirchlicher Traditionen trocknen diese aus und werden museal; ohne den Bezug auf biblische und traditionelle Formen und Sprache und ohne engagierte Pflege derselben verlieren der Gottesdienst und damit auch die Kirche ihren Gedächtnisraum, die sie tragenden Geschichten, Symbole und Rituale. Wenn ich recht sehe, droht im Bereich des Gottesdienstes zur Zeit vor allem die Gefahr des Traditionsverlustes, der Traditionsvergessenheit und der bewussten Traditionsverweigerung. Daraus folgen für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung eine prinzipielle Orientierungslosigkeit sowie der Verlust von spezifisch liturgischen Formen und Sprachen.

Wenn die gottesdienstlich versammelte Gemeinde den Nukleus von Kirche und die Trägerin der Liturgie darstellt, dann steht dieses Programm in Widerspruch zu vielen Gottesdiensten, in denen die Gemeinde der Moderation und den originellen Einfällen der Liturgin ausgesetzt ist, zum Publikum degradiert wird und keine Möglichkeit hat, liturgisch Tritt zu fassen und eigenständig in den Dialog mit Gott einzutreten. Gleichwohl leben Gottesdienste und leben Gemeinden von der Spannung zwischen den Versammelten im Kirchenraum und den – professionellen oder ehrenamtlichen – Akteuren auf der liturgischen Bühne. Das geistliche Leitungsamt, welches die Gemeinde dazu befähigt, vom Modus der Beobachtung in den Modus der Teilnahme und des Gebets zu wechseln sowie selber das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden, ist unabdingbar und anspruchsvoll.

Im urbanen Raum etwa der Stadt Bern stellt sich nun allerdings die Frage, welche Gemeinde diesbezüglich als Gemeinde gelten kann und gelten soll. Wichtig scheint mir, nicht nur die Kerngemeinde und nicht nur die Parochialgemeinde und nicht nur die vereinsförmig organisierte Gemeinde als solche zu verstehen, sondern auch die vielfältigen Kasualgemeinden, die wechselnden Gemeinden in der Offenen Kirche Heiliggeist und die großen Gemeinden in der samstäglichem Vesper des Münsters.

Der Spannungsbogen zwischen liturgischer Feier und Alltag droht gegenwärtig auseinanderzubrechen. Auf der einen Seite stehen eher hochkirchliche gestimmte und auf die Tradition fokussierte Liturgien, die ausgegraben und mit grosser Geste inszeniert werden; auf der anderen Seite finden sich popkulturelle *Worships* im Stil des ICF, die sich dezidiert von traditionellen Formen fernhalten. Ich stimme mit Schleiermacher darin überein, dass der Gottesdienst von der Spannung zwischen Alltag und Fest lebt, von der Grenze zwischen beiden, von der Schwelle, die zu überschreiten ist, wenn man sich an einer Feier beteiligt. Wenn er für kritische Zeitgenossen attraktiv und relevant sein und bleiben soll, dann sind weder die Differenzen zu verwischen noch die Themen und Formsprachen der Gegenwart außen vor zu lassen.

Das Spannungsfeld von Parochie und Region wird gegenwärtig sowohl in der Praxis wie in der Theorie kontrovers diskutiert.<sup>22</sup> Mit der Parochie verbinden sich vertraute und verlässliche Formen der Kirche, des Gemeindelebens und des Pfarramtes, aber auch Effekte der Abgrenzung, des Zwangs und der Entwicklungsverweigerung – gerade auch in Sachen Gottesdienst. Von Seiten der Region drohen ein kasueller Dienstleistungsbetrieb und eine liturgische Planwirtschaft ohne Bodenhaftung und Beteiligung. Liturgische Stile können zwar von außen angeregt, aber sie müssen von einer Gottesdienstgemeinde auch angeeignet, belebt und weiterentwickelt werden.

<sup>22</sup> Zur kirchentheoretischen Kontroverse vgl. *Pohl-Patalong*, Von der Ostkirche zu kirchlichen Orten; *Karle*, Kirche im Reformstress.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Menschen werden auch in Zukunft Gottesdienste feiern, um Gott zu begegnen, mit anderen zu beten, durch die Predigt inspiriert zu werden und Gottes Segen zu empfangen. Die liturgische Vielfalt wird sich – auch in Folge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung – noch stärker akzentuieren. Gemeinden werden sich vermehrt mit bestimmten liturgischen Formen und Stilen verbinden und sich mit diesen weiter »entwickeln«. Liturgien werden auch für die Kirche der Zukunft wichtige Formen der symbolischen und rituellen Verdichtung religiöser Sinndeutung, Orientierung und Identifizierung sein.

Mit diesen gottesdienstlichen Stilen und »ihren« Gemeinden werden unterschiedliche ekklesologische Akzente gesetzt, unterschiedliche Varianten von Kirche inszeniert: Während die einen auf ein bestimmtes soziales Milieu oder eine Generation zugeschnitten sind – zu denken ist etwa an Hip-Hop-Gottesdienste oder an Feiern für Lesben und Schwule –, bemühen sich parochial verankerte Gottesdienste gerade um eine die verschiedenen Milieus vor Ort verbindende Formsprache. Auf Beteiligung ausgerichtete Feiern unterscheiden sich erkennbar von solchen, in denen die Intellektualität der Verkündigung oder die Professionalität der Musik und des Gesangs im Vordergrund stehen. Auf gesellschaftliche Brennpunkte ausgerichtete Liturgien werden auch weiterhin von anderen Gemeinden getragen als Segnungs- und Salbungsfeiern. Gewisse liturgische Formen und Stile werden Gemeinden kontinuierlich an sich binden, andere nur einmalig oder auf Zeit. Rhythmisieren Liturgien den Tag oder die Woche, bilden sich dadurch andere Gemeindeformen und Weisen des Kircheseins als bei Kasualfeiern.

Eine solche Vielfalt muss allerdings erkennbar, sie muss lesbar sein. Wichtig sind profilierte Stile mit spirituellem Gehalt, sowohl traditionsbewusst wie gegenwartsbezogen, die unterschiedliche Formen und Intensitäten der Beteiligung ermöglichen.

#### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Eine Erforschung des Zusammenhangs von Liturgie und Gemeinde- bzw. Kirchenentwicklung würde sich in folgenden Hinsichten lohnen:

- Liturgiewissenschaftlich wäre genauer zu untersuchen, was einen liturgischen Stil auszeichnet, aufgrund welcher Aspekte und theologischer Motive die Formsprache einer Liturgie als stimmig und konsistent empfunden wird und wer sie in welcher Weise liest.
- Mittels qualitativ-empirischer Methoden ließen sich die unterschiedlichen Wirkungen liturgischer Stile auf die Konstituierung und Veränderung von Gemeinden identifizieren. Dabei kommen sowohl Videoanalysen, teilnehmende Beobachtungen als auch qualitative Interviews in Betracht.
- Aktuelle Kirchenentwicklungsmodelle sollten vertieft auf deren implizite oder explizite Gottesdiensttheorien hin befragt und diesbezüglich verglichen werden.
- Die vielgestaltigen Verbindungen von Liturgie und Gemeinde wäre auch in exegetischer und historischer Hinsicht mit Gewinn zu vertiefen.
- Lohnend wären zudem Historisierungen aktueller Entwicklungsmodelle in Bezug auf den Gottesdienst. Ich vermute, dass sich auch zu vermeintlich visionären Formen wie der »Gemeinde als Herberge« oder den »kirchlichen Orte«<sup>23</sup> historische Vorbilder auffinden ließen. Dadurch gewönnen letztere an Tiefenschärfe und Problembewusstsein.

<sup>23</sup> Vgl. Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche, 293–297.300–305.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Bern-Jura-Solothurn, *Synodalrat Der Reformierten Kirchen* (Hg.), Leitbild Pfarrerin/Pfarrer, Bern 2005
- Bosse-Huber, P.*, Seelsorge – die »Muttersprache« der Kirche, in: *A. Kramer / F. Schirrmacher* (Hg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle – Konzepte – Perspektiven, Neukirchener-Vluyn 2005, 11–17
- Brunner, P.*, Das Wesen des kirchlichen Gottesdienstes, Pro Ecclesia 1, Berlin/Hamburg 1952, 129–137
- Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: *K.F. Müller / W. Blankenburg* (Hg.), Liturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes, Bd. 1, Kassel 1954, 83–361
- Bullinger, H.*, Das Zweite Helvetische Bekenntnis (1566), Zürich 1998
- Cornehl, P.*, Art. Gottesdienst VII, TRE 14 (1985), 54–85
- Der Evangelische Gottesdienst. Biblische Konturen und neuzeitliche Wirklichkeit, Bd. 1, Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen, Stuttgart 2006
- Grethlein, Ch.*, Gottesdienst und Gemeindeentwicklung, in: *H.-J. Eckstein / U. Heckel / B. Weyel* (Hg.), Kompendium Gottesdienst, Tübingen 2011, 265–284
- / *Ruddat G.*, Der Gottesdienst – ein Reformprojekt, in: *dies.* (Hg.), Liturgisches Kompendium, Göttingen 2003, 13–41
- Grözinger, A.*, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, Kirche, Gütersloh 2013
- Herbst, M.*, Neue Gottesdienste braucht das Land, BThZ 17 (2000), 155–175
- Geistliche Führung wahrnehmen in der Kirche der Postmoderne. Geistlich führen – kompetent managen – Prozesse ermöglichen, in: *M. Reppenbagen / M. Herbst* (Hg.), Kirche in der Postmoderne, Neukirchener-Vluyn 2008, 221–446
- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie, Gütersloh 2011
- Karle, I.*, Kirche in Reformstress, Gütersloh 2010
- Koll, J. / Kretzschmar G.*, Gottesdienst im Plural. Zwischen Gewohnheit, Desinteresse und Aufbruch, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014
- Kunz, R. / Marti, A. / Plüss, D.* (Hg.), Reformierte Liturgik – kontrovers, Zürich 2010
- Meyer-Blanck, M.*, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Gütersloh 2001
- Noack, W.*, Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung in der säkularen Gesellschaft, Berlin 2012
- Plüss, D.*, Die Bildungsfunktion liturgischer Ordnung, in: *C. Kohli / I. Noth* (Hg.), Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven, Zürich 2013, 129–140
- Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses, in: *W. Lienemann / C. Lienemann* (Hg.), Religionswechsel, Konfessionswechsel und Bekehrung in religiöse pluralen Gesellschaften. Studien zur Bedeutung der Konversion in Lebensläufen, Kirchen, Religionsgemeinschaften und Rechtsordnungen, Wiesbaden 2012, 150–165
- Pohl-Patalong, U.*, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten – ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004
- Schwarz, F. / Schwarz, Ch.A.*, Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch, Neukirchener-Vluyn 1984
- Smith, J.K.A.*, Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation, Grand Rapids 2009
- Warren, R.*, Vitale Gemeinde. Ein Handbuch für Gemeindeentwicklung, Neukirchener-Vluyn 2008
- Ziemer, J.*, Gottesdienst und Gemeindeaufbau, in: *H.-Ch. Schmidt-Lauber / M. Meyer-Blanck / K.-H. Bieritz* (Hg.), Handbuch Liturgik, Göttingen 2003, 634–644

## 5.4 Predigt

Alexander Deeg

### 1. Informationen

#### *Die evangelische Predigt und der Diskurs um Kirchen- und Gemeindeentwicklung*

Der Diskurs um die Predigt und der Diskurs um die Entwicklung von Kirche und Gemeinde sind evangelischerseits untrennbar miteinander verbunden. Dieser Satz ist richtig und falsch zugleich. Richtig ist er, wenn die lutherische Grundeinsicht von der Kirche als »*creatura evangelii*« betont wird.<sup>1</sup> Das Evangelium bringt die Kirche hervor – nicht nur als einmaliges Ursprungsgeschehen, sondern als ständig erneuerte Bewegung der Konstitution der Kirche aus dem Wort, das in Reformationszeiten zentral mit dem »*ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*« (CA V), also mit dem »Predigtamt« (so die Überschrift in der deutschsprachigen Fassung von CA V), verbunden wird.

Falsch ist der Satz, wenn der neuere Diskurs um Gemeinde- und Kirchenentwicklung und der homiletische Diskurs betrachtet werden. Überlegungen zur Predigt und ihrer Rolle finden sich in Hand- oder Lehrbüchern zur Gemeindeentwicklung bestenfalls am Rand; und die Frage nach Kirche und Gemeinde kann sicherlich nicht als leitende Fragestellung der jüngsten Homiletik bezeichnet werden.

Wohl aus diesem Grund bleibt die Predigt auch weitgehend verschont von Entwicklungslogiken, die im Blick auf andere Handlungsfelder pastoraler Tätigkeit und gemeindlicher sowie kirchenleitender Arbeit vielfältig entwickelt werden. Wenn überhaupt Entwicklungsperspektiven im Blick sind, so drücken sich diese eher in Komparativen aus, die ein einigermaßen diffuses Bild ergeben: Besser und überzeugender könnte sie schon werden, die evangelische Predigt. Aber Predigthörende formulieren dann sehr unterschiedlich, was das genau bedeutet: engagierter oder authentischer, sprachlich geschickter oder rhetorisch versierter, theologisch tiefer oder gedanklich einfacher. Neuere empirische Studien haben gezeigt, wie vielfältig die Erwartungen an die Predigt sind.<sup>2</sup> Die Bedeutung der Predigt für die *Gemeinschaft* im Glauben spielt dabei faktisch keine Rolle. Predigt wird – so lässt sich *cum grano salis* sagen – in ihrer Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit für das *Individuum* erlebt und entsprechend als gelingend oder belanglos beurteilt.

Immer wieder gab es Gegenentwürfe gegen die Konzentration auf das religiöse Subjekt in der evangelischen Gemeindepredigt. Zu denken ist an das konfessionelle Lutherum oder – noch deutlicher – an die Neuentdeckungen von Sozialität und Gemeinschaft ab den 1920er Jahren. Diese konnten sich auf so unterschiedliche Weise Ausdruck verschaffen, wie dies durch die Namen Bruno Gutmann einerseits und Dietrich Bonhoeffer andererseits angedeutet sei. Gutmann entwickelte 1925 sein Programm zum »Gemeindeaufbau aus dem Evangelium«, kämpfte dabei gegen die in seinen Augen problematische neuzeitliche Individualisierung und versuchte, die Kirche in die Sozialgestalt des

<sup>1</sup> WA 2, 430; vgl. dazu *Hermelink*, *Kirchliche Organisation*, bes. 33f.

<sup>2</sup> Vgl. die Bestimmung unterschiedlicher Erlebnislogiken bei *Pohl-Patalong*, *Gottesdienst erleben*, 136–145.



menschlichen Lebens einzuzeichnen. Dies allerdings führte zu einer positivistischen Aufnahme und Überhöhung des (scheinbar göttlich!) Gegebenen: des Volks, der Nation, der Rasse.

Anders ging Dietrich Bonhoeffer bereits in seiner Dissertation »Sanctorum communio« von der gemeindlichen Christus-Existenz aus (»Christus als Gemeinde existierend«)<sup>3</sup> und führte diesen Gedanken dann auch homiletisch weiter: »Als Wort schreitet er [Christus] durch seine Gemeinde [...]«, so schreibt Bonhoeffer in der Finkenwalder Homiletik. Und an anderer Stelle: »Im verkündigten Wort tritt Christus in die Gemeinde hinein [...]«.<sup>4</sup> Die Christuswirklichkeit wird mit der Gemeindegewirklichkeit unmittelbar verbunden – und beides auf die Predigt als Wortgeschehen bezogen. Hermann Diem nahm diesen Gedanken auf und legte 1949/50 einen Aufsatz mit dem Titel »Die Geburt der Gemeinde in der Predigt« vor. Auch Hans Joachim Iwand denkt von Bonhoeffer ausgehend weiter: »Indem die Gemeinde das Amt [das Predigtamt; A.D.] überträgt, entschließt sie sich, das an sie gerichtete Wort Gottes zu hören und stellt sich damit zugleich in den Gesamtzusammenhang der ecclesia perpetua mansura.«<sup>5</sup>

Wenige Jahre später wurden diese Ansätze kritisch hinterfragt. Einsichten aus der Rhetorik und Kommunikationssoziologie führten dazu, die Wirkung der realen Predigt von ihren ungedeckten Überfrachtungen und überhöhten Ansprüchen zu befreien, kritisch zu hinterfragen und neu zu bestimmen. Verstärkt rückte die konkrete Gemeinde mit ihren Problemen und Fragen in den Blick. Die sich anschließende ästhetische Wende in der Praktischen Theologie, die homiletisch vor allem eine Rezeptionsästhetische bzw. semiotische Wende bedeutete, ließ dann die Gemeinde insgesamt weiter in den Hintergrund treten und lenkte den Fokus auf das individuelle Rezeptionsgeschehen, auf die Erschließung des Lebens des/der Einzelnen in der Predigt. Subjektive Lebensdeutung (Wilhelm Gräb) bzw. die neue Wahrnehmung des eigenen Lebens im Kontext der Inszenierung des Evangeliums (Henning Luther) oder dramaturgisch orientierter Textbegehungen (Martin Nicol / Alexander Deeg) wurden entscheidender.

Erst in den vergangenen Jahren wurde die Verbindung der Diskurse um Kirche und Kirchenleitung mit dem homiletischen Diskurs neu gesucht. So verband Jochen Cornelius-Bundschuh ausgehend von Luthers Invocavit-Predigten (1522) den Diskurs um die Predigt und den Diskurs um das Gemeindeverständnis.<sup>6</sup> Jan Hermelink fokussierte vor allem auf die kirchenleitende (primär: bischöfliche) Predigt und stellte die Frage, was evangelische Kirchenleitung »durch das Wort« gegenwärtig bedeuten könne.<sup>7</sup> Von Seiten der Homiletik deutet sich damit eine neue Annäherung an den Gemeinde- und Kirchenentwicklungsdiskurs an, die (meiner Wahrnehmung nach) in den Ansätzen aus der Perspektive der Gemeinde- und Kirchenentwicklung noch nicht mit einem gleichwertigen Interesse an der Predigt beantwortet wird.

»So schafft das Wort die Kirche« – dieser Satz Hans Joachim Iwands<sup>8</sup> steht daher nach wie vor als Aufgabe vor beiden Diskursen. Fünf Problemaspekte seien dazu notiert:

(1) *Das Problem der dogmatischen Verengung:* Aus dem evangelischen Grundsatz, wonach Kirche aus dem Wort geschaffen werde und die Predigt für dieses Wortgeschehen entscheidend sei, droht ein bloßer dogmatischer Lehrsatz und in Folge ein Leer-Satz protestantischer Ekklesiologie und Predigtwirklichkeit zu werden. Man kann sich diesen Satz auf die Fahne schreiben, ihn in kirchlichen Papieren wiederholen und dann getrost ver-

<sup>3</sup> Vgl. Zimmerling, Bonhoeffer, 36–40.

<sup>4</sup> Bonhoeffer, Finkenwalder Homiletik, Zitate: 503.506.

<sup>5</sup> Iwand, Homiletik-Vorlesung, 471.

<sup>6</sup> Vgl. Cornelius-Bundschuh, Die Kirche des Wortes.

<sup>7</sup> Vgl. Hermelink / Cornelius-Bundschuh, Nicht durch Gewalt.

<sup>8</sup> Iwand, Homiletik-Vorlesung, 474.

gessen ... Solchermaßen wäre er eine Beschwörungsformel ohne Inhalt und vor allem ohne eine Praxis, auf die man zeigen könnte.<sup>9</sup>

(2) *Das Problem der Erwartungslosigkeit im Blick auf die Predigt*: Komplementär dazu begegnet das Problem einer Erwartungslosigkeit an die Predigt. Von der Dynamik des Wortes, das eine Welt verändern kann (so Luther in seinen Invocavit-Predigten 1522), scheint gegenwärtige evangelische Predigt weit entfernt. Die Idee, evangelische Predigt könnte tatsächlich nur »institutionell gesicherte Belanglosigkeit« (Gerhard Ebeling) sein, beschleicht mindestens hin und wieder wohl jede Predigende und jeden Predigenden. Und Karl-Heinrich Bieritz sah die Predigtrede schon vor einigen Jahren im redundanten Wortschwall evangelischer Gottesdienste versinken und selbst zur bloßen Redundanz verkommen.<sup>10</sup>

(3) *Das Problem der ekklesiologisch-pastoralen Bemächtigung des Wortes*: Die Pointe der reformatorischen Neukonstitution der Kirche lag (und liegt) darin, dass das Evangelium / das Wort Gottes der Kirche beständig gegenüber bleibt. »Nicht die Kirche ›hat‹ das Wort Gottes, sondern das Wort Gottes lässt Kirche überhaupt erst Kirche sein [...]«. <sup>11</sup> Die Predigt ist damit nicht eine Funktion der Kirche, sondern die Kirche Funktion der Predigt.<sup>12</sup> Predigende sind daher auch nicht die Verwalter des Evangeliums, deren einzige Frage nur noch lauten müsste, wie sie das ihnen bekannte Evangelium möglichst effektiv austeilten und so zum kirchlichen Transmissionsriemen der vermeintlich vorhandenen Botschaft werden könnten. Zwei Folgeprobleme sind mit der kirchlich-pastoralen Bemächtigung des Wortes verbunden:

– Es besteht die Gefahr, die Predigt zu banalisieren und ihre Rolle als Gegenüber und Unterbrechung zu verlieren. Das Problem eines Pfarrers, »der es den Leuten recht macht«, hatte bereits Karl Barth eindrucksvoll erkannt.<sup>13</sup> Jüngst hat Michael Herbst, der bereits seit vielen Jahren in Greifswald eine freie Form der Gottesdienste mit missionarischer Zielsetzung anbietet, selbstkritisch eingeräumt, dass viele der Predigten, die dort gehalten werden, sich in ein letztlich schlichtes und schnell durchschaubares Modell einordnen lassen: »Egal, welches Problem du hast, der liebe Herr Jesus ist/hat garantiert die Antwort auf deine Fragen!«<sup>14</sup> Gerhard Ulrich, Bischof in der Nordkirche, spricht demgegenüber von seiner »Sehnsucht nach Formen der konfrontierenden Rede«: »Ich mag nicht mehr Reden hören [...], die die Konfrontation um alles in der Welt vermeiden, damit bloß möglichst viele Leute zustimmen können und ergriffen oder erleichtert in Beifallsbekundungen sich ergehen.«<sup>15</sup>

– Für Predigerinnen und Prediger ergibt sich das Problem, in die anstrengende und bisweilen zermürbende Authentizitätsfalle zu geraten: Das, was in der Predigt gesagt wird, muss ganz und gar und ohne Abstriche durch die Person des Predigenden gedeckt sein. Damit wird, so Martin Hoffmann und Hans-Ulrich Pschierer, »[d]er Unterschied zwischen Person und Rolle [...] tendenziell zum Verschwinden gebracht. [...] So verstandene Authentizität droht aber ihrerseits zur Ideologie zu werden.«<sup>16</sup> Gemeinsam mit Michael Meyer-Blanck und Christian Stäblein habe ich für die Aufnahme der Kategorie der »Homiletischen Präsenz« plädiert, um die Spannung zwi-

<sup>9</sup> Vgl. ähnlich *Cornelius-Bundschuh*, Die Kirche des Wortes, 281.

<sup>10</sup> Vgl. *Bieritz*, Daß das Wort im Schwang gehe.

<sup>11</sup> *Gorka*, Die Mitte, 35.

<sup>12</sup> An dieser Stelle ist gegenüber dem organisationslogischen Paradigma an die Institutionalität der Predigt zu erinnern; vgl. CA V: »*institutum est ministerium docendi evangelii ...*« Vgl. dazu auch *Hauschildt / Pöhl-Patalong*, Kirche, bes. 216–219.

<sup>13</sup> Vgl. *Barth*, Der Pfarrer.

<sup>14</sup> Vgl. *Michael Herbst*, in: »Der Sonntag« vom 26.1.2014, 2.

<sup>15</sup> *Ulrich*, Die Kirche, 214.

<sup>16</sup> *Hoffmann/Pschierer*, Reich Gottes, 100.

schen Person und Rolle zum Ausdruck zu bringen – und damit u.a. auch zu verhindern, dass sich das reformatorische »Predigtamt« völlig in die Persönlichkeit (oder gar: Privatheit) des Predigers hinein verflüchtigt.

(4) *Das Problem der individualisierenden Verengung des Wortes:* Wo sich die Kanzelrede auf das Individuum konzentriert, tritt die synchrone und diachrone Dimension der Kirche in den Hintergrund. Glaubende gehören hinein in die Gemeinschaft der »einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche«, die längst vor ihnen da war, die nach ihnen sein wird und die auch gegenwärtig viel weiter reicht als bis zu den Grenzen der sichtbaren Gemeinde oder Landeskirche. Als »Leib Christi« (vgl. Eph 1,15–22) umgreift die Kirche Zeiten und Räume. Es kann das Individuum befreien, wenn es sich in *dieser* Gemeinschaft der sichtbaren und unsichtbaren Kirche wahrnimmt. Der eigene, immer begrenzte Glaube wird von anderen mitgetragen und im Gebet begleitet. Die Betonung der kirchlichen Dimension der Predigt bedeutet ja gerade nicht eine Selbstüberhöhung der gegenwärtigen Gestalt des Landeskirchenwesens, sondern eine selbstkritische und das eigene Selbst erweiternde Perspektive.

Gleichzeitig tritt mit zunehmender Individualisierung auch die Öffentlichkeit des Gottesdienstes und der Predigt in den Hintergrund. In der reformatorischen Theologie ist beim Geschehen der Predigt von der Verbindung von »äußerem Wort« (*verbum externum*) und innerem Zeugnis des Geistes (*testimonium spiritus sancti internum*) als Wahrwerden des äußeren Wortes bei dem glaubenden Individuum auszugehen. Nur in dieser Verbindung und dialektischen Verschränkung kann das »Ereignis« der Predigt beschrieben werden, das das Individuum selbstverständlich *nicht* ausklammert, es aber immer zugleich aus sich und seinem Um-sich-selbst-Kreisen (*incurvatio in se ipsum*) befreit.

(5) *Das Problem der gemeindlichen Verengung:* Schließlich steht dort, wo die Konstitution der *ecclesia* durch das Wort aus dem Blick gerät, nicht nur eine individualisierende Verengung als mögliche Gefahr am Horizont, sondern auch eine Konzentration auf den kleinen Kreis. Die Dimension der *Kirche* droht gegenüber der konkreten Gemeinde zu verschwinden. Eine sich auf die vorfindliche Gemeinde konzentrierende Predigt steht immer auch in der Gefahr, ein bestimmtes soziales Milieu durch die Predigt zu bestätigen – und die Predigt z.B. nolens volens als Beitrag zum bildungsbürgerlichen Selbstabschluss der Gemeinde gegenüber der übrigen Gesellschaft zu gestalten. Es gibt keineswegs nur eine individuelle *incurvatio in se*, sondern auch eine gemeindliche, die die synchrone und diachrone Offenheit der Kirche und deren ökumenische Weite vergisst.

Im Kontext dieser Problemaspekte sei die Fragestellung nochmals formuliert: Wie kann die Predigt dazu beitragen, dass sich die Kirche immer neu als Kirche aus dem Wort und im Wort erfährt – und wie können sowohl die Gemeinde als auch die Einzelnen in dieses Geschehen einbezogen werden?

## 2. Interpretationen

### *Die evangelische Predigt und die Gemeinde*

Schleiermacher meinte: »Die bestehende Form der religiösen Rede müssen wir uns als zufällig denken, dann wird sich ergeben, was wesentlich und unwesentlich ist.«<sup>17</sup> Dies allerdings fällt wohl zu keiner Zeit leicht. Predigtrede ist immer geprägt durch Tradition und Konvention. Junge Predigerinnen und Prediger übernehmen formale und inhaltliche

<sup>17</sup> Schleiermacher, *Die praktische Theologie*, 216.

Gewohnheiten, Sprachformen und sogar Sprachmelodien ihrer Vorgängerinnen und Vorgänger im Amt, und Gemeinden fordern nicht selten ein, dass sich die Predigt doch bitte so anhört, wie das immer der Fall war. Erneuerungen der Kanzelrede brauchen Zeit und Mut. Es wäre m.E. gegenwärtig wünschenswert, dass aufgrund der Einsicht in die konstitutive Verschränkung der Diskurse um Predigt und Kirche/Gemeinde die Frage nach einer Gemeinde-/Kirchenentwicklung aus der Predigt neue Relevanz gewinnt. Vier praktische Aspekte nehme ich zunächst in den Blick.

(1) *Predigt durch die Gemeinde*: Martin Luther legte 1523 seine kleine Schrift mit dem durchaus barocken Titel »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« vor. Darin schreibt er: »Bischof, Papst, Gelehrte und *jeder-mann* hat die Vollmacht zu lehren, aber die Schafe sollen urteilen, ob sie die Stimme Christi oder die Stimme der Fremden lehren.«<sup>18</sup> (Hervorhebung im Zitat A.D.). Der Fokus der Schrift richtet sich nicht darauf, dass *alle* predigen sollen (obgleich sie es könnten!), sondern darauf, dass die Gemeinde als Gemeinschaft mündiger Predigtkritiker gedacht werden müsse. In der neueren Geschichte der evangelischen Predigt wurde darüber hinaus immer wieder versucht, die Predigt als Aufgabe der Gemeinde zu verstehen und damit der *Dialogizität* des Predigtgeschehens auch formal Ausdruck zu verschaffen. Dabei hat sich die in den 1970er Jahren vielfach propagierte Form *dialogischer Predigten* durch zwei oder mehr Vortragende allerdings insgesamt eher nicht bewährt. Als zu gekünstelt erwiesen sich solche Dialoge häufig, als Frage- und Antwort-Spiele, die nicht selten die Autorität des Pfarrers und der Pfarrerin eher verstärkten, als das Potential der Gemeinde zu betonen.

Als verheißungsvoller haben sich Wege erwiesen, die die Gemeinde in der Vor- und Nachbereitung der Predigt verstärkt einbeziehen. In den USA legte etwa John McClure 1995 sein Buch »Roundtable Pulpit« vor, beschrieb die Predigt darin als einen Weg zum »Empowerment« der Gemeinde und entwickelte eine »collaborative homiletic«. Im deutschsprachigen Kontext ist etwa an die viel beachtete »Gemeindeagende« im Kirchenkreis Egelndorf der EKM zu erinnern – 2009 beim Zukunftsforum der EKD in Kassel mit dem Publikumspreis ausgezeichnet! Aufgrund der Herausforderung einer Kirchenkreisfusion entstand eine »Gemeindeagende« als Vorlage für Gemeinden, die auch ohne Pfarrerin oder Pfarrer Gottesdienste feiern wollen. Anne Bremer und Michael Wegner schreiben dazu: »In der Gemeindeagende gibt es keine Predigt, sondern Gesprächsimpulse. Gerade in den ersten zwei Jahren haben wir bemerkt, wie intensiv diese Fragen zum Bibeltext angenommen wurden [...]. Besonders gut gelang dies dort, wo die Gemeinde wirklich unter sich war und kein Hauptamtlicher da war.«<sup>19</sup> Freilich ist die sich anschließende Beobachtung interessant: »Inzwischen ist es so, dass sich viele Gemeinden auch Lesepredigten von ihrem Pfarrer / ihrer Pfarrerin vorbereiten lassen, um diese dann zu verwenden.«<sup>20</sup>

Der anfangs gern gepflegte Diskurs der Gemeinde über das Bibelwort brachte nach einiger Zeit die Sehnsucht nach der alten Form der monologen Kanzelrede neu hervor. Auch in empirischen Untersuchungen zur Predigt zeigt sich: Die monologe Predigt wird von vielen Gemeindegliedern als angenehme Unterbrechung insofern erlebt, als sie den einzelnen viel Freiheit zum Zu- oder Weghören einräumt. Theologisch wäre darüber hinaus zu fragen, ob sich in der Sehnsucht nach der vorbereiteten monologen Predigt

<sup>18</sup> Luther, *Dass eine christliche Versammlung*, 10.

<sup>19</sup> Bremer/Wegner, *Gottesdienste feiern*, 66.

<sup>20</sup> Ebd.

nicht auch eine Sehnsucht nach dem Wort, das ich mir selbst nicht sagen kann, zeigt – in klassischer Terminologie formuliert: nach einem Gegenüber des Predigtamtes.

(2) *Predigterneuerung im Gemeindekontext*: In Chicago gibt es ein ambitioniertes homiletisches Fortbildungsprogramm (»Doctor of Ministry in Preaching-Program«), das seit einigen Jahren auch ein europäisches Pendant in Schweden kennt.<sup>21</sup> Zu den dreijährigen Kursen gehört neben homiletischen Theorieinputs und intensiven Summer-Trainings auch eine Gemeindegruppe, die den sich fortbildenden Pastor bzw. die Pastorin begleitet, Anregungen aus der Gemeinde einbringt, regelmäßig ein Feedback auf die Veränderungen der Predigten gibt und bei der Initiierung und Durchführung von gemeindlichen Predigt-Projekten hilft. Homiletische Fortbildung wird hier als Aufgabe der Gemeinde verstanden, die sich in der Zeit der Fortbildung ebenfalls intensiv mit Predigt (und homiletischer Theorie!) beschäftigt.

(3) *Predigt durch Lebensexperten*: Am Gottesdienstinstitut der Nordkirche (Thomas Hirsch-Hüffell) wurde das Projekt »Gottesdienst mit Lebensexperten/innen« entwickelt.<sup>22</sup> Um ein bestimmtes Thema herum gruppieren sich biblische Texte und Statements von »Lebensexperten/innen« zu einer eigenen liturgisch-homiletischen Collage. Es ist – so die Grundüberzeugung des Projekts – keineswegs so, dass Pfarrerinnen und Pfarrer Fragen des Lebens schon immer in besonders herausgehobener Weise durchdringen. Vielmehr gibt es Menschen, die etwa zum Thema »Heimat« (Heimatpfleger, Bürgermeister ...) oder »Geburt« (Hebammen, Ärztinnen/Ärzte, Urgroßmütter ...) mehr und Kompetenteres sagen können als jede und jeder Geistliche. Durch die Verbindung mit biblischen Texten und Liedern zu einem eigenen Klangraum kann so ein dichtes »Ver-Sprechen« von Leben und Bibel geschehen.

(4) *Predigt als Öffnung der Gemeinde für die Torheit des Evangeliums*: Der US-amerikanische Homiletiker Charles Campbell und sein südafrikanischer Kollege Johan Cilliers haben 2012 ein Buch vorgelegt, das einen Aspekt der Predigt in den Fokus rückt, der in den homiletischen Diskursen der vergangenen Jahre kaum Bedeutung erlangte. Sie betonen – ausgehend von Paulus – die Torheit des christlichen Predigens. »Preaching is foolishness«, »preachers are fools«, so lautet das immer wiederkehrende Motto des Buches. Predigen sei schon allein deshalb »töricht/närrisch«, weil Predigende angesichts einer sich stürmisch entwickelnden Mediengesellschaft noch immer an das face to face und teilweise in überaus bescheidenem Kontext artikulierte Wort der Predigt glauben. Es sei reichlich töricht, in einer Welt der Wirtschaftsimperien und der militärischen Macht damit zu rechnen, dass sich die Welt tatsächlich *sine vi, sed verbo* verändern könne. Aus dieser Torheit aber lebe die Predigt. Was Campbell und Cilliers mit diesem Einwurf gelingt, ist der erneute Blick auf die Möglichkeit der *Unterbrechung* durch die Predigt und der Öffnung für Politik und Gesellschaft.

### 3. Innovationen

#### *Homiletisch-ekklesiologische Entwicklungsperspektiven*

Abschließend und zusammenfassend seien fünf Aspekte angedeutet, die als Entwicklungsperspektiven für die Predigt bestimmt werden können:

(1) *Die Predigt im Klangraum des Gottesdienstes*: »Alle christliche Gemeinschaft lebt zwischen Wort und Sakrament, sie entspringt und sie endet im Gottesdienst«<sup>23</sup>, so Diet-

<sup>21</sup> Vgl. Sundberg, Qualified.

<sup>22</sup> Vgl. [www.jungekirche.de/2011/0211/hirsch\\_hueffell.html](http://www.jungekirche.de/2011/0211/hirsch_hueffell.html).

<sup>23</sup> Bonhoeffer, DBW 4, 284f.

rich Bonhoeffer. Damit ist ein Kontext angedeutet, der bei homiletischen Reflexionen nicht immer bedacht wird: der Gottesdienst als Gesamtgeschehen aus Ritus und Rede. Es scheint mir eine bleibende Hypothek der emphatischen Neuentdeckung der Predigt durch Martin Luther, dass dadurch der potentielle Antagonismus zwischen der Predigt und dem ›Rest‹ der Liturgie in viele evangelischen Gemüter eingeschrieben wurde. Wo die Predigt als einsamer Höhepunkt des Gottesdienstes verstanden und ohne die umgebende Liturgie reflektiert wird, droht die Predigt auch ihre kirchliche Verortung zu verlieren. Wo sie umgekehrt in der Dramaturgie der Feier bedacht wird, wird sich auch die formative Dimension der Predigt im liturgischen Geschehen neu erweisen können. Vielleicht kann es durch eine verstärkte Einbeziehung der Liturgie in die homiletische Reflexion auch gelingen, das Gegenüber von Individuum/Gemeinde (zu der auch die Predigenden gehören!) und *verbum externum* neu wahrzunehmen.<sup>24</sup> In jedem Fall wäre es möglich, gegenüber der Fixierung auf die Predigt die Vielgestalt des gottesdienstlichen Wort-Geschehens zu bedenken (das u.a. auch als gesungenes und gelesenes, gehörtes und gegessenes Wort, aber auch im Schweigen begegnet!).<sup>25</sup>

(2) *Wiederentdeckung der Sehnsucht*: Die Überlegungen zur Gemeindeentwicklung bei Martin Hoffmann und Hans-Ulrich Pshierer kreisen um den Begriff der »Sehnsucht«, die es zunächst wiederzuentdecken gelte, bevor organisationslogisch Schritte der Gemeinde-/Kirchenentwicklung gegangen werden. Das scheint mir auch homiletisch hilfreich. Die Grundfrage lautet dann: Wie kann es gelingen, dass sich die Kirche neu als Gemeinschaft der Hungrigen versteht – unterwegs zu dem Wort, das diesen Hunger stillt? In jedem Fall wäre so einer Banalität der Predigt zu entgehen, die dort entsteht, wo sie nur immer (meist bekannte) Antworten auf gestellte (oder nicht gestellte) Fragen bereithält. Predigt wäre insgesamt als eine Suchbewegung zu verstehen – dem »Wort« entgegen, das sich »ubi et quando visum est Deo« ereignet. Eine Kirche, die so unterwegs ist, würde sich »niemals als etwas Konstantes, Gegebenes, Festes« verstehen, »so dass ich sagen könnte, so oder so ist die Kirche, denn sie will so sein. Sondern ich muss mich immer wieder fragen, wie finde ich die Gemeinde in dem Worte Gottes, wie will das Wort Gottes die Gemeinde? Darin finde ich sie.«<sup>26</sup> Rudolf Bohren warnte vor den Gefahren der Spiritualisierung und der Materialisierung im Blick auf die Rede von der Gemeinde/Kirche in der Predigt, vor der Auflösung in die Unanschaulichkeit und vor der Verfestigung in das Vorfindliche. Dazwischen bleibe die eschatologische Spannung: »Wer aber ›Christus als Gemeinde existierend‹ predigen will, muß ihn erkennen, muß ihn sehen, obwohl er in der Gemeinde nicht weniger verborgen ist als im Himmel.«<sup>27</sup>

(3) *Wider das Predigt-Schweigen im kollegialen Diskurs*: Meiner Wahrnehmung nach klafft im Protestantismus eine erstaunliche Lücke zwischen der vielfach wahrgenommenen Zentralität der Aufgabe der Predigt in der Selbstwahrnehmung des evangelischen Pfarramts und der Marginalität des kollegialen Austauschs darüber. In den letzten Jahren wurden Wege kollegialer Intervision im Bereich des Gottesdienstes und auch der Predigt entwickelt. Es bleibt abzuwarten, ob es damit gelingt, angesichts des erlittenen Schmerzes und der vorhandenen Sehnsucht nach neuen Wegen und Formen der Kanzelrede zu fragen.

(4) *Die Öffentlichkeit der Predigt*: Papst Franziskus hat mit seinem päpstlichen Schreiben »Evangelii gaudium« 2013 einen Text vorgelegt, der sich als »Homiletik« lesen

<sup>24</sup> An dieser Stelle besteht m.E. noch reichlich Forschungsbedarf, den Michael Meyer-Blanck, Benedikt Kranemann, Erich Garhammer und ich durch eine neue Buchreihe im ökumenischen Diskurs zu beleben suchen: »Evangelisch-katholischen Studien zu Gottesdienst und Predigt« (EKGP).

<sup>25</sup> Vgl. dazu ausführlicher Deeg, Das äußere Wort, 496–534.

<sup>26</sup> Iwand, Homiletik-Vorlesung, 474.

<sup>27</sup> Bohren, Predigtlehre, 294f.

lässt. Franziskus will nicht nur die Liebe zur Predigt neu beleben, sondern vor allem den gesellschaftlichen *und* kirchlichen Ort der Predigt miteinander verbinden. Eine scharfe Analyse der Situation in der von einer »Wirtschaft der Ausschließung« dominierten Welt geht über in die Wahrnehmung der politischen und kirchlichen Öffentlichkeit der Predigt als Dialog zwischen Gott und Gemeinde.

Das »publice docere«, von dem die *Confessio Augustana* spricht, ist keineswegs auf den ortsgemeindlichen Kontext beschränkt. Thomas Schlag beschreibt die Wirkung der Predigt im Kontext seiner Homiletik der »Aufmerksamkeit« daher auch als die Hervorbringung einer »öffentlich aufmerksame[n] *Gemeinde für andere*«. <sup>28</sup> Es gehört m.E. zu den Entwicklungsperspektiven evangelischer Predigt, danach zu fragen, wie diese Öffentlichkeit in der gegenwärtigen medialen Kultur wiedergewonnen werden kann. Zu suchen wären Orte öffentlicher Predigtkritik (in Zusammenarbeit mit Zeitungen und Zeitschriften, aber auch im Internet – etwa in einem Forum analog zum Portal »Nachtkritik«), Einbindungen in Kommunikationsforen und soziale Netzwerke etc., um über das Predignachgespräch beim Kirchenkaffee hinaus Interessierte am Austausch über Predigt zu beteiligen.

(5) *Vertrauen und Gelassenheit*: Das *extra nos* des Wortes kann entlastend wirken – und befreiend. Die Predigt wirkt – auch wenn sie diesen Anschein oft nicht hat und die Zahlen der Hörenden und deren unmittelbare Reaktionen dagegen sprechen. Sie konstituiert Kirche, bringt Gemeinde hervor und spricht den Hörenden das Evangelium zu, das sie von sich und zu sich befreit und in die Kirche führt: *sine vi, sed verbo!*

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Barth, Karl, Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht [1916], Neukirchen-Vluyn 1967  
 Bieritz, Karl-Heinrich, Daß das Wort im Schwang gehe. Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß, in: *ders.*, Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt, PThE 22, 82–106  
 Bobren Rudolf, Predigtlehre, Gütersloh <sup>6</sup>1993  
 Bonhoeffer, Dietrich, Finkenwalder Homiletik, in: DBW 14, 478–530  
 Campbell, Charles L. / Cilliers, Johan H., Preaching Fools. The Gospel as a Rhetoric of Folly, Waco 2012  
 Cornelius-Bundschuh, Jochen, Die Kirche des Wortes. Zum evangelischen Predigt- und Gemeindeverständnis, APT 38, Göttingen 2001  
 Deeg, Alexander, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik, APTLH 68, Göttingen 2012  
 Diem, Hermann, Die Geburt der Gemeinde in der Predigt, in: EvTh 9 (1949/50), 193–211  
 Hermelink, Jan / Cornelius-Bundschuh, Jochen (Hg.), Nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort. Die Predigt und die Gestalt der Kirche, Leipzig 2011  
 – Kirchenleitung durch Lehre, Predigt – und Person. Beobachtungen zur Gestalt der Kirche in der bischöflichen Predigt, in: *Hermelink / Cornelius-Bundschuh* (Hg.), Nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort. Die Predigt und die Gestalt der Kirche, Leipzig 2011, 48–65  
 Hoffmann, Martin / Pschierer, Hans-Ulrich, Reich Gottes im Werden. Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung, Leipzig 2009  
 Gorka, Eckhard, Die Mitte in die Mitte rücken. Predigt als Beitrag zur Selbststeuerung der Kirche, in: *Hermelink / Cornelius-Bundschuh* (Hg.), Nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort. Die Predigt und die Gestalt der Kirche, Leipzig 2011, 33–47  
 Gutmann, Bruno, Gemeindeaufbau aus dem Evangelium. Grundsätzliches für Mission und Heimatkirche, Leipzig 1925  
 Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong, Uta, Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloh 2013  
 Hermelink, Jan, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011  
 Iwand, Hans Joachim, Homiletik-Vorlesung. Nachschrift aus dem Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Bloestau (1937), in: *ders.*, Predigten und Predigtlehre, NWN 5, Gütersloh 2004

<sup>28</sup> Schlag, Aufmerksam predigen, 112.

- McClure, John*, The Roundtable Pulpit. Where Leadership and Preaching Meet, Nashville (TN) 1995
- Pohl-Patalong, Uta*, Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011
- Schlag, Thomas*, Aufmerksam predigen. Eine homiletische Grundperspektive, Theologische Studien 8, Zürich 2014
- Schleiermacher, Friedrich*, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. *Jacob Frerichs*, Berlin 1850
- Sundberg, Carina*, Qualified Swedish Preaching Program. Die Kunst, zu predigen und den künstlerischen Prozess ernst zu nehmen, in: GPM 68 (2013/2014), 302–308.
- Ulrich, Gerhard*, Die Kirche leiten durch das Wort? Homiletische Einsichten aus bischöflicher Perspektive, in: *Hermelink / Cornelius-Bundschuh* (Hg.), Nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort. Die Predigt und die Gestalt der Kirche, Leipzig 2011, 206–220
- Zimmerling, Peter*, Bonhoeffer als Praktischer Theologe, Göttingen 2006



## 5.5 Bildung

Friedrich Schweitzer

Von Bildung wird bei der Kirchen- und Gemeindeentwicklung nur selten gesprochen.<sup>1</sup> Reformatorisch-theologisch gesehen ist dies insofern erstaunlich, als die Reformation mit Recht als Bildungsbewegung bezeichnet werden kann. Ihre Ziele wären ohne eine damit verbundene Reform des Bildungswesens kaum erreichbar gewesen. Dies galt im 16. Jahrhundert freilich unter der Voraussetzung einer engen Verbindung von Kirche und Staat. Heute, nach deren Trennung, könnte es so scheinen, als verlasse sich die Kirche im Blick auf die für Kirche und Gemeinde nach wie vor erforderlichen Bildungsvoraussetzungen einfach auf die staatliche Schule – eine Erwartung, die sich angesichts der Realität schulischer Bildung als trügerisch erweisen kann. Denn die Schule gewährleistet nicht mehr ohne Weiteres eine Form beispielsweise der religiösen Bildung, wie sie kirchlich zu wünschen wäre. Daher gilt: Wenn Bildung in Kirche und Gemeinde selbst nicht in zu reichendem Maße gepflegt wird, gehen Zugänge zum mündigen Christsein verloren und damit ein Stück evangelischer Identität.

### 1. Informationen

#### *1.1 Bildung als Ausdruck evangelischer Identität – vor neuen Herausforderungen*

Der enge Zusammenhang zwischen der evangelischen Tradition und Bildung ergibt sich zunächst aus dem reformatorischen Glaubensverständnis.<sup>2</sup> Wenn anders als in vorreformatorischer Zeit die Teilhabe am Glauben der Kirche nicht mehr als ausreichend angesehen wurde, eben weil in evangelischer Sicht jeder und jede Einzelne unvertretbar in einem persönlichen Verhältnis zu Gott steht, dann muss auch jeder und jede dazu in der Lage sein, den Glauben zu verstehen. Nach reformatorischem Verständnis ist dieser Glaube als ein Verhältnis zu Jesus Christus zu bestimmen und insofern angewiesen auf eine Vertrautheit mit der Bibel, aus der einzig eine verlässliche Kenntnis Jesu Christi zu gewinnen ist. Die Fähigkeit des Lesens und Verstehens wird damit zu einem genuin kirchlichen Anliegen, das nicht ohne Grund bereits in den ersten Programmschriften der Reformation zu finden ist – beispielsweise in Luthers Schrift »An den christlichen Adel« von 1520 in Gestalt der Forderung nach allgemeinem Schulbesuch.<sup>3</sup> Darüber hinaus wurde großer Wert auf eine katechetische Unterweisung gelegt und wurden Katechismustagesdienste eingeführt, wobei der Katechismus in der neuen Gottesdienstform der Deutschen Messe ebenfalls einen festen Platz haben sollte.<sup>4</sup>

Eine bis heute gegenwärtige Herausforderung für den Zusammenhang zwischen Bildung und evangelischer Identität ergab sich mit der seit dem 18. Jahrhundert anhalten-

<sup>1</sup> Als eine der wenigen Ausnahmen s. *Rupp/Scheilke*, Bildung und Gemeindeentwicklung.

<sup>2</sup> Vgl. *Schweitzer*, Bildung; *Preul*, Evangelische Bildungstheorie.

<sup>3</sup> Vgl. *Luther*, An den christlichen Adel.

<sup>4</sup> Vgl. *Luther*, Vorrede.

den Ablösung des pädagogischen Bildungsverständnisses von der Theologie einerseits und andererseits, im 20. Jahrhundert, mit der Trennung nicht nur von Staat und Kirche, sondern auch von Kirche, Gemeinde und Schule. Zumindest in Deutschland blieb die sich verselbstständigende »autonome« Pädagogik allerdings weithin protestantisch, und dies gerade auch dann, wenn sie der Kirche als ein freies Gegenüber begegnen wollte. Erst in unserer Gegenwart, dann aber umso deutlicher hat sich die nun zur Erziehungswissenschaft transformierte Pädagogik bewusst von Bindungen an bestimmte religiöse Traditionen distanziert. Dem entspricht es, wenn zugleich der konfessionelle Religionsunterricht immer mehr umstritten ist, weil er als Relikt der sonst längst überwundenen Verbindung von Schule und Kirche wahrgenommen wird.

Darüber hinaus ist der Kontext sowohl der staatlichen als auch der kirchlichen Bildungsangebote in den letzten Jahrzehnten zunehmend von einem religiös-weltanschaulichen Pluralismus geprägt, der neue Orientierungsleistungen abverlangt. Bildung, vor allem auch religiöse Bildung, bietet sich hier als Perspektive jenseits von Fundamentalismus und Relativismus an und kann eine neue Plausibilität auch in der Öffentlichkeit gewinnen, vor allem als Beitrag zu Frieden und Toleranz.

Zumindest manche Bildungsangebote in der Gemeinde erfreuen sich nach wie vor einer großen Vitalität. In die Breite wirken vor allem die Tageseinrichtungen für Kinder in evangelischer Trägerschaft (Kindergarten) sowie die Konfirmandenarbeit, die unten noch genauer dargestellt werden. Die quantitative Reichweite der evangelischen Kinder- und Jugendarbeit sowie der evangelischen Erwachsenenbildung ist geringer, aber auch diese Angebote spielen für diejenigen, die sich daran beteiligen, eine wichtige Rolle. Allerdings kommt erst allmählich, mit der allgemeinen Aufwertung non-formaler Bildung, stärker in den Blick, dass auch die kirchliche Jugendarbeit eine ausgesprochene Bildungsaufgabe wahrnimmt.

### *1.2 Kirche als Bildungsinstitution – Bildungsdilemma der Volkskirche – Bildung und andere Aufgaben*

Die Bezeichnung von Kirche als Bildungsinstitution ist vergleichsweise neu. Sie geht auf Reiner Preuls »Kirchentheorie« zurück. Kirche wird damit in die Reihe der »Institutionen des Bildungswesens (vom Kindergarten über die Schule bis zur Universität und Akademie der Wissenschaften), der Kunst aller Stilrichtungen und der öffentlichen Medien« gestellt.<sup>5</sup> Dies ist zunächst in einem beschreibenden Sinne gemeint, unterstreicht aber zugleich normativ den Bildungsauftrag als ein Wesensmerkmal der Kirche. Eine solche Sicht lässt sich auch biblisch begründen. Denn Bildungsfähigkeit gehört zu den Implikationen der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27).<sup>6</sup> Darüber hinaus werden das Lehren und sogar das Amt des Lehrers schon für die neutestamentlich beschriebene Gemeinde hervorgehoben (vgl. Eph 4,11). Es ist daher angemessen, wenn in neueren kirchlichen Stellungnahmen der Bildungsauftrag der Kirche konsequent hervorgehoben wird.<sup>7</sup> Dazu gehört auch die kirchliche Bildungs(mit)verantwortung im Blick auf nicht von der Kirche getragene, also vor allem staatliche Bildungseinrichtungen.<sup>8</sup> Darüber hinaus muss sich Kirche als Bildungsinstitution am öffentlichen Bildungsdiskurs beteiligen.

Angesichts der engen Verbindung von Kirche und Bildung kann es erstaunen, dass schon seit Jahren über das von Ernst Lange diagnostizierte »Bildungsdilemma der Volks-

<sup>5</sup> Preul, *Kirchentheorie*, 141.

<sup>6</sup> Vgl. *Schweitzer*, *Menschenwürde und Bildung*.

<sup>7</sup> Vgl. *EKD*, *Kirche und Bildung*.

<sup>8</sup> Vgl. *Nipkow*, *Bildung als Lebensbegleitung*.

kirche« diskutiert wird.<sup>9</sup> Dieses Dilemma erwächst aber zumindest in gewisser Hinsicht gerade aus dem Bildungsauftrag der Kirche selbst. Nach Lange ergibt es sich daraus, dass die Kirche in der modernen Gesellschaft angesichts der Vielfalt sich bietender Alternativen auf kritische, religiös urteilsfähige und deshalb gebildete Menschen angewiesen ist, dass aber die damit anzustrebende Bildung empirisch betrachtet zu einer wachsenden Distanz zur Kirche führt. Kirchendistanz ist ein Effekt nicht allein von Bildung, aber Bildung gehört zu den distanzierenden Faktoren. So müsse die Kirche einerseits auf Bildung setzen und verliere doch andererseits gerade so an Bindungskraft.

Auswege aus diesem Dilemma lassen sich wohl nur dadurch finden, dass einseitig rationalistisch ausgerichtete Formen von Bildung kritisch in Frage gestellt und korrigiert werden. Beispielsweise müsste dann die pädagogisch geforderte kritische Mündigkeit auch die Fähigkeit einschließen, sich vom kirchendistanzierten Mainstream nicht einfach mittragen zu lassen oder die allgemeine Tendenz einer religiösen Individualisierung und Privatisierung infrage zu stellen. Ein weiteres Beispiel kann in der Ausbildung eines Denkens in Komplementarität gesehen werden, für das etwa der Schöpfungsglaube und die Evolutionstheorie keine sich ausschließenden Gegensätze darstellen.<sup>10</sup>

Eine auch religiös reflektierte Bildung entspricht den Anforderungen einer Kirche als Bildungsinstitution. Gegen die neuerdings zu beobachtenden Versuche hingegen, Bildung in einem ausdrücklich missionarischen Sinne auszulegen (»missionarische Bildung«<sup>11</sup>), ist darauf hinzuweisen, dass eine für Kirche und Gemeinde oder allgemein für Religion aufschließende Bildung ihr Ziel nur dann erreichen kann, wenn sie gerade nicht als Mission im Sinne von Bekehrungsversuchen wahrgenommen wird.

Eher gelegentlich wird von einer Kirchen- oder Gemeindeentwicklung *durch Bildung* gesprochen, wobei in der Regel daran gedacht wird, Bildungsangebote als Anknüpfungsmöglichkeit für Maßnahmen der Gemeindeentwicklung zu nutzen. Wenn beispielsweise Eltern sich an Angeboten für Kinder in der Gemeinde beteiligen, sollen sie für ein weiterreichendes Engagement gewonnen werden usw. Eine Kirchen- und Gemeindeentwicklung *im Dienste* von Bildung hingegen, also zur Verbesserung von Bildungsmöglichkeiten, wird m.W. derzeit nirgends diskutiert, obwohl sich eine solche Forderung unter dem Aspekt von Kirche als Bildungsinstitution und Bildung als Grundaufgabe oder Wesensmerkmal von Kirche durchaus begründen ließe.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Zwei Beispiele: Tageseinrichtungen für Kinder in evangelischer Trägerschaft und Konfirmandenarbeit

#### *Tageseinrichtungen für Kinder*

Tageseinrichtungen für Kinder oder, wie es früher hieß: Kindergärten in evangelischer Trägerschaft gibt es in vielen Gemeinden. Auch gesellschaftlich gesehen gehört die Kirche zu den großen Anbietern in diesem Bereich. Ursprünglich handelte es sich dabei um *Betreuungsangebote*, die später um einen *Erziehungsauftrag* erweitert wurden. Erst in der Gegenwart wird deutlicher gesehen, dass solche Einrichtungen einen ausgesprochenen *Bildungsauftrag* wahrnehmen sollen (vgl. Kinder- und Jugendhilfegesetz §22). Beide, Kirche und Gemeinde, erweisen sich am Beispiel des Kindergartens als Bildungsträger,

<sup>9</sup> Vgl. Lange, Sprachschule.

<sup>10</sup> Vgl. Fetz u.a., Weltbildentwicklung.

<sup>11</sup> Vgl. Zimmermann, Bildung missionarisch.

die über den eigenen Bereich hinaus öffentlich Erziehungs- und Bildungsmitsverantwortung wahrnehmen.

Neben der quantitativen Reichweite spielt für die Wahrnehmung öffentlicher Bildungsaufgaben auch die Zusammensetzung der Kindergruppen eine wichtige Rolle. Die Einrichtungen in kirchlicher Trägerträgerschaft werden nicht nur von christlichen Kindern besucht, sondern auch von konfessionslosen sowie von Kindern mit nicht-christlicher Religionszugehörigkeit, vor allem aus dem Bereich des Islam.

An dieser Stelle beginnen allerdings auch die Unsicherheiten. Handelt es sich um Einrichtungen, die sich primär an Kirchenmitglieder wenden, oder steht ein Dienst im Sinne allgemeiner Diakonie im Vordergrund, bei dem die Kirchenmitgliedschaft ausdrücklich keine Voraussetzung für die Inanspruchnahme sein soll? Wie lässt sich ein evangelisches Profil ausbilden, wenn viele der beteiligten Kinder und Eltern nicht Mitglieder der evangelischen Kirche sind? Auch bereits die Gewinnung von Erzieherinnen, die sich für ein evangelisches Profil einsetzen, kann eine Schwierigkeit darstellen. Auf jeden Fall liegt ein Schlüsselproblem aber darin, wie eine evangelische Trägerschaft oder ein evangelisches Profil mit der religiös-weltanschaulichen Pluralität zu vereinbaren ist.

Herkömmliche Gemeindeformen, die auf die Gottesdienstgemeinde konzentriert sind, lassen sich offenbar nur schwer mit Gestalten von Gemeinde verbinden, die in der Trägerschaft von Kindergärten zum Ausdruck kommen. Exemplarisch stehen dafür die Klagen darüber, dass der Kindergarten für die Gemeinde doch »wenig bis gar nichts« abwerfe. Denn gedacht wird hier vielfach an den Gottesdienstbesuch, der durch den Kindergarten gesteigert werden müsse.

#### *Konfirmandenarbeit*

In vieler Hinsicht kann die Konfirmandenarbeit als ein Erfolgsmodell bezeichnet werden.<sup>12</sup> Der seit mehreren Jahrzehnten in Gang gekommene Übergang von Konfirmanden*unterricht* zur Konfirmanden*arbeit* hat offenbar dazu beigetragen, dass dieses Angebot in Deutschland stabil von mehr als 90 % der evangelischen Jugendlichen im entsprechenden Alter wahrgenommen wird und dass diese Jugendlichen die Konfirmandenarbeit mehrheitlich überaus positiv beurteilen. In diesem Falle haben sich sowohl die Kirche insgesamt, durch entsprechende Programme, als auch die einzelnen Gemeinden zumindest in vielen Fällen auf den Weg zu einer Entwicklung im Sinne einer Öffnung für Jugendliche begeben. Darin kann ein wichtiger Schritt der Kirchen- und Gemeindeentwicklung gesehen werden.

Ein vielfach konstatiertes, auch durch empirische Befunde belegtes Problem stellen allerdings nach wie vor die Kontaktabbrüche nach der Konfirmation dar. Für die überwiegende Mehrheit der Jugendlichen eröffnet die Konfirmation keine Möglichkeit für eine engagiert wahrgenommene Form der Kirchenmitgliedschaft, sei es durch Beteiligung an entsprechenden Angeboten oder durch aktives Engagement. Zugleich haben die neuen Untersuchungen zur Konfirmandenarbeit bewusst gemacht, dass inzwischen doch ein erheblicher Anteil der Jugendlichen den Weg zu einer bestimmten Form eines solchen Engagement findet – nämlich dort, wo sie als Jugendmitarbeiter bei der Konfirmandenarbeit tätig werden. Im Untersuchungsjahr 2008 der ersten bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland waren nicht weniger als 60.000 Ehrenamtliche in der Konfirmandenarbeit tätig, die meisten davon selbst noch im Jugendalter. Beispiele aus anderen Ländern, vor allem aus Finnland, lassen erwarten, dass in der Verknüpfung von Engagement in der Konfirmandenarbeit, begleitender Ausbildung dazu sowie deren attraktive, auf Jugendliche eingestellte Ausgestaltung als Form der kirchlichen Jugendarbeit noch erhebliche Potenziale liegen.

<sup>12</sup> Vgl., auch zum Folgenden, *Ilg* u.a., Konfirmandenarbeit in Deutschland.

Als weniger erfolgreich erweist sich die Konfirmandenarbeit dem Urteil der Jugendlichen zufolge allerdings darin, die mit der religiös-weltanschaulichen Pluralität verbundenen inhaltlichen Herausforderungen aufzunehmen. In dieser Hinsicht vermissen viele Jugendliche entsprechende Themen in der Konfirmandenarbeit, während Pfarrerinnen und Pfarrer auf die Schule und den Religionsunterricht verweisen, die solche Themen doch in bereits ausreichender Form bearbeiten würden. Hier zeichnet sich eine möglicherweise problematische Entwicklung ab, bei der die religiös-weltanschauliche Pluralität aus der Kirche hinaus verwiesen wird, während sie in den Erfahrungen und Fragen der Jugendlichen doch immer präsenter zu werden scheint.

Vielfach ausdrücklich unter dem Aspekt der Gemeindeentwicklung gesehen werden die noch relativ neuen Versuche, ein Angebot der Konfirmandenarbeit bereits in der späten Kindheit zu verankern. Religionspädagogisch gesehen lassen sich dafür im Blick auf die Kinder gute Gründe namhaft machen. Ein solches Angebot kann angesichts der immer weniger auf die Kirche bezogenen Formen der religiösen Sozialisation in der Familie ein zunehmend wichtiges Angebot von Zugängen zu Kirche und Gemeinde bieten. Religionspädagogische Anforderungen geraten dabei allerdings auch in Spannung zu Erwartungen der Gemeindeentwicklung. So wäre es etwa religionspädagogisch wünschenswert, dass an den Angeboten von Konfirmandenarbeit für Kinder auch Jugendmitarbeiterinnen und -mitarbeiter beteiligt sind, während dies mitunter mit dem Hinweis, man wolle unter dem Aspekt der Gemeindeentwicklung doch junge Eltern aktivieren, abgelehnt wird. So können auf religionspädagogischer Seite leicht Befürchtungen geweckt werden, es gehe letztlich um eine Funktionalisierung pädagogischer Angebote für den Gemeindeaufbau.

### *2.2 Fragen unter dem Aspekt der Kirchen- und Gemeindeentwicklung*

Die beiden als Fallbeispiele herangezogenen Handlungsfelder des Kindergartens und der Konfirmandenarbeit lassen eine Reihe von Ansatzpunkten für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung erkennen, die nun noch einmal etwas präziser benannt werden sollen:

- Die beiden pädagogischen und religionspädagogischen Angebote bieten eine ganze Reihe von Chancen für Kirche und Gemeinde, die vor allem daraus erwachsen, dass hier viele Menschen in Kontakt mit der Kirche kommen, für die es oft keine anderen Berührungspunkte mit Kirche und Gemeinde gibt. Das ließe sich anhand weiterer Fallbeispiele noch genauer belegen, etwa bei Schulen in evangelischer Trägerschaft, für die oft doppelt oder dreifach so viele Anmeldungen vorliegen, wie am Ende akzeptiert werden können, oder auch für die kirchliche Ferienzeitbetreuung im Sommer, die vielfach großen Zuspruch erfährt. In dieser Ausgangssituation liegt insofern ein großes Potenzial, als viele andere kirchlichen Angebote heute eher darunter leiden, dass sie nicht genügend nachgefragt werden oder viele Menschen sich als nicht ansprechbar durch das jeweilige Angebot erweisen.
- Die Nutzung der genannten Chancen fällt in der Praxis jedoch offenbar vielfach schwer. Das gilt vor allem dann, wenn die Kirchen- und Gemeindeentwicklung vornehmlich oder gar ausschließlich unter dem Aspekt der Gottesdienstgemeinde oder von dieser her gedacht wird. Denn die Bereitschaft von Menschen, die durch Kindergarten oder Konfirmandenarbeit mit der Kirche in Berührung kommen, sich auf Dauer mit der Gottesdienstgemeinde zu verbinden, ist häufig erkennbar gering. Möglichkeiten könnten sich jedoch unter der Voraussetzung erschließen, im Umkreis der pädagogischen Angebote neue Formen von Kirche oder Gemeinde zu entwickeln. Als klärungsbedürftig erweist sich bei möglichen Entwicklungsprozessen das Leitbild, an dem sich Gemeinde und Kirche hier orientieren wollen. Welche anderen Formen ne-

ben der Gottesdienstgemeinde sowie den herkömmlichen Gruppen bieten sich dafür an? Könnte dazu beispielsweise auch eine »Kindergartengemeinde« gehören? Solche Fragen können von der wissenschaftlichen Theologie zwar gestellt, aber nicht im Sinne der Praxis beantwortet werden. Dazu bedarf es weiterer kreativer Erfahrungen in der Praxis selbst, an deren Auswertung und Weiterentwicklung sich dann die wissenschaftliche Theologie sinnvoll beteiligen kann.

- Eher ungeklärt scheint in Kirche und Gemeinde vielfach zu sein, ob die eigenen Bildungsangebote vornehmlich auf die Kirchenmitglieder angelegt sein sollen oder ob sie auf eine breitere Öffentlichkeit zielen.<sup>13</sup> Solange beide Zielgruppen zugleich erreicht werden, liegt darin kein Problem. Angesichts neuerer Entwicklungen, etwa des Rückgangs der Kinderzahlen im evangelischen Bereich, spitzen sich entsprechende Fragen zu und verlangen nach Klärung.
- Ebenfalls weiterer Klärung bedarf der Umgang mit der religiös-weltanschaulichen Pluralität. Deren Herausforderungen begegnen ebenso bei Angeboten wie der Konfirmandenarbeit, die in früherer Zeit als rein innerkirchliche Angelegenheit angesehen werden konnten, wie auch bei anderen Angeboten, die sich von vornherein auf eine breitere Zielgruppe in der Gesellschaft beziehen. Erfolgreiche Entwicklungsperspektiven werden sich in dieser Hinsicht nur formulieren lassen, wenn geklärt ist, wie genau sich kirchliche Bildungsangebote auf die Pluralität einstellen sollen.

Insgesamt zeigen die Beobachtungen zu Bildung in Kirche und Gemeinde auch, dass hier noch genauer zwischen verschiedenen Ebenen unterschieden werden muss, etwa im Sinne einer nationalen Ebene, den Landeskirchen sowie örtlichen Gemeinden. Diese Frage soll im nächsten Abschnitt aufgenommen werden.

### 3. Innovationen

#### *3.1 In Kirche und Gemeinde kirchliche Bildungsverantwortung wahrnehmen und Entwicklungschancen nutzen*

Es fällt auf, dass Bildung bislang vor allem in solchen kirchlichen Stellungnahmen thematisiert wird, die sich auf eine nationale Ebene beziehen, in Deutschland also in Äußerungen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Dabei sind als Adressaten vor allem die bildungspolitisch interessierte Öffentlichkeit sowie insbesondere die Bildungspolitik und die Erziehungswissenschaft im Blick. Ein bleibendes Problem solcher Stellungnahmen ist freilich, dass sich mit ihnen nur in den seltensten Fällen eine wirksame, also praktisch einzulösende Selbstverpflichtung verbinden kann. Die Evangelische Kirche in Deutschland verfügt über keine eigenen Befugnisse oder finanziellen Möglichkeiten, wie sie für entsprechende Implementationsprozesse erforderlich sind. Insofern wäre in Zukunft zu prüfen, wie die entsprechenden Stellungnahmen dadurch einen stärker selbstverpflichtenden Charakter gewinnen können, dass sie enger mit den in dieser Hinsicht handlungsfähigeren Landeskirchen verzahnt werden.

Unter den hier entwickelten Bildungsperspektiven sehr erfreulich ist es, wenn immer mehr Landeskirchen eigene Bildungspläne, Bildungskonzeptionen oder sogar Bildungsberichte vorgelegen. Solche Darstellungen beziehen sich naturgemäß auf den Bereich der entsprechenden Landeskirche. Unter den Voraussetzungen des Bildungsföderalismus weisen sie damit eine potenziell hochwirksame Korrespondenz zu den staatlichen Bil-

<sup>13</sup> Dazu grundsätzlich *Schlag*, Öffentliche Kirche.

dungsakteuren auf, die als Landesregierungen und -parlamente auf Landesebene operieren. Allerdings ist so gesehen bei den landeskirchlichen Bildungskonzeptionen entscheidend, ob und in welchem Sinne sie sich – im Sinne der kirchlichen Bildungs(mit)verantwortung – auch auf den Staat als Bildungsträger beziehen oder ob sie vor allem bzw. ausschließlich innerkirchliche Bildungsaktivitäten im Blick haben. Eine reflektierte und den gesamten Bildungsbereich der Kirche koordinierende und gestaltende Perspektive ist wünschenswert, sollte aber durch die Wahrnehmung einer öffentlichen Bildungsverantwortung der Kirche ergänzt und erweitert werden.

Weithin noch am wenigsten entwickelt ist das Bewusstsein in den Gemeinden, dass auch sie eine kirchlich und öffentlich wahrzunehmende Bildungsmitverantwortung haben. Auch scheinen sie weithin zwar als Bildungsträger aktiv zu sein, aber ohne den damit verbundenen Bildungsanspruch ausdrücklich zu reflektieren. Zumindest in Deutschland treten sie dabei, jenseits finanzieller Fragen, nur selten als Gegenüber staatlicher oder kommunaler Bildungsträger auf, obwohl vielleicht gerade auf lokaler Ebene dafür besondere Chancen bestehen könnten.

Die verschiedenen Ebenen übergreifend müssen für die weitere Entwicklung von Kirche und Gemeinde vor allem die beiden Fragen weiter erörtert werden, was genau unter einer Kirchen- und Gemeindeentwicklung *durch Bildung* verstanden werden kann, wenn es nicht zu einer Funktionalisierung von Bildungsangeboten für andere Zwecke kommen darf. Darüber hinaus sollte auch die Frage nach einer Kirchen- und Gemeindeentwicklung *im Dienste von Bildung* gestellt werden, indem das Bewusstsein dafür geschärft wird, dass Bildung ein Wesensmerkmal von Kirche ist.

### 3.2 Forschungsaufgaben

Der Zusammenhang von Bildung und Kirchen- oder Gemeindeentwicklung ist insgesamt wenig erforscht. Dies gilt in historischer Hinsicht ebenso wie im Blick auf eine entsprechende Theorieentwicklung, die aus theologisch-analytischen Untersuchungen resultieren müsste. Nicht zuletzt trifft es auch für empirische Untersuchungen zu.

Bislang ist fast durchweg zu beobachten, dass bei Untersuchungen zum Thema Bildung die Kirchen- und Gemeindeentwicklung nur wenig im Blick ist, während umgekehrt dort, wo es um Kirchen- oder Gemeindeentwicklung geht, kaum einmal nach Bildung gefragt wird. Vor diesem Hintergrund ist dieser Beitrag auch so zu verstehen, dass er zu einer weiteren Verknüpfung dieser Perspektiven ermuntert.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- EKD, Kirche und Bildung. Herausforderungen, Grundsätze und Perspektiven evangelischer Bildungsverantwortung und kirchlichen Bildungshandelns, Gütersloh 2009
- Fetz, R.L. / Reich, K.H. / Valentin, P., Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturge-netische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart u.a. 2001
- Ilg, W. / Schweitzer, F. / Elsenbast, V., Konfirmandenarbeit in Deutschland. Empirische Einblicke, Herausforderungen, Perspektiven. Mit Beiträgen aus den Landeskirchen, Gütersloh 2009
- Lange, E., Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche, München/Gelnhausen 1980
- Luther, M., An den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung. 1520, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm / G. Ebeling, Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1983, 150–237
- Vorrede zu: Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienst. 1526, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm / G. Ebeling, Bd. 5: Kirche, Gottesdienst, Schule, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1983, 73–82

- Nipkow, K.E.*, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, Gütersloh 1990
- Preul, R.*, Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin / New York 1997
- Evangelische Bildungstheorie, Leipzig 2013
- Rupp, H. / Scheilke, C.T.* (Hg.), Bildung und Gemeindeentwicklung. Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit 2007, Stuttgart 2007
- Schlag, T.*, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012
- Schweitzer, F.*, Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive, Zürich 2011
- Bildung, Neukirchen-Vluyn 2014
- Zimmermann, J.* (Hg.), Darf Bildung missionarisch sein? Beiträge zum Verhältnis von Bildung und Mission, Neukirchen-Vluyn 2010



## 5.6 Diakonie als kirchlicher Ort in der Gesellschaft

Johannes Eurich

### 1. Kirche und Diakonie – ein facettenreiches Verhältnis

#### *1.1 Kirche und Diakonie im Mit- und Nebeneinander*

»Diakonie ist Kirche und damit weit mehr als ›staatliche Sozialarbeit in kirchlicher Trägerschaft«. Sie geht aus vom Gottesdienst der Gemeinde, ist gelebter Glaube, präsen- te Liebe, wirksame Hoffnung.«<sup>1</sup> So steht es programmatisch auf der Internetseite von Diakonie Deutschland unter Bezug auf das »Leitbild Diakonie«. Ebenso programmatisch wurde im Blick auf die Kirche der theologische Anspruch erhoben: »Kirche ist entweder diakonische Kirche oder sie ist nicht Kirche.«<sup>2</sup> Kirche und Diakonie gehören zusammen, sind vielfältig miteinander verflochten und bestehen trotzdem seit bald 200 Jahren in parallelen Strukturen und Verfasstheiten. Die programmatischen Formulierungen fallen auch deshalb so deutlich aus, weil die Praxis nicht nur das Miteinander von Kirche und Diakonie kennt, sondern ebenso auch das Neben- und bisweilen sogar das Gegeneinander beider. Freilich gibt es kaum eine Kirchengemeinde, die nicht auf irgendeine Weise auch diakonisch aktiv ist, ebenso wie viele der ca. 700.000 freiwillig Tätigen in der Diakonie aus Kirchengemeinden stammen. Über solche oftmals punktuellen Verflechtungen auf praktischer Ebene hinausgehend soll in diesem Beitrag untersucht werden, welche konzeptionellen Fragen sich aus diakonischem Handeln an die Kirchen- und Gemeindeentwicklung ergeben und welche Form sich für die Verbindung von kirchengemeindlichem Engagement mit diakonischen Einrichtungen anbietet. Denn trotz aller Gemeinsamkeiten muss auch gesehen werden, dass diakonische Tätigkeiten professionalisiert und damit spezialisiert wurden und die Ökonomisierung sozialer Dienste die Ausrichtung diakonischer Einrichtungen eher marktförmig als kirchenbezogen erscheinen lässt.<sup>3</sup> Auf Seiten der kirchlichen Entwicklung spielten diakonische Themen etwa im deutschen Kirchenreformprozess nur eine untergeordnete Rolle oder kommen in entsprechenden Publikationen gar nicht vor. Die parallele Struktur von Kirche und Diakonie bildet sich dann in getrennten Organisationswelten mit unterschiedlichen Organisationsverständnissen und divergierenden Organisationszielen ab. Eine Herausforderung besteht folglich in der Entwicklung gemeinsamer Handlungsperspektiven, die unter Berücksichtigung des Organisationsbezugs die Frage nach der Verbindung kirchlichen und diakonischen Handelns aufnehmen. In welchem Verhältnis solche Perspektiven zum dominanten parochialen Modell stehen und welche Folgen daraus für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung zu ziehen sind, zeigt eine weitere Fragestellung an.

<sup>1</sup> Diakonie und Kirche, online unter [www.diakonie.de/diakonie-und-kirche-9089.html](http://www.diakonie.de/diakonie-und-kirche-9089.html) (Zugriff am 13.4.14).

<sup>2</sup> Daiber, *Volkskirche der Zukunft – eine diakonische Kirche?*, in: *ders.*, Religion in Kirche und Gesellschaft: theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 275.

<sup>3</sup> Vgl. Eurich/Maaser, *Diakonie in der Sozialökonomie*.

### 1.2 Von der Diakonisierung der Kirche zur Kirche an diakonischen Orten

Kirchenentwicklung ist aus diakonischer Perspektive auf die geistlichen Bedürfnisse und sozialen Nöte von Menschen innerhalb und außerhalb des eigenen Glaubens bezogen. So stellt »die Diakonisierung der Kirchen auch heute noch die essentielle Frage nach deren Identität«<sup>4</sup>, denn Aufgabe der Kirche ist das Wachhalten der Gottesfrage, das zur Kommunikation des Evangeliums in den konkreten Alltagsbezügen, in denen Menschen in den unterschiedlichsten Lebensbereichen einer spätmodernen Gesellschaft leben, nötig ist: »Die Sehnsucht nach Trost, Heil und Erlösung, auf die das Reden über den Gott Jesu Christi als (sic!) eine Antwort sucht, wird nicht in abseitigen Nischen ersehnt und erhofft, die nicht von den bedrängenden Lebensnöten kontaminiert sind, sondern gerade inmitten jener konflikthaften und bedrohlichen Lebenslagen, die Menschen immer neu zu bewältigen haben.«<sup>5</sup> Eine diakonische Kirche ist in allen ihren Vollzügen eine den Menschen in ihrem Alltag dienende Kirche – und dient damit Gott. Dies gilt für die Predigt des Evangeliums wie für die Feier der Sakramente, für die Seelsorge ebenso wie für praktische Hilfe: Der Dienst am Mitmenschen kann nicht auf »heilige Hallen« beschränkt sein, sondern ist wie Jesu Praxis selbst als befreiendes Handeln im Horizont des kommenden Gottesreiches zu fassen. Er hat seine geistliche Mitte in der eucharistischen Feier der Selbsthingabe Jesu, die neutestamentlich auch eine diakonische Dimension in der Zuwendung zum Nächsten hat. Diese Zuwendung erfolgt in der Begegnung von Mensch zu Mensch (als wechselseitiges Geschehen) und ist im Erwartungshorizont des Reiches Gottes<sup>6</sup> Teil des übergreifenden Zieles kirchlich-diakonischen Handelns, nämlich der »Durchsetzung und Sicherung der Humanität des Menschen in gerechten und friedlichen Gesellschaftsstrukturen«<sup>7</sup>. Eine diakonische Perspektive wird daher alle Zentrierung auf das Gotteslob in binnenkirchlichen Vollzügen rückbinden und mit der Ausrichtung kirchlichen Handelns auf die Herstellung gerechter Verhältnisse in der Welt (und vice versa) vermitteln. Ihr gilt die Sendung Gottes, an der die Kirche Teil hat. Dieses soziale Engagement der Kirche als Teil ihres Auftrags spielt sich auf unterschiedlichen Ebenen ab. Auf lokaler Ebene ist eine Kirchengemeinde immer auch vernetzt mit der sie umgebenden sozialen Welt; sie ist somit Akteur in der zivilen Öffentlichkeit, um in diese Impulse des Evangeliums in Wort und Tat einzubringen. Für die Gemeindeentwicklung bedeutet dies die Erschließung und Aneignung des Sozialraums, in dem die Gemeinde beheimatet ist.<sup>8</sup> In diesem trifft das (freiwillige) Engagement der Kirchengemeinde auf die verbandlich organisierte, professionelle Diakonie, die über verschiedene Formen – früher z.B. der Gemeindegewerkschaft, in neueren Beispielen des Community Organizing bzw. der Gemeinwesendiakonie – sich mit einander verbinden können.<sup>9</sup> Ebenso zu bedenken sind in diesem Zusammenhang kirchliche Berufsgruppen wie die Diakoninnen und Diakone, die aufgrund der geforderten doppelten Qualifikation neben der fachprofessionellen Ausbildung auch ein theologisch-diakonisches Studium absolviert haben und als kirchlich Beauftragte an unterschiedlichen Orten das Evangelium durch Tat und Wort

<sup>4</sup> Lob-Hüdepohl, A., Zivilgesellschaft als ›Tatlandschaften‹ – Sozialethische Anmerkungen zur Gestaltungsmacht zivilgesellschaftlicher Akteure, in: Bauer/Eurich/Schmidt, Zukunft verantworten, 51–64, 60.

<sup>5</sup> Ebd., 61.

<sup>6</sup> Vgl. Lienhard/Bölle, Zur Sprache befreit.

<sup>7</sup> Jähnichen, T., Die Dynamik der Reich-Gottes-Hoffnung als Impuls für zivilgesellschaftliches Handeln – eine systematisch-theologische Perspektive, in: Bauer/Eurich/Schmidt, Zukunft verantworten, 11–26, 23.

<sup>8</sup> Lindner, Kirche vor Ort.

<sup>9</sup> Horstmann/Neubausen, Mutig mittendrin; ders./Park, Gott im Gemeinwesen; Evangelische Stiftung Altdorf/Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin, Enabling Community.

verkündigen.<sup>10</sup> Diese Zugänge gilt es im Blick auf die weitere Entwicklung von Kirche und ihren Gemeinden fruchtbar zu machen. Kirchliche Vollzüge sind dann nicht allein in den Grenzen der Parochie einschließlich funktionaler Ergänzungen zu denken, sondern im Sinne einer Kirche an pluralen Orten zu konzipieren.<sup>11</sup> Dies führt einerseits zu einer Anfrage an die Struktur der Kirche, über das dominante parochiale Modell hinaus (temporäre) Kirchenengagements im Gemeinwesen als kirchliche Orte zu qualifizieren und sich der Herausforderung zu stellen, wie Gemeinde in unterschiedlichen Formen mit ihrem normativen theologischen Verständnis in Einklang gebracht werden kann.<sup>12</sup> Andererseits sind die Eigenlogiken nicht-parochialer Formen der Kirche im Gemeinwesen wie etwa der Diakonie auf die Kirchengemeinde zu beziehen und Formen gelingender Zusammenarbeit z.B. in Netzwerken weiter zu entwickeln, so dass die unterstützenden Funktionen nicht alleine durch Angebot und Nachfrage bestimmt werden.<sup>13</sup>

## 2. Diakonie als kirchlicher Ort in der Gesellschaft

### 2.1 Kirchliche Konstitution über zivilgesellschaftlich-diakonische Modi

Eine Familie hat ihren acht Jahre alten Sohn, der seit Geburt eine schwere geistige Beeinträchtigung hat, schon seit längerer Zeit in einer Einrichtung der Diakonie untergebracht. Die Eltern gehören zwar der Kirche an, nehmen jedoch nicht am kirchlichen Leben teil und zählen zu den kirchendistanzierten Mitgliedern. Nun möchten die Eltern ihr Kind taufen lassen und sprechen dazu die Pfarrerin an, die in der diakonischen Einrichtung angestellt ist. Da sie so gut wie keinen Kontakt zur lokalen Kirchengemeinde haben, möchten sie ihren Sohn in der diakonischen Einrichtung taufen lassen. Die Taufe wird dort im Kreis von Familie, Freunden und diakonischen Mitarbeitenden vollzogen – von der Kirchengemeinde ist niemand gegenwärtig.

Das Beispiel zeigt, dass die Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft auf die Diakonie angewiesen sein kann, um sich selbst als Glaubensgemeinschaft in einer erlebbaren Sozialgestalt zu konstituieren. Dieser Aspekt wird besonders dort bedeutsam, wo sich die primäre Sozialgestalt der Kirche auf konfessionelle Nischen zurückzieht und so ergänzender Gestalten bedarf, um Kirche für die Menschen erlebbar zu machen, die ansonsten keinen unmittelbaren Kontakt zu ihr mehr haben. Die Diakonie steht hier für die Gelegenheitsstrukturen, welche zivilgesellschaftliche Prozesse auch der Kirche bieten, um genuin kirchliche Traditionen und Lebensmuster zur Geltung zu bringen.<sup>14</sup> »Denn die individuellen Lebensführungskompetenzen jedes Einzelnen – auch die über Taufe bereits zur Kirche gehörenden Mitglieder – bilden sich heute mehr denn je im Medium öffentlicher Kommunikation und Aktion heraus.«<sup>15</sup> Die spezifischen zivilgesellschaftlich-diakonischen Modi der Kirche bilden deshalb nicht nur einen Beitrag der Kirche im Selbstverständigungs- und Meinungsbildungsprozess der zivilen Öffentlichkeit, sondern ermöglichen der Kirche zugleich, ihre diakonischen Projekte in den strukturellen Rah-

<sup>10</sup> Vgl. Noller A., / Fliege, T., Diakonat und doppelte Qualifikation – drei Typen diakonischen Handelns. Ein Werkstattbericht, in: dies. / E. Eidt / H. Schmidt (Hg.), Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt (Diakonat 3), Stuttgart 2013, 179–195.

<sup>11</sup> Vgl. Pohl-Patalong, Ortsgemeinde, 228ff.

<sup>12</sup> Vgl. Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche, 275, die hierzu zwischen Gemeinde als geistliches Geschehen, als Institution und als Organisation unterscheiden.

<sup>13</sup> Vgl. Pohl-Patalong, Ortsgemeinde, 234.

<sup>14</sup> Dies setzt voraus, dass eine kirchliche Identität der diakonischen Einrichtung vorhanden ist.

<sup>15</sup> Lob-Hüdepohl, Zivilgesellschaften, 61.

mungen einer zivilgesellschaftlichen »Tatlandschaft« zu etablieren und so ihre eigenen Mitglieder wie weitere Hörende ihrer Botschaft zu erreichen und über diesen Weg sich selbst zu konstituieren.<sup>16</sup> Dies gilt umso mehr, als die Kommunikation des Evangeliums nicht auf die parochiale Kerngemeinde beschränkt werden darf, sondern das Evangelium gerade inmitten der Nöte und Spannungen der Welt verkündigt werden muss. »Infolgedessen sind die bevorzugten Orte christlicher Gottesrede dann nicht mehr Kanzel und Katheder, sondern jene öffentlichen Hecken und Zäune, die die Tat- und Diskurslandschaften moderner Gesellschaften strukturieren und gestalten; Hecken und Zäune von interaktiven Landschaften, an denen über Gott und die Welt öffentlich räsoniert, aber auch die Lebenskraft, die mit dem Bekenntnis des christlichen Gottes in Verbindung steht, durch das »stumme Zeugnis« der helfenden Tat praktisch bewährt und bewahrt wird.«<sup>17</sup>

Nicht jedes diakonische Handeln kann jedoch in einem unmittelbaren Sinn als Teil der Verkündigung des Evangeliums betrachtet werden. Dagegen spricht zum einen, dass Hilfehandeln seinen Zweck in sich selbst hat und somit auch unabhängig von der Verkündigung des Evangeliums seinen Bestand hat, zum anderen, dass unter den Bedingungen heutiger Professionalisierung und Pluralisierung sachliche Hilfe nicht in expliziter Weise religiös vereinnahmt werden sollte. Zu unterscheiden ist also zwischen der Hilfeleistung an sich, die aus unterschiedlichen Motiven und nach spezialisierten Verfahren erbracht wird, und dem Deutungshorizont, innerhalb dessen die Hilfeleistung erbracht wird.<sup>18</sup> Über letzteren kann die christliche Perspektive eingebracht werden und auch das stumme Tat-Zeugnis zur Bewährung christlicher Botschaft beitragen. In der Regel wird dies heute über die Gestaltung einer diakonischen Kultur auf verschiedene Art und Weise realisiert.<sup>19</sup> Das Zusammenspiel zwischen einer Kirchengemeinde und einer diakonischen Einrichtung bietet hierfür besondere Chancen, die allerdings auch eine spezifische Form zivilgesellschaftlichen Engagements benötigt, wie am zweiten Beispiel deutlich wird.

### *2.2 Gemeinwesenbezug als gemeinsame Handlungsperspektive kirchlichen und diakonischen Engagements*

In einem Vorort außerhalb einer Großstadt soll ein Fahrdienst für Seniorinnen und Senioren eingerichtet werden, der ihnen die Möglichkeit bietet, Einkäufe zu tätigen, im Dorfcafé soziale Kontakte zu pflegen oder einen Spaziergang zusammen mit anderen zu unternehmen. Initiator ist der Pfarrer der Ortsgemeinde zusammen mit einem Kreis von bürgerschaftlich engagierten Menschen aus dem Ort. Es wird diskutiert, inwiefern man auch eine pflegerische Versorgung in das Konzept integrieren kann. Das Areal neben der Pfarrkirche könnte Standort für eine Pflegeeinrichtung werden, die von der Diakonie betrieben werden soll. Angestrebt wird ein umfassendes Angebot pflegerischer Versorgung, das auch geistliche Angebote und seelsorgerliche Begleitung vorsieht.

Zur Umsetzung solcher Projekte bedarf es Konzeptionen, wie Kirche und Diakonie sich zivilgesellschaftlich vernetzen können. Ein Ansatz dazu besteht in der Gemeinwendiaikonie. Diese beschreibt »eine Gestalt kirchlich-diakonischer Arbeit, die von Kirchengemeinden und Kirchenkreisen, von diakonischen Diensten und Einrichtungen gemeinsam getragen wird und in der mit weiteren Akteuren kooperiert wird. Sie nimmt

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 61f.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Vgl. Eurich, J., Glaubensbildung als Instrument für Mitarbeiterschulungen in diakonischen Einrichtungen, in: ders./Maaser, Diakonie in der Sozialökonomie, 179–199, 196ff.

<sup>19</sup> Vgl. Hoffmann, B., Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte (Diakonie 2), Stuttgart 2010.

den Stadtteil in den Blick, orientiert sich an den Lebenslagen der Stadtteilbewohner und öffnet sich so zum Gemeinwesen hin.«<sup>20</sup> Dabei könnte das Konzept der Konvivenz<sup>21</sup> die Grundlage für das Miteinander unterschiedlicher Gruppen und Akteure bilden: »Konvivenz« als theologische Begriffsbildung im Zusammenhang aktueller sozialer Arbeit ist der Versuch der Kennzeichnung eines spezifischen weltanschaulich offenen und nachbarschaftlich ausgerichteten Begegnungs- und Problemlösungsprinzips.«<sup>22</sup> Aus solchen gemeinsamen zivilgesellschaftlichen Bezügen können sich positive Folgen für beide Seiten, Kirche wie Zivilgesellschaft, ergeben. So zeigen Aufbrüche innerhalb des Community Organizing unter explizitem Einschluss von Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen, dass Kirchengemeinden dabei lernen, ihren gesellschaftlichen Nahraum zu überschreiten (»Entgrenzung nach außen«) und sich gleichzeitig in ihrer bislang verborgenen inneren Vielfalt und Bedürftigkeit selbst besser wahrzunehmen (»Entgrenzung nach innen«).<sup>23</sup> Zugleich tragen die Kirchen auf diese Weise zur Erfüllung des Verkündigungsauftrags des Evangeliums bei, »insofern sie die semantischen Potentiale christlicher Gottesrede wie auch die tatkräftigen stummen Zeugnisse in die Selbstverständigungsdiskurse und die Gestaltungsaktionen ziviler Öffentlichkeit einspeisen – durch pädagogisch-kulturelle, durch politisch-ethische wie auch durch sozial-karitative Diakonie.«<sup>24</sup> Die Zivilgesellschaft wiederum profitiert im Besonderen vom Beitrag der Kirchen zur Förderung einer »Kultur des Helfens«<sup>25</sup>, die sich auf Formen der Anerkennung und der Achtsamkeit, dem inneren Zusammenhang von Barmherzigkeit und Recht, der Parteilichkeit mit armen und ausgegrenzten Menschen, der Möglichkeit des Scheiterns und des Schuldigwerdens wie der Vergebung und Versöhnung bezieht.<sup>26</sup>

### 3. Fragen zur weiteren Entwicklung

#### 3.1 Entdeckung und Aneignung von Sozialräumen

Sind die Kirchen um ihres Gottesbekenntnisses willen in den Raum ziviler Gesellschaft verwiesen, so muss dies einerseits im Blick auf kirchliche Strukturen überdacht werden, zum anderen muss genauer gefragt werden, was einen Sozialraum kennzeichnet und welche Aufgaben einer Kirchengemeinde darin zukommen. In soziologischer Perspektive können zum zweiten Punkt zumindest einige Aspekte aufgezeigt werden,<sup>27</sup> die abschließend mit entsprechenden Fragen in theologischer Perspektive weitergedacht werden sollen.

<sup>20</sup> Horstmann/Neuhausen, Mutig mittendrin, 5.

<sup>21</sup> Vgl. Sundermeier, T., Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: ders., Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, anlässlich seines 60. Geburtstages / Theo Sundermeier hg. v. Volker Küster, Erlangen 1995, 43–75.

<sup>22</sup> Glitzenbirt, D., Gemeinwesendiakonie als Verwirklichung von Konvivenz, Pastoraltheologie mit Göttinger Predigtmeditationen 100 (2011), 227–242, 228.

<sup>23</sup> Vgl. Lob-Hüdepohl, Zivilgesellschaften, 62. Vgl. Penta, L.F., Community Organizing als ein Weg zur »Enabling Church«. Operative Begleitung, in: Baldas, Community Organizing, 67–87 sowie Schraml, C., Empirische und ethische Ergebnisse der wissenschaftlichen Begleitforschung des Projekts »Borad-Based Community Organizing«, in: Baldas, Community Organizing, 88–12.

<sup>24</sup> Lob-Hüdepohl, Zivilgesellschaften, 61.

<sup>25</sup> Vgl. Huber, W., Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999.

<sup>26</sup> Vgl. Eurich, J., Diakonie in der Transformation des Wohlfahrtsstaates, ThLZ 138 (2013), 405–420, 416.

<sup>27</sup> Vgl. für eine umfassende Analyse des Sozialraums Riege, M. / Schubert, H. (Hg.), Sozialraumanalyse. Grundlagen – Methoden – Praxis, Wiesbaden 2005.

Grundsätzlich gilt: Räume werden nicht nur durch Wahrnehmung oder Nutzung hervorgebracht und subjektiv angeeignet, sondern auch gestaltet oder verändert. Da Räume auf bestimmte Weise konfiguriert sind,<sup>28</sup> sind die Akteure aufgrund der eingeschriebenen Raumerfahrung nicht völlig frei in ihren Handlungen, sondern in ihrem Verhalten durch die Räume konditioniert. Dieser Zusammenhang wurde in verschiedenen Konzepten in der Sozialen Arbeit bearbeitet; zugleich wurde der Sozialraum als Steuerungsgröße für die kommunale Bürokratie entdeckt.<sup>29</sup> Jedoch gibt es weder einen Stadtteil noch institutionelle Verfahren an sich; vielmehr liegen komplexe, teils von außen undurchschaubar miteinander verflochtene Interessen, Problemlagen und Ausdrucksformen von Alltagskultur vor, die als Bindeglied der Lebenswelt zu Institutionen und Bürokratie intermediärer Instanzen bedürfen.<sup>30</sup> Im Einzelfall könnten Diakoniekirchen – im Zusammenspiel mit professionellen Kompetenzen der Diakonie – eine solche intermediäre Instanz sein. Im Allgemeinen besteht für Kirchengemeinden die Herausforderung, ihren eigenen Sozialraum zu erkunden und anzueignen: Denn je nach Sozialraum reicht das Spektrum von bürgerschaftlichem Engagement als hochwertigen Mittelschichtsveranstaltungen bis zur aktivierenden Tätigkeit zur Verbesserung der Lebensbedingungen sozial randständiger Menschen, die eher durch wenig eigenes Aktivierungspotenzial gekennzeichnet sind und professioneller Unterstützung bedürfen.<sup>31</sup> Dabei bietet sich Kirchengemeinden die Gelegenheit, ihr zivilgesellschaftliches Engagement als Teilhabe an Gottes Handeln zu verstehen und in diesem Sinn Räume und Möglichkeiten für die geistliche Befähigung des Einzelnen zur Teilhabe an Gott und zur Entwicklung seines inhärenten Potenzials vorzuhalten.<sup>32</sup>

Im Rahmen einer solchen theologischen Deutung können Sozialräume als schöpferische »Ordnungen«<sup>33</sup> beschrieben werden, die »von ihren dynamischen Bezügen auf Gott und auf die Menschen her zu begreifen«<sup>34</sup> sind, weil Gott auch in den Sozialräumen lebt: »Alles, was ist, existiert und lebt vom andauernden Zufluss der Energien und Möglichkeiten des kosmischen Geistes. Darum ist jede geschaffene Wirklichkeit energetisch zu verstehen und als verwirklichte Möglichkeit des göttlichen Geistes aufzufassen.«<sup>35</sup> Die Präsenz des Reiches Gottes im Sozialraum bedeutet nach Wegner dann nicht nur »ein geistlich-ideelles Geschehen, sondern etwas durchaus Reales, das sich in Räume und Zeiten hinein erstreckt, die Körper der Menschen umfasst und mit ihren sinnlichen Wünschen und Bedürfnissen zu tun hat.« Diese harmonisieren nicht immer miteinander, sondern Interessengegensätze und Konflikte sind ebenso Teil des Sozialraums. Die Reich-Gottes-Perspektive bringt in diese Konflikte den Geist der Barmherzigkeit bzw. der freien Selbstzurücknahme ein,<sup>36</sup> der sich in konkreter Sorge um den anderen äußert und den Interessen der Benachteiligten zur angemessenen Beachtung verhelfen will, also auf Gerechtig-

<sup>28</sup> Vgl. *Rau, S.*, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen, Frankfurt a.M. / New York 2013, 180f.: »Einerseits handelt es sich um die in den Dingen objektivierte Geschichte in Form von institutionalisierten Regeln und Strukturen des sozialen Feldes, andererseits um die im Körper inkarnierte Geschichte in Form des Habitus, also der eingeschriebenen Erfahrung.«

<sup>29</sup> Vgl. *Hinte, W.*, Von der Gemeinwesenarbeit über die Stadtteilarbeit zum Quartiermanagement, in: *W. Thole* (Hg.), Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 2005, 535–547.

<sup>30</sup> Ebd., 544.

<sup>31</sup> Ebd., 545.

<sup>32</sup> *Wegner*, Moralische Ökonomie, 143.

<sup>33</sup> *Wegner* versteht – in Abgrenzung von Schöpfungsordnungen – darunter »Formen, die der Gestaltung offen stehen, nicht zuletzt der Gestaltung durch das Wort, das Resonanzen erzeugt und auf die Körper der betreffenden wirkt.« Ebd., 142.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> *Moltmann*, Gott in der Schöpfung, 23, zit. nach *Wegner*, Moralische Ökonomie, 141f.

<sup>36</sup> Vgl. *Welker, M.*, Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 2013, Kap. 4.3. und 5.5. sowie *ders.*, Gottes Offenbarung: Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 209f.

keit zielt: »Das Programm des Reiches Gottes im Stadtteil oder im Dorf wäre folglich die Aneignung der eigenen Lebensräume mit dem Ziel der Realisierung guter Lebensmöglichkeiten.«<sup>37</sup>

### 3.2 Herausforderungen für die weitere Forschung

Wegner fragt zu Recht, inwiefern man Raumbezüge des Handelns Gottes – jenseits aller auf den Einzelnen bezogenen Theologie – denken und von Gott im Zusammenhang mit Kollektiven im Raum reden kann.<sup>38</sup> Über die Erschließung des Kirchenraums hinaus ist das Konzept des Sozialraums theologisch fruchtbar zu machen. Dabei geht es nicht nur um Fragen der angemessenen institutionellen Form der Kirche als Teil der Zivilgesellschaft,<sup>39</sup> sondern umfassender um das Einlassen auf die Präsenz Gottes in der konkreten Räumlichkeit seiner Schöpfung. Zugleich ist der Dynamik von Räumen Rechnung zu tragen, die sich heute auch durch Prozesse der Virtualisierung stark verändern. Wenn das Wort Gottes in Sozialräumen Resonanzen schafft, indem es Körper in Bewegung setzt, wie ist diese Raumerfahrung dann theologisch zu qualifizieren und wie wirkt sie sich in virtuellen Räumen aus?<sup>40</sup> Welche Folgen sind daraus für die Aneignung des Sozialraums durch Kirchengemeinden zu ziehen: Ist Kirche als Gemeinde an pluralen (auch virtuellen) Orten mit unterschiedlichen Ämtern und Beauftragungen zu denken, wie es heute bereits durch Diakone und Diakoninnen in ganz unterschiedlichen sozialen Räumen geschieht? Wie verhalten sich die unterschiedlichen Beauftragungen und Formen der Verkündigung zueinander, wenn Kirche an vielen Orten im Sozialraum aktiv ist – wer wird dann z.B. ordiniert, wer nicht? Wer entscheidet, wer führt aus? Wo beginnt Gemeinde, was ist noch nicht Gemeinde? Alle Antworten auf diese Fragen müssen dabei eines in Rechnung stellen: Will die Ortsgemeinde auch zukünftig eine Gemeinde für den Ort sein, muss sie ihren Sozialraum (weiter) aneignen und Formen der Präsenz in diesem intensivieren. Diese Weitung beinhaltet eine große Chance: Denn Sozialräume bedingen ein komplexes Netzwerk an Beziehungen, in denen gegenseitige Achtsamkeit und die Sorge um den Anderen grundlegende Haltungen sind, die Ausdruck finden in der diakonischen Zuwendung zum Nächsten.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Baldas, E. (Hg.), *Community Organizing. Menschen gestalten ihren Sozialraum*, Freiburg 2010
- Bauer, L. / Eurich, J. / Schmidt, H. (Hg.), *Zukunft verantworten – Teilhabe gestalten. Zivilgesellschaftliche Impulse* Gustav Werners, Heidelberg 2012
- Eurich, J. / Maaser, W., *Diakonie in der Sozialökonomie. Studie zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik*, Leipzig 2013
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U., *Kirche* (Lehrbuch Praktische Theologie 4), Gütersloh 2013
- Hermelink, J., *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011
- Horstmann, M. / Neuhausen, E., *Mutig mittendrin. Gemeinwesendiakonie in Deutschland. Eine Studie des sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD*, Münster 2010
- Horstmann, M. / Park, H., *Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung in Kirchengemeinden* (SI konkret 6), Berlin 2014
- Joof, E., *Raum. Eine theologische Interpretation* (Beiträge zur evangelischen Theologie 122), Gütersloh 2005.

<sup>37</sup> Wegner, *Moralische Ökonomie*, 141.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 143.

<sup>39</sup> Vgl. Hauschildt / Pohl-Patalong, *Kirche*; Hermelink, *Kirchliche Organisation*.

<sup>40</sup> Vgl. Joof, *Raum*, 239.

- Lienhard, F. / Bölle A.*, Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie. Theologischer Umgang mit dem Leiden (Theologische Anstöße 5), Neukirchen-Vluyn 2013
- Lindner, H.*, Kirche vor Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden, Stuttgart 2000
- Noller, A. / Eidt, E. / Schmidt, H.* (Hg.), Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt (Diakonat 3), Stuttgart 2013
- Pohl-Patalong, U.*, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Riege, M. / Schubert, H.* (Hg.), Sozialraumanalyse. Grundlagen – Methoden – Praxis, Wiesbaden 2005
- Urban, M. / Weiser, U.*, Kleinräumige Sozialraumanalyse. Theoretische Grundlagen und praktische Durchführung, Dresden 2006
- Wegner, G.*, Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlich basierter Kooperation, Stuttgart 2014



## 5.7 Gemeindeaufbau

Ralph Kunz

### 1. Informationen

#### 1.1 *Gemeindeaufbau als Thema der Gemeinde- und Kirchenentwicklung*

##### 1.1.1 Programm, Prozess und Profil des Gemeindeaufbaus

Gemeindeaufbau beschäftigt sich einerseits mit dem Prozess und andererseits mit dem theologischen Prinzip und geistlichen Profil der Gemeinschaftsbildung, das Paulus im Korintherbrief mit der Formel »alles diene der Erbauung« (1Kor 14,26) bedacht hat. Eine Gemeinde vor Ort bildet dafür die Voraussetzung.<sup>1</sup> Während »Gemeindeentwicklung« methodologisch und theologisch nicht näher definiert ist, wird unter »Gemeindeaufbau« aber seit den 1980er Jahren ein Programm verstanden. Es ist darum zutreffend, von Gemeinde als einem bestimmten Typus der Gemeindeentwicklung zu sprechen und wiederum andere Programme wie etwa Gemeindepflanzung<sup>2</sup> davon zu unterscheiden.

Der emeritierte Heidelberger Praktologe Christian Möller hat in seiner zweibändigen Gemeindeaufbaulehre eine biblisch- und rechtfertigungstheologische »Heimholung« der Gemeindeaufbaulehre im Horizont einer paulinisch inspirierten Oikodomik vorgenommen.<sup>3</sup> Seine Lehre vermochte die zeitweise kontrovers geführte Debatte um Ziel und Zweck des missionarischen Gemeindeaufbaus etwas zu entschärfen.<sup>4</sup> Aber weder Möllers Unterscheidung zwischen einem »volkskirchlichen« und einem »missionarischen Gemeindeaufbau« noch sein Vorschlag der Disziplinbezeichnung »Oikodomik«<sup>5</sup> konnte sich in der Folge durchsetzen. Die Diskussion wurde mit anderen Leitbegriffen weitergeführt und verzweigte sich seit den 1990er Jahren in Gemeindepädagogik, in stärker kybernetisch orientierte Gemeindeleitungs- und Gemeindeentwicklungskonzepte, in Kasualtheorie und Pastoraltheologie.<sup>6</sup>

Möllers Anliegen einer spezifisch oikodomischen Lehre ist gleichwohl berechtigt. Der Begriff Gemeindeaufbau sollte freilich nicht auf jenes Programm fixiert werden, auf das er in einer Phase der jüngeren Theoriegeschichte zeitweise festgelegt wurde und das im Zusammenhang von Mission und Evangelisation auch als missionarische Gemeindeentwicklung bezeichnet werden kann.<sup>7</sup> Vielmehr ist die Gemeinschaftsbildung als zentrales Thema des Gemeindeaufbaus Grundlage einer jeden Gemeindeentwicklung und immer

<sup>1</sup> Ortsgemeinde muss nicht zwingend parochial verfasst sein. Zur Problematik der Bezeichnung kirchlicher Orte vgl. *Pohl-Patalong*, Ortsgemeinde, 228f.; zur Definitionsnot der Gemeinde vgl. *Kunz / Pohl-Patalong*, Aufbruch, 29f.

<sup>2</sup> Siehe dazu *Bartels/Reppenbagen*, Gemeindepflanzung.

<sup>3</sup> *Möller*, Lehre, Bd. 2, 235–244.

<sup>4</sup> Vgl. dazu den Überblick der Diskussion bei *Müller*, Gemeindeaufbau, bes. 440f.

<sup>5</sup> *Möller*, Lehre.

<sup>6</sup> *Kunz*, Kybernetik, 649–661.

<sup>7</sup> Siehe dazu die entsprechenden Beiträge von *T. Faix* und *M. Herbst* in diesem Band.

auf eine konkrete Gemeinde verwiesen.<sup>8</sup> Dabei ist die Koinonia kein Programm,<sup>9</sup> sondern das Prinzip und Profil eines theologisch fundierten Interaktionsgeschehens. Gemeindeaufbau lässt sich in diesem Licht besehen u.a. von folgenden Fragen leiten:

- Wie werden neue Begegnungsräume im Gemeindeleben geschaffen und die alten gepflegt?
- Was fördert die Interaktion in der lokalen Gemeinde und wie stützt die Gemeindestruktur diejenigen, die das Gemeindeleben vor Ort fördern?
- Wie kann die Inklusionskraft der Kirchengemeinde gestärkt werden?
- Wie können durch die Gemeindepraxis Beziehungsnetze geknüpft werden, die halten?

Die integrale Sicht von Gemeindeaufbau als Interaktions- und Beziehungsgeschehen lässt entsprechende Querbezüge zur diakonisch, seelsorglich oder liturgisch orientierten Gemeindegemeinschaft ausmachen. Gemeindeaufbau ist, wenn sie die Gemeindegemeinschaft einblendet, vielperspektivisch. Die Baumetaphorik liefert zugleich einen wichtigen Hinweis auf die grundlegende gesamtgesellschaftliche Dynamik des Evangeliums.

Wenn zwei oder drei, die sich im Namen des Herrn versammeln, *ubi et quando visum deo est* Gemeinde Gottes sind (Mt 18,20), ruht der Aufbau dieser Gemeinschaft auf einem realen Fundament und ist zugleich aktuelles Geschehen. Gemeinde ereignet sich und findet sich zugleich als Geschöpf des Wortes Gottes immer in der sichtbaren Gestalt eines bewohnten, sozial und kulturell codierten Raums vor.

### 1.1.2 Sammlung und Sendung

Diese Bewegung vom Geistgeschehen hin zum Manifesten lässt sich auch historisch nachvollziehen. Die Gemeinschaft derjenigen, die sich zum Kyrios bekennen und deshalb auch »Kirche« (vom Griechischen *kyriakos*, »dem Herrn zugehörig«) genannt wurde, war ursprünglich eine Bewegung, sammelte sich nach Ostern in den Häusern und später in einem Gebäude, das der Versammlung der Gläubigen, die sich durch die Mission zur weltweiten Ekklesia entwickelte, ein Zuhause gab.<sup>10</sup> Das »Haus« für den Herrn unterscheidet sich religiös, sozial und rechtlich von anderen »Häusern«, aber es steht in ihrer Nachbarschaft (»paroikia«).<sup>11</sup> Der Stamm »oikos«, der auch in Ökumene, Ökonomie und Ökologie steckt, lässt diese Grundspannung der Oikodome zwischen Sammlung und Sendung erkennen. Die Gemeinde ist, weil sie dem Reich Gottes verpflichtet ist, nicht von dieser Welt und doch in der Welt verortet (Joh 17,11); sie steht in der Tradition des jüdischen Tempels, aber gehört in der Nachfolge Jesu auch zur Diaspora; sie versteht sich als eschatologisch neue Heilsgemeinde und ist doch Teil der antiken – bzw. der mittelalterlichen oder modernen – Kultur.

### 1.1.3 Wechselwirkung

Die Ekklesia ist die Gemeinschaft derjenigen, die sich im Namen Gottes versammeln, um gemeinsam Glauben und Leben zu teilen. Sie ist im Frühstadium ihrer Entstehung einem Organismus vergleichbar, der wie jeder lebendige Organismus, um wachsen zu können, genährt und gestärkt werden muss. Dabei prägt der christliche Glaube eine bestimmte Sozialgestalt und umgekehrt prägt die Sozialgestalt der Gemeinde als hörende,

<sup>8</sup> Zum Beitrag der Gemeindepädagogik zur Gemeindediskussion vgl. *Bubmann*, Gemeindepädagogik, 46f.

<sup>9</sup> *Hendriks*, Herberge, 39–49.

<sup>10</sup> Die Entwicklung der Gemeinde ist im Zusammenhang der drei Gottesdienstorte Tempel, Synagoge und Haus zu sehen. Vgl. dazu *Wick*, Die urchristlichen Gottesdienste, 360–367.

<sup>11</sup> Vgl. dazu *Zimmermann*, Gemeinde, 476–479.

lesende und betende Gemeinschaft der Heiligen oder als tätiger Leib Christi immer auch eine bestimmte Glaubensgestalt. Im Prozess der Institutionalisierung bildete die Glaubensgemeinschaft eine Rechts- und Organisationsgestalt aus. Die Ekklesia passt sich der Umwelt an.<sup>12</sup>

In der Dialektik von Sammlung und Sendung ist die Bewegung einer Ursprungssehnsucht erkennbar, die durch die rechtliche Rahmung, die Ausbildung einer Ämterhierarchie und effiziente Organisation in Bahnen gelenkt wird, die zwar den Fortgang der Kirche sichern, sie aber zugleich einem Prozess der Verweltlichung unterwerfen. Im Rückbezug auf den Gründer und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2), der als Fundament (1Kor 3,10) auch das Haupt der Gemeinde bleiben soll (Eph 4,12–16), ist im Gemeindeaufbau auch eine Tendenz zum Abbau des Überflüssigen und Rückbau auf das »Eine, das Not tut« zu erkennen.

Dieses Reduktionsmotiv findet sich in den meisten Erneuerungsbewegungen der Kirchengeschichte mehr oder weniger ausgeprägt wieder. Es ist begleitet von der Auseinandersetzung über die Konsequenzen, die das Gedächtnis der Jesusbewegung für die gegenwärtige Gestalt Kirche haben soll. Man kann darin die ständige Gefahr des Primitivismus und Fundamentalismus, aber auch die heilsame Unruhe sehen, für die das radikale Erbe des Nazareners sorgt.

Auf dem Hintergrund dieser Grundspannung wird die Problematik eines forcierten Gemeindeaufbaus deutlicher erkennbar. Es geht dabei weniger um die Mission der Kirche als vielmehr um kybernetische Entscheidungen, die, würde man sie mit letzter Konsequenz in der volkskirchlichen Gemeindepraxis durchsetzen, zu einer Kirchenspaltung führen müssten. Versteht man unter Gemeindeaufbau nur die radikale Rückwendung zum biblischen Gemeindeideal, ist eine rücksichtslose Durchführung nicht kompatibel mit der real existierenden Kirche.

Es ist darum nicht weiter verwunderlich, dass der Gemeindeaufbau in den 1980er Jahren zu heftigen Auseinandersetzungen in Kirchen und Akademien Anlass gab. Gestritten wurde um das rechte Verständnis der Gemeinde und um die theologische richtige Verhältnisbestimmung von Gemeinde und Kirche. Die Verwendung des Kunstbegriffs »Ekklesia«, den Fritz und Christian Schwarz in die Diskussion einbrachten, markiert die Verlegenheit.<sup>13</sup> Die Programmatik, die in der Gemeindeaufbautheologie der 1980er Jahre entwickelt wurde, bewertet den kulturellen Austausch zwischen Gemeinde und Umwelt und die rechtliche Überformung von Kirche sehr kritisch. Sie berief sich u.a. auf Emil Brunner, der seinerseits in der Tradition von Rudolf Sohm stand.<sup>14</sup>

Seither haben sich die Schwerpunkte der Diskussion aber verschoben. Es ist sicher kein Zufall, dass die Wachstums- und Entwicklungsmetaphorik gegenüber Baubildern an Attraktivität gewonnen hat. Sie ist flexibler und kompatibler mit den divergierenden Interessen einer hybriden Kirche. Versteht man den Gemeindeaufbau als Grundauftrag der Gemeinde und als Thema der ganzen Kirche, kann aber auf die Baumetaphorik nicht verzichtet werden. Sie steht für den Ursprungsbezug und kann, in der Wechselwirkung mit dem Entwicklungsbezug gesehen, für die Dynamik sensibilisieren, die immer wieder neu unterschiedliche Manifestationen von Gemeinde in der Kirche hervorbringt. Eine pluralitätssensible Gemeindeaufbautheologie wird die Leitdifferenzen, die der Kirchenentwicklung immer eingeschrieben sind, in die Diskussion einspeisen. Gemeindeaufbau steht also weniger für ein bestimmtes Leitbild oder Programm, das – wenn es durchgesetzt würde – die Diskussion über die Vielfalt beendete, als vielmehr für ein theologisches Verfahren, das hilft, die Differenzen zwischen divergierenden Programmen profilierter

<sup>12</sup> Zur vielschichtigen Bedeutung von »Ekklesia« siehe *Grethlein*, Probleme, 40.

<sup>13</sup> *Schwarz*, Theologie des Gemeindeaufbaus.

<sup>14</sup> *Brunner*, Missverständnis; vgl. *Kunz / Pohl-Patalong*, Aufbruch, 28.

wahrzunehmen und für die konstruktive Bearbeitung der unterschiedlichen spannungsvollen Entwicklungslogiken der Gemeinde konstruktiv zu nutzen.

### 1.2 Gemeindegewachstum und Gemeindeentwicklung

Wie der Gemeindeaufbau stand der Gemeindegewachstum zunächst für ein bestimmtes Programm. Die sogenannte Gemeindegewachstumsbewegung (»Church Growth Movement«) ist eng mit dem Namen Donald McGavran verknüpft. Als Missionar in Indien entdeckte McGavran die von ihm so genannten »homogeneous unit principle« als grundlegend für eine erfolgreiche Evangelisation.<sup>15</sup> Wenn das Evangelium in die eigene Sprache übersetzt und in der eigenen Kultur, sozialen Schicht sowie lebensweltlichem Milieu vorgelebt wird, steigt die Bereitschaft, sich der Gemeinde anzuschließen. Ob und wie dieses Prinzip der inkludierenden Grundbewegung des Evangeliums widerspricht, ist eine brisante und höchst aktuelle Frage, die sich sowohl hinsichtlich des missionalen Ansatzes wie beim milieusensiblen Gemeindeaufbau stellt.

Im deutschen Sprachraum hat Christian Schwarz der Gemeindegewachstumsidee ein eigenes Gepräge verliehen und sie zur »natürlichen Gemeindeentwicklung« weiterentwickelt.<sup>16</sup> Bei Schwarz geht es in jeder Gemeinde immer um qualitatives Wachstum. Darunter sind Entwicklungsprinzipien zu verstehen, die von Gott selbst in die Schöpfung gelegt, im Studium der Bibel entdeckt und für die Gemeindegewachstum angewendet werden können. Schwarz will anhand empirischer Studien zeigen, dass es qualitative Merkmale gibt, die Gemeinden wachsen lassen. Er nennt bevollmächtigende Leitung, gabenorientierte Mitarbeiterschaft, leidenschaftliche Spiritualität, zweckmäßige Strukturen, inspirierenden Gottesdienst, ganzheitliche Kleingruppen, bedürfnisorientierte Evangelisation und liebevolle Beziehungen.<sup>17</sup>

In der natürlichen Wachstumsperspektive wird das gelingende Zusammenspiel der Gemeinde mit der Widerstandskraft und der Reproduktionsfähigkeit eines Organismus vergleichbar. Organismen werden nicht geplant und konstruiert – sie werden geschaffen und ernährt. Wachse eine Gemeinde nicht, sei sie mit sich selbst beschäftigt. Das heißt gerade nicht, dass alles falsch laufe. In der Regel sei es der schwächste Faktor, der eine vitale Entwicklung verhindere. Das Prinzip des Minimumfaktors ist verknüpft mit der nüchternen Einsicht, dass auch in der natürlichen Gemeindeentwicklung sehr viel Arbeit steckt. Die Vitalisierung einer Gemeinde ist ein Prozess, um den man sich permanent bemüht, und nicht eine Mechanik, die bei exakter Anwendung einen Entwicklungsschub garantiert.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Gemeindeleitung und -beratung als Baukunst

Das führt wieder zur Gemeindeentwicklung im Sinne einer »Kybernese« zurück, für die ein bestimmtes Knowhow verlangt ist, das auch in nicht-kirchlichen Organisationen zur Anwendung kommt.<sup>18</sup> Kirchengemeinden sind wie andere Non-Profit-Organisationen lernende Gemeinschaften und funktionierende Betriebe. Sie müssen sich mit der Rent-

<sup>15</sup> McGavran, Gemeindegewachstum, 7–11.

<sup>16</sup> Schwarz, Gemeindeentwicklung.

<sup>17</sup> Ebd., 20–37; eine kritische Würdigung des Ansatzes findet sich bei Kellner, Charisma, 159–167.

<sup>18</sup> Zur pragmatischen Wende siehe Kunz, Kybernetik, 652–661.

bilität des Betriebs, der Betreuung ihrer Kundschaft und dem Marketing ihrer Produkte beschäftigen. Diese Einsicht dominiert seit den 1990er Jahren die kybernetische Literatur.

Das liegt einerseits daran, dass das ökonomische System zum Leitsystem westlicher Gesellschaften geworden ist, und es hat andererseits mit der rasanten Ressourcenverknappung zu tun, die aus Kirchenaustritten und der Überalterung resultierte. Ökonomisch formuliert gehört es zur Verantwortung der Kirchenleitung, einen Einsatz der Ressourcen anzustreben, der den Gesamtnutzen der erbrachten Leistungen optimiert.

Herbert Lindner versuchte mit einem Entwicklungsprogramm eine kybernetische Antwort auf diese Herausforderung zu geben. Sein Ansatz ist ein anschauliches Beispiel für den kybernetischen Typus des Gemeindeaufbaus, für den bezeichnenderweise der Begriff »Gemeindeentwicklung« passender schien.<sup>19</sup> Eine wichtige Voraussetzung für den Erfolg dieser Neuausrichtung ist die gemeinsame Vision, dass es der Evangelischen Kirche tatsächlich gelingt, im Markt der Deutungsangebote eine bedeutsame Institution für die Kommunikation des Evangeliums zu bleiben. Das bedingt ein dreifaches Ja: inhaltlich das Ja zum Glaubenssthema, organisatorisch das Ja zur Institution der Volkskirche und methodisch das Ja zu einem Methodenrepertoire, das sich in der Entwicklung anderer Non-Profit-Organisationen bewährt hat. Entsprechend muss das kybernetische Programm koordiniert und durchgesetzt werden. Um die Handlungsfähigkeit wieder herzustellen, müssen die institutionellen Abläufe im Sinne eines »lean management« gestrafft werden. Um dem betriebsinternen institutionellen Pessimismus begegnen zu können, muss eine Corporate Identity gestiftet werden. Um das Programm überhaupt umsetzen zu können, muss primär in den personalen Bereich investiert werden.<sup>20</sup>

Günter Breitenbachs Entwurf erweiterte den Horizont von Lindners praktisch-theologischer Gemeindekybernetik, weil er unter Kybernetik die ganze, Leitung und Entwicklung umfassende, Steuerung der Kirche als Organisation versteht.<sup>21</sup> Bernhard Petry wiederum nimmt Breitenbachs Theorierahmen eines systemischen Leitbildes der Leitung auf und verfeinert es, indem er das Verhältnis von Leitung und Entwicklung präziser differenziert. Er setzt die Frage des Amtes konsequent in Relation zur Frage des allgemeinen Priestertums.<sup>22</sup> Das wiederum ist nach Petry eine Kernfrage des Gemeindeaufbaus. Wenn die Überwindung der pastoralen Betreuungskirche in Richtung einer Beteiligungskirche angesagt ist und zugleich an der Notwendigkeit des kirchlichen Amtes festgehalten wird, ist eine Praxistheorie gefragt, die beide Pole integriert. Petry wählt dafür das Bild der Ellipse mit zwei Brennpunkten, wobei das allgemeine Priestertum den Pol der Entwicklung und das kirchliche Amt den Pol der Leitung bilden.<sup>23</sup>

Das Bild der Ellipse ist einerseits normativ, da sowohl die Dominanz des Amtes über das allgemeine Priestertum als auch die Dominanz des allgemeinen Priestertums über das Amt jene Spannung zerstören würden, die für die Dynamik einer Kirchengemeinde konstitutiv ist. Das Bild der Ellipse hat andererseits analytisch-heuristische Funktion, insofern es hilft, die faktisch kreisförmig pfarrerzentrierte Kirche – ein Kreis, in dessen Mitte sich der Pastor befindet – wahrzunehmen.<sup>24</sup> Wenn man die Kybernetik auf das kirchliche Amt als Problembrennpunkt konzentriert, wird sie als Theorie einer Kybernese verstanden, mit der die Kreisform der gegenwärtigen Kirchen- und Gemeindepraxis in eine Ellipse verwandelt werden soll. Petry fordert folgerichtig eine theologische Bearbeitung

<sup>19</sup> Lindner, Kirche am Ort.

<sup>20</sup> Lindner, Ortsgemeinde, 25ff.

<sup>21</sup> Breitenbach, Leiten, 36.

<sup>22</sup> Petry, Zusammenarbeit, 29.

<sup>23</sup> A.a.O., 36.

<sup>24</sup> A.a.O., 37.

und Integration der pastoralen Berufstheorie in eine Theorie der Gemeindeentwicklung<sup>25</sup> in Gestalt einer »umfassenden Mitarbeitertheologie«.<sup>26</sup>

## 2.2 *Wie kommuniziert man Gemeindeaufbau?*

Auf einer anderen methodologischen Ebene als solche Konzepte sind die Beschreibungen von Modellgemeinden anzusiedeln. *Best practice* hat durchaus Methode. Dass es vorbildlichen Gemeindeaufbau gibt, ist ja unbestritten.<sup>27</sup> Ob Sammlungen mit Erfolgsgemeinden in der Praxis aber hilfreich sind und ob sich diese Form der Darstellung eignet, den Transfer guter Erfahrungen von einem Gemeindekontext in den andern zu unterstützen, ist schwierig zu entscheiden und Gegenstand der kybernetischen Forschung.

Die Methode »Vorzeigegemeinde« steht insofern auch für eine Problemanzeige. Im Horizont einer Theorie der Kirchenentwicklung ist bei aller Freude über Gelungenes die Frage nach der Wirkung von Vorzeige- und Erfolgsgemeinden auf dem Feld der Gemeindepraxis auch kritisch zu stellen. Die gute Absicht der Autoren, den Verantwortlichen in der Gemeindeführung Mut zu machen und Ideen zu liefern, kann bei den Adressaten das Gegenteil bewirken. Sei es, dass die sogenannten Erfolgsfaktoren, die am einen Ort eine Gemeinde wachsen lassen, an anderen Orten nicht vorhanden sind, sei es, dass Widerstände von Einzelnen eine Entwicklung blockieren, die man zuerst durch eine externe Beratung und Begleitung der Gemeinde analysieren und bearbeiten müsste.

Christian Möller hat in seinen Briefen an die Kirchenältesten die Kehrseite eines erfolgsorientierten Gemeindeaufbaus aufs Korn genommen.<sup>28</sup> Sein seelsorglicher Ansatz lenkt die Aufmerksamkeit zurück von der technischen Entwicklung hin auf den Aufbau durch Ressourcen, die in jeder Gemeinde, die Gottesdienst feiert, vorhanden sind, weil sie sich aus dem Trost und dem Trotz speisen, den das Evangelium gibt. Möllers Ruf wider eine quasireligiöse Methodenseligkeit hat gewiss ihr Recht. Dass dieser Widerstand nicht wiederum in eine unselige Methodenfeindlichkeit kippen darf, ist ebenso klar. Die gesunde Weigerung, sich dem Diktat marktförmiger Organisationsentwicklung zu unterwerfen, ist letztlich ein Postulat der kybernetischen Vernunft.

Gemeindeaufbau ist wie jede Praxis auf die Weisheit verwiesen, die das rechte Maß zwischen dem Wagnis des Handelns und dem Wagnis des Vertrauens sucht. Weil beim Gemeindeaufbau ganz unterschiedliche Perspektiven gebündelt werden und die Gesamtperspektive nicht aus den Augen zu verlieren ist, gilt in erhöhtem Maße, was für die Praxisfelder der Praktischen Theologie insgesamt gelten kann: Beispiel, Modell, Konzeption und Lehre lassen sich nicht trennscharf auseinanderhalten und sind im Rahmen einer Praxistheorie in einer integralen Sicht miteinander zu vermitteln.

## 3. Innovationen

### 3.1 *Fundamentaltheologie*

Die kybernetisch richtige und theologische wichtige Einsicht, dass Gemeindeaufbau als Frucht des Geistes in gewisser Weise dem Tun entzogen ist, wurde in der Gemeindeaufbaudiskussion tendenziell unterdrückt. Wenn die Gott-Mensch-Differenz ihre kritische Funktion produktiv entfalten soll, ist hier eine Vertiefung verlangt.

<sup>25</sup> A.a.O., 273.

<sup>26</sup> A.a.O., 279.

<sup>27</sup> Vgl. Härle, Wachsen; Elhaus/Wöhrmann, Erfolgsgemeinden.

<sup>28</sup> Möller, Kirchenälteste.

Rudolf Bohrens Versuch, der Alternative von menschlicher Autonomie und autoritärer Heteronomie durch die Vorstellung einer geistgewirkten »theonomen Reziprozität«<sup>29</sup> zu entkommen, baut hier eine Brücke. In der Fortführung dieses Ansatzes wäre auch Ernst Langes Formel von der »Kommunikation des Evangeliums« als Leitkategorie des kirchlichen Handelns noch einmal geist- und communio-theologisch zu explizieren. Ein Gemeindeaufbau ohne solche theologische Grundlagenreflexion verlöre sich im Machbarkeitssoj.

Eine praktische-theologische Theoriebildung, die Gemeindepraxis vordenkt und über sie nachdenkt, kommt nicht umhin, die Reflexion ihrer handlungsleitenden Maximen noch einmal fundamentaltheologisch zu verantworten.<sup>30</sup> Weil beim Aufbau der Gemeinde nicht einzelne Praxisfelder, Praktiken oder Techniken, sondern das Ganze der Gemeinde ins Blickfeld rückt, ist eine Praxistheorie des Gemeindeaufbaus fundamentaltheologisch orientiert. Eine solche Orientierung vereinfacht in gewisser Weise das Verständnis der Gemeindeentwicklung, weil sie die Komplexität der verschiedenen Handlungsvollzüge reduziert – und sie macht sie gleichzeitig schwieriger, weil ein Handeln, das die Gemeinde als Ganzes entwickelt, schwer zu fassen ist.

Sie ist schwer zu fassen, weil die Gesamtperspektive, die das Ganze in den Blick nimmt, mit einer Klärung verbunden ist, die sowohl die Möglichkeiten des Glaubens als auch des Unglaubens schärfer sehen lässt und so auch aufmerksam macht für das, was sich nicht bewerkstelligen lässt. In dieser Spannung begriffen, gilt für die Existenz der Kirche dasselbe wie für die Existenz des einzelnen Christen, der *simul iustus et peccator* wachsen kann und doch immer wieder auf den Anfang verwiesen ist.<sup>31</sup> Die Vereinfachung und die Erschwerung einer theologischen Sicht des Gemeindeaufbaus kulminiert in der Betonung des Vertrauens.<sup>32</sup>

Wenn man den Rekurs darauf nur als religiöses Sprachspiel interpretieren würde, hätte man die Pointe der theologisch fundierten Theoriearbeit verpasst. Die methodische Berücksichtigung des Vertrauens hält dazu an, die falsche Methodenseligkeit und Versicherung der Machbarkeit in der Gemeindegarbeit zu entlarven.

### 3.2 Dichte Beschreibung als Quelle der Erneuerung

Der Gemeindeaufbau hat hohe Erwartung an Praxis und Theorie und noch höhere an eine Lehre, die beides verbindet. Das Buch »Gemeinde als Herberge« von Jan Hendriks erfüllt die Erwartungen.<sup>33</sup> Es ist gleichermaßen erfahrungsgesättigt wie konzeptionell durchdacht, theologisch gehaltvoll und auch noch fünfzehn Jahre nach seiner Ersterscheinung inspirierend. Hendriks spricht von einer konkreten Utopie und meint die Gemeinde am Ort.<sup>34</sup> Diese ist nicht zwingend eine Parochie, sondern eher eine »Herberge« in der Nachbarschaft. Die Herberge ist zugleich eine Metapher für und Realität der gastfreundlichen Kirche.<sup>35</sup> Das Klima, das Programm, die Leitung und die Struktur der Gemeinde sollen einladend sein, aber die Freundlichkeit lässt sich nicht machen. Sie ist ein Wesensmerkmal der Koinonia.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Bohrens, Predigtlehre, bes. 76.

<sup>30</sup> Meyer-Blanck, Leben deuten.

<sup>31</sup> Kunz, Sünden.

<sup>32</sup> Strunk, Vertrauen.

<sup>33</sup> Hendriks, Herberge.

<sup>34</sup> A.a.O., 186–191.

<sup>35</sup> A.a.O., 55f.

<sup>36</sup> A.a.O., 39–49. Darum ist die entscheidende Frage der Gemeindebildung nicht: »Was sollen wir (noch alles) tun«, sondern: »Glauben wir an ›Koinonia‹ als Energiequelle?«, vgl. a.a.O., 133f.

An dieser Formel lässt sich ablesen, dass Entwicklung jeder Kirchentheorie als grundlegendes Motiv eingeschrieben sein muss, aber nicht feststeht, ob sie gelingt und wie genau sie geschieht. Das ist nicht das Ende, sondern der Anfang jeder Kunst der Leitung und Entwicklung im kirchlichen Bereich.<sup>37</sup>

Gemeinden sind komplexe Gebilde, die sich aus Quellen speisen, über die sie nicht verfügen. Sie sind zugleich in einer Institution eingebunden, die sich in der spätmodernen Gesellschaft dadurch legitimiert, dass sie einen Auftrag für das Gesamtwohl zu erfüllen hat. Von der Einsicht in diese Komplexität zu handlungsleitenden Maximen zu kommen, die den Akteuren helfen, eine aufbauende Arbeit in der Gemeinde zu leisten, ist ein weiter Weg. Ihn abzukürzen, ist der Sache nicht dienlich. Wenn in der konkreten Kybernese die Weisheit darin besteht, nach der rechten Balance von planendem Handeln und Vertrauen zu suchen und Entscheidungen zu wagen, ist die Kybernetik der Versuch, in der Theorie die gute Vermittlung komplexitätsreduzierender und komplexitätssteigernder Ansätze zu finden.

Zur Reduktion trägt die praktisch-theologisch orientierte Ekklesiologie bei. Sie gibt der Gemeindeaufbaulehre einen theoretischen Rahmen.<sup>38</sup> Zur Steigerung der Komplexität tragen empirischen Studien bei, die Einblicke in die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der gelebten Religion der Individuen vermitteln. Es steht eine Fülle von Datenmaterial zur Verfügung, das wertvolle Hinweise für die Situationsanalyse liefert.<sup>39</sup>

Auffällig ist aber, wie wenig zum Gemeindeleben geforscht wird. Das Interesse an dem, was im englischsprachigen Raum Congregational Studies heißt, ist in Deutschland erst langsam am Erwachen. Gemeint ist damit die dichte Beschreibung von Gemeinden.<sup>40</sup> Dieses Wissen bildet die Grundlage für eine lokale und kontextuell angewandte Kybernese, die man auf dem Feld lernt – in der nötigen Distanz und Nähe zum Beziehungsgeflecht der Menschen, die darin leben und daran weben.

Mit Blick auf die gegenwärtige und zukünftige Gemeinde- und Kirchenentwicklung sind deshalb Congregational Studies zu intensivieren. Sie ersetzen keine Ekklesiologie, sondern ergänzen sie. Eine Lehre des Gemeindeaufbaus ist deshalb zwingend kombinatorisch konzipiert. Sie kombiniert unterschiedliche Perspektiven so, dass sich in einer bestimmten Bündelung ihres jeweils erkenntnisleitenden Interesses das Phänomen Gemeinde erhellt. Das lässt sich nur mittels einer Forschung ermitteln, die neugierig ist und neue Fragen stellt. Wir wissen zu wenig darüber, wie sich die konkrete Gemeinde erneuert und aufbaut, wie sie lernt, Begegnungsräume zu eröffnen, aber auch weshalb sie verlernt, sich zu erneuern und Entwicklungschancen vertan werden. Hier vertieft Einblicke zu gewinnen, ist ein empirisch fundiertes Unterfangen und bleibt ein normatives Geschäft, weil die pädagogischen, liturgischen, homiletischen oder poimenischen Teilperspektiven nach Regeln fragen, die dazu anleiten, den Lebensraum der Glaubensgemeinschaft für das Wirken des Geistes zu öffnen.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Bartels, M. / Reppenbagen, M. (Hg.), *Gemeindepflanzung – ein Modell für die Kirche der Zukunft?* (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 4), Neukirchen-Vluyn 2006  
 Böhlenmann, P. / Herbst, M., *Geistlich leiten. Ein Handbuch*, Göttingen 2011  
 Bobren, R., *Predigtlehre*, München 1980

<sup>37</sup> Zu den Bedeutungen des Entwicklungsbegriffs siehe den Beitrag von A. Grözinger in diesem Band.

<sup>38</sup> Hauschildt / Pohl-Patalong, *Kirche*, 216–221.

<sup>39</sup> Vgl. Hermelink/Latzel, *Kirche empirisch*; Schulz u.a., *Milieu praktisch*; Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben*.

<sup>40</sup> Nach wie vor unübertroffen *Browning*, *Fundamental*.



- Breitenbach, G., Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart/Berlin/Köln 1994
- Browning, D., A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals, Minneapolis, MN 1996
- Bubmann, P., Spannungsfelder und Herausforderungen der Gemeindepädagogik. Eine Ziwschenbilanz, PTh 48 (2013), 43–50
- Elhaus, P. / Wührmann, M. (Hg.), Wie Kirchengemeinden Ausstrahlung finden. Zwölf Erfolgsgemeinden, Göttingen 2012
- Härle, W. u.a. (Hg.), Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärts geht, Leipzig 2008
- Hendriks, J., Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001
- Herbst, M., Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 20), Neukirchen-Vluyn 2013
- Hermelink, J. / Latzel, T. (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung der Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien, Gütersloh 2008
- Kellner, D., Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau, Zürich 2011
- Kunz, R., Der Beitrag der Kybernetik zur Krisenbewältigung in der Kirche, in: W. Nethöfel / K.-D. Grunwald (Hg.), Kirchenreform strategisch!, Glashütten 2007, 72–85
- Die Sünden des Gemeindeaufbaus. Der konstruktive Beitrag der Sündenlehre zur kritischen Oikodomik, in: J. Block / H. Eschmann (Hg.), Peccatum magnificare. Zur Wiederentdeckung des evangelischen Sündenverständnisses für die Handlungsfelder der Praktischen Theologie (FS Christian Möller) (APTLH 60), Göttingen 2010, 83–94
  - Kybernetik, in: Chr. Grethlein / H. Schwiier (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Gütersloh 2007, 607–684
  - Zielgruppenspezifische Gottesdienste als Weg zur Erhöhung der Zahl der Gottesdienstbesucher?, in: H. Schmid (Hg.), Angebot der Volkskirchen und Nachfrage des Kirchenvolks (Leiten, Lenken, Gestalten. Theologie und Ökonomie 29), Berlin/Zürich 2009, 155–168
  - / Pobl-Patalong, U., Aufbruch zu einem neuen Verständnis von Gemeinde. Ein Beitrag zur Verständigung, PTh 48 (2013), 28–35
- Lehmann, M., Inklusion. Beobachtungen einer sozialen Form am Beispiel von Religion und Kirche (Humanities Online), Frankfurt a.M. 2002
- Lindner, H., Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden, Stuttgart 2000
- / Herpich, R., Kirche am Ort und in der Region. Grundlagen, Instrumente und Beispiele einer Kirchenkreisentwicklung, Stuttgart 2010
- McGavran, D., Gemeindegewachstum verstehen, Lörrach 1990
- Meyer-Blanck, M., Leben deuten aus dem Glauben. »Leben«, »Leib« und »Liturgie« als praktisch-theologische Kategorien, in: T. Klie u.a. (Hg.), Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!, Berlin / New York 2011, 175–185
- Möller, Chr., Kirche, die bei Trost ist. Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche, Göttingen 2004
- Lehre vom Gemeindeaufbau, 2 Bde., Göttingen 1987/1990
  - »Wenn der Herr nicht das Haus baut ...«. Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau, Göttingen 1993
- Müller, H.-M., Neues vom Gemeindeaufbau, ThR 59 (1994), 431–441
- Petry, B., Leiten in der Ortsgemeinde. Allgemeines Priestertum und kirchliches Amt – Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit, Gütersloh 2001
- Pobl-Patalong, U., Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Schulz, C. / Hauschildt, E. / Kobler, E., Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008
- Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, Göttingen 2010
- Schwarz, Chr., Die natürliche Gemeindeentwicklung, Emmelsbühl 1996
- Schwarz, F. und Chr., Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1987
- Spielberg, B., Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (STPS 73), Würzburg 2008
- Wick, P., Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart 2002
- Winkler, E., Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik, Neukirchen-Vluyn 1998
- Zimmermann, J., Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 3), Neukirchen-Vluyn 2006



## 6. Erscheinungsformen



# 6.1 Kasualgemeinde

Thomas Klie

## 1. Informationen

### 1.1 Gefühlte Verbundenheit in ephemerer Praxis

Die meisten Evangelischen realisieren ihre Kirchenmitgliedschaft über die weitgehend konventionalisierte Inanspruchnahme biographisch veranlasster Gottesfeiern.<sup>1</sup> Man lässt seine Kinder taufen und hält sie an zur Konfirmation; man wünscht die kirchliche Trauung und man wird in aller Regel auch evangelisch bestattet. Die nahezu fraglose Partizipation an kirchlich organisierten Kasualgottesdiensten firmiert in der späten Moderne als zentrale *nota ecclesiae*.<sup>2</sup> Kirche erscheint in der Sicht einer evangelischen Mehrheit als Gewährleisterin vergewissernder Riten, deren religiöse Deutungskraft mit großer Selbstverständlichkeit »von Fall zu Fall«<sup>3</sup> bzw. »bei Gelegenheit«<sup>4</sup> abgerufen wird. Religionssoziologisch ist dies nicht die sonntägliche Feier der »Normalfall Gottesdienst«, <sup>5</sup> sondern die Kasualie. Evangelische Christenmenschen verhalten sich in ihrem Kasualbegehren weitgehend wie Kunden, die »die Kirche« für eine religiöse Dienstleistung in Anspruch nehmen.<sup>6</sup> Diese Sichtweise legen nicht zuletzt auch die religionssoziologischen Befunde nahe. Die V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft<sup>7</sup> bestätigt diesbezüglich die Ergebnisse der Vorgängerstudie:<sup>8</sup> »Die evangelische Kirche ist für ihre Mitglieder (und ähnlich für die Konfessionslosen) zunächst durch ihre gottesdienstliche Praxis, vor allem in lebens- und jahreszyklischer Ausprägung bedeutsam. [...] Das ortsgemeindliche Leben kommt – abgesehen von Kasualien – nur für etwa ein Viertel der Mitglieder in den Blick.«<sup>9</sup>

Die institutionalisierte Form einer religionsbiographischen Begehung ist punktuell und situationsbezogen gefragt. Man sucht eine religiöse Kommunikation, die die deutenden Sprach- und Ausdruckshandlungen zur Darstellung bringen soll, was hier und jetzt familiär der Fall ist. Hinsichtlich ihrer Motivation und ihrer Eigenlogik konstituieren sich diese (teil-)öffentlichen Familienfeiern als eine hybride Melange aus privater Religion, institutionellem Servicewunsch und einer spätmodernen Option auf traditional

<sup>1</sup> Diesen Befund konstatieren alle aktuellen Monographien zur Kasualtheorie, vgl. *Grethlein*, Grundinformation Kasualien; *Fechtner*, Kirche von Fall zu Fall; *Wagner-Rau*, Segensraum; *Friedrichs*, Kasualpraxis; *Albrecht*, Kasualtheorie. – Exemplarisch *Grethlein*, Grundinformation, 13: Die Kasualien kristallisieren sich »als die Handlungen heraus, in denen sich für die meisten Menschen in Deutschland Christsein konkretisiert.«

<sup>2</sup> Zu der ekklesiologischen Problematik der *notae ecclesiae* vgl. die Marburger Dissertation: *Neebe*, Grundunterscheidungen.

<sup>3</sup> *Fechtner*, Kirche von Fall zu Fall.

<sup>4</sup> *Nüchtern*, Kirche bei Gelegenheit.

<sup>5</sup> *Fechtner/Friedrichs*, Normalfall.

<sup>6</sup> Zum Kundenparadigma vgl. *Brummer/Nethöfel*, Vom Klingelbeutel zum Profitcenter?; *Schlammelcher*, Unternehmen Kirche?

<sup>7</sup> *Evangelische Kirche in Deutschland*, Engagement.

<sup>8</sup> *Friedrich/Huber/Steinacker*, Kirche.

<sup>9</sup> *Evangelische Kirche in Deutschland*, Engagement, 8.

Verbürgtes. Es zeigt sich, dass die vormalen den praktisch-theologischen Diskurs prägende Unterscheidung von (privater) Religion und (verfasster) Kirche empirisch an Rückhalt verloren hat. Kirchenchristen lösen heute das Spannungsverhältnis aus familiärer Privatheit, religiöser Autonomie und traditioneller Kirchlichkeit konsequent über einen temporär passgenauen Zugriff. Dieser erlaubt es ihnen, *ad personam* und *de tempore* das jeweils erwartete biographische Proprium anzuwählen und pastoral durchkomponieren zu lassen. Diese lebenszyklische Religionspraxis, die ehemals zumeist in einen wochenzyklischen Gottesdiensttakt eingepasst war, hat sich jedoch heute radikal verselbstständigt. Sie löst sich nicht etwa auf, wie vielfach befürchtet, wenn sie auch an ihren Rändern deutlich ausfranst.<sup>10</sup> Die zeremonialen Nischen für Ritualbegleiter und -designer sind nach wie vor sehr überschaubar.<sup>11</sup> Das Gros der Kirchenchristen verhält sich eben »postmodern« in der Anwahl kirchlicher Tradition und umgeht dabei die Erwartungen an ein parochiales Engagement. Die typisch protestantische Innerlichkeit äußert sich in einer *gefühlten* Verbundenheit und verdichtet sich kirchlich in einer *ephemereren* Praxis. »Diese Praxis der situativen religiösen Aktualisierung [...] vollzieht sich aus der Perspektive der Mitglieder durchaus selbstbewusst und eigenverantwortlich. Sie verstehen sich als Akteure religiöser Kommunikation.«<sup>12</sup>

Wie diese empirischen Befunde kirchentheoretisch zu bestimmen und für eine zukunftsfähige Volkskirche zu operationalisieren sind, ist derzeit noch völlig offen. Wenn die Ritualkompetenzen erodieren, zugleich aber individuelle Riten gefordert werden, dann wird sich auch das gemeindegkirchliche Selbstverständnis verändern.

### 1.2 Herausforderungen der religionskulturellen Dynamik in der Gegenwart

Die religiöse Bricolage stellt die kirchlichen Kasualien nicht grundsätzlich in Frage, aber mit der Erosion sonntäglicher Liturgieerfahrungen steigen die Ansprüche an die Stimmigkeit und Ästhetik des liturgischen Formenspiels. Der Kasualgottesdienst muss je länger je mehr die distanzierte Christlichkeit rituell absichern und heortologisch legitimieren. Das spätmoderne Subjekt vergewissert sich über die prägnante Form. Damit verlagert sich die Deutungskraft von den habitualisierten Umgangs- und Begehungsformen in die Performanz der Feier und ihrer Begleitakte. Kasualien sind im Unterschied zum Sonntagsgottesdienst nicht wiederholbar. Entsprechend hoch sind die Erwartungen an die Gestaltqualität und Plausibilität des kasuellen Settings: Vorgespräch, ggf. seelsorgerliche Begleitung, gottesdienstliche Partizipation und nicht zuletzt auch der pastorale Umgang mit kirchenrechtlichen Fragen (z.B. Taufe von Kindern konfessionsloser Eltern, Trauung von konfessionsverschiedenen Paaren, Beisetzung von Konfessionslosen, Segnung gleichgeschlechtlicher Paare).

Diese wohl bis auf weiteres unhintergehbare religionskulturelle Dynamik strapaziert nicht nur auf der Ebene liturgischer Gestaltungen die agendarischen Konventionen. Sie führt vielmehr auf ihrer Rückseite auch die Frage nach einer zeitgenössisch überzeugenden Gestalt kirchlicher Deutungsarbeit in einer diffuser werdenden Gemengelage mit sich. Und sie radikalisiert die Frage nach einer verlässlich organisierbaren Kirchlichkeit, die einen kulturell elastischen *und* theologisch plausiblen Aktionsrahmen ermöglicht. Will die Gemeindekirche dieser Entwicklung nachkommen, wird sie sich nicht nur von der Institution zur Organisation entwickeln müssen,<sup>13</sup> sondern sie wird auch Kommuni-

<sup>10</sup> Baslel/Maar, *Alte Rituale – neue Rituale*; Lüddeckens, *Sichtbarkeit*; Miczek, *Biographie*.

<sup>11</sup> Karolewski/Miczek/Zotter, *Ritualdesign*.

<sup>12</sup> *Evangelische Kirche in Deutschland*, *Engagement*, 16f.

<sup>13</sup> Ludwig, *Von der Institution zur Organisation*.

kations- und Interaktionsformen entwickeln müssen, die sich an Netzwerken und fluiden Vergemeinschaftungen auf Zeit orientieren.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Vom stationären zum ambulanten Christentum

Die kirchentheoretische Rede von Parochie,<sup>14</sup> Gemeinde<sup>15</sup> und Kirche<sup>16</sup> bzw. von Institution und Organisation findet in den Konstitutionsbedingungen der neuzeitlichen Kasualkultur ein kritisches Korrektiv. Wenn sich das kirchliche Partizipationsverhalten nicht nur an Lebensphasen orientiert<sup>17</sup> bzw. bei den kirchlich hoch Verbundenen am Kontinuum des wöchentlichen Gemeindelebens, sondern sich, wie am Kasualverhalten ablesbar, um Lebensereignisse herum kristallisiert, dann verzeitlicht sich der Gegenstand der kybernetischen Diskussion. Diese ist derzeit durch die verschiedenen Transformationsprozesse bestimmt, die das Verhältnis der normativen *Institution* (verfasste Kirche) mit biblischem Geltungsanspruch<sup>18</sup> (vertikal-ekklesiologische Bestimmung) zu einer dem Dritten Sektor zuzuordnenden *Organisation* (horizontal-soziologische Bestimmung) neu ausloten. Versteht man aber die Christentumspraxis als eine von mehreren Subjekten geteilte kulturelle bzw. soziale Praxis, dann verschiebt sich die religionstheoretische Wahrnehmung von der theologischen Verfasstheit hin auf das pluriforme Beziehungsgefüge, in dem weitgehend autonome Akteure miteinander interagieren und kommunizieren.

### 2.2 Verkirchlichung und Praxisbeispiele

Bei den Kasualien gibt das stationäre Christentum in Gestalt der Ortsgemeinde nur noch bedingt einen relevanten Artikulations- und Bezugsrahmen ab. Bei den meisten Trauungen ist »die Gemeinde« kaum präsent, die je anwesende Kasualgemeinde repräsentiert hier nahezu in Gänze die Parochie. Wird dann auch noch der Kirchraum vom Brautpaar nur aus ästhetischen oder pragmatischen Gründen angewählt (und nicht aus gemeindlicher Zugehörigkeit), entfällt die parochiale Einbindung vollständig.<sup>19</sup> In der romantischen Stabkirche in Hahnenklee/Harz finden jährlich zwischen 50 und 100 Trauungen statt. Auf der Domain »Harzhochzeit«<sup>20</sup> wird sie Trauwilligen an erster Stelle aufgeführt. Demgegenüber ist die Spannbreite hinsichtlich der gemeindlichen Einbettung bei den Bestattungen groß.<sup>21</sup> Im ländlichen Raum »geht man« traditionell zur Beisetzung, wäh-

<sup>14</sup> Exemplarisch aus der Fülle der Veröffentlichungen: *Hendriks*, Gemeinde als Herberge; *Pohl-Patalong*, Ortsgemeinde; *Aeppli/Corrodi/Schmid*, Kirche im Miteinander.

<sup>15</sup> Vgl. dazu den instruktiven Passus in: *Hermelink*, Kirchliche Organisation, 171: »Der Begriff der Gemeinde hat in der evangelischen Kirche [...] nicht nur eine außerordentliche Bedeutungsbreite, sondern vor allem ein hohes normatives Gewicht. [...] Wer in der kirchlichen Debatte mit »der Gemeinde« argumentiert, beansprucht für das eigene Anliegen unmittelbare Evidenz und unbedingte Autorität zugleich [...]«.

<sup>16</sup> Vgl. die beiden jüngsten Lehrbücher *Hermelink*, Kirchliche Organisation bzw. *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche.

<sup>17</sup> Diese Grundannahme spiegelt sich in vielen Publikationen zur Gemeindepädagogik, exemplarisch hierzu *Foitzik*, Mitarbeit in Kirche und Gemeinde. Foitzik fordert programmatisch, Gemeinde am Modell einer »Karawanserei« zu orientieren.

<sup>18</sup> CA 5: »Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.«

<sup>19</sup> Vor allem im urbanen Raum ist eine starke Nachfrage nach sog. »Hochzeitskirchen« zu verzeichnen. Vgl. dazu *Fopp*, Trauung; *Merzlyn*, Rezeption.

<sup>20</sup> [www.harz-hochzeit.de/der-harz/kirchen/](http://www.harz-hochzeit.de/der-harz/kirchen/) (24.6.2014).

<sup>21</sup> Zur neuzeitlichen Bestattungskultur vgl. *Klie*, Performanzen des Todes; *Happe*, Der Tod.

rend in den größeren Städten Solitarbestattungen<sup>22</sup> längst keine Seltenheit mehr sind. In Ostdeutschland stehen Geistliche auf den Friedhöfen oft vor dem Problem, dass der bzw. die Verstorbene zwar konfessionell gebunden war, von den Angehörigen aber niemand einer Kirche angehört. Die Anrede »Liebe Gemeinde« weckt in einem solchen Szenario recht diffuse Assoziationen. Wieder anders stellt sich das Bild bei den stark verkirchlichten Kasualien (individuell) Taufe<sup>23</sup> und (kollektiv) Konfirmation<sup>24</sup> dar. Hier dominieren Anspruch und Präsenz der Ortsgemeinde. Der sakramentale Status der Taufe dient – ungeachtet der vor allem im 19. Jh. verbreiteten Haustaufen – als Begründung für die heute nahezu selbstverständliche Integration des Kasus in den Sonntagsgottesdienst. »Die bis in die 60er Jahre bestehenden unterschiedlichen Tauforte sind jetzt einer fast vollständigen Verkirchlichung gewichen.«<sup>25</sup> In der Wahrnehmung von Taufeltern und Paten stößt diese Form kirchlicher Zwangskollektivierung nicht selten auf Unverständnis. Das altprotestantische Muster der kerngemeindlichen Orientierung, die sich in der liturgischen Liaison aus Sakrament und Sonntagsgottesdienst materialisiert, wird dem Kasualbegehren im Kontext »forcierter Säkularität«<sup>26</sup> kaum noch gerecht. Auch hier zeigt die kirchliche Konfirmationspraxis in Ostdeutschland, wie schnell eine Kirche, die auch 25 Jahre nach der Wende eine de facto sakramentale Konfirmationspraxis inszeniert, ihre kulturelle Deutungsmacht einbüßen kann. Die säkulare Jugendweihe erweist sich auch ohne gesellschaftspolitische Aufladungen als hegemoniale Variante mit großer Beharrungstendenz. Als kontextsensibles Teilsystem der Gesellschaft hat die Kirche direkten Anteil an der kulturellen Modernisierung. In flexiblen und individualisierten Lagen, in denen sich »nur noch Kleinstgruppen auf Teilnormalitäten verständigen können, und auch das nur vorläufig«<sup>27</sup>, können Traditionsbestände kaum noch orthodox appliziert werden.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Von der Amtshandlung zum religionsästhetischen Gesamtkunstwerk

Was sich im binnenkirchlichen Milieu erst andeutet, ist in den pastoralen Aushandlungsprozessen im Umfeld der Kasualien vielfach schon der Normalzustand. Das kirchlich Gewohnte und am stationären Gemeindechristentum angepasste Kasualverhalten wird zunehmend begründungspflichtig. Der religiöse *Flaneur*, wie ihn der Soziologe und Philosoph Zygmunt Bauman zum Alltagsbegriff seiner Gesellschaftsanalyse macht,<sup>28</sup> verlangt eben nach einer ebenso lebensnahen wie religionskulturell glaubhaften »Rechtfertigung von Lebensgeschichten«.<sup>29</sup> Je ungebundener man sich entwirft, je schnelllebiger die Zeit, je weniger Gewissheiten dauerhaft lebbar erscheinen, desto mehr wird indiffe-

<sup>22</sup> Zu welchen rituellen und theologischen Aporien dies vor allem bei den Bestattungen führt, bei denen außer dem Geistlichen niemand sonst anwesend ist, zeigt *Becker*, Solitarbestattung.

<sup>23</sup> *Sommer*, Kindertaufer; *Ruddat*, Taufe.

<sup>24</sup> Im Vergleich zu anderen Kasualien stehen hier der kaum überschaubaren Fülle von »Praxismaterialien« und Lehrwerken nur wenige wissenschaftliche Untersuchungen zur Konfirmation gegenüber; vgl. *Dressler/Kliel/Mork*, Konfirmandenunterricht; *Saß*, Frei-Zeiten. – Hervorzuheben ist die groß angelegte empirische Untersuchung »Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten«, im Rahmen deren ein erster Band bereits erschienen ist, vgl. *Schweitzer/Elsenbast*, Konfirmandenarbeit.

<sup>25</sup> *Gretlein*, Grundinformation, 119.

<sup>26</sup> *Wohlrab-Sabr*, Forcierte Säkularität. Vgl. auch *Berger/Hock/Klie*, Religionshybride.

<sup>27</sup> *Steingart*, Das ist doch nicht normal, 137; ausführlich in *ders.*, Das Ende der Normalität.

<sup>28</sup> *Bauman*, Flaneure, nimmt hier eine Bestimmung von Walter Benjamin auf, um sie als paradigmatische Lebensform der Postmoderne zu bestimmen.

<sup>29</sup> *Grüb*, Rechtfertigung.



rentes Flanieren für die Zeitgenossen zu einer sinnvollen Lebensweise. Ein Flaneur ist jemand, der keine widerspruchsfreie und zusammenhängende Lebensstrategie mehr verfolgt. Zwar sehnt er sich nach der Sicherheit der Tradition wie nach einer fernen Heimat, doch sucht er dabei jeder dogmatischen Fixierung zu entgehen. »Das Gesamtergebnis ist die *Fragmentierung* der Zeit in *Episoden*, jede für sich, losgelöst von Vergangenheit und Zukunft, jede in sich geschlossen und unabhängig.«<sup>30</sup> Der Flaneur braucht darum auch seine religiöse Vergewisserung *just in time*, gewissermaßen *en passant* und kaum mehr als ein fixes Depositum.

Geraten die verbindlichen Bestandteile symbolischer Handlungen in den Sog kompositorischer Innovationen, dann treten ihre Konventionalität, ihre Formvarianz und ihre Zeitgebundenheit an die Oberfläche und werden strittig. Das radikale Abschmelzen religiöser Normalitätserwartungen lässt heute eher nach unkonventioneller Verschönerung fragen. Die Emanzipation von tradierten Habitualisierungen muss darum konsequenterweise Transzendenzvermutungen an die je gegebene Rezeptionsumgebung delegieren. Doch eine solche Resonanz stellt sich allenfalls *hic et nunc* im Rahmen interaktiver Deutungsprozesse ein. Unter moderngesellschaftlichen Bedingungen entscheidet das kasuelle Auredit<sup>31</sup> über die Funktionalität einer Symbolhandlung. Außerhalb eng umgrenzter Deutungsgemeinschaften wird damit rituelles Handeln emergent und hoch riskant. Die von den Kasualteilnehmern erhoffte Sicherung biographischer Passagen kann sich kaum mehr über kirchentümliche Üblichkeiten aufbauen, sondern über die Gestaltqualität von an der jeweiligen Biographie orientierten Unikaten. Die Verbindlichkeit dieser Unikate liegt paradoxerweise gerade in ihrer gefühlten Unverbindlichkeit. Denn der verkürzte Aufenthalt in der Gegenwart<sup>32</sup> zwingt letztlich auch zu rituellen Häresien. Die kybernetische Chance zeitgenössischer Kasualgestaltung liegt in einer zugewandten, theologisch trittsicheren und formbewussten Gestaltung biographischer Kasus. Gefragt ist das (wiederholbar-sichere) »Ritual«, geboten ist der (persönlich-komponierte) Ritus.<sup>33</sup> Matthias Kroeger bringt in seiner »Ermutigung zu distanzierter Kirchlichkeit« die kybernetischen Konsequenzen kasueller Freiheit auf den Punkt: »Die Kirchen können, wenn sie sich innerlich öffnen und umstellen, nur noch zu *Herbergen und gelegentlichen Refektorien* für Menschen, die auf ganz anderen Wegen gehen, werden. Sie werden besucht, sind aber nur in untypischen Ausnahmefällen noch ein Ort der Identifikation.«<sup>34</sup>

### 3.2 Neue Kasualien

Es liegt in der Logik einer zeitgenössisch formatierten Kasualtheorie, auf die moderngesellschaftlichen Ausdifferenzierungen programmatisch mit einer Ausfächerung des klassischen Kasualkanons zu antworten. In der Diskussion sind hier vor allem der Einschulungsgottesdienst,<sup>35</sup> die Segnung eingetragener Partnerschaften,<sup>36</sup> die Krankensalbung<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Bauman, Flaneure, 148 (Kursivierung im Original).

<sup>31</sup> Zu diesem Schlüsselbegriff der Homiletik Wilfried Engemanns vgl. Engemann, Personen, 24–38; Klie, Zeichen und Spiel, 300–311.

<sup>32</sup> Lübke, Im Zug der Zeit.

<sup>33</sup> Zur Unterscheidung von Ritual und Ritus vgl. Klie, Vom Ritual zum Ritus. Weil der Ritus-Begriff offen ist für eine solche semiotische Sichtweise, sprachgeschichtlich in der Liturgie verwurzelt ist und semantisch ein weitaus engeres Feld besetzt, ist er zur Beschreibung kultischer Vollzüge in evangelischer Perspektive besser geeignet als der Ritual-Begriff, dem im Laufe seiner Theoriegeschichte ein eindeutiges Signifikat kaum mehr zugeordnet werden kann.

<sup>34</sup> Kroeger, Notwendigkeit, 200 (Kursivierung im Original).

<sup>35</sup> Kumlehn, M., Den »Ernst des Lebens« beginnen; auch Fechtner, Kirche, 153–157, Grethlein, Grundinformation, 328–358 und Friedrichs, Kasualpraxis, 187–202 stimmen hier in den Grundzügen überein.

<sup>36</sup> Fechtner, 145–148; Friedrichs, Kasualpraxis, 203–215.

<sup>37</sup> Grethlein, Grundinformation, 358–389.

und der »Trennungsgottesdienst anlässlich einer Ehescheidung«.<sup>38</sup> Hier werden vielerorts neue Wege gegangen, die ihre kanonisierbare Kasualtauglichkeit allerdings noch unter Beweis stellen müssen. Nicht in jedem kirchlichen Zielgruppen- bzw. Sondergottesdienst verdichtet sich ein verallgemeinerbarer Kasus zu einer prägnanten und kirchlich tradierbaren Form. Kasualien erweisen sich erst *in the long run* als stimmige Deutungsangebote. Ob sich Valentinsgottesdienste,<sup>39</sup> Gottesdienste aus Anlass »runder« Geburtstage,<sup>40</sup> Goldene Konfirmationen (als Ruhestandskasualie)<sup>41</sup> oder Ehejubiläen zu signifikanten und vor allem eigenständigen kirchlichen Anlässen entwickeln, wird sich in der Praxis zeigen. Es spricht jedoch viel dafür, dass sich dieses Terrain analog zur Kasualisierung der Gottesdienstkultur und unabhängig praktisch-theologischer Rubrizierungen nachhaltig flexibilisieren wird. Deutet man Kasualien mit Grethlein, Friedrichs und Fechtner primär als objektive biographische *Passagen*, dann legt sich eine Orientierung am klassischen Grundbestand nahe. Sieht man dagegen im kontingenten Begehren, eine biographisch relevante Begebenheit in besonderer Weise kirchlich zu begehen, das kasuelle Basismodul, dann ist der Kanon nach oben hin offen. Die christliche Kirche wird gut daran tun, sich hier neuen Entwicklungen nicht zu versperren und neue Formen für die kontextuelle Inszenierung ihrer Grundworte auszuprobieren.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Aeppli, A. / Corradi, H. / Schmid, P. (Hg.), Kirche im Miteinander von Ortsgemeinde, Kommunitäten und Bewegungen. Leuchterfeuer und Stolpersteine, Zürich 2011
- Albrecht, Chr., Kasualtheorie. Geschichte, Deutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen, Tübingen 2006
- Basle, B. / Maar, N., Alte Rituale – neue Rituale. Geborgenheit im Familienalltag, Freiburg i.Br. 1999
- Bauman, Z., Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg 1997
- Becker, D., Solitarbestattung. Evangelische Bestattungen ohne Angehörige als theologische Herausforderung, PTh 102 (2013), 335–370
- Berger, P.A. / Hock, K. / Klie, Th. (Hg.), Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten, Wiesbaden 2013
- Brummer, A. / Nethöfel, W. (Hg.), Vom Klingelbeutel zum Profitcenter? Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche, Hamburg 1997
- Bundschuh-Schramm, Chr., Wo die Liebe wohnt. Gottesdienste und Segensfeiern für Paare, Ostfildern 2005
- Burgk-Lempart, A., Wenn Wege sich trennen. Ehescheidung als theologische und kirchliche Herausforderung, Stuttgart 2010
- Dressler, B. / Klie, Th. / Mork, C. (Hg.), Konfirmandenunterricht. Didaktik und Inszenierung, Hannover 2001
- Engemann, W., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014
- Fechtner, K., Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2011
- / Friedrichs, L. (Hg.), Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Alltagskultur, Stuttgart u.a. 2007
- Fenner, K., Confirmatio et memoria per narrationem. Die Feier der Goldenen Konfirmation – Erinnerungskasualie oder Klassentreffen in kirchlichem Ambiente?, Diss. Rostock (erscheint 2014)
- Foitzik, K., Mitarbeit in Kirche und Gemeinde. Grundlagen, Didaktik, Arbeitsfelder, Stuttgart u.a. 1998
- Fopp, S., Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang, Stuttgart 2007
- Friedrich, J. / Huber, W. / Steinacker, P. (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006
- Friedrichs, L., Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge, Leipzig 2008

<sup>38</sup> Fechtner, Kirche, 150–153; ausführlich hierzu Burgk-Lempart, Wenn Wege sich trennen.

<sup>39</sup> Bundschuh-Schramm, Wo die Liebe wohnt.

<sup>40</sup> Winkler, Tore zum Leben, 43–45.

<sup>41</sup> Fenner, Confirmatio et memoria.

- Grüb, W., Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, PTh 76 (1987), 21–38
- Grethlein, Chr., Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens, Göttingen 2007
- Happe, B., Der Tod gehört mir. Die Vielfalt der heutigen Bestattungskultur und ihre Ursprünge, Berlin 2012
- Hauschildt, E. / Pobl-Patalong, U., Kirche, Gütersloh 2013
- Hendriks, J., Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001
- Hermelink, J., Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Karolewski, J. / Miczek, N. / Zotter, Chr. (Hg.), Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse »neuer« Rituale, Bielefeld 2012
- Klie, Th. (Hg.), Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008
- Vom Ritual zum Ritus. Ritologische Schneisen im liturgischen Dickicht, BThZ 26/1 (2009), 96–107
- Zeichen und Spiel. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktion der Pastoraltheologie, Gütersloh 2003
- Kroeger, M., Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche. Eine Ermutigung zu distanzierter Christlichkeit, München 1997
- Kumlehn, M., Den »Ernst des Lebens« beginnen – im Spannungsfeld von institutioneller Inszenierung und privater Erzählgemeinschaft, in: Th. Klie (Hg.), Valentin, Halloween & Co. Zivilreligiöse Feste in der Gemeindepraxis, Leipzig 2006, 127–149
- Lübbe, H., Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, Berlin 32003
- Lüddeckens, D., Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt, Zürich 2013
- Ludwig, H., Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig 2010
- Merzyn, K., Die Rezeption der kirchlichen Trauung. Eine empirisch-theologische Untersuchung, Leipzig 2010
- Miczek, N., Biographie, Ritual, Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität, Bielefeld 2013
- Neebe, G., Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae*, Berlin 1997
- Nüchtern, M., Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, Stuttgart u.a. 1991
- Pobl-Patalong, U., Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Ruddat, G. (Hg.), Taufe – Zeichen des Lebens. Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2013
- Saß, M., Frei-Zeiten mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Praktisch-theologische Perspektiven, Leipzig 2005
- Schlamelcher, J., Unternehmen Kirche? Neoliberale Diskurse in den deutschen Großkirchen, Marburg 2009
- Schweitzer, F. / Elsenbast, V. (Hg.), Konfirmandenarbeit erforschen. Ziele – Erfahrungen – Perspektiven (Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten 1), Gütersloh 2009
- Sommer, R., Kindertaufe – Elternverständnis und theologische Deutung, Stuttgart 2009
- Steingart, G., Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie es bisher war, München 2011
- Das ist doch nicht normal. Wie sich die Verlässlichkeit aus unserem Leben verabschiedet, DER SPIEGEL 10/2011, 136f.
- Wagner-Rau, U., Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 22008
- Winkler, E., Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung, Neukirchen-Vluyn 1995
- Wohlrab-Sahr, M., Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a.M. 2009

## 6.2 Kooperation und Fusion von Gemeinden

Hans Strub

### 1. Informationen

#### 1.1 Vorbemerkung

Aufgrund von Herkunft, Tätigkeiten und Erfahrungen des Autors wird in diesem Kapitel schwergewichtig auf die spezifisch schweizerische Situation eingegangen. Die im Text angesprochenen Gesichtspunkte können aber mutatis mutandis auch Anregungen für Reformprozesse evangelischer Gemeinden in anderen Ländern Mittel- und Nordeuropas liefern.

#### 1.2 Der europäische Rahmen

Die zweite Hälfte des 20. und die ersten Jahre des 21. Jahrhunderts waren in vielen Ländern Europas im politischen Bereich von zahlreichen Kooperationen und vor allem Fusionen von Gemeinden geprägt: In Schweden z.B. nahm der Gemeindebestand in den vergangenen rund 60 Jahren um 90 % ab, in Dänemark um 80 %, in Großbritannien um 25 %, in Deutschland um 59 %, in Österreich um 42 %.<sup>1</sup>

Ähnliche Entwicklungen zeigen sich auch für evangelische (und katholische) Kirchengemeinden. Als Beispiel seien die folgenden Zahlen aus der EKD angeführt:

2004: 16356 Gemeinden – rund 26.210.000 Mitglieder  
2008: 15844 Gemeinden – rund 25.684.000 Mitglieder  
2010: 15471 Gemeinden – rund 24.500.000 Mitglieder  
2012: 15129 Gemeinden – rund 23.900.000 Mitglieder  
2014: 14769 Gemeinden – rund 23.355.000 Mitglieder  
(bei einer Gesamtbevölkerung von rund 80.5 Mio. Menschen).<sup>2</sup>

Dies bedeutet, dass sich innerhalb von 10 Jahren die Zahl der Kirchengemeinden um rund 1600 verringert hat, was ungefähr 10 % entspricht.

Das Impulspapier des Rates der EKD »Kirche der Freiheit« (2006) spricht insbesondere im 11. Leuchtfeuer<sup>3</sup> einen »bewusst gestalteten und gemeinsam gewollten Konzentrationsprozess in der Zahl der Landeskirchen«<sup>4</sup> an und schlägt bis 2030 anstelle der damals 23 Landeskirchen<sup>5</sup> acht bis zwölf vor.

<sup>1</sup> Steiner, Interkommunale Zusammenarbeit, 1f.

<sup>2</sup> Kirchenamt der EKD, gezählt (jeweils S. 8).

<sup>3</sup> Kirchenamt der EKD, Kirche der Freiheit, 93ff.

<sup>4</sup> Ebd., 95.

<sup>5</sup> Nach dem Zusammenschluss der Nordkirche 2012 ist zurzeit von 20 Landeskirchen zu sprechen.

Ausführungen einzelner Ratsmitglieder im Jahr 2014<sup>6</sup> können demgegenüber so interpretiert werden, dass solche Vorschläge und Visionen an der Basis bislang nicht angekommen sind und sich die weitere Entwicklung der Kirchenstrukturen möglicherweise anders präsentieren wird als 2006 vorgedacht.

### 1.3 Der schweizerische Kontext

Gemeindefusionen haben in der Schweiz eine sehr kurze Tradition: Nach der Neugründung der Eidgenossenschaft 1848 zählte die Schweiz 3203 selbstständige politische Gemeinden. 155 Jahre später waren es 2842. Im Durchschnitt haben sich also über eine Zeitspanne, in der das übrige Europa politisch und verwaltungstechnisch mehrfach umgestaltet wurde, zwei Gemeinden pro Jahr aufgelöst und sind in einer anderen aufgegangen.<sup>7</sup> Bemerkenswert rasanter ging es in den folgenden Jahren zu: Am 1. Januar 2012 zählte die Schweiz noch 2495 Gemeinden.<sup>8</sup> Der Gemeindebestand ging in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts um 7 % zurück – man denke hier im Vergleich nur an die oben genannten Zahlen!

Eine unerwartete strukturelle Wende bedeutete es also, dass in den vergangenen rund zehn Jahren in fast allen Kantonen breite Fusionsprojekte initiiert und durchgeführt wurden. Auffällig ist dabei beispielsweise die Konzentration von bisher 27 Gemeinden im Kanton Glarus auf noch drei, die bemerkenswerte Anzahl von Mehrfach-Fusionen in den Kantonen Freiburg, Graubünden, Tessin, Waadt, Luzern und Bern sowie die Gesamtzahl der geplanten oder bereits laufenden Projekte für 2014–2016.<sup>9</sup> Gleichzeitig ist festzuhalten, dass in der gleichen Zeit etliche Dutzend Fusionsversuche gescheitert sind, oft nach langen Entwicklungs- und Projektprozessen dann sogar erst bei den entscheidenden Schlussabstimmungen.

In einem juristischen Exkurs weiter unten (vgl. Abschnitt 2.3) werden einige grundsätzliche Aspekte von Fusionen aufgeführt.

### 1.4 Die Situation in den reformierten Kirchen der Schweiz

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass im kirchlichen Kontext des Landes die Diskussion um Fusionen nur sehr zögerlich in Gang gekommen ist und dass z.B. die Postulatsantwort des zürcherischen Kirchenrats an die Synode vom Juni 2012<sup>10</sup> zunächst Überraschung und Verwirrung ausgelöst hat. Er hielt u.a. fest:

Innerhalb von gut 40 Jahren hat sich der Anteil der reformierten Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung von 70 % (1967) auf 35 % (2010) reduziert – die Anzahl der Kirchengemeinden ist aber gleich geblieben.<sup>11</sup> Der Kirchenrat sieht deshalb vor, dass sich der Gesamtbestand der Kirchengemeinden »gegenüber heute auf die Hälfte bis einen Drittel reduziert«. <sup>12</sup> Leitziel aller Maßnahmen solle sein, in ermutigender Weise Freiräume für zukunftsgerichtete Projekte zu eröffnen und die Zuversicht unter den Verantwortlichen, den Behörden sowie den beruflich und freiwillig Mitarbeitenden zu stärken.<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Als Beispiel sei ein Vortrag des Vizepräsidenten der EKD am 1. März 2014 im Rahmen der Tagung zu 10 Jahren EKBO an der Evangelischen Akademie Berlin genannt.

<sup>7</sup> Steiner, Interkommunale Zusammenarbeit, 3f.

<sup>8</sup> Friederich, Untersuchung, 10.

<sup>9</sup> Bundesamt für Statistik, Gemeindeverzeichnis.

<sup>10</sup> Kirchenrat der Reformierten Kirche des Kantons Zürich, Antrag und Bericht, 1ff.

<sup>11</sup> A.a.O., 4.

<sup>12</sup> A.a.O., 10.

<sup>13</sup> A.a.O., 9.

In den Landeskirchen St. Gallen, Waadt und Basel-Stadt wurden schon etwas früher Projekte in Gang gesetzt, um den veränderten demografischen Verhältnissen besser Rechnung zu tragen. Gemeinsam ist den Vorgängen, dass sie »von oben her« ausgelöst wurden. Kirchenleitungen, Synoden oder Parlamente größerer Gemeinden haben Prozesse angestoßen, die dann auf unterschiedliche Weise angegangen wurden. Was im politischen Bereich beobachtbar ist, gilt auch für den kirchlichen Kontext: Entweder werden Zusammenschlüsse verordnet oder die Beteiligten erarbeiten Konzepte, die dann von den Gemeinden beschlossen (oder eben abgelehnt) werden. Es versteht sich aus demokratischen Gründen von selbst, dass der zweiten Möglichkeit größere Erfolgchancen eingeräumt werden. Finanzielle Unterstützungszusagen (Beratung und Begleitung, »Fusionsbonus«, Personalbestandswahrung etc.) können durchaus als »Beschleuniger« wirken.

### 1.5 Ausgangspunkte und Zielsetzungen

Fusionsüberlegungen basieren auf einer Wirkungs- Analyse. Dabei sind folgende Punkte im Blick:

- »Das Kleid ist zu groß geworden.«<sup>14</sup> Durch den Rückgang der Mitgliederzahl von Landeskirchen und Kirchengemeinden wird der Aufwand für kleine Gemeinden immer größer: Sie belasten den Finanzausgleich innerhalb der Landeskirche; sie haben Mühe, qualifizierte Behörden zu finden; sie werden unattraktiv für Mitarbeitende und sie wirken wenig anziehend auf Neuzuzüger, d.h. Neuzugezogene.
- »Das Innovationspotenzial ist gering geworden.« Die inhaltliche Erneuerung wird schwierig, die Gemeinden stagnieren auch in konzeptioneller und innovativer Hinsicht.
- »Die Visitation von 2007 hat gezeigt, dass Kirchengemeinden mit mehr als einer angestellten Person ihre Situation durchwegs positiver einstufen, als wenn nur eine einzige Person – die Pfarrperson – angestellt ist.«<sup>15</sup>
- Selbstständige Kirchengemeinden sind verpflichtet, in ihrem Gebiet das »volle Programm« gemäß Kirchenordnung anzubieten. Zusammengeschlossene Gemeinden können demgegenüber ihre Kräfte sowohl konzentrieren wie profilieren.<sup>16</sup>
- In der Stadt Bern (und anderswo auch, z.B. neuerdings in der Stadt Zürich) laufen intensive Bemühungen zu einer Konzentration der Liegenschaften – im Blick auf die langfristige Einsparung von Unterhaltskosten, damit weiterhin genügend Geld für Mitarbeitende (und damit für die inhaltliche Dimension) zur Verfügung steht.<sup>17</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die noch junge strukturelle Kooperations- und Fusions-Diskussion in den reformierten Kirchen und Gemeinden dem Ziel dient, auch in Zukunft eine gesellschaftlich wahrgenommene, sichtbare, kraftvolle, offene und innovative öffentliche Kraft zu sein und immer wieder zu werden. Sehr deutlich hat das der St. Galler Kirchenrat in einer zusammenfassenden Unterlage zu Kirchengemeindefusionen an erster Stelle formuliert: »Die St. Galler Kirche will mit den Fusionen vor allem erreichen, dass eine größere Programmvietfalt für die Kirchbürger ermöglicht werden

<sup>14</sup> Diese und weitere Formulierungen tauchen in etlichen Begründungen für kirchliche Reformprozesse auf.

<sup>15</sup> *Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons St. Gallen*, Visitationsbericht, 7

<sup>16</sup> Der Pfarrverein der Stadt Bern hat im Frühjahr 2014 eine Unterlage verabschiedet (zuhanden des Strukturdialogs II – vgl. unter 2), in der er zwischen »Herdfeuern« (in den klassischen Bereichen »feiern«, »lehren« und »unterstützen«, in jeder lokalen Einheit angeboten) und »Leuchtfeuern« (1–2 Spezialitäten pro lokale Einheit) unterscheidet.

<sup>17</sup> Beschluss des Großen Kirchenrates vom November 2013, wonach 50 % der bisherigen liegenschaftsnahen Kosten reduziert werden sollen.

kann. Es ist eine Wirkung nach innen: Mit den vorhandenen Mitteln und Kräften soll mehr möglich werden.«<sup>18</sup> Weitere Punkte betrafen die Ergebnisse der Visitation von 2007, d.h. die schon zitierte Einsicht, wonach »Kirchengemeinden mit mehr als einer angestellten Person ihre Situation durchwegs positiver einstufen«<sup>19</sup> und dass »aus gleich viel Geld mehr Leben entstehen können« soll.<sup>20</sup> Etwas später wird festgehalten: »Die Erfahrung während mehr als zehn Jahren mit intensiver Förderung von regionaler Zusammenarbeit zeigt, dass regionale Zusammenarbeit wegen fehlendem Wir-Gefühl, hoher Komplexität und Konflikanfälligkeit nur in Einzelthemen funktioniert, aber nicht tauglich ist für eine umfassende Zusammenarbeit und gemeinsamen Mitarbeiterinsatz.«<sup>21</sup> Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass »Kooperation« nicht automatisch eine Vorstufe von »Fusion« ist oder folgerichtig zu einer solchen führt. Vielmehr gibt es die genannten Gründe, die rasch dazu führen, dass gutgemeinte Kooperationen stecken bleiben oder versanden. Erst die Fusion (oder mindestens die Fusionsabsicht) gewährleistet eine synergetische Zusammenarbeit auf allen Ebenen.

Auch der Zürcher Kirchenrat denkt ähnlich, wenn er schreibt, dass er überzeugt ist, »dass das Anliegen des Gemeindeaufbaus nach einem ansprechenden, vielfältigen und vielgestaltigen Gemeindeleben stärker zu gewichten ist als das Erhalten des bisherigen territorialen Bestands«.<sup>22</sup>

### 1.6 Interpretation: Herausforderungen für die Kirchen und Gemeinden

Es sind in erster Linie vier Dimensionen, um welche jede Fusionsdiskussion kreist:

*Tradition:* Für viele Menschen sind Kirchengemeinden in ihrer territorialen Grundstruktur sehr »althergebracht« und deshalb ein überaus schützenswertes Traditionsgut. Faktisch ist es aber so, dass ein Großteil der reformierten Kirchengemeinden in der Schweiz in der Zeit der sog. Helvetik/Restauration (nach 1815 bis 1848) entstand. In dieser Periode, die auf den Zusammenbruch der »Alten Ordnung« durch die napoleonischen Kriege folgte, haben sich in allen Kantonen neue Kirchengemeinden gebildet. Vielerorts gaben die notwendige Neu-Organisation bisherigen Klosterbesitzes oder neuentstandene Siedlungen<sup>23</sup> den äußeren Anlass dazu. Aufgrund sog. »historischer Rechtstitel« verpflichteten sich die Kantone mit der neuen Verfassung der Eidgenossenschaft von 1848, als Gegenleistung für die eingezogenen und neu verteilten Klostergüter die Löhne der Pfarrpersonen zu übernehmen, weil sich diese ohne kirchlichen Landertrag nicht selber mehr ihre Existenz sichern konnten. Es wird in der Diskussion also darum gehen, die »Geschichtlichkeit« des gegenwärtigen territorialen Bestands der Gemeinden aufzuzeigen und diesen so gleichermaßen wertzuschätzen wie zu relativieren.

*Emotion:* Für viele Menschen hat die bestehende Kirchengemeinde viel mit dem Gefühl von Identität und Zugehörigkeit zu tun. Die Entwicklungen in den Kirchen verliefen über viele Jahrzehnte relativ langsam und ohne einschneidende Veränderungen. Man konnte sich eingewöhnen. Gerade in einer Zeit, die aus beruflichen Gründen für eine

<sup>18</sup> *Arbeitsstelle Gemeindeentwicklung und Mitarbeiterförderung*, Fragen zu Fusionen, 2.

<sup>19</sup> A.a.O., Punkt 1: Was bringt uns eine Fusion?

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> A.a.O., Punkt 3: Warum nicht bei der regionalen Zusammenarbeit bleiben?

<sup>22</sup> *Kirchenrat der Reformierten Kirche des Kantons Zürich*, Antrag und Bericht, 6.

<sup>23</sup> Die »industrielle Revolution« führte in der Schweiz rasch zu einer bemerkenswerten Binnen-Migration und zum Bau von neuen Dörfern für die Arbeiter und ihre Familien, erbaut in vielen Fällen von Patrons großer Firmen wie Spinnereien, Webereien etc. Oft gehörten auch Kirchen-Neubauten dazu, um den umgesiedelten Menschen eine gewisse »altvertraute Identität« zu bieten.

große Zahl von Familien und Einzelpersonen mit mehrfachen Umzügen inkl. Kantonswechsell verbunden ist, scheint es einfacher, am neuen Ort in der Kirchengemeinde Anschluss zu finden – sofern ein solcher überhaupt gesucht wird. Vieles ist weiterhin vertraut, vieles ist sehr ähnlich wie am früheren Ort, man fühlt sich willkommen. Es ist deshalb verständlich, dass den Emotionen, welche eine Fusionsdiskussion auslöst, Raum gegeben werden muss. Menschen brauchen Zeit, um sich mit neuen Verhältnissen anzufreunden; das scheint im kirchlichen Bereich noch ausgeprägter zu sein als anderswo.

*Notwendigkeit:* Offensichtlich fällt es nicht leicht, in den laufenden Diskussionen inhaltliche (ekkesiologische) Argumente in den Vordergrund zu stellen – auch wenn das in offiziellen Verlautbarungen so gemacht wird (vgl. oben!). Einleuchtender scheinen finanzielle Argumente und damit ökonomische Gründe zu sein. Es ist deutlich, dass, wohl im Gefolge der Erfahrungen im politischen Bereich, auch in den Kirchengemeinden sehr oft von »Einsparungen« die Rede ist. Damit kann überzeugend und weitherum einsichtig argumentiert werden. Gleichzeitig laufen ekkesiologische Prozesse Gefahr, dadurch an Durchsetzungskraft zu verlieren. Der laufende Stadtberner »Strukturdialog II«, zu dem auch eine Liegenschaftsstrategie<sup>24</sup> mit weitgehenden Veränderungen gehört, ist ein Beispiel dafür. Die St. Galler Formulierung, dass »aus gleich viel Geld mehr Leben entstehen können« soll (vgl. oben), könnte hier hilfreich werden.

*Mehrwert:* Die Hauptherausforderung der laufenden und der neuen Strukturveränderungsprozesse dürfte wohl sein, den Mehrwert (oder die Mehrwerte) für das Leben und die Lebendigkeit der Kirche am Ort darzustellen – in jeder Hinsicht. Ein wichtiger Punkt dabei ist die erwartete Programmvielfalt, indem »weniger vom Gleichen«, dafür »mehr von Unterschiedlichem« angeboten werden kann. Weil durch Fusionsprozesse mehr Mitarbeitende (mit verschiedenen Vorbildungen) in der gleichen strukturellen Einheit tätig sind, wird es leichter möglich sein, diesen Zugewinn an inhaltlich bestimmten Aktivitäten zu erreichen. Ein weiterer Punkt wird die schlankere Leitung und Verwaltung sein, die durch eine Konzentration der vorhandenen Kräfte realisiert wird. Dazu kommt die neuentwickelte Liegenschafts-Bewirtschaftung, die effizienter werden kann. Und schließlich ist auch die »Wirkung nach außen« ein Mehrwert, der herausgestrichen werden soll – einer eher als »träge« wahrgenommenen Institution gelingt es, sich mitarbeiterschützend neuen Bedingungen anzupassen und dabei an Kraft im öffentlichen Diskurs zu gewinnen.

<sup>24</sup> Das stadtbernerische Kirchen-Parlament (Großer Kirchenrat) hat im Herbst 2013 einhellig beschlossen, dass möglichst rasch 50 % der bisherigen liegenschaftsnahen Kosten eingespart werden, um das erwartete langfristige strukturelle Defizit zu beseitigen. Man will an den Steinen zugunsten der Menschen (Mitarbeitenden) sparen! Zur Zeit, im Sommer 2014, sind die zwölf Kirchengemeinden daran, diese Strategie für ihren Bereich umzusetzen. Es zeigt sich nun, dass Stimmen laut werden, die nach der weiteren Notwendigkeit des ekkesiologisch motivierten Strukturdialogs fragen – nachdem nun die finanziellen Erfordernisse einer Lösung zugeführt werden. Die Projektverantwortlichen sind herausgefordert, die Zielsetzung neu zu definieren und zu formulieren!



## 2. Zwei Beispiele aus laufenden Prozessen in der Schweiz

### 2.1 Stadt Zürich

#### 2.1.1 Ansatzpunkte

Im Jahr 2006 bildete die Zentralkirchenpflege ZKP (Parlament des Zweckverbandes der 34 reformierten Kirchengemeinden auf dem Stadtgebiet) eine Reformkommission, die nach einer längeren Analyse-Phase 2009 in fünf Untergruppen mit der Arbeit angefangen hat. Das Projekt wurde auf eine Dauer von 7 Jahren angelegt (2009–2016). Mit der Reform sollte die Kirche in der Stadt Zürich

- in der Ausübung des evangelischen Auftrages gestärkt werden,
- über eine nachhaltige Finanzierungsbasis verfügen, und
- größere Flexibilität im Einsatz ihrer Ressourcen erhalten.

Festgehalten wurde auch die bedeutsame Verkleinerung der Mitgliederzahl von 260.000 (bis ca. 1980) auf 89.000 (2013), und dass diese Veränderung es nötig mache, die Anzahl der professionell mitarbeitenden Personen und die Anzahl der Liegenschaften für die zukünftige Arbeit sorgfältig zu überprüfen.

#### 2.1.2 Vorgehen

Die Arbeit konzentrierte sich bald auf mögliche Strukturmodelle, welche in einem Zwischenbericht 2011 vorgestellt wurden:

- eine Kirchengemeinde Stadt Zürich mit einer größeren Zahl von »Untergemeinden« (Alpha)
- ca. 16 fusionierte Großgemeinden (Beta).

2013 fanden an sechs Orten in der Stadt regionale Veranstaltungen statt, an denen sich die Teilnehmenden über den Stand der Arbeit und über die Auswirkungen der verschiedenen Modelle informieren konnten.

Ebenfalls 2013 beschloss die ZKP, für das folgende Jahr eine Grundsatzabstimmung zu den beiden Modellen unter den Reformierten der Stadt anzusetzen. Da die Empfehlungen der ZKP äußerst knapp ausfielen (25 zu 24), kam es zu einer Wiedererwägung, die dann Anfang 2014 abgelehnt wurde.

So werden nun aktuell den Stimmberechtigten die folgenden Fragen vorgelegt:<sup>25</sup>

- Abstimmungsfrage 1: »Stimmen Sie dem Zusammenschluss der Kirchengemeinden des reformierten Stadtverbandes zu *einer* Kirchengemeinde Stadt Zürich zu?«
- Abstimmungsfrage 2: »Stimmen Sie der Stärkung des reformierten Stadtverbandes und der Bildung von *größeren, selbständigen* Kirchengemeinden zu?«<sup>26</sup>
- Stichfrage: »Welches der beiden Modelle soll umgesetzt werden, falls beide angenommen werden?«

<sup>25</sup> Abstimmungszeitung für die Stimmberechtigten vom September 2014.

<sup>26</sup> Die Fragen 1 und 2 können beide mit Ja oder Nein beantwortet werden; es ist auch gestattet, nur für oder gegen eine der Vorlagen zu stimmen oder überhaupt auf eine Stimmabgabe zu verzichten.

### 2.1.3 Zwischenstand

Die Durchführung der Grundsatzabstimmung war lange Zeit heftig umstritten, nicht zuletzt, weil ein »doppeltes Nein« durchaus zu befürchten ist; es würde den weiteren Reformprozess auf längere Zeit hinaus blockieren. Unmittelbar nach der Abstimmung soll nun vordringlich die ekklesiologische Frage nach den grundsätzlichen Zielsetzungen kirchgemeindlicher Arbeit, Profilbildung bzw. Schwerpunktsetzung und dann auch die Frage der Liegenschaften, ihrer Anzahl und ihrer künftigen Nutzung, bearbeitet werden. Diese befinden sich in der stadtzürcherischen Kirche im Besitz der einzelnen Gemeinden, was zugleich alle Versuche zentraler Steuerungsprozesse von Beginn an limitiert.

Der Reformprozess in der Stadt Zürich ist auch im Zusammenhang mit dem landeskirchlichen Projekt »KirchGemeindePlus«<sup>27</sup> zu sehen, das seit 2012 in allen Bezirken und Gemeinden viele Diskussionen um neue Strukturen (Zusammenschlüsse von Gemeinden in den Regionen) ausgelöst hat und bis 2018 zu einer deutlich geringeren Zahl von Kirchengemeinden im Kanton Zürich führen will.

## 2.2 Stadt Bern

### 2.2.1 Ansatzpunkte

2013 wurde vom Großen Kirchenrat GKR (Parlament der Gesamtkirchgemeinde Bern) der »Strukturdialog II« initiiert. Vorausgegangen war der zweijährige »Strukturdialog I«, aufgrund dessen ausführlichem Schlussbericht<sup>28</sup> der Auftrag erteilt wurde, zwei konkrete Lösungsvarianten für eine strukturelle Reform auszuarbeiten, sie im Vergleich darzustellen und sie aus theologischer, politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Sicht zu bewerten. Vorgelegt werden sollen

- die Variante »eine Kirchengemeinde Stadt Bern«, und
- die Variante »Reform der bestehenden Struktur, eventuell unter Bildung neuer größerer Gemeinden«.

Im Hintergrund standen der Rückgang der Mitgliederzahlen von rund 100.000 (ca. 1980) bis 55.000 (2013), ein wachsendes strukturelles Defizit in der Jahresrechnung und unwägbara Entwicklungen in Bezug auf Steuereinnahmen oder in der Bemessung der Pfarrstellen durch den Kanton.

### 2.2.2 Vorgehen

Der GKR wählte 2013 einen Gesamtprojektausschuss GPA und zwei Teilprojektausschüsse TPA1/TPA2 und genehmigte ein detailliertes Projektkonzept, ausgearbeitet zusammen mit einer außenstehenden Projektleitung.<sup>29</sup> Nach mehreren internen Studientagen mit vielen Referierenden zum Kontext einer Reform und einer ersten Erarbeitung von zentralen Leitfragestellungen fanden Anfang 2014 in allen zwölf Kirchengemeinden und Berufsgruppen Hearings statt. Die Ergebnisse bildeten den Hintergrund einer zweiten Erarbeitungsphase, die im Sommer im Hinblick auf ein gesamtstädtisches Kirchenfest in »zehn Kriterien für eine künftige Kirche« kondensiert wurde. Eine künftige Kirche ist:

<sup>27</sup> Vgl. *Reformierte Kirche des Kantons Zürich*, Was will KirchGemeindePlus?

<sup>28</sup> Vgl. *Gesamtkirchgemeinde Bern (Stadt)*, Schlussbericht Strukturdialog I.

<sup>29</sup> Für die Projektleitung wurde das Zentrum für Kirchenentwicklung ausgewählt; der Vf. dieses Beitrags ist Mitglied dieser Projektleitung.

- sichtbar (offen, nahe, fassbar etc.),
- föderal (Lokales hat hohes Gewicht und Autonomie),
- profiliert (Entwicklung von unterschiedlichen Profilen an den einzelnen Standorten),
- vernetzt (mit allen anderen Kreisen oder Gemeinden, mit staatlichen und privaten Einrichtungen),
- doppelt präsent (sowohl tätig am eigenen Ort wie in der ganzen Stadt und für die ganze Stadt),
- partnerschaftlich (in enger Verbindung von professionellen und freiwilligen Mitarbeitenden),
- geleitet (demokratisch von »unten nach oben«),
- kostenbewusst (im Umgang mit Steuergeldern und Beiträgen),
- kulturell (im weitesten Sinn, z.B. musikalisch, kunstorientiert, literarisch etc.),
- zukunftsbezogen (offen für Veränderungen und eingehend auf Strömungen in der Gesellschaft).

Dem Kirchenfest<sup>30</sup> kam die Funktion eines zweiten öffentlichen Hearings zu, um für die Vertiefung der beiden Konzepte (Varianten) Meinungen, Wünsche und Fragen einbringen. Ziel ist, im Laufe des Herbstes und bis zum folgenden Winter konkrete und ausgearbeitete »Modelle« zu entwickeln, die mit allen Betroffenen dann wiederum ausführlich diskutiert werden können.

Der Abschluss des Prozesses ist für den Sommer 2015 vorgesehen; der GKR wird dann zu entscheiden haben, in welcher Form der Beschluss über eine künftige Struktur für die Stadtberner reformierte Kirche gefasst werden soll. In mehreren »Newslettern« als Beilage zur Zeitung »reformiert.« – die Informationszeitung der Gesamtkirchengemeinde für alle reformierten Haushaltungen – wird über den Fortgang der Arbeit in den Ausschüssen informiert und kommen einzelne Persönlichkeiten zu Wort.

### 2.2.3 Zwischenstand

Bisher konnte festgestellt werden, dass die Öffentlichkeitswirkung des Projekts gut ist und insbesondere die vielen Hearings und Zwischengespräche mit den Kirchengemeinderäten positiv beurteilt werden. Deutlich wird aber auch, dass nun bald konkrete Modelle erwartet werden, die klar aufzeigen, welche Vor- und Nachteile die eine oder andere neue Struktur bringen wird. Das stark öffentlichkeitsorientierte Vorgehen hat Erwartungen geweckt, die nicht für eine lange Zeit in der Schwebe gelassen werden dürfen.

## 2.3 Kurzer juristischer Exkurs zum Thema Fusionen<sup>31</sup>

### 2.3.1 Zur Begrifflichkeit

Es wird unterschieden zwischen freiwilligen Fusionen (autonome Gemeinden verschmelzen nach einem demokratischen Prozess mit anderen autonomen Gemeinden) und Zwangsfusionen (eine übergeordnete Stufe kann sie anordnen, wenn es überwiegende kommunale, regionale oder kantonale Interessen erfordern).

Freiwillige Zusammenschlüsse können entweder Absorptionsfusionen sein (eine Gemeinde übernimmt oder eingemeindet eine oder mehrere andere) oder Kombinationsfusionen (zwei oder mehr Gemeinden vereinigen sich zu einer Neubildung).

<sup>30</sup> Es fand 29.–31. August 2014 auf insgesamt vier zentralen Plätzen statt und wurde von über 14.000 Personen besucht. Ein höchst eindrücklicher gesamtstädtischer Gottesdienst im überfüllten Münster, gefolgt von einer »Teilete« auf dem Vorplatz, beendete das Fest am Sonntag.

<sup>31</sup> Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich auf *Friederich*, Untersuchung, 12.

In der Literatur werden mehrere Begriffe für denselben Vorgang verwendet: Gemeinde-zusammenschluss, -zusammenlegung, -vereinigung.

Oft sind auch kantonal unterschiedliche Rechtsbegriffe zu beobachten; am grundsätzlichen Vorgang einer Fusion ändern sie aber nichts.

### 2.3.2 Zum Verfahren

Unterschieden werden grundsätzlich drei Schritte (die natürlich auch wieder unterteilt werden können):

- 1) Aufnahme von Verhandlungen zwischen zwei oder mehreren Gemeinden, sei es durch einen Beschluss des lokalen Rates oder sei es durch eine Grundsatzabstimmung aller Stimmberechtigten.
- 2) Beschlussfassung über den ausgearbeiteten Fusionsvertrag in allen beteiligten Gemeinden durch alle Stimmberechtigten – im Rahmen einer Kirchengemeindeversammlung oder einer Urnenabstimmung.
- 3) Zustimmung zum Erlass der notwendigen reglementarischen Grundlagen für die neue oder erweiterte Gemeinde.

Dieses mehrstufige Verfahren bietet die Möglichkeit, dass sich die beteiligten Gemeinden »schrittweise« auf ein neues Modell zubewegen können. Unstimmigkeiten in Reglementsfragen stellen dann den grundsätzlichen Beschluss zum Zusammengehen nicht in Frage und können in einem weiteren Verfahren bereinigt werden.

Bei Kirchengemeindefusionen ist zu beobachten, dass der zweite und dritte Schritt, oft zusammengenommen werden, hin und wieder sogar alle drei, indem der erste nur von den beteiligten Ratsgremien beschlossen wird.

### 2.3.3 Zur Zwangsfusion

In etlichen Kantonen hat der Regierungsrat als oberste politische Behörde – in Deutschland vergleichbar mit einer Landesregierung – die Kompetenz, bei Vorliegen von dringlichen Gründen eine an einem größeren Fusionsprozess beteiligte Gemeinde zur Mitwirkung zu zwingen. Gründe sind eine »mangelnde Leistungsfähigkeit« der einzelnen Gemeinde oder der Abschluss eines langwierigen Verfahrens, nachdem bereits eine Mehrheit der beteiligten Gemeinden und der Stimmenden dem Fusionsprojekt grundsätzlich zugestimmt haben. Das Verfahren bei Zwangsfusionen ist auf kantonaler Ebene gesetzlich genau geregelt. Im kirchlichen Bereich gilt bislang, dass eine Fusion auch erfolgen kann, wenn eine Gemeinde nicht zustimmt; sie nimmt dann am weiteren Prozess nicht mehr teil.

### 2.3.4 Zu finanziellen Anreizen

Kantone können fusionswillige Gemeinden mit »Fusionsbeiträgen« unterstützen – oder solche, die ausgeschert sind, mit der Sperrung von solchen Unterstützungen »bestrafen«.

Im kirchlichen Bereich wird das insbesondere durch die Gewährleistung des »Besitzstandes« nachvollzogen, d.h. fusionierte Gemeinden behalten die Anzahl ihrer Mitarbeitenden (oder entsprechende »Personalpunkte«), auch wenn die neue Gesamt-Mitgliederzahl eine solche Anzahl nicht mehr zulassen würde.

### 2.3.5 Zu einem detaillierten Fusionsablauf

Lüscher/Freymond<sup>32</sup> stellen einen »Regelablauf« für die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn wie folgt zusammen – dieser zeigt in grundsätzlicher Weise die notwendigen Schritte einer Fusion:

- Die Kirchengemeinde-Versammlungen (als legislative Ebene, zusammengesetzt aus allen am Ort stimmberechtigten Kirchenmitgliedern) erteilen Auftrag, eine Fusion zu prüfen;
- Erstellung einer Machbarkeitsstudie zur geplanten Fusionen, in Auftrag gegeben durch den Kirchengemeinderat (exekutive Ebene, gewählt von der gemeindlichen Legislative) und ausgeführt im Prinzip von einer professionellen, unabhängigen Stelle;
- Grundsatzentscheid zur Fusion und Auftrag, einen Fusionsvertrag und ein neues, gemeinsames Organisationsreglement auszuarbeiten (Kirchengemeinde-Versammlung);
- Prüfung des Vertrags und Organisationsreglements durch die zuständigen kantonalen Stellen und den Synodalrat (innerkirchliche Angelegenheiten);
- Zustimmung der Kirchengemeindeversammlungen;
- Zustimmung der kantonalen Legislative (staatlicher Vorgang – territoriale Veränderungen müssen in der Schweiz zwingend von den kantonalen Behörden genehmigt und in der staatlichen Kirchengesetzgebung nachgetragen werden);
- Wahl des neuen Kirchengemeinderates und Start als neue Kirchengemeinde.

## 3. Innovationen

### 3.1 Neue »Ebenen« und »Orte«

*Regionen zwischen Gemeinden und Landeskirche:* Mit Fusionen entstehen neue strukturelle »Gebilde«. Die kirchliche Arbeit in Regionen erfordert ein neues Verständnis von »Gemeinde« – es wird einerseits darum gehen, großflächiger zu denken und zu planen, und andererseits darum, die größere Einheit in kleineren Untereinheiten zu organisieren, in denen Beziehungen weiter gepflegt oder neu aufgebaut werden können.

*Profilgemeinden – profilierte Gemeinden:* Eine Möglichkeit für die Untereinheiten kam in den letzten Jahren vermehrt in den Blick: die Bildung von spezifischen »Gemeinden« (oder großen Gruppen) von Menschen mit verwandten thematischen Interessen, mit ähnlichen Lebens-Schicksalen und Lebens-Umständen, aus dem gleichen Milieu u.a. Neben die Schaffung von solchen Profilgemeinden treten fusionierte Gemeindeteile, die je unterschiedliche Kompetenzen und Erfahrungen mitbringen und diese fürs neue Ganze fruchtbar machen oder ausstrahlen lassen; so tritt jeder Teil mit einem eigenen Profil auf und ergänzt (und entlastet) die anderen.

*Ortlose Internetgemeinden:* Das rasante Wachstum der »social media« hat an vielen Orten bereits zur Schaffung eines neuen, virtuellen »Gemeindetypus« geführt. Theologisch, diakonisch, ethisch motivierte »Chatrooms« lassen virtuelle Formen des Gemeindeseins entstehen, an die sich viele noch gewöhnen müssen. Um als Kirchen attraktiv zu bleiben, werden in diesem rasch wachsenden Bereich größere Investitionen in Fachleute und technische Ausrüstungen notwendig werden.

<sup>32</sup> Lüscher/Freymond, Demografisches Portrait (zit. nach Gilomen, Neues).

*Neue Finanzierungsmöglichkeiten (Fundraising):*<sup>33</sup> Ebenfalls heute noch ungewohnt ist die Finanzierung von kirchlichen Aktivitäten über kreative Geldbeschaffung. Ausgewählte Sponsoren sollen Anreize bekommen, in landeskirchliche Projekte zu investieren, um so PR-Wirkung zu erzielen.

### 3.2 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Demografische Veränderungen und »kalte Austritte« (d.h. nach einem Umzug wird bei der zivilstandamtlichen Anmeldung am neuen Ort keine Konfessionszugehörigkeit mehr angegeben) werden auch in den kommenden Jahren zu einer weiteren Dezimierung der reformierten Wohnbevölkerung in der Schweiz führen. Für viele der bestehenden Kirchengemeinden bedeutet das, dass sie ihren bisherigen autonomen Status grundlegend überprüfen müssen. Zusammenschlüsse aller Art dürften also zunehmen, Fusionen werden unausweichlich. Darauf sind die Gemeinden, ihre Mitglieder und vor allem ihre Leitungs- und Mitarbeitenden-Gremien zurzeit noch nicht vorbereitet. Zudem fehlen Grundlagen für ein vor allem ekklesiologisch ausgerichtetes prozessuales Vorgehen im Bereich der Organisations-Entwicklung.

Gleichzeitig sind Möglichkeiten und Wege zu bedenken, wie es gelingen kann, Kirche in der Welt inhaltlich so zu positionieren, dass sie für eine kommende Generation attraktiv ist und Orientierung vermitteln kann.

### 3.3 Herausforderungen für die Forschung

Wie Fusionen ekklesiologisch im Blick auf das Selbstverständnis der bisherigen Ortsgemeinden und ihrer Mitglieder bzw. deren Identität zu verstehen sind, ist bisher noch nicht systematisch bearbeitet worden – ganz zu schweigen von deren »Impact«, d.h. den Wirkungen und Konsequenzen für das Gemeindeleben und die Zugehörigkeitsbereitschaft ihrer Mitglieder. Rein zahlenmäßige Erhebungen im Blick auf mögliche Einsparungen, die Zahl von Mitgliedern oder neuen Projekten, die durch solche Initiativen möglich werden, können jedenfalls nur sehr bedingt Aufschluss über die Plausibilität der je konkreten Fusion geben. Es wird deshalb eine wichtige Herausforderung für die zukünftige Forschung sein, diese vorhandene Leerstelle zu füllen, d.h. zum einen, ein Instrumentarium zur möglichst breiten Erhebung von Fusionswirkungen zu entwickeln, zum anderen theoretische und praktische Bausteine für die Rahmenbedingungen zur Bestimmung künftiger Reformprozesse zu erarbeiten und zugänglich zu machen. Zudem dürfte es sinnvoll sein, gelungene und gescheiterte Prozesse zu dokumentieren. Von dort aus sind dann auch gezielte Weiterbildungen für GemeindeberaterInnen und kirchlich interessierte Organisations-EntwicklerInnen anzubieten, die diese in die Lage versetzen, ihre Begleitungs- und Beratungsarbeit tatsächlich auch mit der notwendigen ekklesiologischen Kompetenz durchzuführen.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Arbeitsstelle Gemeindeentwicklung und Mitarbeiterförderung*, Fragen zu Fusionen von Kirchgemeinden in der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons St. Gallen, Version 31. Oktober 2013  
*Bundesamt für Statistik*, Gemeindeverzeichnis, Neuchâtel 2013  
*Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons St. Gallen*, Visitationsbericht 2007 (www.ref-sg/kirche 2015)

<sup>33</sup> *Kirchenamt der EKD*, Kirche der Freiheit, 90f.

- Friederich, U.*, Untersuchung zu Rechtsfragen am Beispiel der neuen Berner Regelung zur »Optimierung der Förderung von Gemeindezusammenschlüssen«, Schweiz. Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht 114/5 (2013), 10ff
- Gesamtkirchgemeinde Bern (Stadt)*, Schlussbericht Strukturdialog I, Oktober 2013 ([www.strukturdialog.ch](http://www.strukturdialog.ch))
- Gilomen, S.*, Es kann Neues für Viele entstehen – die Fusion der Bieler Kirche als Beispiel einer Kirchenstruktur zwischen parochialer und nichtparochialer Struktur. Von der Vision zur Fusion. Masterarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, 2014
- Kirchenamt der EKD* (Hg.), Kirche der Freiheit. Zukunftsperspektiven für die Kirche des 21. Jahrhunderts, Hannover 2006
- gezählt – Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2004, 2008, 2010, 2012, 2014
- Kirchenrat der Reformierten Kirche des Kantons Zürich*, Antrag und Bericht des Kirchenrates an die Kirchensynode betreffend Stärkung kleiner Kirchgemeinden durch gezielte Förderung übergemeindlicher Zusammenarbeit (Postulat Nr. 419 von Kurt Stäheli, Marthalen, und Mitunterzeichnenden), 27. Juni 2012
- Lüscher, K. / Freymond, C.*, Demografisches Portrait der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, 2007 ([www.refbejuso.ch/inhalte/regionale-kooperation/demografie.html](http://www.refbejuso.ch/inhalte/regionale-kooperation/demografie.html))
- Rauber, J.*, Kirche der Freiheit gestalten. Herausforderung für Gemeindeberatung und kirchliche Organisationsentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2013
- Reformierte Kirche des Kantons Zürich*, Was will KirchGemeindePlus?, 2014 ([www.kirchgemeindeplus.ch](http://www.kirchgemeindeplus.ch))
- Schmidt, E.R. / Berg, H.G.*, Beraten mit Kontakt – Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche, Gelnhausen 2008
- Steiner, R.*, Interkommunale Zusammenarbeit und Gemeindezusammenschlüsse in der Schweiz, Bern/Stuttgart/Wien 2002 – hier zitiert nach Uni-Press Bern, Public Management 117 (2003), 1ff
- In 155 Jahren 361 Gemeinden weniger – Gemeindezusammenschlüsse sind in der Schweiz kein Tabu mehr, Uni-Press Bern, Public Management 2002

## 6.3 Grundlagen und Perspektiven inklusive Gemeindeentwicklung

Ulf Liedke

### 1. Informationen

#### 1.1 Theorieperspektiven

Inklusion und Exklusion haben in der *Systemtheorie*,<sup>1</sup> der *Soziologie der sozialen Ungleichheit*<sup>2</sup> sowie im sozialwissenschaftlichen *Diskurs über Behinderung und gesellschaftliche Vielfalt* eine je spezifische Bedeutung.<sup>3</sup> Die inklusive Gemeindeentwicklung ist besonders durch die letztgenannte Diskussion angeregt worden. In ihr steht »die Vision einer Gesellschaft, die Diskriminierung, Marginalisierung und Ausgrenzung abbaut«,<sup>4</sup> im Mittelpunkt. Inklusion wird hier als »Nicht-Aussonderung« und »unmittelbare Zugehörigkeit«<sup>5</sup> verstanden. Dabei geht es nicht nur um das Zusammenleben von Menschen mit und ohne Behinderung, sondern darüber hinaus um das »Miteinander unterschiedlichster Mehr- und Minderheiten«.<sup>6</sup> Inzwischen wird zunehmend auch das Anregungspotential der anderen beiden Theorieperspektiven in die Diskussion einbezogen.

#### 1.2 Beziehungsreiches Leben: zur Inklusionsgeschichte Gottes

Inklusion ist ein *Relationsbegriff*. Er charakterisiert die Beziehung zwischen Personen als ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung, durch das eine Gemeinschaft der Verschiedenen in der Achtung des individuell Besonderen konstituiert wird. Dieses relationale Verständnis von Inklusion erweist sich als Anknüpfungspunkt zu einer relationalen Theorie des Handelns Gottes.<sup>7</sup> Die Trinitätslehre bietet sich dabei als Rahmentheorie an, weil sie es erlaubt, Mensch und Welt in der Perspektive des Beziehungsreichtums Gottes zu reflektieren.<sup>8</sup> Gottes Sein als Vater, Sohn und Heiliger Geist wird in ihr relational gedacht, als »ein ... einmütiges Sichbegegnen und Sichfinden, ein freies Zusammensein und Zusammenwirken, ein offenes Gegeneinander und Füreinander«.<sup>9</sup> Der Beziehungsreichtum Gottes bildet insofern den Inbegriff einer Inklusion, in der Verschiedenheit geachtet, Gemeinschaft hergestellt und Einheit gewahrt wird. Dieser Beziehungsreichtum des Seins Gottes findet seine *anthropologische* Entsprechung in einer trinitarischen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese lässt sich als Analogie des relationalen Seins Gottes verstehen. Menschen sind dazu bestimmt, dass der Beziehungs-

<sup>1</sup> Vgl. *Nassehi*, *Gesellschaft der Gegenwart*, 161–190.

<sup>2</sup> Vgl. *Kronauer*, *Exklusion*.

<sup>3</sup> Vgl. *Liedke*, *Anerkannte Vielfalt*, 3–9.

<sup>4</sup> *Hinz/Niehoff*, *Bürger sein*, 108.

<sup>5</sup> *Theuissen*, *Inklusion*, 13.

<sup>6</sup> *Hinz*, *Integration und Inklusion*, 355.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *Liedke*, *Inklusion in theologischer Perspektive*.

<sup>8</sup> Vgl. *Schwöbel*, *Trinitätslehre*, 25.

<sup>9</sup> *Barth*, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, 207.



reichtum Gottes in ihren Lebensverhältnissen Entsprechungen findet. Jede und jeder ist in diesem Sinn unmittelbar zugehörig. Die *imago Dei* begründet eine theologische Anthropologie inklusiver Verhältnisse.

Allerdings wird der inklusive Beziehungsreichtum immer wieder durch die Sünde des Menschen in Frage gestellt. In ihr tritt »der gottlose Drang aus dem von Gott gewährten Beziehungsreichtum geschöpflichen Lebens in die Beziehungslosigkeit«<sup>10</sup> hervor. Aus dieser Situation kann der Mensch nur von außerhalb seiner selbst her befreit werden. Die Versöhnung des unverhältnismäßigen Menschen geschieht dadurch, dass sich Gott aufs Neue zu ihm verhält. Im Glauben lassen sich Menschen diesen erneuerten Beziehungsreichtum schenken und werden seiner gewiss. In der Nachfolge stellen sie ihrerseits Anerkennungsverhältnisse her: zu einander, zur ökologischen Umwelt und zu sich selbst.

Das Evangelium der versöhnten Gemeinschaft mit Gott steht deshalb im Mittelpunkt des theologischen Nachdenkens über Inklusion. Der Gottesdienst ist der zentrale Ort, an dem diese inklusive Gemeinschaft mit Gott verkündigt, gefeiert und angeeignet wird. Der Glaube wiederum ist »die Grundorientierung des menschlichen Lebens, die Gottes Beziehung zur Menschheit entspricht«.<sup>11</sup> Er ist die Lebensform, in der die inklusive Gemeinschaft mit Gott anerkannt und wiederholt wird.

### 1.3 Inklusive Verhältnisse: Sozialtheoretische Konkretisierungen

Gerhard Ebeling hat »[d]as rechte Unterscheiden«<sup>12</sup> als zentrale theologische Kompetenz beschrieben. Sie kann vor kategorialen Verwechslungen bewahren. Denn: Die *dogmatischen* Grundaussagen dürfen nicht bruchlos *sozialethisch* generalisiert und mit der Utopie einer (voll-)inklusive Gesellschaft identifiziert werden. Das Postulat eines durchgängigen Eingeschlossen-Seins *aller* in die Kommunikation *mit allen* wäre vielmehr sozial widersprüchlich. Deshalb ist es nötig, die theologische Inklusionsthese sozialtheoretisch in der Perspektive der Zwei-Regimenten-Lehre auszulegen.

Menschen leben aus und in vielfältigen Beziehungen zu Gott, ihrer sozialen und ökologischen Umwelt sowie sich selbst. Diese geschöpfliche »*Praxissituation endlicher Freiheit*«<sup>13</sup> bringt es mit sich, dass Kommunikation stets konkret und begrenzt ist: Sie findet zwischen Personen unter spezifischen kontextuellen, zeitlichen und räumlichen Bedingungen statt. In modernen, pluralistischen Gesellschaften bilden sich vor diesem Hintergrund soziale Milieus, in denen Menschen, »die sich in Lebensauffassung und Lebensweise ähneln, ... ›subkulturelle‹ Einheiten innerhalb der Gesellschaft bilden.«<sup>14</sup> Dadurch formen und fördern Milieus Muster sozialer Zugehörigkeit.<sup>15</sup>

Durch soziale Kommunikation werden darüber hinaus Formen der Kooperation mit einer je konkreten Funktion für die Erfüllung von Grundbedürfnissen etabliert. Im Prozess der sozialen Evolution entstehen dabei Funktionssysteme zur Wahrnehmung konkreter politischer, ökonomischer, religiös-weltanschaulicher, pädagogischer, therapeutisch-rehabilitativer und weiterer Aufgaben.<sup>16</sup> Ihre Systemoperationen sind funktionsbezogen zugleich in- und exkludierend.

<sup>10</sup> Jüngel, *Leben aus Gerechtigkeit*, 355.

<sup>11</sup> Schwöbel, *Menschsein als Sein-in-Beziehung*, 198.

<sup>12</sup> Ebeling, *Das rechte Unterscheiden*.

<sup>13</sup> Herms, *Schöpfungsordnung*, 432.

<sup>14</sup> Geißler, *Sozialstruktur Deutschlands*, 114.

<sup>15</sup> Vgl. Hauschildt / Pohl-Patalong, *Kirche*, 342.

<sup>16</sup> Vgl. Herms, *Grundzüge*, 68–77. Ich halte allerdings Herms' Beschränkung auf nur vier Interaktionsordnungen (Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Religion) für nicht überzeugend.

Die soziale Gestalt menschlicher Kommunikation ist mithin unhintergebar selektiv. Milieus und Gruppen sind subkulturelle Einheiten, die Codes der Zugehörigkeit und Unterscheidung herausbilden. Soziale Systeme wiederum steuern Inklusion über Zugehörigkeitsregeln: Kommunen haben Einwohnerinnen. Organisationen, Vereine und Kirchengemeinden haben Mitglieder. Selbst Gemeindekreise wie Kirchenchöre, Jugendtreffs oder Seniorengruppen verfügen über je eigene Inklusionskriterien.

So sehr alle sozialen Ordnungsgestalten als solche unvermeidlich selektiv operieren, so wenig zwangsläufig sind allerdings die konkreten Normen, die für Inklusion und Exklusion verantwortlich sind.

An der Spannung zwischen der inklusiven Einladung *an alle*, der unvermeidlichen *Selektivität* sozialer Ordnungsgestalten und den *veränderlichen sozialen Zugangsnormen* setzt auch das Konzept inklusiver Gemeindeentwicklung an. Mit ihm verbindet sich das Ziel, unter den Bedingungen selektiver Ordnungsbildung Kirche als einen Ort und einen »Prozess der Gemeinschaft« zu gestalten, »der für alle Menschen ohne Diskriminierung offen ist und zu dem alle eingeladen sind«.<sup>17</sup>

## 2. Interpretationen

»Gemeinde ... sind wir alle!« Niemand ist ausgeschlossen«, betont auch die St. Markus Kirchengemeinde in Lübeck, die seit 2009 mit ihrem Rückenwind-Projekt inklusive Gemeindegemeinschaft auf parochialer Ebene gestaltet. Neben Barrierefreiheit im baulichen, technischen und kommunikativen Bereich zielt die Arbeit auch darauf, »Barrieren in den Köpfen« abzubauen. Inklusiver Kinder-, Konfirmanden- und Jugendarbeit sowie eine Rückenwind-Gruppe für Menschen mit und ohne Behinderung gehören zum Profil der Gemeinde. Dazu kommen Gottesdienste in leichter Sprache »und mit vielen »sinnhaften Anregungen«<sup>18</sup>. Die Gemeinde arbeitet dabei aktiv mit lokalen diakonischen Einrichtungen zusammen.

Die Diakoniekirche Plus in Mannheim ist demgegenüber eine Profildgemeinde mit regionalen Bezügen. Ihr »Ziel ... ist eine soziale, psychische und spirituelle Armutsbekämpfung«. Sie vereint gottesdienstliche Feier und soziale Unterstützung und sieht sich als eine »Kirche der Tat und des Wortes«. Sie bietet u.a. Beratung für Arbeitslose, Suchtabhängige und Prostituierte an, hält einen »Mittagstisch für Kinder aus schwierigen Lebenslagen« vor, schafft Begegnungsmöglichkeiten in einem Café, beteiligt sich an einem Tauschring und arbeitet mit einer heilpädagogischen Einrichtung zusammen. Die Beratungsräume und das Café befinden sich hinter Glaswänden in den Seitenschiffen der Kirche. »Das Konzept ist: Während der Beratungen ist der Altar sichtbar. Sowie umgekehrt: Wir feiern Andachten und Gottesdienst umgeben von Beratungsräumen.«<sup>19</sup> In Kooperation mit anderen Projekten, Initiativen und Trägern sollen Zugänge zum Gemeinwesen und zur Kirche eröffnet werden.

Beide Gemeinden sprechen ihre »Einladung an alle« nicht nur verbal aus, sondern gestalten zugleich Zugehörigkeit auf unterschiedlichen Ebenen: Sie öffnen Gesprächs- und Begegnungsräume, feiern Gottesdienst, organisieren Assistenz und stärken soziale Netzwerke. Sie kommunizieren damit das Evangelium der versöhnten Gemeinschaft mit Gott in der Perspektive der vier ekklesialen Grundvollzüge von Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia. Darin besteht zugleich das Grundmotiv inklusiver Gemeindeentwicklung.

<sup>17</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Kirche aller, Nr. 85.

<sup>18</sup> Alle Zitate: [www.behindertenbeauftragte.de/DE/Landkarte/Details/inklusion\\_details\\_node.html?cms\\_id\\_Inclusion=1865](http://www.behindertenbeauftragte.de/DE/Landkarte/Details/inklusion_details_node.html?cms_id_Inclusion=1865) (25.6.2014); vgl. [www.markuskirche-luebeck.de/](http://www.markuskirche-luebeck.de/).

<sup>19</sup> Alle Zitate: [www.neckarstadtgemeinde.de/?seite=54](http://www.neckarstadtgemeinde.de/?seite=54) (25.6.2014).

### 2.1 *Martyria oder: Kirche als inklusive Zeugnis- und Erzählgemeinschaft*

In der Diakoniekirche Plus kommt die wechselseitige Transparenz von Beratung, Begegnung und Verkündigung bereits baulich zur Geltung. Sie hat einen tiefen theologischen Grund. »Kirche [ist] von ihrem Ursprung her eine um die Eucharistie versammelte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der ungeteilten Nachfolge Jesu.«<sup>20</sup> In ihr wird die gefährliche Erinnerung der befreienden und entstigmatisierenden Praxis Jesu wachgehalten, gefeiert und mit aktuellen Lebensgeschichten verschränkt. In professionellen Arbeitsbezügen kann diese Befreiung in Prozessen der Emanzipation und des Empowerment Gestalt gewinnen. In gemeindlichen Gesprächsgruppen oder seelsorgerlichen Dialogen wiederum kann eine »hermeneutische ›Horizontverschmelzung« entstehen, durch die »biblische Erzählungen zum Deutungshorizont persönlicher Geschichten werden und umgekehrt.«<sup>21</sup> Die verändernde Kraft einer solchen narrativen Praxis ist deshalb ein zentraler Aspekt inklusiver Gemeindeentwicklung.

### 2.2 *Leiturgia oder: der Gottesdienst als Inklusionsfest*

Der Gottesdienst spielt in den Prozessen inklusiver Gemeindeentwicklung durchgängig eine grundlegende Rolle. Für Christiane Bindseil ist er der »Dreh- und Angelpunkt von Inklusion«<sup>22</sup>. In ihm manifestiert sich, dass *Christinnen* in ihrer Verschiedenheit Glieder am Leib Christi sind, sich in ihrer »Unterschiedlichkeit im Namen des Dreieinigen Gottes versammeln, Brot brechen und eins sind in Christus Jesus«<sup>23</sup>. Der Gottesdienst ist deshalb theologisch ein inklusives »Fest der Freiheit« (Jünger). Gott schenkt versöhnte Gemeinschaft mit sich und ermöglicht zugleich erneuerte Gemeinschaftserfahrungen untereinander. Diese Erfahrung gilt unabhängig von Milieuzugehörigkeit, ethnischer Herkunft oder Behinderungserfahrungen allen Menschen. Deshalb ist der Gottesdienst »per se ... inklusiv«.<sup>24</sup> Er ist ein Inklusionsfest und begründet die unmittelbare Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft anerkannter Vielfalt in Christus.

### 2.3 *Diakonia oder: Kirche leistet Inklusionsassistentz*

In der gottesdienstlichen Feier werden Lebens- und Leidenserfahrungen zur Sprache gebracht, Wahrnehmungsmuster erweitert und neue Gemeinschaftserfahrungen ermöglicht. Dabei tritt auch die Lebenssituation der Anderen mit ihren Potentialen und Passionen, Begabungen und Bedürfnissen neu in den Blick. Aus der Freiheitserfahrung des Glaubens erwächst ein Freiheitsimpuls des Handelns. Dieser diakonische Grundvollzug inklusiver Gemeindeentwicklung richtet sich darauf, Teilhabe aktiv zu fördern und Assistentz zu leisten. Er kommt bereits in den informellen Formen nachbarschaftlicher Unterstützung zum Tragen. Er drückt sich weiterhin in gemeindlichen Aktivitäten wie Besuchsdiensten oder Freiwilligeninitiativen aus. Darüber hinaus stellt – wie die beiden Beispiele zeigen – die Kooperation mit diakonischen Diensten oder Einrichtungen eine wesentliche Säule inklusiver Gemeindeentwicklung dar.

<sup>20</sup> Metz, *Memoria passionis*, 248.

<sup>21</sup> Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, 278.

<sup>22</sup> Bindseil, *Inklusiver Gottesdienst*, 200.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> A.a.O., 199.

### 2.4 *Communio oder: Kirche als inklusive Gemeinschaft*

»Gemeinde ... sind wir alle!« Niemand ist ausgeschlossen«, ist mehr als nur das Motto einer konkreten Kirchengemeinde. Es ist das Leitbild für inklusive Gemeindeentwicklung schlechthin. Für Paulus konstituieren der Geist Gottes und die Sakramente eine Gemeinschaft der Verschiedenen. »Denn wir sind durch *einen* Geist alle zu *einem* Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie« (1Kor 12,13). Angesichts zentrifugaler Bewegung entfalten Taufe und Abendmahl eine zentrierende Kraft. Die Teilhabe an den Sakramenten inspiriert soziale Teilgabe. So konstituiert der Gottesdienst eine *Communio* der verschiedenen Glieder des Leibes Christi und ermöglicht zugleich Gemeinschaftserfahrungen zwischen Menschen, die unterschiedlichen Gruppen und Milieus zugehören. Für gemeindliche Inklusionsprozesse ist es deshalb charakteristisch, unter Berücksichtigung dieser sozialen Differenzierungen »milieusensible Prozesse zu wagen«. <sup>25</sup> Dabei liegt bereits im kirchgemeindlichen Leben selbst ein nicht zu unterschätzendes Inklusionspotential: Spontane Begegnungen am Rande des Gottesdienstes, in gemeindlichen Veranstaltungen, in der Nachbarschaft oder anderen lebensweltlichen Zusammenhängen tragen als solche zur Normalisierung bei. Darüber hinaus machen die Beispiele deutlich, dass Begegnungen und Teilhabe über Gruppen- und Milieugrenzen hinweg gezielt gefördert werden.

## 3. Innovationen

Die Diskussion um inklusive Gemeinde- und Kirchenentwicklung steht insgesamt noch am Anfang. Dem Ziel, innerhalb der Kirche eine milieuübergreifende Vielfalt zu gestalten, korrespondiert zugleich »ein gesteigertes Bewusstsein für die faktische Milieu-Segmentierung«. <sup>26</sup> Angesichts dieser Spannung besteht ein erheblicher Entwicklungs- und Forschungsbedarf in Bezug auf realistische Inklusionsperspektiven. <sup>27</sup>

### 3.1 *Milieuübergreifende Kommunikationsformen entwickeln*

Angesichts der unterschiedlichen Gruppen- und Milieuzugehörigkeit der Kirchengemeindglieder besteht die Aufgabe inklusiver Gemeindeentwicklung darin, eine Balance zwischen milieuspezifischen und milieuübergreifenden Kommunikationsformen zu entwickeln.

Einerseits ist es wichtig, dass die gemeindlichen Angebote die *milieuspezifischen* Lebensstile und Interaktionsformen berücksichtigen. Das Motiv »Geht in alle Milieus« <sup>28</sup> regt dazu an, die Kommunikationsorte und -formen der jeweiligen Gruppen und Milieus wahrzunehmen, anzuerkennen und zu begleiten. Aufsuchende und beteiligungsorientierte Arbeitsformen können dabei helfen, die Bedürfnisse und Interaktionsformen einzelner Gruppen bzw. Milieus zu erkennen und deren Expertise einzubeziehen.

Andererseits zielt der Anspruch inklusiver Gemeindeentwicklung auch auf die Ermöglichung *gruppen- und milieuübergreifender* Interaktion. Neben dem Gottesdienst ist dabei auch an weitere Kommunikationsformen zu denken, durch die sich das Evangeli-

<sup>25</sup> Ebertz/Zulehner, Plädoyer für Kirchenwachstum, 93.

<sup>26</sup> Hauschildt, Milieu-Segmentierung, 47.

<sup>27</sup> Ich orientiere mich in der folgenden Darstellung erneut an den Grundvollzügen von Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia.

<sup>28</sup> Ebertz/Zulehner, Plädoyer für Kirchenwachstum, 93.

um mit den Lebenserfahrungen von Menschen verbinden kann. Neben Gemeindekreisen und -treffs erweist sich dabei die Einbeziehung gemeindediakonischer Projekte und Orte als chancenreich. Familienzentren, Mehrgenerationenhäuser, Nachbarschaftstreffs, Ladenlokale oder Stadtteilläden können sich als dezentrale Orte anbieten, an denen Gottesdienste gefeiert oder Gesprächs- und Begegnungsmöglichkeiten geschaffen werden können. Forschungsbedarf besteht an dieser Stelle bspw. darin, Anregungen der Sozialraumorientierung für das gemeindliche Zeugnishandeln zu untersuchen sowie alternative Sozialformen für diejenigen Milieus zu prüfen, die sich nicht am Ideal kommunikativer Geselligkeit orientieren.<sup>29</sup>

### *3.2 Die inkludierende Kraft des Gottesdienstes stärken*

Die Chance des Gottesdienstes besteht darin, Menschen unterschiedlicher Milieuzugehörigkeit anzusprechen. »Auf dem Gebiet des Gottesdienstes ist der kleinste gemeinsame Nenner der Milieus so groß wie in kaum einem anderen Bereich kirchlichen Handelns.«<sup>30</sup> Gottesdienste entwickeln genau dann eine inkludierende Kraft, wenn die Feier der versöhnten Gemeinschaft mit Gott bestehende Wahrnehmungsformen erweitert und gruppen- und milieuübergreifende Gemeinschaftserfahrungen ermöglicht. Dafür können die Wahl von Orten sowie Gestaltungs- und Teiligungsformen wichtige Impulse geben. Wenn der sonntägliche Gemeindegottesdienst einmal nicht in der Kirche, sondern im Altenpflegeheim, Familienzentrum oder Treffpunkt für Menschen mit Behinderung stattfindet, ergeben sich bereits dadurch neue Begegnungen. Darüber hinaus können Gottesdienste in dem Moment unterschiedliche Gruppen und Milieus erreichen, wenn es ihnen gelingt, »Leichtverständliches mit Tiefgang« zu kommunizieren. Gerade das »Narrative und das Bildliche sind Kommunikationsformen, die leicht verständlich sind und deshalb für viele ... interessant und spannend sind.«<sup>31</sup> Eine weitere inklusive Gestaltungsvariable liegt in der Beteiligung an der Gottesdienstvorbereitung. Werden bspw. Menschen mit Migrations- oder Behinderungserfahrung, pflegende Angehörige oder andere Personengruppen an der Gestaltung des Gottesdienstes beteiligt, so werden damit auch deren Erfahrungen und Deutungen einbezogen. Ilona Nord erblickt darüber hinaus die inklusive Dimension der Predigt in der Durchbrechung bestehender Deutungen. So könne eine »Predigt über eine Wunderheilung zu einer Realität vordringen, die die Wahrnehmungsmuster von behindert und nicht-behindert irritiert.«<sup>32</sup> Die Anforderungen und Gestaltungsmöglichkeiten für milieuübergreifende Gottesdienste bilden ein weiteres Forschungsdesiderat.

### *3.3 Assistenzformen und Inklusionspartnerschaften entwickeln*

Angesichts der bestehenden Exklusionsrisiken und der Verfestigungen sozialer Ungleichheit besteht eine wichtige Aufgabe von Kirchgemeinden darin, konkrete Unterstützung bei der Ermöglichung sozialer Teilhabe zu leisten. Sie können dabei in der Regel auf ein feinmaschiges Netz sozialräumlicher Ressourcen zurückgreifen: Gruppen, Strukturen, Räume, Kommunikationsformen, Netzwerke usw. Die Chance inklusiver Gemeindeentwicklung besteht deshalb darin, diese Potentiale gezielt zu nutzen. Kirchgemeinden stehen aber auch vor der Aufgabe, den Sozialraum aktiv mit zu gestalten, Assistenz zu för-

<sup>29</sup> Vgl. Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche, 351.

<sup>30</sup> Hauschildt, Gottesdienst für alle, 48.

<sup>31</sup> A.a.O., 45.

<sup>32</sup> Nord, »So etwas haben wir noch nie gesehen«, 300.

dern und sich an Inklusionsprojekten zu beteiligen. Dies beginnt bei der Wahrnehmung, Anerkennung und Unterstützung informeller Hilfsformen in Primärgruppen und lokalen Nachbarschaften.<sup>33</sup> Weiterhin können Kirchengemeinden Projekte unterstützen oder selbst entwickeln. So können Besuchsdienste zu Nachbarschaftsvereinen weiterentwickelt, Tauschringe unterstützt, Treffpunkte angeboten oder Kooperationen mit ambulanten Pflegediensten hergestellt werden.<sup>34</sup> Darüber hinaus wird die Zusammenarbeit mit diakonischen Einrichtungen und Diensten immer wichtiger. In dem Moment, in dem sich die professionelle Praxis in den Sozialraum hinein öffnet, stehen die Gemeinden vor der Aufgabe, ihre Ressourcen zu nutzen, um das selbstbestimmte Leben der begleiteten Menschen im Wohnquartier zu unterstützen. Beide, Einrichtungen und Gemeinden, können durch gezielte Inklusionspartnerschaften erheblich dazu beitragen, dass sich Menschen unmittelbar zugehörig und sozial anerkannt fühlen. Anforderungen für gemeindediakonische Inklusionsprojekte sowie für die Verschränkung von gemeindlicher Assistenz mit Angeboten der institutionellen Diakonie bilden wichtige Forschungsfragen in diesem Bereich.

### 3.4 Inklusiv Netzwerke gestalten

Die theologische Kennzeichnung der Kirche als *Communio* gewinnt in unterschiedlichen Formen sozialer Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung Gestalt.<sup>35</sup> Die Beziehungsstruktur der Gemeindeglieder ist gleichermaßen von familiären, verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Nahbeziehungen, formalisierten Arbeits- und lockeren Nachbarschaftsbeziehungen sowie der Zugehörigkeit zu Organisationen, einem Wohnquartier und weiteren Relationen geprägt. Die Aufgabe inklusiver Gemeindeentwicklung besteht darin, unter den Bedingungen sozialer Differenzierung die Gemeinschaft des Leibes Christi erfahrbar zu machen und diese wiederum auf das soziale Leben ausstrahlen zu lassen.

An die bereits genannten Ressourcen ist hier nur zu erinnern: die milieübergreifende Gemeinschaftserfahrung des Gottesdienstes und die sozialräumliche Nachbarschaftlichkeit. Angesichts dieser Potentiale besteht der Entwicklungsimpuls darin, unter Anerkennung der existierenden sozialen Differenzierung räumliche und mentale Barrieren abzubauen, Gemeinsamkeiten zu entdecken und bereichernde Erfahrungen in der Begegnung zwischen unterschiedlichen Gruppen und Milieus zu ermöglichen.

In der aktuellen kirchlichen Reformdiskussion werden vielfach *regionale* Arbeitsformen angeregt, um »Räume der Begegnung über die vorherrschenden gemeindlichen Milieus hinaus [zu] eröffnen«.<sup>36</sup> Auch in der Inklusionsdebatte spielen Profildgemeinden eine erkennbare Rolle, bspw. die vorgestellte Diakoniekirche Plus, die »Aktion Menschenstadt«<sup>37</sup> in Essen oder »Mitenand«<sup>38</sup> in Basel. Im wechselseitigen Ergänzungsverhältnis von Parochialgemeinden und kirchlichen Orten liegen Chancen, um Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher Milieuzugehörigkeit ermöglichen und dafür angemessene organisatorische Rahmenbedingungen anbieten zu können. Allerdings darf

<sup>33</sup> Vgl. Schäfer, Gottes Bund entsprechen, 414–417.

<sup>34</sup> Beispiele für solche kirchengemeindlichen Projekte bieten: Dörner, Leben und Sterben, 111–115; Schmälzle, Menschen, die sich halten.

<sup>35</sup> Vgl. Max Webers Unterscheidung von *Vergemeinschaftung* als »subjektiv gefühlter ... Zusammengehörigkeit« und *Vergesellschaftung* als einem »rational ... motiviertem Interessenausgleich« zwischen den Beteiligten (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 21). Weber weist darauf hin, dass in der sozialen Realität zumeist Mischformen bestehen (ebd., 22).

<sup>36</sup> *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Kirche der Freiheit, 54.

<sup>37</sup> Vgl. [www.aktion-menschenstadt.de/](http://www.aktion-menschenstadt.de/) (4.6.2014).

<sup>38</sup> Vgl. [www.rehovot.ch/mitenand/](http://www.rehovot.ch/mitenand/) (4.6.2014).

auch die Gefahr nicht übersehen werden, dass die Profilierung kirchlicher Zentren oft mit einer Milieukonzentration einhergeht, die es mit sich bringen könnte, »dass sich Kirche ... vorwiegend mit den Mehrheitsmilieus am Ort befassen und Minderheitsmilieus zunächst exkludierend ausschließen würde«. <sup>39</sup> Deshalb geht es bei der regionalen Organisation des kirchlichen Handelns nicht nur um eine sinnvolle Balance zwischen Parochialgemeinde und regionalen Zentren, sondern darüber hinaus auch um deren inklusionssensible Gestaltung. Profilbildungsprozesse sollten so miteinander koordiniert werden, dass dabei regionale Vielfalt gefördert und Verengung vermieden wird. Zugleich behalten die Parochialgemeinden eine unverzichtbare Bedeutung für die Ermöglichung von Inklusionsprozessen vor Ort. <sup>40</sup> Mit Blick auf die damit verbundenen Fragen und Aufgaben besteht ein beträchtlicher Forschungsbedarf.

Die Kirche »ist ein gastlicher Ort, ein Ort, an dem alle willkommen sind. ... Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen mit unterschiedlichen, aber sich ergänzenden Gaben«. <sup>41</sup> Damit diese Gemeinschaft auch in den Sozialformen des kirchlichen Lebens Entsprechungen findet, bedarf es der Gestaltung *aller* Grundvollzüge kirchlichen Handelns gleichermaßen: Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Barth, K., Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zollikon 1953
- Bindseil, C., Inklusiver Gottesdienst – Theorie und Praxis am Beispiel eines Heidelberger Projektes, in: *Inklusive Kirche*, hg. von J. Eurich / A. Lob-Hüdepohl, Stuttgart 2011, 199–206
- Dörner, K., Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem, Neumünster <sup>4</sup>2007
- Ebeling, G., Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in: G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Bd. 4: Theologie in den Gegensätzen des Lebens, Tübingen 1995, 420–459
- Ebertz, M.N. / Hunstig, H.-G. (Hg.), *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Würzburg 2008
- Ebertz, M.N. / Zulehner, P.M., Plädoyer für Kirchenwachstum. Pastoraltheologische Thesen, in: *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, hg. von M.N. Ebertz / H.-G. Hunstig, Würzburg 2008, 92–98
- Eurich, J. / Lob-Hüdepohl, A. (Hg.), *Inklusive Kirche*, Stuttgart 2011
- Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*, Hannover 2006, online unter [www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf](http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf) (5.6.2014)
- *Da kann ja jede(r) kommen. Inklusion und kirchliche Praxis*, Düsseldorf/Bonn 2013
- Früchtel, F., *Sozialer Raum und soziale Arbeit*, Teil 1: Textbook; Teil 2: Fieldbook, Wiesbaden <sup>7</sup>2013
- Geißler, R., *Die Sozialstruktur Deutschlands*, Wiesbaden <sup>7</sup>2014
- Grethlein, C., *Praktische Theologie*, Berlin/Boston, MA 2012
- Hauschildt, E., Milieu-Segmentierung als Herausforderung für Steuerung und beraterische Begleitung kirchlicher Veränderungsprozesse, in: *Kirche der Freiheit gestalten*, hg. von J. Rauber, Neukirchen-Vluyn 2013, 43–59
- »Gottesdienst für alle unter einem Dach?« – Gottesdienstplanung zwischen Zielgruppenorientierung und Integration, in: *Brannte nicht unser Herz? Auf dem Weg zu lebendigen Gottesdiensten*, hg. von J. Arnold u.a., Hannover 2010, 37–51
- / Pohl-Patalong, U., *Kirche*, Gütersloh 2013
- Häußermann, H. / Siebel, W., *Stadtsoziologie*, Frankfurt a.M. / New York 2004
- Hermes, E., Die Lehre von der Schöpfungsordnung, in: E. Hermes, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 431–456

<sup>39</sup> Weyen, *Organisationsförmigkeit*, 440.

<sup>40</sup> So verfügen bspw. nicht alle Menschen gleichermaßen über die Möglichkeiten, Netzwerke mit einer größeren geographischen Ausdehnung zu unterhalten. Personen, die über geringere »Kommunikations- und Mobilitätschancen verfügen« sind vielmehr in hohem Maße »auf lokale soziale Netze als ihr soziales Kapital angewiesen« (Häußermann/Siebel, *Stadtsoziologie*, 114).

<sup>41</sup> ÖRK, *Kirche aller*, Nr. 85.

- Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: *E. Herms*, Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, 56–94
- Hinz, A.*, Von der Integration zur Inklusion – terminologisches Spiel oder konzeptionelle Weiterentwicklung?, *Zeitschrift für Heilpädagogik* 53 (2002), 354–361
- / *Niehoff, U.*, Bürger sein. Zur gesellschaftlichen Position von Menschen, die als geistig behindert bezeichnet werden, *Geistige Behinderung* 47 (2008), 107–117
- Jüngel, E.*, Leben aus Gerechtigkeit, in: *E. Jüngel*, Wertlose Wahrheit, München 1990, 346–364
- Kronauer, M.*, Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus, Frankfurt a.M. / New York 2010
- Kunz, R.* / *Liedke, U.* (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen 2013
- Liedke, U.*, Anerkannte Vielfalt. Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis, Dresden 2013 (online unter: [www.ehs-dresden.de/index.php?id=28](http://www.ehs-dresden.de/index.php?id=28))
- Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung, Göttingen 2009
- Inklusion in theologischer Perspektive, in: Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, hg. von *R. Kunz* / *U. Liedke*, Göttingen 2013, 31–52
- Metz, J.B.*, Memoria passionis, Freiburg i.Br. u.a. 2006
- Nassehi, A.*, Gesellschaft der Gegenwart. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II, Berlin 2011
- Nord, I.*, »So etwas haben wir noch nie gesehen«. Zur inklusiven Dimension von Homiletik, *PTh* 101 (2012), 288–301
- Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.), Kirche aller – eine vorläufige Erklärung (2003), online unter: [www.oikoumene.org/de/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ix-other-study-processes/a-church-of-all-and-for-all-an-interim-statement?set\\_language=de](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ix-other-study-processes/a-church-of-all-and-for-all-an-interim-statement?set_language=de) (6.6.2013)
- Pithan, A.* / *Schweiker, W.* (Hg.), Evangelische Bildungsverantwortung. Inklusion, Münster 2011
- Schäfer, G.K.*, Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis, Heidelberg 1994
- Schmälzle, U.F.*, Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum, Münster 2008
- Schneider-Harpprecht, C.*, Interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2001
- Schwalb, H.* / *Theunissen, G.* (Hg.), Inklusion, Partizipation und Empowerment in der Behindertenarbeit. Best-practice-Beispiele: Wohnen – Leben – Arbeit – Freizeit, Stuttgart 2012
- Schwöbel, C.*, Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, in: *C. Schwöbel*, Gott in Beziehung, Tübingen 2002, 25–51
- Menschsein als Sein-in-Beziehung, in: *C. Schwöbel*, Gott in Beziehung, Tübingen 2002, 193–226
- Theunissen, G.*, Inklusion – Schlagwort oder zukunftsweisende Perspektive? in: Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung, hg. von *G. Theunissen* und *K. Schirbort*, Stuttgart 2006, 13–40
- Weber, M.*, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980
- Weyen, F.*, Zur Diskussion um die Organisationsförmigkeit der evangelischen Kirche in der Postmoderne, *PTh* 102 (2013), 427–441



## 6.4 Profilgemeinden und profilierte Gemeinden

Thies Gundlach

### 1. Informationen

Die »Profilierung kirchlicher Arbeit« gehört zu den zentralen Reflexionen der kirchenleitenden Debatten in den letzten Jahren. Der Begriff selbst kann getrost als »Containerbegriff« gelten, d.h. er erfasst sehr verschiedene Assoziationen und leistet gerade mit dieser Unschärfe die Offenheit für eine produktive Diskussion. Ursprünglich aus dem Französischen stammend, kennzeichnet er von Haus aus ein charakteristisches Gesicht oder auch die Konturen eines Hauses, Schiffes usw.<sup>1</sup> In der weiteren Begriffsgeschichte geht es weithin um eine Erkennbarkeit von charakteristischen Inhalten, erweitert in so ziemlich jeden lebensweltlichen Bereich: Profilsohle, Profilzeichnung, Profilstahl usw. Umgangssprachlich entwickeln sich dann natürlich auch Derivate, die zu viel oder zu wenig des Guten formulieren: Man kann profillos sein oder auch profilineurotisch.

Im kirchlichen Kontext ist der Begriff aus der Markenforschung und dem Wirtschaftsleben über die diakonischen Reflexionen der 80er Jahre auch in die verfasste Kirche eingewandert. Die Profilierung des kirchlichen Angebots setzt naturgemäß die Krise der kirchlichen Arbeit, insbesondere der Parochie bzw. der kirchlichen Normalgemeinde voraus und steht damit in der Tradition fast aller kirchenreformerischen Ansätze.<sup>2</sup> Allerdings taucht der Begriff als Kennzeichnung eines Reformanliegens explizit erst Anfang der 90er Jahre in kirchlichen Verlautbarungen auf. In der Evangelischen Kirche in Baden hat der Evangelische Oberkirchenrat 1992 einen Text mit der Überschrift »Profil der Vielfalt. Zu Theorie und Praxis der Volkskirche« veröffentlicht, dessen Vorwort von Landesbischof Klaus Engelhardt schon ein zentrales Problem der Konzeption »Profilierung« anzeigte: »Das Profil unserer Kirche muss deutlich werden, ohne dass ihre Vielfalt geschmälert wird.«<sup>3</sup> Dieser Text reagiert damit auf eine Problembeschreibung, die auch gegenwärtig die evangelische Kirche herausfordert:

Nachdem die beiden Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen 1972 (»Wie stabil ist die Kirche?«) und 1982 (»Was wird aus der Kirche?«) deutlich das ängstliche Fragen nach der Zukunft der Volkskirche bei anhaltend hohen Kirchenaustritten thematisierten, wurde mit der dritten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 1993 (und der ersten nach der Wiedervereinigung) ein neuer Ton angeschlagen: »Fremde Heimat Kirche« machte deutlich, was auch immer schon mitschwang: Nicht nur auf die Verluste schauen, sondern die Vielfalt der Bindungsformen an die Kirche wahrnehmen. Die »kirchlich distanzierten Mitglieder«, auch die »treuen Kirchenfernen« genannt, wurden entdeckt, sie zu erreichen und zu stabilisieren, auch und gerade in ihrer Distanz zu den Kernangeboten der Gemeinden, wurde als eine zentrale Aufgabe erkannt. Nicht allein eine intensive Amtshandlungspraxis als biographisch zentraler Begegnungs- und Bewährungsort kirchlicher Arbeit wurde daraufhin entwickelt, sondern auch »marktnahe Handlungen« einer angebotsori-

<sup>1</sup> Grimm, Deutsches Wörterbuch, 2161f.

<sup>2</sup> Hauschildt / Pohl-Patalong, Kirche, 102–104.

<sup>3</sup> EOK der Evangelischen Kirche in Baden, Profil und Vielfalt.

entierten Kirche kreierte. Hier stand erstmals der kommunikative Grundsatz im Raum: Der Wurm muss dem Fisch schmecken, nicht dem Angler. In den Reflexionen der badischen Landeskirche finden sich allerdings auch schon alle Reizthemen, die die Diskussion um die kirchliche Profilierungsstrategie bis weit in das neue Jahrhundert begleiten: Die Kirche orientiere sich in ihren Angeboten noch an vorindustriellen Zeiten, eine »Orientierung an dynamisch-industrieller Ökonomie ...«, also Marktorientierung, ist kaum vorgesehen. Schon die Rede vom »Weltanschauungsmarkt« müsste die Kirche darauf aufmerksam machen, dass sie sich als »Marktpartner« zu organisieren« habe.<sup>4</sup>

Die Marktförmigkeit, die Anpassung an die Gesetze von Angebot und Nachfrage und die damit einhergehende Selbstoptimierung und Effektivierung der kirchlichen Angebote sind als Kritik- und Gefahrenpunkte von Beginn an in der Diskussion präsent. In eben diese Diskussion stieß auch das sog. Hamburger Hauptpastorenpapier in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche von 1994, die die Profilierung der Gemeindegliederarbeit konsequent auf Modernisierungsphänomene der Gegenwart bezog.<sup>5</sup> Die Stärkung der Kenntlichkeit des Evangeliums in unserer modernen Welt, die Wahrnehmung der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die Beachtung der Individualisierung von Glaubens- und Beteiligungsformen und die Integration der Zweck-Mittel-Rationalität ins kirchliche Leitungshandeln sollten helfen, das leckgeschlagene Schiff der Volkskirche zu stabilisieren.<sup>6</sup> Dass dabei Kirchengemeinden »durch ein spezifisches stadt(teil)weites Profil ihre Gottesdienstteilnehmer/innenzahlen auszubauen« versuchen sollten, ist der programmatische Satz gewesen, der viel Aufregung ausgelöst hatte.<sup>7</sup>

Im Kern reagiert die Profilierungsdebatte damit auf eine sich kontinuierlich abzeichnende Absatzkrise, der Verlust von Bindungskräften forderte zunehmend die Reflexion darüber heraus, welche Gegenkräfte aktiviert werden können. Dabei wurde nicht nur die missionarische Aufgabe der Gesamtkirche spätestens auf der EKD-Synode in Leipzig 1999 (wieder-)entdeckt, sondern es wurde auch die Ausdifferenzierung der kirchlichen Angebote als Strategie entfaltet. Statt des Bildes von der »Rundherum-Versorgungs-Kirchengemeinde«, die alle Ziel-, Alters- und Interessengruppen gleichermaßen anzusprechen sich bemüht und in diesen Aktivitäten lediglich lokal begrenzt ist, wurden jetzt Milieus und Zielgruppen wahrgenommen und spezifische Angebote entwickelt. Dabei fand auch die sog. Milieuforschung Eingang in die Reflexionen der Kirche; die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung hat diese Fragestellung intensiv aufgenommen.

Seither ist die Diskussion um Profildgemeinden und Profilierungsstrategien der Kirche kontinuierlich fortgesetzt worden. Dabei wurde immer zugleich die Frage diskutiert, ob sich die evangelische Kirche als Ganzes profilieren soll oder lediglich einzelne kirchliche Angebote bzw. Kirchengemeinden; erstere Frage entfaltete eine intensive Profilierungsdebatte entlang des Verständnisses des Wortes Gottes (exemplarisch dafür Michael Beintker<sup>8</sup>), letztere Frage arbeitete stärker mit der jeweiligen gemeindlichen Grundsituation (exemplarisch dafür Christian Grethlein<sup>9</sup>). Einen gewissen Zielpunkt erreichte die Debatte um Profildgemeinden und Profilierung der Kirche mit dem vom Rat der EKD herausgegebenen Impulspapier »Kirche der Freiheit«,<sup>10</sup> insofern dort die Profilstategie für alle Ebenen kirchlichen Handelns entschlossen durchdacht wurde. Unter dem schon in der Einleitung hervorgehobenen Grundsatz, dass »geistliche Profilierung statt undeutlicher Aktivität« wünschenswert sei, wurde der Leitgedanke entfaltet, dass »wo evange-

<sup>4</sup> A.a.O., 14.

<sup>5</sup> Gundlach, Modernisierung.

<sup>6</sup> Adolphsen u.a., Zukunft.

<sup>7</sup> A.a.O., 602.

<sup>8</sup> Vgl. Beintker, Gottesdienst.

<sup>9</sup> Grethlein, Evangelisches Profil, 112f.

<sup>10</sup> Kirchenamt der EKD, Kirche der Freiheit.

lisch draufsteht, ... Evangelium erfahrbar« sein müsse.<sup>11</sup> Entsprechend wurde über evangelisches Profil im Blick auf kirchenleitende Fragen diskutiert,<sup>12</sup> über Profilgemeinden und ihre besonderen Aufgaben<sup>13</sup> und über das evangelische Profil im Umgang mit den theologisch zu identifizierenden Zukunftsherausforderungen.<sup>14</sup> Das sog. Zweite Leuchfeuer entfaltete sodann ein Bild von evangelischer Gemeindegemeinschaft, das auch heute noch weithin die Debattenlandschaft prägt – in Zustimmung und Ablehnung: »Im Jahre 2030 gibt es verschiedene, in gleicher Weise legitime Gemeindeformen der evangelischen Kirche. Durch sie werden Mitgliederorientierung und missionarische Wendung nach außen gestärkt. Die Profilierung spezifischer Angebote ist erwünscht, die frei gewählte Zugehörigkeit der Kirchenmitglieder zu einer bestimmten Gemeinde wird bejaht, ein verantwortetes Maß an Wettbewerb unter den Gemeindeformen und -angeboten wird unterstützt und gelingende Beispiele werden gestärkt (good practice-Orientierung).«<sup>15</sup> Die leitende Überzeugung, der das Impulspapier folgte, war der Grundsatz, dass nur ein ausgeprägtes Profil Erkennbarkeit in einer unübersichtlich gewordenen Welt ermögliche. Zugleich aber hatte das Impulspapier das mit dieser Profilierungsstrategie unvermeidlich verbundene Problem klar vor Augen: »Profilschärfung kann missverstanden werden als Verengung, als Verkirchlichung, als Abkehr von einer ökumenischen Grundhaltung oder als mangelnde Toleranz gegenüber anderen Religionen. Das ist hier nicht gemeint. Die hier beschriebene Profilschärfung ist vielmehr eingebettet in das Konzept einer Kirche der Freiheit im 21. Jahrhundert, die offen und einladend, weltverantwortlich und kulturorientiert ist.«<sup>16</sup>

Für die Gemeinden entwickelte sich diese Strategien zu einem Entlastungs- bzw. Ergänzungskonzept jedenfalls dort, wo die Zusammenarbeit der Gemeinden und Angebote funktionierte und nicht Ängste dominierten. Denn die Profilierungsstrategie konnte zugleich eine gabenorientierte Ausdifferenzierung entwickeln, insofern nicht mehr alle Gemeinden alles machen mussten, sondern je nach Schwerpunkt, Begabung und Voraussetzung konnte die eine Gemeinde diesen und die andere jenen Schwerpunkt setzen. Dabei variierten die thematischen Zuspitzungen von einer Konzertkirche über hochliturgische Gemeinden bis hin zu Gemeinden mit dem Schwerpunkt Kinder. Die seit vielen Jahren auf die Krise der Bindungskräfte reagierende Leitbilddebatte der Gemeinden konnte konzentrierter geführt werden durch die Frage, was die jeweilige Gemeinde an spezifischer Kompetenz und besonderem Profil anzubieten vermag. Das »Stärken der Stärken« wurde zur Leitaufgabe, nicht mehr die Korrektur der Schwächen. Natürlich ist der Weg aus einer an der Vielzahl der Mitglieder orientierten Gemeindegemeinschaft hin zu einer profilierten Gemeinde insofern ein geistlich schwieriger Weg, als man unvermeidlich Posterioritäten definieren und also Enttäuschungen auslösen und aushalten muss. Profilierte Gemeinden müssten (!) daher ein zentrales Interesse an den Profilen der anderen Gemeinden im Umfeld und an einer guten Koordination haben. Die regionale Kollegialität ist ein konstitutives Element profilierter Gemeindegemeinschaft, weil nur so das Ganze kirchlicher Präsenz gewahrt werden kann. Dass diese konstitutive Kollegialität nicht immer gesehen wird, sondern oftmals Angst und Neid die Verhältnisse belasten, dürfte unbestreitbar sein. Doch sind diese Reaktionen oftmals ausgelöst durch die immer wieder notwendigen Sparrunden, die im Prinzip mit dem Konzept profilierte Gemeindegemeinschaft nichts zu tun haben.

<sup>11</sup> A.a.O., 8; 45.

<sup>12</sup> A.a.O., 35ff.

<sup>13</sup> A.a.O., 37ff.

<sup>14</sup> A.a.O., 32ff.

<sup>15</sup> A.a.O., 53.

<sup>16</sup> A.a.O., 44.

Auch wenn die Herausforderung einer regionalen Einbettung vergleichbar ist, sind die Voraussetzungen für konzeptionell eindeutig ausgewiesenen Profildgemeinden insofern anders, als sie in aller Regel nicht aus den klassischen Parochien herauswachsen, sondern sich von Beginn an über ein spezifisches Profil konstituieren und als Personalgemeinden etablieren. Dazu gehören viele evangelikal, charismatisch oder pietistisch ausgerichtete Angebote; Profildgemeinden suchen eine spezielle Klientel zu erreichen, das eine hohe Identifikation mit den jeweiligen Angeboten entwickelt, aber nicht selten der geistlichen Gefahr ausgesetzt ist, dieses Profil für das allein richtige und gültige Verständnis des Evangeliums anzusehen. Zugleich aber sind diese Profildgemeinden eine wichtige Dimension für eine auf Vielfalt setzende Volkskirche, sodass neben den kritischen Prüffragen eine grundsätzliche Würdigung ihrer Arbeit angemessen erscheint.

Die Grenze dieser verschiedenen Profilierungswege wird nur dort erreicht, wo die kirchlichen Gemeinden bzw. Angebote quasi eine monopolartige Stellung innehaben; dies wird vor allem auf dem Lande in peripheren Räumen der Fall sein. Hier steht die Kirche vor ganz anderen Herausforderungen, sodass man sagen muss: Die Profilierung ist eine Strategie für Ballungsräume.

## 2. Interpretationen

Faktisch ist die weitere Diskussion um die Profilierung der Kirche(ngemeinde) auch als Diskussion um eine geistliche Not zu verstehen. Immer wieder wird der Versuch gemacht, mit diesem Container-Begriff etwas anzuregen, was offensichtlich in einer tiefgründigen Weise dem gegenwärtigen Protestantismus ein Problem ist: seine geistliche Erkennbarkeit. Diesen Zweifel an sich selbst muss man verstehen als Rückseite einer Haltung, die die Vielgestaltigkeit und Pluralitätsfähigkeit des Protestantismus (durchaus auch im Unterschied zum römisch-katholischen Selbstverständnis) zum Erkennungszeichen einer liberalen, aufgeklärten und freiheitsorientierten Volkskirche erklärte. Pluralität aber ist an sich kein Marktvorteil; Vielgestaltigkeit ist kategorial nicht geschützt vor Beliebigkeit und eben dies verunklart die geistliche Erkennbarkeit des Protestantismus. Die Profilierungsdebatte ist daher nur scheinbar eine organisatorische Debatte, sie ringt im Kern um die Frage, wofür der (deutsche bzw. europäische) Protestantismus im 21. Jahrhundert eintreten will.

### *2.1 Konzeptionelle Grenzen der Profilierungsstrategie*

Man kann sich das einer jeden Profilierungsstrategie inhärente Problem am deutlichsten vor Augen führen, wenn man sich an die Diskussion um die sog. »Ökumene der Profile« erinnern lässt. Seinerzeit hatte der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Dr. Wolfgang Huber, bei der Begegnung evangelischer Vertreter/innen mit dem gerade erst ins Amt gewählten Papst Benedikt XVI. während des Weltjugendtages 2006 darauf hingewiesen, dass »die derzeitige ökumenische Situation als eine Phase der ›Ökumene der Profile‹ zu kennzeichnen [sei]. ... Nach der Entdeckung vieler theologischer Gemeinsamkeiten und der Überwindung früherer gegenseitiger Verurteilungen stellt sich heute die Frage, wie sich die je eigenen Überzeugungen und Grundsätze der Kirchen im Laufe des ökumenischen Prozesses geklärt und etabliert haben. Dazu gehört auch die Erkenntnis, dass es in manchen Themenfeldern deutliche Unterschiede und gegensätzliche Auffassungen gibt. Aber wie in jeder intensiven Begegnung gehört diese doppelte Wahrnehmung der erreichten Nähe und der bleibenden Unterschiedlichkeit zusammen; die Wahrhaftigkeit

gebietet, beide Seiten in den Blick zu nehmen.«<sup>17</sup> Die Reaktionen auf diese Einschätzung der ökumenischen Situation wurden im Laufe der Zeit immer schärfer und beharrten darauf, dass dies eine Abgrenzungs-, keine Ergänzungsstrategie sei. Nicht zuletzt aufgrund dieser Debattenlage etablierte der folgende Vorsitzende des Rates der EKD, Präses Dr. h.c. Nikolaus Schneider, zum zweiten Besuch des Papstes in Erfurt 2011 die Rede von der »Ökumene der Gaben«, die stärker die spezifischen Beiträge der evangelischen Einsichten zur Ökumene zu betonen vermochte:

»Das ist ein großer Fortschritt! In getrennten Kirchen sind wir freundschaftlich verschieden – dafür sind wir dankbar. Aber damit können wir nicht zufrieden sein – nicht im Blick auf Christi Gebet um die ›Einheit in seiner Nachfolge, damit die Welt glaube‹ (vgl. Joh 17,21) und auch nicht im Blick auf die großen gemeinsamen Herausforderungen angesichts von Gott-Vergessenheit, Orientierungslosigkeit und Verunsicherung. Deswegen ist es an der Zeit für eine ›Ökumene der Gaben‹, in der unsere Charismen sich ergänzen und einander erhellen.«<sup>18</sup>

Deutlich zu machen ist an diesem Beispiel, dass eine Profilstrategie immer auch eine Zuspitzung enthält, die sich missverstehen lässt als falsche Profilierung oder Profilneurose. Denn wer sich erkennbarer macht in dem, was ihm wichtig und eigen ist, der macht zwar eine Identifikation mit diesen Inhalten möglich, aber er grenzt zugleich jene aus, die diese Inhalte nicht teilen können. Jede Profilierung löst diese doppelte Bewegung aus: Das Profil wird gewählt, weil man zustimmen kann, aber zugleich wird es immer auch abgewählt, weil es einem nicht gefällt. Indem man ein profiliertes Angebot macht, exkludiert man unvermeidlich all jene, die dieses Angebot ablehnen. Eine Profilierungsstrategie schafft sich gleichsam ihre Kritiker selbst. Mit dieser Profilierungsproblematik nimmt die Kirche an der klassischen Marktplausibilität und ihren Grenzen teil: Man macht ein erkennbares Angebot für eine Zielgruppe, das von anderen ebenso entschieden abgelehnt wird wie von jener Zielgruppe (hoffentlich) angenommen. Jeder Markenartikel hat damit zu kämpfen, denn es gibt nur wenige Produkte, die so breit aufgestellt sind, dass sie keine Abstoßungstendenzen freisetzen.

## 2.2 Konsequenzen der Profilierungsstrategie

Es gehört daher zu den weitsichtigen kirchenleitenden Entwicklungen der Diskussion um die Profilierung der evangelischen Volkskirche, dass die Profilierungsstrategie ergänzt wurde durch eine Diversifikationsstrategie, also durch den reflektierten Versuch, eine Vielzahl von unterschiedlichen Profilen aufrecht zu erhalten und sich dagegen zu wehren, dass ein bestimmtes Profil in der Gesamtkirche dominiert. Dies ist der »ewige Kampf« mit konservativen und evangelikalen Richtungen in der Kirche, die immer wieder der These folgen, eine Profilierung der Volkskirche auf einer bzw. ihrer inhaltlichen Linie führe zu einer stärkeren Identifikation der Mitglieder. So leicht es ist, einer großen Volkskirche mit ca. 23 Millionen Mitgliedern Blässe und Profillosigkeit vorzuwerfen, so verhängnisvoll wäre der Versuch, der Gesamtkirche eine einzige Profilierung nahezu legen. Denn dies ist eines der nachdenklich stimmenden Ergebnisse der jüngsten, fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 2013: Die Zahl der Hochverbundenen wächst deutlich (von 11 auf 15 % aller evangelischen Kirchenmitglieder), aber zugleich wächst auch die Zahl der sog. Indifferenten um den gleichen Umfang (von 7 auf 14 %).<sup>19</sup> Dahinter stehen folgende Einsichten: Die wachsende Zahl der Hochverbundenen, die sich mit der Kirche, ihren Inhalten und ihren Gemeinden stark identifizieren, sind in sich durchaus

<sup>17</sup> Huber, »Ökumene der Profile«.

<sup>18</sup> Schneider, Ansprache.

<sup>19</sup> EKD, Engagement und Indifferenz, 86f.

differenziert und keineswegs nur fromme oder evangelikale Kräfte (nur 33 % dieser Hochengagierten finden die Bibel wichtig!). Die genauere Zusammensetzung dieser 14 % Hochverbundenen zu analysieren, ist daher eine noch ausstehende, sehr spannende Aufgabe. Naheliegender ist allerdings die Deutung, in diesem Zuwachs der Hochverbundenen auch das Ergebnis jener Profilierungsstrategie zu erkennen, die seit 10–15 Jahren von der Kirche und ihren Gemeinden verfolgt wird. Die Diversifikation der (Gemeinde- bzw. Angebots-)Profile in der evangelischen Kirche schlägt sich in der wachsenden Zahl von Engagierten nieder. Dies ist ein Erfolg, obwohl die einzelnen Profile nur zum Teil kompatibel miteinander sind und sich mancher innerkirchlicher Streit auf diese unterschiedlichen Gruppen der Hochverbundenen zurückführen lässt. Aber eine in ihren Angeboten ausdifferenzierte Volkskirche hat eine Chance auf vielfältige Bindungskräfte, wenn sie es kirchenleitend schafft, die Unterschiede der Profile nicht zu Gegensätzen werden zu lassen, sondern das Gemeinsame in den vielen Profilen sichtbar zu halten vermag.

Zugleich führt dieser oftmals öffentlich ausgetragene Streit der Hochverbundenen zu jenem Zuwachs an Indifferenten, die als Mitglieder der Kirche nichts mehr mit diesen internen Themen, Konflikten und Diskussionen anzufangen wissen. Denn dies darf man nicht vergessen: Interne kirchliche Streitigkeiten, innerkonfessionelle Abgrenzungsstrategien und auch ökumenische Konflikte werden weithin als irrelevant angesehen, weil sie sich für die Mehrzahl der »treuen Kirchenfernen« ausnehmen wie der Streit verschiedener medizinischer Schulen, bei dem man als Laie auch wenig versteht und letztlich nur wissen möchte, ob man wieder gesund wird, ob es also relevant für mich ist. Daher gehört es zu den zentralen Aufgaben kirchenleitenden Handelns, die Spannung zwischen einer notwendigen Profilierungsstrategie auf den verschiedenen Ebenen der Kirche ebenso zu fördern wie ihre unumgängliche Schwäche dadurch abzumildern, dass das Gemeinsame aller evangelischen Profile herausgestellt wird.

### 3. Ausblick

Die Profilierungsstrategie ist in einer den Marktgesetzen gehorchenden gesamtgesellschaftlichen (Religions-)Situation auch dann unumgänglich, wenn man diese Dominanz des Marktes in fast allen Lebensbereichen kritisiert. Die Profilierungsstrategie ist aber gefährdet durch kategoriale Grenzen, die zu übersehen nicht klug erscheint. Allein eine theologisch und ekklesiologisch reflektierte Profilierung im Kontext einer breit aufgestellten kirchlichen Gesamtstrategie ist sinnvoll. Schon das Impulspapier »Kirche der Freiheit« verwies im Blick auf eine anzustrebende Themenagenda auf folgende innere Schichtung des Profils hin: »In der Außenwahrnehmung ist die erste Schicht in der Regel das gemeinsam Christliche, das die evangelische Kirche mit allen anderen christlichen Kirchen und Konfessionen teilt, wie das Kernsymbol des Kreuzes, das Bekenntnis zum dreieinigen Gott, Weihnachten und Ostern, die Pflege des christlichen Festkalenders, besondere Kirchenräume und anderes mehr. Die zweite Schicht der Außenwahrnehmung könnte man dann »die evangelische Skyline« nennen; zu ihr gehören beispielsweise die Lutherbibel und das Evangelische Gesangbuch, die Reformatoren Martin Luther, Huldrych Zwingli und Johannes Calvin ebenso wie die Komponisten Johann Sebastian Bach und Johannes Brahms, die typisch protestantischen Symbolräume wie Wittenberg, die Dresdner Frauenkirche, die Franckschen Stiftungen in Halle, der Hamburger Michel und der Berliner Dom, aber auch Frauen im Talar als Erkennungszeichen und die ent-

scheidungsrelevante Beteiligung von Laien als Ausdruck des Priestertums aller Gläubigen und der Mündigkeit jedes Christenmenschen.«<sup>20</sup>

Entsprechend gilt es zu unterscheiden: Soweit die evangelische Kirche in Differenz zu weltlich-säkularen Anbietern erkennbar bleiben oder werden will, ist eine ökumenische, also gemeinschaftlich christliche Profilierung wünschenswert; wir sind Christen im Unterschied zu allen anderen. Diese Gemeinsamkeit zeigt sich gegenwärtig z.B. in der öffentlichen Debatte um den Sonntagsschutz, um die Feiertage, um den etablierten Religionsunterricht, um die Stellung der Theologie an staatlichen Universitäten, um die Kirchensteuer und die Staatsleistungen u.a.m. Dass diese gemeinsame Profilierung des Christlichen im Blick auf manche ethische Urteilsbildung nicht immer möglich ist, gerade um das je eigene Profil nicht zu gefährden, liegt auf der Hand. Richtig aber bleibt die Einsicht, dass die christlichen Kirchen gemeinsam in der Gesellschaft mehr erreichen können als jede Kirche für sich.

Im Blick auf die ökumenische Grundsituation in Deutschland ist eine Profilierung als evangelische Kirche, als evangelische Christen oder auch als Protestanten durchaus sinnvoll, um erkannt und gewürdigt zu werden. Es ist einfach unbefriedigend, wenn die Menschen aus der evangelischen Kirche austreten, weil sich ein römisch-katholischer Bischof ungeschickt verhält – und vice versa. Dabei muss man allerdings um die Gefahr wissen, dass solche Profilierung immer auch als ökumenefindlich qualifiziert werden kann. Aber eine »Ökumene der Gaben«, die die eigenen geistlichen Einsichten und Güter nicht exklusiv für sich behalten will, sondern zum Ganzen des Christensein beitragen möchte, wird eine falsche Profilierung und eine unnötige Abgrenzung vermeiden helfen. Darüber hinaus dürfte eine gewisse Gelassenheit im Umgang mit Profilierungsbemühungen der jeweils anderen Seite hilfreich sein: Die anderen dürfen auch anders sein. Zuletzt ist eine Profilierungsstrategie auf der Ebene der kirchlichen Angebote und Gemeinden dort wünschenswert, wo Menschen auch eine alternative geistliche Beheimatung finden können. Eine Jugendkirche muss nicht jedem gefallen, aber sollte dort möglich gemacht werden, wo eine hochliturgische oder musikalische oder predigtkonzentrierte Kirche in der Nähe erreichbar ist. Denn eine geistliche Beheimatung im evangelischen Glauben durch Profilierung evangelischer Angebote bleibt – wie es das Erste Leuchtfeuer des Reformpapiers 2006 formulierte<sup>21</sup> – das zentrale Anliegen der Kirche, und es gibt keinen erkennbaren Grund, in diesem Bemühen nachzulassen.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Adolphsen, H.* u.a., Zukunft der Volkskirche. Thesenpapier der Hamburger Hauptpastoren, PTh 84 (1995), 598–603
- Beintker, M.*, Gottesdienst im Alltag der Welt – zum Profil evangelischer Kirche. Vortrag am 31.10.2007 in Westfalen
- Michael Beintker, Gottesdienst im Alltag der Welt – zum Profil evangelischer Kirche. Vortrag auf dem Empfang der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche von Westfalen zum Reformationstag am 31.10.2007 in Haus Villigst. ([www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/ekvw/dokumente/vortraege/Beintker-Vortrag-31102007.pdf](http://www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/ekvw/dokumente/vortraege/Beintker-Vortrag-31102007.pdf))
- EKD* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014
- EOK der Evangelischen Kirche in Baden*, Profil und Vielfalt. Zu Theorie und Praxis der Volkskirche, 1992
- Grethlein, Chr.*, »Evangelisches Profil« des Gemeindeaufbaus/der Gemeindeentwicklung in der »modernen« Gesellschaft, in: *M. Schreiner* (Hg.), Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute, Neukirchen-Vluyn 1999, 112–123

<sup>20</sup> *Kirchenamt der EKD*, Kirche der Freiheit, 86f.

<sup>21</sup> Ebd., 49.

*Grimm, J. und W.*, Deutsches Wörterbuch, Bd. 13, München 1986

*Gundlach, T.*, Modernisierung der Volkskirche, PTh 84 (1995), 604–617

*Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.* (Hg.), Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2013

*Huber, W.*, »Ökumene der Profile«. Ansprache des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland bei der Begegnung mit Papst Benedikt XVI. in Köln, 19. August 2005

*Kirchenamt der EKD*, Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, 2006

*Schneider, N.*, Ansprache im Kapitelsaal des Augustinerklosters zu Erfurt anlässlich des Besuches von Papst Benedikt XVI., 23. September 2011



## 6.5 Missionarische Gemeindeentwicklung

Michael Herbst

### 1. Information

#### *1.1 Die Anfänge der gegenwärtigen missionsorientierten Gemeindeftheorien*

In den späten 1970er Jahren erregte ein westfälischer Superintendent einiges (kirchliches) Aufsehen, als er mit Thesen zum Gemeindeaufbau an die Öffentlichkeit trat. Der Begriff »Gemeindeaufbau« war nicht neu,<sup>1</sup> aber er erlebte in jenen Jahren eine Renaissance, verknüpft mit dem Attribut »missionarisch«.<sup>2</sup> Mit dem Wort ist bereits die Fokussierung bei Fritz Schwarz, aber auch bei Theo Sorg, Manfred Seitz und anderen angedeutet: Es geht um Gemeinde, und zwar um Gemeinde als regelmäßig versammelte, von intensiver Verbundenheit der Christen getragene, Frömmigkeit lebende, Gaben entdeckende, für die Sendung in die Welt aktivierte, für den Glauben an Jesus Christus werbende Schar von Menschen – als »Ekklesia«. Fritz und Christian Schwarz definieren: »Gemeindeaufbau ist alles Handeln, das auf das Ereignis- und Gestaltwerden von Ekklesia zielt.«<sup>3</sup> Damit ist auch deutlich: Ekklesia ist das Ziel. Es geht um die »congregatio fidelium localis«. Nicht Kirche als Institution oder die plural gelebte Kirchenmitgliedschaft zählen, sondern die Ekklesia. Und diese Ekklesia ist nicht überall und immer schon voranzusetzen. Sie ist vielmehr erst zu bauen.<sup>4</sup>

Die Protagonisten der beginnenden Gemeindeaufbau-Diskussion stürzten sich mit Verve auf fast alle »Reizthemen« der kirchentheoretischen Debatten: In getauften, aber hinsichtlich kirchlicher Partizipation weitgehend abstinenten Personen sahen sie nicht Christen, sondern Menschen, deren notwendiges Ja zum Glauben noch aussteht und durch evangelistische Predigt des »einfachen Evangeliums«<sup>5</sup> provoziert werden soll.<sup>6</sup> Die Fixierung der Volkskirche auf den pastoralen Dienst bewerteten sie durchgehend kritisch und erinnerten an die reformatorische Leitidee des Allgemeinen Priestertums bzw. an die paulinische Figur des vielfach begabten Leibes Christi. Intensiv gelebte Gemeinschaft »im Hören und Beten, Feiern und Arbeiten«<sup>7</sup> ist das Ideal (mit einer großen Sympathie für Haus- und Mitarbeiterkreise), nicht eine Kirche, in der immer dieselben wenigen betreut und zugleich passiv gehalten werden. Beteiligungskirchliche Ansätze werden auch deshalb favorisiert, weil sie die missionarische Herausforderung besser annehmen können als die »Pastorenkirche«. Volkskirche als Institution ist bestenfalls ein besonders naher Missions-

<sup>1</sup> Vgl. Möller, Lehre, 18ff.

<sup>2</sup> Vgl. Herbst, Gemeindeaufbau, 49ff.

<sup>3</sup> Schwarz/Schwarz, Theologie, 61.

<sup>4</sup> Diese Perspektive erschien den Protagonisten gerade reizvoll, als Chance zu neuen Aufbrüchen, während die Kritiker monierten, der Begriff impliziere fiktive Nullpunkt-Situationen und atme einen technokratischen Geist (»Machbarkeit«). Vgl. Möller, Lehre, 11ff.

<sup>5</sup> Vgl. Schwarz, Gemeinde, 9ff.

<sup>6</sup> Vgl. a.a.O., 85ff.

<sup>7</sup> Schwarz/Schwarz, Theologie, 128.

raum und als solcher ein Ermöglichungskontext für lebendige Gemeinden, aber noch nicht Ekklesia.

Man könnte diverse Abstufungen etwa in der Distanz zur kirchlichen Institution oder in der Einschätzung der Säuglingstaufe markieren;<sup>8</sup> für unseren Zusammenhang ist es bedeutsamer, den Konsens der Publikationen dieser Jahre festzuhalten: Der Aufbau lebendiger Gemeinden in der Volkskirche bedingt zum einen intensive evangelistische Bemühungen um Menschen, die dem gemeindlichen Leben (gemeint ist zugleich: dem christlichen Glauben) distanziert gegenüber stehen, zum anderen eine Belebung des geistlichen Lebens und eine Aktivierung der Gaben von Gemeindegliedern (gemeint ist damit auch: eine neue Rolle des Pastors als Trainer der mündigen und aktiven Christenmenschen).<sup>9</sup> Kürzer gesagt: Es geht hier um Sammlung und Sendung.

Durch Manfred Seitz und seine Schüler findet der Begriff »Gemeindeaufbau« seinen Weg in die akademische Theologie und in die Aus-, Fort- und Weiterbildung von Theologinnen und Theologen. »Auch für die Praktische Theologie, die die gegenwärtige und wahrnehmbare Kirche theologisch erforscht und begleitet, wird die Lehre vom Gemeindeaufbau (Kybernetik) eine unabweisliche und neu aufzugreifende Aufgabe sein.«<sup>10</sup>

### 1.2 Meilensteine in 35 Jahren Missionarischer Gemeindeentwicklung

Diese Aussage von Manfred Seitz (1982) hat sich teilweise erfüllt: Das Thema hat sich jedenfalls auf der kirchlich-theologischen Tagesordnung gehalten.<sup>11</sup> Es blieb durchaus umstritten, konnte aber allmählich auch in der »kirchlichen Mitte« eine wahrnehmbare positive Resonanz erzeugen.<sup>12</sup> Dabei hat es eine Reihe von Erweiterungen und Verschiebungen gegeben.<sup>13</sup>

– Ökumenische Impulse etwa durch die Willow Creek Community Church haben das Bemühen um relevante (»Zweit«-)Gottesdienstformate verstärkt<sup>14</sup> und den Einsatz von Instrumenten des Marketing gefördert.<sup>15</sup>

– Durch Einflüsse aus der Managementliteratur wurde geistliche Leitung durch Aspekte kompetenter Führung ergänzt.<sup>16</sup>

– Nach der Wende im Jahr 1989 wurden zunehmend (nicht nur) in der ostdeutschen Kirchenlandschaft neben den kirchendistanzierten die konfessionslosen Menschen als missionarische Herausforderung wahrgenommen.<sup>17</sup>

– Die EKD-Synode 1999 in Leipzig, insbesondere das Grundsatzreferat von Eberhard Jüngel, führte zu einer partiellen (positiven) Neubewertung von Mission und Evangelisation für die Zukunft einer offensichtlich schrumpfenden Volkskirche.<sup>18</sup>

– Insgesamt ließ mit der Zeit die Orientierung an »best practice«-Modellen (wie Willow Creek) nach und machte den Weg frei für eine Suche nach kontextuell verwurzelten Prozessen der Gemeindeentwicklung. Dieser Begriff versprach weniger »abgeschlossene«,

<sup>8</sup> Vgl. z.B. *Sorg*, Kirche, 29ff.

<sup>9</sup> Vgl. a.a.O., 101.

<sup>10</sup> *Seitz*, Erneuerung, 36.

<sup>11</sup> Vgl. die Darstellung der ersten 25 Jahre nach Erscheinen der »Überschaubaren Gemeinde« von Fritz Schwarz bei *Zimmermann*, Zwischenbilanz, 85ff.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 487ff.

<sup>13</sup> Vgl. zu den folgenden Punkten ausführlicher: *Herbst*, Gemeindeaufbau, 481-539.

<sup>14</sup> Vgl. *Herbst*, Gottesdienstformen, 161ff.

<sup>15</sup> Vgl. *Schacke*, Learning.

<sup>16</sup> Vgl. *Böhlemann/Herbst*, Geistlich leiten.

<sup>17</sup> Vgl. *Zeddies*, Konfessionslosigkeit, 150ff.

<sup>18</sup> Vgl. *EKD*, Reden.

sondern offenere, prozesshafte Vorstellungen für die gemeindliche Arbeit als der eher statische Begriff »Gemeindeaufbau«.<sup>19</sup>

– Durch die Anglikanische Bewegung der »fresh expressions of church« wurde der Blick über vorhandene Parochien hinaus auf missionarisch motivierte Neugründungen geweitet.<sup>20</sup>

– Seit den 1990er Jahren wurden »Kurse zum Glauben« als missionarische Bildungsarbeit in zahlreichen Varianten entwickelt und erwiesen sich als besonders erfolgreiches Projekt missionarischer Gemeindeentwicklung.<sup>21</sup>

– Missionstheologische Klärungen führten zu einem integrativ formatierten Missionsverständnis, wodurch die Bedeutung gemeindlicher Diakonie und Seelsorge stärker in den Blick kam.<sup>22</sup>

– Seit 2004 ist mit dem Greifswalder »Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung« ein Ort universitärer Forschung, Lehre und Weiterbildung zu den Fragen der missionarischen Gemeindeentwicklung entstanden.<sup>23</sup>

– Mit Beginn des 21. Jahrhunderts wurde neben der Ortsgemeinde und neuen Gemeindeformen die Region als Fläche gemeinsamer, plural formierter missionarischer Bemühungen entdeckt und im EKD-Zentrum »Mission in der Region« ausdrücklich thematisiert.<sup>24</sup>

## 2. Interpretation: Versuche der theologischen Einordnung

### 2.1 Die Kirche als Hybrid

Eberhard Hauschildt hat wie bereits Ralph Kunz<sup>25</sup> in verschiedenen Publikationen vorgeschlagen, die empirische Kirche als ein Hybrid aus drei gleichzeitig existierenden Idealbildern oder »Modellen« mit je eigenen Logiken zu verstehen.<sup>26</sup>

Zu diesem Hybrid gehört erstens die Kirche als *Institution*. Sie entspricht dem Idealbild der Volkskirche, zu der die meisten Menschen gehören, und die für die religiöse Betreuung der Menschen von den meisten für zuständig gehalten wird, ohne dass sich sehr viele Menschen intensiv in ihr engagieren müssten. Distanz ist durchaus ein akzeptabler Normalzustand in dieser »Institution der Freiheit«, der hin und wieder durch lebensweltbezogene Anlässe durchbrochen wird. Zu diesem Hybrid gehört zweitens die Kirche als *Gruppe oder Bewegung*. Das entspricht dem Ideal der intensiv verbundenen Christenmenschen (mit sehr unterschiedlichen Frömmigkeitstypen). Intensive Gemeinschaft (Nähe) und engagierter Dienst markieren die Eigenarten dieses Idealbildes, das damit der »Ekklesia«-Idee der missionarischen Gemeindeentwicklung am nächsten kommen dürfte. Zu diesem Hybrid gehört drittens als jüngstes Modell die Kirche als *Organisation*. Das setzt ein Verständnis der Gesellschaft als »Organisationsgesellschaft« voraus, in der verschiedene freie Assoziationen um Gehör und Akzeptanz werben. Hier greifen organisationsförmige Logiken wie etwa kirchliche Reformprozesse oder der Einsatz von Marketing-Maßnahmen, um die (nicht mehr selbstverständliche) Akzeptanz der eigenen Dienstleistungen zu fördern.

<sup>19</sup> Vgl. *Herbst*, Gemeindeaufbau, 489ff.

<sup>20</sup> Vgl. *Weimer*, Bewegung, 222ff.; *Herbst*, Church, 2ff.; *Hempelmann/Herbst/Weimer*, Gemeinde.

<sup>21</sup> Vgl. *AMD*, Erwachsen glauben.

<sup>22</sup> Vgl. *Reppenhausen*, Weg; *Herbst/Laepfle*, Mandat.

<sup>23</sup> Vgl. *Herbst/Ohlemacher/Zimmermann*, Perspektiven.

<sup>24</sup> Vgl. *Ebert/Pompe*, Handbuch.

<sup>25</sup> Vgl. *Kunz*, Theorie, in Fortschreibung des Modells von Ernst Troeltsch, z.B. 286: »Je nachdem welche soziale Grundgestalt dominiert, tritt Kirche anders in Erscheinung: Sie begeistert und ruft den Anhänger zur Nachfolge, sie umwirbt den Kunden und macht ihm auf einem religiösen Markt ihr Angebot und sie gemahnt ihre Mitglieder zur Pflicht und erwartet deren Teilnahme an der Zentralveranstaltung Gottesdienst.«

<sup>26</sup> Vgl. *Hauschildt*, Hybrid, 56ff.; zuletzt vor allem *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 138ff., besonders 216ff.

Hauschildt und Pohl-Patalong sehen in allen drei Logiken Notwendiges für die Kirche aufbewahrt. Keine der Logiken kann allein das komplexe Dasein der Kirche erklären. Keine allein reicht, um die Kirche der Zukunft zu gestalten. Alle drei Logiken kommen faktisch vor, auch wenn die kirchentheoretischen Konzeptionen immer wieder deutliche Präferenzen für eine der drei Logiken zeigen und suggerieren, man könne sich auf eine beschränken. Hauschildt und Pohl-Patalong wollen das keineswegs: Sie sehen im »Hybrid« wie beim Hybridmotor besondere Antriebskräfte für die Kirche in der Verknüpfung der drei Logiken.

Die Konzepte der missionarischen Gemeindeentwicklung zeigen eine Tendenz, sich diesem komplexen Bild von Kirche sowohl anzunähern als es auch in einer profilierten Weise zu akzentuieren. Vorstellungen von einer »missionarischen Volkskirche«<sup>27</sup> zeigen, wie sich hybride Kirchenmodelle unter Einschluss der missionarischen Konzeptionen darstellen: ein Ja zur Volkskirche als (im Westen noch gegebene) Mehrheitskirche mit unterschiedlichen Bindungsformen verbindet sich mit einem Ja zu organisationsförmigen Reformprozessen und einer Förderung von missionarischen Arbeitsformen, die unter Getauften wie Konfessionslosen um Zustimmung und Teilhabe werben.

Diese Annäherung zeigt, dass sich die eher dualistische Sicht von Kirche als Institution versus Kirche als Ekklesia nicht durchsetzen konnte. Eine ebenso nüchterne wie auch hoffnungsvolle Sicht auf die bestehenden volksskirchlichen (Rest-)Bestände gehört zum »common sense« der meisten Varianten der missionarischen Gemeindeentwicklung.

Die profilierte Akzentuierung zeigt sich darin, dass das Hybridmodell in seiner analytischen Leistungsfähigkeit bejaht wird, die meisten Protagonisten einer missionarischen Gemeindeentwicklung aber sowohl der Institution als auch der Organisation einen dienenden, das Entstehen und Wachsen von Kirche als Gruppe und Bewegung fördernden Charakter zuweisen würden. Kirchliche Institution und Organisation sind dann intensiv gepflegte, positiv bewertete und hoffnungsvoll belebte Ermöglichungsräume für die »communio sanctorum«, ihr gemeinsames Leben, ihren umfassenden Dienst und ihre Anbetung Gottes.<sup>28</sup>

## 2.2 Mission – Gemeinde – Entwicklung

Eine Analyse der drei Worte, die das Konzept markieren, vermag etwas präziser den hier vertretenen kirchentheoretischen Schwerpunkt zu beschreiben:

### 2.2.1 Mission

Mit der Ausrichtung der Gemeindeentwicklung an der Mission Gottes verbinden sich gleich mehrere Assoziationen:

Zum einen wird in kritischem Abstand zur vermeintlich stabilen Volkskirche die Situation der Christenheit in Deutschland (West und Ost) als missionskirchlich verstanden.<sup>29</sup> Paul M. Zulehner spricht vom Ende der christentümlichen Verhältnisse.<sup>30</sup> Das kulturgestützte, selbstverständliche Christsein der meisten Bürger (Kirche als Institution) schwindet immer mehr. Unser Ziel muss ein persongestütztes Christsein sein, das diasporafähig ist.<sup>31</sup> Die fünfte Kirchenmitgliedschafts-Untersuchung zeigt, dass die »kirchliche Mitte«, die aus den intensiv verbundenen und hochreligiösen Menschen einerseits und

<sup>27</sup> Vgl. *Evangelische Kirche im Rheinland*, Himmel.

<sup>28</sup> Sehr deutlich findet sich diese Einschätzung etwa bei *Douglass*, *Reformation*, 284ff.

<sup>29</sup> Vgl. *Huber*, *Volkskirche*, 249ff.

<sup>30</sup> Vgl. *Zulehner*, *Aufbrechen*, 17f.

<sup>31</sup> Vgl. zum Begriff des diasporafähigen Glaubens *Zimmermann*, *Glaube*, 39ff.

den nahezu austrittswilligen, schwach verbundenen Menschen andererseits besteht, immer mehr schrumpft.<sup>32</sup> Die Vertreter einer »stabilen Volkskirche« setzten aber genau auf dieses Segment und legten immer größten Wert darauf, dass es eine stabile Kirchlichkeit auch bei distanzierterem Teilnahmeverhalten gibt. Den Vertretern der missionarischen Gemeindeentwicklung hat das noch nie eingeleuchtet. Abgesehen von der Frage, ob »stabile Kirchlichkeit« ein ausreichend ehrgeiziges Ziel kirchlicher Arbeit sein kann, demonstrieren die Ergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschafts-Untersuchung, wie eng die Teilnahme am Gottesdienst, enge Verbundenheit mit der Kirche, Kontakt zum Pfarrer, Bereitschaft zur Mitarbeit und zur religiösen Kindererziehung miteinander korreliert sind – enger, als mancher bisher wahrhaben wollte.<sup>33</sup> Wir »haben« die Menschen nicht mehr, wir sind gerufen, mit ihnen über das Evangelium zu kommunizieren und zu hoffen, dass sie es entdecken und annehmen.

Zum anderen steht damit auch die Kirche insgesamt mitten in einer tiefen Transformationskrise. Sie muss nun in der Tat in allen drei Hybridanteilen umsteuern: hinsichtlich der verbliebenen institutionellen Anteile, hinsichtlich der Weiterentwicklung der Organisation (z.B. durch Versuche der Regionalentwicklung) und hinsichtlich der Förderung missionarischer Formate für die Kirche als Gruppe/Bewegung. Der missionarische Impuls mahnt und ermutigt an dieser Stelle, nicht nur einen geordneten Rückbau<sup>34</sup> zu organisieren und sich ausschließlich auf das Schrumpfen einzustellen. Unbestritten ist zwar, dass auch ein intelligentes Schrumpfen notwendig ist. Zu denken ist dabei an Gegenden, in denen auf Grund demografischer Faktoren auch bei bestem Verlauf kein Wachstum zu erwarten ist. Das allein genügt den missionarisch Motivierten aber nicht. Vielmehr regen sie dazu an, gleichzeitig mit den noch (relativ reichlich) vorhandenen Ressourcen neue Initiativen zu fördern, die den Aufbruch in eine neue, wieder wachstumsfähige Kirchlichkeit wagen – auch wenn deren Erfolg unsicher ist. Christian Hennecke hat das schöne Bild geprägt, dass die Kirche nun »über den Jordan« müsse.<sup>35</sup> Entgegen der sprichwörtlichen Deutung, dass damit das Ende eingeläutet wird, weiß die biblische Metaphorik, dass der Übergang über den Jordan zwar riskant ist und ins Unge- wisse führt, es sich aber für die von Gott gesandte Kirche empfiehlt, den Kundschaftern einer verheißenen Zukunft mehr zu trauen als den Bedenkenträgern, die lieber rückwärtsgewandt leben und möglichst lange im Alten ausharren möchten.

Schließlich hat sich gegenüber frühen Texten aus den 1970er Jahren das Verständnis von Mission deutlich geweitet. Wer von missionarischer Gemeindeentwicklung spricht, meint zum einen ein integratives Verständnis von Mission und denkt zum anderen an Mission als entschiedene Verwurzelung in diversen sozialen und kulturellen Kontexten.

Für das erste können die »five marks of mission« der Anglikanischen Lambeth-Konferenz als Verdeutlichung dienen. Demnach ist von Mission erst dann die Rede, wenn – aufs Ganze gesehen – alle fünf Merkmale zu sehen sind: »(1) To proclaim the good news of the kingdom; (2) to teach, baptize and nurture new believers; (3) to respond to human need by loving service; (4) to seek to transform unjust structures of society; (5) to safeguard the integrity of creation, and to sustain and renew the life of the earth.«<sup>36</sup>

Für das zweite kann man darauf verweisen, dass auch die »Christ-and-Culture«-Debatte<sup>37</sup> inzwischen in der Theorie der missionarischen Gemeindeentwicklung ange-

<sup>32</sup> Vgl. *EKD*, Engagement, 4ff.

<sup>33</sup> Vgl. a.a.O., 43ff.

<sup>34</sup> Vgl. auch *Zulehner*, Aufbrechen, 18.

<sup>35</sup> Vgl. *Hennecke*, Jordan, 9ff.

<sup>36</sup> *Moynagh*, Church, 129.

<sup>37</sup> Vgl. *Niebuhr*, Christ.

kommen ist. Inkulturation und Konterkulturation sind zu beachten, wenn eine Gemeinde missionarisch in einen sozialen und kulturellen Kontext hineinwirken will.<sup>38</sup> Dazu muss sie aber zuerst bereit sein, die eigenen sicheren vier Wände zu verlassen und nicht nur (mit einer verräterischen Metapher) Menschen »abzuholen«, sondern mit ihnen (und nicht nur für sie) an der Kommunikation des Evangeliums und der Bildung einer neuen »communitas« des Glaubens teilzuhaben.<sup>39</sup> Diese Verwurzelung schließt die Bereitschaft ein, sich neu zu lokalisieren, Vertrautes hinter sich zu lassen und kulturelle Texte lesen zu lernen, um so das Evangelium in einem neuen Kontext neu kommunizieren zu können. In der Church of England wird hier immer wieder auf Joh 12,24 verwiesen: Das Weizenkorn muss sterben, um neue Frucht bringen zu können. Missionarisch ist Gemeindeentwicklung, wenn mit dem Aussäen in einen neuen Boden diese Bereitschaft verbunden ist, dem vertrauten Eigenen zu sterben, um etwas Neues entstehen zu sehen. Ein solcher neuer Boden kann ein bestimmtes Milieu sein, eine periphere ländliche Region<sup>40</sup> oder eine nahezu vollständig entkirchlichte Plattenbausiedlung<sup>41</sup>, eine Berufsgruppe oder ein künstlerisches Netzwerk u.v.m.

### 2.2.2 Gemeinde

Im Blick auf das Verständnis von Gemeinde als dem Biotop, in dem christlicher Glaube entstehen, wachsen und trotz/in Krisen überleben kann, findet sich die Konzeptionsfamilie der missionarischen Gemeindeentwickler mitten in einem heftigen kirchentheoretischen Streit vor: zwischen den Freunden intensiver und dauerhafter Gemeinschaft als Ausdruck evangelischer Verbindlichkeit und den Freunden respektvoller Anerkennung distanzierter Kirchlichkeit als Variante evangelischer Freiheit.

Auf der einen Seite plädiert etwa Isolde Karle für die Kirche vor Ort, im Wesentlichen als Parochie mit starkem Pfarramt, in der sich die unverzichtbare Gemeinschaft unter leiblich Anwesenden ereignet. »Die Weckung und Stärkung des Glaubens setzt die Beziehung der Gläubigen, die congregatio sanctorum, notwendig voraus. Wortverkündigung und Versammlung der Gläubigen sind unmittelbar miteinander gekoppelt.«<sup>42</sup> Oder auch: »Ohne Beziehung verfällt der Glaube.«<sup>43</sup> Auf der anderen Seite plädiert etwa Gerald Kretzschmar für den nötigen Respekt vor Distanz als typischem Merkmal moderner Gesellschaften, die nur durch gelegentliche Teilnahme »bei Gelegenheit« unterbrochen werde.<sup>44</sup>

Strategien der missionarischen Gemeindeentwicklung gehen stets davon aus, dass dauerhafte, intensive Partizipation an Versammlungen unter Wort und Sakrament konstitutiv für den christlichen Glauben sind. Theologisch gesprochen lebt der Glaube von einem Wort, das sich keiner selbst sagen kann. Soziologisch ist er auf die Plausibilitätsstruktur regelmäßigen Austauschs verwiesen, ohne den der Glaube in der gesellschaftlichen Minorität als »kognitive Minderheit« (P. Berger) nicht überleben kann.<sup>45</sup>

Dieses Plädoyer für mehr Gemeinschaft ist mehr und anderes als ein Plädoyer für das parochiale Monopol und geht darum über Isolde Karle hinaus, weil auch andere Gestalten der »communitas« denkbar und wünschenswert sind. Ebenso ist das dezidierte Ja zu verbindlicher Gemeinschaft als Normalfall christlicher Existenz mehr und anderes als eine Verpflichtung aller auf bestimmte Geselligkeitsformen im Sinne der »Vereinskirche«.

<sup>38</sup> Vgl. Zimmermann, Gemeinde, 498.

<sup>39</sup> Vgl. Keller, Church, 89ff.

<sup>40</sup> Vgl. Schlegel/Alex, Leuchtfeuer.

<sup>41</sup> Vgl. Wagner/Bach, Platte, 118ff.

<sup>42</sup> Karle, Kirche, 81.

<sup>43</sup> A.a.O., 145

<sup>44</sup> Vgl. Kretzschmar, Mitgliederorientierung, 152ff.

<sup>45</sup> Vgl. Zimmermann, Gemeinde, 323ff.

Hier ist die kirchentheoretische Debatte oftmals sprachlich unpräzise, indem sie mit dem berechtigten Hinweis darauf, dass bürgerliche Geselligkeit nicht jedermanns Ding sei, auch die Bedeutung von regelmäßiger geistlicher Gemeinschaft schlechthin für obsolet erklärt und sich auf ein Distanzmodell zurückzieht. Dieses Distanzmodell verliert aber mit jeder Kirchenmitgliedschaftsstudie mehr an Plausibilität. Eine kontextuell sensible missionarische Gemeindeentwicklung steht aber ihrerseits vor der Herausforderung, für unterschiedliche Milieus und Lebensverhältnisse adäquate Vergemeinschaftungsmuster zu entwickeln – und zwar *mit* den Menschen, die jeweils als Zielgruppe identifiziert wurden.

### 2.2.3 Entwicklung

Wie solche Gemeinden entwickelt werden können, kann an einem Beispiel illustriert werden:<sup>46</sup> Im Westen Frankreichs befindet sich die katholische Erzdiözese Poitou-Charente.<sup>47</sup> In dieser ländlichen Diözese mit 650.000 Gemeindegliedern gab es zwar in den 1990er Jahren noch 270 Priester, aber nur etwa jeder Dritte war jünger als 70 Jahre. In zwanzig Jahren würden nur etwa 45 Priester übrig bleiben.

Der Erzbischof von Poitiers, Albert Rouet, machte in der Not eine tugendhafte Entdeckung: »La richesse de l'église ce sont les chrétiens« – Die Christen sind der Reichtum der Kirche. Er war überzeugt: Wir dürfen nicht Menschen taufen und sie dann wie unmündige Kinder behandeln. So baute er die Diözese um und schuf über 300 neue kleine christliche Gemeinschaften in vielen Dörfern der Diözese. Das Herzstück des Projektes sind diese »communautés locales«, die örtlichen Gemeinschaften. Für sie sind stets ehrenamtliche »équipes de base« verantwortlich. Diese Basisteams bestehen aus fünf ehrenamtlichen Personen: dem Pastoraldelegierten, der die Arbeit in der »communauté« leitet und die örtliche Gemeinschaft nach außen vertritt, dem Schatzmeister und den Verantwortlichen für Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Diese fünf Leiter sollen wiederum Teams für ihren Dienstbereich aufbauen. Vor Ort unterweisen sie die Kinder, bereiten Amtshandlungen vor, versammeln Menschen zu Gebetstreffen, besuchen und betreuen und sorgen dafür, dass das kirchliche Leben bekannt gemacht wird. Sie treffen sich regelmäßig mit dem für sie zuständigen Priester im regionalen Zusammenschluss mehrerer örtlicher Gemeinschaften. Einmal im Monat gibt es einen eucharistischen Gottesdienst. In der »équipe de base« hat man ein Mandat für drei Jahre, das nur einmal erneuert werden kann.

Das drohende Defizit durch den Priestermangel war der Anlass, aber unterwegs entdeckte man: Wir finden so zurück zu einer theologisch angemessenen und zukunftsfähigen Gestalt von Kirche. Der »Flaschenhals« priesterlicher Versorgung limitiert nicht länger das Werden und Wachsen christlicher Gemeinschaft.<sup>48</sup> »Es geht also regelrecht um eine kopernikanische Wende: Nämlich um den Übergang aus dem Zustand, in dem Laien als fleißige und tüchtige Mitarbeiter um den Priester kreisen, um »dem Herrn Pfarrer zu helfen«, hin zum Status wirklicher, verantwortlicher Gemeinden – mit einem Priester zu ihrem Dienst, der von Gemeinde zu Gemeinde geht und sich für jede Zeit nimmt.«<sup>49</sup> Der priesterliche Dienst ändert sich dabei: Er wird regionaler, aber bleibt doch auf die Ortsgemeinden bezogen. Der Priester wird zum Ermutiger und Befähiger der Christen vor Ort. Seine Rolle als Betreuer und Versorger schrumpft. Hinter allem steckt eine missionarische Leidenschaft: Man möchte nach außen wirken und den Menschen

<sup>46</sup> Vgl. die etwas ausführlichere Darstellung bei *Herbst*, Kirche, 99ff.

<sup>47</sup> Vgl. zum Folgenden *Lätzel*, Friedhof, 207ff.

<sup>48</sup> Vgl. a.a.O., 213f.

<sup>49</sup> *Rouet*, Weg, 32.

den Glauben nahebringen. »Proposer la foi«, heißt es im Französischen, und darin schwingt beides mit: den Glauben vorstellen und ihn vorschlagen, also den Menschen ans Herz legen. Eine missionarische Kirche lebt aber von der Nähe, der »proximité« zu den Menschen. Und diese »Gemeinde der Nähe« bedarf der Christen im Alltag der Mitmenschen.

### 3. Innovation

Im Rahmen einer intentionalen Kirchen- und Gemeindeentwicklung vermögen die missionarisch-gemeindebezogenen Konzepte dann etwas beizutragen, wenn man ihre Stärken zur Geltung kommen lässt, nämlich die Bereitschaft, die kirchliche Binnenperspektive in missionarischer Absicht zu überschreiten, ein persongestütztes Christentum möglichst vielen Menschen nahezubringen und verschiedenste Formate christlicher Vergemeinschaftung in der Kirche zu organisieren. Dabei hat sich seit den 1970er Jahren gezeigt, dass die Protagonisten dieser Konzeption diese Themen beharrlich einbringen, aber auch ihrerseits (etwa bei der Weitung oder Vervollständigung des Missionsbegriffs) lernbereit sind.

Diese Lernbereitschaft bezieht sich auch auf eine schmerzhaft Evaluation der Ergebnisse. Nach 35 Jahren wird deutlich, dass die Umsetzung der missionarischen Ideen in ihrer Wirksamkeit nüchtern einzuschätzen ist. Hat die missionarische Gemeindeentwicklung die Abbrüche der Volkskirche aufhalten und ein »Wachsen gegen den Trend« ermöglichen können? Nein, eher nicht – und: Das war auch nicht zu erwarten. Hat sie da, wo sie in guter christlicher Manier (»ora et labora«) engagiert umgesetzt wurde, hier und da lebendige, attraktive und wachsende Gemeinden hervorgebracht? Ja, durchaus – nur nicht in der Zahl, auf die man gehofft hatte. Hat sie geholfen, die Grenzen der Kerngemeinden zu überschreiten, so dass viele kirchendistanzierte und konfessionslose Menschen zu einem neuen und lebendigen Verhältnis zum christlichen Glauben fanden? Mehr oder weniger! Die Studien zu Konversionen in den Landeskirchen zeigen durchaus, dass Menschen hier lebenswundene Erfahrungen machen.<sup>50</sup> Das zeigen auch Studien über die Wirkung von »Kursen zum Glauben«<sup>51</sup> oder »alternativen Gottesdiensten«.<sup>52</sup> Etwa 30 % der Menschen, die bei solchen missionarischen Events erreicht werden, gehören zur Zielgruppe der kirchendistanzierten oder konfessionslosen Menschen. Das ist durchaus beachtlich. Allerdings muss man kritisch feststellen, dass die Reichweite dieser Formate mit dem Abstand zu den intensiv kirchlich Verbundenen sukzessive abnimmt und die Indifferenz religiös eher unmusikalischer Menschen in Größenordnungen bislang nicht wirklich überwunden werden konnte.

Wer lernen will, stellt auch die eigenen Konzepte auf den Prüfstand. Im Blick auf die missionarische Gemeindeentwicklung zeigt sich seit einigen Jahren, dass die Bereitschaft zum »Hingehen« wachsen muss. Noch immer sind viele missionarische Strategien einem klassischen »Komm-Muster« verpflichtet. Zukünftige Konzeptionen werden neben diesen klassischen Mustern verstärkt den Mut zu »serving-first-journeys« entwickeln, wie sie Michael Moynagh beschreibt:<sup>53</sup> Teams von christlichen Missionaren werden intensiv auf Gott hören und ebenso intensiv die kulturellen Texte entziffern, also auf den Kontext hören. Sie werden als Christen erkennbar in diesem Kontext verwurzelt sein und mit

<sup>50</sup> Vgl. z.B. *Zimmermann/Schröder*, Erwachsene.

<sup>51</sup> Vgl. z.B. *Monsees/Witt/Reppenhagen/Herbst*, Gemeinden, 213ff.

<sup>52</sup> Vgl. z.B. *Giebel/Reppenhagen*, Studie.

<sup>53</sup> Vgl. *Moynagh*, Church, 208ff.



anderen Menschen das Leben teilen. Sie werden in jeder Beziehung Menschen dienen und ihnen in diesem Zusammenhang das Evangelium bezeugen. Ihr Ziel wird es sein, mit anderen Menschen das Leben in der Nachfolge von Jesus einzuüben und kontextuell adäquate neue Formen von Gemeinde und Gottesdienst zu entwickeln. Die aber stehen eher am Ende des Weges. So ungefähr könnte »Missionarische Gemeindeentwicklung 2.0« aussehen.<sup>54</sup>

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste* (Hg.), *Erwachsen glauben Missionarische Bildungsangebote. Grundlagen – Kontexte – Praxis*, Gütersloh 2011
- Böhlmann, P. / Herbst, M.*, *Geistlich Leiten. Ein Handbuch*. Göttingen 2011
- Clausen, M. / Herbst, M. / Schlegel, T.* (Hg.), *Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit* (BEG 19), Neukirchen-Vluyn 2013
- Douglass, K.*, *Die neue Reformation. 96 Thesen zur Zukunft der Kirche*, Stuttgart 2001
- Ebert, C. / Pompe, H.-H.*, *Handbuch Kirche und Regionalentwicklung. Region – Kooperation – Mission* (Kirche im Aufbruch 11), Leipzig 2014
- Evangelische Kirche im Rheinland* (Hg.), *Vom offenen Himmel erzählen. Auf dem Weg zu einer missionarischen Volkskirche*, Düsseldorf 2006
- Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2014
- Giebel, M. / Reppenhausen, M.*, *Studie über »Zweitgottesdienste« in der Evangelischen Landeskirche in Baden*, Greifswald 2006
- Hauschildt, E.*, *Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung*, PTh 96 (2007) 56–66
- */ Pohl-Patalong, U.*, *Kirche* (Lehrbuch Praktische Theologie 4), Gütersloh 2013
- Hempelmann, H. / Herbst, M. / Weimer, M.*, *Gemeinde 2.0* (BEG-Praxis), Neukirchen-Vluyn 2011
- Hennecke, C.*, *Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen in das Land der Verheißung*, Münster 2006
- Herbst, M.*, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche* (BEG 8), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2010
- *Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus* (BEG 20), Neukirchen-Vluyn 2013
- *Church Planting – Was lernen wir von neuen Gemeindegründungen?*, LS 64 (2013) 2–7
- *Andere Gottesdienstformen*, in: *A. Gerhards / M. Schneider* (Hg.), *Der Gottesdienst und seine Musik*, Bd. 2: Liturgik. Gottesdienstformen und ihre Handlungsträger (Enzyklopädie der Kirchenmusik 4/2), Laaber 2014, 161–190
- */ Laepple, U.*, *Das missionarische Mandat der Diakonie. Impulse Johann Hinrich Wicherns für eine evangelisch profilierte Diakonie im 21. Jahrhundert* (BEG 7), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2010
- */ Ohlemacher, J. / Zimmermann, J.* (Hg.), *Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft* (BEG 1), Neukirchen-Vluyn 2005
- Huber, W.*, *Art. Volkskirche I*, TRE 35 (2003), 249–254
- Karle, I.*, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010
- Keller, T.*, *Center Church. Doing Balanced Gospel-Centered Ministry in Your City*, Grand Rapids, MI 2012
- Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Reden von Gott in der Welt. Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2001
- Kretzschmar, G.*, *Mitgliederorientierung und Kirchenreform. Die Empirie der Kirchenbindung als Orientierungsgröße für kirchliche Strukturreform*, PTh 101 (2012), 152–168
- Kunz-Herzog, R.*, *Theorie des Gemeindeaufbaus. Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*, Zürich 1997
- Lätzel, M.*, *»... damit der Friedhof nicht zum letzten Treffpunkt wird«*, in: *C. Hennecke* (Hg.), *Kleine christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*, Würzburg <sup>2</sup>2009, 207–240
- Möller, C.*, *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 1, Göttingen <sup>3</sup>1991
- Monsees, J. / Witt, C.J. / Reppenhausen / Herbst, M.*, *Und die Gemeinden? Kurse zum Glauben und ihre Bedeutung für Veränderungen in Gemeinden*, PrTh 43 (2013), 213–222
- Moynagh, M.*, *Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice*, London 2012
- Niebuhr, H.R.*, *Christ and Culture*, San Francisco, CA <sup>2</sup>2001

<sup>54</sup> Mehr zur Weiterentwicklung der Konzeption: *Clausen/Herbst/Schlegel*, *Anfang*.

- Reppenhagen, M.*, Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche. Diskussion um eine »Missional Church« in den USA (BEG 17), Neukirchen-Vluyn 2011
- Rouet, A.*, Auf dem Weg zu einer erneuerten Kirche, in: *R. Feiter / H. Müller* (Hg.), Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung aus Poitiers, Ostfildern <sup>4</sup>2011, 17–42
- Schacke, R.*, Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts. A Theoretical and Empirical Study with Special Reference to Berlin, Göttingen 2009
- Schlegel, T. / Alex, M.*, Leuchfeuer oder Lichternetz. Missionarische Impulse für ländliche Räume (BEG-Praxis), Neukirchen-Vluyn 2012
- Schwarz, F.*, Überschaubare Gemeinde. Grundlegendes – ein persönliches Wort an Leute in der Kirche, Gladbeck <sup>2</sup>1980
- Schwarz, F. / Schwarz, C.*, Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1984
- Seitz, M.*, Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität, Göttingen 1985
- Sorg, T.*, Wie wird die Kirche neu? Ermutigung zur missionarischen Gemeinde, Wuppertal 1977
- Wagner, G.B. / Bach, C.*, Missionarisch leben in der »Platte« – »nebenan« in Bergen auf Rügen, in: *C. Moldenhauer / G. Warnecke* (Hg.), Gemeinde im Kontext. Neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens (BEG-Praxis), Neukirchen-Vluyn 2012, 118–123
- Weimer, M.*, Bewegung im Bewährten. Wie die Kirche von »fresh expressions« profitieren kann, ThBeitr 43 (2012), 222–236
- Zeddies, H.*, Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands, PTh 91 (2002), 150–167
- Zimmermann, J.*, Was wurde aus dem »missionarischen Gemeindeaufbau«? Zwischenbilanz 25 Jahre nach »Überschaubare Gemeinde«, in: *M. Herbst / J. Oblemacher / J. Zimmermann* (Hg.), Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft (BEG 1), Neukirchen-Vluyn 2005, 85–104
- Gemeinde zwischen Individualität und Sozialität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel (BEG 3), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2009
  - Diasporafähiger Glaube: Eine Herausforderung für christliche Gemeinden in einer pluralen Gesellschaft, in: *M. Reppenhagen* (Hg.), Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium (BEG 15), Neukirchen-Vluyn 2010, 39–62
  - / *Schröder, A.-K.*, Wie finden Erwachsene zum Glauben? (BEG-Praxis), Neukirchen-Vluyn 2010
- Zulehner, P.M.*, Aufbrechen oder Untergehen. Wie können unsere Gemeinden zukunftsfähig werden?, in: *M. Herbst / J. Oblemacher / J. Zimmermann* (Hg.), Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft (BEG 1), Neukirchen-Vluyn, 2005, 17–30

## 6.6 Gemeinde im sozialen Nahraum

Christoph Sigrist

### 1. Information: Gemeinde in Unschärferelationen

#### 1.1 Problemstellung

Ich sitze zusammen mit Nils Jent unter dem Menschensohn-Fenster von Sigmar Polke im Grossmünster in Zürich. Er sitzt im Rollstuhl und ich auf der Kirchenbank. Nils Jent ist seit einem Motorradunfall im Alter von 18 Jahren gelähmt, blind und beinahe sprachunfähig. Er hat sich mit seiner Intelligenz, die ihm geblieben ist, ins Leben zurückgearbeitet und lehrt heute im Bereich Diversity Management an der Universität St. Gallen.<sup>1</sup> Wir sehen uns zum ersten Mal. Begeistert erzähle ich ihm vom Vexierbild, das zwischen zwei einander zugewandten, unscharfen und bis in schiere Unendlichkeit verzerrenden Gesichtsprofilen und einem Kelch oder Vase hin- und herkippt, vergesse mich und frage, welches Bild er zuerst sieht. »Ich sehe ja nichts«, macht er verlegen, »doch als Du Kelch und Gesicht erwähntest, ist meine Vorstellung durch ›Kelch‹ und ›Gesicht‹ gleichsam fixiert worden, deshalb ›sehe‹ ich, was Du sagst, indem ich für mich diese fixierten Vorstellungen nachzeichne. Miteinander sehen wir mehr. Mir geht es in meiner Arbeit und Forschung nur um diese Sichtweise des Miteinanders als Inklusion, als inkludierende gesellschaftliche Kraft, als Mehrwert eindimensionaler Sicht.« Ich provoziere ihn mit den Heilungsgeschichten des Menschensohnes Jesus, der Heilung des Blinden (Lk 18,35–44). Er sagt: »Für mich als Blinden sind diese Geschichten nur dann lesbar, wenn ich sie nicht als Heilung physischer Blindheit interpretiere, sondern als Kipp- oder Vexierbild zwischen sehend und blind, so dass im Dialog mit mir selber, mit meinen Kollegen etwas aufgeht, ich etwas begriffen habe. Wenn ich begreife, habe ich neu oder anders sehen gelernt.« Wir beide mitten im Strom von Passanten und Flanierenden, die den sakralen Raum einer City oder Altstadt aufsuchen, uns gegenseitig in Suchbewegungen ziehend, die zwischen Auslegungen der göttlichen Gerechtigkeit und Interpretationen menschlicher Gerechtigkeit in der Gesellschaft hin- und herkippen. Was für ein Sinnbild reformierter Sichtweise von kirchlich-theologischen und gesellschaftlich-sozialen Zusammenhängen unter der Kanzel Zwinglis!<sup>2</sup>

Kirche kann in ihrer dreifachen Gestalt als Glaubens-, Handlungs- und Rechtsgemeinschaft<sup>3</sup> mit einem Vexierbild verglichen werden, das zwischen den beiden »Gesichtern« »Gemeinde« und »sozialer Nahraum« hin- und herkippt.

(1) »Gemeinde« und »sozialer Nahraum« sind einander mit gespiegelmtem Profil zugewandt. Das »Profil« des sozialen Zusammenhanges, »der über einen territorialen Bezug (Stadtteil, Nachbarschaft), Interessen und funktionale Zusammenhänge (Organisation, Wohnen, Arbeit, Freizeit) oder kategoriale Zugehörigkeit (Geschlecht, Ethnie, Alter)

<sup>1</sup> Vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Nils\\_Jent](http://de.wikipedia.org/wiki/Nils_Jent) (17. Mai 2014).

<sup>2</sup> Vgl. zum Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit: *Zwingli*, Auswahl, 153–163.

<sup>3</sup> *Reuter*, Botschaft und Ordnung, 33–55.

vermittelt ist bzw. darüber definiert wird,<sup>4</sup> zeichnet sich in das »Gesicht« der Menschen ein, die sich durch ihre Glaubenshaltung, wegen ihrer ethischen Handlungsnormen oder ihrer Zugehörigkeit vor Ort einfinden. Die Sprache des Quartiers prägt die Sprache der Gemeinde. Das Palavern über Gott und die Welt im Nahraum wie im Kirchenraum bekommt den ihm eigenen Klang vom »Slang« des Quartiers: Sage mir, wie das Quartier spricht, und ich sage dir, wie die Gemeinde predigt.

(2) Der Kelch dazwischen ist der Ort der Begegnung zwischen Gemeinde und sozialem Nahraum. In diesem Motiv begegnet uns eine merkwürdige Ortszuweisung kirchlicher Präsenz im gesellschaftlichen Raum. »Keine Ortlosigkeit, aber ein Ort Dazwischen.«<sup>5</sup> Dieses Dazwischen zwischen Drinnen und Draußen, zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Gott und Mensch, ist Markierungspunkt für die Mehrdimensionalität menschlichen Daseins. Dieses Dazwischen ist Orientierungsmarke für neu gewonnene Einsichten, die im Kontext von multikulturell und religiös plural sich entwickelnden Gemeinwesen in der Tat unscharf und verzerrt werden können. Der Kelch wird von den Einen als Abendmahl gedeutet, andere sehen darin ein Symbol für Gemeinschaft, Dritte wollen eine Vase erkennen. Gemeinde wie sozialer Nahraum deuten das Bild des Kelches unterschiedlich: Sage mir etwas über den Kelch, und ich erzähle Dir von meiner Vase.

Es stellt sich die grundlegende Frage: Wie sind die Profile von Gemeinde und sozialem Nahraum so aufeinander zu beziehen, dass sich Orte gemeinsam gestalteten sozialen Lebens bilden, in denen sich die Nähe von Menschensohn und Menschenkindern spiegeln?

### *1.2 Herausforderungen und Entwicklungspotentiale von Kirchengemeinden*

Johannes Eurich hat mit Blick auf diakonische Unternehmen im sogenannten »dritten Sektor« auf die Unschärfe und auf die damit verbundenen Zerrbilder aufmerksam gemacht, die aufgrund der Komplexität von Deutungsmustern im »sozialen Nahraum« entstehen können. Eurich sieht diesen »dritten Sektor« als eigenständigen Bereich neben Staat, Markt und Gemeinschaft/Familie im kulturell ausdifferenzierenden, religiös deinstitutionalisierenden Wohlfahrtspluralismus.<sup>6</sup> Mit Eurich kann der soziale Nahraum als Teilaspekt des »dritten Sektors« als intermediäre Sphäre verstanden werden, »die freie Assoziationen im öffentlichen Raum (»Sphäre«) umfasst.«<sup>7</sup> Dem entspricht, dass Organisationen wie diakonische Werke oder Kirchengemeinden in diesem öffentlichen Raum des »Dazwischens« unbestimmt funktionieren und sich diffus orientieren: frei assoziierend oder beeinflusst von den historisch gewachsenen, jedoch kontingent sich einstellenden Einflüssen von Staat, Markt und familiärem Leben. Was »Gemeinde« heißt, ist genauso unklar wie die Bedeutung des »sozialen Nahraums«. Die Unschärfe der Erfahrung sozialen Lebens verbietet scharfe Grenzziehungen gemeindlicher Strukturen. Werden Nahräume als Sphären oder Zonen sozialen Lebens beschrieben, sind prima vista urbane Räume im Blick. Die Nähe sozialer Lebensbezüge formt jedoch auf dem Land wie in der Stadt vergleichbare Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens. Diese differenzieren sich aufgrund gesamtgesellschaftlicher Megatrends (Mobilisierung, Privatisierung, Pluralisierung etc.) weiter aus. Städtische und ländliche Erfahrungsmuster gleichen sich einander an.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Stövesand/Stoik, Gemeinwesenarbeit, 16.

<sup>5</sup> Grözinger, Kirche, 33.

<sup>6</sup> Vgl. Eurich, Diakonie, 239–257.

<sup>7</sup> A.a.O., 241.

<sup>8</sup> Der Schreibende war Pfarrer in einer der kleinsten Berggemeinden im Kanton St. Gallen, an der Stadtkirche einer Kleinstadt in der Ostschweiz und seit einem Jahrzehnt am Großmünster in Zürich. Stadt- und

In Anlehnung an Eurichs Thesen für diakonische Unternehmen<sup>9</sup> können vier Herausforderungen an Gemeinden mit ihren damit zusammenhängenden Entwicklungspotentialen näher gefasst werden:

(1) Gemeinden lokalisieren sich in öffentlichen Räumen, die durch die Koexistenz und Pluralität von Wertvorstellungen, Kulturen und Lebensentwürfen von Einzelnen wie von Gruppen gekennzeichnet sind. Es gibt kein zentrales Prinzip von Quartier oder sozialem Raum mehr. Entsprechend unterschiedlich und plural zeigen sich die unterschiedlichen Formen von Gemeinden, die vielfältig in den sozialen Nahraum hineinwirken. Gemeindeentwicklung geschieht sozialräumlich verortet und deshalb vielfältig ausdifferenziert. Diese Entwicklungsformen stehen jedoch meist in Spannung mit einem theologisch und kirchenrechtlich normierten Begriff von »Gemeinde«.

(2) Zwischen Gemeinde und sozialem Nahraum bestehen wechselseitige Beziehungen, die sich gegenseitig beeinflussen. Gemeinden mit ihren Räumen in bester Lage, ihren Netzwerken von Freiwilligen und Ehrenamtlichen und ihren Inszenierungen von Gegenwelten vor Ort – lokalisierten Utopien als Heterotopien solidarischer Lebensgemeinschaft –, setzen Impulse in den Nahraum. Genauso prägen Nahräume mit ihren Gasthäusern, Herbergen, öffentlichen Gärten und Plätzen, Flaniermeilen und Einkaufsstraßen das Gesicht der Gemeinden. Diese Kontextualität wechselseitiger Profile solidarischer Lebenshaltungen in Flaniermeilen wie auch in Kirchenräumen können auch die anderen Sektoren von Staat, Markt und Gemeinschaften eines Gemeinwesens stark beeinflussen. Entwicklungsstrategien von Kirchen und Gemeinden integrieren diese Kontextualität mit dem Nahraum als Ressourcenpotential mit ihrer Ausgangsfrage: »Was können wir füreinander bedeuten?«<sup>10</sup>

(3) Als Gemeinden des sozialen Nahraumes unterliegen Kirchen den zum Teil gegensätzlichen Einflüssen von Staat, Markt und Gemeinschaftsformen und sind den vielfältigen Dynamiken und Wandlungsprozessen unterworfen. Gentrifizierung von ganzen Stadtteilen genauso wie Individualisierung von Leben und Glauben zeichnen sich ebenso in die Profile der Gemeinden ein wie Agglomerisierung von Arbeits- und Wohnwelt oder Medialisierung von virtuellen und realen Welten. Diese unterschiedlichen Einschnitte und komplexen Veränderungen verlaufen oft nicht linear und zeigen sich zum Beispiel dort, wo Kirchenräume plötzlich nicht mehr »mitten im Dorf« oder »im Quartier« stehen. Das »Dorf« als christlich geprägter Ort sozialen Nahraums hat sich vom kirchlichen Leben dadurch verabschiedet, dass die Mehrheit der Bewohnenden um die Kirche Personen mit anderem kulturellem oder religiösem Hintergrund sind. Die Frage nach zukünftigen Nutzungsformen und Umnutzungen von Kirchenräumen und anderen kirchlichen Liegenschaften (wie Pfarrhäusern, Kirchengemeindehäusern und kirchlichen Zentren) bis hin zu deren Verkauf oder Abriss ist deshalb eines der Themen der nahraumorientierten Gemeindeentwicklung.

(4) Da sich der soziale Nahraum nicht trennscharf von den anderen Sektoren unterscheiden lässt, spielen in seinen »Sphären« auch verschiedene Handlungslogiken ineinander. Daraus folgt, dass das Signifikante für Gemeinden als kirchliche »intermediäre Institutionen«<sup>11</sup> im Einrichten einer Kultur des Helfens bzw. des Sorgetragens liegt. Diese zeigt sich in der Kombination und als Synthese von Logiken aus staatlichen, marktwirtschaftlichen und auch familiären Sektoren. Den Sphären sozialer Nahräumlichkeit ent-

Landerfahrungen fließen auch in diesem Artikel ineinander. Die folgenden Ausführungen sind jedoch stark von den Herausforderungen in der Stadt Zürich geprägt.

<sup>9</sup> Vgl. *Eurich*, *Diakonie*, 243f.

<sup>10</sup> Henk de Roest hat diese Frage als zentrale Orientierungsgröße für die Prozesse in Amsterdam definiert, vgl. *Roest*, *Kirche in Grenzsituationen*, 84.

<sup>11</sup> Vgl. *Schlag*, *Öffentliche Kirche*, 45–48.

sprechen die Zonen hinsichtlich kirchlicher Kulturen des Sorgetragens mit ihren unterschiedlichen Akteuren, Ressourcen und Räumen. Der Ort der Kirche ist Dazwischen. Demnach geschieht die Entwicklung von Ortskirche wie auch kirchlicher Orte als intermediär wirkendes Kraftfeld in den Sphären sozialer Nähe. Dass diese Entwicklungsdynamiken kirchlicher Gemeindebildung in Zukunft eine deutlich größere Rolle spielen werden, zeichnet sich jetzt schon punktuell ab.

## 2. Interpretation der Entwicklungsdynamiken

### 2.1 Praxisbeispiele aus Zürich und Holland: *Vergehen und Werden von Gemeinden*

In Zürich entstand 2003 die Jugendkirche »streetchurch« der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich – beheimatet im berühmten Kreis 4, einem ausgewiesenen sozialen Brennpunkt der Stadt.<sup>12</sup> Die streetchurch ist ein diakonisches Werk, das sich durch überregionale Gottesdienste für Konfirmanden und Jugendlichen wie auch durch niederschwellige soziale Projekte sowie Bildungsarbeit zur Integration in den Arbeitsmarkt auszeichnet. Feiern, Bilden und Helfen haben ein solch starkes Kraftfeld entwickelt, dass sich kommunitäre Gemeinschaftsformen entwickelt haben. Die Mitglieder der streetchurch haben gelernt, sich als »Familie« zu verstehen, ohne zusammen zu wohnen. Seit 2009 versuchen die Verantwortlichen, dieses in bestimmten Zeiten und mit unterschiedlichen Aktivitäten geteilte Zusammenleben als »Gemeinde« zu fassen, und verstehen den Prozess, in welchem immer mehr Jugendliche »Heimat« und Orientierung finden, als »Gemeindeaufbau«. Sie schreiben in ihrem Konzeptpapier zuhanden der Kirchenleitung:

Als streetchurch und »Kirche am Weg« bauen wir an der Gemeinde mit, wie es im Artikel 86 der Kirchenordnung beschrieben wird: »Gemeinde wird gebaut durch Gottes Geist, wo Menschen im Glauben gestärkt werden, neue Lebenskraft, Orientierung und Hoffnung finden und ihren Glauben in der Gemeinschaft leben können. Gemeindeaufbau schafft Raum für die Gemeinschaft im Feiern, Hören auf Gott, im Beten und Dienen sowie im Mitwirken der Mitglieder gemäss ihrer Begabungen. Gemeindeaufbau bedeutet, dass Menschen für die Nachfolge Christi und seine Gemeinde gewonnen werden, dass die Gemeinde das Evangelium bezeugt und den Dienst der Vermittlung und Versöhnung in der Gesellschaft wahrnimmt. Gemeinde wird gebaut als Kirche am Ort in der Kirchgemeinde und als Kirche am Weg in übergemeindlichen, regionalen und gesamtkirchlichen Aufgaben, Projekten und Werken.« (Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, Kirchenordnung, Artikel 86, Absatz 1–4) [...] Das Pilotprojekt wurde aus dem Anliegen nach einer Kirche, die insbesondere für gesellschaftlich, familiär oder persönlich Entwurzelte eine Beheimatung in einer christlichen Gemeinschaft schafft, entwickelt. Mit der Bezeichnung streetchurch-family rücken wir den Aspekt der familiären Gemeinschaft ins Zentrum, ergänzend zu den bisherigen veranstaltungsorientierten oder sozial-professionellen Angeboten der streetchurch. Durch das Pilotprojekt sind wir im ekklesiologischen Sinn im Gemeindeaufbau tätig.<sup>13</sup>

Im Kontext des Prozesses der Umstrukturierung der 34 evangelisch-reformierten Kirchengemeinden der Stadt Zürich entstand eine neue Form von »Gemeinde«. Die Bildung dieser Gemeinde wird von vier Faktoren gesteuert: (1) Der Wunsch, sich als Gemeinschaft konkret zu verorten, wurde in den letzten Jahren so dringlich, dass die Kirchenleitung nicht mehr wegschauen konnte. (2) Für die Verantwortlichen der Streetchurch ist das »geistliche Management« signifikant. Darunter verstehen sie die enge Verbindung von ökonomischem und geistlich-spirituellen Denken. Die Logiken des Geldes und des

<sup>12</sup> Vgl. [www.streetchurch.ch](http://www.streetchurch.ch) (1. Juni 2014).

<sup>13</sup> *Streetchurch*, Pilotprojekt Gemeindeaufbau, 4.

Geistes fließen zu einer Haltung von Hauswirtschaften, das beide Aspekte gleichermaßen beachtet. (3) Im Fokus solcher Gemeindebildung stehen bei der Beobachtung im sozialen Nahraum Jugendliche, die an der Schwelle von der Schule zum Berufsleben stolpern und sich in Gruppen auf Straßen und in Hinterhöfen formieren. (4) Schließlich gelingt es den Verantwortlichen, nonkonfirmistische Jugendliche in die Verantwortung von Gottesdienstfeiern und Bildungsangeboten für Konfirmanden zu integrieren.

Genau diese vier Faktoren – Dringlichkeit, geistliches Management, Kontextualität des sozialen Nahraums und Beachtung der Nonkonformität – sind es, die nach Henk de Roest in Amsterdam verantwortlich waren, dass, nachdem zwischen 1980 und 2010 in Amsterdam Nord 3 von 10 Kirchen aufgehoben wurden, seit 2010 wieder sechs »neue Kirchenorte«<sup>14</sup> entstanden sind. Gemeinde und Sozialraum bedingen sich gegenseitig und lassen in aller Unschärfe neue Formen von »Gemeinde« entstehen. Roest hält aufgrund der Oranjekerk im Viertel De Pijp fest: »Es stellt sich heraus, dass der moderne Pastor in der Praxis auch ›Gemeinwesenarbeit‹ betreibt. [...] So hat sich herausgestellt, dass wer lernt, ein Dorf oder ein Viertel mit neuen Augen zu betrachten, sehen wird, welche Bedeutung die Kirche haben könnte, und umgekehrt wie das Dorf oder das Viertel eine Ressource für die Kirche werden kann.«<sup>15</sup> Die Nullpunktsituation, indem die kritische Grenze von Mitgliederzahl oder finanziellen Mitteln erreicht wird, trägt für Roest in sich das Potential, »Katalysator« zu sein, »um die Umgebung mit neuen Augen zu sehen, eine bestehende Struktur niederzureissen und eine neue zu schaffen.«<sup>16</sup>

Zugespitzt und auf den Punkt gebracht: Im Vergehen von Ortskirchen liegt das Potential vom Werden neuer kirchlicher Orte verborgen. Diese transformierende Wirkung ist erst mit »neuen Augen« zu sehen. Spuren dieser neuen Sichtweise tragen Kirchenräume in sich und bieten christliche Deutungsmuster an: Besuchende interpretieren den Lichteinfall von Osten am Morgen als Osterlicht. Im Osterlicht jedoch sieht der Gläubende mit den Augen Gott.

## 2.2 Interpretationsmodelle

### (a) Körperliche Gemeinde

Wie können diese Entwicklungsdynamiken, die Gemeinden im sozialen Nahraum (neu) entstehen lassen, interpretiert werden? Wie können sie mit neuen Augen gedeutet und durch eine zuerst als fremd wahrgenommene, überraschende Perspektive beleuchtet werden? Wolfgang Grünberg versucht, diese Dynamiken als kirchliche Arbeit an den körperlichen Dimensionen der Stadt mit ihren Beschädigungen und Wunden zu verstehen.<sup>17</sup> Diesmal ist es nicht die Sprache des sozialen Nahraums, die konstitutiv für das Sprechen in der Gemeinde ist und die Konturen der Unschärfe zwischen beiden Größen sichtbar macht. Hier wird mit dem morphologischen Interpretationsmuster eine signifikante Entsprechung zwischen der Körperlichkeit des Stadtteils und der Körperlichkeit des Bewohnenden thematisiert: »Der Körperausdruck ist als Weg zu verstehen, über sich selbst hinaus zu weisen und sich in größeren Horizonten zu verorten.«<sup>18</sup> Gemeinden sind Verortungen in diese größeren Horizonte. Gemeindeentwicklung inkorporiert die von Gott geschenkte Fähigkeit, den Nächsten wie sich selbst mit Haut und Haar zu lieben, zum Ferment, das Verbindungen zwischen Lebenswelten und Lebensräumen herstellt und dieses Gemenge von Leben konkret vor Ort lokalisiert. Der Körperarbeit an der

<sup>14</sup> Roest, Kirche in Grenzsituationen, 81.

<sup>15</sup> A.a.O., 84.

<sup>16</sup> A.a.O., 84.

<sup>17</sup> Vgl. Grünberg, Körper, 165–173.

<sup>18</sup> A.a.O., 167.

Stadt entspricht die Körperwerdung der Gemeinde. Sie fließt in die Anerkennung der öffentlich-rechtlichen Körperschaft ein – eine Anerkennung, die in einer pluralen Gesellschaft nicht mehr nur den christlichen Konfessionen vorenthalten werden kann.

(b) Präsentische Gemeinde

Die vier Grunddimensionen oder Handlungsfelder kirchlichen Seins – Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia – werden für Hans Strub zum Ausgangspunkt der vier Ebenen, in denen »die Präsenz der Kirchen in der Welt« stattfindet. Kirchliche Präsenz wird territorial dort erlebbar, wo Menschen wohnen (Koinonia), casual, wo Menschen sich für kurze oder längere Zeit in Kliniken, Gefängnissen, Heimen, Betrieben, Schulen oder der Armee aufhalten (Diakonia), occasional, wo sie innehalten oder zufällig einkehren (Leiturgia), medial, wo Menschen sich in öffentlichen und privaten Printmedien wie auch im Feld von Social Media kundig machen über Angebote und Inhalte und vielfältig Zeugnis der befreienden Botschaft Jesu Christi ablegen (Martyria).<sup>19</sup> Mit dieser Perspektive gelingt es Hans Strub, die Vielfalt von Gemeindegewerdung konzeptionell mit den vier grundlegenden Handlungsfeldern von Kirchesein zu fassen und den Gemeindebegriff aus der engen Umklammerung juristischer Mitgliedschaft zu lösen. Gemeinde entwickelt sich vor Ort nicht nur territorial. Lokale, occasionale und mediale Aspekte weiten den Gemeindebegriff hin zu einer gewissen Unschärfe. Doch erst dank dieser Unschärfe sind neue Konturierungen von Gemeindegewerdung möglich.

(c) Räumliche Gemeinde

In den letzten Jahren wurde in den Stadtkirchen eine deutliche, ja dramatische Nutzungsverschiebung weg vom sonntäglichen, reformierten Gottesdienstbesuch hin zum alltäglichen, interreligiös und interkulturell sich ausdifferenzierenden Kirchenbesuch festgestellt. Demnach tritt der Kirchenraum als konstitutives Element für die Gemeindebildung in den Vordergrund. Dabei geht es mir darum, den Kirchenraum als ganz speziell gestimmten Ort inkludierender Kraft zu entdecken und ihn so als Heterotopie von Inklusion im sozialen Nahraum zu verstehen.<sup>20</sup> Mit Heterotopie<sup>21</sup> verstehe ich den Kirchenraum als anders gestimmten Ort im sozialen Raum, der von der Utopie einer Kultur des Sozialen beseelt ist, die sich nach Albrecht Grözinger der Erfahrung der Mehrdimensionalität von Menschsein verpflichtet hat: »Die Erfahrung nämlich, dass wir Menschen an unserer Menschlichkeit Schaden nehmen, wenn wir in unserem Menschsein auf *eine* Funktion festgelegt oder gar reduziert werden.«<sup>22</sup> Der Preis, dieses »Mehr« auszudrücken, ist die Unschärfe, die Gemeinde und sozialen Nahraum in Relation zueinander bringt und Neues Entstehen lässt. Kirchenräume tragen Spuren in sich, um solche Gemeindegewerdung sinnstiftend als Neugeburt zu deuten. Amsterdam ist nach Roest ein Beispiel dafür, »dass eine Reise in ein neues Leben anfangen kann, wenn eine Gemeinde ganz und gar neu, quasi frisch geboren ist.«<sup>23</sup>

Mit dem Bild der Geburt wird deutlich, dass Gemeindebildung sich im Netzwerk von Lebenswelten körperlich, vielfältig präsent und räumlich als dynamischer Prozess von Werden, Vergehen und Neuwerden ereignet.

<sup>19</sup> Vgl. Strub, *Kybernetische Voraussetzungen*, 47–52, bes. 51.

<sup>20</sup> Vgl. Sigrüst, *Kirchenraum*, 209–236; Sigrüst, *Verortung*, 22–30.

<sup>21</sup> Vgl. zum Begriff Heterotopie: Foucault, *Von anderen Räumen*, 317–329.

<sup>22</sup> Grözinger, *Kirche*, 44.

<sup>23</sup> Roest, *Kirche in Grenzsituationen*, 85.



### 3. Innovation von Entwicklungsperspektiven

Gemeinde im sozialen Nahraum ist unter den Bedingungen der modernen, pluralen Gesellschaft immer weniger ein homogenes Gebilde von Glaubens-, Handlungs- und Rechtsgemeinschaft, das dank einer sich klar abzeichnenden Identität lesbar ist. Sondern »Gemeinde« ist ein dynamisches, heterogenes Biotop von vergehenden und werdenden Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaften von sich als christlich bezeichnenden Glaubenden. Diese Gemeinden bilden sich inmitten eines als Sphäre erfahrenen, mit unterschiedlichen Lebenswelten vernetzten, sozialen Nahraums. Im Hin- und Herkippen solch unscharfer Bilder von Gemeinde und Nahraum erleben Mitglieder der Gemeinden diese Sphären gemeinschaftlichen Lebens als Räume von Heimat, Geborgenheit, Bildung und Hilfe. Es gilt einerseits, was »Gemeinde« ausmacht, in den sozialen Nahraum hineinzubuchstabieren. Andererseits drängt die Geschichte Gottes in Jesus Christus mit den Menschen dazu, im Resonanzraum »Gemeinde« mit der Grammatik des Nahraums ausgelegt zu werden. Es bedarf einer Lesehilfe, gewonnen aus der Diakonie, der Gemeinwesenarbeit und der Praktischen Theologie.

#### 3.1 *Mixtur: Gemeinde als hybride Organisation*

Johannes Eurich überträgt den aus der sozialwissenschaftlichen Diskussion gewonnenen Begriff der »hybriden Organisation« auf diakonische Unternehmen und gewinnt den Blick für unterschiedliche Dimensionen der Hybridisierung im Bereich von Ressourcen, Steuerung, Zielen und Identität.<sup>24</sup> Weitet man diese multiple Perspektive wechselseitiger Beeinflussung auf die soziale Ausgestaltung der Gemeinde, hilft das Bild der Mixtur, um Gemeinde lesen zu können. Nicht nur die vier Handlungsfelder des kirchlichen Auftrages spielen mit bei der Ausgestaltung von Gemeinde. Gemeinde bildet sich aus den der Kirchengemeinde rechtlich zugehörenden Mitgliedern und aus Kunstliebhabern, die den Kirchenraum aufsuchen, aus Touristen wie aus Nachtaktiven. Nachbarschaft und Mobilitätszentren öffentlicher Plätze und Neubauten gestalten das »Gesicht« der Gemeinde mit. Es gibt nicht nur Profil- und Ortsgemeinden, sondern, wo sich zwei oder drei im Namen des Herrn im nahen Sozialraum treffen, da entsteht eine Gemeinde Jesu Christi ad hoc. Gemeinde ist eine Mixtur unterschiedlicher Stimmen, die das Evangelium in vielfältiger Form und Gestalt im sozialen Nahraum verkünden.

#### 3.2 *Kontur: Gemeinde als »community living«*

Umso mehr »Gemeinde« als Mixtur unterschiedlicher Stimmen verstanden wird, umso deutlicher hat sich die »Gemeinde« zukünftig als »community living« zu konturieren. Anne-Dore Stein überträgt den aus der Arbeit mit Menschen mit geistiger und körperlicher Behinderung gewonnenen Community-Living-Ansatz auf die Arbeit im Gemeinwesen und weitet ihn auf die unterschiedlichen Ausgrenzungsprozesse im sozialen Nahraum.<sup>25</sup> Dabei ist für sie die Vorstellung und Vision einer Gesellschaft handlungsleitend, die Gemeinwesen werden soll,

das alle seine Mitglieder in ihrer Subjektivität und Unterschiedlichkeit wertschätzt, das seine Ressourcen an den unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen der in der Gemeinde lebenden Mitglieder ausrichtet, Strukturen schafft, die zu einer Einbindung von Menschen mit unterschiedlichsten Fähigkeiten und Möglich-

<sup>24</sup> Vgl. Eurich, Diakonie, 245–257.

<sup>25</sup> Vgl. Stein, Community Living, 211–226.

keiten im sozialen und gesellschaftlichen Leben führen, sodass Anerkennungsverhältnisse entstehen, die die Individualität, Integrität, Bürgerrechte und Würde eines Jeden sichern.<sup>26</sup>

Christliche wie auch andere religiöse Gemeinden sind Teil des sozialen Nahraums und tragen mit ihren religiösen Traditionen und sozialen Strukturen zu solchen Anerkennungsverhältnissen bei. Es geht darum, dieses Miteinander von Gemeinde und sozialem Nahraum als Miteinander von Menschen mit Beeinträchtigungen und Begabungen so einzuüben, dass daraus eine neue Sichtweise auf beides entsteht, auf Behinderungen wie auf Begabungen. Es gilt, im Konzept »community living« die Ausgestaltung des gemeinsamen Lebens zwischen Gott und Mensch zu begreifen und als grundlegende Kontur christlichen Lebens und Glaubens zu sehen.<sup>27</sup>

### 3.3 Partitur: Gemeinde als Projekt

Das Leben in der Gemeinde als hybride Organisation, die mit ihrer Community-Living-Struktur zu Anerkennungsverhältnissen möglichst aller Bewohnenden im sozialen Nahraum beiträgt, ist zum Projekt geworden. Das Projekt ist zur Partitur von Gemeinde geworden. Dem entspricht, dass herkömmliche Kirchengemeinden und Pfarreien keine »Vorbilder« haben. Ihnen wie neuen Gemeindebildungen kommt die Rolle der Pionierin zu, nicht mehr als Vertreterin von großen Massen-Volkskirchen den sozialen Nahraum zu prägen, sondern neu als kirchliche Minderheit inmitten eines Konglomerats von religiösen Minderheiten den sozialen Nahraum mitzugestalten. Mit Albrecht Grözinger können sie als »Platzhalter« des Geschichtenbestandes der biblischen Überlieferung und der Erfahrungsgeschichte des Glaubens<sup>28</sup> verstanden werden. In dieser Platzhalterfunktion machen Gemeinden Platz, sie bilden öffentlich zugängliche Räume gemeinschaftlichen Lebens. Damit geben sie nicht mehr mit großen Erzählungen, sondern mit Anekdoten gelingenden Zusammenlebens zwischen Gott, Mensch und Mitmensch dem sozialen Nahraum ein Gesicht. Im Erkennen solcher »Gesichter« spiegelt sich das innovative Potential für kirchliche Praxisfelder wie auch für praktisch-theologische, diakonie- wie auch sozialwissenschaftliche Forschung.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Eurich, J.*, Diakonie als hybride Organisation zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft, in: *J. Eurich / W. Maaser*, Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013, 239–257
- Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich*, Rechtsquellen 1, Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (LS 181.10), 25–81 (Stand: 1. September 2010)
- Foucault, M.*, Von anderen Räumen, in: *J. Dünne / S. Günzel* (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006, 317–329
- Grözinger, A.*, Die Kirche – ist sie noch zu retten?, Gütersloh 1998
- Grünberg, W.*, Körper, Geist und Seele der Stadt, in: *V. Herrmann / M. Horstmann* (Hg.), Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse, Neukirchen-Vluyn 2010, 165–173
- Reuter, H.-R.*, Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig 2009
- Roest, H. de*, Kirche in Grenzsituationen, in: *Ch. Aus der Au / R. Kunz / Th. Schlag / H. Strub* (Hg.), Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken, Zürich 2013, 75–86
- Schlag, Th.*, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012

<sup>26</sup> A.a.O., 222f.

<sup>27</sup> Vgl. dazu die Aussagen von Nils Jent in der einführenden Szene in Kap. 1.1.

<sup>28</sup> *Grözinger*, Die Kirche, 33.

- Sigrist, Ch., Kirchenraum, in: R. Kunz / U. Liedke (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchgemeinde, Göttingen 2013, 209–236
- Zur Verortung von »De-Institutionalisierung und Pluralisierung des Religiösen« am Beispiel des Grossmünsters Zürich, in: E. Baumann-Neubaus / Ch. Aus der Au (Hg.), Religion im Umbau. Inventar – Innovation – Investition. Stimmen aus den Religionsgemeinschaften, St. Gallen 2014, 22–30
- Stein, A.-D., Community Living und Gemeinwesen – gemeinsame Perspektive, in: V. Herrmann / M. Horstmann (Hg.), Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse, Neukirchen-Vluyn 2010, 211–226
- Stövesand, S. / Stoik, Ch., Gemeinwesen als Konzept Sozialer Arbeit – eine Einleitung, in: S. Stövesand / Ch. Stoik / U. Troxler (Hg.), Handbuch Gemeinwesenarbeit. Traditionen und Positionen, Konzepte und Methoden. Deutschland – Schweiz – Österreich (Theorie, Forschung und Praxis der Sozialen Arbeit 4), Opladen 2013, 14–36
- Streetchurch, Pilotprojekt Gemeindeaufbau Jugendkirche streetchurch. Zwischenbericht mit Zwischenauswertung, abgenommen durch die Kommission streetchurch, Manuskript vom 14. März 2014
- Strub, H., Kybernetische Voraussetzungen und Konsequenzen für die Kirche von heute und morgen. Gedanken zum Begriff der Urbanität, in: Ch. Aus der Au / R. Kunz / Th. Schlag / H. Strub (Hg.), Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken, Zürich 2013, 47–52
- Zwingli, H., Auswahl seiner Schriften, hg. von E. Künzli, Zürich 1962

## 6.7 Solidarische und global engagierte Gemeinde

Ralf Hoburg

### 1. Die Weltverantwortung der Gemeinde (Der solidarische Auftrag)

»Als Kirchenleitung werden wir darauf zu achten haben, dass die Entsolidarisierung der Gemeinden untereinander nicht mehr Platz greift.«<sup>1</sup> Dieses Votum von Axel Noack markiert eine Problemanzeige zum Thema Gemeinde, die sich seit der politischen Wende in der DDR 1989 in den evangelischen Landeskirchen und dem kirchlichen Reformprozess abzeichnet. Bereits 2002 konstatiert er, dass wir eine »neue Orientierung an der Ortsgemeinde und eine Wegwendung von übergreifenden übergemeindlichen Strukturen« erleben.<sup>2</sup> Diese Tendenz hat sich seit der EKD-Reformschrift »Kirche der Freiheit« noch verstärkt, indem das Konzept von Gemeinde auf parochiale Verkündigung und Seelsorge reduziert wird. Damit wird der Begriff des Engagements vom solidarischen Handeln hin zu einer kerygmatischen Dimension verkürzt.<sup>3</sup> Das Prophetische des Gemeindeseins und damit die politische Dimension spielt im gegenwärtigen Reformprozess der Kirche nur eine untergeordnete Rolle im Selbstverständnis vieler Kirchengemeinden. Die Krise der Weltökumene und die geringe Bedeutung globaler Themen bestätigen diese Beobachtung.<sup>4</sup>

#### *1.1 Parochie und missionarischer Auftrag*

Solidarität und Engagement verweisen indes auf zwei grundlegende Aspekte des kirchlichen Selbstverständnisses und des Seins der Gemeinde. Während die Solidarität als sozialethische Grunddimension des Christentums die Verantwortung der Kirche im Weltkontext annahmt und damit die Ökumene (oikos) als Wesenszug der Kirche beschreibt, spricht der Faktor Engagement die individuelle aktive Beteiligung des Glaubenden am Leben der Kirche an (diakonia). Das Gemeindesein der Kirche im 21. Jahrhundert hat die Parallelität und Gleichrangigkeit der beiden Ebenen (lokal und global) auszutarieren und Einseitigkeiten zu erkennen. Im Verhältnis zwischen sozialem Engagement und einer Ethik der solidarischen Verantwortung macht sich die Kirche als Gemeinde ihren theologischen Status klar, nämlich in der Welt »unterwegs« (theologia viatorum) zu sein. Hans-Joachim Kraus hält fest: Kirche »ist Kirche für die Welt in prophetischer Sendung.«<sup>5</sup>

Die solidarische Gemeinde gehört zur Wesensbeschreibung kirchlicher Identität. Aber der Gemeindebegriff des Neuen Testaments ist sehr vielschichtig. Es steht fest, dass es kein einheitliches Gemeindebild gab, »sondern sehr unterschiedliche Versuche, den neuen Glauben sozial zu gestalten und sich als christliche Gemeinschaften zu organi-

<sup>1</sup> Noack, Impulsreferat, 20.

<sup>2</sup> Ebd., 22.

<sup>3</sup> Zur Programmatik der »Aktionskirche« vgl. Schneider, Aktion Gemeinde heute.

<sup>4</sup> Vgl. Weinrich, Ökumene am Ende?

<sup>5</sup> Kraus, Prophetie heute, 46.

sieren.«<sup>6</sup> Bereits in ihren Anfängen der urchristlichen Zeit wies die Kirche in ihrer Sozialgestalt der Gemeinde über sich hinaus und übernahm soziale Verantwortung in der Gesellschaft. Hinzu kommt bei Paulus die Bedeutung von Kirche und Gemeinde als sakramentaler Leib-Gemeinschaft, in der Teilhabe und Beteiligung wesentlich sind.<sup>7</sup> Gleichzeitig ist mit dem Aussendungsbefehl im Matthäusevangelium (Mt 28,20) auch der globale Bezug der Kirche hergestellt. Der Ort von Verkündigung und Dienst ist gleichermaßen die Stadt und die Welt (*urbs et orbis*). Letztendlich übernimmt das Christentum mit dem Begriff der Kirche eine ähnlich universalistische Auffassung, wie sie das Judentum im Begriff des Volkes kennt. Rudolf Roosen schreibt: »Ekklesia« ist in der hellenistischen Welt ein politischer Begriff und bezeichnet die Vollversammlung der stimmberechtigten Männer. [...] Der Begriff bringt das Selbstverständnis der Gemeinde als *nucleus* des endzeitlichen Israel zum Ausdruck.«<sup>8</sup> Diese universale Dimension der Ekklesio-logie bringt der Protestantismus bei gleichzeitiger Betonung der Partikularität in der ökumenischen Dimension der Weltverantwortung zum Ausdruck. Im Schlussdokument der Ökumenischen Vollversammlung von Neu Delhi wurde 1961 die Verknüpfung von Ökumene und Weltverantwortung jeder Kirchengemeinde wie folgt definiert: »Das Zeugnis jeder Ortsgemeinde ist damit Teil einer großen Glaubensbewegung bis an die Enden der Erde. [...] Wie könnte eine Gemeinde ihre praktische Mitwirkung bei der Erfüllung und Durchführung des Sendungsbefehls des Herrn der Kirche verstärken?«<sup>9</sup>

Den Weltbezug der Kirche hat die Dialektische Theologie immer betont. In seinem Vortrag »Der Christ in der Gesellschaft« markierte Karl Barth den kritischen Standort der Kirche,<sup>10</sup> der sich vom Kriterium der Offenbarung ableitet. Dieser kritische Standort ist das »Gegenüber« zur Gesellschaft und konstituiert Solidarität: »Begreifen heißt: in der Furcht Gottes die ganze Lage auf sich nehmen und in der Furcht Gottes in die Bewegung der Zeit hineintreten.«<sup>11</sup> Die Gemeinde repräsentiert den Gestaltungsraum Gottes, aus dem heraus gehandelt wird. »Wir haben uns in keiner Weise als Zuschauer neben den Lauf der Welt, sondern an unserm bestimmten Platz in diesen Lauf hineinzustellen. Das Bewusstsein der solidarischen Verantwortlichkeit, die auf unsere Seele gelegt ist [...] zwingt uns zu dieser Haltung.«<sup>12</sup> Das politische Bewusstsein macht das Christsein in der Welt aus und die Gemeinde ist das Zeichen für den »Oikos Gottes«.<sup>13</sup>

### *1.2 Solidarität und globales politisches Engagement*

Erst im 20. Jahrhundert hat die Kirche im Zuge der ökumenischen Bewegung ihre globale und politische Verantwortung ganz neu entdeckt.<sup>14</sup> Diese Entwicklung ist einerseits engstens mit der Öffnung der ökumenischen Bewegung hin zu den Kirchen der sog. Dritten Welt seit den Vollversammlungen des ÖRK in New Delhi (1961) und Nairobi (1975) verbunden. Andererseits führte der gesellschaftliche Aufbruch und Protest, wie er in den 60er Jahren vor allem die Studentengeneration erfasste, zu einem veränderten politischen Bewusstsein.<sup>15</sup> Herbert Lindner konstatiert rückblickend: »Wenn Kirche als ›deutliches Zeichen‹ des Willens des Dreieinigen Gottes verstanden wird, ist die Tren-

<sup>6</sup> So *Pohl-Patalong*, *Von der Ortskirche*, 36.

<sup>7</sup> *Roosen*, *Die Kirchengemeinde*, 283ff.

<sup>8</sup> *Ebd.*, 278f.

<sup>9</sup> *ÖRK*, *Jesus Christus*, 55.

<sup>10</sup> *Barth*, *Der Christ in der Gesellschaft*, 33–69.

<sup>11</sup> *A.a.O.*, 47.

<sup>12</sup> *A.a.O.*, 57.

<sup>13</sup> *Lindner*, *Kirche am Ort*, 72.

<sup>14</sup> Vgl. *Frieling*, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*.

<sup>15</sup> Vgl. *Greschat*, *Der Protestantismus*.

nung zwischen Kirche und Welt [...] prinzipiell überwunden.«<sup>16</sup> Beide Aspekte – die Ökumene und die politische Ausrichtung – bildeten in dieser Zeit die Triebfeder eines protestantischen Selbstverständnisses von Solidarität und politischem Engagement. Das lokale kirchliche Denken verschwand langsam hinter einem Verstehen sozio-ökonomischer Probleme der Christen in der Dritten Welt und die sog. konziliaren Prozesse schufen in vielen Gemeinden Solidarisierungseffekte und ein Klima an Weltverantwortung.<sup>17</sup> Die Kirchengemeinde wurde zu einem Aktionsraum, die sich zuweilen als eine politische Diskussionsplattform verstand und die ausgehend vom Begriff der Verkündigung als »Kommunikation des Evangeliums« (Ernst Lange) auch die gesellschaftliche Dimension schärfte. Dies belebte das Gemeindeleben vor Ort und führte zu einer Innovation von Gemeindeformen als *solidarischer Kirche*. Das Gemeindehaus wurde die polyzentrische Mitte der Gemeinde, wie etwa Roswitha und Dieter Zabel an einer »ökumenischen Aktionswoche« aufzeigen.<sup>18</sup> Hand in Hand ging mit dieser basisorientierten Reformbewegung der Kirche der Erfolg des Evangelischen Kirchentages, der für die solidarische Weltverantwortung des Protestantismus ab 1975 zum Forum wurde.

Dieser Geist der Solidarität nährte sich nicht unerheblich von der Basis der progressiv denkenden Kirchengemeinden aus, wurde in Partnerschaften und Aktionen lebendig und besaß einen eminent reformerischen Impetus.<sup>19</sup> Hier wuchs seit 1968 eine Kirche von unten, die die solidarische Dimension eines christlichen Selbstverständnisses jenseits parochialer Strukturen entdeckte. In der globalen Dimension sah sich der Protestantismus übrigens diesseits und jenseits des sog. eisernen Vorhanges in gemeinsamer Solidarität. Dennoch lässt sich als Ergebnis festhalten, dass in der Gesamtheit aller Landeskirchen die politisch aktiven Kirchengemeinden eher eine Minderheit darstellten. Die politische Wende in der DDR 1989 führte dann zu einem schleichenden Erlahmungsprozess eines globalen Solidaritätsbewusstseins des Protestantismus und in gewisser Weise zu einer kirchlichen Entpolitisierung.

## 2. Solidarität und Engagement – Gemeindesein im Kontext der Kirchenreform

Kirche und Gemeinde haben in der Gegenwart als eine gestaltende Kraft in der Gesellschaft deutlich an Bedeutung verloren. Und nicht nur das: Sie haben sich vielfach entpolitisiert. Die Gemeindewirklichkeit der Gegenwart ist vor allem gekennzeichnet durch das Auseinanderbrechen der zwei beschriebenen und historisch gewachsenen Ebenen: Während der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) nach wie vor das politische Element des Protestantismus als ein punktueller Event belebt, ist auf der Ebene der Kirchengemeinden der Faktor weltpolitischer Beteiligung und Solidarität geschrumpft. Man beschränkt sich auf die (Rück-)Gewinnung verlorener Kirchenmitglieder.<sup>20</sup> Folgende Bemerkung in Bezug auf die Kirchenreform benennt mögliche Gründe: »Mit der Versuchung der Selbstabschließung geht die Versuchung der Entsolidarisierung einher. Weil man selbst weniger hat, will man wenigstens das Wenige für sich selbst sichern und behalten. Die Nöte und Bedürfnisse anderer geraten dann leicht aus dem Blickfeld.«<sup>21</sup> Im

<sup>16</sup> Lindner, Kirche am Ort, 74.

<sup>17</sup> Vgl. Raiser, Ökumene im Übergang.

<sup>18</sup> Zabel, Eine Gemeinde, 148–157.

<sup>19</sup> Vgl. etwa EMW, Gemeinde auf neuen Wegen.

<sup>20</sup> Vgl. zum Ganzen Freund/Hahn, Kirche im Umbau.

<sup>21</sup> Müller, Ärmer und kleiner, 447.

Folgenden soll der Versuch unternommen werden, das Feld von Solidarität und globalem Engagement in der aktuellen Debatte einzuordnen.

### 2.1 Gemeinde pluralisiert sich

Im Kontext der Kirchenreformdebatte wird erkennbar, dass sich Kirche und Gemeinde heute deutlicher als noch vor 20 Jahren pluralisiert haben. Im Konzept der Pluralisierung kirchlicher Orte, wie es Uta Pohl-Patalong vorschlägt, läge eine Chance für Gemeinden, ein spezifisches Profil auch im Bereich des globalen und solidarischen Handelns auszubilden. Pohl-Patalong schlägt einen »mehrschichtigen Gemeindebegriff« vor,<sup>22</sup> in dem über das territoriale Prinzip gleiche Interessenlagen Gemeinschaftsbildung fördern sollen. Dies knüpft an die pluralen Aufbrüche von unten der sog. Basisgemeinden in den 70er Jahren an, die in den Kirchengemeinden durch Aktionsgruppen entstanden. Mit dem Konzept einer Kirche der pluralen Orte und Interessen ist wieder eine Weite in den Gemeindebegriff gekommen.

Solidarität und globales Engagement müssen daher als »große Themen« des Ortes<sup>23</sup> wieder Aspekte einer Profilbildung von Kirchengemeinden werden. Bereits Herbert Lindner konstatierte, dass Gemeinden »mit einem inhaltlichen Profil an die Öffentlichkeit treten« müssen, um besser wahrgenommen zu werden.<sup>24</sup> Gemeinden können und sollen im Rahmen des Kirchenreformprogrammes Interessenschwerpunkte bilden. Die Profildgemeinde zeichnet sich durch eine starke thematische Fokussierung und Spezialisierung aus, die sich durch das Gemeindeleben als roter Faden durchzieht. Auf der Internet-Plattform der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers findet sich folgende Ausführung: »Profildgemeinden sind Kirchengemeinden oder kirchliche Orte, die sich durch inhaltliche Schwerpunkte auszeichnen. [...] In Netzwerkgemeinden vollzieht sich die Gemeinschaftsbildung aufgrund von nicht lokal gebundenen Zugehörigkeitsmustern.«<sup>25</sup> Die Stärke der Profildgemeinden liegt in einem Effekt der Kommunikation: Profildgemeinden bilden quer zu der traditionellen Organisationsstruktur von Kirchenkreisen und Landeskirchen »Netzwerke«. Die Themen für ein globales Engagement der Gemeinde finden sich auf den politischen Agenden der Gegenwart positioniert. Im globalen Kontext sind es vor allem Aspekte von Exklusion und Unterdrückung, Migration und im afrikanischen Kontext AIDS und die Unterdrückung von Frauen. Der evangelische Entwicklungsdienst (EED), der inzwischen eine Einheit mit »Brot für die Welt« im Diakonischen Werk der EKD (DW) bildet, bietet heute innerhalb des Protestantismus die gemeinsame Plattform für weltpolitisches Engagement, auf der sich Profildgemeinden vernetzen können. Auf der Internetplattform werden die Themen benannt:

Wasser	Gesundheit	Menschenrechte und Frieden	Bildung	Ernährung	Bewahrung der Schöpfung	Kinder und Jugendlichen	Frauen
--------	------------	-------------------------------	---------	-----------	----------------------------	----------------------------	--------

Noch in den 90er Jahren gab es eine Vielfalt von Gemeinden mit solidarisch-ökologischer Ausrichtung oder einem dezidierten Partnerschaftsinteresse. Neben Afrika oder Asien existieren heute auch viele Partnerschaften nach Mittel- und Osteuropa. So heißt es auf der Internet-Seite der Christophorus-Kirche in Berlin: »Gleichzeitig ist der Blick

<sup>22</sup> Pohl-Patalong, Von der Ortskirche, 131.

<sup>23</sup> Lindner, Gemeinde, 196.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> [www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/ueberblick/11\\_verfassung\\_und\\_gliederung\\_der\\_landeskirche/11\\_3\\_profil\\_und\\_netzwerkgemeinden](http://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/ueberblick/11_verfassung_und_gliederung_der_landeskirche/11_3_profil_und_netzwerkgemeinden) (5.6.2014).

über den Tellerrand belebend für die Friedrichshagener Gemeinde. Seit Beginn ist diese Partnerschaft eine Begegnung auf Augenhöhe. Im Bezirk Treptow-Köpenick ist die Partnerschaftsarbeit der Kirchengemeinde Friedrichshagen vernetzt mit den internationalen Projekten der kommunalen Ökumene des Bezirks. Jede Partnerschaft ist ausbaufähig und sie muss am Leben erhalten werden wie eine gute Freundschaft, dann aber macht sie alle Beteiligten reicher und nicht ärmer. [...] Die Möglichkeiten, sich daran zu beteiligen, sind vielfältig.«<sup>26</sup>

## 2.2 Gemeinde engagiert sich

Es zählt zu den Megathemen der Kirchenreformdebatte, dass die Kirchengemeinde eine Quelle für Engagement von Menschen ist. Wie wohl kaum ein anderer Bereich lebt der Faktor Solidarität von der Bereitschaft der Menschen, sich zu engagieren. Inzwischen sind Motive und Formen des Engagements im Raum der Kirche detailliert erforscht. Man kann davon ausgehen, dass sich die participationsstrukturen geändert haben. Menschen suchen heute deutlicher ein *passgenaues* Engagement, das in die individuellen Lebenslagen eingepasst werden kann.

Wie lässt sich nun das Feld des globalen Engagements im Rahmen der Kirchenreform einordnen? Aus der jüngeren Historie war deutlich erkennbar, dass Solidarität und globales Engagement der Kirchengemeinden in der Vergangenheit deutlich von dem Bereich der Gemeindepартnerschaften lebte. Diese Form der Partnerschaften ist auf Dauer angelegt, dabei eher statisch und entspricht nicht mehr dem heutigen Engagement-Verhalten. Inzwischen geht man allerdings davon aus, dass sich das soziale Engagement im Rahmen der Kirche auf den Nahbereich focussiert. Das traditionelle Ehrenamt hat sich zum sozialen Engagement vor Ort gewandelt. Allerdings kommen neuerdings wieder Impulse für globales Engagement und Solidarität verstärkt durch die weltweite Ökumene. Im Jahr 2013 fand in Südkorea die 10. Vollversammlung des ÖRK statt. Deutlich ist seitdem der Aufruf zu mehr kirchlicher Solidarität wieder zu spüren. Als theologische Akzente werden hierbei die Begriffe von »Compassion« und Teilhabe profiliert, die die Bedingung für Solidarität darstellen.

Gerade durch ihren hohen Grad an Vernetzung können Kirchengemeinden »Raum« geben und Forum sein für das Aufgreifen von Themen, für Aufklärung und Information und Ort politischer Bildung sein. Erkennbar ist dieser globale Ansatz in dem von der Evangelischen Kirche Mitteldeutschlands (EKM) unterstützten Projekt der Profilgemeinde »Escular popular«, die als Samba-Schule internationale Projekte initiiert und unterstützt.<sup>27</sup> Hier versteht sich Kirche mit gesellschaftlichem Engagement etwa am Beispiel von Gewaltprävention und bringt Musik und Kultur in das Thema der interkulturellen Bildung ein. Vom Konzept her wird durch Mitmachen und Engagement auch Ökumene gelebt und werden die Beziehungen zwischen der EKM und der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien gepflegt. So wirkt Kirche in den säkularen Raum und übernimmt Gemeinde zugleich solidarische Anwaltschaft für Andere. Die solidarische und global engagierte Gemeinde, die die Erkenntnisse der Kirchenreform aufgreift, ist heute weniger statisch als zu früheren Zeiten, entwickelt neue Projektformen und erweist sich in ihrem Engagement als »Kirche bei Gelegenheit« (Grözinger), die zu flexiblem Engagement einlädt.

<sup>26</sup> [www.christophorus-kirche.de/kirchengemeinde/kreise-und-projekte/partnergemeinde-mediaschrum%C3%A4nien](http://www.christophorus-kirche.de/kirchengemeinde/kreise-und-projekte/partnergemeinde-mediaschrum%C3%A4nien) (5.6.2014).

<sup>27</sup> Neumann, Konzept Profilgemeinde, 2012.



### 3. Gemeindesein in Zukunft

50 Jahre nach dem Erscheinen von Jürgen Moltmanns Buch: »Theologie der Hoffnung« (1964) über die Gemeinde der Zukunft unter dem Focus von »Solidarität und global engagierter Gemeinde« nachzudenken, heißt auch erkennen, dass inmitten struktureller Reformen kirchlich-theologische Innovationen fast immer wieder von der Wiederentdeckung der Eschatologie ausgehen. Um ein zukunftsfähiges Gemeindesein zu etablieren, sollte die evangelische Kirche zunächst die einseitige Engführung ihres EKD-Reformprozesses auf (missionarisches) Gemeindegewachstum und den damit einhergehenden Solidaritätsverlust eingestehen und ein neues politisches Bewusstsein entwickeln.<sup>28</sup>

Damit knüpft der Protestantismus an die Tradition einer politischen Weltverantwortung wieder an. Eine Repolitisierung täte der Theologie ebenso wie der Ebene der Kirchengemeinden gut. Die protestantische Mitte im 21. Jahrhundert liegt nicht nur in der einseitigen Fokussierung auf ein spirituelles Gemeindegewachstum oder der Milieuengpasstheit kirchlicher Angebote, sondern in der religiösen Vielgestaltigkeit, aber auch der politischen Unbequemlichkeit des Evangeliums. Es könnte sein, dass der Protestantismus ausgehend vom Ansatz der Kritik her (Barth) und damit der Haltung der Opposition auch in sehr stark säkularen Kontexten im urbanen und ländlichen Raum oder in den östlichen Bundesländern deutlicher wahrgenommen würde. Wie frisch hört sich noch heute die Vision von Georges Casalis an, der 1977 formulierte: »Eine Gemeinschaft, die sich ganz mit der Sache des Volkes identifiziert; ein Teil des Volkes, der trotz seines Bezuges zum Evangelium nicht vom Rest, der diesen Bezug nicht teilt, abgetrennt wird [...]«. <sup>29</sup> In einem Beitrag im Deutschen Pfarrerblatt klingt diese Dimension aktuell durch die Erfahrungen der Kirchenreform wieder an: »Vor allem könnte die Prognose, dass die Institution ›Kirche‹ kleiner und ärmer wird, zu einer Stärkung christlichen Solidaritätsbewusstseins führen. [...] eine kleinere und ärmere Kirche [hat] die Chance, auch eine solidarischere und glaubwürdigere Kirche zu werden.« <sup>30</sup>

Das Stichwort für dieses Solidaritätsbewusstsein der Gemeinde ist zusammengefasst in dem Begriff »Compassion«, der zu einer Grundformel des christlichen Engagements einer Gemeinde in der Zivilgesellschaft werden kann. Der Begriff stammt von Johann Baptist Metz und kennzeichnet primär die Ebene der Empathie des Glaubens, d.h. einer geschöpflichen Solidarität. Nach Elisabeth Naurath geht es hier um eine Theologie des »Mitgefühls«, und man kann sagen, dass diese empathische Dimension dazu geeignet ist, dass die Gemeinde wieder deutlicher jenseits einer Binnenfokussierung »Kirche für die Welt« wird.<sup>31</sup> Eine Gemeindegewirklichkeit, die sich aus der »Compassion« als theologischer Grunddimension speist, wird solidarisch mit Minderheiten im Nahbereich und im Weltkontext. Zugleich weist diese Grunddimension zukünftiger Gemeinde sowohl ihren spezifischen *Ort* an und gibt ihr gleichzeitig neben einem *Thema* auch Hinweise auf ihre soziale *Gestalt*. Mit dem Konzept der »Compassion« ist damit ein Gemeindekonzept gefunden, das die globale Perspektive der Ökumene und Solidarität mit der lokalen Ebene des sozialen Lebensraumes miteinander verbindet. Als solidarische Kirche kann die evangelische Gemeinde der Zukunft in ihren diversifizierten Kontexten im urbanen Raum der Städte und den ländlichen Regionen »global« sein, in dem sie ihren *Ort* inmitten der Zivilgesellschaft findet. Wolfgang Huber sprach von der Intermediarität, d.h. der Vermittlerschaft oder Anwaltschaft der Kirche im öffentlichen Raum. Daran ist unbe-

<sup>28</sup> Vgl. *Grethlein*, Problem hinter den Bemühungen.

<sup>29</sup> *Casalis*, Die richtigen Ideen, 173.

<sup>30</sup> *Müller*, Ärmer und kleiner, 447.

<sup>31</sup> Vgl. *Naurath*, Mit Gefühl gegen Gewalt.

dingt festzuhalten. Das meint die Vermittlerschaft zwischen sozialen Gruppen, ethnischen und sozialen Minderheiten und der bürgerlichen Mitte der Gesellschaft.

Von diesem Standort zwischen Sozialraum und Zivilgesellschaft aus resultieren die globalen Themen der Gemeinde, die von Armut über Inklusion bis zu globalen Wirtschafts- und Umweltthemen reichen können. Auch Konrad Raiser mutmaßt, dass Gemeindesein in der Zukunft nur gelingt, wenn die lokalen Kirchengemeinden bereit sind, »über die im westlich christlichen Kontext üblich gewordene Konzentration auf die ‚Kirche‘ als eine dogmatisch, liturgisch und institutionell verfasste religiöse Körperschaft hinauszugehen.«<sup>32</sup> Damit vollziehen Kirchengemeinden gleichsam eine »Kursänderung«, ohne dabei den kerygmatischen Charakter zu verlieren. Die Gemeinde wird inmitten der Zivilgesellschaft durch die Thematisierung von Solidarität in globaler Perspektive zu einem symbolischen Ort. Die Kirchengemeinden bilden gleichsam einen Vergewisserungsort von Schöpfung und Erlösung, in dem *pars pro toto* die Welt in ihrer globalen Erlösungsbedürftigkeit gegenwärtig ist.

Während der Ort der Kirchengemeinde klar einerseits in solidarischer Perspektive der Sozialraum bzw. die Zivilgesellschaft bilden, focussiert sich das Thema der Kirchengemeinde unter dem Begriff der »Compassion« deutlicher zu einem Gemeinde-Sein in engagierter Solidarität. Teilhabe und Inklusion können noch deutlicher zum Thema einer Gemeinde werden, die in solidarischer Teilhabe zur Gesellschaft steht. Kirche hat wesentlich einen eucharistischen Charakter, von dem aus der Gemeinde die Verpflichtung zum Teilen bzw. der Teilhabe auferlegt ist. Diese Quelle kann zum Merkmal von Struktur und Gestalt innerhalb der Gemeinde werden. Die Gemeinde kann und darf hierbei auf die neu erwachte »Kultur des Helfens« innerhalb der Zivilgesellschaft zurückgreifen, wobei sich die Formen des Engagements stark gewandelt haben. Die engagierte »global solidarische« Gemeinde greift daher die diversen Motive zur Mitarbeit auf und entwickelt deutlicher flexiblere Strukturen einer projektorientierten Mitarbeit. Die Frage wird allerdings sein, ob und wie es gelingt, das Engagement-Potential von der lokalen Ebene des Sozialraums auch wieder deutlicher auf das globale Feld zu lenken. Entsprechend der Erkenntnis, nach der gilt: »form follows function« kann man auch für die Arbeit einer Kirchengemeinde der Zukunft sagen, dass sich ihre Strukturen in Zukunft deutlicher von ihren Themen bestimmen lässt. Die thematische und strukturelle Offenheit prägt das Gemeindesein im 21. Jahrhundert. Das umfasst sowohl globale Solidarität als auch lokales Engagement.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Barth, K.*, Der Christ in der Gesellschaft, in: *K. Barth*, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1929, 33–69
- Casalis, G.*, Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie, Stuttgart 1980
- EMW* (Hg.), Gemeinde auf neuen Wegen. 49 Fallbeispiele aus der ökumenischen Gemeindeerneuerung, Hamburg 1997
- Frieling, R.*, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde, Göttingen 1992
- Freund, A. / Hahn, U.*, (Hg.), Kirche im Umbau – Aspekte von Gemeindeentwicklung, Hannover 2008
- Goertz, J.* (Hg.), Solidarische Kirche in der DDR. Erfahrungen, Erinnerungen, Erkenntnisse, Berlin 1999
- Greschat, M.*, Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945–2005, Leipzig 2011
- Grethlein, Chr.*, Probleme hinter den Bemühungen um Kirchenreform. Kirche im Übergang von einer staatsanalogen Institution zu einer zivilgesellschaftlichen Organisation, *PrTh* 48 (2013), 36–42
- Gutiérrez, G. / Müller, G. / Sayer, J.* (Hg.), An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung, Augsburg 2004

<sup>32</sup> Vgl. *Raiser*, Religion und Politik, 17.

- Kraus, H.-J.*, Prophetie heute. Die Aktualität biblischer Prophetie in der Verkündigung der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1986
- Lindner, H.*, Kirche am Ort. Eine Gemeintheorie, Stuttgart 1994
- Lingscheid, R. / Wegner, G.* (Hg.), Aktivierende Gemeindearbeit, Stuttgart 1990
- Müller, C.*, Ärmer und kleiner oder vitaler und spiritueller reicher?, DtPfBl 113/8 (2013), 447–449
- Naurath, E.*, Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2007
- Neumann, H.-J.*, Konzept Profildgemeinde Escola Popular der EKM, 2012
- Noack, A.*, Impulsreferat zur Tagung »Die Parochie – Chancen und Risiken der Ortsgemeinde«, in: *M. Lehmann* (Hg.), Parochie – Chancen und Risiken der Ortsgemeinde, Leipzig 2002, 17–26
- ÖRK* (Hg.), Jesus Christus – Das Licht der Welt, Berlin 1961
- Pobl-Patalong, U.*, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004
- Raiser, K.*, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989
- Religion und Politik. Jenseits von Kirche und Staat, in: *F. Johannsen* (Hg.), Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, Stuttgart 2010, 11–22
- Roosen, R.*, Die Kirchengemeinde. Soziales System im Wandel, Berlin / New York 1997
- Schneider, W.* (Hg.), Aktion Gemeinde heute. Analysen – Berichte – Modelle, Bielefeld 1970
- Weinrich, M.*, Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen-Vluyn 1995
- Zabel, R. / Zabel, D.*, Eine Gemeinde entdeckt ihre entwicklungspolitische Aufgabe, in: *N. Mette* (Hg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, München 1982, 148–157



## 7. Einsatzbereiche



## 7.1 Gemeindliche Bildungs-Räume

Martina Kumlehn

Der Titel des Artikels ist Programm. Bildung und Raum werden als Leitbegriffe gewählt und in den Plural gesetzt. Damit wird bereits eine Entwicklung im Kontext der Gemeindepädagogik dokumentiert, die das Schlagwort vom »Lernort Gemeinde« oder der »Lerngemeinschaft Kirche«<sup>1</sup> im Singular ablöst bzw. im Sinne fluider und flexibler werdender Strukturen im Horizont religiöser Bildung weiter führt. Gemeindepädagogik stellt sich demnach paradigmatisch als dynamisches Feld dar, das seismographisch gesamtgesellschaftliche Veränderungen wahrnimmt und aus ihnen zielgruppenbezogene Konsequenzen für adäquates kirchliches Handeln zu ziehen versucht. Korrespondierend ergeben sich daraus immer auch Anstöße für innovative Gemeindekonzepte und kirchliche Leitbilder, die mit kirchentheoretischen Bestimmungen wie der Kirche als »Bildungsinstitution«<sup>2</sup> in ein konstruktives Verhältnis zu setzen sind.

### 1. Informationen: Vom Lernort zum Bildungs-Raum – gemeindepädagogische Entwicklungen

Das Verhältnis von Glauben, Lernen und Verstehen ist für die jüdisch-christliche Religion konstitutiv. Entsprechend entwickelt sich von den ersten Gemeindebildungen an die Katechetik zunächst als Reflexion und Bestimmung des Taufunterrichts und dann als umfassendere Theorie christlich-religiösen Lehrens und Lernens, die Lernorte, Lernanlässe und Lehrintentionen zu unterscheiden vermag. Dies geschieht stets in Resonanz zu den markanten soziokulturellen und ekklesiologischen Umstellungsprozessen, wie sie in besonderer Weise die Reformation und die Aufklärung repräsentieren.<sup>3</sup> Die Katechetik wird schließlich durch die moderne schulische Religionspädagogik und die Gemeindepädagogik abgelöst bzw. unter anderem Vorzeichen fortgeführt. »Gemeindepädagogik«<sup>4</sup> als Programmwort wurde in diesem Prozess parallel 1974 durch Eva Heßler und Enno Rosenboom eingeführt und verdankt sich nicht zuletzt den gesellschaftspolitischen Veränderungen nach 1968, die auch für die Gestaltung des Gemeindelebens und das Verständnis der Institution Kirche Neujustierungen im Sinne von Demokratisierung und Pluralisierung sowie einen Wechsel vom Betreuungs- zum Beteiligungsparadigma verlangten. Emanzipation und Partizipation möglichst vieler Gemeindeglieder hinsichtlich der Gestaltung des Gemeindelebens in einem breiten Horizont von Bildungsangeboten sollten im Sinne einer Idealvorstellung befördert werden. Die Etablierung eines eigenen Berufsstandes – der Gemeindepädagogen – mit eigenen Ausbildungsgängen an kirchlichen Fachhochschulen unterstützte diesen Prozess und verband sich mit der Intention, die

<sup>1</sup> Meyer-Blanck, *Gemeinde und Bildung*, 156.

<sup>2</sup> Preul, *Kirchentheorie*, 141; vgl. ders., *Evangelische Bildungstheorie*, 123f.

<sup>3</sup> Vgl. Schröder, *Religionspädagogik*, 17–166; Doyé, *Von der Katechetik*.

<sup>4</sup> Zur Entwicklung der »Gemeindepädagogik« vgl. Schröder, *Gemeindepädagogik wohin?*, und ausführlich Foitzik, *Gemeindepädagogik*.

Fixierung auf eine pastorale Amtskirche aufzuheben. Mit neuem Selbstbewusstsein konnte das Anliegen des »Mündigwerden[s] von Christinnen und Christen (aller Generationen) in ihrer gesellschaftlichen Situation« programmatisch als »Vollendung der Reformation« begriffen werden und selbst den Charakter einer »theologischen Gemeindeforschung« beanspruchen.<sup>5</sup>

### 1.1 Gemeindepädagogik und Gemeindeentwicklung

Gemeindepädagogik kommt nicht ohne eine Reflexion ihrer ersten Bezugsgröße aus und ist von daher zwangsläufig in die gemeindeforschende und kybernetische Diskussion verstrickt.<sup>6</sup> Dabei ist sie wie die Kirchentheorie darauf angewiesen, zwischen Empirie und Hermeneutik, zwischen Deskription und normativen Leit- und Idealbildern zu unterscheiden sowie beides im Horizont theologischer Deutungsmuster aufeinander zu beziehen.<sup>7</sup> In diesem unauflösbaren hermeneutischen Zirkel sind jedoch in einem so programmatisch adressatenorientierten Arbeitsfeld wie der Gemeindepädagogik die empirischen Analysen zum (nicht zuletzt milieubedingten) Kirchenmitgliedschaftsverhalten bzw. zu den Formen spätmoderner Religiosität und Vergemeinschaftung als unhintergehbare Grundlage der Reflexion besonders ernst zu nehmen, wenn die Arbeit nicht an den Menschen vorbeigehen soll.<sup>8</sup>

Hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmtheit gemeindepädagogischer Bemühungen hat Ernst Langes Formel von der »Kommunikation des Evangeliums«<sup>9</sup> als Zentralaufgabe aller kirchlichen Handlungsvollzüge ein hohes Maß an Integrationskraft entfaltet und über die verschiedenen Phasen der Entwicklung hinweg Zustimmung erhalten.<sup>10</sup> Sie lässt sich auf so verschiedene Konzeptionen wie die von Christian Grethlein, der die Gemeindepädagogik in ihrem Bezug zum Taufhandeln und zum Gottesdienst konzentriert und von daher eher auf den Aspekt von Verdichtung setzt,<sup>11</sup> und die von Karl Foitzik, der programmatisch für die Öffnung der Gemeinde, für die thematische Vielfalt der Lernprozesse und die Stärkung der Laien und Ehrenamtlichen steht,<sup>12</sup> beziehen.

Zu den expliziten Programmen des Gemeindeaufbaus, wie sie insbesondere in den 1980er Jahren diskutiert worden sind, hat die Gemeindepädagogik ein distanzierendes bis dezidiert kritisches Verhältnis. Es gibt kaum »konzeptionelle und personelle Verbindungen«.<sup>13</sup> Karl Ernst Nipkow hat sich in seinem programmatischen Entwurf eines lebenslaufbegleitenden Bildungsengagements der Kirche explizit mit den Gemeindeaufbautheorien auseinandergesetzt und konstatiert, dass in ihnen die »Krise des Glaubens« eben gerade nicht »als Krise des Verständnisses und der Interpretation der Glaubensinhalte zum Vorschein« komme<sup>14</sup> und damit unter Betonung vermeintlich objektiver Aussagen des Bekenntnisses »die hinter ihnen verborgenen subjektiven Fragen der Menschen vernachlässigt« würden.<sup>15</sup> D.h., missionarische Impulse, wie sie sich auch in den ver-

<sup>5</sup> Vgl. *Bubmann*, Gemeindepädagogik, 14.

<sup>6</sup> Vgl. dazu exemplarisch *Wegenast/Lämmermann*, Gemeindepädagogik.

<sup>7</sup> Vgl. *Kretschmar*, Kirche und Gemeinde, 78.

<sup>8</sup> Vgl. so schon dezidiert *Wegenast/Lämmermann*, Gemeindepädagogik, 13–15.

<sup>9</sup> Vgl. *Lange*, Sprachschule für die Freiheit; *ders.*, Kirche für die Welt.

<sup>10</sup> Vgl. *Adam/Lachmann*, Gemeindepädagogisches Kompendium, 21–31; *dies.*, Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, 27–31.

<sup>11</sup> *Grethlein*, Gemeindepädagogik, 40.

<sup>12</sup> Vgl. *Foitzik*, Gemeindepädagogik.

<sup>13</sup> Vgl. *Meyer-Blanck*, Gemeinde und Bildung, 157.

<sup>14</sup> *Nipkow*, Bildung als Lebensbegleitung, bes. 62–141, 101.

<sup>15</sup> Ebd., 103.



schiedensten »Glaubenskursen« niederschlagen,<sup>16</sup> die den selbstreflexiven und damit immer kritischen Aspekt von Bildung nicht eigens reflektieren und integrieren, stehen in grundsätzlicher Spannung zu einer Gemeindepädagogik, die den Bildungsbegriff für zentral hält.<sup>17</sup> Gemeindepädagogische Konzepte sind deshalb jeweils differenziert daraufhin zu befragen, welcher Bildungsbegriff ihnen zugrunde liegt und welche religionspädagogischen, sozialpädagogischen, diakonischen und im weitesten Sinne missionarischen Intentionen sie verfolgen.

Ihrem kirchenreformerischen Impuls entsprechend sieht sich die Gemeindepädagogik dagegen sehr wohl dem Ideal der »ecclesia semper reformanda« verpflichtet, wonach sowohl die Gemeinde selbst als konkreter Erfahrungsraum sichtbarer Kirche als auch die in ihr agierenden Subjekte auf unterschiedlichen Ebenen jeweils als Bildungssubjekte, die stets kritischer Selbstvergewisserung und -veränderung bedürfen, begriffen werden. Dies beinhaltet freilich den selbstkritischen Impuls, dass Glaube auch und gerade in Bildungsprozessen unverfügbar bleibt und dass bei diesem Subjektbegriff die Rechtfertigungsbotschaft auf allen Ebenen mitzudenken ist, um ein »spezifisches, praktisch-theologisches und pädagogisch reflektiertes Deutungsangebot im Licht des Evangeliums«<sup>18</sup> in verschiedenen Bildungs-Räumen für jedes Lebensalter anzubieten.

### 1.2 Die Metaphorik des »Bildungs-Raumes« und ihre implizit programmatische Gemeindeentwicklungssemantik

Um das Potential gemeindepädagogischer Angebote für die Gemeindeentwicklung zu kennzeichnen, haben Karl Foitzik und Elsbe Goßmann ein wirkmächtiges Bild entwickelt, das räumliche und dynamische Aspekte betont, indem sie Gemeinde als »Karawanserei« beschreiben: »Orte, zu denen alle Zugang haben, die ausruhen, sich austauschen, auftanken, wollen. Orte mit offenen Toren. Orte der Vielfalt. [...] Es wird vom täglichen Leben erzählt, Neuigkeiten werden ausgetauscht, Fragen gestellt und beantwortet. Es wird auch geschwiegen und meditiert, gefeiert und Gott gelobt.«<sup>19</sup> In dieser Perspektive ist die Frage, wie »Orte religiösen Lernens« innerhalb und außerhalb der Gemeinde beschaffen sein müssen, um einladend und anregend zu sein, vielfältig erörtert worden.<sup>20</sup> Es geht um Orte, die Ruhe und Besinnung, Begegnung und sinnstiftende Kommunikation sowie eine Feier- und Festkultur ermöglichen und dabei Subjekt- und Biographieorientierung mit den Deutungsangeboten des christlichen Glaubens erfahrungsnah verschränken, um Selbst, Welt und Gott jeweils neu und anders sehen und verstehen zu können. Im Rahmen des kulturwissenschaftlichen »spatial turn« wird diese Rede vom Lern-Ort hin zum Begriff des »Bildungs-Raumes« geweitet und gewinnt dadurch zusätzliche – auch für die Gemeindeentwicklung weiterführende – Dimensionen, die insbesondere das dynamische Element verstärken. Denn ein Ort kann als »eine momentane Konstellation von festen Punkten«<sup>21</sup> verstanden werden, während der Raum als ein »Geflecht von beweglichen Elementen«<sup>22</sup> vorgestellt werden kann, die immer wieder neu zueinander ins Verhältnis gesetzt werden müssen. Orte werden vorgefunden, die Räume, die sie markieren, sind zu gestalten, zu beleben, zu füllen, ja sie sind auslegungsbedürftig. So verbinden

<sup>16</sup> Vgl. exemplarisch *AMD*, *Erwachsen glauben*; vgl. zur Analyse *Hofmann*, *Sich im Glauben bilden*.

<sup>17</sup> So jüngst auch wieder mit prägnanter Zusammenfassung der Implikationen des Bildungsbegriffs *Domsgen*, *Bildung, Erziehung und Sozialisation*.

<sup>18</sup> *Schlag*, *Erwachsenenbildung*, 483.

<sup>19</sup> *Foitzik/Goßmann*, *Gemeinde 2000*, 104f.

<sup>20</sup> Vgl. zusammenfassend *Foitzik*, *Orte religiösen Lernens*.

<sup>21</sup> *Certeau*, *Praktiken im Raum*, 345.

<sup>22</sup> *Ebd.*

sich konkrete Orte/Räume und ihre Atmosphären mit den metaphorischen Potentialen des inneren Raumes, mit Imaginationswelten und »Möglichkeitsräumen«. <sup>23</sup> So wie Gemeinde nicht nur Räume hat, sondern selbst Raum ist, <sup>24</sup> gilt auch für Bildungssubjekte, dass sich Leibraum und Lebensraum durchdringen: »Ich als Raum bin in einem Raum.« <sup>25</sup> Diese doppelte Ausrichtung von räumlicher Verfassung des Daseins und sinnhaftem Aufbau von Raumkonzepten im Bewusstsein sorgen dafür, dass sich Bildungsprozesse nicht nur vor dem Hintergrund von Raum und Zeit vollziehen, sondern dass sie immer auch Raum und Zeit strukturieren und hervorbringen: <sup>26</sup> »Räume erscheinen dann als Ergebnis von Bildungsprozessen.« <sup>27</sup> Das heißt für die Konstituierung von gemeindlichen Bildungs-Räumen, dass sie zunächst auf der konkreten Ebene die implizit und explizit bildenden Potentiale (oder eben auch Widerständigkeiten) ihrer Räume und deren Atmosphären mitbedenken muss. <sup>28</sup>

Sodann können Räume selbst zum Lerngegenstand werden, wie die Kirchenraumpädagogik exemplarisch gezeigt hat und wie es für viele andere Räume – diakonische, aber auch urbane, jugendkulturell relevante – in religionshermeneutischer Perspektive ebenso gilt. Die Bedeutsamkeit der Raumdimension kann darüber hinaus jedoch auch in der inhaltlichen Erschließung religiöser Themen im gemeindepädagogischen Kontext neue Zugänge eröffnen: z.B. die Bibel als Textraum mit vielfältigen Verweisungsstrukturen, Motivgeflechten, die imaginativ »bewohnt« werden können und auch raumbezogen zu erschließen sind, indem auf Bewegungsrichtungen, Perspektivenwechsel usw. geachtet wird; aber ebenso z.B. für die Frage, welche spirituellen Impulse die Reise-Kultur impliziert.

Für das Gesamtkonzept der Gemeindepädagogik ist in der metaphorischen Perspektive zu fragen, ob ihre Angebote im Sinne von »Bildungs-Räumen« offen sind, vielfältige Zugänge und Übergänge von einem Raum in den anderen bieten, ob und wie das Verhältnis von innen und außen bestimmt wird, wie Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen geschehen, ob Kontaktzonen zu anderen Räumen und zu Kooperationspartnern innerhalb und außerhalb der Gemeinde erkennbar sind, ob in der Begegnung Zwischenräume für Neues entstehen können.

Für die konkrete Gestaltung von gemeindepädagogischen Handlungsfeldern wie Kinder-, Konfirmanden- und Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Altenarbeit, für die gemeindliche Entdeckung neuer Bereiche wie z.B. des Internets und hinsichtlich der bildenden Dimension von Gottesdiensten, Kasualien, Kirchenmusik, Diakonie und Seelsorge bedeutet das, dass einerseits verlässliche Orte für das Hineinwachsen in christliche Tradition und kontinuierliche Begleitung des Lebenslaufes und seiner religiösen Deutung im Blick sein müssen und dass andererseits angesichts der spätmodernen Heterogenität und Vielfalt religiöser Ausrichtung und der Spezifika projektbezogenen, punktuellen Beteiligungsverhaltens immer wieder neue Einstiegsmöglichkeiten, ja sogar Erstkontakte ermöglicht werden. Im Sinne einer Öffnung gemeindlicher Bildungsräume und ihrer Vernetzung in die Lebenswelt hinein sind Formen der »Gemeindekulturpädagogik« <sup>29</sup> wegweisend.

<sup>23</sup> Vgl. *Piroth*, Gemeindepädagogische Möglichkeitsräume.

<sup>24</sup> Vgl. *Steinhäuser*, Gemeinde im Raum, 62.

<sup>25</sup> *Josuttis*, Vom Umgang mit heiligen Räumen, 35.

<sup>26</sup> Vgl. dazu ausführlicher *Kumlehn*, »Füße auf weitem Raum«.

<sup>27</sup> *Steinhäuser*, Gemeinde im Raum, 64.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>29</sup> *Fermor/Ruddat / Schroeter-Wittke*, Gemeindekulturpädagogik.

## 2. Interpretationen: Gemeindliche Bildungs-Räume entdecken und gestalten

Da nicht alle gemeindlichen Bildungsräume durchschritten werden können, werden im Folgenden exemplarisch zwei ausgewählt, an denen Elemente des »Bildungs-Raum«-Konzeptes gut zu illustrieren sind: einerseits die Konfirmandenarbeit als klassisches Feld gemeindlicher Bildungstätigkeit, das trotz weitgehender Akzeptanz auf gesamtgesellschaftliche Veränderungen reagieren muss, wenn es lebendig und adressatenadäquat bleiben soll; und andererseits die Altenarbeit, die im Zuge des demographischen Wandels gravierende gemeindliche Umstellungsprozesse bei den Bildungsangeboten verlangt, um die Gestaltungsressourcen des sogenannten dritten Alters, das nicht unter das Betreuungsparadigma fallen will, einzubinden und zur qualitativen Gemeindeentwicklung zu nutzen.

### 2.1 Konfirmandenunterricht im stadtnahen ländlichen Raum in Ostdeutschland

In einer kleinen Landgemeinde, ca. 10 km von Rostock entfernt, finden sich pro Jahrgang im Schnitt nur noch drei/vier Konfirmandinnen und Konfirmanden. Der Unterricht findet jahrgangsübergreifend an Blocktagen statt. Die Themen werden so erschlossen, dass Exkursionen an exponierte gemeindliche und übergemeindliche Orte und Begegnungsmöglichkeiten mit den dort agierenden Menschen integriert sind. Statt des Zwangs, den Sonntagsgottesdienst regelmäßig zu besuchen, nimmt die Gruppe an Jugendgottesdiensten und Aktionen der Jugendkirche Rostock teil. Darüber hinaus gestaltet sie eigene Gottesdienste. Bei Gemeindeaktionen, insbesondere im Rahmen der Festkultur, werden die Konfirmanden und Konfirmandinnen aktiv eingebunden. Freizeiten werden übergemeindlich geplant und durchgeführt. Da durch eine niedrigschwellige, projektbezogene Kinderarbeit vielfältige Kontakte zu konfessionslosen Kindern bestehen, stellt sich die Frage, ob für diese in Zukunft eine Beteiligung an der Konfirmandenarbeit denkbar wird, die in Taufe und Konfirmation münden kann, aber nicht muss.<sup>30</sup>

Die Situation in Ostdeutschland belegt exemplarisch und zugleich aufgrund der besonderen historischen Ausgangslage radikal zugespitzt die These, dass die Passung der Konfirmation und des Konfirmandenunterricht »als Übergangsritus und Markierungsereignis« im volkskirchlichen Kontext »in vielfacher Hinsicht in Frage steht.«<sup>31</sup> Das bringt neue Herausforderungen mit sich, die in Theorie und Praxis die Erprobung und Reflexion innovativer Formen verlangen.<sup>32</sup> Es stellt sich die Frage, »wie die Zugänglichkeit der Konfirmandenarbeit auch für solche Jugendlichen und Familien, die der Kirche wenig oder gar nicht nahestehen, gewährleistet werden kann.«<sup>33</sup> Der KU als »Bildungs-Raum«, der die Lebensdienlichkeit und den Lebensgewinn<sup>34</sup> christlicher Tradition anhand gelebter Formen christlichen Glaubens subjektorientiert und lebensweltbezogen erschließen will und den KU als zentrales Element eines lebendigen Gemeindeentwicklungskonzeptes begreift,<sup>35</sup> muss deshalb Türen öffnen – auch im Rahmen einer aktiven Familienarbeit;<sup>36</sup> er muss Zugänge unter dem Vorzeichen der selbsttätigen Teilhabe ermöglichen; er sollte

<sup>30</sup> Vgl. zu innovativen Ansätzen in Ostdeutschland: *TPI Ludwigslust*, Vom Unterricht zum Projekt.

<sup>31</sup> *Schweitzer*, Individuelle Bildungsbedürfnisse; vgl. *Adam*, Konfirmandenarbeit.

<sup>32</sup> Vgl. dazu exemplarisch *Schweitzer/Elsenbast*, Konfirmandenarbeit erforschen; *Böhme-Lischewski* u.a., Konfirmandenarbeit gestalten und *Schlag/Neubert/Kunz*, Konfirmandenarbeit.

<sup>33</sup> *Schweitzer*, Individuelle Bildungsbedürfnisse, 198.

<sup>34</sup> Vgl. *Pohl-Patalong*, »Möglichen Lebensgewinn zeigen«.

<sup>35</sup> Vgl. dazu auch *Moos*, Konfirmandenarbeit.

<sup>36</sup> Vgl. *Domsgen*, Bildung, Erziehung und Sozialisation.

sowohl konkrete Gemeinde-Räume als auch metaphorische Texträume in entdeckendem Lernen erschließen sowie Verdichtungen im Sinne der Projektarbeit und erlebnisorientierten Konfirmandenfreizeiten<sup>37</sup> anstreben.

Die Konfirmandenarbeit ist grenzüberschreitend regional und überregional zu vernetzen, nicht zuletzt mit der (offenen) Jugendarbeit, um eine »Kirchenverdrossenheit Jugendlicher« ebenso zu verhindern wie eine »Jugendverschlossenheit seitens der Kirche«.<sup>38</sup> In diesem Zusammenhang ist dringend zu reflektieren, dass nach den aktuellen Konfirmandenstudien zwei zentrale Bereiche christlichen Selbstverständnisses trotz allgemeiner positiver Resonanz von den Jugendlichen kritisch gesehen werden: nämlich der Gottesdienst, den sie nach der Konfirmandenzeit noch langweiliger finden als vorher, und das Deutungspotential christlicher Tradition für ihr eigenes Leben.<sup>39</sup> Solange sich dieses jedoch nicht erschließt, also kein Bezug zwischen christlicher Tradition und eigenem Leben selbstreflexiv hergestellt werden kann, ist auch nicht von einem »Bildungs-Raum« KU zu reden. D.h. es bleibt hochrelevant, dass diejenigen, die KU professionell zu verantworten haben, selbst die hermeneutische Kompetenz entwickeln, die eigene Tradition im gegenwärtigen Lebenskontext motivierend zu erschließen, und dass der Gottesdienst liturgisch-didaktisch ästhetisch ansprechend mit den Jugendlichen im Sinne eines performativen selbsttätigen Umgangs mit den Formen und ihren Gehalten zum Thema wird, damit das im Gottesdienst Erlebte nicht äußerlich bleibt.<sup>40</sup> Umgang mit Heterogenität und Fremdheit gehört also zum Kerngeschäft gegenwärtiger Didaktik des KU.

## 2.2 Bildung im und für das Alter(n)

Das diakonische Jakobistift Rostock vereint Formen des betreuten Wohnens mit einer Kindertagesstätte. Verschiedene Begegnungsmöglichkeiten zwischen den Generationen sorgen für informelle Bildungsprozesse auf beiden Seiten. Ein Altenkreis der zugehörigen Jakobigemeinde nutzt diesen Ort, um über neue Leitbilder des Alterns zu diskutieren. Die Teilnehmenden, die sowohl dem dritten als auch dem vierten Alter zuzurechnen sind, wollen sich einerseits mit neuesten Einsichten gerontologischer Forschung vertraut machen und andererseits als Experten und Expertinnen in diesem Prozess gehört werden. Ihre Lebenserfahrungen, die narrativ einfließen, werden zum Prüfstein des Bildungsangebots. Besonders intensiv wird die Frage des »gelingenden Alterns« aus der Perspektive des Glaubens bedacht. Zeitgleich fragt die Studierendengemeinde Rostock nach den Herausforderungen der alternden Gesellschaft und nach den notwendigen Umstellungen im Bildungsprozess der heute noch Jungen. Ein Perspektivenwechsel im Sinne der Bildung für das Altern ist gefragt. Sachlogisch würde sich ein weiterer Bildungsraum im Übergang anbieten, wenn beide Gruppen im Sinne des generationenübergreifenden Lernens beispielsweise zum Leitbild »Jugendlichkeit bis ins Alter« oder »Christliche Lebenskunst in Jugend und Alter« gemeinsam arbeiten würden.

Es mag paradox erscheinen, aber kaum ein Bereich der Gemeindepädagogik ist im Moment so dynamisch im Aufbruch begriffen wie das Nachdenken über die Formen angemessener Bildungs-Räume für ältere Menschen.<sup>41</sup> Insbesondere das sogenannte dritte Alter zwischen dem sechzigsten und achtzigsten Lebensjahr, das für viele noch bei relativ

<sup>37</sup> Saß, Frei-Zeiten.

<sup>38</sup> Schlag, Jugend und Kirche.

<sup>39</sup> Vgl. Schweitzer, Individuelle Bildungsbedürfnisse, 199f.; dazu Meyer, Gottesdienst.

<sup>40</sup> Vgl. Klie, Lehrgang als Kirchgang.

<sup>41</sup> Vgl. Mulia, Kirchliche Altenbildung; Foitzik, Alte Menschen in Kirche und Gemeinde; Rogall-Adam, Altenbildung.

guter Gesundheit aktiv und kreativ zu gestalten ist, verbindet sich elementar mit Fragen der Sinnstiftung, nach dem Ausloten der eigenen Möglichkeiten vor dem Horizont des eigenen Gewordenseins und dem Entdecken neuer Partizipations- und Gestaltungsräume. Wollen die Gemeinden diese zahlenmäßig breit in ihnen vertretene Gruppe nicht verlieren, müssen sie radikal die in diesem Bereich noch häufig vertretene Betreuungsmentalität aufgeben, denn die Menschen wollen diese neu gewonnene Lebensphase – je nach Milieu differenziert – selbst gestalten, nicht zuletzt im (gemeindlichen) ehrenamtlichen Engagement, und entsprechend als Subjekte ihrer Bildungsprozesse auch in diesem Alter angesprochen werden. Bildungs-Räume müssen dementsprechend einerseits Kontakte und Vernetzungsmöglichkeiten für dieses Engagement bieten und andererseits in religionshermeneutischer, spiritueller und biographischer Perspektive die Lebensthemen dieses Alters aufnehmen.<sup>42</sup> Studien zeigen, dass eine Verbindung von Religion als Ressource, Lebenskunst und Weisheitskonzepten besonders nachgefragt sein könnte.<sup>43</sup> Im Sinne selbstreflexiver religiöser Bildung ist dabei eine Kombination von biographiebezogener narrativer Wahrnehmungs-, Frage- und Vergewisserungskultur anzustreben, die Freiheitsgewinne und Verlusterfahrungen dieses Alters gleichermaßen thematisch werden lassen. Eine besondere Chance gemeindlicher Bildungsarbeit könnte darin bestehen, grenzüberschreitend Zwischenräume für intergenerationales Lernen zu eröffnen – im Spannungsfeld von Kinder-, Konfirmanden und Jugendarbeit und Erwachsenenbildung. Dabei sind dann die Dimensionen der Bildung im Alter und für das Altern wie im oben genannten Beispiel zu verschränken.

### 3. Innovationen: Fokussierung und Vernetzung – von gemeindlichen »Bildungs-Räumen« zu kirchlichen »Bildungslandschaften«

Gerade im Kontext sich ausdifferenzierender (kirchlicher) Bildungslandschaften, die von stärkerer Regionalisierung und Vernetzung der Angebote geprägt sein können und sich an allgemeinen Qualitätsstandards messen lassen wollen, bleibt die »alte« Frage nach der inhaltlichen Fokussierung und Spezifizierung im Sinne einer Pflege der »Sinnmitte« relevant.<sup>44</sup> Jeder gemeindliche und übergemeindliche »Bildungs-Raum« muss sich darauf befragen lassen, ob er zur Religionsfähigkeit der Kirche beiträgt<sup>45</sup> bzw. ob sich im Durchgang durch ihn für die Bildungssubjekte »die lebensgeschichtliche und religionspragmatische Relevanz von Gemeindebildung«<sup>46</sup> erweist. D.h., Bildungsprozesse im Raum der Gemeinde haben ihren Fokus bei aller Vielfalt der Anlässe – seien sie intentional oder nicht-intentional – und bei aller Pluriformität der Vollzüge darin, dass sie ein verändertes Selbst- und Weltverstehen im Horizont christlicher Deutungsangebote intendieren und damit auch ein mündiges Sich-Verhalten-Können zur und vor allem *in der* christlichen Religion. Das Besondere im Gegenüber zum Lernort Schule liegt genau in dieser Verhältnisbestimmung des »in«, denn auch wenn das Beteiligungsverhalten punktuell, ja gar experimentell angelegt ist und Zugänge und Übergänge immer neu ermöglicht und vermittelt werden, so ist doch eine aktive Teilhabe an der genuinen christlichen Religionspraxis und -kultur integriert,<sup>47</sup> die auch Formen des Vertrautwerdens, der Verortung oder der Beheimatung einschließen dürfen, wenn auch nicht müssen. Innovati-

<sup>42</sup> Vgl. *Kumlehn*, Alterskonstrukte.

<sup>43</sup> Vgl. z.B. *Ahrens*, Uns geht's gut.

<sup>44</sup> *Lindner/Herprich*, Kirche am Ort.

<sup>45</sup> Vgl. *Fechter*, Kirche und Gesellschaft; *Kumlehn*, Kirche.

<sup>46</sup> *Meyer-Blanck*, Gemeinde und Bildung, 162.

<sup>47</sup> Vgl. *Dressler*, Unterscheidungen, 165–171.

onspotential liegt m.E. immer noch darin, nach den geeigneten Strukturen in den Bildungs-Räumen zu fragen, die dieses »Mündigwerden in« mit der notwendigen religionshermeneutischen Offenheit für die spätmodernen Möglichkeitsbedingungen auf Seiten der Teilnehmenden adäquat verbinden. Dabei könnten verstärkt auch Einsichten der soziologischen und erziehungswissenschaftlichen Bildungsraum-Forschung in die praktisch-theologischen Erwägungen einbezogen werden, die helfen, Positionierungen im Raum und deren Symbolisierungen zu erkennen. Denn auch in gemeindlichen Bildungsprozessen werden »Raumbilder vermittelt, soziales Handeln in Räumen eingeübt und räumliche Konstruktionen des Sozialen verfestigt, manchmal auch verändert.«<sup>48</sup>

Angesichts der notwendigen Vernetzung verschiedener gemeindlicher Bildungsangebote im regionalen und überregionalen Raum, die über kurz oder lang dann vielleicht eher an die Topographie einer vielfältigen Landschaft erinnern als an isoliert zu betrachtende Räume, bleibt jedoch auch die Frage nach dem Verhältnis dieser vernetzten Räume oder dieser Landschaft zu ihren Nachbarräumen oder angrenzenden Umfeldern virulent. Begreift man sie eher als homogenen Bestandteil einer vielfältigen Kultur, die zu dieser einen spezifischen Beitrag leistet, oder eher als andersartigen Gegenort im Sinne einer Heterotopie nach Foucault, an dem »all die anderen realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden«<sup>49</sup>? Im praktisch-theologischen bzw. gemeindepädagogischen Diskurs gibt es Affinitäten zu dem Heterotopiemodell,<sup>50</sup> aber es wäre der Diskurs erst noch differenzierter zu führen, um Gemeindeentwicklung nicht in neue Abschlussbewegungen oder Immunisierungstendenzen zu führen, sondern heterotopische Funktionen mit rhizomatisch-verflechtenden und integrierenden Funktionen im Rahmen der Gesamtkultur in ein fruchtbares Komplementärverhältnis zu setzen.

Gemeindliche Bildungsräume werden wohl vor allem dann einen Beitrag zur Gemeindeentwicklung leisten, wenn sie die Bildungsverantwortung der Institution Kirche für die Gesamtgesellschaft ernst nehmen und in der wechselseitigen Verschränkung von Fokussierung und Vernetzung, Konzentration und Öffnung zur kritischen Selbstreflexion der Bildungssubjekte auf individueller, gemeindlicher und kirchlich-institutioneller Ebene beitragen.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Adam, G. / Lachmann, R. (Hg.), Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen <sup>2</sup>1994  
 Adam, G., Konfirmandenarbeit. Profil und Perspektiven, in: G. Adam / R. Lachmann (Hg.), Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen <sup>2</sup>1994, 255–282  
 – / Lachmann, R. (Hg.), Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008  
 Ahrens, P.-A., Uns geht's gut. Generation 60plus: Religiosität und kirchliche Bindung, Münster i.W. 2011  
 AMD (Hg.), »Erwachsen glauben. Missionarische Bildungsangebote. Grundlagen – Kontexte – Praxis, Gütersloh 2011  
 Böhme-Lischewski T. / Elsenbast, V. / Haeske, C. / Ilg, W. / Schweitzer, F. (Hg.), Konfirmandenarbeit gestalten. Perspektiven und Impulse für die Praxis aus der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland, Gütersloh 2010  
 Bubmann, P. / Doyé, G. / Kefßler, H. / Oesselmann, D. / Piroth, N. / Steinhäuser, M. (Hg.), Gemeindepädagogik, Berlin 2012  
 Certeau, M. de, Praktiken im Raum, in: J. Dünne / S. Günzel (Hg.), Raumtheorie, Frankfurt a.M. 2007, 343–353

<sup>48</sup> Ecarius/Löw, Raumbildung Bildungsräume, 7.

<sup>49</sup> Foucault, Von anderen Räumen, 320.

<sup>50</sup> Vgl. Steinhäuser, Gemeinde im Raum, 66f.

- Domsjen, M.*, Bildung, Erziehung und Sozialisation im Lebenslauf. Gemeindepädagogik in Zeiten lebenslangen Lernens, in: *P. Bubmann* u.a. (Hg.), Gemeindepädagogik, Berlin 2012, 137–158
- Doyé, G.*, Von der Katechetik zur Gemeindepädagogik, in: *P. Bubmann* u.a. (Hg.), Gemeindepädagogik, Berlin 2012, 111–136
- Dressler, B.*, Unterscheidungen. Religion und Bildung, Leipzig 2006
- Ecarius, J. / Löw, M.*, Raumbildung Bildungsräume. Über die Verräumlichung sozialer Prozesse, Opladen 1997
- Foucault, M.*, Von anderen Räumen, in: *J. Dünne / St. Günzel* (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006, 317–329
- Fechter, K.*, Kirche und Gesellschaft, in: *W. Gräß / B. Weyel* (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 89–100
- Fermor, G. / Ruddat, G. / Schroeter-Wittke, H.* (Hg.), Gemeindepädagogik, Rheinbach 2001
- Foitzik, K.*, Gemeindepädagogik. Die Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs, Gütersloh 1992
- */ Goffmann, E.*, Gemeinde 2000. Wenn Vielfalt Gestalt gewinnt. Prozesse – Provokationen – Prioritäten, Gütersloh 1995
  - (Hg.), Gemeindepädagogik. Prämissen und Perspektiven, Darmstadt 2002
  - Orte religiösen Lernens. Anmerkungen zur gegenwärtigen Diskussion und gemeindepädagogische Impulse, PTh 39 (2004) 86–96
  - Gemeindepädagogik. Alte Menschen in Kirche und Gemeinde, in: *T. Klie / M. Kumlehn / R. Kunz* (Hg.), Praktische Theologie des Alterns, Berlin / New York 2009, 519–542
- Gretlein, Chr.*, Gemeindepädagogik, Berlin / New York 1994
- Hofmann, B.*, Sich im Glauben bilden. Der Beitrag von Glaubenskursen zur religiösen Bildung und Sprachfähigkeit Erwachsener, Leipzig 2013
- Josuttis, M.*, Vom Umgang mit heiligen Räumen, in: *T. Klie* (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster i.W. 1998, 34–50
- Klie, T.*, Lehrgang als Kirchengang. Performanzen evangelischer Religion im Unterricht, in: *B. Dressler / T. Klie / M. Kumlehn*, Unterrichtsdramaturgien. Fallstudien zur Performanz religiöser Bildung, Stuttgart 2012, 301–316
- Kretschmar, G.*, Art. Kirche und Gemeinde, in: *W. Gräß / B. Weyel* (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 77–88
- Kumlehn, M.*, Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie, Gütersloh 2000, 219–261
- »Füße auf weitem Raum«. Evangelische Schulen als rhizomatische und heterotopische Bildungsräume, in: *T. Erne / P. Schütz* (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010, 165–180
  - Alterskonstrukte bilden. Bildung im Alter – Bildung für das Alter, in: *M. Kumlehn / A. Kubik* (Hg.), Konstrukte gelingenden Alters, Stuttgart 2012, 172–188
- Lindner, H. / Herprich, R.*, Kirche am Ort und in der Region. Grundlagen, Instrumente und Beispiele einer Kirchenkreisentwicklung, Stuttgart 2000
- Lange, E.*, Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche, München 1980
- Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von *R. Schloz / A. Butenuth*, München/Gelnhausen 1981
- Meyer, K.*, Gottesdienst in der Konfirmandenarbeit. Eine triangulative Studie, Göttingen 2012
- Meyer-Blanck, M.*, Gemeinde und Bildung. Die künftige Arbeit einer »qualifizierten Kirche« zwischen Gemeindepädagogik und Gemeindeaufbau, GILern 10 (1995), 156–169
- Moos, T.*, Konfirmandenarbeit und missionarischer Gemeindeaufbau, Stuttgart 1995
- Mulia, C.*, Kirchliche Altenbildung. Herausforderungen – Perspektiven – Konsequenzen, Stuttgart 2011
- Nipkow, K.E.*, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, Gütersloh <sup>2</sup>1992
- Piroth, N.*, Gemeindepädagogische Möglichkeitsräume biographischen Lernens. Eine empirische Studie zur Rolle der Gemeindepädagogik im Lebenslauf, Münster i.W. 2004
- Pohl-Patalong, U.*, »Möglichen Lebensgewinn zeigen«. Überlegungen zur Didaktik des Konfirmandenunterrichts, ZPrTh 58 (2006), 327–340
- Preul, R.*, Evangelische Bildungstheorie, Leipzig 2013
- Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktion der Evangelischen Kirche, Berlin / New York 1997
- Rogall-Adam, R.*, Altenbildung als kirchliches Handlungsfeld, in: *G. Adam / R. Lachmann* (Hg.), Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008, 425–450
- Saß, M.*, Frei-Zeiten mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Praktisch-theologische Perspektiven, Leipzig 2005
- Schlag, T.*, Art. Erwachsenenbildung, in: *W. Gräß / B. Weyel* (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 481–493
- */ Neubert, R. / Kunz, R.* (Hg.), Konfirmandenarbeit in der pluralistischen Gesellschaft, Zürich 2009

- Jugend und Kirche, in: *Y. Kaiser / M. Spenn / M. Freitag / T. Rauschenbach / M. Corsa* (Hg.), Handbuch Jugend. Evangelische Perspektiven, Opladen 2013, 290–295
- Schröder, B.*, Religionspädagogik, Tübingen 2012
- Schröder, H.*, Gemeindepädagogik wohin? Bilanz einer realen Utopie, JRP 12 (1996), 161–177
- Schweitzer, F. / Elsenbast, V.* (Hg.), Konfirmandenarbeit erforschen. Ziele – Erfahrungen – Perspektiven, Gütersloh 2009
- Schweitzer, F.*, Individuelle Bildungsbedürfnisse und kirchliche Bildungsangebote im Wandel der Zeit am Beispiel des Konfirmandenunterrichts, in: *P. Bubmann* u.a. (Hg.), Gemeindepädagogik, Berlin 2012, 189–208
- Steinhäuser, M.*, Gemeinde im Raum, Gemeinde als Raum, in: *P. Bubmann* u.a. (Hg.), Gemeindepädagogik, Berlin 2012, 61–83
- TPI Ludwigslust* (Hg.), Vom Unterricht zum Projekt. KU in Mecklenburg, Ludwigslust 2003
- Wegenast, K. / Lämmermann, G.*, Gemeindepädagogik. Kirchliche Bildungsarbeit als Herausforderung, Stuttgart/Berlin/Köln 1994



## 7.2 Gemeinde und Schule

Bernd Schröder

Neben Institutionen bzw. Personen der kommunalen Selbstverwaltung, örtlichen Vereinen, Medien und Betrieben (u.a. Bestattern) dürften Schulen zu denjenigen außergemeindlichen Einrichtungen gehören, zu denen Kirchengemeinden (Parochien) in der Regel wiederkehrend und dicht Kontakt pflegen – sei es in Gestalt der Erteilung von Religionsunterricht durch Pfarrerinnen und Katecheten (etwa in Bayern, Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz) oder durch Einschulungs-, Schulabschluss- und kirchenjahresbezogene Gottesdienste, sei es durch Mitwirkung von Lehrkräften in Kirchenvorstand, Chor oder Kindergottesdienst, sei es durch Kontakte über die Schülerinnen und Schüler, die zugleich Teilnehmende an kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit sind.

### 1. Informationen

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Die beschriebene Kontaktpflege ist nicht selbstverständlich, sondern eine Gestaltungsaufgabe, deren *Bedeutung* aus religions- bzw. gemeindepädagogischer Sicht wie im Interesse der Gemeindeentwicklung nicht zu unterschätzen ist. Denn die Schule ist der Ort, an dem junge Menschen zwischen 5 und 25 (und z.T. weit darüber hinaus, wenn man die berufsbildenden Schulen einbezieht) über Jahre hinweg kontinuierlich und sozialgruppenübergreifend anzutreffen sind. Die wachsende *Dringlichkeit*, diese Gestaltungsaufgabe als solche wahrzunehmen, tritt hervor, wenn das sich wandelnde Verhältnis zwischen Schule und Gemeinde in verschiedenen fachlichen Hinsichten reflektiert wird.

#### 1.1.1 Rechtliche Perspektive

Schule und Religionsgemeinschaft(en) sind in Österreich (A), Schweiz (CH) und Deutschland (D) rechtlich getrennt, aber – unbeschadet von Differenzen i.E. – zugleich zur Zusammenarbeit aufgefordert; in Deutschland bspw. gibt es sog. *res mixtae*, die ein Zusammenwirken von Staat und – traditionellerweise – Kirche erfordern: der Religionsunterricht (Art. 7.3 GG) und die Schulseelsorge (Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV) gehören dazu. In Anbetracht der Rechtsgeschichte und der Veränderungen der religiösen Landschaft handelt es sich somit nicht um eine fakultative, sondern um eine gebotene Kooperation.

Deutlich ist zudem, dass die Kooperation zwischen Schule und Gemeinde *vor Ort* nur eine Ebene dieser Verhältnisbestimmung ist, deren Vorzeichen *auf übergeordneten Ebenen* gesetzt wird: auf den Ebenen von Bundesland bzw. Kanton und Landeskirche sowie von Bundesregierung und nationalem Kirchenbund;<sup>1</sup> exemplarisch sei auf die »Orientie-

<sup>1</sup> Exemplarisch Schröder, Religionspädagogik, §18 und Link, Rechtsgeschichte.

runghilfe des Rates der EKD« unter dem Titel »Kirche und Bildung« aus dem Jahr 2010 hingewiesen. Anders formuliert: Im Verhältnis von Schule und Gemeinde geht es vornehmlich um lokale Arbeitsbeziehungen und Personkonstellationen, aber stets auch um Erhalt oder Neujustierung von – örtliche Belange übergreifenden – rechtlichen und politischen Weichenstellungen. Insofern handelt es sich um eine zwar relativ stabile, aber sehr wohl veränderliche, stör anfällige und deshalb sensibel anzugehende Kooperation.

Eine anstehende Neujustierung hängt mit der religiösen Pluralisierung der Schulangehörigen zusammen: Die Kooperationsmöglichkeiten, die traditionell nur den christlichen Kirchen zustanden bzw. nur von ihnen wahrgenommen wurden, gebühren auch anderen Religionsgemeinschaften, zumal denjenigen, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts Anerkennung gefunden haben: Orthodoxe Kirchen, Judentum, perspektivisch: Islam und Buddhismus.

### 1.1.2 Historische Perspektive

Nicht nur der religions(verfassungs)rechtliche Rahmen, nicht nur der religiöse und gesellschaftliche Kontext des Verhältnisses von Schule und Gemeinde, nicht nur Gestalt und Selbstverständnis sowohl der Schule als auch der Kirchengemeinde haben sich historisch – hier: seit der Reformation – mehrfach geändert, sondern auch das Verhältnis der professionellen und nicht-professionellen Akteure aus beiden Feldern zueinander: Der Beruf des (Religions-)Lehrers hat sich aus der früheren kirchlichen Bevormundung befreit, allerdings ist ein gewisser Antagonismus zum Pfarrer bzw. zur Pfarrerin erhalten geblieben.<sup>2</sup> Lehrer, Schüler/innen und Eltern stehen der Kirche(ngemeinde) mit deutlich erhöhtem Selbständigkeitsbewusstsein gegenüber; Repräsentanten der Kirche(ngemeinde) sehen Schulen, was deren Arbeitsweise und Religionsfreundlichkeit angeht, nicht selten mit Skepsis.

### 1.1.3 Religionssoziologische Perspektive

Aktuell dürfte das Verhältnis zwischen Schule und Gemeinde am stärksten durch Schulreformen (s. 1.1.4) und religionssoziologisch beschreibbare Verschiebungen tangiert sein – typisierend sind insbesondere folgende Entwicklungen zu benennen:

Der deutliche, zukünftig aller Voraussicht nach weiter ansteigende Anteil konfessionsloser Schülerinnen und Schüler wie Lehrerinnen und Lehrer sowie die Pluralisierung der Religionszugehörigkeit von Schulangehörigen, beides gepaart mit der schleichenden und z.T. konzeptionell verankerten Dekonfessionalisierung des Religionsunterrichts (sei es in Richtung konfessioneller Kooperation, interreligiöser Öffnung oder religionskundlicher Fundierung) lockern objektiv und subjektiv die Bindungen, die zwischen Schule und konfessionell bestimmten Kirchengemeinden traditionell bestanden. Die Legitimationspflicht (innerhalb des Kollegiums und gegenüber den Schüler/innen) für die Kooperation etwa mit der evangelischen Pastorin vor Ort steigt.

Analog zu anderen Mitgliedern namentlich der evangelischen Kirche entwickeln die Getauften unter den Schulangehörigen individuelle Lesarten von (christlicher) Religion, die sich nur in eingeschränktem Maße auf Teilnahme an kirchengemeindlichen Religionspraktiken, auf intellektuelle Auseinandersetzung mit kirchlicher Kommunikation des Evangeliums oder sogar auf formale Zugehörigkeit zu einer Kirche angewiesen sehen. Lehrerinnen und Lehrer<sup>3</sup> dürften als formal hoch gebildete, in engem Kontakt mit jugendlichen stehende Bevölkerungsgruppe vielfach zu den Trendsettern dieser Kirchendis-

<sup>2</sup> Lachmann/Schröder, Geschichte.

<sup>3</sup> Gegenstand empirischer Untersuchungen wurden bislang nur die Religionslehrenden, nicht die Lehrenden anderer Fächer sowie die in der Schulleitung Tätigen.

tanz gehören. In ihrer kirchendistanzierten, aber christlich grundierten, religionsbezogenen Kommunikation entsteht etwas, das bisweilen »Schulreligion« genannt wurde und wird, jedenfalls als (christliche) Religion außerhalb der Parochie zu begreifen ist.

Die verfassten Kirchen (und vermutlich noch deutlicher: *andere* Religionsgemeinschaften) verlieren aufgrund ihrer überwiegend traditionsgeleiteten, hochkulturell orientierten Kommunikationsformen die Fähigkeit, Menschen mit bestimmten Lebensstilen, etwa mit jugendkulturell-modernem Lebensstil zu erreichen (so die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD aus dem Jahr 2006). Zwischen Kirche und insbesondere jugendlichen Schülerinnen und Schülern entsteht – unbeschadet des Erfolgs der Konfirmandenarbeit – häufig ein kommunikativer, sowohl die Gehalte als auch deren Gestalt betreffender Graben.

Im Zeichen der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme verstehen sich Kirchengemeinde und Schule mittlerweile nicht mehr als symbiotisch aufeinander bezogene, sondern als selbstständige Größen, die unterschiedliche Codes pflegen. Sowohl die schulkritische Haltung von Kirchengemeinden, als auch die kirchenkritische Position von Schulkollegien lassen sich vor diesem Hintergrund interpretieren.

#### 1.1.4 Schultheoretische Perspektive

Das Schulsystem hat – zumal in Deutschland – in den letzten 20 Jahren tiefgreifende Reformen durchlaufen: Der Ausbau der Schulautonomie, die Profilbildung der einzelnen Schule und der Ausbau von Wahloptionen für die einzelnen Schüler, die Kompetenz- und Outputorientierung, der Ausbau zur Ganztagschule, die Verkürzung der Schulzeit bis zum Abitur und die damit einhergehende Verdichtung der Schuljahre, die Etablierung der inklusiven Schule, kurzum: die *Schulentwicklung*<sup>4</sup>, markieren wichtige Richtungsentscheide. Sie alle betreffen indirekt auch das Verhältnis zur Kirchengemeinde, etwa indem keine »dem kirchlichen Unterricht vorbehaltenen Nachmittage« (so die Formulierung des einschlägigen niedersächsischen Erlasses) mehr berücksichtigt werden.

Das Pendeln zwischen Wohnsitz und (weiterführender) Schule von Schülern wie Lehrern entkoppelt die Beziehung zwischen Parochie und bestimmten Schulen; dies wiederum erschwert Absprachen, Kooperationen, Beziehungen, *pars pro toto* im Blick auf schulischen Religionsunterricht und gemeindliche Konfirmandenarbeit.

Auf der anderen Seite erhöht die Entwicklung der Schule zur Ganztageeinrichtung und zum »Lebensraum« von Adoleszenten und jungen Erwachsenen<sup>5</sup> den Bedarf an außerunterrichtlichen Aktivitäten: Die erstaunliche Blüte dessen, was vielerorts »Schulseelsorge« genannt wird, illustriert eindrücklich die Chancen, die darin für »*Religion im Schulleben*« stecken: Mit diesem Begriff sollen hier fünf Arbeitsfelder umgriffen werden:

1. unterrichtsbezogene Projekte, 2. gottesdienstliches und 3. poimenisches Handeln, 4. Schulsozialarbeit und 5. schulnahe Kinder bzw. Jugendarbeit.<sup>6</sup>

Allerdings: Schule, Schulpolitik und v.a. Schulforschung haben Religionsgemeinschaften und namentlich Kirchengemeinden häufig nicht (mehr) im Blick.<sup>7</sup> Pragmatisch reformuliert: Es ist zwar gut, sich als Kirchengemeinde zur Mitwirkung (etwa bei einem Schulgottesdienst) auffordern zu lassen, doch für ein aktiv schulbezogenes, genauer: *schülerbezogenes* Engagement wird das i.d.R. nicht zureichend sind.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Handbücher von *Bohl* und *Bubren/Rolff*.

<sup>5</sup> Für diese Gruppe sind einerseits die berufsbildenden Schulen, andererseits die Einrichtungen tertiärer Bildung (Fachhochschulen/Universitäten) von großer Bedeutung: Studierenden- bzw. Hochschulgemeinden sind von daher analog zu den Schulgemeinden zu reflektieren.

<sup>6</sup> Zur Entfaltung und Begründung vgl. *Schröder*, *Schulleben*, v.a. 24f.

<sup>7</sup> Exemplarisch siehe *Helsper/Böhme*, *Schulforschung*, Abschnitt 4: »Schule und angrenzende Felder«.

### 1.1.5 Vergleichende Perspektive

Nicht zuletzt stellen die föderale Struktur der deutschsprachigen Staaten und die Autonomie der Landeskirchen, ganz zu schweigen von der Unterschiedlichkeit der Staat-Religionsgemeinschaft-Relationen in den Ländern Europas, eine Herausforderung dar, die das Verhältnis zwischen Gemeinde und Schule prägt. Ein französischer Reformierter nimmt eine andere Perspektive ein als eine italienische Katholikin, eine Zürcher Konfessionslose eine andere als ein oberbayerischer Minderheitslutheraner. Die Kontextualität der Thematik bringt es mit sich, dass die Akteure vor Ort ebenso wie diejenigen, die konzeptuelle Vorschläge zur Ausgestaltung des Verhältnisses von Schule und Gemeinde entwickeln wollen, in besonderem Maße aufeinander achten müssen und unvertretbar sind.

### 1.1.6 Ekklesiologische Perspektive

Schule und Parochie (erst recht: Schulreferate oder Bildungsabteilungen der Landeskirchen) sind Institutionen; die Aneignung und Ausgestaltung christlicher Religion ist eine primär individuelle Angelegenheit, die – traditionell und theologisch – in Gemeinschaft eingebunden wird. Die beschriebenen Entwicklungen laufen somit auf eine kirchentheoretische Grundfrage zu: Bedarf schulische Religion des Kontaktes mit einer Parochie als konkreter Gestalt verfasster Kirche – und wenn ja, aus welchen Gründen? Oder liegt die Zukunft christlicher Religion in modernen Gesellschaften – wie deren Vergangenheit in der Antike (vgl. Mt 18,20) – in nicht-institutionalisierter Kommunikation des Evangeliums (via Medien und Peers), ist also ‚Schulreligion‘ eine exemplarisch-zukunftsweisende Realisierung nicht-konfessionell bestimmter christlicher Religion?

### 1.1.7 Die Perspektive der Schülerinnen und Schüler

Das Verhältnis zwischen Gemeinde und Schule ist nicht zuletzt aus der Perspektive der Schüler/innen zu bedenken: Sie interessieren sich i.d.R. nicht für institutionelle, rechtliche u.a. Hintergründe, sondern für die Möglichkeiten, die Repräsentanten der Religionsgemeinschaften ihnen in Gemeinde und Schule eröffnen. Insofern lautet die Leitfrage: Was unterscheidet kirchengemeindliche (in deren Räumen angebotene) von schulischer (in der Schule offerierter) Kinder- und Jugendarbeit? Welche Zeichen werden hier und dort gesetzt, welche Erfahrungen angebahnt, welche Konstellationen der Lebensführung aufgegriffen? Zumal für Jugendliche steht die Arbeit häufig hinter dem Vorzeichen knapper Zeit, attraktiver Konkurrenz und negativer Vorerfahrungen, etwa mit Gottesdiensten.

### 1.1.8 Demografische Perspektive

Zumal in Deutschland ist die Zahl der Schülerinnen und Schüler teilweise dramatisch rückläufig, diejenige von Senioren (über 60 Jahren) hingegen steigend. Vor diesem Hintergrund gewinnt kind- und jugendorientierte Gemeindearbeit an Bedeutung für den Fortbestand von Kirche(ngemeinde), an Korrektivpotential, aber auch an Attraktivität für eine alternde Gemeinde. Namentlich für nicht wenige Ältere vermag entsprechendes Engagement angesichts von Enkellosigkeit oder mobilitätsbedingter Distanz zu ihnen ein interessantes, Schule wie Subjekte bereicherndes Feld zu werden.

## 1.2 Terminologische Bestimmungen

Die Autonomie der Schule und die Eigenlogik schulischen Handelns erlauben es nicht, ihr eine Funktion für die Gemeinde- oder Kirchenentwicklung zuzuweisen. Die Schule dient nicht der Kirche(ngemeinde), vielmehr kann und sollte sich die Kirche(ngemeinde)

um der Schulangehörigen willen zu einem »freien Dienst an einer freien Schule« bereit finden, ohne sich davon bestimmte positive Effekte für sich selbst zu versprechen (auch wenn solche Effekte keineswegs ausgeschlossen werden können<sup>8</sup>): Die Kirche muss »der Versuchung widerstehen, Schule sein oder schulische Einrichtungen in ihren Dienst ziehen zu wollen.«<sup>9</sup> Im Spiegel der Schule nimmt sich vielmehr die (Kirchen)Gemeinde einerseits selbst als pädagogischen Akteur wahr – insofern firmiert das entsprechende Engagement unter dem Begriff der »Bildungsmitsverantwortung« (Karl Ernst Nipkow) –, andererseits als Akteur mit »anderen«, in der Schule sonst nicht oder nur ansatzweise vertretenen seelsorglichen, liturgischen, sozialpädagogisch-diakonischen, kommunikativen Handlungskompetenzen. Gemeinde arbeitet in der Schule insofern »bildungsdiakonisch«: Sie unterstützt, arrondiert, begleitet Bildung.

Im Blick auf die Gemeindeentwicklungsdebatte drängen die Beobachtungen an der Schule zudem darauf, die Sozialform »Schulgemeinde« in ihrem Diskurs zu berücksichtigen: »Schulgemeinde«, verstanden als die Gesamtheit der Schulangehörigen, die – konfessionsübergreifend – durch ihre Taufe sowie durch ihre Teilhabe an »Lehre« (in Gestalt von Religionsunterricht) geeint, partiell auch an Schulgottesdienst, Schulseelsorge und schulbezogener Diakonie teilnehmen, ohne dieser Verbundenheit eine institutionelle oder auch nur formale Gestalt zu geben.<sup>10</sup> Systemisch betrachtet unterstreicht dies die Vielspältigkeit von Gemeindeformen: Schulgemeinden sind »Gemeinde[n]«; sie konstituieren sich nach dem »funktionale[n] Prinzip«, nicht nach dem »parochiale[n]«, dem »personale[n]« oder dem »konfessionellen«.<sup>11</sup>

## 2. Interpretationen

### 2.1 Praxisbeispiele

Etliche Landeskirchen in Deutschland (darunter Hessen-Nassau, Rheinland und Hannover) bieten für Religionslehrende Weiterbildung in »Schulseelsorge« an:<sup>12</sup> Vor allem Religionslehrer/innen, z.T. Diakone und Pfarrer/innen, nutzen dies, um ihre pädagogische Expertise um poimenische, z.T. auch liturgisch-homiletische und sozialpädagogische Kenntnisse zu erweitern. In den Schulen, in denen sie während und nach ihrer Weiterbildung tätig sind, nehmen sie entsprechende Aufgaben, insbesondere seelsorgliche, verstärkt wahr.<sup>13</sup>

Schulen in staatlicher Trägerschaft, etwa das Sozialpflegerische Berufsbildungszentrum Saarbrücken, richten auf Initiative der Religionslehrer/innen »Räume der Stille« ein, die ein sichtbares Zeichen der »christlichen Präsenz in der Schule« nicht allein im Religionsunterricht setzen – oft aber auch dezidiert offen sind für multireligiöse Nutzung.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Exemplarisch ist dies anhand der sog. Kontaktstunde zu beobachten, dazu *Schröder*, Kontaktstunde, v.a. 116–125.

<sup>9</sup> Zitate aus dem »Wort zur Schulfrage« der EKD-Synode in Weißensee (1958), hier nach *Müller-Rolli*, Schulpolitik, 716–719, 718.

<sup>10</sup> Die Rede von der »Schulgemeinde« schillert: Schulrechtlich bezeichnet der Begriff die kommunale Gemeinde, die als Träger von Schulen fungiert; im reformpädagogischen Diskurs ist in der Spur Friedrich Wilhelm Dörpfelds die Gemeinschaft der Schulangehörigen gemeint, die im Modus der Selbstverwaltung Verantwortung für ihre Schule übernimmt.

<sup>11</sup> *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 260; vgl. 256–171.

<sup>12</sup> Zu den Inhalten einer – leider auf Poimenik verengten – Schulseelsorge-Weiterbildung siehe *Gutmann/Kuhlmann/Meuche*, Praxisbuch.

<sup>13</sup> *Staupe* u.a., 25 Jahre, passim.

<sup>14</sup> Exemplarisch *Ruck-Schröder*, Raum der Begegnung und Beratung, 162f.

Solche Räume holen etwas ein, was für Schulen in kirchlicher Trägerschaft traditionell konstitutiv ist, etwa für das »Evangelische Seminar Kloster Maulbronn«<sup>15</sup>.

## 2.2 Interpretative Entfaltung

Die wenigen Beispiele aus einer Fülle von Initiativen<sup>16</sup> zeigen sowohl den Bedarf an »Religion im Schulleben«, der vielerorts spürbar wird, als auch das Potential und das Engagement, das in der evangelischen wie der römisch-katholischen Kirche diesbezüglich freigesetzt wird. Voraussetzung dafür ist, dass in Schulen Religionsunterricht in Mitverantwortung der Religionsgemeinschaften erteilt wird, denn die Religionslehrer/innen fungieren als Sensoren, als Mittler, als Akteure für Religion im Schulleben. Die Gemeinde hingegen ist in der Schule *Gast*; sie ist nicht als pädagogischer Akteur gefragt, sondern als Veranstalter von ‚Religion im Vollzug‘.

## 3. Innovationen

### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Die Entwicklung von Schule hinsichtlich ihres Verhältnisses zu »Religion« und Kirche(ngemeinde) ist offen. Vier Szenarien lassen sich erkennen:<sup>17</sup>

Szenario 1: Die Schule baut die derzeit in Österreich und Deutschland bestehenden Linien aus: Neben dem »konfessionellen« oder konfessionell-kooperativen Religionsunterricht als Standbein steht »Religion im Schulleben« (sog. Schulseelsorge) als Spielbein; dabei wirkt die Kirche(ngemeinde), sofern sie bereit ist, mit Personal und Ressourcen nach Bedarf der Schule mit.

Szenario 2: Religionsunterricht und Schulleben werden fortgeschrieben, allerdings geschieht dies – sei es aus Desinteresse der Schule oder der Gemeinden – ohne Kooperation mit Parochialgemeinden. Stattdessen bildet und artikuliert sich selbstbewusster als bislang eine »Schulgemeinde«, deren zentrale Akteure Religionslehrende oder bewusst evangelische bzw. katholische Lehrer/innen, ggf. sog. Schulpastor/innen sind; auch ein Beirat aus Eltern-, Schüler-, Kollegiumsvertretern (analog zu den Beiräten etwa der Ev. Studierendengemeinden) ist für eine solche Gemeinde denkbar.

Szenario 3: Angesichts der religiösen Pluralisierung der Schulangehörigen werden Religionsunterricht und Schulleben sukzessive multireligiös umgestaltet: Schule wird zum Experimentierfeld einer konfessions- und religionsübergreifenden ‚Gemeinde‘ in der Schule, deren Beirat sich als ein multireligiöses Forum und damit als wichtiger Lernort interreligiöser Dialogs gestaltet.

Szenario 4: Schule zieht sich angesichts der oben beschriebenen Veränderungen in der religiösen Landschaft (1.1.3) von der Aufgabe zurück, religiösen Ligaturen ein Forum der Auseinandersetzung zu bieten: Religionsunterricht wird aus der Mitverantwortung der Religionsgemeinschaften gelöst und religionskundlich akzentuiert; religiöse Praxis findet in der Schule als öffentlichem Raum keine Entfaltungsfreiräume mehr.

<sup>15</sup> [www.seminar-maulbronn.de](http://www.seminar-maulbronn.de) (Zugriff am 30.5.2014).

<sup>16</sup> Vgl. [www.geistreich.de](http://www.geistreich.de) (Zugriff am 30.5.2014) und etwa Dam, *Spiritualität, Koerrenz/Wermke*, Handbuch oder Schröder, *Schulleben*, sowie Schröder, *Religionspädagogik*, §49.

<sup>17</sup> Sie hängen mit den Entwicklungsoptionen des Religionsunterrichts (dazu etwa Schröder, *Religionsunterricht*, 11-15) zusammen, gehen aber nicht darin auf.

Welche dieser Richtungen realisiert wird, hängt wesentlich von den unmittelbar schulbezogenen Akteuren ab: von Lehrerschaft und Religionslehrerschaft, Bildungspolitik und religionsgemeinschaftlichen Schulpolitiken usw., darüber hinaus aber auch von dem, was Kirchen konzeptionell vordedenken und Kirchengemeinden bzw. -kreise an schulbezogenen bzw. für Schule relevanten Praxen entwickeln. Mein Plädoyer zielt darauf, diese Aktivitäten um der Kinder und Jugendlichen willen in vier unten zu skizzierenden Richtungen zu verstärken.

Im Großen und Ganzen entfalten sie *derzeit* ein Programm, das *parallel* zur Schule *pädagogisch* reflektierte Kinder- und Jugendarbeit bietet: »Kirche mit Kindern« und Konfirmandenarbeit, z.T. Jugendarbeit sind die Säulen dessen. Schulgottesdienste, die von Gemeindepastor/inn/en (mit)gestaltet werden, (und Religionsunterricht, sofern er von gemeindlich Beschäftigten erteilt wird) schlagen die wichtigsten Brücken zur Schule. Das alles ist durchaus aufwendig, qualitativ häufig hochwertig und in keiner Weise gering zu schätzen.

Allerdings wird dies nicht zureichen, soll jene Verselbständigung der Schulgemeinde bzw. -gemeinschaft zu Gunsten guter »Nachbarschaft von Schule und Gemeinde« (Hans Bernhard Kaufmann) und wechselseitiger Kommunikation des Evangeliums verhindert werden, Erforderlich sind vielmehr:

- die Förderung von *Geh-Strukturen* in Richtung Schule, etwa in Gestalt von »Kontaktstunden«, schulnaher Jugendarbeit, Kooperationen in Projektphasen oder im Blick auf Ferienzeiten (Freizeiten, offene Räume, Medienarbeit),
- die Etablierung attraktiver, *kinder- und jugendfreundlicher Komm-Strukturen*, etwa in Gestalt von offenen, »sprechenden« Kirchräumen mit Willkommenskultur (!), in Gestalt von Jugendkirchen oder anderen Freiräumen für experimentelle Begegnung mit Religion, die für Schulen erreichbar sind, von Gottesdiensten mit, von und für Jugendliche(n), medialen Kommunikationsangeboten, Foren für interreligiöse Begegnung,
- die Entwicklung von kommunikativen *Foren zwischen Gemeinde- und Schulmitarbeitenden*, etwa ein lokales Haus des Lernens (das Schulreferat und gemeindebezogene Dienste unter einem Dach zusammenführt), ein (regelmäßiger) Austausch zwischen Kirchenvorstand und Lehrer/innen, der wechselseitige Wertschätzung, die Artikulation des gemeinsamen Interesses an Arbeit mit Kindern/Jugendlichen und auch die Kommunikation der gegenseitigen Erwartungen ermöglicht, oder gemeinsame Fortbildungen von Pfarrern und Religionslehrern im Blick auf Kinder und Jugendliche,
- ein Diskurs auf konzeptioneller Ebene, der *Gemeinde- und Schulentwicklung* miteinander ins Gespräch bringt, insofern sie beide kind- und jugendorientiert sein wollen und sollen.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Erforderlich sind im Blick auf die genannten Desiderate deutlich mehr Experimente *in der Praxis*, die allerdings der Ermutigung und Multiplikation durch Praxistheorien und Foren bedürfen.

Solche Ermutigung und Multiplikation kann von Forschungen verschiedenen Zugschnitts ausgehen: etwa von empirischer Begleitforschung zur »Religion im Schulleben« (sog. Schulseelsorge), von historisch-systematischen und rechtlichen Klärungen zur Rede von »Schulgemeinde«, von vergleichender Forschung zum Verhältnis von Gemeinde und Schule etwa in Finnland oder England. Anknüpfend an Abschnitt 1.1.7 könnte das gemeindliche schulnahe oder schulische Engagement profitieren von Untersuchungen, die das Verhältnis von Lehrenden (aller Fächer) zu Religion, verfassten Religionsgemein-

schaften und religiöser Bildung erhellen und solchen, die den Platz von Schule und Gemeinde in der Lebensführung und -deutung Jugendlicher beleuchten.

Auch wenn die Thematik in der kirchlichen und theologischen Binnenreflexion nicht obenauf liegt, ist sie für die Theorie der Kirchen- und Gemeindeentwicklung unverzichtbar – das Motto eines kind- und jugendorientierten Reformprozesses der Ev. Kirche von Westfalen (seit 1997) bringt den wesentlichen Grund dessen salopp auf den Punkt: »Ohne uns sieht Eure Kirche alt aus«.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Avenarius, H. / Heckel, H.*, Schulrechtskunde, 7., neubearb. A. 2000
- Bobl, Th.* (Hg.), Handbuch Schulentwicklung: Theorie - Forschungsbefunde - Entwicklungsprozesse – Methodenrepertoire, Bad Heilbrunn 2010
- Buhren, C.G. / Rolff, H.-G.* (Hg.), Handbuch Schulentwicklung und Schulentwicklungsberatung, Weinheim 2012
- Dam, H.*, Die Mitte suchen. Evangelische Spiritualität im Schulleben. Ein Praxisbuch, Neukirchen-Vluyn 2009
- Evangelische Kirche von Westfalen*, [...] Hauptvorlage »Ohne uns sieht Eure Kirche alt aus. Kinder - Jugend - Kirche«. Erklärungen und Beschlüsse, Bielefeld 1997
- Gutmann, H.-M. / Kuhlmann, B. / Meuche, K.*, Praxisbuch Schulseelsorge, Göttingen 2014
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, Kirche, Gütersloh 2013
- Helsper, W. / Böhme, J.* (Hg.), Handbuch der Schulforschung, 2., durchges. und erw. Aufl. Wiesbaden 2008
- Kaufmann, H.B.*, Nachbarschaft von Schule und Gemeinde, Gütersloh 1990
- Koerrenz, R. / Wermke, M.*, Schulseelsorge – ein Handbuch, Göttingen 2008
- Lachmann, R. / Schröder, B.* (Hg.), Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland. Ein Studienbuch, Neukirchen-Vluyn 2007
- Link, Chr.*, Kirchliche Rechtsgeschichte: Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert. Ein Studienbuch, München 2009
- Müller-Röll, S.*, Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918–1958. Dokumente und Darstellung, Göttingen 1999
- Schröder, B.*, Evangelische Kontaktstunde an Grundschulen, Neukirchen-Vluyn 2004
- Religion im Schulleben. Christliche Präsenz nicht allein im Religionsunterricht, Neukirchen-Vluyn 2006
  - Religionspädagogik, Tübingen 2012
  - Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur, Neukirchen-Vluyn 2014
- Staudé, W. / Zwickel, A. / Dettmar, V. / Dam, H.*, Damit keiner verloren geht. 25 Jahre Schulseelsorge in der EKHN, Dietzenbach 2013



## 7.3 Akademie-Gemeinden

Stephan Schaede

### 1. Informationen

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

##### 1.1.1 Das Zentralproblem: Kann von Akademiegemeinden überhaupt die Rede sein?

Diese Frage stellt sich sofort, weil zunächst offen ist, auf welche soziale Instanz sich der jedenfalls im Akademiekontext selbst wenig geläufige Ausdruck »Akademie-Gemeinde« bezieht. Unter Akademiegemeinde könnte nämlich erstens die jeweilige Einrichtung der Akademie als ganze verstanden werden, nur eben aus der Perspektive der Gemeindeforschung betrachtet. Dann gäbe es in Deutschland im Jahr 2014 genau 17 ihrem Anspruch nach durch die Kommunikationsform »Diskurs« geprägte Akademiegemeinden – ergänzt um die Akademiegemeinden der sogenannten Stadtakademien, deren Markenkern in einer spezifisch protestantischen Erwachsenenbildung besteht. Hier böten sich dann wie bei Gemeinden anderen Typs diverse Unterscheidungsmodi an, also der Unterschied zwischen städtisch geprägten Akademiegemeinden (z.B. Berlin, Hamburg oder Frankfurt) und ländlich bestimmten Akademiegemeinden (z.B. Loccum, Neudietendorf oder Hofgeismar). Je nach religionssoziologischem Umfeld müssten Akademiegemeinden deutlich unterschiedlich arbeiten, um überhaupt als lebendige Gemeinden gelten zu können. Orte, die mit protestantischem Hinterland rechnen können wie in Loccum, Bad Boll und Bad Godesberg, stehen vor anderen Gestaltungsaufgaben als Orte, die sich in katholischem Umfeld einen Namen machen, wie Tutzing, oder aber in einem wesentlich a-kirchlichen Kontext agieren wie in Rostock oder in der Stadt Wittenberg – ihrer reformatorisch geschichtsträchtigen Bedeutsamkeit zum Trotz.

Oder es könnten zweitens unter Akademie-Gemeinden speziell geprägte geistliche Biotope innerhalb einer Akademie verstanden werden, die in und mit größeren Gruppen geistlich arbeiten und die Anlage ihrer Veranstaltung in signifikantem Maß deutlich über die allgemein übliche Morgenandacht hinaus geistlich prägen, also etwa Arbeitsgemeinschaften für Meditation oder homiletisch bzw. liturgietheoretisch arbeitende Gruppen, die Gottesdienstformen erproben. Es wäre dann die Frage zu stellen, was diese Gemeinden ausdrücklich zu mit dem Prädikat »Akademie« qualifizierten Gemeinden über die Tatsache hinaus macht, dass sie in den Räumlichkeiten der Akademien arbeiten.

Drittens könnte die gemeindeforschungstheoretisch kühne These aufgestellt werden: Akademien sind kirchliche Institutionen. Kirchenentwicklung ist zwar mit Gemeindeentwicklung nicht unmittelbar identisch. Aber wo Kirche ist und sich entwickelt, da entwickelt sich und ist auch in einer immer noch genauer zu eruiierenden Form Gemeinde. Jede Akademieveranstaltung bildet deshalb als solche für sich eine Akademiegemeinde eigener Art, deren soziale und religions- bzw. frömmigkeitspolitische Ambition jeweils zu analysieren sich soziologisch wie kirchentheoretisch lohnt. Diese Akademiegemeinde wird konstituiert durch den rituellen Rahmen des Veranstaltungsformates mit Andacht, gemeinsamen Mahlzeiten, Wald- oder Stadtpazierzügen, der sachlichen Auseinandersetzung während

der Arbeitszeiten, dem Ambiente der Institution »Evangelische Akademie«. Dann wären die Tagungsleitungen zugleich Gemeindearbeiter in einem eigensinnigen Sinne. In den Evangelischen Akademien in Deutschland realisierten sich dann jedes Jahr aufs Neue mehrere hundert fluide Gemeindegefüge, die sich akkumulieren und wieder verflüchtigen. Hier stellt sich die Frage, ob jede im Kontext der Kirche realisierte Zusammenkunft einer sozialen Gruppe bereits zwingend Gemeinde genannt werden muss. Wäre dem so, dann bildete in jedem Fall auch das Kollegium eines Landeskirchenamtes eine Gemeinde, auch, um nochmals auf die Akademien zurückzukommen, das jeweilige Team der Studienleitung, die Hauswirtschaft ...

Schon diese erste, nur durch die Frage nach der jeweiligen Bezugsgröße aufgeworfene Differenzierung, macht deutlich: Die Antwort auf die eingangs gestellte Frage »Kann von Akademie-Gemeinden überhaupt die Rede sein?« muss dialektisch ausfallen und bildet damit zugleich die nicht ganz unkontroverse Diskussion um ein sachgerechtes Verständnis von Gemeinde überhaupt ab.

### 1.1.2 Gründe, die gegen die Rede von Akademie-Gemeinden sprechen

Man könnte mit einer Fülle von Gründen rigoros antworten: Akademie-Gemeinden gibt es nicht. Fünf seien hier genannt:

Erstens schweigt die einschlägige Literatur zu Aufgabe, Funktion und Entwicklung der Evangelischen Akademien in Deutschland zum Topos Gemeinde. Die entsprechenden Sachregister führen das Lemma »Gemeinde« nicht. Zwar verfügt beinahe jede Akademie, wenn nicht über eine hauseigene Kapelle, so doch über einen mit Altartisch, Kreuz, Kerzen und einer kirchenraumförmigen Bestuhlung ausgestatteten Andachtsraum oder eine entsprechende Andachtsecke. Sollte jedoch die Verwaltung der Sakramente als gemeindekonstituierend gedacht werden, so ist es um die Akademien schlecht bestellt. Niemand wird dort getauft. Die Abendmahlsfeier bleibt – abgesehen von Veranstaltungen, in dem diese sakramentale Feier zum Gegenstand des Diskurses gemacht wird – ein Rarum.

Zweitens sind alle jene, die als Protestanten oder Christenmenschen anderer Denominationen als Teilnehmende oder Referierende an die Akademien kommen, Gemeindeglieder in ihren Heimatparochien, nicht mehr und nicht weniger. Jene aber, die keiner christlichen Kirche angehören, würden die Zuschreibung, durch Teilnahme an einer Akademieveranstaltung Mitglied einer Akademiegemeinde zu werden, als religiös indiskutable Vereinnahmung abweisen.

Drittens werden die Teilnehmenden einer Akademie ausdrücklich als Gäste willkommen geheißen. Gast zu sein, ist ein anderer Status, als Mitglied einer Gemeinde zu sein. Gäste kommen und gehen, und sind, wenn es gut geht, bei überzeugender Arbeit immer wieder andere. Auf der Basis eines an Luther orientierten Gemeindeverständnisses, das am gottesdienstlichen und sakramentalen Geschehen interessiert ist und genossenschaftlich und ortsbezogen verfasst ist, scheint es also Akademie-Gemeinden nicht zu geben.

Viertens dürfte die hauptamtlich verantwortlichen Studienleitungen und Leitungen aufgrund eines gut tradierten Neutralitätshabitus ein ungutes Gefühl beschleichen, von einer Akademiegemeinde zu sprechen. Akademien sind keine Bekenntnisgemeinschaften, sondern signalisieren Offenheit für kontroverse, deutlich über den Horizont kirchlicher und theologischer Urteilsbildung hinausgehende, Positionen und Denkwelten. Bei allem, insbesondere durch die Interventionen von Helmut Thielicke angeregten Ursprungsimpetus, durch die Akademiearbeit zu einer Rechristianisierung der Gesellschaft beizutragen<sup>1</sup>, muss festgehalten werden: Dieser Missionsimpetus und Verkündigungsimpetus ist

<sup>1</sup> Vgl. Thielicke, *Communio Sanctorum*, 17.

dieser Tage den Evangelischen Akademien eher fremd. Die Akademien haben sich schon früh als »Brücke« zwischen »Kirche und Welt«<sup>2</sup> oder als »Dritter Ort« verstanden. Das sind Metaphern, die eine vermittelnde, die Gemeinde vielleicht reflektierende, aber nicht selbst realisierende Instanz nahe legen.

Fünftens verhält sich die Rechtsform einiger Akademien als eingetragener Vereine zum Gemeindetopos sperrig. Andere sind nachgeordnete Behörden der entsprechenden Landeskirchenämter. Beide Rechtsformen tönen nicht eben gemeindeaffin.

### 1.1.3. Gründe, die für die Rede von Akademiegemeinden sprechen

Man kann aber die eingangs gestellte Frage auch gegenteilig beantworten und sagen: In jedem Fall gibt es Akademiegemeinden. Evangelische Akademien begreifen sich als kirchliche Institutionen. Sie sind von ihren Ursprüngen her eine »besondere Art von Kirche ...: Kirche, die mit keinem Schlagwort zu fassen ist, ... es gibt keine Gläubigen und Ungläubigen, sondern nur Angefochtene.«<sup>3</sup> Dieser Kreis der Problemstellungen bearbeitenden »Angefochtenen« sozialisiert sich als Gemeinde eigener Art und realisiert ein protestantisch bestimmtes soziales Arrangement, das gegenüber dem klassischen Topos der ortsfesten Kirchengemeinde am Ende noch einmal wegweisend wirken dürfte.

Es könnte deshalb erstens sein, dass die einschlägige Literatur über den Topos Akademie-Gemeinde einfach noch zu wenig nachgedacht hat und deshalb dazu schweigt. Es kann doch kein Zufall sein, dass in der Morgenandacht die Anwesenden oftmals qualifiziert mit der Anrede »liebe Hausgemeinde« und so als eine Gemeinde auf Zeit angesprochen wird. Es ist eine Gemeinde auf Zeit, die sogar so etwas wie Kerngemeindestrukturen insofern ausbilden kann, als Akademien bei wichtigen Themenlinien die anzusprechenden Entscheidungsträger aus guten Gründen wiederholt unter ihrem Dach versammeln. Es gibt also Wiedersehensfreuden unter den Teilnehmenden, wie sie für Kirchengemeindeveranstaltungen typisch sind. Der erste Kaffee zu Beginn der Veranstaltung hat deshalb atmosphärisch nicht selten dem von Kirchengemeinden nach dem Gottesdienst ausgerichteten Kirchenkaffee verwandte Züge.

Zweitens bilden die sogenannten Freundeskreise der Akademien geradezu in einer Art intellektuell-ekklesiogenen Hauskreissystem in der Fläche des Einzugsbereichs einer Akademie eine Art produktiv-kritische Gesinnungsgemeinde. Sie als Gemeindeverbund im Einzugsbereich der Akademien zu interpretieren, wäre einmal den Schweiß der kirchentheoretischen Edlen wert.

Drittens fallen phänomenologische Analogien in Art und Anlage des Akademielebens zum Gemeindeleben ins Auge: Was in den parochialen Ortsgemeinden der Gemeindebrief ist, das ist für die Akademien das über die kommenden Veranstaltungen informierende Halbjahresprogramm bzw. die Vierteljahrsschriften, die über getane Arbeit, Gäste und Vorhaben berichten. Auch hat die Raumlogik einer Akademie das Potential, gemeindeaffin zu wirken. Die Kapelle korrespondiert dem Kirchenraum, der Konferenzraum der Studienleitung dem Raum der Kirchenvorstandssitzung, der Hörsaal bzw. Tagungsraum dem großen Gemeindesaal im Gemeindehaus usw. Niemand kann schließlich leugnen, dass der Stil der Bestuhlungen, die Wanddekorationen, die Farbgebung vom Teppichboden über die Wände bis hin zur Getränkephilosophie den Geist des Protestantismus ausstrahlen.

Viertens arbeiten Akademien seit geraumer Zeit generationen- und milieuübergreifend: von der Kinder- über die Jugend- und Schülerakademie (für Schülerinnen und Schüler aller Schulformen) über die großen Fachtagungen für die mittlere Generation bis

<sup>2</sup> Vgl. *Treidel*, Evangelische Kirche, 189.

<sup>3</sup> *Storck*, Anfang der Anfänge, 11.

zu den Seniorenakademien insbesondere im Kontext der Stadtakademiarbeit. Die Entdeckung der generationenübergreifenden Kinderakademie hat am Ende auch im Blick auf ihre Intention, junge Menschen auf die Tagungsarbeit hinzuführen, eine dem Familiengottesdienst der Kirchengemeinde analoge Funktion.

Fünftens sind als in den Akademien praktizierte Frömmigkeitsformen neben den Andachten und Abendgebeten alle jene Segmente zu nennen, die systematisch über mehrere Tage hinweg zu Meditation und Reflexion der Meditation einladen. Die Zahl der Studienleiterinnen und Studienleiter, deren Ressort auf den Titel »Spiritualität« oder »Spiritualität und Gesellschaft« hört, hat zugenommen. Allerdings sind diese Frömmigkeitsformen segmentiert. Sie sind nirgends Bestandteil von sich allerweltlichsten Diskurslinien zuwendenden internationalen, bildungs-, umwelt-, sozial- oder wirtschaftspolitischen Tagungen.

Sechstens kann auf der Theorieebene geurteilt werden: Der Anspruch der in der Akademiarbeit verkörperten Haltung, nämlich bei aller Solidarität zur Kirche strukturkritisch zu sein, die Pastorinnen und Pastoren nicht als erste Adressaten der Arbeit zu begreifen, gesellschaftsaffiner weniger und regions- sowie gruppenförmig zu agieren, passt nahezu perfekt auf die Gemeindebestimmung der Kirchenreformbewegung der 1960er Jahre.

Schließlich siebtens – dies sei hier nur für die Evangelische Akademie Loccum belegt – war bei der Ortswahl durchaus von Bedeutung, wie sich das kirchengemeindliche Umfeld des Ortes gestaltet. Es ist den Verantwortlichen im Blick auf die Vitalität des gemeindlichen Kontextes schwer gefallen, vom frommen Hermannsburg in das im Blick auf Frömmigkeitsformen überaus spröde Loccum zu ziehen.<sup>4</sup> Gemeinde und Akademie – das sollte nicht als striktes Gegenüber gedacht werden.<sup>5</sup>

### *1.2 Terminologische Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« aus der Perspektive des Themas*

Die hier nur knapp anzustellenden Überlegungen berühren sich eng mit dem unter Punkt 3 zu Notierenden. Sechs Aspekte seien hervorgehoben.

1. Ob im Kontext der Akademien und den in ihren Veranstaltungen sich verkörpernden gemeindeaffinen Formen von Entwicklung die Rede sein kann, hängt davon ab, ob man mit Jürgen Habermas die Akademien als »Symptom einer nicht mehr existenten, rasonierenden bürgerlichen Öffentlichkeit« begreift – für diesen Fall sind die Akademiegemeinden Auslaufmodelle und die Zentralmetapher für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung hieße hier Rückbau. Oder man entdeckt mit dem »Haussoziologen« der Akademien Helmut Schelsky in den Akademien »ein Indiz« für sich verändernde »gesellschaftliche Diskussions- und Entscheidungsprozesse in der säkularisierten Gegenwart«<sup>6</sup> – dann kann den Akademiegemeinden zukommen, Potentiale und Strömungen der Kirchenentwicklung für die jeweilige Region vorwegzunehmen und zu erproben.

2. Die Absicht der Akademien, Orte zu sein, die sich zum Ziel setzen, das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit neu zu gestalten und zu überdenken,<sup>7</sup> kann in besonderer Weise für den Gemeindetopos durchdacht werden, ist doch die Crux, dass der Öffentlichkeitsanspruch der Aktivitäten kirchlicher Gemeinden, insbesondere der Gottesdienste

<sup>4</sup> Vgl. *Anhelm*, Konvent, 311–315.

<sup>5</sup> Bemerkenswert ist allerdings, dass in den entsprechenden Überlegungen der Ausdruck Gemeinde für die Akademie und ihre Arbeits- und Lebensformen nicht gefallen ist.

<sup>6</sup> Vgl. *Treidel*, Evangelische Akademien, 191. Vgl. mit *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt a.M. 1991, mit *H. Schelsky*, In die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: ZEE 1 (1957), 153–174.

<sup>7</sup> *Treidel*, Evangelische Akademien, 202.

von der faktischen Wirkungsweise und dem Partizipationsverhalten der zu einer sozialen Gemeinde gehörenden Mitglieder konterkariert werden. Der Gestus, dass doch alle eingeladen seien, springt selten auf zufällig vorüberziehende Zaungäste über. Hier sind wechselseitige methodische Transformationen von Gemeinde- und Akademiearbeit von einigem Interesse.

3. Soziologisch von besonderem Reiz ist die Teilnehmerschaft der Akademieveranstaltungen für die Frage der Gemeindeentwicklung, insofern sich zu Akademietagungen zunehmend Menschen anmelden, die mit der Kirche fremdeln oder die nicht mehr oder nie Mitglied der Kirche waren. Sie werden auf unaufdringliche Weise mit unterschiedlichen von den evangelischen Kirchen vertretenen theologischen Deutungsmustern von individuellen und sozialen Lebenszusammenhängen bekannt gemacht und können sich dazu in aller Freiheit verhalten. Sollte also der Topos Gemeinde sinnvoll auf den Akademiekontext appliziert werden, wird das, was Akademiegemeinde heißen kann, zu einem Widerlager binärer Zuordnungsstrukturen. An den geistlichen und diskursiven Vollzügen der Veranstaltungen partizipieren eben nicht Menschen, von denen in binärer Zuordnung gesagt werden kann: Entweder bist Du Mitglied der Kirche oder Du bist es eben nicht. Sie bilden so ein sich überhaupt vollziehendes verändertes Bindungsverhalten zur Kirche ab.

4. Besonderes Potential hat, dass die höchst unterschiedlichen kirchlich und nicht-kirchlich geprägten Teilnehmenden durch die soziale Dynamik der Veranstaltungen (z.B. das gemeinsame Frühstück nach der Morgenandacht) über ihre geistig-geistlichen Eindrücke ins Gespräch kommen können und so über Wirkungsformen einer gemeindlich ambitionierten Arbeit reflektieren.

5. Akademien gestalten Fragen der Gemeindeentwicklung und Kirchenentwicklung vor allem auf der Metaebene durch Veranstaltungen, in denen Kirchenleitungen, wissenschaftliche Expertise und Anregungspotential aus anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen miteinander verknüpft werden, die für eine Entwicklung der Gemeinden und einer davon noch einmal zu unterscheidenden Entwicklung der Kirche einschlägigen Faktoren der Lebens-, Arbeits- und Reflexionsformen der Kirche gesammelt, konzentriert, miteinander abgestimmt und für Entwicklungspotentiale ausgelotet werden. Insofern sind Akademien Orte von Gemeinde- und Kirchenentwicklung, als sie zu Promotoren von Kirchenentwicklung werden können.

6. Eine wirksame Akademietagung ist für alle Beteiligte Arbeit und insofern nicht offen für ein Verständnis von Kirche und Gemeinde, das sich wesentlich als Angebot rekreativer geistlich gesättigter Freizeit und Erholung vom Alltag dieser Welt begreift. Hier muss selbstkritisch notiert werden, dass in der Selbstbeschreibung von Akademien allzu oft Kirche als Gegenüber zur Welt, als Gegenüber zur Gesellschaft exponiert wurde. Die Kirche ist jedoch selbst eine gesellschaftliche Instanz innerhalb der Gesellschaft, ist eine Kraft der Welt, in der Welt, allerdings, um eine im Anschluss an Friedrich Gogarten geprägte Wendung zu bemühen, Welt in der Wende. Dies gilt auch für die Akademien, so sehr sie als ein »dritter Ort« beanspruchen, Kirche und andere weltliche und gesellschaftliche Instanzen miteinander zu vermitteln.

Entsprechend können Akademieveranstaltungen idealerweise dazu beitragen, gesellschaftlich prekäre Situationen unter Aufbringung erheblicher Geduld umzukehren. Geht es dabei etwa um die Bearbeitung von Konflikten, Kompromissen oder Verständigung, wirkt die »Akademiegemeinde« liturgisch explizit recht abstinent aber nichtsdestoweniger wirksam als selbstklärender Beichtprozess. So lautet eine klassische Rückmeldung von Teilnehmenden geglückter Akademieveranstaltungen folgendermaßen: »Hier konnten Dinge in einer Weise artikuliert und ausgetauscht, geklärt und um Verständnis geworben werden, wie das andernorts nicht möglich ist.«

## 2. Interpretationen

Konkrete Praxisbeispiele zu exponieren und zu interpretieren, wäre angesichts der analytischen Herausforderung, die im ersten Abschnitt skizziert wurde, vermessen. Es ist eben nicht ausgemacht, dass ein vorzügliche Arbeit leistender Arbeitskreis für Meditation an einer Akademie als paradigmatisches Exempel für eine Akademiegemeinde gelten kann. Ebenso fraglich ist das für eine große, etwa der Hartz-IV-Problematik gewidmete sozialpolitische Tagung. Gleichmaßen konstruiert dürfte der Versuch wirken, die Arbeitsformen der Evangelischen Akademie zu Berlin den Arbeitsformen der Evangelischen Akademie Loccum im Blick auf gemeindeartiges Verhalten der Teilnehmenden und gemeindeförmige Strategie der Tagungsanlage hin zu vergleichend zu analysieren. Es stehen eben noch reizvolle Erkundungsgänge aus, die Licht in das Dunkel einer für den Gemeindefokus noch nicht hinreichend eruierten Relevanz der Akademien bringen. Gegenstand der Erkundungsgänge sind unterschiedlichste Tagungsthemen und Veranstaltungsformate etwa folgender Art: Eine emotional hoch geladene Tagungsdebatte zur Endlagerproblematik in Loccum, eingebettet in das lokale spirituelle Spannungsfeld zwischen Akademiekapelle und Zisterzienserkirche; ein Abendsymposium in Gestalt eines Abendessens mit Gebet, Statements und Ausklang bei Bier und Wein mit Vertreterinnen unterschiedlicher gesellschaftlicher Verantwortungsbereiche zur Lust und zur Last der Authentizitätsforderung auf der Halbinsel Schwanenwerder; Podien zu friedenspolitischen Herausforderungen im Nahen Osten in den Räumlichkeiten des Augustinerklosters zu Erfurt; mehrtägige Exkursion mit leitenden Geistlichen islamischer und christlicher Provenienz aus dem arabischen Raum im ostdeutschen Raum bis zum intimen Austausch zwischen asylsuchenden Jugendlichen in der Schwebelandschaft und gleichaltrigen Kollegen in Deutschland; ein Transformationskongress zu sozialpolitischen Themen mit mehreren hundert Teilnehmenden; historisch und raumtheoretisch ambitionierte Kirchenerkundungen in Nürnberg; Silvestertagungen für alle Generationen mit kreativen Workshops; eine naturwissenschaftlich-theologische Erkundung mit theologischer und biologischer Expertise im Museum König in Bonn; eine bioethische Sommerakademie mit Promovierenden und Habilitierenden biowissenschaftlicher Disziplinen in Wittenberg; sozialpolitische Unterstützungsprogramme mit Mitarbeitenden vor Ort in der Fläche Nordostdeutschlands ... Die entsprechende Interpretationsarbeit kann erst beginnen, wenn eine vertiefte Analyseleistung vollzogen worden ist, die eine plausible Systematik für eine überzeugende Topik der Akademiegemeinden bietet (siehe 3.2).

## 3. Innovationen

### *3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen*

Durch ihre interdisziplinäre und soziale Gruppen unterschiedlicher Couleur übergreifende Arbeit haben Akademien das Potential, die Sensibilität für und Einsichten in Lebensperspektiven und eine Lebenspraxis zu gewinnen, die christlich genannt zu werden verdient, aber mit den gängigen bekannten kirchlich institutionalisierten Formen auf den ersten Blick wenig zu schaffen haben. So können sie zu einem Ort christlicher »Relevanzsicherung und Kompetenzgewinnung«<sup>8</sup> im Blick auf Fragen der Gemeindeentwicklung werden und mit Unterstützung der entsprechenden wissenschaftlichen Kompetenz ein

<sup>8</sup> Vgl. *Mittmann*, Kirchliche Akademien, 19.

wirkungsvoller Reflexionsstandort von Kirchenentwicklung und Gemeindeförderung bleiben oder wieder werden. Dies erlaubt es, jenseits der klassischen Formen von Gemeinde riskante und kreative Gemeindeförderung mit den entsprechenden Gestaltungskräften und Gestaltungsträgern zu ersinnen, zu erproben und zu propagieren. Diese Modelle werden bei deutlicher Artikulation des guten Sinns konfessioneller Prägung ebenso konfessionsübergreifend arbeiten, wie sie die an den Akademien selbst präsenten Konstellationen von Gruppen, die von kirchlichen wie nichtkirchlichen Kräften bestimmt sind, stark machen. Dabei gilt es, die durch die berechtigten kritischen soziologischen Analysen eher defätistischen Einschätzung im Blick auf Wachstum der Kirche ebenso sehr zu vermeiden wie die durch singulär intelligent inszenierte Frömmigkeitsanfänge insinuierten Beschwörungen eines Wachstums gegen den Trend. Vielmehr kann die Akademiearbeit die Gestaltungs- und Reflexionslust in jene Richtung lenken, die mit nicht mehr als einer durchschnittlichen religiösen Leidenschaft in der Fläche kirchlichen Lebens rechnet. So zu denken, wird auch die eher theologisch ambitionierten Veranstaltungen der Akademie selbst und den damit verknüpften gemeindeförderungartigen Zusammenkünften auf Zeit eine Chance geben, nicht an Überalterung in Würde zu ergrauen und zu vergehen.

Ob Konzepte – sei es der Kirchenentwicklung, sei es der Gemeindeförderung – eines sich immer wieder in überraschende Richtungen entwickelnden gesamtgesellschaftlichen religiösen Panoramas neugierig machen, ob diese locken, das kann dann selten so gut überprüft werden wie durch eine offene Ausschreibung dieser Konzeptdiskussion an einer Akademie. Die Teilnehmerresonanz wird spiegeln, wie viel Energie in diesen Konzepten liegen dürfte. Kurz: Akademien nehmen auf dem Feld der Gemeindeförderung ihre Aufgabe dann in kluger Weise wahr, wenn sie zu Laboratorien werden für das Ersinnen von Gemeinden als »moderne Formen kirchlicher Präsenz in« den unterschiedlichen denkbaren Teilöffentlichkeiten der Gesellschaft.<sup>9</sup>

### *3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung*

Zwei Herausforderungen für die zukünftige Forschung sind zu nennen. Die eine liegt nach dem hier Notierten auf der Hand. Sie ist ganz elementar. Es bedarf einer vertieften Analyse, die die Fraglichkeit und das unübersehbare Potential der Gemeindeförderung für die Beschreibung der Arbeits- und Lebensformen der Akademien eruiert.

Die zweite Herausforderung liegt darin, die Netzwerke und Arbeitsmöglichkeiten sowie die interdisziplinäre Vernetzungsleistung der Akademien für die Erprobung und Entwicklung von Kirchen- und Gemeindeförderungskonzepten deutlich besser zu nutzen. Dieser Herausforderung muss sich die konzeptionelle und strategische Arbeit der Akademien nicht weniger als die wissenschaftliche Theologie – hier insbesondere die Praktische Theologie stellen.

Dabei dürfte es aufgrund der akkumulierten Urteilskraft ganz unwahrscheinlich werden, dass eine theoretische wie praktische Unverbindlichkeit, die katholische Akademien bei ihrer Gründung dem Offenheitsanspruch der Evangelischen Akademien zum Vorwurf gemacht haben, die Arbeit an der Entwicklung der Gemeindeförderung der Akademiearbeit bestimmt. Vielmehr dürfte es zu einem deutlichen Abschied vom Unverbindlichen kommen, ist doch eine immer schon blanke Liebe ausstrahlende zaghaft anklopfende Gemeindeförderung das glatte Gegenstück jenes vehementen Geistes, der, wenn es sie denn gibt, Akademie-Gemeinden im besten Sinne des Wortes förderungsträchtig bleiben lässt.

<sup>9</sup> Vgl. a.a.O., 13.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Anhelm, F.E.* (Hg.), Fünfzig Jahre Evangelische Akademien in Deutschland. Ein Akademietag und ein Festakt im Französischen Dom in Berlin epd-Dokumentation (1998), H. 9, 1–52
- Anhelm, F.E.*, Der Bischof, die Konvente und das Kloster – oder: Wie die Akademie nach Loccum kam, in: *H. Hirschler* u.a. (Hg.), Wort halten – gestern, heute, morgen, Göttingen 2013, 311–335
- Bolewski, H.*, Die Idee der Akademie. Versuch der Geschichte einer Akademie aus der Sicht eines Beteiligten, Frankfurt a.M. (u.a.) 2009
- Der Auftrag evangelischer Akademien: ein Memorandum, *Leiterkreis der Evangelischen Akademien in Deutschland* (Hg.), Bad Boll 1979
- Diskurskultur: Evangelische Akademien, *Die Evangelischen Akademien in Deutschland* (Hg.), epd-Dokumentation 2012
- Doehring, J.*, Der Anfang und die Anfänge, in: *H. Storck* (Hg.), Mut zur Verständigung. Fünfundzwanzig Jahre Evangelische Akademie in Loccum, Göttingen 1977, 11–45
- Henning, E.*, Der geistige und geistliche Standort der Akademiearbeit: Protokoll der Tagung; Jahrestagung der Arbeits- und Freundeskreise der Evangelischen Akademie Niedersachsen vom 20.–22. November 1964 in der Evangelischen Akademie Loccum, Loccum 1965
- Mittmann, Th.*, Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen, Göttingen 2011
- Reitmayer, M.*, Elite. Sozialgeschichte einer politisch-gesellschaftlichen Idee in der frühen Bundesrepublik, München 2009
- Schildt, A.*, Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre, München 1999
- Thielicke, H.*, Communio Sanctorum. Denkschrift von Oktober 1942 zur Planung einer Evangelischen Akademie, in: *B.H. Bonventer*, Evangelische und Katholische Akademien. Gründerzeit und Auftrag heute, Paderborn u.a 1983, 13–27
- Treidel, R.J.*, Evangelische Kirche und Politische Kultur im Nachkriegsdeutschland. Bemerkungen zum Engagement der Evangelischen Akademie Hermannsburg/Loccum in Arbeitswelt und Presse, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 91 (1993), 189–209
- Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung, Stuttgart/Berlin/Köln 2001



## 7.4 Musik in Kirche und Gemeinde

Peter Bubmann

### 1. Musik als Kennzeichen von Kirche

#### *1.1 Chancen und Aufgaben der Musik in der Spannung zwischen Gemeinschaftsbildung und Partikularisierung*

Das gemeinsame Singen und Musizieren ist neben den primären Merkmalen der Verkündigung des Evangeliums, der Taufe und des Abendmahls ein deutliches Erkennungszeichen von Kirche.

»Kirchenlied und Kirchenmusik zählen zu den größten Schätzen der evangelischen Kirche in Deutschland. Wo zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen musiziert und gesungen wird, erweist das Evangelium seine einladend-ausstrahlende Kraft durch Klänge und Rhythmen: Kirche klingt!«<sup>1</sup>

Der Protestantismus kann sich in der Tat hören lassen: In mehr als 21.000 Kirchen- und Kinder- bzw. Jugendchören sowie mehr als 5.000 Instrumentalkreisen und 6.000 Posaunenchören treffen sich beispielsweise im Bereich der Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) regelmäßig über eine halbe Million Menschen, um (oft generationenverbindend) miteinander zu singen und zu musizieren.<sup>2</sup> Sie bringen sich ehrenamtlich in die Kirche ein, gestalten sie so im Sinne des Allgemeinen Priestertums aktiv mit, prägen sie und entwickeln sie dabei auch weiter. Die Musik ist als ur-protestantische ästhetische Ausdrucksform neben und im Zusammenwirken mit dem Wort wirksam geworden und hat es als einzige der Künste zur Entwicklung eines eigenen kirchlichen Sub-Systems »Kirchenmusik« mit Berufsstand und eigenen Ausbildungsinstitutionen gebracht.

»Musik spielt in allen Grunddimensionen des kirchlichen Auftrags und den dazugehörigen Handlungsfeldern eine Rolle: Für alles pädagogische und seelsorgerliche Handeln sowie für Gemeindeaufbau bzw. Gemeindeentwicklung oder die Öffentlichkeitsarbeit kann Kirchenmusik eine zentrale Bedeutung gewinnen.«<sup>3</sup>

Kirchentheoretisch interessieren hier vor allem die die Gottesdienstgemeinschaft konstituierenden und gemeinschaftsbildenden Aspekte von Musik. Schon die Hauptbelegstellen für das gottesdienstliche Singen im Neuen Testament stehen alle im Kontext von Aufforderungen zum Gemeindeaufbau und im Zusammenhang ethischer Ermahnungen (vgl. Eph 5,19; Kol 3,16; 1Kor 14,26; vgl. auch Apg 2,42ff.). Das gottesdienstliche Singen wird von vornherein nicht als einsame musikalische Versenkung des Individuums verstanden, sondern als kommunikativer Gemeinschaftsakt der betenden Gemeinde. In ihrer gemeinsamen musikalischen Ausrichtung auf Gott bauen sich die Gemeindeglieder gleichzeitig gegenseitig auf.

<sup>1</sup> EKD, Kirche klingt, 8.

<sup>2</sup> Vgl. [www.ekd.de/download/zahlen\\_und\\_fakten\\_2014.pdf](http://www.ekd.de/download/zahlen_und_fakten_2014.pdf), 17.

<sup>3</sup> A.a.O., 21.

Britta Martini beschreibt im ersten (und bisher einzigen) Kulturbericht der EKD 1996 »kirchenmusikalische Soziotope«, also Gruppen in der Gemeinde mit eigenen Regeln, eigener Geschichte und Identität.<sup>4</sup> Gemeint sind etwa Posaunenchöre, Kinderchöre, Flötenkreise und Jugendbands.

»Kirchenmusikalische Soziotope können langlebige Gebilde sein. Sie haben eine starke Bindekraft innerhalb der Gemeinde – ein großer Teil des Gemeindelebens spielt sich in kirchenmusikalischen Gruppen ab – und sie ziehen Menschen an, die der Gemeinde fern stehen.«<sup>5</sup>

Allerdings bleiben auch diese ekklesiogenen Soziotope nicht von Krisenerfahrungen verschont. Der demographische Wandel, die Pluralisierung der Musikgeschmäcker und der musikalischen Szenen sowie die zunehmende Scheu vor längerfristigen Bindungen an kirchliche Gruppen setzen ihnen zu.

Musik ist ein Kennzeichen von Kirche. Deshalb findet auch der Streit darum, was Kirche sei und wohin sie steuern solle, einen Widerhall in den Auseinandersetzungen um die passende Musik in der Kirche. Wer sich die Kirche primär als Anbetungsgemeinschaft der Hochaktiven wünscht, präferiert in der Regel andere Gesänge und Musik als diejenigen, denen primär am Ausstrahlen der Diakonie in die Gesamtgesellschaft gelegen ist. Missionarische Bewegungen haben als erste unbekümmert die Stilmittel der jeweils aktuellen Populärmusikstile integriert, um in die gegenwärtige Lebenswelt hineinsprechen zu können, während Vertreter tradierter Weisen von Spiritualität gerne den religiösen Mehrwert alter Musik (seien es Gregorianik-Gesänge oder Bach-Kantaten) beschwören. Diejenigen, die als Erben des liberalen Kulturprotestantismus (oder auch in gesellschaftskritischer Variante im Gefolge der Kritischen Theorie Frankfurter Provenienz) die Kirche gerne als Speerspitze kultureller Entwicklungen sähen, bevorzugen Avantgarde-Musik der sogenannten E-Musik-Sparte. Und wer sich Kirche nur als ökumenisch-global-vernetzte Gemeinschaft vorstellen mag, schwärmt für lateinamerikanische oder afrikanische Gesänge und Weltmusik-Klänge.

Angestoßen durch kultursoziologische Milieuforschungen ist in der Praktischen Theologie inzwischen deutlich geworden, dass musikalische Erwartungen an Kirche mit verschiedenen (teils milieugeprägten) Kirchen-Sichten korrespondieren, denen unterschiedliche normative Vorstellungen von religiöser Erfahrung entsprechen – auch wenn diese Koppelungen von Musikgeschmack und religiöser Erfahrung nochmals situativen Brechungen unterliegen.<sup>6</sup> Ein bei eher hochkulturell sozialisierten Menschen verbreitetes Rezeptionsmuster sucht tendenziell etwa stärker kontemplativ im Kirchenkonzert eine vertiefte Sinnerfahrung, man wünscht sich einen »kognitiv differenzierten und gebildeten ästhetischen Musikgenuss, der offen ist auch für ein Erkennen der musikalischen Formen sowie des Wechselspiels von Text und Musik«<sup>7</sup>. Ein anderes Rezeptionsmuster erwartet primär in bekannten traditionellen Musikstücken den Ausdruck harmonisch-geordneter Feierlichkeit. Ein dritter Typ von Rezeption erhofft von Kirchenmusik entweder ekstatisch-experimentelle Gipfelerfahrungen bzw. die Alltagswelt transzendierende Klänge des »Ganz-Anderen«, oder aber besonders intensives »Gänsehaut«-Feeling nach dem Maßstab popkultureller Top-Events.

Weil die Schattenseiten dieser Pluralisierungs- und Individualisierungsschübe inzwischen deutlicher werden – nämlich die wachsende Unfähigkeit, noch miteinander generationsübergreifend dem eigenen Glauben (musikalisch) Ausdruck zu verleihen –, versuchen Kirchenleitungen mancherorts inzwischen, die in die Freiheit entlassene Vielfalt der

<sup>4</sup> Vgl. *Martini*, Kirchenmusikalische Soziotope, 62–70.

<sup>5</sup> A.a.O., 70.

<sup>6</sup> Vgl. *Hauschildt*, Jedem das Seine?; *Bubmann*, Pluralität der Lebensstile.

<sup>7</sup> Vgl. *Hauschildt*, Jedem das Seine?, 63–77.72.

kirchlichen Klänge wieder einzufangen, indem auf die Notwendigkeit eines gemeinsam geteilten Liedbestands (»Kernliederliste«, s.u.) verwiesen wird und etwa das Erlernen von wenigen Liedern als Teil der zukunftssichernden Kirchenreform anempfohlen wird.

Das Medium der Musik, insbesondere in der Form des Kirchenliedes, schlägt überdies Brücken zu vergangenen Generationen und ihrer Frömmigkeit. Mit normativer Zielsetzung formuliert: »Zur Oikodome gelangt eine Gruppe, eine Gemeinde, eine Kirche nicht, ohne daß sie sich bewußt hineinstellt in die historische und die ökumenische Kontinuität des Singens.«<sup>8</sup> Zugleich bringt jede Generation ihre eigenen Lieder ein und greift teilweise zukünftigen Entwicklungen voraus. Die Notwendigkeit der Ausbalancierung der Zeiten in Traditionsbezug, Gegenwartsorientierung und Eröffnung von Zukunftsoptionen verbindet die Dispute um die Musik in der Kirche mit den Kirchenentwicklungsdiskursen insgesamt.

### 1.2 »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« im Medium der Musik

Kirchenentwicklung durch Musik darf nicht auf organisations- oder institutionstheoretische Überlegungen enggeführt werden. Zu fragen ist vielmehr danach, wie musikalische Prozesse der Kommunikation des Evangeliums an mannigfaltigen Orten zur dynamischen Entwicklung von Kirche und Gemeinde beitragen können.

Im Bereich missionarischer Gemeindeaufbauinitiativen spielte Musik in der Praxis immer schon eine wichtige Rolle (die in der dazugehörigen Konzeptionsliteratur allerdings selten bedacht wurde). Dazu zählen z.B. die Ten Sing-Bewegung innerhalb des CVJM, die mit selbsterarbeiteten Musicals Jugendliche in die kreative Arbeit einbindet (vgl. [www.tensingland.de](http://www.tensingland.de)), die Initiativen des Gospelkirchentags und der Creativen Kirche Witten (s.u.). Im Blick auf missionarische Gottesdienste wird die Rolle der Musik gelegentlich eigens gewürdigt.<sup>9</sup>

Erst seit den 1990er Jahren allerdings wird im Zuge der allgemeinen »ästhetischen Wende« in der Praktischen Theologie deutlicher, dass auch die Themen der Gemeinde- und Kirchenentwicklung nicht unter Absehung der ästhetisch-kulturellen Dimension der Kommunikation des Evangeliums zu verhandeln sind. Die begleitende Reflexion zur Einrichtung von Kultur-City-Kirchen und jugendkulturell formatierten Jugendkirchen steht exemplarisch für diesen Trend. Die Rezeption der kultursoziologischen Milieustudien hat die Einsicht in die Bedeutung kultureller Codes und ästhetischer Zeichen für Prozesse der Kirchenreform und der Kirchen- und Gemeindeentwicklung wachsen lassen. In der Religions- und Gemeindepädagogik entsprachen dem der Boom der Kirchen(raum)pädagogik und der Vorschlag zu einer »Gemeindekulturpädagogik«.<sup>10</sup>

Gotthard Fermor hat diese Linie auch ausdrücklich weiter zu Überlegungen zum musikalischen Gemeindeaufbau ausgezogen.<sup>11</sup> Dabei soll es keinesfalls allein nur um musikalische Initiativen zur Förderung der Hochaktiven in der Kirche gehen oder um missionarische Werbeaktionen zur Vermehrung der Kirchenmitglieder. Vielmehr geraten hier insbesondere diejenigen in den Blick, »die ihre Beziehung zur Kirche nicht über die wöchentlichen Angebote im Gemeindezentrum definieren« und die »sich als ein Stück Gemeinde [erleben], wenn sie ein Konzert in der Kirche hören, in einem Chor mitsingen, in

<sup>8</sup> *Lieberknecht*, Gemeindelieder, 282.

<sup>9</sup> Vgl. *Herbst*, Andere Gottesdienstformen.

<sup>10</sup> Vgl. *Fermor/Ruddat / Schroeter-Wittke*, Gemeindekulturpädagogik.

<sup>11</sup> Vgl. *Fermor*, Schöpfung, 10.12f. Sachlich kommen die Anliegen einer gemeindekulturpädagogischen Kirchenentwicklung auch zur Geltung in den Beiträgen in *Fermor / Schroeter-Wittke*, Kirchenmusik.

einer Tanzaufführung mitwirken, ein Kindermusical mitorganisieren oder als Jazzmusiker im Ostergottesdienst improvisieren«<sup>12</sup>.

Musikalische Gemeindeentwicklung ist in dieser Perspektive von vornherein auf die Eröffnung stilistisch pluraler Möglichkeiten kulturell-religiöser Lebenskunst in unterschiedlich verdichteten Formen von Gemeinschaft ausgerichtet. Es geht nicht um kulturelle Abschließungsvorgänge verschworener Gemeinschaften, sondern darum, die Chancen »interkultureller« Begegnung innerhalb einer vielgestaltigen polyzentrischen und doch vernetzten Gemeinde wahrzunehmen. Gemeindeentwicklung im Sinn der Gemeindegemeindepädagogik muss dann gerade an den Knotenpunkten dieser Vernetzungen, an den punktuellen kulturellen Verdichtungen komplexer Vergemeinschaftungsprozesse besonderes Interesse haben.

Kirchentheoretisch werden derartige konzeptionelle Überlegungen begleitet von der Frage nach fluiden und temporären Formen von christlicher Vergemeinschaftung und damit von »Kirche bei Gelegenheit« (Michael Nüchtern) und von Projektgemeinden.<sup>13</sup> Kasuelle Gottesdienstgemeinden wie kulturelle Events geraten als Orte von »Gemeinde auf Zeit« in den Blick.<sup>14</sup> Die Eventsoziologie hat sich zwischenzeitlich der religiösen Mega-Events anhand der Weltjugendtage angenommen.<sup>15</sup> Derartige Glaubensevents leben in ihrer Dramaturgie in hohem Maße von der eingesetzten Musik. Die Frage nach dem Stellenwert von Events innerhalb der Kirchen- und Gemeindeentwicklung geht daher immer einher mit der Frage nach dem Stellenwert von Musik für Prozesse der Kirchenentwicklung.

Auch eine netzwerktheoretisch fundierte kirchentheoretische Reflexion kann vom Blick auf musikalische Handlungsfelder profitieren. Religiöse Netzwerke verbreiten sich durch Lieder(bücher), musikalische Klänge und Festivals. Taizé ist das beste Beispiel einer über die ganze Welt netzwerkartig verbreiteten ökumenischen Personalgemeinde (ähnlich Willow Creek, Iona-Gemeinschaft etc.).

## 2. Steuerungsversuche musikalischer Kirchenentwicklung und ihre Aporien

### 2.1 Liederkanon und Projektorientierung

Das EKD-Reform-Dokument »Kirche der Freiheit« hatte im Jahr 2006 im Zusammenhang der Entwicklung evangelischer Identität eine Verständigung über den Kernbestand zentraler Texte, Lieder und Gesten gefordert<sup>16</sup> und dies später präzisiert:

»Es sollte eine Verständigung über die zwölf wichtigsten biblischen Geschichten, die zwölf wichtigsten evangelischen Lieder, die zwölf wichtigsten Gebete geben, die Gemeinsamkeit und Beheimatungskraft zugleich ausstrahlen.«<sup>17</sup>

Unter spätmodernen Lebensbedingungen scheint die Forderung nach einem Kanon gemeinsamer Lieder hier nicht zunächst Ausdruck des Bemühens zu sein, die Grenzen nach außen (zu Häretikern und anderen Religionen) zu benennen, sondern dem inneren

<sup>12</sup> A.a.O., 10.

<sup>13</sup> Vgl. u.a. die Beiträge von *Pohl-Patalong*, *Steinhäuser*, *Bubmann* u. *Piroth*, in: *Gemeindepädagogik*.

<sup>14</sup> Vgl. *Fermor*, *Schöpfung*, 11; *Fermor*, *Lernen*, 133; *Bubmann/Fechtner/Weyel*, »Gemeinde auf Zeit«.

<sup>15</sup> Vgl. *Forschungskonsortium WJT*, *Megaparty Glaubensfest*.

<sup>16</sup> Vgl. *EKD*, *Kirche der Freiheit*, 52.

<sup>17</sup> A.a.O., 79.

Zerfasern durch Pluralisierung und Individualisierung der Kirchenmitgliedschaft ein einigendes Band entgegenzusetzen.

Ganz im Sinne dieser Forderungen veröffentlichten die Evangelischen Landeskirchen Baden und Württemberg im Jahr 2006 eine Liste »Unsere Kernlieder«, die 2007 durch die Liturgische Konferenz der EKD zum Gebrauch allen Landeskirchen empfohlen wurde. Die evangelischen Kirchen A.B. und H.B. in Österreich wiederum schlossen sich 2010 mit einer modifizierten Liste an, ebenso die Reformierte Kirche in der Schweiz (2010). Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKB) veröffentlichte hingegen 2012 ihre eigene Kernliederliste unter dem Titel »Geh aus, mein Herz. Evangelischer Liederschatz | 22+2 Lieder«.

Allerdings blieb bei den veröffentlichten Kernliederlisten die Zielsetzung schillernd und die Kriterienlogik der konkreten Auswahl der Lieder unklar.<sup>18</sup> Sollte die Kernliederliste mehr sein als der (womöglich vergebliche) Versuch, einen bildungsbürgerlichen Kanon religiösen Sozialisationswissens wiederherzustellen, so müsste sich erweisen lassen, dass sich im Modus der Begegnung mit diesen Liedern elementare religiöse Bildung und produktive Prozesse der Gemeinde- und Kirchenentwicklung ereignen können. Insbesondere müsste ein Kernrepertoire von Kirchenliedern in der Lage sein, der Mehrheit der Kirchenmitglieder, die ihre Kirchenmitgliedschaft kasuell praktizieren, repräsentativ und fundamental den Zugang zum Raum evangelischen Glaubens zu ermöglichen.

Es reicht allerdings nicht, wenn sich Kirchenmusikexperten auf die Notwendigkeit solcher Listen einigen. Für die Kernliederliste gilt – wie für alle anderen inhaltlichen Anregungen von Kirchenleitungen zur Kirchenentwicklung – das Dilemma: Geltung erhalten solche inhaltlichen Impulse immer nur durch Überzeugung, durch Anerkennung und Einsicht der Beteiligten, nie alleine durch formale Inkraftsetzung. Diese Geltung aber ist in einer konziliar strukturierten Kirche immer ein mühsamer Bildungsprozess, der oft genug auch misslingt und kontingent bleibt. Die Einigung auf einen Kanon an Liedern ist daher selbst schon eine Herausforderung an eine sich durch Bildungsprozesse realisierende Kirchenentwicklung.

Ein anderer Schwerpunkt neuerer Kirchen- und Gemeindeentwicklungskonzeptionen liegt in der Projektorientierung und regionalen Schwerpunktsetzungen. Beides ist in der Kirchenmusik schon seit Jahrzehnten üblich. Noch bevor in der Praktischen Theologie über neue nicht-parochiale Gemeindeformen und die Region als Ort von Kirchenentwicklung nachgedacht wurde, entwickelten sich in den Städten schon Formen regionaler musikalischer Aktivitäten. Die städtischen Kantoreien und musikalischen Gruppen sind in aller Regel über-parochiale Formen kultureller Personalgemeinden kirchenmusikalisch engagierter Personen (Kirchenmitglieder und Nicht-Mitglieder!). Weil das Nachlassen der Bereitschaft zur dauernden Bindung an einen Chor schon in den 1980er Jahren spürbar wurde, gibt es seither Versuche mit Projektchören und Chören auf Zeit (etwa im Kontext von »Bachkantaten zum Mitsingen«). Viele Gospelchöre bestehen als solche Projektchöre, das Mitsingen erfordert nicht automatisch die Entwicklung eines Zugehörigkeitsgefühls zu einer parochialen Gemeinde.

Die Creative Kirche Witten hat wiederholt Projekte initiiert, die versuchen, örtliche (Projekt-) Chöre in professionell inszenierte Musicalproduktionen größeren Stils zu integrieren (z.B. die Musicals »Die 10 Gebote« von Michael Kunze und Dieter Falk aus dem Jahr 2010 und »Amazing Grace« von Andreas Malessa und Tore W. Aas aus dem Jahr 2014 mit Uraufführung beim Gospelkirchentag in Kassel). Zeigen sich in diesen Formen von (kommerziellen) professionellen Inszenierungen unter Beteiligung örtlicher

<sup>18</sup> Vgl. *Bubmann*, Traditionsverlust.

ehrenamtlicher Kräfte neue Formen von Kirchen- und Gemeindeentwicklung in der spätmodernen Erlebnisgesellschaft?

## 2.2 Musik als Medium von Beheimatung und Aufbruch

Musik als Ausdrucksmittel religiöser Erfahrung kann eine Brücke zwischen privatem, kirchlichem und öffentlich-kulturellem Christentum schlagen. Deshalb eignet sie sich auch als Klammer zwischen Kirchen- und Gemeindeentwicklung und persönlicher Glaubensentwicklung. Als deutungsoffenes und vielfältig wirkendes Medium bietet sie sich für differenzierte Strategien von Kirchenentwicklung an: für Prozesse des Verdichtens und der gemeinsamen Beheimatung in geteilter Religionskultur (Kernliederliste), aber auch für zielgruppenorientierte Differenzierungen, für innovative Experimente und Projekte. Sie ermöglicht die Schärfung konfessioneller Profile genauso wie ökumenische Öffnungen und Verbindungen. Sie dient bestens als Medium interkulturellen Lernens (und das bereits innerhalb einer Gemeinde zwischen verschiedenen Lebensstilen und Milieus).

Musikalisches Handeln birgt für Gemeindeentwicklungsprozesse einerseits sozialisatorisch-stabilisierende Chancen: Möglichkeiten von Beheimatung durch das Teilen gemeinsamer Musiktradition. Zum anderen (und hier stecken besonders die Gemeinde-Bildungspotentiale der Musik) bieten sie auch die Chancen, Unerhörtes neu zu entdecken, Übergänge in andere Räume und Zeiten zu erleben und dabei ekstatische Erfahrungen großer Transzendenz zu machen und Prozesse der ganzheitlichen Umordnung zum neuen Sein zu erfahren.<sup>19</sup>

Musikalische Arbeit als Teil der Gemeindekulturpädagogik hilft Gemeinde entwickeln, indem sie Übernützlichem Raum gewährt, Möglichkeitsräume eröffnet und gerade so Prozesse gemeinsamer Lebenskunstbildung ermöglicht. Die Gemeinden solcher kultureller Erschließungsprozesse werden nicht einfach nur identisch mit den herkömmlichen Ortsgemeinden bleiben können. Vielmehr gilt es hier ein »breites Spektrum von Lernorten und -prozessen in den Blick zu nehmen: von den Gemeinden auf Zeit für die Dauer einer Ausstellungseröffnung oder eines Konzerts bis hin zur vielfältigen Kirchentagsgemeinde und natürlich dem, was wir Gemeinde am Ort, also klassischerweise die Ortskirchengemeinde nennen«<sup>20</sup>.

Es ist daher naheliegend, dass innerhalb des EKD/ELKB-Forschungsprojektes »Gemeinde auf Zeit« eine Studie (von Jonathan Kühn) sich auch den musikalischen Projektformen zuwendet und Großevents wie das 10-Gebote-Musical als mögliche Erfahrungsräume von »Gemeinde« untersucht.<sup>21</sup> Dabei liegt es nahe, »Gemeinde« als heuristischen Begriff sozialräumlicher Verwirklichung von kultureller Glaubenspraxis mit hohem Integrationspotenzial zu verstehen«<sup>22</sup>. Gemeindeentwicklung geschieht dann als kulturpädagogisch initiiertes generations- und milieuübergreifendes Lernen und Leben im protestantischen (zweiten) »Leitmedium«: der Musik.

Die Risiken dieses Mediums allerdings sind immer wieder neu abzuwägen: Musik kann Milieus trennen, im schlimmsten Fall kulturell exkommunizieren. Sie kann einseitig nur den Status Quo der tradierten Frömmigkeitskultur bestätigen, oder allein Partei für das prophetische Hereinstürzen fremder Klänge ergreifen. Sie kann pädagogisch funktionalisiert werden oder sich als *l'art pour l'art* in binnenmusikalische Welten einschließen.

<sup>19</sup> Vgl. *Fermor*, Lernen, 124-126.

<sup>20</sup> A.a.O., 133.

<sup>21</sup> Vgl. *Bubmann/Fechtner/Weyel*, »Gemeinde auf Zeit«, 143.

<sup>22</sup> *Fermor*, Lernen, 134.

### 3. Innovative Impulse kirchenmusikalischer Arbeit

#### 3.1 Profilierung durch musikalische Aktivität und Projekte

Musik als ästhetisches Ausdrucksmedium wird in der spätmodernen Erlebnisgesellschaft als profilierendes Merkmal evangelischer Kirchen und Gemeinden zunehmend bedeutsamer. Es liegt daher nahe, Kindertagesstätten und (kirchliche) Schulen durch Angebote zum Singen und Musizieren zu profilieren, sich in die Ganztageschulen mit musikalischen Projekten einzubringen, musikalische Früherziehung wie erwachsenenbildnerische Begegnungsräume mit spiritueller Musik in kirchlichen Räumen anzubieten oder Crossover-Projekte mit Ausstellungen, Thementagen etc. zu fördern (wie es im Themenjahr zur Musik innerhalb der Reformationsdekade 2012 auch vielfältig geschah).

Neben den stetigen Angeboten vor Ort und in der breiten Fläche sind auch Events, Festivals und besondere Höhepunkte wichtig. Diese Projektorientierung sollte nicht als falscher Tribut an den Zeitgeist denunziert werden. In solchen Events und Projekten (wie z.B. religiöse Musicalaufführungen und Konzertreihen quer durch Deutschland) wird vielmehr das Evangelium punktuell in kultureller Gestalt öffentlich wahrnehmbar. Auch so ereignet sich Kirche als klingende Gemeinde auf Zeit.

Dazu braucht es besonders geförderte Orte, wo Spitzenkräfte agieren, Personalgemeinden um sich scharen und öffentlich wirksam für eine größere Region ein kirchenmusikalisches Zentrum sichtbar und hörbar nach außen vertreten. Diese sollten auch in den Massenmedien Rundfunk und Fernsehen Präsenz zeigen, um überregional Resonanzen auszulösen. Kirchenpolitisch-institutionell entspräche dem etwa eine Stärkung des Kulturbüros der EKD und analoger Einrichtungen in den Landeskirchen und die bewusste Verkopplung dieser Einrichtungen mit den Initiativen zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung.

#### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Die praktisch-theologische Kirchentheorie wie die Theorien der Kirchen- und Gemeindeentwicklung haben sich in empirischer wie systematisch-konzeptioneller Forschung noch stärker der Tatsache zu stellen, dass es häufig ästhetische Formen der Kommunikation des Evangeliums sind, die Kirche als Geschehen wie Gemeinde als Gemeinschaft erfahrbar werden lassen. Wichtige erste Schritte sind mit den empirischen Studien der Liturgischen Konferenz der EKD, mit der Gospelstudie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD sowie mit den Studien von Stefan Reinke und Jochen Kaiser zum Singen in der Kirche bereits gemacht.<sup>23</sup>

Mit Gotthard Fermors Anregungen zur Gemeindekulturpädagogik wäre weitergehend eine theoretisch fundierte Konzeption der Kirchenkulturentwicklung einzufordern, die empirisch informiert konzeptionelle Vorschläge zur Förderung der Kommunikation des Evangeliums im Medium kultureller Prozesse vorzulegen hätte.

### Zitierte und weiterführende Literatur

Bubmann, P., Pluralität der Lebensstile und Unvereinbarkeit des Musikgeschmacks? Praktisch-theologische und kirchentheoretische Erwägungen, in: *ders.*, Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive, Leipzig 2009, 169–177

<sup>23</sup> Vgl. zusammenfassend: *Kaiser*, Erforschung.

- Zwischen Traditionsverlust und Beheimatung im Glauben. Unsere Kernlieder, in: epd-Dokumentation 40–41/2011, 32–47
- / *Fechtner, K. / Weyel, B.*, »Gemeinde auf Zeit«. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: *B. Weyel / P. Bubmann* (Hg.), *Kirchen-  
theorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, Leipzig 2014, 132–144
- Fermor, G.*, Der Sound der Schöpfung und die Weite des Geistes. Musik und Gemeinde, in: *Lernort Gemein-  
de 22* (2004), H. 2, 9–13
- Der Sound des Lernens. Systematisch- und praktisch-theologische Überlegungen zur Gemeindepädagogik  
am Beispiel der Musik, in: *ZPT 59* (2007), 120–134
- / *Ruddat, G. / Schroeter-Wittke, H.* (Hg.), *Gemeindekulturpädagogik*, Rheinbach 2001
- / *Schroeter-Wittke, H.* (Hg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch theologisches Handbuch zur  
Kirchenmusik*, Leipzig 2005
- Forschungskonsortium WJT* (Winfried Gebhardt u.a.), *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis –  
Medien – Organisation*, Wiesbaden 2007
- Gemeindepädagogik*, hg. von *P. Bubmann* u.a., Berlin/Boston 2012
- Hauschildt, E.*, Jedem das Seine? Musik in der Kirche, in: *P. Bubmann / B. Weyel* (Hg.), *Praktische Theologie  
und Musik* (Veröffentlichungen der WGTh, 34), Gütersloh 2012, 63–77
- Herbst, M.*, Andere Gottesdienstformen, in: *A. Gerhards / M. Schneider* (Hg.), *Der Gottesdienst und seine  
Musik*, Bd. 2: Liturgik (Enzyklopädie der Kirchenmusik), Laaber 2014, 161–190
- Kaiser, J.*, Zur empirischen Erforschung von Kirchenmusik und religiösem Musikerleben, in: *P. Bubmann / B.  
Weyel* (Hg.), *Praktische Theologie und Musik* (Veröffentlichungen der WGTh, 34), Gütersloh 2012, 49–  
62
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Kirche im  
21. Jahrhundert. Ein Impulspapier der EKD*, o.O., 2006
- (Hg.), »Kirche klingt«. Ein Beitrag der Ständigen Konferenz für Kirchenmusik in der EKD zur Bedeutung  
der Kirchenmusik in Kirche und Gesellschaft, Hannover 2009 (EKD-Texte, 99)
- Lieberknecht, U.*, Gemeindelieder. Probleme und Chancen einer kirchlichen Lebensäußerung (Veröffentli-  
chungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung; 28), Göttingen 1994
- Martini, B.*, Kirchenmusikalische Soziotope, in: *Kirche und Kultur in der Gegenwart. Beiträge aus der evange-  
lischen Kirche, im Auftrag des Kirchenamtes der EKD herausgegeben von H. Donner* (GEP-Buch), Frank-  
furt a. M. 1996, 62–70



## 7.5 Jugendkirchen

Michael Freitag

### 1. Informationen

#### 1.1 Entwicklungen

Das Konzept *Jugendkirchen* in seiner gegenwärtigen spezifischen Formatierung ist relativ neu. Als erste Jugendkirche gilt in der entsprechenden Szene gemeinhin ein katholisches Projekt, nämlich die Jugendkirche *TABGHA* in Oberhausen, die im Jahr 2000 eröffnet wurde. Wie so häufig bei der Reklamation von Ursprungsdaten einer »Idee« ist dies allerdings nicht ganz korrekt: Schon etliche Jahre zuvor gab es sowohl im evangelischen (z.B. Hannover) als auch im katholischen Bereich (z.B. Leverkusen-Opladen) Versuche und Ideen, neue Wege in der kirchlichen Jugendarbeit zu gehen, die unter dem Label »Jugendkirche« firmierten. Immerhin mag zutreffen, dass die Jugendkirche Oberhausen mit ihrem experimentellen Charakter »aus der Rückschau eine Anstoß- und Bündelungsfunktion«<sup>1</sup> für die sich entwickelnde Jugendkirchenszene gehabt hat.

Die sich in der folgenden Dekade rasant entwickelnde Jugendkirchenszene verstand und versteht sich insgesamt und auch aus der Perspektive der Bundesebene der Jugendarbeit als eine ökumenisch konturierte »Bewegung«.

Die »Idee Jugendkirche« verbreitete sich in den folgenden Jahren sehr rasch. In vielen Orten und Regionen wurden jugendkirchliche Projekte konzipiert und öffneten – oft nach langjähriger Vorbereitungsphase – ihre Pforten. Die Zahl der Jugendkirchen, die sich im ökumenischen Netzwerk Jugendkirchen registrieren ließen, überstieg nach einigen Jahren die Zahl 200. Auch wenn nach wie vor neue Jugendkirchen geplant werden und ihren Betrieb aufnehmen, bleibt die Zahl nach allgemeiner Einschätzung verhältnismäßig konstant oder steigt nur leicht, da eine Reihe von Jugendkirchenprojekten aus verschiedenen Gründen (Ende des finanzierten Projektzeitraumes, zu geringe Resonanz, Abgang von Mitarbeitenden etc.) ihren Betrieb auch wieder einstellen.

Ganz grob eingeteilt, drittelt sich die Gesamtzahl der Jugendkirchenprojekte fast gleichgewichtig in evangelische, in katholische und in freikirchliche bzw. eigenständige missionarische Projekte.

#### 1.2 Differenzierungen – Typen von Jugendkirchen

»Die Anzahl der real existierenden Jugendkirchen entspricht exakt der Anzahl der bekannten jugendkirchlichen Modelle und Konzeptionen«, so wird gelegentlich freundlich-ironisch in der Jugendkirchenszene kolportiert. In der Tat: Im Begriff Jugendkirche verbirgt sich eine Vielzahl konzeptioneller Ansätze und recht vielfältiger Modelle. Diese Verschiedenheit hat ihre guten Gründe:

<sup>1</sup> Stams, Experiment, 19.

Jugendkirchen definieren sich zunächst selbst als »Jugendkirchen«. Die Bezeichnung ist nicht geschützt – Jugendkirche kann sich jedes Organisationsgebilde der Jugendarbeit nennen, das irgendwie mit Jugend und Kirche zu tun hat.

Jugendkirchen entstehen in der Regel situativ unter unterschiedlichen Bedingungsfaktoren und – wenn es gut läuft – in einem organischen Prozess. Es gilt zumeist das Prinzip »form follows function«: Die äußere Gestalt bzw. die Sozialform von Jugendkirchen wird nach ihrer spezifischen inhaltlichen Ausrichtung gestaltet; die inhaltlichen Ansatzpunkte differieren je nach situativen Anforderungen und – auch personalen – Ressourcen und »Gaben«. Wie alle Gemeindeentwicklung kann eine Jugendkirche im Regelfall nicht primär durch konzeptionell denkende Verantwortliche am Reißbrett entworfen, durch kirchenamtliche Verlautbarungen verordnet und *top-down* installiert werden. Zwar sind Impulse und Förderung durch kirchenleitende Strukturen durchaus hilfreich. Jugendkirchen, die nur auf diese Weise entstanden sind, sind aber häufig nach einer kirchenfinanzierten Erstphase zum Scheitern verurteilt. Wenn Jugendkirchenprojekte ihre Subjektorientierung ernstnehmen, entstehen sie in einem gewiss organisierten, oft langwierigen und mühsamen, doch lohnenden Wechselprozess zwischen inspirierenden und konzipierenden Verantwortlichen einerseits und Jugendlichen mit ihren Sichtweisen und Bedarfslagen andererseits. Entscheidend für ein längerfristig stabiles Bestehen von Jugendkirchen sind neben Hauptberuflichen vor allem eine partizipatorische Struktur, d.h. das Engagement und die Identifizierung der jugendlichen und ehrenamtlichen Basis mit dem Projekt.

Bei aller Vielfalt haben sich konzeptionelle Grundformen von Jugendkirchen herauskristallisiert und entwickelt. Idealtypisch sind sie oft beschrieben worden;<sup>2</sup> die Grenzen haben sich allerdings als recht fließend erwiesen.

### 1.2.1 Fokus Kirchenraum – Räume aneignen

Die raumorientierten Jugendkirchen gelten als klassische Grundform von Jugendkirchen. Ein kirchliches Gebäude bildet den »kirchlichen Ort«,<sup>3</sup> der Jugendlichen zur Aneignung und Gestaltung zur Verfügung steht.<sup>4</sup> Der eigentliche sakrale Kirchenraum mit seinen Insignien und Atmosphären und mit seiner Raumsprache bildet das konzeptionelle Zentrum. Er ist dabei nicht einfach fromme Kulisse, sondern Resonanzraum »des Heiligen« bzw. des Evangeliums. Der sakrale Ort bietet Raum für (Jugend-)Gottesdienste und andere Formen von Spiritualität,<sup>5</sup> die »Neben-Räume« sind Verortungen anderer Formen der Jugendkirchenarbeit, darunter auch der »Geselligkeit«, die sich gleichwohl um den Gottesdienstraum zentriert. Raumorientierte Konzepte sind bei aller Partizipation und Mitgestaltung von Jugendlichen angebotsorientiert. Oft verstehen sich solche Jugendkirchen als situatives und punktuelles Angebot für Jugendliche ohne den Anspruch einer kontinuierlichen Frequentierung. Hauptberufliche, die diese initiieren und (mit-)gestalten, sind darum unverzichtbar. In der Regel werden Jugendliche allerdings eingeladen mitzugestalten und das Angebot der Jugendkirche wird in unterschiedlich abgestufter Form in einer partizipatorischen Struktur realisiert. Diese Form von Jugendkirchen arbeitet häufig parochieübergreifend: In einer Großstadt bzw. einem Ballungsraum wird eine Jugendkirche für die gesamte Stadt und ihre Gemeinden installiert oder eine Jugendkirche wird in einem zentralen Ort eines (ländlichen oder kleinstädtischen) Kirchenkreises eröffnet.

<sup>2</sup> Vgl. Freitag, *Innovation*, 62–68.

<sup>3</sup> Vgl. Pohl-Patalong, *Von der Ortskirche*.

<sup>4</sup> Vielfach handelt es sich um gemeindlich nicht mehr genutzte Kirchengebäude, die der Jugendarbeit zur Verfügung gestellt werden – ein typisches Modell in Großstädten bzw. Ballungsgebieten.

<sup>5</sup> Vgl. Freitag, *Innovation*, 129ff.

### 1.2.2 Fokus Gottesdienst und Gemeinschaft – Gemeinde gestalten (Jugendgemeinden)

Dieser oft auch unter dem Label »Jugendgemeinde« firmierende jugendkirchliche Ansatz legt seinen Schwerpunkt auf eine jugendgemäße und jugendkulturadaptierte Verkündigung des Evangeliums und auf eine entsprechende Sozialgestalt. Sein Zentrum bilden demzufolge Jugendgottesdienste, um die sich weitere Angebote wie Hauskreise, Gebetsgruppen, Seminare etc. ranken, sowie die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinde, die Jugendlichen menschliche Beheimatung und »geistliche Heimat« geben soll. Ziel ist es, mit jungen Menschen christliche Gemeinde zu bilden und in diesem personalen Raum das Angebot des Glaubens, Glaubenserfahrungen, Glaubensbildung und Persönlichkeitsbildung zu ermöglichen. Die oft starke Berücksichtigung jugendkultureller Ausdrucksformen ist dabei Mittel, nicht Zweck. Zielgruppen sind Jugendliche im kirchlichen Umfeld, genauso aber entkirchlichte oder glaubensferne, auch religiös anders beheimatete junge Menschen. Diese Ausprägung versteht sich darum dezidiert missionarisch. Dieses Konzept wird eher von pietistisch orientierten landeskirchlichen Gemeinden oder Freikirchen verfolgt.

### 1.2.3 Fokus Evangelisation – Gemeinde pflanzen (Church Planting)

Einen nahezu ausschließlich evangelistischen Ansatz<sup>6</sup> vertreten diejenigen Jugendkirchenprojekte, die als eigenständige Gründungen von Gemeinden formiert sind. Zumeist sind sie inspiriert von der aus Großbritannien stammenden »Anglican Church Planting Initiative« und ihrem Konzept, in einem faktisch säkularisierten und entkirchlichten, zumeist urbanen Umfeld mitten in Lebenswelten und Beziehungsnetzwerken der Menschen, die dort leben, Gemeindezellen und neue Gemeinden zu gründen. Sie richten sich oft zunächst an Jugendliche und junge Erwachsene in ihrer Mainstreamkultur. Im Verlauf der Zeit und mit zunehmendem Alter der ursprünglichen Gemeindeglieder können sie aber zu Erwachsenengemeinden werden. Bestimmte Ausprägungen dieses Typs wenden sich speziellen jugendkulturellen Szenen zu wie z.B. die »Jesus Freaks«. Viele dieser Gemeindegründungen haben Affinitäten zur »charismatischen Bewegung« respektive zur »Lobpreis- und Anbetungsszene« mit all deren Stärken und Problemkonfigurationen.<sup>7</sup> Aber ganz offensichtlich trifft diese Form mit ihrer jugendkulturellen Verortung, ihrer emotionalen Gebetskultur, ihrem religiösen Alltagsbezug und ihren mehr oder weniger spektakulären Gotteserfahrungen und geistlichen Kraftwirkungen auf die Bedarfslagen und religiöse Sehnsüchte von jungen Menschen und übt zumindest phasenweise eine hohe Faszination aus. Viele dieser Gemeindegründungen sind organisatorisch eigenständig oder gehören losen Netzwerken an.

### 1.2.4 Mischformen

In der Realität hat man es selten mit diesen Idealtypen in Reinform zu tun. Die meisten Jugendkirchen entwickeln Mischformen. Zumindest im Bereich evangelischer Jugendkirchen gehören die Erfahrung und Gestaltung des Kirchenraumes, Gottesdienste und die Entwicklung einer durchaus auch gemeindeähnlichen Sozialgestalt unter den Jugendlichen, die sich mit »ihrer Jugendkirche« identifizieren, zusammen.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Freitag, Lebensraum, 119ff.

<sup>7</sup> Dazu Freitag, Innovation, 66ff.

## 2. Interpretationen – Was ist eine Jugendkirche?

### 2.1 Die gemeinsame Idee

Bei aller Unterschiedlichkeit lassen sich gemeinsame Leitvorstellungen und damit gemeinsame Grundstrukturen jedenfalls des Hauptstromes der Jugendkirchenszene beschreiben.

Die *Gründe* für den Jugendkirchenhype insgesamt lassen sich in einem Unbehagen daran festmachen, dass Kirche und kirchliche Jugendarbeit auf ihren klassischen Wegen, vor allem der Gruppenarbeit, viele Jugendliche nicht (mehr) erreicht – insbesondere kirchenentfremdete bzw. glaubensferne Jugendliche – und dass andererseits Kirche sich nicht offen zeigt für jugendliche Kulturen und Lebensentwürfe. Jugendliche lassen sich kaum in die traditionellen kirchlichen Milieus mit ihrer Spiritualität und ihrem speziellen »Vereinsleben« integrieren. Zudem fehlen in vielen Regionen inzwischen auch die Ressourcen, um eine gemeindebezogene, parochial strukturierte Jugendarbeit aufrecht zu erhalten.

Das permanente Ringen der jugendkirchlichen Szene um ein gemeinsames konzeptionelles Selbstverständnis zeigt allerdings, dass Jugendkirchen sich im Regelfall einer positiven gemeinsamen Leitidee verbunden sehen, nämlich derjenigen der Kommunikation des Evangeliums. Damit nehmen Jugendkirchen am Sendungsauftrag der gesamten christlichen Gemeinschaft, der Kirche, teil. Daran haben sich Jugendkirchen allerdings auch messen zu lassen.

### 2.2 Das gemeinsame special: Interessenten, Zielgruppen und Akteure

Ihr *Differenzkriterium* gegenüber der Gesamterscheinung kirchlichen Lebens und damit ihr gemeinsames »special« ist das spezifische Ensemble der Auftraggeber, der Akteure und der Zielgruppen jugendkirchlicher Arbeit. Mit der Existenz von Jugendkirchen verbindet sich eine Matrix von – durchaus legitimen – Interessen.

*Die Jugendlichen:* Jugendkirchen sind für Jugendliche da. Sie sind ein Sonderangebot von Kirche und kirchlicher Jugendarbeit für eine altersspezifisch definierte Zielgruppe und gleichzeitig Raum zur Selbstgestaltung durch Jugendliche. Jugendliche sind damit Akteure bzw. Produzent(inn)en und Konsument(inn)en jugendkirchlicher Angebote zugleich.

*Die Jugendarbeit:* Jugendkirchen sind ein vielversprechendes und funktionierendes Modell evangelischer Jugendarbeit. Bisweilen stehen sie faktisch in Konkurrenz zu ortsgemeindebezogenen und gruppenorientierten Formen kirchlicher Jugendarbeit. Ihrem Selbstverständnis nach sind sie allerdings zumeist ein situationsspezifisches ergänzendes Angebot zu anderen Formen kirchlicher Jugendarbeit, das andere Formen weder verdrängen noch ersetzen soll. In manchen Zusammenhängen allerdings bilden sie auch die einzige noch vorhandene und durchführbare Form kirchlicher Jugendarbeit; dies gilt vor allem in den sogenannten kirchlich strukturschwachen Regionen.<sup>8</sup>

*Die Kirche:* Seitens »der Kirche« bzw. kirchenleitender Verantwortlicher verbindet sich mit dieser Form von Jugendarbeit vielfach die Hoffnung, ein gelingendes Modell gefunden zu haben, das Kirche und Jugendliche in Kontakt bringt. Jugendkirchen sollen Jugendliche mit Kirche vertraut machen; sie sollen sie an Kirche binden und ihnen Kir-

<sup>8</sup> Vorbildlich ist z.B. das Modell der Jugendkirche in Mühlhausen/Thüringen; Jugendarbeit ist in den Dörfern des Kirchenkreises aus zahlenmäßigen und Ressourcengründen nicht mehr möglich; die Jugendkirche in der Kreisstadt bietet ein gelungenes Modell eines kirchlichen Ortes für Jugendarbeit, das von den Jugendlichen des Kirchenkreises angenommen wird.

che »schmackhaft« machen. Kirche erwartet zudem meist von jugendkirchlichen Modellen Impulse und zukunftsweisende Ideen für den Gesamtkorpus Kirche. Das Interesse kirchenleitender Organe als Interesse an kirchlichem Nachwuchs ist organisationstheoretisch und geistlich legitim; es darf allerdings weder die Interessen von Jugendlichen noch die Interessen des Reiches Gottes, die ihrerseits Kirche in ihrer Existenz überhaupt erst legitimieren, überlagern.

*Das »Reich Gottes«:* Dass Kirche nicht selbstzweckhaft ist, sondern eine Dienstkonfiguration und Funktionsform des »Reiches Gottes« und seiner Sendung, ist in der theologischen Theorie kaum strittig; nicht nur gelegentlich muss dies allerdings bewusst gemacht werden. Dies gilt für Jugendkirchen selbstverständlich gleichermaßen: Wo die Zielsetzung der Kommunikation des Evangeliums in jugendlichen Lebenswelten und Kulturen sowie die Hilfe zu gelingendem Leben von Jugendlichen nicht mehr im Zentrum stehen, sind Jugendkirchen unter dieser Perspektive obsolet und entwerten sich selbst zu anspruchslosen Jugendkulturzentren, die dann zwar einen Ort für Jugendliche darstellen können, aber kaum noch einen erkennbar kirchlichen Ort.

### 2.3 Die gemeinsamen Anliegen

Die Konzeptionen der vorhandenen Jugendkirchen bilden – wenn auch in flexibler Variationsbreite – gemeinsame Grundmuster. Prägend ist der Raum, den Jugendliche hier betreten, genießen und sich aneignen können.

#### 2.3.1 Kirche öffnet sich und gibt Jugendlichen Raum

Ein gemeinsames Grundanliegen ist es, dass Kirche sich für Jugendliche öffnet und ihnen Raum gibt. Nun gehört es schon längst zum kirchlichen Selbstideal, sich für Menschen aller Couleur zu öffnen und sie einzuladen hinter ihre Pforten. Die Realität entspricht jedoch viel zu häufig nicht diesen Selbstidealprojektionen und binnenkirchlichen Wunschbildern. Vielmehr existieren benennbare Hürden, und vielfach senden Kirchen und Kirchengemeinden (wenn möglicherweise auch ungewollt) Signale von Grenzziehungen aus: Breit diskutiert werden derzeit verengende Milieuorientierungen von Kirche und Gemeinden bis hin zu der Bildung eigengeprägter kirchlicher Milieus, die auf jeden Fall suggerieren: Wer diesen Raum betreten will und wer hier dazugehören will, hat religiöse Regeln und bestimmte ethische Verhaltensnormen und Gruppennormen zu beachten. Andere Grenzziehungen werden markiert durch kirchliche Images, aber ganz profan auch durch Öffnungszeiten oder schlicht durch die Tatsache, dass die kirchlichen Räume keinen tatsächlichen Raum, also Lebens- und Entfaltungsräume, für Jugendliche und andere Menschen bieten.

Die Stärke von Jugendkirchen gleich welcher Art ist es, dass sie an Jugendliche programmatisch das Signal aussenden: »Hier sind offene Türen, hier ist Raum für Euch und hier sind die Eintrittsschwellen niedrig«. Wichtig ist dabei, dass es sich hier um Kirche handelt, die »sich öffnet«, die aber dabei eben auch noch »bei sich selber bleibt«: mit dem Konzept *Jugendkirche* stellt nicht eine finanzkräftige Organisation einfach Jugendlichen einen Raum zur Verfügung, ein Jugendhaus gewissermaßen,<sup>9</sup> sondern einen mit ihren Inhalten und ihrem Wesen gefüllten Raum, der allerdings dann von Jugendlichen angeeignet werden will und soll.

Dieser Öffnungsprozess bedeutet allerdings keineswegs, dass Jugendliche sich beim Zutritt zu diesem besonderen Raum ihrer Eigenarten – also ihrer Lebensgeschichten, Lebensmodelle und ihrer spezifischen Kultur – entledigen und sich geradezu »gnadenlos«

<sup>9</sup> Vgl. dazu Freitag, Innovation, 129–146.

(dies auch in einem eminent theologisch Sinne) anpassen müssten. Natürlich herrschen in einer Kirche wie in jeder Gemeinschaft bestimmte Regeln, die nicht schadlos zu brechen sind. Es kommt aber insgesamt darauf an, dass Jugendkirchen (wie eigentlich alle kirchlichen Orte!) eine veränderungsoffene und im wahrsten Sinne des Wortes inspirierende Balance ermöglichen zwischen dem, was Jugendliche lebensgeschichtlich und kulturell sind und mitbringen, und dem, was Kirche inhaltlich und atmosphärisch ist und zu geben hat. Gelingende Prozesse bedeuten dann einen permanenten wechselseitigen Veränderungsprozess: Kirche, auch Jugendkirche, verändert sich durch Jugendliche und ihre Lebensimpulse, und junge Menschen verändern sich durch das Evangelium und die Gegenwart des Heiligen.<sup>10</sup>

Jugendkirchen bedeuten ihrer Zielstellung nach eine bedingte<sup>11</sup> Öffnung für Jugendkulturen und für die Veränderungspotentiale durch Jugendliche. Sie adaptieren jugendkulturelle Anliegen, ohne sich selbst zu verlieren.

### 2.3.2 Der Kirchenraum und die Architektur des Glaubens

Jugendlichen »Raum zu geben«, ist gewiss zunächst eine Frage des Gebäudes mit seinem architektonischen Gesamtensemble: Durch das »Konzept Jugendkirche« stellt Kirche zunächst einmal den tatsächlichen Kirchenraum zur Verfügung, den Jugendliche nicht nur betreten sollen, sondern auch erobern dürfen. Gemeint ist damit mehr als Steine und leere Räume: Es sind die Räume mit ihrer Raumsprache, mithin ihre durch verschiedene Insignien transportierten Atmosphären – und dies nicht zuletzt durch die Annahme, dass in diesem Raum Gott durch seinen Geist besonders gegenwärtig, auf jeden Fall erfahrbar sein möchte.

Jugendlichen in Jugendkirchen Raum zu geben bedeutet aber darüber hinaus, sie auch in die Architektur des Glaubens mit hineinzunehmen: ihnen dort Raum zu geben zum Entdecken, Erobern, Ausprobieren, zum Spielen und Experimentieren mit den »Bausteinen des Glaubens«, die dort zu finden sind. Junge Menschen dürfen und sollen hier eine Ahnung von Gott bekommen und eine Chance haben, ihn in ihren Lebens- und Gefühlswelten zu erleben. Sie dürfen fasziniert sein von der Schönheit und Lebenskraft des Evangeliums und des Glaubens – und dürfen das hier auch ausdrücken.<sup>12</sup> Jugendkirchen machen insofern ein Angebot: Kirche bietet sich und ihre Räume an und Jugendarbeit bietet hier personelle, jugendkulturelle und geistlich-inhaltliche Gelegenheitsstrukturen zur Aneignung durch junge Menschen.

### 2.3.3 Raumaneignung und die Architektur des eigenen Lebens

Dies heißt aber nun gerade, Jugendlichen dort mit ihren Eigen-Sinnigkeiten und ihren Lebensdeutungsmustern, ihren Lebenswelten und ihrer Kultur Raum zu geben. Jugendliche sollen nicht nur ein kirchliches Angebot nutzen, sondern sie dürfen sich mit aller Konsequenz die inneren und äußeren Räume von Kirche aneignen und sie mitgestalten: Sie sollen auch den Raum haben, etwas umzustellen, neu zu gestalten, neue (religiöse) Bilder zu malen<sup>13</sup> – und die inneren und äußeren Räume mit ihren Lebenswelten und

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Bedingt und begrenzt durch das eigene Wesen und das Evangelium als Kriterium.

<sup>12</sup> Vgl. Freitag, *Innovation*, 129–146.

<sup>13</sup> Eine Reihe von Jugendkirchen arbeitet gerade mit dem Konzept, dass Jugendliche den Kirchenraum zeitweise umgestalten und neu gestalten. Dabei geht es nicht nur um die Umgestaltung des Kirchenraumes durch die üblichen Interieurs jugendkultureller Adaption wie Beleuchtungseffekte, das akustische Equipment oder eine angemessene Einrichtung, sondern auch um temporäre thematisch bezogene Raumgestaltung: Z.B. gestaltet eine Jugendkirche für ein halbes Jahr den Kirchenraum mit einem Sandhaufen und einer Wasserquelle oder

Lebensgestalten, mit ihren Fragen und Antworten und mit ihren Gotteserfahrungen und Gotteserkenntnissen zu füllen und zu »schmücken«. Jugendkirchen geben damit Raum zum Theologisieren mit Jugendlichen,<sup>14</sup> das nicht nur ihre Fragen, sondern auch ihre Antworten und theologisch-geistliche Experimente ernstnimmt. Kirchliche Räume werden damit zum Raum der Selbsterfahrung, Selbstentfaltung und der Gestaltung der Architektur des eigenen Lebens – aber eben im »Angesicht Gottes und unter Gottes Schutz«.

#### 2.3.4 Raum der Subjektwerdung und der kontrafaktischen Unterstellung von Mündigkeit

Zur Konzeption von Jugendkirchen gehört es damit im Regelfall, subjektorientiert zu arbeiten. Jugendliche sind nicht als Objekte wie auch immer gearteter (kirchlicher) Interessen oder pädagogischer Bevormundungen zu verstehen. Jugendliche sind Subjekte ihres Lebens, ihrer Lebensdeutungen und ihrer Lebenspraxis. Sie sind Subjekte ihres Glaubens oder auch Unglaubens. Ihre Lebensbewältigung müssen sie selber leisten und eigene Verantwortung für ihr Leben übernehmen. Beides müssen sie allerdings lernen.

Natürlich gehören dazu auch als Angebot initiierte Lernprozesse und Begleitung bei der Persönlichkeitsentwicklung. Im Kern heißt Subjektorientierung aber: der Eigenständigkeit und der Selbstverantwortung von jungen Menschen Entscheidendes zuzutrauen und mit einer bisweilen kontrafaktischen Unterstellung von Mündigkeit zu arbeiten.

Die Realität des Sozial-»Raumes« Jugendkirche wird allerdings nicht allein durch die jugendlichen Subjekte, sondern durch alle beteiligten Akteure und ihre Interessen und durch gelingende Aushandlungsprozesse konstruiert.

#### 2.3.5 Jugendkulturen und der »aesthetic turn«

Jugendkirchen aller Couleur wollen ein kirchlicher Ort sein, in den Jugendliche ihre eigenen Kulturen mitbringen und leben können. Sie wollen den »garstigen Graben« zwischen einer kirchlichen Kultur einerseits, die oft in erheblichem Gegensatz zu jugendlichem Lebensgefühl steht und als »uncool« empfunden wird, und andererseits der bunten Palette jugendlicher Kulturen und Lebensthemen überwinden. Jugendkirchen vollziehen dabei den sogenannten »aesthetic turn« in gegenwärtiger Kultur, der seit langem die Bedeutsamkeit der Verknüpfung von Ästhetik und Inhalten vor allem in Jugendkulturen kennzeichnet. Jugendkirchen haben programmatisch einen kulturellen, symbolischen und ästhetischen Ansatz der Kommunikation des Evangeliums geprägt, erprobt und weiterentwickelt, der die Jugendarbeit und die kirchliche Arbeit insgesamt inspiriert hat. Weitgehender Konsens ist es allerdings, dass der hohe Stellenwert ästhetischer Ausdrucksformen nicht eine »Vernachlässigung des Inhaltes zugunsten der Verpackung« zur Folge haben darf.<sup>15</sup> Es geht zudem nicht um eine Feier der eigenen Jugendkultur, sondern um die jugendkulturell adaptierte Feier und Aneignung des Evangeliums. Das Konzept einer reinen *JugendKulturKirche* bzw. von nahezu ausschließlich kulturell-künstlerisch und ästhetisch orientierten Jugendkirchenprogrammen ist schon unter diesem Blickwinkel fragwürdig.

mit einer Kletterwand, die für thematische Arbeit und gestalterisch-performative Zugänge zu Glaubensinhalten und Lebensfragen genutzt werden.

<sup>14</sup> Vgl. *Schlag/Schweitzer*, Brauchen Jugendliche Theologie?

<sup>15</sup> Vgl. dazu *Hobelsberger*, Experiment Jugendkirche, 17ff.

### 2.3.6 Heimat und Geborgenheit

Viele Jugendkirchen haben es in ihre Programmatik mit aufgenommen: Unsere Jugendkirche soll Jugendlichen eine »Heimat« bieten. Heimat<sup>16</sup> kennzeichnet einen Ort, an dem Jugendliche sich angenommen fühlen, so wie sie sind und an dem sie auf ihrer Suche nach »Zugehörigkeit« einen Platz finden; einen Ort der sozialen Geborgenheit, an dem sie Gemeinschaft und Freundschaft erleben und an dem sie nicht nur Zeit, sondern auch das, was ihr Leben ausmacht, miteinander teilen und gemeinsame Erfahrungen machen können. Selbstverständlich gehören dazu geteilte und mitgeteilte religiöse Erfahrungen und Fragen. Jugendkirchen können dann Orte der Selbstvergewisserung und Lebensstabilisierung werden.

### 2.3.7 Missionarische und diakonische Jugendkirche

Gemeinsam ist allen Jugendkirchen, dass sie sich – zumindest in einem weiten Sinne – als missionarisch verstehen, sofern sie an der »missio Dei« teilhaben. Mission bedeutet Kommunikation des Evangeliums: heilvolles Leben in Gottes Machtbereich (Reich Gottes) in dieser Welt anschaulich, sichtbar und hörbar zu machen – durch die Verkündigung des Evangeliums und die diakonische, gesellschaftliche und politische Praxis des Evangeliums. Evangelisation meint die erstgenannte Dimension der Verkündigung. Durch Evangelisation sollen junge Menschen in Berührung mit der Wirklichkeit Gottes kommen und in den heilsamen »stream« des Evangeliums geraten. Evangelisation soll ihnen Wege und Zugänge zum christlichen Gott und zum Glauben zeigen und ermöglichen. Sie sollen eingeladen und durchaus dazu verlockt werden, mit Gott zu leben. Evangelisation heißt auch, sie bei der Bewältigung eigener Glaubenshürden und bei der Entwicklung ihres Glaubens hilfreich zu begleiten. In Jugendkirchen geschieht – gewiss in unterschiedlicher Intensität und Dichte – solche Glaubenskommunikation.

In vielen Jugendkirchen wird zudem in Formen der »praxis pietatis« und im diakonischen Handeln die Praxis christlichen Glaubens eingeübt: Allerdings verfolgen Jugendkirchen in der Regel weniger einen konkreten sozial-diakonischen Ansatz als vielmehr einen »kultur-diakonischen Ansatz mit dem [...] Versuch, Werte, Orientierungen, Einstellungen und Lebensstile christlich zu prägen«,<sup>17</sup> mit dem Ziel, dass Kirche auch »Kirche für andere« wird.

## 2.4 Jugendkirchen und Evangelische Jugendarbeit – Unterscheidungen und Kongruenzen

Methoden und Inhalte jugendkirchlicher Arbeit unterscheiden sich vom Ansatz evangelischer Jugendarbeit nicht grundsätzlich. Die relative Trennschärfe zu anderen Formen liegt in Folgendem: Jugendkirchen haben einen Kirchenraum zur Verfügung. Sie verdichten auf Grund ihrer größeren Möglichkeitspalette die Angebote »normaler« Jugendarbeit und sind attraktiver für Jugendliche. Jugendliche erleben eine Jugendkirche als »ihre Kirche« und entwickeln einen höheren Identifikationsgrad. Jugendkirchen sind besondere Orte: »Anders-Orte« und Leuchttürme. Sie können als Raumangebot und Gebäude für Jugendliche zu besonderen Orten und zu auratischen Orten (durchaus mit religiöser Aufladung) werden. Darüber hinaus sind sie eventfähig: Sie sind Orte für Außergewöhnliches und größere Veranstaltungen. Besonders in (kirchlich) strukturschwachen Gebieten können sie zu zentralen Orten und zu »Leuchttürmen« kirchlicher Jugendarbeit und als zielgruppenorientiertes Angebot dann auch kirchlicher Arbeit insge-

<sup>16</sup> Vgl. zum Folgenden Winter, Jugendkirchen und Jugendgemeinden, 90ff.

<sup>17</sup> Hans Hobelsberger mündlich in einem Referat auf dem Jugendkirchen-Symposium 2013.



samt werden.<sup>18</sup> Sie sind darüber hinaus aber auch die sinnenfällige und räumlich fixierbare Manifestation eines »Anders-Ortes« (Foucault): Jugendkirchen sind bei aller systematischen Öffnung für die (jugendliche) Umgebungskultur eben nicht die Reduplikation des jugendlichen Alltagslebens, sondern sie wollen und sollen ein Anders-Ort sein und eine Gegenwelt repräsentieren – eben diejenige des »Heiligen«, des Evangeliums und des Reiches Gottes mit ihren spezifischen Verheißungen, Regeln und Atmosphären.<sup>19</sup>

Attraktiv ist es für Jugendliche, sozusagen in ihrer eigenen Gemeinde zu leben, die nach ihren eigenen Regeln und nach ihren jugendkulturellen Bedarfslagen funktioniert, in denen sie als Subjekte nicht nur ernstgenommen werden, sondern auch aus ihren Perspektiven gestalten können – eine Gemeinde also, die zwanglos und ohne innergemeindliche Grabenkämpfe *jugendfreundlich und jugendsensibel* ist. Kann eine Jugendkirche vollwertige Gemeinde sein? Meiner Ansicht nach gewiss!

### 3. Innovationen: Jugendkirchen und Kirche – ein inspirierendes Verhältnis

Jugendkirchen sind Teil der Kirche und eine Ausdrucksform von Kirche. Jugendkirchen leben füglich in einem Verhältnis zur »Mutter Kirche«. Spannend ist es in diesem Zusammenhang, einige der Themen der letzten Jugendkirchensymposien zu verfolgen. Mit »Experiment Jugendkirche« (2002) wurde der experimentelle Charakter von Jugendkirchen im Gesamtensemble von Kirchen betont. »Innovation Jugendkirche« (2005) vertrat die selbstbewusste Überzeugung, ein innovatives Modell für die gesamte Kirche zu sein. »Institution Jugendkirche« (2009) reflektierte die zunehmende Institutionalisierung auch von Jugendkirchen im Gefüge kirchlicher Institutionalität, »Standort Jugendkirche« (2011) auch ihre kirchliche Verortung und »Luxus Jugendkirche« (2013) fragte u.a. nach dem Ertrag von Jugendkirchen für Jugendarbeit und Kirche: Sind Jugendkirchen für die gesamte Kirche Luxusprojekte oder notwendig?

#### *3.1 Kirche erwartet etwas von Jugendkirchen – Jugendkirchen erwarten etwas von ihrer Kirche*

Jugendkirchen (bis auf die eigenständigen, organisatorisch nicht angebotenen »frei flottierenden« Jugendkirchen) erwarten von ihrer Kirche Freiraum und Unterstützung: Freiraum bedeutet, den Raum zu haben zur Selbstgestaltung und zum Experiment, auch den Freiraum, ungewöhnliche und nicht unbedingt akzeptierte Wege zu gehen. Unterstützung bedeutet zunächst materielle Unterstützung und durch räumliche und personelle Ressourcen, bedeutet aber auch ideelle Unterstützung: Durch das »innere Mittragen«, eine Atmosphäre der Akzeptanz und gelegentlich sogar durch das Gebet. Jugendkirchen können zukunftsweisend sein – und sie sind es nach ihrem Selbstverständnis gelegentlich auch.

#### *3.2 Jugendkirchen sind auf der Suche nach der Kirche von morgen<sup>20</sup>*

Jugendliche sind ein Seismograph für zukünftige Entwicklungen von Gesellschaft und Kirche. Wenn Jugendliche in wenigen Jahren in der Mitte von Gesellschaft angekommen sind, werden ihre gegenwärtigen Kultur- und Verhaltensformen unsere zukünftigen Kul-

<sup>18</sup> Vgl. *Kirchenamt der EKD, Kirche der Freiheit*.

<sup>19</sup> Vgl. *CorsalFreitag, Lebensträume*, 168ff.

<sup>20</sup> Vgl. zum Folgenden *Schwab, Junge Kirche*.

tur- und Sozialformen prägen<sup>21</sup>. Dies gilt auch für Kirche: Jugendliche, die Jugendkirchen frequentieren, werden aller Wahrscheinlichkeit nach einen guten Teil der zukünftigen höher identischen erwachsenen Mitglieder der Kirche bilden. In der kirchlichen Jugendarbeit, und verdichtet in Jugendkirchen, lassen sich zukünftige Bedarfslagen und notwendige Gestaltungsformen von Kirche ablesen. Die pluralitätsfähigen und experimentierfreudigen Jugendkirchen sind zwar ihrem Selbstverständnis nach zunächst für Jugendliche da. Faktisch-praktisch aber bilden sie aber auch ein Labor und Experimentierfeld für eine verheißungsvolle Zukunft von Kirche. Hintergründig sind Jugendkirchen auf der Suche nach der Kirche von morgen – und finden immer wieder situationspezifische Antworten, die für die Kirche von morgen relevant sein könnten.

### 3.3 Kirche und Jugendkirche profitieren voneinander

Kirche kann von Jugendkirchen profitieren, wenn sie bereit ist, von ihren Experimenten und Innovationen zu lernen, und wenn sie auch bereit ist, ihre Zukunft aus der Perspektive junger Menschen zu sehen. Dies gilt allemal für Ortsgemeinden: Ortsgemeinden können mit Jugendkirchen einen Raum teilen und insofern Jugendkirchen »Raum« geben, können mit Jugendkirche kooperieren (z.B. durch gemeinsame Gottesdienste und Projekte, in der Konfi-Arbeit, durch personale Kontakte). Umgekehrt profitieren Jugendkirchen von Ortsgemeinden und ihren Kirchenkreisen nicht nur durch Bereitstellung von Ressourcen, sondern auch, wenn sie sich in einen geistlichen und sozialen Netzwerkzusammenhang einbinden lassen.

### 3.4 Jugendkirche sind Profilmgemeinden auf Zeit

Jugendkirchen folgen nur sehr bedingt einer territorialen und kaum einer parochialen Konstitutionslogik. Fast alle Jugendkirchen sind als Jugendkirche einer Stadt bzw. eines Stadtkirchenverbandes oder eines Kirchenkreises organisiert und werden von diesen Formen kirchlicher Konstitution getragen und finanziert. Auch diejenigen Jugendkirchenmodelle, die den Kirchenraum mit einer Ortsgemeinde teilen, sind ihrem Selbstverständnis nach und in ihrer Wirkung und Strahlkraft überparochial konzipiert. Jugendkirchen sind insofern ein überparochialer »kirchlicher Ort für Jugendliche«,<sup>22</sup> der in sich allerdings immer das Potential trägt, die wesentlichen Merkmale von Kirche und damit »vollwertiger« Gemeinde (die inklusiven und exklusiven »notae ecclesiae«<sup>23</sup>) zu erfüllen – transformiert und gestaltet für ihre Zielgruppe, nämlich Jugendliche, und auf Zeit.

Ob nach dieser Zeit die Übergänge in die Erwachsenenkirche gelingen, steht nicht allein in Gottes Hand, sondern hängt auch davon ab, ob der Kirche insgesamt die notwendige »Verheutigung« (*aggiornamento*) für die gegenwärtige Generation gelingt.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Corsa, M. / Freitag, M., *Lebensträume – Lebensräume. Bericht über die Lage der jungen Generation und die evangelische Kinder- und Jugendarbeit*, Hannover 2008  
 Freitag, M. / Scharnberg, Chr. (Hg.), *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*, Hannover 2006  
 Freitag, M. / Hamachers-Zuba, U. / Hobelsberger, H. (Hg.), *Lebensraum Jugendkirche. Institution und Praxis*, Hannover 2012

<sup>21</sup> Vgl. dazu jüngst *Hurrelmann/Albrecht*, Die heimlichen Revolutionäre.

<sup>22</sup> Vgl. *Pohl-Patalong*, Von der Ortskirche.

<sup>23</sup> Ebd., 131.

- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie), Gütersloh 2013
- Hobelsberger, H. / Stams, E. / Heck, O. / Wolbarn, B.*, Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität, Kevelaer 2003
- Hurrelmann, K. / Albrecht, E.*, Die heimlichen Revolutionäre. Wie die Generation Y unsere Welt verändert, Weinheim/Basel 2014
- Kimball, D.*, Emerging Church. Die postmoderne Kirche. Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen, Asslar 2005
- Kirchenamt der EKD* (Hg.), Kirche der Freiheit. Zukunftsperspektiven für die Kirche des 21. Jahrhunderts, Hannover 2006
- Lebendige Seelsorge*, Jugendkirchen, Würzburg 2004
- Pohl-Patalong, U.*, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004
- Schäfer, D.* (Hg.), Die jungen Wilden. Storys über Jugendkirchen, Emerging Churches und Gemeindegründer, Wuppertal 2006
- Schlag, T. / Schweitzer, F.*, Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, Neukirchen-Vluyn 2011
- Schwab, U.*, Jugendkirche ist junge Kirche – und mehr!?, PTh 103 (2014), 197–207
- Stams, E.*, Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen, Stuttgart 2008
- Ulmer, R.* (Hg.), ONE of us. Jugendgottesdienst & Jugendkirche, Stuttgart 2004
- Winter, A.*, Jugendkirchen und Jugendgemeinden. Das Projekt jugendkirche in Württemberg, Stuttgart 2006

## 7.6 Kunst in Kirche und Gemeinde

Johannes Stückelberger

### 1. Informationen

#### *1.1 Kunst als Thema von Kirche und Gemeinde*

Kunst nimmt im Kirchen- und Gemeindeleben einen zentralen Platz ein. Die biblischen Erzählungen, die Lieder, die Gebete, die Liturgie sind Kunst. Kunst sind aber auch die Kirchengebäude, Glasfenster, Gemälde, Statuen, Bilderbibeln, Filme und literarischen Werke, in und mit denen Christinnen und Christen seit alters ihr Glaubensverständnis sowie ihre Gottes- und Kirchenbilder zum Ausdruck bringen. Der Kunst kommen im kirchlichen Leben verschiedene Funktionen zu: hermeneutische, rituelle, seelsorgerliche sowie gemeinschaftsbildende. Kunst ermöglicht das Kommunizieren über religiöse Erfahrung als ästhetische Erfahrung, gegenwärtige Erfahrung, gemeinschaftliche Erfahrung, individuelle Erfahrung, Erfahrung von Freiheit und Autonomie, dialogische Erfahrung, Erfahrung eines Mehr, Erfahrung eines sehenden Nichtsehens. Kunst ist ein Proprium kirchlicher Arbeit. Insofern muss sie auch Gegenstand des Nachdenkens über Kirchen- und Gemeindeentwicklung sein.

Unter Kunst verstehe ich alle Formen künstlerischen Ausdrucks, die zu einer Kommunikationskultur nicht auf der Verstandesebene (Logik), sondern auf der Wahrnehmungsebene (Ästhetik) beitragen. Dazu zählen Literatur, Musik, bildende Kunst (Architektur, Malerei, Bildhauerei, neue Medien), Theater, Film, sowohl in der Ausprägung der Hoch- als auch der Volks- oder Populärkunst. Als Kunsthistoriker habe ich vor allem die bildende Kunst im Blick.

Mit welchen Herausforderungen ist Kunst in Kirche und Gemeinde heute konfrontiert? Eine anhaltende Herausforderung besteht darin, dass die Kunst seit dem 19. Jahrhundert in der Institution des Museums einen zur Kirche alternativen Ort der Sinnstiftung, des Nachdenkens über religiöse Fragen besitzt. Seit der Romantik gibt es eine von der Kirche unabhängige, autonome religiöse Kunst, die sich der Deutungshoheit der Kirche entzieht. Die Frage stellt sich: Soll sich die Kirche dieser autonomen religiösen Kunst verweigern oder mit ihr den Dialog suchen? Und wenn Dialog, wie ist dieser zu führen?

Eine zweite Herausforderung ist die sich wandelnde Glaubenslandschaft, die mit Stichworten wie Individualisierung, Pluralisierung und Spiritualisierung beschrieben werden kann, sowie die zunehmend heterogene Sozialgestalt der Gemeinden, als deren Folge eine Ablösung der Parochien durch Milieugemeinden stattfindet. Angesichts dieser Entwicklung kommen der Kunst in der Kirche erweiterte Aufgaben zu. Das klassische Spektrum protestantischer Kirchenkunst – Wort und Musik in der Ausprägung der Hochkunst – erfährt heute eine Auffächerung, entsprechend der Erweiterung liturgischer Formen, erwachsenenbildnerischer Anlässe und diakonischer Initiativen.

Es setzt sich die Erkenntnis durch, dass die Kirchengebäude eine Funktion auch außerhalb der Gottesdienste haben, als Räume der Stille für die Benutzung durch Individu-

en, als Orte mit einer starken Symbolkraft. Die Herausforderung besteht hier darin, diese Funktionen zu stärken, indem das künstlerische und ästhetische Potenzial der Kirchen genutzt wird.

Eine vierte Herausforderung stellt die wachsende Bedeutung der Bilder in der heutigen Gesellschaft dar, die zu einer veränderten Form der Kommunikation führt. Wie geht die Kirche mit dieser Entwicklung um? Wie verhält sie sich dazu, dass die Kommunikationsstruktur von Bildern auf einer anderen Logik basiert als die der Sprache?<sup>1</sup>

In der heutigen Kunst lässt sich ein neues Interesse für Orte beobachten, wozu auch Institutionen und insbesondere der öffentliche Raum gehören. Im Zuge dieses »Spatial Turn« ist auch der Kirchenraum neu in den Blick der Künste geraten. Es ist heute für Künstlerinnen und Künstler attraktiv, in Kirchen auszustellen oder aufzutreten. Eine Herausforderung für die Kirche besteht hier darin, dass sie nicht einfach das Feld für die Kunst räumt, sondern als Gastgeberin erkennbar bleibt.

Eine Herausforderung für den Dialog zwischen Kirche und Kunst ist schließlich die Erkenntnis, dass nicht nur die Kirche die Kunst braucht, sondern umgekehrt die Kunst auch die Kirche.<sup>2</sup>

### 1.2 Kirchen- und Gemeindeentwicklung aus der Perspektive der Kunst

Mittels Kunst können protestantische Kirchen und Gemeinden weder reformiert noch als Institutionen saniert werden. Reformierung hat von der biblischen Botschaft her zu geschehen, Sanierung ist eine Frage der Strukturen. Das Arbeiten mit Kunst in Kirche und Gemeinde – und hier ist vor allem zeitgenössische Kunst gemeint – hat andere Formen der Entwicklung im Auge. Welche? Auf diese Frage sei mit Argumenten von drei protestantischen Theologen geantwortet.<sup>3</sup> Für Albrecht Grözinger erlaubt Kunst als Gegen-Schrift die Wahrnehmung von Differenz. Kunst bzw. Ästhetik sind im postmodernen Pluralismus die außertheologischen Bezugspunkte der Theologie. Er plädiert für eine Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung.<sup>4</sup> Für Wilhelm Gräb ermöglicht Kunst der Kirche den Anschluss an die moderne Kultur. Ästhetische Erfahrung ist Transformationserfahrung. Darin liegt die Möglichkeit ihres Übergangs in religiöse Erfahrung.<sup>5</sup> Für Thomas Erne mutet Kunst der Betrachterin zu, sich ins Offene zu wagen. Die Ästhetik erzeugt eine Atmosphäre der Leichtigkeit, in der erstarrte Traditionen verflüssigt werden können. Die Chance der Kirche im Dialog mit der Kunst besteht darin, dass sie sich in Ähnlichkeit und Differenz zur Kunst ihres eigenen Gestaltungsprinzips bewusst wird.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Eine generelle Vorbemerkung: Bei den Literaturangaben in den Fußnoten und am Schluss des Textes handelt es sich um eine kleine Auswahl an weiterführender Literatur. Zu der den Bildern eigenen Logik: *Boehm*, Wie Bilder Sinn erzeugen.

<sup>2</sup> Braucht Kunst die Kirche? *Kunst und Kirche*, Heft 1, 2007 [Themenheft].

<sup>3</sup> Die Positionen einer theologischen Kunstkritik der Moderne – sowohl aus katholischer als auch aus protestantischer Sicht – sind zusammengefasst in: *Stock*, Zwischen Tempel und Museum.

<sup>4</sup> *Grözinger*, Wahrnehmung als theologische Aufgabe. Die Bedeutung der Ästhetik für Theologie und Kirche, in: *Herrmann/Mertin/Valtink* (Hg.), *Gegenwart der Kunst*, 309–319; *Grözinger*, *Praktische Theologie und Ästhetik*.

<sup>5</sup> *Gräb*, Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung, in: *Herrmann/Mertin/Valtink* (Hg.), *Gegenwart der Kunst*, 57–72; *Gräb*, *Sinnfragen*.

<sup>6</sup> *Erne*, Vom Fundament zum Ferment. Religiöse Erfahrung mit ästhetischer Erfahrung, in: *Herrmann/Mertin/Valtink* (Hg.), *Gegenwart der Kunst*, 283–295; *Erne/Schüz* (Hg.), *Charme der Kunst*.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Orte der Kunst in Kirche und Gemeinde heute

Die Zürcher Landeskirche beschreibt ihren Auftrag als »Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat« in den vier Handlungsfeldern »Verkündigung und Gottesdienst«, »Diakonie und Seelsorge«, »Bildung und Spiritualität« sowie »Gemeindeaufbau und Leitung«. Ich halte mich – stellvertretend für andere mögliche Einteilungen – an diese vier Handlungsfelder, um darzulegen, an welchen Orten in Kirche und Gemeinde mit Kunst gearbeitet wird beziehungsweise Kunst eine Rolle spielt. Die vier Handlungsfelder betreffen vor allem die Gemeindeebene. Den Platz der Kunst auf der Ebene der Landeskirchen sowie innerhalb der Theologie als universitärem Fach diskutiere ich in einem gesonderten Abschnitt. Mit der Zuordnung der Kunst zu den vier Handlungsfeldern plädiere ich dafür, das Arbeiten mit Kunst als Teil des zentralen Auftrags von Kirche und Gemeinde zu verstehen und sie nicht als eigenes Handlungsfeld in einer lediglich losen Beziehung zu diesem Auftrag zu sehen. Das schließt nicht aus, dass die Kunst auch eine Außenperspektive wahrnehmen darf und sogar soll. Aber selbst diese Außenperspektive ist Teil des kirchlichen Auftrags.

Kritiker dieser Auffassung werden auf die Autonomie hinweisen, die die Kunst braucht, um Kunst zu sein.<sup>7</sup> Der Autonomiebegriff gründet im Geniebegriff der Romantik, der dem Künstler eine Unmittelbarkeit zu Gott, einen eigenen Genius zuweist. Kein Künstler arbeitet jedoch außerhalb von Zeit, Gesellschaft und Religion, die ihn prägen. Innerhalb dieser Bindungen soll sich der Künstler selbstverständlich eine gewisse Freiheit bewahren. Doch muss er sich dafür nicht von der Kirche abgrenzen, umso weniger, als die Freiheit auch ein wesentliches Element des christlichen und insbesondere des protestantischen Glaubens ist. Gleichwohl war und ist es immer wieder nötig, den Autonomiediskurs zu führen. Aus meiner Sicht jedoch nicht, um die Kunst aus ihrer Rolle als Dienerin der Kirche zu entlassen, sondern um auf die der Kunst eigene Sprache zu verweisen. Kunst leistet eine Auslegung des Evangeliums mit anderen Mitteln, jedoch auf der gleichen Ebene wie das Wort. Ich unterscheide zwischen dem Bibelwort und dem Wort der Auslegung. Das Wort der Auslegung kann nicht mehr Wahrheitsgehalt beanspruchen als eine künstlerische Interpretation.

Kritik ist auch aus der Ecke jener zu erwarten, die den Platz der Kunst in Kirche und Gemeinde generell in Frage stellen, indem sie sich auf Luthers Beschreibung der Künste als *Adiaphora* berufen. »*Adiáphoros*« bedeutet jedoch nicht »entbehrlich«, wie es bisweilen übersetzt wird, sondern »weder gut noch böse«. Luther verwendet den Begriff als Argument gegen den Bildersturm, indem er damit sagen will: Nicht die Bilder können für Glaubensmissbräuche verantwortlich gemacht werden, der Missbrauch liegt vielmehr bei den Benutzern. Auch Zwingli und Calvin verurteilen nicht die Bilder an sich, sondern nur den falschen Gebrauch.<sup>8</sup>

*Verkündigung und Gottesdienst*: Kirchenbauten sind der wichtigste Ort, an dem innerhalb von Kirche und Gemeinde Kunst zum Tragen kommt.<sup>9</sup> Die steinernen Zeugen christlichen Glaubens sind Sakralorte im Sinne von Anderorten (Heterotopen), die auf eine andere Wirklichkeit verweisen. Es sind liturgische Orte, die als solche für die Ver-

<sup>7</sup> Siehe dazu die Beiträge im Kapitel »Der Streit um die Autonomie der Kunst«, in: *Beck/Volp/Schmirber* (Hg.), *Kunst und Kirchen*, 145–200.

<sup>8</sup> Zur protestantischen Bildproduktion: *Hofmann* (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst*, München 1983.

<sup>9</sup> Grundlegend zum Thema des Arbeitens mit Kunst im Kirchenraum: *Zentrum für Medien Kunst Kultur* (Hg.); *Zink* (Hg.), *Lebensräume. Kirchenraum erfahren*.

kündigung, für die Feier der Sakramente sowie für die Versammlung der Gemeinde den Rahmen bieten. Es sind historische Orte, die mit ihrer spezifischen Architektur sowie der liturgischen und künstlerischen Ausstattung die Gottesbilder ihrer Erbauer sowie deren Kirchen- und Gemeindeverständnis spiegeln. Alle drei Funktionen hängen zusammen und bilden das Kapital der Kirchenbauten. Dieses Kapital darf nicht nur als Hypothek gesehen werden (zu große Räume, zu hohe Kosten, wenig Flexibilität, etc.), es gilt vielmehr, mit ihm zu wuchern, es für Verkündigung und Gottesdienst zu nutzen.

Die heutigen Gottesdienstformen sind vielfältiger als früher. Die neuen liturgischen Bedürfnisse verlangen räumliche Anpassungen. Klassische Anliegen heutiger Neugestaltungen sind mehr Flexibilität und mehr Platz im liturgischen Bereich für neue Feierformen. Ein weiteres Thema ist die Schaffung von Orten für kleinere Gruppen, eine Art »Kirchen in der Kirche«.

Der Kirchenraum ist ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes. Er predigt mit. Ihn bewusst einzubeziehen, kann bedeuten, sich zu überlegen, an welchen Orten welche Teile der Feier gestaltet werden. Es kann bedeuten, in der Predigt auf Elemente des Raumes, die Architektur, auf Bilder oder das Verhältnis des Baus zum öffentlichen Raum einzugehen. Es kann bedeuten, temporär neue Bilder in den Raum zu bringen und darüber zu predigen.<sup>10</sup> Das Potenzial der Kunst für Verkündigung und Gottesdienst zu nutzen, heißt aber nicht, möglichst viel Kunst in die Kirche zu bringen, es kann auch heißen, die Ästhetik des leeren, bilderlosen Raumes schätzen zu lernen als Bild für die Unsichtbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes.<sup>11</sup>

Verkündigung mit Hilfe des Kirchenraumes ist auch das Anliegen der Kirchenraumpädagogik.<sup>12</sup> Nach der Wende im ehemaligen Ostdeutschland entstanden, hatte sie zunächst zum Ziel, ein Bewusstsein für den Erhalt und Wiederaufbau der Kirchen zu schaffen. Inzwischen ist es eine weit verbreitete Methode, die über die Erfahrung der Räume einen kreativen Zugang zur eigenen Religiosität und zum kirchlichen Kulturgut ermöglicht. Die Methode unterscheidet sich von traditionellen touristisch-kunstgeschichtlichen Kirchenführungen. Ihr Zielpublikum sind sowohl Kinder als auch Erwachsene, Personen, die der Kirche fernstehen, als auch solche, die ihr verbunden sind. Der Kirchenraum wird nicht nur als historischer Ort, als Handlungsort vergangener Generationen vermittelt, sondern primär als Sakralort, der uns heute noch etwas zu sagen hat.

*Diakonie und Seelsorge:* Diakonie als Dienst am Menschen verpflichtet Kirche und Gemeinde, ihr Handlungsfeld über den Kreis ihrer Mitglieder auszuweiten. Bezogen auf den Kirchenbau bedeutet dies, dass die Gebäude auch Personen zur Verfügung stehen, die möglicherweise aus der Kirche ausgetreten sind oder einer anderen Religionsgemeinschaft angehören. Es gibt heute immer mehr Gemeinden, die ihre Kirchen nicht nur für den sonntäglichen Gottesdienst öffnen, sondern täglich und ganztags offen halten. Die damit ermöglichte individuelle Nutzung hat Anpassungen der Räume zur Folge wie zum Beispiel das Aufstellen einer Ikone für die stille Andacht, das Bereitstellen eines Anliegenbuches oder die Schaffung eines Ortes, an dem Kerzen angezündet werden können. Die sorgfältige Platzierung und Gestaltung dieser Orte ist eine künstlerische Aufgabe.

Ein diakonisches Angebot sind auch die Citykirchen, die sich mit einem offenen Angebot an ein städtisches Publikum wenden, das sich nicht mehr als Teil einer Gemeinde versteht. Im Unterschied zum traditionellen Verständnis des Kirchenraumes als abschließlichem Gottesdienstraum folgen die Citykirchen einem erweiterten Nutzungskonzept. Mit ihnen verwandt sind die Kulturkirchen, von denen es in Deutschland nicht nur

<sup>10</sup> Schmidt/Schwebel (Hg.), Mit Bildern predigen.

<sup>11</sup> Stückelberger, Das unsichtbare Bild als Figur protestantischer Ästhetik, in: Theologische Zeitschrift, 67 (2011), 203–222.

<sup>12</sup> Rupp (Hg.), Handbuch Kirchenpädagogik.

in den Städten, sondern auch in ländlichen Gebieten bereits etliche gibt.<sup>13</sup> Die Kulturkirchen setzen, wie es der Name sagt, auf ein Kulturprogramm. Dieses wird nicht von Außenstehenden, sondern von den Kirchen selber verantwortet. Kulturkirche heißt nicht, dass ein Raum für kulturelle Veranstaltungen fremd vermietet wird, vielmehr ist es ein Ort, an dem die Kirche mit Hilfe der Kultur ihrem Auftrag nachkommt: mit Konzerten, Ausstellungen, Theateraufführungen, Filmvorstellungen, Podiumsgesprächen, Symposien, aber durchaus auch mit liturgischen Veranstaltungen wie Mittagsgebeten oder Kunstgottesdiensten. Kulturkirchen sind Orte, an denen in der Kirche eine besonders nahe Zeitgenossenschaft mit den Künsten gelebt wird, Orte, an denen Religionskultur sichtbar wird. Indem die Citykirchen und Kulturkirchen andere Milieus oder Lebenswelten ansprechen als die Gemeindekirchen, bilden sie eine Art erweiterte Volkskirche.

Mit Kunst wird auch in den multireligiösen Sakralräumen gearbeitet, die heute vielerorts, u.a. in Krankenhäusern, Flughäfen, Bahnhöfen oder Universitäten, entstehen. Die Trägerschaft dieser Räume sind in der Regel die christlichen Kirchen, die den Mitgliedern anderer Religionen sowie Kirchenfernen Gastfreundschaft gewähren. Das Sinnangebot in diesen Räumen kann sich deshalb nicht auf dasjenige herkömmlicher Kirchen beschränken. Die Aufgabe der Sinnstiftung übernehmen hier wesentlich der Raum und dessen Gestaltung. Oft kommen auch Kunstwerke zum Einsatz.<sup>14</sup>

Verbreitet sind heute Ausstellungen auch in Gemeindekirchen. Im Sinne des Einbezugs der Kunst in das kirchliche Leben sind diese Initiativen zu begrüßen. Kritik ist ange-sagt, wo die Kirchen durch die Art der Präsentation der Kunstwerke zu Museen werden. Ausstellungen in Gemeindekirchen machen nur dann Sinn, wenn die Kunst in einen Zusammenhang mit der Liturgie oder mit der Kirche als Kirche gebracht wird.

Bilder können schließlich in der Seelsorge eingesetzt werden. Es gibt die Tradition der Losungen und Bibelworte. Als Einstieg in ein Gespräch oder als Trost bzw. Segen, die jemandem mit auf den Weg gegeben werden, eignen sich ebenso Bilder.

*Bildung und Spiritualität:* In der Religionspädagogik sowie in der Erwachsenenbildung kann Kunst auf vielfältige Weise genutzt werden.<sup>15</sup> Ein Modell, das sich heute großer Beliebtheit erfreut, sind Veranstaltungen in Museen, die vom Museum und einer Gemeinde gemeinsam organisiert und durchgeführt werden.

*Gemeindeaufbau und Leitung:* Kirchenbauten und die Kunst in ihnen haben für die Gemeinde eine identitätsstiftende Funktion. Das wird dann besonders deutlich, wenn etwas verändert werden soll, sei es durch die Neugestaltung des liturgischen Bereichs, den Ankauf eines neuen Kunstwerks oder wenn eine erweiterte Nutzung oder gar Umnutzung der Kirche anstehen.<sup>16</sup> Als öffentliche, das Stadt- oder Dorfbild prägende Orte sind Kirchen darüber hinaus auch für eine größere Öffentlichkeit von Bedeutung.

*Landeskirchen und Universität:* Es gibt nicht viele, aber doch einige kirchliche und universitäre Institutionen und Institute, die sich auf regionaler wie nationaler Ebene mit dem Thema Kunst in Kirche und Gemeinde auseinandersetzen und dazu forschen bzw. Grundlagenmaterial erarbeiten. Dazu zählen das Kulturbüro des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Berlin, der Evangelische Kirchbautag, der seit 1946 regelmäßig Tagungen zu Fragen des Kirchenbaus organisiert, das EKD-Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Philipps-Universität in Marburg, das Kompetenzzentrum Liturgik an der Universität Bern mit einem Arbeitsschwerpunkt Kirchenästhetik, Bauämter, Kunstdienste und Vereine für christliche Kunst auf Ebene der Landeskir-

<sup>13</sup> Bahr/Bresgott/Langbein, Kulturkirchen.

<sup>14</sup> Stückelberger, Multireligiöse Gebetsräume als gestalterische Herausforderung, in: GottesdienstKunst, hg. von Berlis/Plüss/Walti, Zürich 2012, 139–152.

<sup>15</sup> Burrichter/Gärtner, Bilddidaktik.

<sup>16</sup> Nobr, Umgang mit Kirchen.



chen, das Institut für Bildtheorie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock, die ökumenische Zeitschrift »Kunst und Kirche« oder auf katholischer Seite die Arbeitsstelle für Christliche Bildtheorie, Theologische Ästhetik und Bilddidaktik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

### *2.2 Der Beitrag der Kunst zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung*

Kunst trägt zu einer zeitgenössischen Entwicklung und Profilierung von Kirche und Gemeinde bei, indem sie eine Verbindung zur Kultur der Gegenwart herstellt und Religion sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche wahrnimmt. Sie schafft neue religiöse Bilder und setzt dem Verlässlichen etwas Ungewohntes, Laborhaftes entgegen. Umgekehrt trägt die Kirche zur Entwicklung der Kunst bei. Die EKD-Denkschrift »Räume der Begegnung« fordert von den Kirchen eine bewusste Mitgestaltung der eigenen kulturellen Gegenwart.<sup>17</sup>

Kunst trägt zu einer inhaltlichen Entwicklung bei, indem sie Kirche und Gemeinde in der Erfüllung ihres vierfachen Auftrags (Verkündigung, Liturgie, Diakonie, Gemeinschaft) unterstützt und das Glaubensleben in Kirche und Gemeinde vertieft und profiliert. Im Besonderen ermöglicht sie eine konfessionelle Profilierung, was jedoch ein Bewusstsein dafür voraussetzt, dass es zwischen den Konfessionen Unterschiede gibt, was die Funktion der Kunst in Kirche und Gemeinde betrifft.

Kunst trägt zu einer auf der Wahrnehmung basierenden Entwicklung und Profilierung von Kirche und Gemeinde bei und erweitert das Spektrum der Kommunikationssprachen. Sie ermöglicht religiöse Erfahrung als ästhetische Erfahrung.

Kunst trägt zu einer kritischen Entwicklung von Kirche und Gemeinde im Sinne einer anhaltenden Selbstprüfung bei. Sie tut dies als Medium, in dem sich Künstlerinnen und Künstler auch außerhalb der Kirche mit religiösen Fragen auseinandersetzen. Sie ermöglicht eine Profilierung von Kirche und Gemeinde als Orten des Perspektivenwechsels.

Kunst trägt zu einer Entwicklung von Kirche und Gemeinde als öffentlichen Institutionen bei, indem sie deren Sichtbarkeit im öffentlichen Raum stärkt. Als Weltsprache, als die sie, neben ihrer konfessionellen Prägung, auch konfessionsübergreifend und interreligiös ist, unterstützt sie den Dialog zwischen den Konfessionen und den Religionen, aber auch zwischen Kirche und Gesellschaft.

## 3. Innovationen

### *3.1 Entwicklungsperspektiven für das Arbeiten mit Kunst in Kirche und Gemeinde*

Eine Herausforderung zukünftiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung im Bereich der Arbeit mit Kunst ist die Differenzierung. Wozu und wo mit Kunst gearbeitet wird, muss immer wieder neu gefragt werden. Je nach Struktur einer Gemeinde und je nach Anlass kommt der Kunst eine andere Funktion zu. Das Arbeiten mit Kunst ist in Kirche und Gemeinde nur im Rahmen von deren Auftrag sinnvoll. Gerade die protestantische Kirche muss auch den Mut haben, angesichts der starken Ästhetisierung unserer Lebenswelt auf Kunst zu verzichten und den bilderlosen Raum als Proprium ihrer Ästhetik zu pflegen.

<sup>17</sup> *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Räume der Begegnung*.

Das Arbeiten mit Kunst muss dialogisch passieren. Dialog heißt Austausch über ein gemeinsames Thema, unter Respektierung der Logik des Gegenübers. Der Dialog muss auf gleicher Augenhöhe geführt werden, die Kirche darf sich nicht der Kunst und umgekehrt die Kunst nicht der Kirche unterordnen. Die Kirchen sollen nicht nur fragen, was bietet uns die Kunst, sondern auch, was bieten wir der Kunst. Umgekehrt soll sich die Kunst nicht nur als die der Kirche Gebende verstehen, sondern auch als die von ihr Empfangende. Das Sinnpotenzial der Kunst als offenem Kunstwerk kommt nur im Dialog zum Tragen. Ähnlich basiert religiöse Erfahrung auf Beziehung.

Auch wie mit Kunst gearbeitet werden soll, muss immer wieder gefragt werden. Die Wahl der Kunstform muss auf die Gemeinde abgestimmt sein. Und die Umsetzung gehört in professionelle Hände. Im Bereich der Musik ist dies bereits selbstverständlich, im Bereich der bildenden Kunst noch weniger. Mehr Professionalität heißt, dass professionelle Partner beigezogen werden, an die eine Aufgabe jedoch nicht delegiert, sondern mit denen sie im Dialog gelöst wird.

Mit Kunst zu arbeiten, verlangt Mut. Sie führt einen auf einen Weg, dessen Ziel nicht bekannt ist. Voraussetzungen dafür sind Offenheit, Engagement und Passion. Die Arbeit mit Kunst kann ein Übungsfeld zur Stärkung des Muts sein, den es braucht, damit Kirche und Gemeinde sich entwickeln.

### 3.2 Forschungsdesiderate

Seit Schleiermacher gibt es in der protestantischen Theologie ein Nachdenken über die Äquivalenz von religiöser und ästhetischer Erfahrung. Dies muss unter Berücksichtigung der Veränderungen des Kunst- und Bildbegriffs weitergeführt werden. Unter anderem ist eine der Aufgaben einer heutigen protestantischen Bildtheologie die Auseinandersetzung mit der aktuellen Bilderflut.

Das Nachdenken über die Rolle der Kunst für die Entwicklung von Kirche und Gemeinde darf nicht nur innerhalb der Theologie passieren, sondern muss auf weitere Disziplinen ausgeweitet werden: auf Kunst-, Literatur, Musik-, Theater- und Filmwissenschaft. Diese Wissenschaften sind in ein theologisches Curriculum einzubinden. Nach dem weitgehenden Auszug der Christlichen Archäologie aus den Theologischen Fakultäten werden dort Lehrveranstaltungen zur Kunst – wenn überhaupt – vorwiegend aus der Perspektive der Theologie angeboten. Der Einbezug der künstlerischen Perspektive im Rahmen eines Studienfaches »Religions- und Kirchenästhetik« ist ein Desiderat. An solchen Stellen könnten bisher fehlende Instrumente erarbeitet werden wie – um nur zwei Beispiele aus dem Bereich der bildenden Kunst zu nennen – eine Bilddatenbank zu religiöser Kunst, insbesondere der Moderne und Gegenwart, oder eine Bilddatenbank zur Kirchenarchitektur, unter besonderer Berücksichtigung liturgischer Fragestellungen. Dieses Bildmaterial würde nicht nur der Forschung, sondern auch der konkreten Arbeit in Kirche und Gemeinde dienen: für den Gottesdienst, die Religionspädagogik, Erwachsenenbildung sowie als Grundlage für Entscheide, die bezüglich der Neugestaltung bzw. einer erweiterten Nutzung oder der Umnutzung von Kirchen zu fällen sind.

Ein Desiderat sind schließlich Foren für den Dialog von Kirche und Kunst, auf denen Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Disziplinen miteinander ins Gespräch kommen, um in Fragen, die beide etwas angehen, wenn auch aus unterschiedlicher Perspektive, gemeinsame Lösungen zu finden. Beispiele dafür sind ein »Forum Liturgiewissenschaft und Denkmalpflege«, ein »Forum Liturgie- und Theaterwissenschaft«, ein »Forum Religionspädagogik und Kunstwissenschaft« oder – das Thema dieses Beitrags aufnehmend – ein »Forum Kunst in Kirche und Gemeinde«.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Babr, P. / Bresgott K.-M. / Langbein H., Kulturkirchen. Eine Reise durch Deutschland, Leipzig 2011
- Beck, R. / Volp, R. / Schmirber, G. (Hg.), Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute, München 1984
- Boehm, G., Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Berlin 2007
- Burrichter, R. / Gärtner, C., Mit Bildern lernen. Eine Bilddidaktik für den Religionsunterricht, München 2014
- Erne, T. / Schüz, P. (Hg.), Der religiöse Charme der Kunst, Paderborn 2012
- Grüb, W., Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006
- Grözinger, A., Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, Gütersloh 1987
- Herrmann, J. / Mertin, A. / Valtink, E. (Hg.), Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München 1998
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2002
- Nohr, A., Vom Umgang mit Kirchen. Streit um die Pforten des Himmels?, Hamburg 2006
- Rupp, H. (Hg.), Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2006
- Schmidt, H.-U. / Schwebel, H. (Hg.), Mit Bildern predigen. Beispiele und Erläuterungen, Gütersloh 1989
- Stock, A., Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik. Positionen der Moderne, Paderborn 1991
- Zentrum für Medien Kunst Kultur im Amt für Gemeindedienst der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers, Kunstdienst der Evangelische Kirche Berlin (Hg.), Kirchenräume – Kunsträume. Hintergründe, Erfahrungsberichte, Praxisanleitungen für den Umgang mit zeitgenössischer Kunst in Kirchen. Ein Handbuch, Münster 2002
- Zink, M. (Hg.), Lebensräume. Den Kirchenraum erfahren mit Aktionen, Liturgie und Kunst, Frankfurt a.M., Zentrum Verkündigung der EKHN 2011

## 7.7 Kirchenräume

### Umnutzungen von Kirchen als Ausdruck der Kirchen- und Gemeindeentwicklung

Sonja Keller

#### 1. Informationen

Kirchenräume stellen einen Gegenstand der Kirchen- und Gemeindeentwicklung dar, wofür zwei parallele Entwicklungen angeführt werden können: Erstens ist die Nutzung von Kirchen als Räume der Verkündigung durch die vorhandene und prognostizierte demographische und damit auch finanzielle Entwicklung der Kirchen in Frage gestellt. Die erweiterte Nutzung oder das Aufgeben von Kirchengebäuden offenbart den finanziellen und personellen Ressourcenverlust der Kirche, was mit der hohen gesellschaftlichen und kirchlichen Wertschätzung kontrastiert, die vielen Kirchengebäuden zuteil wird. Aufgrund dieser Gemengelage sind vielerorts Bestrebungen vorhanden, Kirchengebäude zu erhalten, selbst wenn sie für die Arbeit einer Gemeinde nicht mehr benötigt werden.

Zweitens ist die gesellschaftliche Akzeptanz der Kirchengebäude sehr hoch und in urbanen Gebieten lässt sich eine Verschiebung der Nutzung von Kirchengebäuden beobachten, so dass nicht der Besuch der Kirche anlässlich des Gottesdienstes, sondern das individuelle Aufsuchen einer Kirche unter der Woche zur häufigsten Form der Nutzung geworden ist.<sup>1</sup>

Der Umgang mit Kirchengebäuden angesichts knapper Mittel kommt an dieser Stelle als Ausdruck der Transformation von Kirche und Gemeinde in den Blick, zumal eine Vielzahl von Kirchen durch Reformanstrengungen zur Disposition gestellt ist. Kirchenräume werden an dieser Stelle in der Perspektive der reforminduzierten Umnutzung thematisiert.<sup>2</sup> Es wird damit skizziert, welche Tendenzen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung in der Umnutzung von Kirchengebäuden deutlich werden.

Die Notwendigkeit, Kirchengebäude aufzugeben oder neuen Nutzungsformen zuzuführen, geht nicht auf eine theologisch begründete Ablehnung der Kirchengebäude, sondern auf eine Verknappung der Mittel, Kirchen zu erhalten, zurück.<sup>3</sup> Der finanzielle und reformbezogene Druck, die Kosten für den Unterhalt von Kirchengebäuden zu kürzen, begründen Umnutzungsprojekte und kein theologischer oder gesellschaftlicher Konsens darüber, dass es zu viele Kirchengebäude gibt. Solche Umnutzungen stellen eine Reaktion auf den Sachverhalt dar, dass eine gleich bleibend hohe Zahl von Kirchengebäuden und damit gleich bleibend hohe Kosten für den Unterhalt einer abnehmenden Zahl von Mitgliedern der Kirchen gegenübersteht. Den Überlegungen zur Zukunft von Kirchengebäuden gehen meist Reformen der kirchlichen Strukturen zur Reduktion der Kosten voraus. Die Notwendigkeit, Kirchengebäuden neuen oder erweiterten Nutzungen zuzuführen, beruht somit auf Rahmenbedingungen des kirchlichen Handelns und nur

<sup>1</sup> Vgl. *Sigrist*, Kirchenraum und Diakonie, 12.

<sup>2</sup> Es besteht eine ganze Reihe von Optionen, ein Kirchengebäude nutzungsbedingt zu erhalten. Dazu gehört die erweiterte Nutzung, die Um- und Neunutzung, der Verkauf oder die Stilllegung. Die Kirche ist in unterschiedlicher Weise in solche alternativen Formen der Nutzung involviert.

<sup>3</sup> Vgl. *Erne*, Zu viele Räume, 62.

indirekt auf theologischen Erwägungen. Diese auf ökonomische Vorgaben bezogene Praxis, die Ausgaben für Kirchengebäude und damit den Bestand an Kirchen zu reduzieren, erweist sich in der Umsetzung als überaus anspruchsvolles Unterfangen. Dafür sind verschiedene übergeordnete Zusammenhänge anzuführen, wozu insbesondere ein ungeklärtes Verhältnis des Protestantismus zum Kirchenraum gehört sowie die komplexe Gestaltungs- und Leitungsaufgabe, die die Umnutzung einer Kirche mit sich bringt.<sup>4</sup>

Der Umgang mit kirchlich nicht mehr benötigten Kirchenräumen wird medial breit rezipiert, was die Annahme zulässt, dass die Zukunft von Kirchengebäuden von öffentlichem Interesse ist. Der gesellschaftliche Rückhalt der Kirchengebäude geht seinerseits auf ihre »vielfältigen sinn- und identitätsstiftenden Potentiale[...]«<sup>5</sup> zurück. Dieser Umstand führt dazu, dass Kirchengebäude in der Perspektive der Kirchenleitungen ebenso eine finanzielle Last darstellen wie auch ein hohes Gut, das Religion symbolisiert und Identifikation stiftet. In der Reformschrift »Kirche der Freiheit« heißt es dazu: »Auch die neue Wahrnehmung von Kirchenräumen als Symbolräume in ihrer katechetisch-missionarischen Bedeutung stärkt vorhandene Stärken.«<sup>6</sup> Kirchengebäude sind somit nicht nur gefährdet, aufgegeben zu werden, sondern erfreuen sich – wie etwa an kirchenraumpädagogischen Initiativen abzulesen ist – breiter gesellschaftlicher Akzeptanz.<sup>7</sup>

Der Erhalt, die Umnutzung oder die erweiterte Nutzung von Kirchengebäuden macht aktuelle Herausforderungen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung sichtbar, da solche Umnutzungsprojekte meist aus übergemeindlichen Reformanstrengungen hervorgehen. Eine Entwicklungs- und Transformationsdynamik ist Projekten zur Um- und Neunutzung von Kirchengebäuden geradezu eingeschrieben, da die Umnutzung oder das Aufgeben von Kirchengebäuden am Ende eines komplexen und langwierigen Prozesses steht, in dem verschiedene kirchliche Strukturen miteinander interagieren. Bei den Kirchenräumen, die aufgegeben oder einer neuen Nutzung zugeführt werden sollen, handelt es sich vielfach um Räume, die im Zuge der Expansion einer Stadt errichtet worden sind und die mittlerweile als Gottesdiensträume nicht mehr benötigt werden. Diese Kirchen gehen auf eine rege Kirchenbautätigkeit im ausgehenden 19. Jahrhundert und nach dem Zweiten Weltkrieg zurück, womit auf die Expansion der Städte und die konfessionelle Mischung der Bevölkerung reagiert wurde. Noch immer prägen Kirchengebäude vielerorts in ländlichen Gebieten das Stadt- oder Dorfbild, was allerdings mit dem gesellschaftlichen Relevanzverlust der Kirche kontrastiert. Die Kirchengebäude repräsentieren die parochiale, kirchliche Versorgung vor Ort und unterlaufen diesen Bezugsrahmen zugleich, indem sie die weltweite christliche Kirche vor Ort repräsentieren. Ein Kirchengebäude symbolisiert zuverlässig Kirche in der Parochie, über die es gleichzeitig hinausweist. Die flächendeckende Existenz von Kirchengebäuden spiegelt zudem das institutionell-volkskirchliche Selbstverständnis der Kirche zur Zeit der Erbauung solcher Räume.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Wüthrich stellt dazu fest: »Der Protestantismus betont die Differenz von Gott und Welt und vertritt ihr entsprechend eine Kult- und Sakralkritik, die dazu führt, dass er auf der theologisch-doktrinalen Ebene und auf der Ebene kirchlicher Lehrbildungen keine Abgrenzung eines fixierten, umfriedeten Sakralraums vom Profanraum vornehmen will und kann«. Wüthrich, Raum Gottes, 92.

<sup>5</sup> Körs, Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen, 416.

<sup>6</sup> Kirchenamt der EKD, Kirche der Freiheit, 41.

<sup>7</sup> Vgl. Erne/Schüz, Die Religion des Raumes, 9.

<sup>8</sup> Vgl. Ludwig/Schwebel, Vorwort, 3ff.

## 2. Interpretationen

Projekte zur Umnutzung von Kirchengebäuden werden vielfach von Gemeinden oder lokalen Gruppen lanciert, die sich mit einem zur Disposition gestellten Kirchengebäude identifizieren. Zentral für solche kirchlichen oder zivilgesellschaftlichen Initiativen ist die Identifikation mit diesen Räumen, die allerdings nicht selbst religiös begründet sein muss. Ein bemerkenswertes Beispiel hierfür stellen die vielen Kirchenbauvereine in Ostdeutschland dar. Die Motive für ein solches Engagement sind vielfältig, wobei das Ziel, die eigene Kirche zu erhalten, zentral ist.<sup>9</sup>

Obschon solche Initiativen von unterschiedlichen kirchlichen oder nicht-kirchlichen Trägern ausgehen und die Rahmenbedingungen variieren, stimmen die Projekte darin überein, dass der zur Disposition stehende Kirchenraum erhaltenswert ist und es seinen Verlust abzuwenden gilt. Für den Erhalt des Kirchengebäudes werden andere kirchliche, kulturelle oder bildungsbezogene Nutzungskonzepte favorisiert. Durch die erweiterte Nutzung oder die Umnutzung soll der Erhalt von Kirchen sichergestellt werden.

### *2.1 Der Erhalt von Kirchenräumen als lokale Initiative mit übergemeindlicher Ausstrahlung*

Zur Darstellung der Implikationen der Umnutzung von Kirchenräumen für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung wird ein Projekt zur Umnutzung einer Kirche sowie eine Form der kirchennahen Umnutzung beschrieben.

Die Dynamik, die ein Umnutzungsvorhaben hervorbringt, lässt sich am Beispiel der Kirche Auf der Egg in Zürich studieren. Die Kirche wurde 1937 zusätzlich zur Alten Kirche Wollishofen erbaut, die für die aufstrebende Gemeinde am Zürichsee zu klein geworden war. Die Kirche bietet rund 700 Personen Platz. Im Zuge der Schrumpfung der Gemeinde wurde sie zuletzt kaum noch für kirchliche Feiern verwendet. 2012 wurde zur Suche einer zukünftigen Nutzung der Kirche ein Ideenwettbewerb lanciert. 58 Projekte wurden eingereicht und in einem mehrstufigen Verfahren wurden drei Siegerprojekte gekürt, die der Kirchengemeindeversammlung zur weiteren Prüfung vorgelegt wurden. Als Bewertungskriterien dienten der Umgang mit dem Gebäude, die Nutzung des gesellschaftlichen Vernetzungspotenzials der Kirche, das ökonomische Potenzial der Nutzung sowie die Erfolgchancen der Umnutzung. Mittels einer Ausstellung der Projektideen im Kirchenraum wurde ein Forum geschaffen, das der Gemeinde und der interessierten Öffentlichkeit die Möglichkeit bot, die Projekte zu begutachten und sich darüber zu verständigen. Dieses Pionierprojekt im schweizerischen Kontext fand in der Presse breite Beachtung. Das Projekt macht kirchentheoretisch zentrale Zusammenhänge sichtbar, die sich in der Frage nach der Verantwortung und der Kompetenz, über diese Umnutzung zu entscheiden, sowie den übergemeindlichen Implikationen einer Umnutzung zeigen: Erstens kann über das Kirchengebäude die Gemeinde bzw. die Kirchengemeindeversammlung befinden, zumal es ein Eigentum der Gemeinde ist. Angesichts des Umstands, dass nur eine Minderheit im Quartier der Kirchengemeinde angehört, trat in diesem Fall alsbald die Frage auf, inwiefern eine weitere Öffentlichkeit in den (Entscheidungs-)Prozess über eine Umnutzung involviert werden sollte. Zweitens wurde die Frage laut, inwiefern überhaupt eine einzelne Gemeinde über eine solche Umnutzung, die voraussichtlich übergemeindliche Bedeutung hat, entscheiden kann.

Eine Form der erweiterten Nutzung von Kirchengebäuden, die den Erhalt der Räume sichert, stellen sogenannte »Kulturkirchen« dar. Mit der Fremdbezeichnung »Kulturkirchen« wird ein überaus diverses Phänomen mit unterschiedlichen Organisationsstruktu-

<sup>9</sup> Vgl. *Klie/Scheps*, »Das kann doch nicht so bleiben ...«, 148.

ren beschrieben. Kulturkirchen zeichnen sich durch eine Mischnutzung aus, indem dort Ausstellungen, Lesungen, Theatervorführungen oder Konzerte stattfinden oder sie für Podien und Bankette vermietet werden. Da in vielen Kulturkirchen regelmäßig Gottesdienste gefeiert werden, bewegt sich diese Form der erweiterten Nutzung nahe an der traditionellen Nutzung von Kirchen, was erklärt, weshalb es sich dabei um eine unumstrittene neue Nutzungsform handelt. Zur Verbindung von Kirche und Kultur in Kulturkirchen schreibt Bahr: »Kulturkirchen sind Kirchen, die ihre kulturelle Dimension explizit machen, die den kulturellen Kontext, in dem sie stehen, sichtbar machen und die ihre kulturelle Ausdruckskraft mit den Mitteln der Gegenwartskultur hinterfragen.«<sup>10</sup> Die Trägerschaft solcher Kirchen sind vielfach Fördervereine, die an Landeskirchen angebunden sind und von diesen finanziell mitgetragen werden. Den Kulturkirchen kommt dabei die Funktion von »Flaggschiffen« der städtischen oder regionalen kirchlichen Kulturarbeit zu. Neben den Mitteln von Landeskirchen, staatlichen Förderfonds zum Umbau oder zur Renovation der Kirchen sind sämtliche Kulturkirchen auf Spenden angewiesen. Weitere Einnahmen werden vielfach durch Vermietungen generiert.

Kulturkircheninitiativen gehen selten auf den Dialog zwischen Kulturschaffenden und der Kirche zurück. Meist entstehen sie als Projekte auf der Suche nach einer neuen Nutzung für ein »überzähliges« Kirchengebäude. Kulturkirchen haben meist keine Funktion für die Parochialgemeinde, sondern richten sich an eine übergemeindliche Öffentlichkeit.

### *2.2 Bedingungen und Implikationen der Umnutzung von Kirchengebäuden*

Die erweiterte oder neue Nutzung eines Kirchengebäudes steht meist im Rahmen einer Reform der Kirche und ist damit bereits ein Ergebnis der Gemeinde- und Kirchenentwicklung. Der Prozess, der zu solchen Umnutzungen führt, ist überaus interessant, zumal die Entscheidungen darüber, zu welchem Zweck eine Umnutzung betrieben wird, wer daran partizipieren soll und in welche Nutzungsform die Kirche überführt wird, letztlich als Ausdruck des kirchlichen Selbstverständnisses gelesen werden können.

Die Umnutzung von Kirchengebäuden wirft Fragen der Perspektive und des Horizonts auf, wie das Beispiel der lokalen Initiative zur Umnutzung der Kirche Auf der Egg deutlich gemacht hat. Solche Maßnahmen zur Umnutzung von Kirchengebäuden gehen vielfach auf das Bestreben zurück, einen Kirchenraum zu erhalten und den Verkauf oder Abriss abzuwenden. Der drohende Verlust eines Kirchenraums führt lokal zu einem gesteigerten Bewusstsein für die Bedeutung der Kirche im Zuge von Aktivitäten, die den Erhalt der Räume sichern sollen. Vor diesem Hintergrund geht der Umnutzung von Kirchengebäuden vielfach eine außerordentlich hohe gemeindliche Aktivität voraus, in der Mittel, Wege und Ideen gesucht werden, eine Kirche zu erhalten. In urbanen Gebieten, in denen mehr als eine Kirche zur Disposition gestellt ist, lassen sich die Schwierigkeiten der Kirchenleitung, die damit aufgeworfen werden, besonders deutlich erkennen. So stellt sich dort in zugespitzter Weise die Frage, wie gesamtstädtische und damit übergemeindliche Strategien zur Umnutzung von Kirchen entwickelt und umgesetzt werden können, solange die Gebäude im Besitz der Gemeinden sind. Solche Besitzverhältnisse können den Versuch, eine gesamtstädtische Strategie der Neunutzung und des Aufgebens von Kirchen zu entwickeln, deutlich erschweren. Es kann auch als problematisch eingestuft werden, dass in einem solchen Fall nur die Mitglieder der Kirchengemeinde Mitsprache bei der zukünftigen Nutzung der Kirche haben. Der Einbezug einer weiteren Öffentlichkeit liegt damit in der Hand der Gemeinde.

<sup>10</sup> Bahr, *Alle Kirchen sind Kulturkirchen*, 11.

Hinzu kommt, dass es im Rahmen einer gesamtstädtischen Strategie schwer sein könnte, die lokale Identifikation eines Quartiers oder Stadtteils mit einem Kirchengebäude wahrzunehmen und zu berücksichtigen. Hermelink beschreibt diesen Problemzusammenhang prägnant: »Bedeutsam für die kirchliche Leitungskultur sind insbesondere die irreduziblen Spannungen zwischen einer Orientierung am Ganzen oder an den einzelnen Verhältnissen vor Ort«<sup>11</sup>. Diese Schwierigkeit wird vielfach dadurch zu überwinden versucht, dass die auf verschiedenen Ebenen angesiedelten Leitungsgremien durch temporäre Steuerungsgruppen ergänzt werden, die solche Umnutzungs- und Reformprozesse begleiten.<sup>12</sup>

Am Beispiel der Kulturkirchen lässt sich die übergemeindliche Ausstrahlung, die erweitert, neu und umgenutzte Kirchen besitzen, studieren. Kulturkirchen entstehen aus der Notwendigkeit, überzählige Kirchengebäude einer neuen Nutzung zuzuführen. Der Motor dieser Projekte sind engagierte Menschen, die Kirchengebäude erhalten wollen und die für solche Kirchengebäude Nutzungskonzepte entwickeln, die auf die Bedürfnisse des lokalen Umfelds Bezug nehmen. Viele Kulturkirchen zeigen, dass die erweiterte Nutzung von Kirchenräumen, die einen Bezug zu theologischen Fragestellungen aufweist, zu einer Bereicherung der kirchlichen Landschaft beitragen kann. Die profilierte Arbeit an der Schnittstelle zwischen Kultur und Kirche, die von vielen Kulturkirchen betrieben wird, kann als versierter Beitrag zum bestehenden kirchlichen Programm betrachtet werden. Hinsichtlich des Selbstverständnisses der Kulturkirchen sowie bezüglich ihres eigentlichen (kirchlichen) Auftrags besteht indessen Klärungsbedarf. So kann beispielsweise bei etablierten Kulturkirchen wie der Stiftung St. Matthäus in Berlin beobachtet werden, wie diese zu einem wichtigen nichtparochialen Zentrum kirchlicher Arbeit geworden ist. Diese übergemeindliche Form der erweiterten Nutzung von Kirchen eröffnet hinsichtlich ihres Beitrags zur Kirche und damit ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses Fragen. Durch die distinkte Schwerpunktsetzung unterscheidet sich die Arbeit der Stiftung St. Matthäus markant von Ortsgemeinden und repräsentiert selbst einen »kirchlichen Ort«, der nicht Gemeinde und Dienst ist und so das Gegenüber von Parochialität und Nichtparochialität unterläuft.<sup>13</sup> Die Trägerschaft der Kulturkirchen ist stets übergemeindlich, formiert sich über das Gebäude (Fördervereine, Stiftungen, etc.) und nimmt lokale Interessen auf. Die grundlegend übergemeindliche und nichtparochiale Organisationsform der Kulturkirchen spiegelt sich im übergemeindlichen und außerkirchlichen Zielpublikum der Kulturkirchen wider.

Neben der Spannung zwischen einer gemeindlichen und einer übergemeindlichen oder städtischen Perspektive auf die Umnutzung von Kirchen berühren solche Projekte das kirchliche Selbstverständnis auch anhand der Frage, welche Aktivitäten in nicht mehr (ausschließlich) kirchlich verwendeten Kirchenräumen Platz finden sollen. In den Handreichungen verschiedener deutscher Landeskirchen findet sich eine Bevorzugung nichtkommerzieller und kultureller Umnutzungen, wozu an dieser Stelle exemplarisch auf die Leitlinien der VELKD Bezug genommen wird. Bevorzugt werden darin kirchliche Nutzungen, bei denen gesamtkirchliche Dienste oder diakonische Angebote in Kirchengebäuden untergebracht werden. Als geeignet werden Fremdnutzungen betrachtet, die einen »Bezug zu kirchlichen Arbeitsfeldern«<sup>14</sup> haben in Gestalt von Bildungs-, Kultur- oder Sozialeinrichtungen, gefolgt von kulturellen oder weiteren öffentlich-bürgerschaftlichen Nutzungen. Für den Fall der Aufgabe der Eigentumsrechte wird die Abgabe an eine andere christliche Kirche, die zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gehört, erwogen. Als letzte Handlungsmöglichkeiten wird der Abriss oder Verkauf von Kirchen bewertet.

<sup>11</sup> Hermelink, *Kirchliche Organisation*, 225.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 281.

<sup>13</sup> Vgl. Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde*, 228.

<sup>14</sup> *Lutherisches Kirchenamt der VELKD* (Hg.), *Was ist zu bedenken*, 9.



Diese Priorisierung der Optionen zeigt, dass davon ausgegangen wird, dass der Symbolgehalt der Kirchengebäude das Ende ihrer ausschließlich kirchlichen Nutzung überdauert, weshalb der Form der Umnutzung große Bedeutung beigemessen wird. Diese Priorisierung verschiedener Handlungsmöglichkeiten zeigt zudem, dass mit der Entscheidung über die zukünftige Nutzung eine In- und Exklusion von Gruppen und Tätigkeiten einhergeht. Die offensichtliche Bevorzugung kirchennaher Nutzungsformen mag angesichts der Tatsache erstaunen, dass Interpreten der Theologie Luthers meist zum Schluss kommen, dass Kirchengebäude keine heiligen Räume sind.<sup>15</sup> Die große Zurückhaltung hinsichtlich des Aufgebens von Kirchenräumen führt Woydack darauf zurück, dass die antizipierte negative öffentliche Wirkung dieses Schrittes zu verhindern versucht wird. Anstelle einer Umnutzungspolitik, die sich an theologischen Kriterien bemisst, wird der öffentlichen Wahrnehmung verschiedener Umnutzungsmöglichkeiten sehr viel Bedeutung beigemessen.<sup>16</sup>

### 3. Innovationen

In den Formen der Umnutzung oder erweiterten Nutzung, also durch das, was von Kirchengebäuden ermöglicht oder verunmöglicht wird, spiegelt sich auch ein kirchliches Selbstverständnis. Es gibt eine ganze Reihe von Möglichkeiten, wie mit Kirchengebäuden verfahren werden soll, die für die kirchliche Arbeit nicht mehr benötigt werden. Die Zurückhaltung hinsichtlich des Aufgebens oder Abrisses von Kirchengebäuden macht die große Bedeutung sichtbar, die den Kirchengebäuden für die Präsenz und Erkennbarkeit von Kirche offenbar zugemessen wird. Die Notwendigkeit, die Kosten für den Unterhalt von Kirchengebäuden zu senken, führte bisher somit nicht zu einer Vielzahl von Abrissen zur Senkung der Kosten für Kirchengebäude gemessen an der Mitgliederentwicklung, sondern vielmehr zu einer Intensivierung der Wahrnehmung der Bedeutung der Kirchengebäude.

#### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Um- und Neunutzungen von Kirchengebäuden haben meist einen Effekt, der über die Parochie hinausweist und der von überregionaler Bedeutung ist, zumal damit nicht nur Räume einer Gemeinde, sondern öffentliche Räume der Transzendenz neu definiert werden. Die neuartigen Nutzungsformen adressieren vielfach eine nichtparochiale und übergemeindliche Öffentlichkeit, woran die Frage nach der Leitung, dem Selbstverständnis und der Organisationsform solcher Umnutzungsprojekte aufbricht.

Die mediale Berichterstattung bedient vielfach das Szenario, demnach durch Umnutzungen der symbolische Gehalt der Kirchengebäude gefährdet wird. Demgegenüber gilt es festzuhalten, dass durch die Umnutzung von Kirchen nicht die Zukunft oder der Bestand der Kirche in der Öffentlichkeit in Frage gestellt wird, sondern die Umnutzung vielmehr eine Form des Umgangs mit einem in den letzten 150 Jahren stark angewachsenen Bestand an Kirchengebäuden darstellt.

Die Auseinandersetzung mit nicht mehr benötigten Kirchengebäuden stellt ein konkretes Aktionsfeld der Entwicklung von Kirche dar. Nicht in allen Fällen können kirchennahe Formen der Umnutzung gefunden werden. Es ist damit zu rechnen, dass vermehrt auch kirchenferne Umnutzungen, Verkäufe oder Abrisse getätigt werden. Die

<sup>15</sup> Vgl. *Schwebel*, Nutzungserweiterung, 41.

<sup>16</sup> Vgl. *Woydack*, Der räumliche Gott, 144.

Reduktion der Kirchenräume legt eine Konzentration der bestehenden kirchlichen Nutzung der Räume nahe. Entsprechend kann es gerade in Städten dazu kommen, dass weniger Kirchen eine intensivere und profiliertere Nutzung erfahren. Die Parochie dient dabei als Ausgangspunkt, nicht aber als Endpunkt der Umnutzung von Kirchenräumen.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Der Umnutzung von Kirchengebäuden geht vielfach eine Verschiebung der Nutzung voraus. Gerade in urbanen Gebieten ist damit zu rechnen, dass nicht der Besuch der Kirche anlässlich des Gottesdienstes, sondern das individuelle Aufsuchen einer Kirche unter der Woche zur häufigsten Form der Nutzung geworden ist. Diese Nutzungsverschiebung auf einer breiteren Basis zu erforschen, tut dabei ebenso not<sup>17</sup> wie die gezielte Analyse von Umnutzungen von Kirchenräumen hinsichtlich ihrer Bedeutung, ihres Potenzials sowie ihrer Auswirkungen auf die Wahrnehmung von Kirche.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Babr, P., Alle Kirchen sind Kulturkirchen, in: *dies.* / K.-M. Bresgott / H. Langbein (Hg.), Kulturkirchen. Eine Reise durch Deutschland. Leipzig 2011, 6–25
- Erne, T., Zu viele Räume – zu wenig Ideen? Wie Kirche sich wandelt in der Umwandlung ihrer Räume, in: I. Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTh, 41), Leipzig 2009, 57–65
- Erne, T. / Schüz, P., Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, in: *dies.* (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion (APTLH, 63), Göttingen 2010, 9–19
- Hermelink, J., Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006
- Klie, T. / Scheps, S., »Das kann doch nicht so bleiben ...«, in: T. Erne, / P. Schüz (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion (APTLH, 63), Göttingen 2010, 134–149
- Körs, A., Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012
- Ludwig, M. / Schwebel, H., Vorwort, in: *dies.* (Hg.), »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ...«. Texte zur Erhaltung und Nutzung von Kirchengebäuden (KJ, 130), Gütersloh 2006, 3–7
- Lutherisches Kirchenamt der VELKD (Hg.), Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird? Leitlinien des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK/LWB (Texte aus der VELKD 122/2003, 122), Hannover 2003
- Pohl-Patalong, U., Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003
- Schwebel, H., Zur Nutzungserweiterung und Umnutzung von Kirchen, in: M. Ludwig / ders. (Hg.), »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ...«. Texte zur Erhaltung und Nutzung von Kirchengebäuden (KJ, 130), Gütersloh 2006, 34–45
- Sigrist, C., Kirchenraum und Diakonie. Untersuchungen zu Funktionen und Kriterien einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen. Habilitationsschrift, Bern 2013
- Woydack, T., Der räumliche Gott, Schenefeld 2009
- Wüthrich, M., Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken. Habilitationsschrift, Basel 2012

<sup>17</sup> Als zentraler empirischer Beitrag dazu vgl. Körs, Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen, 292.

## 8. Entgrenzungen



## 8.1 Gemeinde in Netzwerken

Ilona Nord

### 1. Der populäre Begriff »Netzwerk« als Sinnbild für die Beschreibung von sozialen Beziehungen

Zu den Stichwörtern Gemeinde, Kirche, Netzwerke werden bei der Suchmaschine Google 2340 Nennungen angezeigt.<sup>1</sup> Ein cursorischer Blick auf einzelne Websites zeigt, dass und wie Kirchengemeinden sich zu dem Begriff Netzwerk ins Verhältnis setzen. Fünf solcher Verhältnisbestimmungen sollen zur ersten Orientierung genannt werden:

- Gemeinden sprechen davon, dass sie sich zum Netzwerk des Stadtteils gehörig fühlen (gemeinwesenorientiertes Gemeindeprofil).
- Sie kommunizieren, dass sie Teil eines Netzwerks weiterer Gemeinden vor Ort sind (z.B. ökumenisches Netzwerk).
- Häufig wird der Begriff Netzwerk auch zur Beschreibung von gemeindeinternen Interessensgruppen genutzt (Angebote der Kirchengemeinde: z.B. Netzwerk Krabbelgruppen).
- Einige Gemeinden publizieren über ihre Zugehörigkeit mit übergemeindlichen, kirchlichen oder nicht-kirchlichen Netzwerken (Gemeinde ist Mitglied z.B. eines kirchlichen Netzwerks »Inklusion« oder eines bundesweiten nicht-kirchlichen Antirassismus-Netzwerks).
- Daneben wird häufig auch in Bezug auf übergemeindliche Ebenen von Netzwerken gesprochen, die von verschiedenen kirchlichen Einrichtungen gemeinsam getragen werden (Netzwerk Diakonie).

Der Begriff »Netzwerk« ist in der kirchlichen Öffentlichkeit weit verbreitet; man bezeichnet mit ihm Beziehungen zwischen Individuen in Kirchengemeinden oder über sie hinaus zu weiteren sozialen Einheiten innerhalb und außerhalb von Kirche. Auf der Ebene der Reflexion wird mit ihm ein spezifischer Fokus in der Beschreibung von Kirche gesetzt, der bislang weniger sichtbar war: Neben die Wahrnehmung des Einzelnen (als Kirchenmitglied und/oder Gläubigem ohne fester Bindung zu einer Kirche) und die Wahrnehmung des sozialen Systems Kirche (Kirche als Organisation) tritt die Wahrnehmung der sozialen Beziehungen, in die Individuen und andere soziale Einheiten eingebunden sind.

#### *1.1 Medialität von Kommunikation als zentrale Problemstellung und Herausforderung*

Netzwerke sind keine Phänomene, die erst mit computergestützten Kommunikationen entwickelt worden wären.<sup>2</sup> Aber sie sind durch die Digitalisierung von Kommunikation zu einem Faktor geworden, der hochmoderne Gesellschaften prägt.<sup>3</sup> Offline- und Online-

<sup>1</sup> [www.google.de/#q=Gemeinde+Kirche+Netzwerk&start=110](http://www.google.de/#q=Gemeinde+Kirche+Netzwerk&start=110) (6.6.2014).

<sup>2</sup> Stegbauer, Netzwerkanalyse.

<sup>3</sup> Castells, Communication.

Kommunikationen gehören dabei nicht mehr verschiedenen Kommunikationsräumen an, sie sind vielmehr vielfältige und einander überlagernde Verbindungen eingegangen. Soziale Netzwerke im Bereich von Social Media ersetzen so generell nicht außerhalb der medialen Realitäten liegende Beziehungen; sie machen diese Beziehungen sichtbar und schaffen damit Aufmerksamkeit für sie, die wiederum dazu führt, dass weitere Kommunikationen und Beziehungsaufnahmen ausgelöst werden. Kommunikative Grenzen werden aufgehoben und/oder überschritten, Kommunikationsmöglichkeiten werden vervielfältigt; Kommunikation selbst erhält innerhalb von Alltagsrealitäten eine steigende symbolische Bedeutung. So sind Social Media-Netzwerke selbst nur Teil einer weiter ausgreifenden kulturellen Veränderung, die die Digitalisierung der Gesellschaft bewirkt. Es ist davon auszugehen, dass in einem fortlaufenden Prozess und in Kooperation mit anderen sozialen Institutionen Medien als das Zentrum der Gesellschaft »konstruiert« werden:

Als »wichtig« gilt, was in den Nachrichten zu sehen ist, »entscheidende« Freundschaften und Bekanntschaften hat man über das Social Web organisiert, »relevante« historische Ereignisse werden verfilmt, wer »wirklich bedeutend« ist, wird zur Celebrity des Fernsehens und/oder des Internets usw. Die Diskursmuster, die auf eine solche soziale Konstruktion von medialer Zentralität verweisen, sind den meisten Menschen, die in heutigen Medienkulturen leben, aus ihrem Alltagsleben bekannt. Entsprechend sind Medienkulturen nicht einfach Kulturen, die durch Mediatisierung im Sinne einer zunehmenden quantitativen Verbreitung und qualitativen Prägung von Kultur durch Prozesse der Medienkommunikation gekennzeichnet sind. Sondern zusätzlich kann man sagen, dass beides in Medienkulturen so weit geht, dass in ihnen »die Medien« als diejenigen Instanzen konstruiert werden, deren Bedeutungsressourcen als primär gelten – kurz: das Zentrum (mit)bilden.<sup>4</sup>

Einerseits hat die Organisation Kirche auf diese Maßgabe bereits reagiert, indem kirchliche Stellen für Öffentlichkeitsarbeit, spezifische Ausbildungsgänge und Fortbildungen entwickelt wurden. Ein Kennzeichen für die Wirksamkeit dieser Maßnahmen sind die vielen Gemeinden in den Landeskirchen der EKD, die einen Internetauftritt haben.<sup>5</sup> So erscheint es plausibel, das Minimal-Kriterium zur Erhebung des Phänomens »Gemeinde in Netzwerken« in der Tatsache ihrer Internetpräsenz zu sehen. Doch wenn die tatsächliche Form der Internetpräsenz vergleichbar wie ein Eintrag ins Branchenbuch einer Kommune gestaltet ist, dann wird man nicht davon überrascht sein dürfen, dass die Seite nur angesteuert wird, wenn jemand eine kirchliche Bescheinigung, z.B. im Falle einer Patenschaft, braucht. Zugleich ist bekannt, dass spirituelle und auch im engeren Sinne religiöse und christliche Themen im Internet kommuniziert werden, Kommunikationsräume kirchlicher Anbieter hierfür jedoch kaum genutzt werden. Demgemäß lauten zwei grundlegende Annahmen der im Mai 2014 von der Hamburger Agentur »Fürst von Martin« veröffentlichten Analyse »Nordkirche und Spiritualität«: a) »Die Liste der am häufigsten genutzten Online-Medien enthält keine signifikanten Angebote der evangelischen Kirche«; und: b) »Die Kirche hat den kommunikativen Anschluss verloren, die Sprache der Netzgemeinde ist ihr nicht bekannt.«<sup>6</sup> Wie auch immer die Analyse im Einzelnen zu bewerten ist, vermittelt die Agentur-Sprache eine kommunikative Diastase zwischen Kirche und Welt, die freilich auch an anderen Orten gern von und in Medien als Bild von Kirche erzeugt wird.

Interessanterweise entspricht diese Diastase aus anderer Perspektive auch der Wahrnehmung der Mitglieder der Evangelischen Kirche in Deutschland. Medien spielen für religiöse Kommunikation, so Ergebnisse aus der fünften EKD-Erhebung über Kirchen-

<sup>4</sup> Hepp, Medienkultur, 70.

<sup>5</sup> Zur Verbreitung von Gemeinde-Homepages sind bislang keine statistischen Erhebungen bekannt, so Sven Waske, Internetbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 4.6.2014.

<sup>6</sup> Vgl. die Analyse »Nordkirche und Spiritualität« der Hamburger Agentur »Fürst von Martin« vom 21.5.2014, unveröffentlichte Powerpointversion, zugänglich gemacht durch Dr. Thomas Schaak, Referent im Dezernat für Theologische Grundsatzfragen und Publizistik, Kiel.

mitgliedschaft (V. KMU), keine große Rolle. Religiöse Kommunikation im Sinne eines persönlichen Austauschs finde im Wesentlichen in privaten Räumen und unter Anwesenden (face-to-face) statt. Allerdings macht die Studie auch darauf aufmerksam, dass eine signifikante Differenz von Kirchenmitgliedern zu Konfessionslosen in ihrer Internetnutzung auszumachen ist.

Kirchenmitglieder nutzen Kommunikationsmöglichkeiten wie SMS/MMS und Online-Communities privat deutlich seltener als Konfessionslose. Sie benutzen in ihrer Freizeit seltener ein Telefon oder Handy und schreiben seltener E-Mails, während es bei der traditionellen Mediennutzung von Printmedien und Fernsehen keine Unterschiede zu den Konfessionslosen gibt.

Es wurde gefragt, durch welche Medien sich die Mitglieder der evangelischen Kirche über kirchliche und religiöse Themen und Inhalte informieren. Zu beachten ist, dass ein Viertel der Befragten (26%) angegeben haben, dass sie privat kein Internet nutzen.<sup>7</sup>

Die Untersuchung vermittelt das Bild, dass die Mediennutzung von Kirchenmitgliedern allgemein und in Bezug auf Religion, Kirche und Glauben im Besonderen in deutlichem Kontrast zur allgemeinen Mediennutzung der bundesdeutschen Bevölkerung zu sehen ist. Doch das erhobene Ergebnis ist im Kontext spezifischer Fragestellungen zu sehen, seine Geltung ist insofern begrenzt. Das zeigt sich bereits innerhalb der Studie. Soweit man der Broschüre zur V. KMU entnehmen kann, geht es nicht darum, dass Medien von Kirchenmitgliedern abgelehnt werden, sondern dass man das Medium Internet (noch) nicht zum eigenen Medienrepertoire zählt, wenn es darum geht, religiös zu kommunizieren.

Sollte dies in Zukunft nun aber der Fall werden, wird eine grundsätzliche Umstellung in der kirchlichen und gemeindlichen Kommunikationskultur nötig. Der Grad sozialer Präsenz wird im Bereich von Social Media daran gemessen, inwiefern der Einzelne bzw. einzelne Personen eines Netzwerks bereit und fähig sind, in Kontakt mit anderen Individuen oder der Community<sup>8</sup> insgesamt zu treten. Netzkommunikationen sind im hohen Maße personalisierte Kommunikationen und zugleich bauen sie darauf auf, dass die Individuen sich in die Gruppe integrieren; es wird auf Augenhöhe, plurilogisch, kontrovers und weitgehend ohne Verweise auf Status und Position innerhalb einer Gruppe kommuniziert.<sup>9</sup> Dies ist ein radikaler Unterschied zu der bisherigen kirchlichen und gemeindlichen Medienkommunikationskultur.

### 1.2 Kommunikation des Evangeliums entlang ihrer Medialität

Für die praktisch-theologische Reflexion auf Kirchen- und Gemeindeentwicklung geht es in einem ersten Schritt darum, dass Beschreibungen zum Wandel moderner Kultur integral auf ihre Verwendung des Begriffs Kommunikation und der Bedeutung von Medialität für die Wahrnehmung von Realität überprüft werden müssen. Die bislang geführten Schlüsselbegriffe Individualisierung, Enttraditionalisierung, Pluralisierung, Kommerzialisierung oder Globalisierung werden dem nicht gerecht, bieten aber hierfür durchaus Anschlussmöglichkeiten.<sup>10</sup>

Wir haben es mit einer zunehmenden Verbreitung von verschiedenen Formen der wechselseitigen, standardisierten und visualisierten Medienkommunikation zu tun. Diese Verbreitung geht damit einher, dass sich verschiedene Prägekräfte von Medien in unterschiedlichen Kontextfeldern der Arbeit, des Alltagslebens, der Religion, der Politik, usw. auf je spezifische Weise entfalten.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> *Evangelische Kirche in Deutschland*, Engagement, [www.ekd.de/EKD-Texte/kmu5.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/kmu5.html), 50.

<sup>8</sup> Vgl. *Campbell*, Community.

<sup>9</sup> Vgl. *Ebersbach/Glaser/Heigl*, Social Media, 35ff. und auch 188ff.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. *Pohl-Patalong/Hauschild*, Kirche sowie *Hermelink*, Kirche, die Medien keine integrale Bedeutung zumessen.

<sup>11</sup> *Hepp*, Medienkultur, 69.

Der Umgang mit Religionen und ihren Traditionen sowie mit persönlicher Religiosität und ihrer Artikulation wird durch die Wirkung von medialen Kommunikationen und den durch sie gebildeten Kulturen geprägt. Hierbei wirkt nie allein das »Was«, sondern auch das »Wie« medialer Kommunikation auf die Wahrnehmung von Religion, Kirche und Gemeinde. So fließt über den allgemein populären Begriff des Netzwerks die Frage nach »neuen« Sozialisierungs- und Kommunikationsformen in die kybernetische Diskussion von Kirche und Gemeinde ein. Die bislang in den Blick genommenen Sozialformen wie Kirche als Bewegung und aktive Gruppe, als Institution und Volkskirche, als Organisation und als Unternehmen<sup>12</sup> treten nun zugunsten der Fokussierung der Beziehungsdimension religiöser Kommunikation in den Hintergrund der Betrachtung. Mit dem Begriff »Netzwerk« werden die Beziehungskonstellationen zwischen Individuen kybernetisch interessant. Neu in den Blick kommen auch Beziehungen, die entweder die Grenzen der Kirchengemeinde überschreiten oder für eine intern aufgebaute Beziehungsstruktur sorgen, die sozusagen zu einer inneren Differenzierung in der Sozialform Kirchengemeinde beitragen. Netzwerke können lokal angesiedelte Kommunikationen intensivieren und/oder entgrenzen und überschreiten (Lokalität und Translokalität als Merkmal von Netzwerken<sup>13</sup>). Es zeigt sich, dass in der medienwissenschaftlichen Reflexion auf Netzwerke Anschlussstellen für die praktisch-theologische Diskussion um das Verhältnis von Ortsgemeinde und nationaler bzw. weltweiter Kirche liegen, die neue Impulse liefern können.<sup>14</sup> Diese sind insbesondere in dem für das Verständnis von Netzwerken zentralen Aspekt der persönlichen Beziehung, die Kommunikationen stiftet, zu finden.

## 2. Praxisbeispiele zu religiösen Kommunikationen in Netzwerken

Der Einblick in a) eine Blog-Kommunikation einer jungen Erwachsenen und b) eine über soziale Netzwerke getragene Kommunikation mit Ehrenamtlichen liefert zwei Beispiele für religiöse Kommunikationen in Netzwerken.

### 2.1 Der Abschieds-Blog einer 18-jährigen Norwegerin als Beispiel für religiöse Kommunikation

»Ich wünsche mir, dass es diesen Blog nach meinem Tod als Buch geben wird«, schrieb Regine Stokke, eine 18-jährige Norwegerin am 5. November 2009, kurz darauf starb sie. Im Jahr 2012 erschien ihr Blog auch auf Deutsch in Buchform unter dem Titel »Face your fear. Accept your war«. Als ersten Eintrag formulierte sie: »Ich habe MDS/AML (das ist eine akute Form von Leukämie, I.N.) – hier will ich euch berichten, wie es ist, damit zu leben, und wie die Behandlung verläuft.«<sup>15</sup>

Stokkes Blog ist ein Beispiel für im Internet weitverbreitete interaktive Abschieds- und Trauerkultur.<sup>16</sup> An ihrem Todestag wird der Blog fast 500.000 Mal aufgerufen, es werden mehr als 42.000 Kommentare verfasst. Der Blog wird für Stokke zum kommunikativen Netzwerk von Beziehungen, die sie auf ihrem Sterbeweg tragen. Wie sie christliche Religiosität und Glauben sah, wird nicht explizit deutlich.<sup>17</sup> Allerdings wirft Stokke

<sup>12</sup> So etwa *Hauschildt / Pobl-Patalong*, Kirche, 138–216.

<sup>13</sup> Vgl. *Hepp*, Medienkultur, 69–120.

<sup>14</sup> Diese Spannung prägt *Karle*, Reformstress ebenso wie *Hermelink*, Kirche und *Hauschildt / Pobl-Patalong*, Kirche.

<sup>15</sup> *Stokke*, Face your Fear.

<sup>16</sup> Vgl. auch *Nord/Luthe*, Selbstvergewisserung.

<sup>17</sup> Für eine Analyse von 49 christlichen Blogs in den USA vgl. *Echols*, Give me.



selbst z.B. die Frage auf, inwiefern ihr für ihre Erkrankung Schuld zukomme. Diese Frage und die Arbeit an Antworten teilen Religionen mit anderen Weltanschauungen und Psychologien. Doch Stokke erhält auf ihrem Blog, soweit sichtbar, keine Antwort. Sie zeigt auch, wie wichtig es ihr ist, dass sie kurz vor ihrem Tod noch einmal Weihnachten feiert, wenngleich der Kalender noch nicht soweit ist. So ist einerseits festzuhalten, dass es auch in der Situation von Krankheit und Tod nicht mehr selbstverständlich ist, auf religiöse Kommunikation zurückzugreifen, und andererseits zeigen sich doch einige Anschlussmöglichkeiten für religiöse Kommunikationen wie etwa die Schuldfrage, die Sehnsucht, Weihnachten zu feiern, und anderes mehr. Religiöse Kommunikation findet hier nicht in festen und traditionell eingeübten Referenzrahmen statt und sie kann nicht auf allgemein geteilte Voraussetzungen und darauf aufbauen, dass man ihre Antworten als sinnvoll und hilfreich empfindet. Religion und Religiosität werden vielmehr als diskursive Tatbestände greifbar, die sich in Beziehungen kommunikativ entwickeln.<sup>18</sup>

## 2.2 Zur medialen Kommunikation eines Gemeindepädagogen

Der Religionspädagoge und Gemeindepädagoge Jens Palkowitsch beschreibt seine derzeitige Tätigkeit in einer Arbeitsgemeinschaft von sieben Kirchengemeinden wie folgt:<sup>19</sup>

»Das wichtigste an der Gemeindegemeinschaft sind die Beziehungen«, sagte schon mein Mentor, als ich noch Student war [...]. Heute bin ich [...] Gemeindepädagoge [...] im Rhein-Main-Gebiet. Beziehungen aufzubauen und zu halten ist hierbei eine große Herausforderung [...]. Die Situation ist nicht nur für mich, sondern auch für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen schwierig. Der Bus verkehrt nicht bis in die späten Abendstunden und auch früh Morgens ist es meist, vor allem an Wochenenden, an denen der Großteil an Gemeindeveranstaltungen stattfindet, kompliziert und mit viel Aufwand verbunden [...]. Kommuniziert wird bei (jungen) Menschen fast immer. Das Smartphone ist dabei ein täglicher Begleiter und vernetzt sie mit denjenigen, die ihnen wichtig sind; der peer group, aber auch immer öfter mit ihren Eltern, die die neuen Medien für sich entdecken. Dabei treffen zwei Kommunikationsstile aufeinander: die Kommunikation ohne digitale Hilfsmittel und die Kommunikation, eben mit diesen smarten Alleskönnern. Ersterer Kommunikationsstil tritt bei Sitzungen, Gesprächsterminen, Begegnungen beim Einkaufen oder auch bei Veranstaltungen auf; letzterer Kommunikationsstil beinahe überall. [...] Ein kurzes Beispiel: Vor kurzem war ich zum Grillen mit einem Jugendkreis eingeladen. Die Kommunikation und Vorbereitung hierfür verlief über E-Mail und WhatsApp.<sup>20</sup> Persönliche Einladungen vom Leitungsteam wurden über facebook, WhatsApp und face-to-face Einladungen verteilt [...]. Konkret hieß dies, dass ich zwei Wochen nach Dienstbeginn eine facebook Fan-Seite für die Jugendarbeit vor Ort sowie eine facebook Gruppe für die TeamerInnen einrichtete. Auf der Fan-Seite erfahren Jugendliche, die diese Seite abonnieren, interessante Informationen über aktuelle Projekte in der Jugendarbeit, die facebook Gruppe für die TeamerInnen dient zum Austausch untereinander: Was ist das nächste Thema, wie bereiten wir es vor und wer übernimmt welchen Teil? Ein weiterer Schritt war die Anschaffung eines Smartphones als Diensthandy mit WhatsApp, facebook, Instagram<sup>21</sup> oder auch Vine.<sup>22</sup> [...] In Social Media werden nicht nur organisatorische Fragen geklärt, sondern oft auch Impulse gesetzt, die zum Nachdenken anregen. Eine Teamerin teilte über WhatsApp eine Fürbitte vom diesjährigen Himmelfahrtsgottesdienst via WhatsApp mit anderen Jugendlichen, die nicht anwesend sein konnten.

<sup>18</sup> Vgl. zu diesem Ansatz z.B. *Matthes*, Alltagswissen.

<sup>19</sup> Das folgende längere Zitat stammt aus einer E-Mail von Jens Palkowitsch, die er am 2.6.2014 an mich sendete.

<sup>20</sup> »WhatsApp« ist ein Instant Messenger, der Nachrichten in Text, Bild und Ton an andere Nutzer des Messengers übertragen kann. Dabei hat man die Möglichkeit, direkt Freunde über ihre Handynummer anzuschreiben, oder zu einem Gruppenchat eingeladen zu werden. Jugendliche sind meist in vielen verschiedenen Gruppen präsent: z.B. Sportverein, Schulklasse, Freundeskreis oder auch Jugendgruppen.

<sup>21</sup> »Instagram« ist eine Anwendung für Smartphones, die es erlaubt, Bilder mit Effektfiltren zu versehen und zu veröffentlichen, um sie mit anderen zu teilen.

<sup>22</sup> »Vine« ist vom Prinzip her wie Instagram, jedoch teilt man hier anstatt Bildern kurze Videos. Inhalte beider Plattformen kann man auch auf facebook und Twitter teilen.

Palkowitsch verdeutlicht, wie differenziert Social Media-Formate im Aufbau eines Netzwerks innerhalb der Jugendarbeit eingesetzt werden können. Darüber hinaus zeigt sich die Leistungsfähigkeit von Social Media in lokal herausforderungsvollen Rahmenbedingungen. Die Kommunikation in ihnen pflegt und stabilisiert Beziehungen unter Ehrenamtlichen und zu Jugendlichen.

### 2.3 Öffentliche Kirche

Netzwerke lassen kommunikative Beziehungen sichtbar werden; ihre Sichtbarkeit ist wiederum eine Gelegenheit, sie öffentlich anzuerkennen und ihnen darin Bedeutung zu verleihen. In dieser Perspektive zeigt sich, dass die Entfaltung des Sinnbilds vom Netzwerk innerhalb der kirchlichen Praxis und der praktisch-theologischen Reflexion auf sie der seit geraumer Zeit diskutierten Frage nach der Öffentlichkeit kirchlichen Handelns bzw. nach einer öffentlichen Kirche einen starken Impuls geben kann. Nimmt man die hierzu geführten Diskussionen innerhalb der EKD und in praktisch-theologischen Beiträgen zur Grundlage, so lässt sich sagen, dass vom Öffentlichkeitsauftrag der Kirche in den letzten Jahren vorzugsweise in einer Makroebene kirchenleitenden Handelns die Rede war:

Öffentliche Kirche wird damit nach innen wie nach außen im Wesentlichen als Repräsentanz- und Steuerungsgröße verstanden, während die Potentiale und Kompetenzen individueller Mitgliedschaft und Verantwortlichkeit nur sehr am Rand in den Blick kommen.<sup>23</sup>

Im Blick auf Internetkommunikationen kann man sogar ergänzen, dass die Potentiale und Kompetenzen im Bereich religiöser Kommunikation, die Nicht-Mitglieder oder Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen in Netzwerkkommunikationen einbringen, gar nicht in den Blick kommen. Kirche im Sinnbild von Netzwerken wahrzunehmen und zu kommunizieren, würdigt hingegen die Beziehungen derer, die sich an diesen beteiligen. Sie werden als Trägerinnen und Träger von religiöser Kommunikation und – enger auf die kirchliche Tradition und praktisch-theologische Diskussion bezogen – der Kommunikation des Evangeliums erkennbar und anerkannt. In diesem Prozess, in dem Gemeinde und Kirche in der Perspektive derer konzipiert werden, die in ihr kommunizieren, liegt für die Zukunft von Kirche eine Chance, (wieder) in einem elementaren Sinne öffentlich zu werden.

## 3. Praktisch-theologische Netzwerktheorie und empirische Netzwerkanalysen als Forschungsaufgaben

Bislang liegt noch keine ekklesiologische oder kybernetische Aufarbeitung zum Begriff »Netzwerk« vor.<sup>24</sup> Hierzu gehört einerseits eine interdisziplinäre Studie zu Netzwerktheorien im Bereich der Soziologie und der Medienwissenschaften sowie ihrer Bedeutung für die praktisch-theologische Kirchentheorie. Andererseits gehört zu ihr eine Konzeptualisierung der empirischen Erforschung von (kirchlichen) Netzwerken bzw. religiöser Kommunikation in Netzwerken. Hier sollte es nicht allein um eine *best-practice*-Forschung, sondern ebenfalls um eine kultur- und medienkritische, religions- und theologiekritische Forschung gehen. Sie wird sich zentral auch mit Kommunikationskulturen und -haltungen auseinandersetzen müssen, um zu konkretisieren, warum im Internet

<sup>23</sup> Schlag, Öffentliche Kirche, 41.

<sup>24</sup> Erste Beiträge haben bislang geliefert Nord, Sinnstiftung und Weyel, Netzwerkanalyse sowie Reimann/Lünenburger, Jenseits; auch Karle, Reformstress nimmt auf das Stichwort Bezug.

kirchliche Angebote für religiöse Kommunikationen kaum genutzt werden. Damit sind große neue Forschungsfelder ausgewiesen: es sollte um Aneignungsprozesse von Religion und Theologie innerhalb verschiedener Netzwerke gehen. In Bezug auf Social Media und Computerspiele ist hiermit bereits begonnen worden.<sup>25</sup> Doch der Forschungshorizont muss im Sinne einer empirischen Religionsforschung in der digitalisierten Gesellschaft verbreitet werden, und es gilt, die Relevanz, die diese Forschungsergebnisse für die Theoriebildung zu Modellen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung haben, deutlich herauszuarbeiten.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Campbell, H.A.*, Community, in: *H.A. Campbell* (Hg.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York 2013, 57–71
- Castells, M.*, *Communication Power*, Oxford 2009
- Ebersbach, A. / Glaser, M. / Heigl, R.*, *Social Web*, Köln/Weimar/Wien <sup>2</sup>2011
- Echols, E.*, Give me that online Religion. Religious Authority and Resistance through Blogging, [http://scholarworks.gsu.edu/sociology\\_theses/39/](http://scholarworks.gsu.edu/sociology_theses/39/) (6.1.2014)
- Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, [www.ekd.de/EKD-Texte/kmu5.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/kmu5.html) (29.6.2014)
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, *Kirche*, Gütersloh 2013
- Hermelink, J.*, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens*, Gütersloh 2011
- Hepp, A.*, *Medienkultur. Die Kultur mediatisierter Welten*, Wiesbaden 2011
- Karle, I.*, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010
- Lünenbürger-Reidenbach, W. / Reimann, R.P. / Ebel, A.*, *Kirche und Social Media. Jenseits der Parochie*, [www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&id=3323](http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&id=3323) (29.5.2014 – Printfassung: Deutsches Pfarrerberblatt, 2013/2)
- Matthes, J.*, *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Opladen <sup>3</sup>1981
- Nord, I.*, Face your fear. Accept your war. Ein Blog einer Jugendlichen und seine Relevanz für die Erforschung von religiösen Sozialisationsprozessen, in: *I. Nord / S. Luthe* (Hg.), *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*, Jena 2014 (im Druck)
- Sinnstiftung zwischen Individuum und Organisation. Kirche als Netzwerkorganisation für eine nachhaltige Welt, in: *K. Weiß* (Hg.), *Strategisches Management. Erfolgreiche Entwicklung von Personen und Organisationen*, Kassel 2012, 272–288
- *Luthe, S.* (Hg.), *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*, Jena 2014 (im Druck)
- *Luthe, S.*, Räume, die Selbstvergewisserung ermöglichen. Virtuelle Bestattungs- und Gedenkräume und ihre Bedeutung für die Diskussion um den Wandel in der Friedhofskultur, in: *Th. Klie / R. Kunz / M. Kumlehn / Th. Schlag* (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung*, Berlin / New York 2014 (im Druck)
- Schlag, T.*, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012
- Stegbauer, Chr.* (Hg.), *Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie. Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*, Wiesbaden <sup>2</sup>2010
- Stokke, R.*, *Gegen die Angst – Face your Fear. Accept your War*, Hamburg 2012
- Weyel, B.*, *Netzwerkanalyse – Ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten*, in: *B. Weyel / W. Gräß / H.-G. Heimbrock* (Hg.), *Praktische Theologie und Empirische Religionsforschung*, Leipzig 2013, 157–169

<sup>25</sup> Vgl. z.B. *Nord/Luthe*, *Social Media*.

## 8.2 Kirchenschließung

Henk de Roest

### 1. Informationen

#### *1.1 Kirchenschließung als Zeichen für Vitalitätsverlust*

Dass man Kirchenschließungen als Thema der Gemeindeentwicklung behandeln kann und soll, leuchtet auf den ersten Blick nicht unmittelbar ein. Die Gründe, die eine solche Maßnahme verlangen, sind ja in der Regel gravierend: ein sich verringernder finanzieller Spielraum, steigende Unterhaltskosten, rückläufige Kirchenbesuchszahlen, ein schrumpfender Kreis ehrenamtlicher Mitarbeiter und eine Abnahme des pastoralen Angebotes bei weniger hauptamtlichen Kräften. Der Entscheid, ein Kirchengebäude zu schließen, ist tatsächlich ein dramatischer Schritt im Leben einer Gemeinde. Die Stimmen von Betroffenen geben einen Eindruck, welche Gefühle im Spiel sind:

Für viele Gemeindeglieder ging mit der Schließung auch ein Stück Lebensgeschichte zu Ende ... Als der Pfarrer das Aus für die Kirche verkündet, fließen Tränen bei vielen der meist älteren Gottesdienstbesucher. Es ist ein tief emotionaler Moment. Verzweiflung ist zu spüren, sehr große Traurigkeit... Viele sind enttäuscht, weil es schon die zweite Kirchen-Schließung ist, die sie mitmachen ... Ich glaube gar nichts mehr, uns ist schon viel versprochen worden.<sup>1</sup>

Ein Kirchengebäude ist »mehr als Holz und Stein«. <sup>2</sup> Menschen verbinden es mit wichtigen Momenten ihrer Biografie. Eine Schließung ist darum ein höchst emotionaler Prozess. Die Gemeindeglieder sind traurig oder wütig. Sie haben das Vertrauen in die Leitung verloren.

Kirchenschließungen sind auch für die Organisation besorgniserregende Signale. Sie indizieren eine nachlassende Vitalität, die verschiedene Ursachen hat. Schwindende Ressourcen spielen dabei eine zentrale Rolle. Über den quantitativen dürfen aber die qualitativen Aspekte nicht vergessen werden. Mitglieder fühlen sich ihrer Kirche immer weniger verbunden, weil das zur Verfügung stehende Geld nicht effizient verwendet wird und die Leitung nicht mehr in den Händen von sachkundigen und tatkräftigen Personen liegt.

Wenn man sich mit der Schließung (oder Umnutzung) von Kirchenräumen beschäftigt, geht es also nicht nur um Zahlen, sondern auch um eine Beurteilung von deren Eignung für unterschiedliche Gruppen von Nutzern. Für die Leitung bedeutet dies, dass sie sich auch mit Qualitätskriterien für bestimmte Nutzungen auseinandersetzen muss. Das wiederum kann auch als eine Chance für Gemeindeentwicklung be- und ergriffen werden. Wenn weniger Geld und weniger Menschen zur Verfügung stehen, heißt das nicht zwingend, dass die Vitalität der Gemeinde auf dem Nullpunkt ist. Eine Gruppe motivierter und sachkundiger Menschen kann mit innovativen Ideen die Schließung eines Kirchengebäudes verhindern oder einen erfolgreichen Neustart an einem neuen Ort lancieren.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe [www.saarbrueckerzeitung.de](http://www.saarbrueckerzeitung.de) (5.7.2014); [www.derwesten.de](http://www.derwesten.de) (5.7.2014).

<sup>2</sup> *Bisseling/Roest/Valstar*, Meer dan hout en steen.

<sup>3</sup> *Roest/Noort/Paas/Stoppels*, Als een kerk (op)nieuw begint.

### 1.2 Fünf Szenarien

Ob ein Neustart mit anderen Nutzern oder Umnutzungen möglich ist oder ob es zu einer Schließung der Kirche kommen muss, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Entscheidend ist, warum eine Gemeinde nicht mehr zum Gebäude oder ein Gebäude nicht mehr zur Gemeinde passt. Fünf Szenarien lassen sich unterscheiden.

#### 1.2.1 Das Kleid anpassen

Wir sprechen von einem »zu großen Kleid«, wenn die Mitgliederzahl so stark geschrumpft ist, dass die Kirche wie ein zu weiter Mantel am Leib der Gemeinde schlottert. Es kann durchaus sein, dass noch Mittel für den Unterhalt vorhanden sind. Aber die Frage stellt sich dennoch: Soll man eine Kirche wegen einer Handvoll Mitglieder mit teuren Steuergeldern unterhalten? Ist das Zeugnis einer derart luxuriös versorgten Glaubensgemeinschaft noch glaubwürdig?

Einen Ausweg bietet die geteilte oder gemeinsame Nutzung. Wenn ein Kirchengebäude viel mehr Platz bietet, als die Gemeinde eigentlich benötigt, die Mitglieder jedoch bereit sind, das Gebäude zu erhalten, kann sie anderen Gemeinschaften vor Ort die Nutzung der Räume ermöglichen.<sup>4</sup>

Auch die Diskussion um mögliche Umnutzungen kann eine unerwartete Kreativität entfesseln. Das »zu große Kleid« wird eventuell erneut maßgeschneidert, das Interieur erneuert und die Ausstattung wird modernisiert. Entscheidend ist ein gutes Gebäudemanagement, das die ökonomischen mit den spirituellen und diakonischen Anliegen verbinden kann. Pläne für eine Neueinrichtung, einen Anbau oder eine Renovierung des Kirchenraums hängen zwangsläufig mit inhaltlichen Entscheidungen zusammen.

#### 1.2.2 Gemeindekooperation

Eine andere Spielart der gemeinsamen Nutzung ist die Kooperation von zwei oder mehreren Gemeinden, die ihre eigenen Gebäude erhalten, aber, um Kosten zu sparen, in anderen Bereichen zusammenspannen. Wenn der finanzielle Handlungsspielraum in absehbarer Zukunft enger wird, zwingt das die Gemeinden, nicht mehr alles anzubieten, was angeboten werden kann. Das muss aber nicht zwingend die Schließung der Kirchen zur Folge haben. Für die Gemeindeleitung stellt sich dann die Frage, auf welchem Gebiet es zu Kürzungen kommen muss. Dies kann jedoch nicht ohne eine Besinnung auf den Inhalt des »Kirche-Seins« geschehen, die im Verband wahrgenommen wird. Wichtig ist die Gewährleistung derjenigen Funktionen, die eine Glaubensgemeinschaft erfüllen muss, um vital zu bleiben. Es kann aber auch parochieübergreifend geschehen. Es ist möglich, dass eine Gemeinde ihre *liturgischen*, eine andere ihre *diakonischen* oder eine dritte ihre *katechetischen Dienste* einschränkt, um zu Einsparungen zu kommen – dass aber zusammen die *gemeinschaftsformenden* und *missionsgerichteten* Funktionen wahrgenommen werden.<sup>5</sup> So ergibt sich die Möglichkeit, auf durchdachte Weise zu sparen und vor Ort bestimmte Funktionen bewusst zu verstärken oder zu schwächen. Bei der Umsetzung sind die jeweiligen Quartierbewohner explizit in den Entwicklungsprozess einzubeziehen. Wie wäre es für sie, wenn es »ihre« Kirche nicht mehr gäbe? Welche Möglichkeiten sehen sie für eine Umnutzung? Sind sie bereit, sich zu engagieren und an einem Ausschuss teilzunehmen?

<sup>4</sup> Davie, *Vicarious Religion*.

<sup>5</sup> *Stassen/Helm*, *Geloof in de toekomst*, 42.

Freilich ist die Zusammenarbeit von Gemeinden in der Praxis keine beschlossene Sache. Dies gilt insbesondere mit Blick auf die Finanzen. Wenn reiche und arme Gemeinden zusammenspannen, stellt die Verteilung der Güter im Prozess zur Zusammenarbeit eine ernstzunehmende Hürde dar.

### 1.2.3 Unterschiedliche Nutzungen

Kirchenschließungen können auch Gemeinden beschäftigen, die bereits zusammenarbeiten, die sich an einander gewöhnt und gemerkt haben, dass sie einander beflügeln können. Die Formulierung einer kompakten gemeinsamen Haushaltsplanung, die das Gebäudemanagement mit Blick auf die Entwicklungen der nächsten Jahre einbezieht, ist dann wünschenswert. Ebenso sollte diese Planung in regelmäßigen Zeitabständen evaluiert und angepasst werden. Die demografische Entwicklung der beteiligten Gemeinden (Altersdurchschnitt, Mitgliederzahl, Anzahl der Kirchenbesucher) sowie der jeweilige lokale Kontext müssen berücksichtigt werden.

Besonders in Situationen, in denen die Notwendigkeit einer Kirchenschließung nicht direkt einleuchtet und es auch noch andere Verwendungszwecke für das Gebäude gäbe, wird die Schließung von (einem Teil der) Gemeinde oft nicht akzeptiert. Auf die Freude über die Zusammenarbeit und die Fusion folgt der Dämpfer, der durch Uneinigkeit verursacht wird. Auch an dieser Stelle hilft nur eine inhaltliche Besinnung aller Beteiligten weiter.

Fusionierte Gemeinden können sich dann auch aus guten Gründen für eine Kirchenschließung entscheiden – zum Beispiel, weil man wöchentlich in einem gemeinsamen Kirchengebäude zusammenkommen möchte. Es besteht aber auch die Möglichkeit, die kleinere(n) Kirche(n) als Räumlichkeiten für andere Gottesdienstformen – seien dies Hochzeiten, Beerdigungen oder freie Formen – weiterhin zu nutzen oder zu vermieten.

### 1.2.4 Den Neustart nicht verpassen

Ein mögliches *worst case scenario* darf nicht verschwiegen werden. In gewissen Fällen fehlt es ganz einfach an Geld und es gibt nicht genug haupt- und ehrenamtliche Kräfte, um die Funktionen einer Glaubensgemeinschaft ausüben zu können. Die wenigen Mitglieder können die Räumlichkeiten mit den vorhandenen Mitteln nicht mehr länger unterhalten. Es kann dann doch noch zu einer langen Phase kommen, in der man Wert darauf legt, sich weiterhin als kleine, solidarische Gemeinschaft zu treffen. Eine *simple church*, die sich am Küchentisch trifft, um Kirche zu sein, kann durchaus der Anfang von etwas Neuem sein. Wenn man zu diesem Zeitpunkt allerdings noch Eigentümer eines Kirchengebäudes ist, bestimmt die Sorge um diesen Besitz permanent die Tagesordnung. Das Dach ist undicht. Wer bezahlt die Reparatur? In einer solchen Situation wird auch ein Neustart schwierig. Es gilt also, den richtigen Zeitpunkt nicht zu verpassen, um die vorhandenen Kräfte auf einen Neuanfang bündeln zu können.

### 1.2.5 Das böse Erwachen richtig nutzen

In vielen Pfarreien und Gemeinden wird in den kommenden Jahren die Rede von einem »bösen Erwachen« sein. Es gibt zur Zeit noch ausreichende Ressourcen, aber wenn der Abgang an engagierten und zahlenden Personen anhält oder große Sanierungsarbeiten fällig werden, muss die Gemeinde Gebäude abstoßen. Warum reden wir vom bösen Erwachen?

Man kann beobachten, dass Gemeinden im Falle von schrumpfenden Mitteln dazu neigen, zuerst den Stellenumfang der Mitarbeitenden zu minimieren – oft nach dem

Ausscheiden des hauptamtlichen Mitarbeiters. In der Folge nimmt die Belastung der übrigen ehrenamtlichen Mitarbeiter zu. Ein relativ kleiner Kern aktiver Mitglieder sieht sich umringt von einer großen Gruppe passiver Mitglieder. Infolgedessen erhöht sich der Druck auf die aktiven Mitglieder: Oft sind es dieselben Menschen, die in verschiedenen Gruppen aktiv sind und Aufgaben erfüllen. Ihre »Frustrationstoleranz« wird damit auf die Probe gestellt.<sup>6</sup>

In einer solchen Situation geraten Menschen in eine Art Lähmung und verlieren das Zeitgefühl.<sup>7</sup> Man ist sich darüber im Klaren, dass schnell etwas passieren muss, macht aber dennoch weiter wie bisher. Es kommt zu einer »Verlangsamung«: Viel Zeit geht verloren durch unbedeutende Angelegenheiten. In Sitzungen spricht man lange über die Organisation der Mitarbeiterfeier, über Blumenschmuck und die Kaffeetassen. Nötig wäre hingegen eine Gesamtperspektive. Eine Projektgruppe oder ein kreativer Think-Tank können sich damit beschäftigen. Die zur Verfügung stehenden Mittel werden dann (wieder) in Verbindung gebracht mit den Zielen der vitalen Glaubensgemeinschaft.

Die Erfahrung lehrt, dass es dann gerade hilft, die Identitäts- oder Profilfrage zu stellen. Warum sind wir Kirche? Ein stimulierendes Profil sorgt für neue Bewegung.<sup>8</sup> Wer böse erweckt, ist noch nicht erweckt – aber vielleicht aufgeweckt genug, die richtigen Fragen zu stellen. Wo und für wen sind wir Gemeinde? In welchem Kontext sind wir Kirche?

## 2. Entwicklungsperspektiven

### 2.1 Forderung nach einer alltäglichen Ekklesiologie

Aus dem bisher Gesagten wurde deutlich, dass eine Reduktion der Kirchenschließungsthematik auf ihre finanziellen Aspekte der Komplexität der Fragen nicht gerecht wird. Bei Schließung, Transformierung und eventuellem Neubau ist eine inhaltliche Einschätzung der Lage entscheidend und sind ekklesiologische und theologische Reflexionen grundlegend. Im Zentrum steht die Frage, wofür die Kirche da ist. Diese Frage kann nicht »von oben« beantwortet werden. Sie muss die Basis bewegen. Theologie der Gemeinde ist eine gemeinschaftliche vollzogene Aufgabe und als eine Form der alltäglichen Ekklesiologie im Sinne von Jeff Astleys *ordinary theology* zu begreifen.<sup>9</sup> Wir verstehen unter dieser Gemeindeekklesiologie den Findungsprozess einer gemeinsam erarbeiteten Antwort auf die Frage: Wozu hat Gott uns in unserem Dorf oder in unserem Stadtviertel berufen?<sup>10</sup> Die Frage nach der eigenen Identität ist essentiell. Gespräche über die Gemeindeentwicklung, die sich nicht von Fusionsbesprechungen im Wirtschaftsleben unterscheiden, verpassen das Entscheidende. Sie lassen diejenigen im Stich, die nach einer inhaltlichen Orientierung in einer Situation der Neuausrichtung fragen.

Man soll auch nichts schönreden. Natürlich ähnelt eine Kirchenschließung in vielerlei Hinsicht einer Beerdigung, aber sogar auf einer Beerdigung verkünden wir, dass der Tod überwunden ist. Wer die Gegenwart des Auferstandenen ernst nimmt, beleuchtet auch die Wirklichkeit der Kirche im Lichte ihrer gottgegebenen Möglichkeiten. Aus theologischer Sicht ist deshalb auch die Rede von sterbenden Glaubensgemeinschaften

<sup>6</sup> Sonnberger, Leitung, 4.

<sup>7</sup> Vercammen, Identiteit, 20.

<sup>8</sup> Herrington/Bonem/Furr, Leading Congregational Change.

<sup>9</sup> Astley, Ordinary Theology.

<sup>10</sup> Morseth, Discerning God's Calling, 3. Siehe auch Roest, Communicative Identity.

problematisch. Die Kirche Christi ist größer als die einzelne Quartier- oder Dorfgemeinde. Eine praktisch-theologische Ekklesiologie rechnet mit Gottes Handeln. Sie hofft darauf, dass der Heilige Geist mit frischem Wind durch eine geschwächte Gemeinschaft wehen kann und eine Art von Weiterbestehen wider alle Erwartungen schenkt.

## 2.2 Geistliche Verantwortung und transparente Führung

Gefragt ist geistliche Verantwortung. Wer an eine Glaubensgemeinschaft ausschließlich als Manager herangeht – ungeachtet der Tatsache, dass Managementqualitäten wohl nützlich sind –, gerät in eine Sackgasse. Wenn die Leitung wirklich ihre Aufgabe in einem Veränderungsprozess erfüllen will, muss sie die Kritiker zu Wort kommen lassen. Solange sich Menschen verraten fühlen und verzweifelt sind, kann es keinen Neubeginn geben. Auch die Verantwortlichen sollen, um vor der Gemeinde glaubwürdig zu sein, ihre Emotionen äußern können.<sup>11</sup> Emotionale Transparenz ist nicht nur Psychohygiene. Sie ist ein unabdingbarer Schritt im Prozess der Veränderung.

Zur emotionalen kommt die sachliche Transparenz. Betroffene Gemeindeglieder müssen frühzeitig und vollständig informiert werden. Sie müssen wissen, wie sie zusätzliche Informationen erhalten können und wann die Entscheidungen fällig sind. Man sollte nicht vergessen, dass Leiter oft einen Informationsvorsprung vor dem Rest der Gemeinde haben. Gerade wenn eine Partei über mehr Informationen verfügt, kann dies (unnötigen) Widerstand erzeugen. Es ist darum ratsam, dass Informationen schon in einem frühen Stadium mitgeteilt werden, ohne bereits Präferenzen auszusprechen. Geduld und sorgfältige Kommunikation sind nötig, damit die Gemeinde schon getroffene Entscheidungen nachvollziehen kann. Dabei kann es behilflich sein, gerade die Personen, die in erster Instanz viel Widerstand an den Tag gelegt haben, aktiv in den Entscheidungsprozess einzubeziehen.

Vor allem die sogenannten »Entweder-Oder-Entscheidungen« wecken Emotionen. Wenn die Gemeindeglieder vor einen *fait accompli* gestellt werden, fühlen sie sich ins Abseits gedrängt.<sup>12</sup> Der Leitung obliegt es, einen *Raum für Entwicklung zu schaffen und die Gemeindeglieder miteinzubeziehen*. Menschen, die eine Veränderung mittragen, sollen merken, dass ihre kreativen Ideen nicht auf taube Ohren stoßen. Auf diese Weise kann die Leitung einen Eindruck gewinnen, wie sich in der Zeit nach einer allfälligen Schließung die Gemeinde weiterentwickeln kann. Denn eines ist klar: Jedes Gemeindeglied – inklusive der treuen Kirchenbesucher – stellt sich die Frage: Gehe ich mit oder schließe ich mich einer anderen Gemeinde an? Bleibe ich oder soll ich abspringen?

## 2.3 Emotionen

Wir wissen aus einer empirischen Untersuchung, dass der Wert und die Bedeutung der Kirche, die man verlieren wird, umso stärker empfunden werden, je näher der Moment der Schließung kommt.<sup>13</sup> Wir plädieren deshalb für ein bewusstes Trauern. Wenn ein Gebäude abgestoßen wird, geht es nicht nur um das Gebäude an sich, sondern um den drohenden Verlust des Zusammenhangs, den dieses Gebäudes repräsentierte. Beim Loslassen von Orten, die in der eigenen Biographie eine wichtige Rolle spielten, sind nicht nur die materiellen, sondern auch die immateriellen Aspekte zu beachten. Wie oben schon betont, ist die Rücksicht auf den Emotionshaushalt nicht allein der Vergangen-

<sup>11</sup> *Granade*, The Pastor's Experience, 55.

<sup>12</sup> *Bisseling/Roest/Valstar*, Meer dan hout en steen, 163–179.

<sup>13</sup> *Roest*, Losing a Common Space, 293.



heitsbewältigung geschuldet. Um die Gemeinde auf eine neue Zukunft einzustellen, ist eine sorgfältige Gestaltung des Übergangs anzustreben. Dieses erste Postulat einer Kirchenschließungs-Kybernetik gilt es nun auszuführen.

### 3. Übergangspastoral als innovative Entwicklungsperspektive

Die Praxis des Loslassens erfordert eine bewusste, geplante und explizit benannte Gestaltung des Übergangs. Der Begriff »Übergangspastoral« fasst die wichtigsten Forderungen dieser Praxis zusammen. Gemeint ist der pastorale Beistand in dieser Periode, der sich sowohl in Gruppen- als Individualseelsorge wie auch in entsprechenden Gottesdiensten äußern kann. Zwei sollen näher vorgestellt werden.

#### 3.1 Gespräche und Gottesdienste

An Gemeindeabenden, aber auch in seelsorglichen Begegnungen soll Gelegenheit sein, dass Gemeindeglieder ihre Geschichte mit dem Gebäude einander erzählen können.<sup>14</sup> In Situationen, in denen Abschied genommen werden muss, kann es hilfreich sein, sich an andere Zeiten zu erinnern. Die Erinnerung lässt sich mit der Diskussion verbinden, wo sich die Gemeindeglieder zukünftig sehen. Denn jetzt, da durch die bevorstehende Schließung die Frage nach der Zukunft der Glaubensgemeinschaft konkret wird, muss auch ein Mitgehen oder woanders Hingehen oder – leider nicht unwahrscheinlich – auch ein von der Kirche Weggehen besprochen werden. Auch die Beweggründe für die jeweilige Entscheidung müssen erläutert werden. Was hält Menschen von einem Weggang zurück? Was lässt sie zögern? Wenn das Risiko, dass eine Glaubensgemeinschaft ganz und gar zerbricht, ausgesprochen wird, ist die Chance größer, dass die Menschen den Neuanfang der Gemeinde mitmachen.

In der Hoeksteen-Gemeinde in Zwolle habe ich in einer visuell-ethnographischen Studie Gemeindeglieder gebeten, ein oder mehrere Fotos von dem zu machen, was sie nach der Schließung sehr vermissen würden. Ebenso gab es die Möglichkeit, aus mehr als zweihundert Fotos auszuwählen, die von einem Fotografen der Glaubensgemeinschaft erstellt wurden. Jeder hatte die Gelegenheit, die eigene Wahl schriftlich zu erläutern, oder dies in einer Reihe von Gruppengesprächen an verschiedenen Tagen und Tageszeiten zu tun. Es kam zu neun Gesprächsrunden, an denen jedes Mal ungefähr zwölf Menschen teilnahmen, um über das Abschiednehmen zu reden. Welche Erfahrungen haben Sie in ihrem Leben mit Abschiednehmen gemacht und was hat Ihnen dabei geholfen? Das war die erste Frage, die den Teilnehmern vorgelegt wurde. Im Anschluss daran sprachen wir darüber, was die Menschen am meisten vermissen würden. Danach wurde gefragt: Wie stehen sie der Situation nach der Schließung gegenüber? In allen Gesprächsrunden bestätigten die Teilnehmer, dass sie die Entscheidung, zu gehen oder zu bleiben, sehr beschäftigte. Am Ende des Zusammentreffens lautete der Grundton, dass die Anwesenden stärker motiviert waren, zu bleiben und »an der Gemeinschaft fest zu halten«. In der Wahl der Fotos stach das »Verbindende« ins Auge: das, was Menschen aneinander und mit Gott verbunden hat. Fotos bahnen den Weg zu tieferen Bedeutungsschichten. Sie ermöglichen es, eine Geschichte zu erzählen. Überdies erzählen sie die Geschichte dieser Glaubensgemeinschaft. Sie helfen, zu gedenken und zu bewahren, und bieten deshalb Hilfe beim Abschiednehmen. Fotos rufen Emotionen hervor und evozieren bedeutungsvolle Momente.<sup>15</sup>

Es gibt Gemeinden, die sich auf dem Weg zur Schließung dafür entscheiden, eine letzte Gottesdienstfeier oder einen Abschiedsabend zu halten – darauf wird weiter unten eingegangen. Es können jedoch auch mehrere Anlässe sein, die den Prozess des Abschieds in Phasen gliedern. Generell sind (rituelle) Formen der Bewältigung innerhalb und außer-

<sup>14</sup> Mit diesem Modell wurden bereits positive Erfahrungen gemacht, vgl. *Roest*, *Losing a Common Space*.

<sup>15</sup> Vgl. *Roest*, *Losing a Common Space*.

halb eines gottesdienstlichen Rahmens hilfreich. Eine Vielzahl von Bibelgeschichten haben Verlust und Veränderung zum Thema und beschreiben den Kummer, den das Volk Gottes durch den und im Verlust der Heimat erfahren hat. Welchen Leitfragen eine Bibelarbeit in einer Situation der Kirchenschließung folgt, liegt auf der Hand. Wie haben andere vor uns den Verlust des Tempels und der Heimat erfahren? Was geben sie uns für unseren Trauerprozess? Wie können wir im Gebet neue Hoffnung schöpfen?

### 3.2 Die neue Situation

Möglicherweise wurden bereits vor der Schließung mit einer oder mehreren anderen Gemeinden Absprachen über eine gemeinsame Zukunft gehalten. Untersuchungen haben erwiesen, dass es sich bewährt, wenn die Gemeinden bereits in der Zeit vor der eigentlichen Schließung zusammenarbeiten und regelmäßig gemeinsame Gottesdienste feiern.<sup>16</sup> Manchmal muss auch noch im später gemeinsam zu bewohnenden Kirchengebäude das Eine oder Andere angepasst werden. Dabei kann und soll die Meinung der Gemeinschaft, die ihr Gebäude schließen muss, einen starken Einfluss haben.

Es geht darum, dass beide Glaubensgemeinschaften zu einer Gemeinde werden und das Gefühl entwickeln, an etwas Neuem zu sein. Es ist fatal für einen Neustart, wenn eine Gemeinde den Eindruck bekommt, sie dürfe bei der anderen »einziehen« – und sei es nur, dass sie es sich einmal zu oft anhören muss, wie schön es ist, »dass ihr jetzt auch bei uns seid«. Während einer Neueinrichtung, Renovierung oder Restaurierung oder auch in Erwartung eines gemeinschaftlichen Neubaus ist es wichtig, dass beide Glaubensgemeinschaften die Gebräuche, Gewohnheiten und Werte des Anderen zu verstehen lernen und sie im besten Falle auch zu schätzen wissen. Andere Lebensbereiche der Gemeinde sind weniger sensibel. Während im Gottesdienstraum die neue Einheit vorsichtig erprobt werden muss, kann in der Diakonie, in Caritas-Ausschüssen, Kantoreien, Kirchenverwaltung, Kirchenvorständen aber auch in Arbeitsgruppen wie der Kindergottesdienstleitung, dem Jugendrat oder Mahlzeitgruppen bereits intensiv zusammengearbeitet werden.

Ein wichtiger Impuls für die sich neu entwickelnde Glaubensgemeinschaft ist die gemeinsame Bestimmung vom Ursprung her. Gemeint sind weniger Gespräche »über Gott und die Welt«, sondern ein Ernstnehmen der Gegenwart von Gottes Geist. Menschen, die sich neu auf das Evangelium besinnen, fragen nach ihrer Berufung. Sie fragen nach dem Grund ihrer Hoffnung, danach, welche Zukunft Gott für diese Gemeinschaft vorgesehen hat. Was ist Gottes Wille für unser Dorf oder unser Stadtviertel? Trauen wir uns, uns hier und jetzt zu öffnen für Gott in unserer Mitte?

Wenn so auf die Schließung reagiert wird, entsteht ein »Mikroklima«, in dem eine kooperative Stimmung gedeihen kann. Menschen erleben, dass sie wirklich einen Beitrag leisten können – für eine Kirche, die sie auch tatsächlich braucht. Das Gebet spielt in all diesen Fragen eine wichtige Rolle. Es schenkt Ruhe, Entspannung und Perspektive. Menschen können ihre Träume Gott anvertrauen und nach Weisung fragen. Das Gespräch über die Zukunft gibt neue Energie.

### 3.3 Die Planung der Schließung

Eine Arbeitsgruppe befasst sich mit der Gestaltung der letzten Zusammenkunft. Sie ist sich bewusst, wie wichtig es ist, Zeit für das gemeinschaftliche Gespräch über Datum und Zeitpunkt der Schließung einzuräumen. Auch die Art und Weise, wie das Ende

<sup>16</sup> Bisseling/Roest/Valstar, Meer dan hout en steen.

gestaltet werden soll, über Möglichkeiten, etwas zu »hinterlassen«, und über Gegenstände, die mitgenommen werden können, müssen die Betroffenen mitbestimmen können. Die Aufbewahrung von Gegenständen, Fotos, Filmen und anderen konkreten Erinnerungen an das Leben dieser Gemeinde will besprochen sein. Ein Thema ist das »Erbe« dieser Kirche.

Mit dem Datum der Schließung rückt auch der Akt der öffentlichen Bekanntmachung näher. Wie soll die Umgebung bei der Schließung mit einbezogen werden? Es gibt auch Leute, die meinen, man soll eine Schließung nicht bekanntmachen. Davon ist abzuraten. Früher oder später muss es kommuniziert werden. Und dann ist es sicher besser, eine eigene Pressemitteilung für die Lokalzeitung »in der Tasche« zu haben.

### 3.4 Die Schließungszeremonie

Viele, wenn auch nicht alle, empfinden das letzte Betreten des Kirchengebäudes wie eine Beerdigung. Man ist sich bewusst, dass die Gemeinde in diesem Raum zum letzten Mal beisammen ist. Auch wenn nicht geweint wird wie auf einer Beerdigung, stimmt das Geschehen dennoch wehmütig. Dieser Raum ist den Kirchenbesuchern vertraut. Hier wurden Kinder getauft, hier wurde geheiratet und es sind Beerdigungen gefeiert worden. Die Taufschale, die Kniebank, die Stelle, am dem der Sarg des Verstorbenen stand, aber auch die Weise, wie das Licht auf diese und andere Stellen fällt – all dies spielt eine Rolle bei einem affektiv geladenen Raumerleben.

Am Tag des Abschieds erscheint vielen Anwesenden das gelebte Leben wieder vor dem inneren Auge. Sie sehen Gesichter von Menschen vor sich und werden dadurch berührt. Man hat sich noch einmal liebevoll um das Gebäude gekümmert: Das Kupfer wurde geputzt, Bänke wurden gebeizt, der Garten wurde gemacht, das Silber und das Abendmahlservice wurden zum Glänzen gebracht und draußen blickte man voll Verwunderung auf, als tatsächlich Schwalben ihre Nester an die Regenrinne gebaut hatten. Es wird Abschied genommen von diesem Gebäude, und es ist gut, wenn so viel wie möglich ausgesprochen und symbolisiert wird, was dieses Gebäude für die Gemeinschaft, die sich darin traf, bedeutet hat.

In den vergangenen zwanzig Jahren wurden in verschiedenen Glaubensgemeinschaften Liturgien entworfen, um die ambivalenten Gefühle bei einer Schließung greifbar, interpretierbar und erfahrbar zu machen. Dabei hat man festgestellt, welche Rituale hilfreich sein können, und ebenso, dass die christliche Tradition mit ihren Symbolen, Liedern, Texten (z.B. Ps 84) und Gebräuchen (z.B. Prozessionen) wichtige Impulse bereithält. Der Kantor wählt ein Lied, mit dem sich die Gemeinde in besonderer Weise verbunden fühlt und das auf einem Stationenweg an verschiedenen Orten – im Kirchenschiff, bei der Taufschale, vor dem Altar, bei der Kanzel und hinter dem Altar – gesungen wird. Diese wandernde Bewegung hilft der Glaubensgemeinschaft, ein Grenzgebiet zu begehen. Sie erlebt eine *liminale Situation* und ist in einem Schwellen- und Zwischenraum. Die Gemeinde befindet sich zwischen einer alten und einer neuen Situation. Sie steckt »mittendrin« – zwischen dem Vertrauten und dem noch Unbekannten.

Abschiedsrituale wie diese helfen bei der Kanalisierung der Emotionen, sie bieten die Möglichkeit, die zu einer Schließung gehörenden zwiespältigen Gefühle zuzulassen. Rituale erschließen kollektive Erfahrungsschichten und ermöglichen zugleich eine persönliche Reaktion. Für eine passende Form ist es eventuell nicht genug, jemanden stellvertretend handeln zu sehen. Es kann heilsam sein, wenn die Teilnehmer der Feier körperlich in Bewegung kommen.

Eine große Gefahr besteht darin, zu früh über die Zukunft reden zu wollen. Dann werden Gefühle von Enttäuschung, Heimweh, Kummer, Schuld und auch Wut über-

gangen. Wenn aber die Leitung, der Pfarrer und der Kirchenvorstand mitsamt dem Finanzausschusses die negativen Emotionen im letzten Gottesdienst nicht unterdrücken, verstärkt dies ihre Glaubwürdigkeit der Leitung und positioniert sie zugleich mitten in der Gemeinde. Gerade durch solche Aufmerksamkeit wird die Schließung zu einer verbindenden Erfahrung. Sie kann zu einem gemeinschaftsstiftenden Akt werden, in dem auch die Worte der Hoffnung und des Vertrauens nicht hohl klingen.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Astley, J.*, Ordinary Theology. Looking, Listening and Learning in Theology, Aldershot 2002
- Bisseling, H. / Roest, H.P. de / Valstar, P.* (Hg.), Meer dan hout en steen. Handboek voor sluiting en herbestemming van kerkgebouwen, Zoetermeer 2011
- Clark, J.*, »This Special Shell«. The Church Building and the Embodiment of Memory, JRH 31/1 (2007), 59–77
- Davie, G.*, Vicarious Religion. A Methodological Challenge, in: *N.T. Ammerman* (Hg.), Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives, Oxford 2007, 21–36
- Gennep, A. van*, The Rites of Passage, London / Henly 1977
- Granade, N.N.*, The Pastor's Experience, in: *B.A. Gaede* (Hg.), Ending with Hope. A Resource for Closing Congregations, Bethesda, MD 2002, 55–63
- Herrington, J. / Bonem, M. / Furr, J.H.*, Leading Congregational Change. A Practical Guide for the Transformational Journey, San Francisco, CA 2000
- Morseth, E.*, Discerning God's Calling, in: *B.A. Gaede* (Hg.), Ending with Hope. A Resource for Closing Congregations, Bethesda, MD 2002, 3–15
- Roest, H.P. de*, Communicative Identity. Jürgen Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology, Kampen 1998
- */ Noort, G. / Paas, S. / Stoppels, S.*, Als een kerk (op)nieuw begint. Handboek voor missionaire gemeenschapsvorming, Zoetermeer 2008
  - »Losing a Common Space to Connect«. An Inquiry into Inside Perspectives on Church Closure Using Visual Methods, IJPT 17/2 (2013), 292–313
- Sonnberger, K.*, Die Leitung der Pfarrgemeinde. Eine empirisch-theologische Studie unter niederländischen und deutschen Katholiken, Kampen 1996
- Stassen, P. / Helm, A. van der*, Geloof in de toekomst. Samenwerking van parochies als instrument van vitalisering, Zoetermeer 2002
- Vercammen, J.*, Identiteit in beraad. Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies, Baarn 1997

## 8.3 Arbeit mit neuen Zielgruppen

Wolfgang Ratzmann

### 1. Informationen

#### *1.1 Die Zielgruppen-Thematik im Rahmen des Gemeindeaufbaus*

Die Zielgruppen-Thematik gehört sachlich schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ganz wesentlich zum Nachdenken über die kirchliche Entwicklung, auch wenn der Begriff damals noch nicht gebräuchlich war. Sowohl die theologisch eher liberal einzuschätzende »Gemeinde-Bewegung« (Emil Sulze, Martin Schian) wie auch die konservativen volksmissionarischen Ansätze (Johann Hinrich Wichern, Adolf Stoecker, Gerhard Hilbert u.a.) konvergieren in der Vorstellung, dass die Kirche bestimmte Gruppen in der Gesellschaft zu verlieren droht, die sie durch seelsorgerlich-organisatorische, diakonische, pädagogische oder missionarische Strategien wieder neu für das Evangelium gewinnen und kirchlich integrieren sollte. Dabei ist Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst die unüberschbare Zahl der Industriearbeiter im Blick, von denen vor allem die damals schnell wachsenden Großstädte geprägt wurden. Gelegentlich denkt man aber auch an die zunehmende Zahl gebildeter Männer, die sich von den Gemeinden, möglicherweise aber auch von der Kirche überhaupt und vom Evangelium distanzieren.<sup>1</sup> Auch die kirchlichen Programme und Debatten zum Gemeindeaufbau in der Volkskirche nach dem 2. Weltkrieg kann man als Versuche deuten, die Kirchen und Gemeinden dafür zu sensibilisieren, einzelne Zielgruppen bewusst in den Blick zu nehmen, die von der Kirche schwer erreicht werden, und für sie passendere kirchlich-gemeindliche Angebote zu entwickeln. Dazu zählten einmal die neuen gesellschaftlichen Eliten, denen man vor allem mit Hilfe der Evangelischen Akademien geeignete Foren für Austausch und Bildung zur Verfügung zu stellen suchte. Dazu gehörten aber auch die familiär gebundenen jüngeren Erwachsenen, denen man durch eine speziell entwickelte kirchliche Familienarbeit (Familiengottesdienste, Familien-Rüstzeiten) oder durch Gesprächsformen in der Gemeinde (Ehepaarkreise, Hauskreise) strukturell und inhaltlich entgegenkommen wollte. Dabei standen oft einfachere soziologisch-demographische und kirchensoziologische Angaben im Hintergrund.<sup>2</sup> Neuere religionssoziologische Untersuchungen wiesen mit ihren Milieuanalysen oder mit ihrer Differenzierung in Lebensstile und Weltsichten auf die große Pluralität der Interessen und Überzeugungen unter den Mitgliedern hin. Auch wenn die Fachleute davor warnen, kirchlich zu rasch und unbedacht mit speziellen »Angeboten« für die so in den Blick kommenden Zielgruppen zu reagieren,<sup>3</sup> so sehr wirkten und wirken sich solche Analysen de facto vor allem als Ermutigung aus, die kirchliche Arbeit stärker auf die von ihr vernachlässigten Milieus zuzuschneiden und beispielsweise ein stärker plurales Gottesdienstangebot zu entwickeln, das nicht nur dem hochkulturel-

<sup>1</sup> Möller, Gemeindeaufbau I, 138–148.

<sup>2</sup> Möller, Gemeinde I, 325–329.

<sup>3</sup> Huber/Friedrich/Steinacker, Kirche, 435.

len und traditionsorientierten Lebensstil entspricht.<sup>4</sup> Die Forderung des Reformpapiers der EKD »Kirche der Freiheit« zu Schwerpunktsetzung und Profilbildung in den Gemeinden kann ebenso als Hinweis gelesen werden, stärker zielgruppenorientiert zu arbeiten.<sup>5</sup>

### 1.2 Probleme der Zielgruppen-Vorstellung

Der Begriff der Zielgruppe stammt aus den Wirtschaftswissenschaften, und zwar aus dem wissenschaftlichen Nachdenken über die Optimierung des Absatzes von Waren und Dienstleistungen. »Unter einer Zielgruppe versteht man im Marketing eine bestimmte Menge von Marktteilnehmern, die auf kommunikationspolitische Maßnahmen homogener reagieren als der Gesamtmarkt«<sup>6</sup>. Dabei wird davon ausgegangen, dass Unternehmen, die ihre Produkte effizient absetzen wollen, den Gesamtmarkt in bestimmte Marktsegmente nach bestimmten Zielgruppen potentieller Kunden aufgliedern. Als Zielgruppe kann sowohl eine kleine und entscheidende Gruppe (Meinungsführer) wie auch eine große Menge von Menschen bezeichnet werden, die sich durch bestimmte Gemeinsamkeiten im Kaufverhalten auszeichnen. Deren Marktverhalten kann wissenschaftlich beobachtet und analysiert werden und in Vorhersagen münden, welche Produkte gekauft und welche weniger gekauft würden bzw. für welche Produkte man zusätzliche »Marketinginstrumente« benötigen könnte, um sie an den Mann bzw. an die Frau zu bringen.

Sosehr der Zielgruppen-Begriff sich als hilfreich erweisen kann, um auch bestimmte Schwerpunktsetzungen bei den Gemeindeentwicklungen zu begründen, so sehr können sich mit ihm bestimmte Missverständnisse verbinden:

- Von seiner Herkunft her kann er mit einem Machbarkeitsdenken verkoppelt werden, das u.U. das Missverständnis suggeriert, die Entwicklungen von Kirche und Gemeinde seien ebenso menschlich steuerbar und erreichbar wie Wirtschaft und Markt. Der Gemeindeaufbau kann zwar von Wirtschaftsmethoden lernen, muss aber zugleich respektieren, dass Kirche und Glaube nur dort wachsen und sich entwickeln können, wo Gott selbst dazu seine Gnade gibt und wo er selbst seine Gemeinde baut. Ekklesiologisch gilt: Die Gemeinde ist »creatura verbi« und missionarisches Handeln setzt voraus, dass Gott selbst der eigentliche Missionar ist (»missio Dei«).
- Im kirchlichen Rahmen wird der Zielgruppen-Gedanke gern dazu missbraucht, die eigenen Interessen auf eine vermeintliche Zielgruppe zu projizieren und sie dann mit deren Hilfe durchzusetzen. So können unbewusst die Umrisse eines alternativen Gottesdienstes, der für kirchlich Distanzierte im jüngeren und mittleren Alter konzipiert wurde, eher dem Gottesdienst-Ideal derer entsprechen, die ihn entwickelt haben, als der tatsächlichen Zielgruppe.<sup>7</sup> Zu ganz ähnlichen Übertragungen kann es auch im Blick auf andere Strukturen kommen, z.B. im Blick auf offene und niedrigschwellige Begegnungsmöglichkeiten mit Menschen ohne kirchliche Kontakte.
- Wer etwas »für« eine Gruppe konzipiert, handelt oft im Bewusstsein der eigenen Selbstlosigkeit und des Einsatzes für andere. Dennoch kann auch in solchem »Für-Sein« eine Portion paternalistischen Denkens stecken, das genau zu wissen glaubt, was der andere braucht. In den Debatten zum Gemeindeaufbau in den 1970er und

<sup>4</sup> Die 4. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung unterscheidet sechs verschiedene Lebensstiltypen voneinander, die sich jeweils auch in einem spezifischen Verhältnis zum Gottesdienst auswirken, a.a.O., 234.

<sup>5</sup> So im 2. »Leuchtfeuer«, Kirche der Freiheit, 53–57.

<sup>6</sup> Olbrich, Marketing, 178.

<sup>7</sup> So die interessante Analyse von Lutz Friedrichs, in: *Mildenberger/Ratzmann*, *Jenseits*, 113–133.

1980er Jahren sind solche Fragen anhand der beiden Formeln »Kirche für andere« und »Kirche mit den anderen« diskutiert worden.<sup>8</sup>

- Es zeigt sich schon anhand dieser Diskussion, dass eine zielgruppenorientierte Perspektive nicht nur eine genaue Wahrnehmung möglicher Zielgruppen voraussetzt, sondern auch eine theologisch-ekkesiologische Standortbestimmung erforderlich macht, wie weit sich die Kirche auf die Erfahrungen und Wünsche der Zielgruppen einlassen kann und inwiefern sie sich institutionell oder inhaltlich auch als Gegenüber begreifen darf, die dennoch legitimerweise ihre eigene Identität bewahren muss. Zielgruppen-Arbeit kann theologisch recht unterschiedlich untersetzt sein: z.B. evangelikal-missionarisch<sup>9</sup>, kirchenzentrisch-liturgisch<sup>10</sup> oder kommunikativ-dialogisch<sup>11</sup>. Der Zielgruppen-Begriff sollte nicht dazu verführen, anstehende theologische Entscheidungen zu meiden und nötige Konflikte zu verdrängen.
- Der Zielgruppen-Begriff kann sowohl auf einer gesamtkirchlichen Perspektive gebraucht werden, wie es de facto in der EKD-Reformschrift »Kirche der Freiheit« geschieht. Er kann aber auch auf der Ebene einer kleineren kirchlichen Region oder auf Gemeindeebene verwendet werden, um notwendige Prioritätensetzungen in der Zukunft festzuhalten. Die übergeordnete gesamtkirchliche Perspektive kann die regionale oder gemeindliche Analyse und Konzeptionsbildung in Sachen Zielgruppe und Schwerpunktbildung zwar anregen, nicht aber ersetzen.

## 2. Interpretation anhand von zwei Praxisbeispielen

### 2.1 Zielgruppe »Interessierte an Kirchengebäuden«

Kirchen sind von ihrem Ursprung her Gemeindehäuser: Orte, an denen Gemeinden zum Gottesdienst zusammenkommen. Zugleich haben sie sich durch ihre religiöse Funktion, durch ihre besondere Architektur und durch ihr Alter zu Symbolbauten für die Identität von Städten und Dörfern entwickelt. Allerdings sind in stark säkularisierten Gegenden, vor allem in vielen Gebieten Ostdeutschlands, oft nur noch sehr kleine Gemeinden für kleinere oder größere, auf jeden Fall aber ehrwürdig-alte Kirchen zuständig. Der Erhalt und die Nutzung dieser Kirchengebäude überfordern vielfach diese kleinen Gemeinden.<sup>12</sup> Dabei haben 26 % der Gemeinden in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) weniger als 100 Mitglieder. Und zu den Kirchen, die von diesen unterhalten werden und mit Leben erfüllt werden müssen, zählen mitunter Bauwerke, die etwa 1000 Jahre alt sind.

Das hiermit kurz benannte kirchliche Problem darf zugleich als reizvolle Herausforderung verstanden werden: In vielen stark säkularisierten Städten und Dörfern finden sich einzelne Personen in und außerhalb der Kirchengemeinden, die bereit sind, für diese ererbten symbolischen Gebäude Verantwortung zu übernehmen. In manchen Gemeinden bilden die Gemeindeglieder selbst Kirchbauvereine, bei denen auch Einheimi-

<sup>8</sup> Ratzmann, Gemeinde für andere.

<sup>9</sup> Herbst, Gemeindeaufbau, 244–267.

<sup>10</sup> Möller, Gemeindeaufbau II, 303–332.

<sup>11</sup> Bäumler, Gemeindepraxis.

<sup>12</sup> Einige Zahlen zur Konkretisierung: Im Bereich der EKM befinden sich zur Zeit 4013 Kirchen und Kapellen. Das sind 18,5 % aller evangelischen Kirchen in der EKD. Allerdings gehören nur 4 % aller Evangelischen zur EKM. Während im Durchschnitt in der EKD 1190 Gemeindeglieder für ein Kirchengebäude Verantwortung tragen, sind es in der EKM nur 208 (Zahlen von Propst Reinhard Werneburg, dem Beauftragten der EKM für die Kirchbauvereine, per E-Mail).

sche mitwirken, die zwar der Kirche nicht angehören, dennoch aber ein starkes Interesse am Kirchengebäude haben. In anderen Gemeinden, vor allem in vielen kleineren Dörfern, sind es eher Nichtchristen vor Ort, die die Bildung eines Kirchbauvereines betreiben und die sogar in dieser Sache auf den örtlichen Kirchengemeinderat einzuwirken versuchen.

Man kann die an diesen Kirchengebäuden interessierten Personen als eine spezielle Zielgruppe betrachten und fragen, inwieweit sich deren Interessen und die Interessen von Kirche und Gemeinde vor Ort berühren und ob sich möglicherweise aus dem Zusammenwirken mit ihnen in Sachen Kirchenbau Chancen für die Gemeindeentwicklung ergeben. Nach den bisherigen Erkenntnissen zeichnet sich die Zielgruppe der Interessenten am Kirchengebäude sehr häufig aus durch:

- die Auswirkungen des massiven Traditionsabbruchs während der DDR-Jahre. »Für manche älteren Ortsbewohner reicht der letzte Kontakt zur Kirche in ihre Kindertage zurück, andere haben die Kirche in ihrem Ort noch nie betreten. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, wenn die Kenntnis des kirchlichen Inventars oder biblischer Motive nicht mehr verbreitet ist.«<sup>13</sup>
- ein starkes lokal-institutionelles Interesse: Die Kirche soll schon deswegen »im Dorf bleiben«, weil bereits viele andere Institutionen (Schule, Post, Geschäfte ...) aus dem Dorf ausgewandert sind.
- ein Interesse am schönen Ortsbild. Die Kirche gilt als das »größte und schönste Gebäude im Ort« und bestimmt die »vertraute Silhouette des Ortes«. Es steht im Zentrum des Dorfes und markiert den »Dorfmittelpunkt«<sup>14</sup>.
- ein Interesse, im Kirchengebäude ein unverwechselbares Kennzeichen der Dorffidentität zu bewahren, an dem »heimatliche Empfindungen« hängen und das zur Identifikation mit diesem Dorf wichtig sei.<sup>15</sup>
- ein deutliches lokal-historisches Interesse: Die Kirche wird als altes Gebäude geschätzt, das mit der Geschichte des Dorfes und einzelner Familien fest verbunden ist und in dem Zeichen dieser Geschichte ihren Ort haben. »Ein Dorf ohne Kirche würde bedeuten wir haben keine Geschichte, es ist wichtig, diese für die Nachkommen zu erhalten und weiterzugeben.«<sup>16</sup>
- kommunikative und soziale Interessen, durch die der Kirchenraum als möglicher Veranstaltungsort für »Kulturveranstaltungen« und als »Kommunikationszentrum« Bedeutung erhält.<sup>17</sup>
- ein latent religiöses Interesse: Einigen ist es wichtig, dass die Kirche auch als »Raum der Stille und Besinnung« und als »Haus für Gott« zur Verfügung steht. Manche wünschen, dass sie wieder als Raum für Gebet und Gottesdienst genutzt werden kann, auch wenn sie sie selbst vermutlich dazu kaum aufsuchen werden.

Viele dieser Interessenten am Kirchengebäude möchten dabei die Nutzung dieses Gebäudes über die klassischen kirchlichen Funktionen hinaus erweitern. Daraus können sich Spannungen mit dem Gemeindekirchenrat oder mit den kirchlichen Bestimmungen zur Nutzung von Kirchenräumen ergeben. So kann der Wunsch entstehen, in einer solchen Kirche auch Trauerfeiern für Nichtchristen abzuhalten, die sich zu Lebzeiten für das Kirchengebäude eingesetzt haben. Oder es wird gewünscht, dass in ihr auch Volksmusik-Veranstaltungen oder andere säkulare Feiern stattfinden dürfen. Die kirchlich Verantwortlichen müssen prüfen, welche Nutzungserweiterungen möglich sind und wo

<sup>13</sup> *Neugebauer*, Wiederherstellung, 59f.

<sup>14</sup> Zitate aus Untersuchungen von *Neugebauer*, a.a.O., 63.

<sup>15</sup> A.a.O., 64.

<sup>16</sup> A.a.O., 64.

<sup>17</sup> Ebd.



auch weiter Grenzen nötig sind, um das Gebäude nicht einer öffentlichen »Selbstsäkularisierung« anheim fallen zu lassen.

Und dennoch liegen in der gegebenen Situation auch Chancen für die Gemeindeentwicklung. Dabei geht es nicht um schnelle missionarische Erfolge. Vielmehr muss man damit rechnen, dass ein so vielfältig deutbares symbolisches Gebäude auch individuell unterschiedlich gedeutet und geschätzt wird und dass die traditionell kirchliche Deutung und Nutzung nur für eine Gruppe an erster Stelle steht. Die Chancen liegen darin, dass ein solches Kirchengebäude als eine Art »Scharnier zwischen dem kirchlichen Handeln und der Bürgerschaft des Ortes« fungieren kann – zum gegenseitigen Nutzen von kommunaler und kirchlicher Gemeinde. Freilich kommt es dann darauf an, die durch das Kirchengebäude ermöglichten »Schnittmengen« der Lebensbereiche wahrzunehmen »und diese als Kontaktflächen zu gestalten.«<sup>18</sup>

Das könnte beispielsweise für die kirchliche Arbeit heißen:

- Sie kann bei der Lokalgeschichte einen Schwerpunkt setzen und zugleich zu zeigen versuchen, wie der Glaube Menschen vor Ort in früheren Zeiten herausgefordert und getragen hat.
- Ihr Programm könnte mit lokalen Angeboten (Konzerten, Ausstellungen ...) spannungsvoll vernetzt werden. Die andernorts übliche mehr oder weniger geschlossene Welt der Kirchengemeinde, zu der Nichtchristen keinen Zugang haben, wird heilsam aufgebrochen. Entdeckungen werden möglich, wie Religiöses auch in der eher säkularen Kultur und »Allgemein-Menschliches« immer schon in der biblisch-christlichen Tradition zu Hause war.
- Es ist denkbar, dass solche vor Ort gemeinsam – von Kirchbauverein und Kirchengemeinden – unterhaltenen Kirchengebäude langfristig einen Zugang zu Kirche und Gemeinde ermöglichen, wenn dazu geeignete und auf diese Aufgabe eingestellte Personen kommunikativ beitragen.

## 2.2 Zielgruppe »Sozial Desintegrierte«

Einige Stadtteile in der im Ganzen aufstrebenden Großstadt Leipzig erleben den Aufschwung ihrer Stadt vor Ort eher als Rückgang. Sie werden vor allem von Rentnern, Arbeitslosen und sozial schwächeren Bürgern bewohnt. Junge, gut verdienende Familien sind selten. Im Zuge des Rückgangs sind Schulen und viele Geschäfte geschlossen worden. Zahlreiche Graffiti an unbewohnten Häusern und leeren Schaufensterscheiben sorgen für ein unwirtliches Bild. Vor allem große Ausfallstraßen sind von Leerstand und einer spürbaren Verwahrlosung betroffen.

Auch die kirchliche Arbeit leidet unter dieser kommunal kritischen Entwicklung: Die Überalterung spürt man in den Gottesdiensten, und es ist schwer, in einer solchen Situation eine attraktive kirchliche Kinder- und Jugendarbeit zu betreiben.

Der in der Gemeinde tätige Förderverein für Gemeindeaufbau hatte sich Ende der 1990er Jahre zunächst zum Zweck gebildet, für Gemeindemitarbeiter, deren Stellen gekürzt werden sollten, zusätzliche Finanzmittel zu erschließen und die weitere Gemeindegarbeit vor allem finanziell zu unterstützen. Doch im Laufe der Zeit gingen von ihm auch andere Initiativen zur Gemeindeentwicklung aus, u.a. wurde in ihm die Idee geboren, eine leerstehende und in zentraler Lage befindliche Gaststätte anzumieten und sie als offenen Treffpunkt für Menschen anzubieten, die als Arbeitslose oder Frührentner mit geringem Einkommen über wenig soziale Kontakte verfügen und – typisch für die weite Entkirchlichung in Ostdeutschland – auch nicht in einer Kirchengemeinde integriert

<sup>18</sup> A.a.O., 65.

sind. Im Hintergrund stand dabei das Konzept einer sich missionarisch verstehenden »Kirche für andere«, das in der Ekklesiologie des DDR-Kirchenbundes einen hohen Stellenwert besessen hatte<sup>19</sup> und das vom Vereinsvorsitzenden und dem im Verein tätigen früheren Gemeindepfarrer weiter vertreten wird.

Seit 2010 läuft dieses Projekt »Lebens-L.u.S.T.« (»Leib-und-Seele-Treff«). Der Förderverein sorgt für die laufende Miete der Räume. Neben den ursprünglich vier selbstständigen lutherischen Gemeinden, die inzwischen zu einer Gemeinde vereinigt sind, unterstützt auch die lokale katholische Gemeinde die Initiative. Ein Team von Ehrenamtlichen fand sich bald, das mit großem Einsatz die Räume offenhält und Imbiss oder Getränke anbietet. Dabei wird Alkohol generell nicht ausgeschenkt. Zum kommunikativen Zentrum entwickelten sich große Frühstücks-Zusammenkünfte, an denen oft mehr als 30 Personen teilnehmen. Hier begegnet genau die Zielgruppe, an die man bei der Gründung der »Lebens-L.u.S.T.« gedacht hatte: Rentnerinnen und Rentner, Arbeitslose, Personen mit einem geringeren Einkommen und ohne mittlere oder höhere Bildung. Nach einiger Zeit wünschten sich einige, hier auch Geburtstage einzelner gemeinsam feiern zu können (mit Kuchen und mit Musik). Und andere wünschten, dass ab und zu ein inhaltlicher Impuls gegeben würde, z.B. zur Bedeutung bestimmter Feiertage. Für bestimmte Zeiten nutzen weitere Gruppen die zentral gelegenen und wohnlich eingerichteten Räume, auch eine ökumenische Ad-hoc-Initiative aus Anlass der Eröffnung eines in der Nähe gelegenen Hauses für Asylbewerber. Von ihr ist vorgesehen, die künftig hier wohnenden Asylbewerber gezielt anzusprechen und in diese Räume einzuladen. Ebenso nutzt einer der Pfarrer die offene Situation dieser ehemaligen Gaststätte gern für seelsorgerliche Einzelgespräche. Bedenken, dass die Zusammenkünfte und Aktivitäten in der »Lebens-L.u.S.T.« ähnliche Treffen in den Kirchengemeinden in unguter Weise Konkurrenz machen könnten, haben sich nicht bestätigt. Die hohe Aktivität der Ehrenamtlichen hat bisher keine negativen Auswirkungen auf das ehrenamtliche Engagement in den Gemeinden. Einzelne Personen aus der Zielgruppe finden gelegentlich den Weg in Kirche und Gemeinde, die meisten allerdings bisher nicht.

Nach drei Jahren erfolgreicher Arbeit lässt sich feststellen, dass das offene Begegnungskonzept im Leipziger Vorwort Wahren offensichtlich funktioniert. Es ist in der Lage, Menschen zusammenzuführen, die sonst eher vereinzelt blieben. Es weckt in ihnen Wünsche nach gemeinsamer Feier und nach einem gelegentlichen geistig-geistlichen Impuls. Kircheneintritte hat es bisher nicht bewirkt, aber es lässt die Kirche als eine gesellschaftliche Kraft vor Ort erscheinen, die einfache Menschen ernstnimmt und die ihnen zugewandt ist.

### 3. Reflexionen und Innovationen

#### 3.1 Reflexion der Praxis-Beispiele

Die beiden hier beschriebenen »neuen Zielgruppen« gleichen einander zunächst kaum. Unter den Kircheninteressierten sind viele Personen mit mittlerer oder höherer Bildung unterschiedlichen Alters, zu den sozial Desintegrierten gehören vorwiegend ältere und sozial Schwächere mit geringer Bildung. Aber in einem Punkt sind sie einander ähnlich: Sie gehören aufgrund des hohen Grades der Entkirchlichung in Ostdeutschland meist nicht zur Kirche und nehmen an deren regulären Aktivitäten keinen Anteil. Auch wenn sie nicht kirchenfeindlich eingestellt sind, ist die innere Entfremdung von Kirche und

<sup>19</sup> Vgl. Ratzmann, Missionarische Gemeinde, bes. 191–217.

christlicher Tradition groß. Dennoch verfügen sie über Interessen und Bedürfnisse, die dem kirchlichen Auftrag oder den Interessen der Gemeinden vor Ort nahekommen: ein heimatbezogenes kulturelles und historisches Interesse, das latent religiöser Art sein kann, oder ein kommunikatives Interesse nach Begegnung und Annahme, nach Austausch und Anregung, wobei auch in einem solchen Rahmen eine gewisse Offenheit für christliche Themen entstehen kann.

Zielgruppenorientierte Arbeit kann bei allen Unterschieden wohl nur dann gelingen, wenn sich christliche Gemeinden oder Gruppen innerlich oder äußerlich ein Stück weit auf den Weg zu diesen Menschen mit ihren Interessen machen und wenn sie ihnen »Raum« einräumen, d.h. mitunter im wörtlichen Sinne einen Raum, der ihre Eigenständigkeit respektiert und ihren Bedürfnissen entgegenkommt, bzw. im übertragenen Sinne eine Haltung von Respekt und Bereitschaft zur Kooperation. Die Kirche geht bei solcher Arbeit notwendigerweise immer ein Stück über ihre durch die Tradition und kirchliche Gesetzgebung gesteckten Grenzen hinaus, indem sie Nichtmitgliedern bestimmte Rechte einräumt oder indem sie bestimmte finanzielle oder personelle Ressourcen für Nichtmitglieder zur Verfügung stellt. Die Arbeit mit solchen Zielgruppen, die von einer Kultur der mehrheitlichen Konfessionslosigkeit geprägt sind, ist deshalb immer auch riskant. Sie ist mit der Gefahr verbunden, dass die dabei engagierte »Kirche« – sei es das Kirchengebäude oder ein kirchliches Team – sich selbst dabei verlieren und einer »Selbstsäkularisierung« zum Opfer fallen könnte. Es scheint ein Grundproblem des Sich-Einlassens auf solche Zielgruppen zu sein, dass beide Intentionen zu ihrem Recht kommen müssen: in solchen Aktivitäten die eigene kirchliche Identität zu bewahren und zu entfalten, vielleicht auch für sie zu kämpfen, zugleich aber auch den Zielgruppen möglichst weit entgegenzukommen und ihren Interessen Raum zu geben.

Solche grenzüberschreitende Arbeit für und mit den »Anderen« kann dann auch Kirchengemeinden, die personell und inhaltlich oft stark nach außen abgegrenzt wirken, in neue und offene Begegnungen führen. Sie kann überraschende Chancen eröffnen, oft sogar über die Zielsetzungen hinaus, die man bei den Überlegungen zu einem konkreten Projekt entwickelt hat. So kann ein offener Begegnungsraum zur überraschend guten Gelegenheit werden, hier eine ganz neue Zielgruppe zu sammeln – oder einzelne Interessen von Kirchenraum-Interessenten wirken anregend für das bisher eher traditionell gewachsene innerkirchliche Programm.

Im ostdeutschen Kontext einer mehrheitlich religionslosen Kultur ist mit missionarischen Erfolgen solcher Art, dass Menschen dadurch wieder in die Kirche eintreten oder sich taufen lassen möchten, eher nur ausnahmsweise zu rechnen. Wer sich in eine solche Arbeit begibt, darf zwar darauf hoffen, dass so etwas gelegentlich geschehen kann, er sollte aber nüchtern davon ausgehen, dass für die meisten Menschen derzeit ein solcher Schritt unmöglich ist. Die Arbeit mit solchen Zielgruppen darf freilich nicht nur daran gemessen werden, ob sie in bald nachweisbarer Weise die Kirchenmitgliedschaft stabilisiert. Sie eröffnet vielmehr Chancen für die kirchliche Arbeit und sie stellt eine wichtige Form des missionarischen, d.h. allen Menschen geltenden Auftrags der Kirche dar.

### *3.2 Mögliche Entwicklungen und Anregungen für die Forschung*

Die Kirche in einer mehrheitlich konfessionslos gewordenen Gesellschaft steht vor der Alternative, entweder die geringer werdenden personellen und finanziellen Mittel ausschließlich für ihre eigenen institutionellen Bedürfnisse einzusetzen und so dafür zu sorgen, dass die eigenen Mitglieder mit der Kirche zufrieden sind. Ein solcher Weg ist schon deswegen kompliziert genug, weil er mit vielen Struktur Anpassungen verbunden ist, mit Stellenstreichungen oder mit der Aufgabe von Gebäuden. Oder die Kirche begreift in

einer solchen Situation massiver kirchlicher Abbrüche und Umstellungsnotwendigkeiten, dass sie – auch und gerade jetzt – Kirche bzw. Gemeinde »für andere« zu sein hat. Um diese »anderen« wahrzunehmen, bietet sich der aus dem Marketing kommende Begriff der »Zielgruppe« als heuristisches Instrument an, um auf Menschen zuzugehen, die in einer für sie selbst schwer überbrückbaren Distanz zu Kirche und Gemeinde leben. Ob sich die aus der volkshkirchlichen Tradition kommenden Gemeinden und die in ihnen arbeitenden Personen allein auf den Weg der institutionellen Strukturanpassung begeben oder ob sie die Herausforderungen wahrnehmen, in einer konkreten Weise auf die in ihrem Kontext lebenden kirchlich entfremdeten Personen zuzugehen, ist offen.

Die Praktische Theologie sollte sich empirisch mehr als bisher einzelnen Personen zuwenden, die aus der Konfessionslosigkeit den Weg in das Umfeld von Kirche und Gemeinde gefunden haben oder die durch eine zielgruppenorientierte kirchliche Arbeit Mitglieder der Kirche geworden sind. Es könnte sein, dass die Gemeindeentwicklung von ihren speziellen Erfahrungen mit kirchlicher Arbeit aus der Außenperspektive oder der neu gewonnenen Innenperspektive Entscheidendes lernen könnte. Theologisch scheint es mir nötig zu sein, nicht nur die nötige Flexibilität oder Mobilität mit immer neuen Formeln anzumahnen (»Kirche für andere«, »ecclesia semper reformanda« ...), sondern auch die notwendige Frage nach dem unverwechselbar Eigenen, nach der Identität von Kirche, dabei mit zu bedenken. Denn auch und gerade die Kirche, die für andere da ist, will und soll darin als Kirche handeln und nicht als beliebiger Verein.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Bäumler, Chr.*, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, München 1984
- Friedrichs, L.*, »Kommen Sie gut nach Hause« – oder wie die Schwelle zur Heimat wird. Eine liturgiesoziologische Wahrnehmung alternativer Gottesdienste am Beispiel von GoSpecial, in: *I. Mildenerberger / W. Ratzmann* (Hg.), *Jenseits der Agende. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste*, Leipzig 2003, 113–133
- Herbst, M.*, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart 1987
- Huber, W. / Friedrich, J. / Steinacker, P.* (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006
- Kirche der Freiheit*. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover o.J. (2006)
- Möller, Chr.*, *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 1, Göttingen <sup>1</sup>1987; Bd. 2, Göttingen 1990  
– Art. *Gemeinde I: Christliche Gemeinde*, TRE Bd. XII, 316–335
- Neugebauer, G.*, Wiederherstellung der symbolischen Mitte des Ortes. Einblicke in eine laufende Untersuchung zu Kirchbaufördervereinen in Ostdeutschland, PTh 44 (2009), 57–66
- Olbrich, R.*, *Marketing. Eine Einführung in marktorientierte Unternehmensführung*, Berlin/Heidelberg / New York 2006
- Ratzmann, W.*, *Gemeinde für andere – Gemeinde mit den anderen. Überlegungen zum missionarischen Gemeindekonzept heute*, Die Christenlehre 39 (1986), 275–283  
– *Missionarische Gemeinde. Ökumenische Impulse für Strukturreformen*, Berlin (Ost) 1980

## 8.4 Migrationskirchen – Vergegenwärtigung der Fremdheit des Evangeliums

Benedict Schubert

### 1. Migration – Information

Mit dem Stichwort »Migration« werden in der öffentlichen Diskussion in der Regel Begriffe wie »Problem«, »Frage«, »Druck« assoziiert; »Herausforderung« böte sich immerhin für positivere emotionale Konnotationen an. Doch »Migration« eignet sich hervorragend und wird bevorzugt dazu instrumentalisiert, Ängste und Unsicherheiten zu schüren, die dann politisch bewirtschaftet werden können.

Kirchen als Institutionen engagieren sich auf verschiedenen Ebenen dafür, dass Migrantinnen und Migranten ihren Platz im »Gastland« finden und sich konstruktiv so integrieren können, dass es zur neuen »Heimat« wird. Es ist in der Schweiz jedoch zu beobachten, dass die Kirchenmitglieder den offiziellen kirchlichen Initiativen und Äußerungen zur Sache oft nicht folgen mögen, sondern mit jenen Mehrheiten stimmen, die aus ihren Ängsten das Recht ableiten, Grenzen zur expliziten Fremdenfeindlichkeit mit wenig Hemmungen zu überschreiten oder Errungenschaften wie die rechtlich und gesellschaftlich garantierte Religionsfreiheit aufs Spiel zu setzen.

Die in den Kirchen aufgrund des biblischen Zeugnisses gepflegte Erinnerung daran, dass Wanderung, Pilgerschaft, Fremdsein das Gottesvolk seit jeher charakterisiert und dass wir »hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen« (Hebr 13,14), scheint unbequem und irritierend. Kirche und Christentum sollen im Gegenteil als Kräfte der Bewahrung und der Abgrenzung wirksam werden. Nachdem es lange so aussah, als halte es die Allgemeinheit für unausweichlich und richtig, dass Religion sich zunehmend verflüchtige und höchstens als kleiner privater Rest übrigbleibe, mehrten sich in jüngerer Zeit Stimmen, die befinden, namentlich die christlichen Kirchen sollten in überraschender Volte zu wichtigen Trägerinnen einer Leitkultur werden, an die jene sich anzupassen hätten, die nicht wieder ausgeschieden werden können.<sup>1</sup>

In diesem Gesamtbild sind »Migrationskirchen« ein Faktor, der sich nicht leicht einordnen lässt. Unter »Migrationskirchen« verstehe ich dabei jene christlichen Gemeinschaften, die von Menschen mit Migrationshintergrund geprägt sind. Unter ihnen gibt es einige, die schon auf eine vergleichsweise lange Geschichte zurückblicken können und institutionell entsprechend solide dastehen. Ich richte im Folgenden das Hauptaugenmerk vor allem auf die »neuen« Migrationskirchen, die im Zug der beschleunigten Globalisierung der letzten zwei Jahrzehnte entstanden sind.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Assaad Elias Kattan beobachtet für Deutschland, »dass hierzulande neuerdings immer mehr mit einem Argument gearbeitet wird, das in Abgrenzung vom Islam und den Muslimen die Identität *der Deutschen* als christlich in dem Sinne erachtet, dass sie alle zur christlichen Kultur gehören. Wir haben es somit mit einem deutschen »Kulturchristentum« zu tun, das in die Nähe religiös kolorierter, nationalistischer Diskurse in Osteuropa und auf der balkanischen Halbinsel rückt.« (*Kattan, Identitätsdiskurse*, 274f).

<sup>2</sup> Eine jeweils nur vorläufige Liste dieser Migrationsgemeinden, die das »Amt für Migration« der evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt führt, um jene zu erfassen, mit denen Kontakt gepflegt wird, zählt 27 Gemeinden von der Äthiopisch-orthodoxen Unionskirche über Miracle Time Christian Ministries bis zur Oikos

Dabei übersehe ich nicht, dass die Terminologie Risiken birgt. Wo zwischen »einheimisch« und »fremd« unterschieden wird, wird eine Grenze gezogen, die leicht ausgrenzende Wirkung hat. Weil der Begriff der »Migrationskirchen« sich jedoch in der Diskussion etabliert hat und meines Erachtens nur noch problematischere und jedenfalls unhandlichere Bezeichnungen zur Verfügung stehen, sei er verwendet.

*1.1 Heimat in der Fremde, damit das Fremde zur Heimat wird:  
Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Nicht wenige Migrantinnen und Migranten kommen schon mit einer spezifischen christlichen Prägung im Aufnahmeland an. In Migrationskirchen finden und reproduzieren diejenigen, die hier als Fremde leben, das Eigene und Vertraute. Der Raum der Geborgenheit, den sie auf diese Weise schaffen und erfahren, ist attraktiv. Oft finden deshalb Migranten, die von zuhause keine enge Kirchenbindung mitbrachten, nun Zugang zum christlichen Glauben.

In der Regel haben die Migrationskirchen einen hohen missionarischen Anspruch.<sup>3</sup> Er ist in der pfingstlich-charismatischen Theologie und Spiritualität begründet, von der ein großer Teil von ihnen geprägt ist. Diese zeichnet sich seit ihren Anfängen zu Beginn des 20. Jahrhunderts dadurch aus, dass Christsein ohne persönliche, engagierte Weitergabe des Glaubens nicht vorstellbar ist. Die missionarische Dynamik wird zusätzlich verstärkt durch die Gewissheit, Europa sei ein Feld, das Mission dringend nötig habe.

Innerhalb der Migrationskirchen hat sich die Wahrnehmung des westeuropäischen Christentums grundlegend gewandelt. Während noch vor einer Generation in der Schweiz und in Deutschland eine lebendige, theologisch und geistlich reiche Kirche vermutet wurde, ist heute namentlich in afrikanischen Gemeinden nicht selten zu hören, es finde sich kaum mehr Glaube in der Schweiz, und daran seien die Pfarrerinnen und Pfarrer schuld. Deshalb müssten sie selbst nun den Glauben dorthin zurückbringen, wo er verlorengegangen sei.

Der hohe missionarische Anspruch wird in der Praxis allerdings nicht eingelöst. Meines Wissens ist es nirgends in der Schweiz oder in Deutschland zu einer von einer Migrationskirche ausgehenden sichtbaren Erweckung gekommen. Die Hoffnung, nachweisbar in die sie umgebende Gesellschaft hinein zu wirken und zu wachsen, hat sich nicht bestätigt; die Migrationskirchen bleiben sehr oft kulturell fremde und in sich abgeschlossene Gruppen.

Für den bisher eher bescheidenen missionarischen Erfolg der Migrationskirchen seien zwei Gründe genannt. Oft sind die Mitglieder von Migrationskirchen nicht vom gleichen missionarischen Eifer erfüllt wie diejenigen, die sie leiten. Während die Pastoren aus ihrem missionarischen Auftrag auch einen Teil der Legitimation ihres Amtes und ihrer Tätigkeit ableiten, sind die Gemeindeglieder vorrangig am eigenen sozialen, aber auch praktischen Überleben in der Aufnahmegesellschaft interessiert.<sup>4</sup>

Zudem fällt es Migrationskirchen nicht leicht, ihr Evangelium in die Sprache und Vorstellungswelt derer hinein zu übersetzen, bei denen es ankommen soll. Überdies rechnen Einheimische selten damit, von Migranten etwas zu erfahren, was von Bedeutung für sie selbst sein könnte. Deren expressive Spiritualität und Kommunikation wird sehr rasch als zu aufdringlich empfunden in einem Land, in dem Diskretion in vielen Bereichen, ganz gewiss in Glaubensfragen hohes Gebot ist.

International Church. Über Mitgliederzahlen kann das Amt für Migration angesichts der hohen Fluktuation keine Angaben machen.

<sup>3</sup> Siehe dazu besonders *Währisch-Oblau*, Self-Perception.

<sup>4</sup> *Dümling*, Migrationskirchen, 185.

Dennoch erfüllt die missionarische Dynamik in Migrationskirchen eine wichtige kompensatorische Funktion. Viele Migrantinnen und Migranten, namentlich aus dem »globalen Süden«, machen die Erfahrung, dass ihre Kompetenzen nicht wahrgenommen, ihre Diplome und Abschlüsse nicht anerkannt, ihre Fertigkeiten nicht gefragt sind. Sie mögen zwar häufig von zuhause als Hoffnungsträger, als besonders geeignete Glieder einer Familie ausgewählt und ausgesandt worden sein. Indem sie bis hierher gelangen, beweisen sie, dass sie zu Recht für fähig gehalten wurden, kreativ scheinbar unüberwindliche Hindernisse hinter sich zu lassen. Doch nun wird genau dies hier als »Problem« bezeichnet, ihr Erfolg als »Störung« aufgenommen.

In vielen Bereichen des Lebens gibt man ihnen also zu verstehen, dass sie den hiesigen Anforderungen nicht genügen, die gesetzten Standards nicht erreichen. Das führt beispielsweise bei afrikanischen Migranten zur berechtigten Klage, die Einheimischen in Deutschland oder der Schweiz seien nicht fähig und nicht willens, kulturell andere Werte, Traditionen und Ausdrucksformen zu respektieren. Im Gegenzug neigen sie selbst dann aber dazu, sich und ihre Gewohnheiten und Vorstellungen auf dem Feld des Religiösen für überlegen zu halten. Mitglieder und vor allem Leiter von Migrationskirchen scheinen davon auszugehen: »Wir mögen zwar keine so gute akademische Bildung haben, wir mögen Umgangformen pflegen, mit denen wir anecken, wir mögen als zu farbig, zu laut, zu expressiv wahrgenommen werden – doch umgekehrt haben wir intensivere, unmittelbarere Erfahrungen mit Gott gemacht. Wir können feuriger beten, eindringlicher singen, lauter predigen, wir heilen und vertreiben böse Geister. Bei uns ist Feuer, während in den einheimischen Gemeinden höchstens ein laues Lüftlein zu spüren ist.«

### 1.2 Weltweite Kirche an einem Ort

Die »alten« Migrationskirchen waren das Ergebnis innereuropäischer Wanderungsbewegungen. Die entsprechenden Gemeinschaften fanden Wege, sich als »Gemeinden« der lokalen Kirchen zu verstehen und zu organisieren.<sup>5</sup> Es bestehen teilweise maßgeschneiderte Abkommen zwischen ihnen und den historischen Großkirchen, die ihren institutionellen Ort definieren, festlegen, welche finanziellen Mittel wie fließen oder wer auf welcher Ebene wo Mitspracherechte hat.

Anders verhält es sich bei den »neuen« Migrationskirchen. Sie verstehen sich teilweise selbst nicht als Teil der lokalen Kirche, sondern sehen sich eher als Repräsentanten einer internationalen Bewegung oder Kirche. Das gilt besonders für die Migrationskirchen, die sich der neopentekostalen Bewegung zurechnen. Zu deren Charakteristika gehört es, dass sie sich weder im Blick auf ihre Konfession oder Denomination noch national eingrenzen lassen wollen.

Umgekehrt werden ihnen von Seiten der hiesigen Kirchen auch selten Angebote gemacht, wie sie sich institutionell anbinden und eingliedern könnten. Das kann gewiss mit schwierigen rechtlichen Fragen begründet werden. Es hat aber auch mit diffuseren Vorbehalten ihnen gegenüber zu tun: Menschen, die vor über fünfzig Jahren aus Ungarn oder Tibet in die Schweiz gelangten, wurden anders aufgenommen als heute die Flüchtlinge aus Eritrea, Nigeria oder Sri Lanka.

<sup>5</sup> In meiner Stadt Basel wären das auf evangelischer Seite beispielsweise die »Eglise française« oder die »Chiesa evangelica italiana«, auf katholischer Seite die verschiedenen »Missionen« wie u.a. die »Paroisse du Sacré-Cœur«, die »Missione Cattolica Italiana«, die »Missão Católica Portuguesa«.

## 2. Interpretationen: Von der Schwierigkeit, interkulturell Kirche sein

Migrationskirchen machen sichtbar, wie schmal die kulturelle Bandbreite unserer Schweizer oder deutschen Kirchlichkeiten ist. Sie lassen uns unmittelbar etwas von der vielfarbigen Verschiedenheit erleben, die die Kirche als weltweite Gemeinschaft ausmacht und auszeichnet.

Damit stellen sie die hiesigen Kirchen aber auch vor die Notwendigkeit, ihre Sensibilität und Kompetenz in interkultureller Kommunikation zu entdecken und zu entwickeln. An zwei Beispielen sei illustriert, wie dies unterstützt werden könnte.

### 2.1 Gescheiterte und gelungene Brückenschläge

Vor gut fünfzehn Jahren kam »Antoine« aus der DR Kongo als Flüchtling in die Schweiz; eigentlich aber verstand er sich als von seiner Kirche ausgesandter Missionar. In Basel gründete Antoine eine Gemeinde, die schon im Namen den Anspruch deutlich machte, die Stadt, ja die Schweiz mit dem Evangelium neu zu erreichen. Die Frage nach seiner Aufenthaltsbewilligung löste sich – für ihn ein bestätigendes Zeichen Gottes – auf wunderbare Weise: Eine junge Schweizerin fand in der Gemeinde zum Glauben und verliebte sich in Antoine. Die beiden heirateten und gründeten eine Familie. Bald wurde Antoine klar, dass seine Kenntnisse der hiesigen Gegebenheiten nicht ausreichten; er bezeichnete seine Theologie als ein Werkzeug, das dort zwar gut funktioniere, hier aber nichts taue. Es gelang, die reformierte Kirche von Basel-Stadt dazu gewinnen, ihm durch ein Stipendium ein Schweizer Theologiestudium zu ermöglichen. Aus sprachlichen Gründen durchlief er es schließlich ganz in der französischsprachigen Schweiz. Leider lernte er dadurch aber zu wenig Deutsch, als dass er die Aufgaben als »Brückenbauer« zwischen den afrikanischen Migrationsgemeinden und den einheimischen Gemeinden hätte übernehmen können, auf die unsere Kirche gehofft hätte. Das Theologiestudium erlaubte es ihm überdies nicht, seine pfingstlich-charismatische Frömmigkeit in einer Weise zu reflektieren und integrieren, die ihn nicht von seiner Gemeinde entfremdet hätte; es kam im Gegenteil zu einem Bruch, auch zu einem Bruch mit seiner Frau, für die die Begegnung mit dieser sehr emotionalen Frömmigkeit eine rettende, erlösende Erfahrung gewesen war. Es gelang Antoine ebenfalls nicht, in der Romandie die Ausbildung zum Pfarrer erfolgreich abzuschließen. Antoine ist gegenwärtig weder kirchlich noch beruflich noch privat an einem für ihn und für andere sinnvollen Ort. Am Ende des für Antoine selbst, aber auch für die Basler Kirche aufwändigen Wegs steht ein Misserfolg.

Erfolgreich wurde hingegen im Frühjahr 2014 ein erster Kurs für Leiterinnen und Leiter von Migrationskirchen abgeschlossen. Nach dem Vorbild entsprechender Programme in Deutschland<sup>6</sup> wurde in der Schweiz – nach verschiedenen Anläufen – ein Kurs angeboten, in dem Leiterinnen und Leiter von Migrationskirchen Einblick erhielten in die Art und Weise, wie die Kirchen in unserem Land verfasst waren und welche theologischen Grundströmungen weshalb in ihnen zu beobachten waren. Unter dem Titel »Damit wir eins sind in Christus« trafen sich die Teilnehmenden zehnmal jeweils von Freitag- bis Samstagabend. Fachleute aus Universitäten und Kirchen gaben jeweils exemplarisch Einblick in verschiedene Grundfächer der Theologie. Allen Beteiligten war bewusst, dass ein solcher Kurs nicht zu einem Abschluss führen konnte, der sich nahtlos in das hier geltende System akademischer Stufen und Anerkennungen einfügen ließ. Doch das wurde erreicht: Im Gespräch der Teilnehmenden sehr unterschiedlicher Her-

<sup>6</sup> Besonders bekannt das ATTiG (African Theological Training in Germany) in Hamburg oder der Kurs in Wuppertal KiKK (Kirche im interkulturellen Kontext). Siehe dazu: *EMW*, Gemeinsam Lernen.



kunft untereinander, aber auch mit denjenigen, die den Kurs organisierten und darin unterrichteten, wurden Vorurteile abgebaut. Ein wechselseitiger Lernprozess setzte ein, der hoffentlich dazu führt, dass an einzelnen Orten tatsächlich aus dem manchmal etwas argwöhnischen Nebeneinander ein kreatives Miteinander werden kann.

### *2.2 Wiederentdecken, dass das Evangelium fremd ist, anders als das Gewohnte*

Schritte auf dem Weg der Integration der Migrationskirchen in das, was »Kirche« in unseren Ländern ist, sind unternommen, doch noch findet höchstens ausnahmsweise ein »Dialog auf Augenhöhe« statt. Noch scheint mir die Erwartung vorherrschend, primär hätten die Migrationskirchen Lernbedarf und Lernpotenzial. Diese Erwartung entspricht der grundsätzlichen Forderung gegenüber Migrantinnen und Migranten, Integration sei ihre Sache, sie sollten sich gefälligst anpassen.

Es steht außer Frage: Interkulturelle Kommunikation ist eine schwierige Übung. Es wäre indessen in der Kommunikation mit Migrationskirchen einiges zu lernen. Zunächst könnten sie die historischen Kirchen hier daran erinnern, dass das Evangelium und die sich darauf gründende Gemeinschaft der Kirche in jeder Gesellschaft ein Fremdkörper bleiben muss. Wir blicken in unseren Ländern auf viele Jahrhunderte Geschichte der Kirche zurück. Das Christentum prägt mit Kirchtürmen und Gipfelkreuzen die Topographie, prägt die Sprache, prägt unser Sozial- und Rechtssystem. Mit mehr oder weniger intensivem Bedauern mag festgestellt werden, dass zunehmend Menschen diese Prägung nicht mehr erkennen und sich von einem ausdrücklichen Bezug auf die christliche Tradition verabschieden. Aber stellen wir ebenfalls die Frage, ob gegebenenfalls auch von der anderen Seite her das Evangelium Fragen danach stellt, wie wir unser Leben ordnen, gestalten, planen? Mit Schwestern und Brüdern aus Migrationskirchen im interkulturellen Gespräch gemeinsam die Bibel zu lesen, lässt einen sehr rasch erfahren, wie viel jede und jeder für selbstverständlich hält, was vom Evangelium her durchaus fragwürdig wäre – oder was jedenfalls Leserinnen und Leser aus anderen kulturellen Zusammenhängen vom Evangelium her für fragwürdig halten.

In den Landeskirchen Deutschlands und der Schweiz haben wir es uns über Jahrhunderte leisten können, Männer und (seit vergleichsweise kurzer Zeit auch) Frauen mit einem gründlichen akademischen Studium auf den Dienst als Pfarrerin und Pfarrer vorzubereiten. Nicht ganz so anspruchsvoll sind wir im Blick auf die Kirchenmusik, aber auch hier können wir anstreben, dass die Verantwortlichen ihre Aufgabe auf »professionellem Niveau« wahrnehmen. Angesichts des spätestens auf Ende der laufenden Dekade prognostizierten gravierenden Mangels an universitär ausgebildeten Pfarrerinnen und Pfarrern wurde in jüngster Zeit in der Schweiz das Konzept für ein Quereinsteigerstudium-Theologie (Quest) vorgestellt. Quest stieß auf heftige Abwehr, obwohl es vergleichsweise moderat war und ausdrücklich nur versuchsweise hätte eingeführt werden sollen. Ich selbst bin sehr gerne Theologe und bemühe mich, das Privileg meiner gründlichen Ausbildung fruchtbar zu machen. Migrationskirchen führen uns vor Augen, dass wir uns weltweit gesehen in einer exotischen Situation befinden. Die meisten Kirchen der Welt müssen mit einer sehr geringen Anzahl akademisch ausgebildeter Theologinnen und Theologen auskommen. Migrationskirchen leben, was die theologische Ausbildung ihrer Leitenden angeht, »von der Hand in den Mund«; aber sie leben. Und nur ein sehr enger ethnozentrischer Blick übersieht, dass dennoch theologisch herausfordernd gearbeitet, gelebt, gelobt und gefeiert wird. Deshalb vermute ich, dass intensivere Kontakte zu den Migrationskirchen die hiesigen Kirchen auf kreativere Ideen bringen könnten, welche Funktion der akademischen Theologie zukommt, wo sie wirklich unabdingbar ist und auf welchen Wegen sie dort bereichernd und ordnend eingesetzt werden kann, wo die

Verantwortung für eine Gemeinde auch Menschen übertragen wird, die andere Kompetenzen haben.

Überdies frage ich mich auch, ob nicht der hohe Grad an Professionalität in Theologie und Kirchenmusik den notwendigen Wandel unserer Kirchen manchmal auch erschwert. Es gibt da und dort ermutigende Gegenbeispiele, doch sehr oft erscheint Kirche immer noch als »Dienstleistungsunternehmen«. Die steuerzahlenden Mitglieder erwarten von den Mitarbeitenden professionelle Arbeit. Pfarrerinnen und Pfarrer mögen gerne anstreben, eine Beteiligungskirche zu fördern, in der jedes Mitglied weiß: Es ist meine Kirche, sie lebt nur im Maß, wie ich mittrage und mitmache. Doch wenn und weil die kirchlichen Mitarbeitenden so gut für ihre Aufgaben vorbereitet sind, bekommen sie oft zu hören, sie sollten das oder jenes doch lieber selbst tun, sie könnten es ohnehin besser.

Und schließlich noch dies: Bianca Dümling weist mit Nachdruck darauf hin, dass Migrationskirchen oft entstehen, damit die Mitglieder sich gegenseitig in ihrer prekären Situation beistehen. Diakonie geschieht bei ihnen nicht professionell in einer Klientenbeziehung, die beispielsweise mit dem gottesdienstlichen Leben nur über gelegentliche Kollektenaufrufe oder die Erwähnung in den Fürbitten verschränkt ist. Gemeinde ist an sich diakonische Gemeinde, Gemeinschaft der – um das etwas abgenutzte Schlagwort aus der Entwicklungszusammenarbeit doch zu verwenden – »gegenseitigen Hilfe zur Selbsthilfe«. »Die Ekklesiogenese einer Migrationskirche und ihre Merkmale zeugen von einer ganzheitlichen Perspektive auf den Menschen, in der die sozialdiakonische, geistliche und soziokulturelle Dimension nicht getrennt, sondern als Einheit wahrgenommen und in intensiver Gemeinschaft gelebt wird. Diakonisches Handeln wird nicht ausgelagert, sondern ist ein konstituierendes Element einer Migrationskirche.«<sup>7</sup>

Schon jetzt habe ich manchmal den Eindruck, die in unseren Gesellschaften ohnehin wachsende Anzahl von Menschen, die mit ihrem Leben nicht wirklich zurechtkommen, sei bei traditionellen kirchlichen Veranstaltungen (Gottesdienste, Mittagstische etc.) proportional übervertreten. Migrationskirchen könnten dabei helfen, das nicht als ein Problem zu betrachten, sondern Kirchengemeinden vermehrt (und wieder?) als diakonische Gemeinden zu verstehen und zu gestalten.<sup>8</sup>

### 3. Innovationen

Es ist erst ein Anfang gemacht. Doch ein Anfang ist gemacht. Es ist zu hoffen, dass Migrationskirchen zunehmend dazu beitragen können und werden, die tiefgreifenden Veränderungen aktiv und kreativ mit zu gestalten, die auf die historischen Kirchen zukommen im Blick darauf, welche Stellung, Bedeutung und Funktion sie in unseren Gesellschaften haben.

#### 3.1 Zwei Visionen

Geben Migrationskirchen den Ton an? Die CEAS, die »Conférence des églises africaines en Suisse«, ein Zusammenschluss von vornehmlich französischsprachigen afrikanischen Migrationskirchen in der Schweiz, feiert jeweils am Eidgenössischen Buß- und Betttag Mitte September einen großen gemeinsamen Gottesdienst. Am 19. September 2004 fand

<sup>7</sup> Dümling, Migrationskirchen, 173.

<sup>8</sup> Den Zusammenhang zwischen Migration und Diakonie hat exemplarisch die »Mitenand-Bewegung« in Basel erkannt und darauf reagiert. Siehe dazu: Schubert, »Mitenand«-Arbeit.

er im Berner Münster statt.<sup>9</sup> Im ehrwürdigen gotischen Bau mitten in der Altstadt versammelten sich rund 800 Afrikanerinnen und Afrikaner. Sie bestätigten sämtliche Erwartungen, was die Farbigeit ihrer Kleidung, die Lautstärke und den Rhythmus ihrer Lieder oder die Emotionalität ihrer Frömmigkeit angeht. Die Minderheit der Schweizerinnen und Schweizer, die an diesem Gottesdienst teilnahmen, konnte ihn als eine »Vorschau« betrachten und erleben.

Das Berner Münster wird wohl noch nicht so bald als Gottesdienstort aufgegeben werden. Andere Kirchen in unseren Ländern aber mussten geschlossen werden. Die Gottesdienstgemeinden waren so zusammengeschrumpft, dass keine traditionellen Gemeindegottesdienste mehr gefeiert werden können.

Da und dort haben Migrationskirchen Gastrecht in Gottesdiensträumen der Landeskirchen. Wie wird es sein, wenn solche Gemeinden nicht nur Gastrecht haben, sondern die Verantwortung übernehmen? Was geschieht, wenn sie in diesen Kirchen den Ton angeben – und damit den Gesamtklang der Kirche in einer Stadt, in einer Region herausfordernd bereichern? Werden Sie dazu beitragen, dass das Evangelium erneut gehört wird als eine gute Nachricht, die aus dem Gewohnten, Vertrauten herausruft, auf den Weg schickt auf das teilweise irritierend fremde Reich des Friedens hin?

Brückenbauer? Bei »Antoine« ist es noch nicht gelungen. Aber ich sehe schon vor mir, dass es bei einem »Makiadi« oder einer »Mitsouko« gelingt: Sie werden an einer theologischen Fakultät in Deutschland oder der Schweiz so studieren können, dass sie das, was sie von ihren Kirchen mitbringen, nicht hinter sich lassen müssen, sondern integrieren in ein reiches, schönes Ganzes. Sie werden fähig sein, in einer Weise Übersetzungsdienste zu leisten, die die Kommunikation zwischen ihrer Migrationskirche und den hiesigen traditionellen Gemeinden so erleichtern wird, dass es ihnen da und uns hier vorkommen wird wie an Pfingsten: Wir hören einander in je unserer Sprache von den großen Taten Gottes reden. Und erkennen die Spuren, denen wir gemeinsam folgen können.

### 3.2 Was zu fragen bleibt

Aus dem Dargestellten ergeben sich meines Erachtens drei Fragen, die eine vertiefte Bearbeitung verdienen:

Als Walter Hollenweger im Lauf der 1980er Jahre seine drei Bände einer »Interkulturellen Theologie« herausgab,<sup>10</sup> war er seiner Zeit sowohl im Blick auf die Fragestellung als auch auf die Methode voraus. Inzwischen ist »interkulturelle Theologie« als Thema und Fach etabliert.<sup>11</sup> Es ist vor allem im Bereich der Theoriebildung viel und differenziert gearbeitet worden. Im Gespräch mit Migrationskirchen eröffnet sich ein weites Feld zur Bearbeitung, wo namentlich die Frage vertieft werden kann, wie verschriftlichte und primär oral vermittelte und überlieferte theologische Entwürfe miteinander verglichen werden können. Wie können diejenigen, die auf die eine oder eben auf die andere Weise Theologie treiben, einander gegenseitig anregen, bereichern und kritisieren?

<sup>9</sup> »Der gemeinsame Gottesdienst vom 19. September 2004 im Berner Münster war ein nie dagewesener Erfolg vor einigen Ehrengästen: eine Delegation der Schweizer Behörden und etliche Schweizer Verantwortliche der christlichen Kirchen, überschwemmt von der afrikanischen Flut! Die Botschaft von Rev. Jean Zida zum Thema »Wir alle sind Fremdlinge auf der Erde« wurde als eine wichtige biblische Offenbarung aufgenommen mitten in unseren vielfältigen und unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen, die so oft unter Druck geraten durch unsere gegenseitigen Werturteile Nord-Süd und Süd-Nord.« (<http://ceasuisse.hebfree.org/ceashistorique.htm> [30.5.14] – Übers. BS).

<sup>10</sup> Hollenweger, *Interkulturelle Theologie*, Bde. 1–3.

<sup>11</sup> Siehe zur Einführung Hock, *Interkulturelle Theologie*; für einen summarischen Überblick beispielsweise Reinhold Bernhardt, *Interkulturelle Theologie*.

Die Debatte um das Quereinsteigerstudium Theologie in der Schweiz macht deutlich, wie notwendig es ist, die Frage nach Rolle und Funktion akademisch ausgebildeter Theologinnen und Theologen in der Kirche kreativer zu stellen, als das, jedenfalls in meiner Wahrnehmung, derzeit noch geschieht. Der Dialog mit Kirchen, die es sich teilweise aus schlichten ökonomischen Gründen nicht leisten können, überall dort Menschen mit universitärem Abschluss einzusetzen, wo das in den hiesigen Kirchen (noch?) möglich ist, sollte ausgeweitet werden.

Die weltweit gesehen außerordentliche, historisch gewachsene Bekenntnisfreiheit des Schweizer reformierten Protestantismus bedeutet faktisch oft eine Bekenntnislosigkeit: eine Unfähigkeit, aber auch ein Mangel an Willen, eine Sprache zu finden, um von dem zu reden, was uns als Glieder einer Kirche im Glauben verbindet. Die offensive Bekenntnislust vieler Migrationskirchen ruft bei Mitgliedern, aber auch bei Pfarrerinnen und Pfarrern hiesiger Kirchen zunächst leicht ein Gefühl von Peinlichkeit hervor. Daran kann ein Gespräch scheitern, bevor es überhaupt begonnen hat. Wo es aber weitergeführt wird, könnte die unverschämte Kommunikation des Glaubens von Angehörigen von Migrationskirchen anregen und herausfordern, die hier weit verbreiteten eigentümlichen religiösen Sprachhemmungen zu überwinden und eine eigene Sprache des Glaubens zu finden und zu üben. Dies könnte dazu beitragen zu klären, was denn (beispielsweise) »evangelisch-reformiert« bedeutet.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Bernhardt, R., *Interkulturelle Theologie*, ThR 77 (2012), 344–364
- Dümling, B., *Migrationskirche in Deutschland. Orte der Integration*, Frankfurt a.M. 2011
- EMW – *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (Hg.), *Gemeinsam Lernen in der Fremden Heimat. Dokumentation des ATTiG-Pilotkurses (Weltmission heute 56)*, Hamburg 2004
- Hock, K., *Einführung in die interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011
- Hollenweger, W., *Interkulturelle Theologie*, Bd. 1: *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*; Bd. 2: *Umgang mit Mythen*; Bd. 3: *Geist und Materie*, München 1979/1982/1988
- Kattan, A.E., *Identitätsdiskurse als Abgrenzungsmechanismen. Zum Verhältnis von Religion und Kultur im Entstehungsprozess von Feindbildern*, ZMiss 33/3–4 (2007), 272–279
- Münz, R., *Internationale Migration*, in: *Online-Handbuch Demografie*, [www.berlin-institut.org/online-handbuchdemografie/bevoelkerungsdynamik/faktoren/internationalemigration.html](http://www.berlin-institut.org/online-handbuchdemografie/bevoelkerungsdynamik/faktoren/internationalemigration.html)
- O'Malley, J.S., *Art. Pfingstkirchen / Charismatische Bewegungen*, TRE 26 (1996), 398–410
- Piguet, E., *Einwanderungsland Schweiz. Fünf Jahrzehnte halb geöffnete Grenzen*, Bern u.a. 2006
- Schubert, B., *»Mitenand«-Arbeit Basel. Mit Menschen verschiedener Kulturen feiern und leben*, PTh 48/1 (2003), 22–24
- Themenheft *Migration*, ZMiss 31/1–2 (2005)
- Währisch-Oblau, C., *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel*, Leiden/Boston 2009
- Zur *Dynamik und Bedeutung lokaler und transnationaler Migrationskirchen. Beiträge der Jahrestagung 2010 der DGMW in Rothenburg o.T.*, ZMiss 37/2–3 (2011)

## 8.5 Mission und Evangelisation

Tobias Faix

### 1. Das geschichtliche Erbe eines sperrigen Begriffs

»Mission ist die Mutter der Theologie«, formulierte der Missionswissenschaftler Martin Kähler Anfang des 20. Jahrhunderts und markierte damit die Wichtigkeit von Mission in einer aufkommenden kritischen Diskussion.<sup>1</sup> Mission spielte nicht mehr die zentrale Rolle wie im großen »Jahrhundert der Mission« zuvor, in dem sich durch Kolonialisierung und Industrialisierung neue Möglichkeiten der Missionierung auftraten. Deshalb wurde 1910 mit der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh eine weltweite Bestandsaufnahme des Themas Mission durchgeführt. Die beiden Weltkriege und das Ende der Kolonialisierung führten in der Folgezeit zu grundsätzlichen Anfragen an den Missionsbegriff in Theologie und Kirche. Daraus folgte eine Grundlagenkrise der Mission, welche vor allem in der Unklarheit über deren Grund, Ziel und Motiv bestand und sowohl die internationale Missionsdiskussion als auch die protestantischen Kirchen in Deutschland beschäftigte. Innerhalb der ökumenischen Bewegung wurde die Frage nach der Bedeutung von und dem Umgang mit Mission immer wichtiger. Aber spätestens seit Mitte der 1960er Jahre wurde klar, dass die Spannung zwischen dem Lernen aus der Vergangenheit und dem weiteren Gebrauch der Begriffe »Mission« und auch »Evangelisation« zunehmend schwieriger wurde. Es kam zu unterschiedlichen Entwicklungen im Missionsverständnis. Während auf der einen Seite Mission mit dem Begriff »Schalomisierung« gefüllt und vor allem als Forderung nach einer Humanisierung der Welt und einem Dialog mit den Religionen verstanden wurde, wehrten sich die Evangelikalen gegen diese Interpretation des Missionsbegriffs und verließen die ökumenische Bewegung.<sup>2</sup> In den darauf folgenden Jahren wurde es ruhig um die Begriffe Mission und Evangelisation, was sich auch daran zeigte, dass universitäre Lehrstühle für Missionswissenschaft nicht mehr konsequent besetzt wurden und das Thema in öffentlichen Texten der EKD kaum noch Beachtung fand.

Die gesellschaftlichen Veränderungen in der postchristlichen Gesellschaft seit den 1990er Jahren forderten die Kirchen aber zunehmend heraus, sich mit dem Missionsbegriff zu beschäftigen und neue Ausdrucksformen zu finden, die die Menschen der Gegenwart ansprechen. Daher gewann das Thema Mission innerhalb der protestantischen Ekklesiologie seit der Jahrtausendwende wieder an Bedeutung. Dies wurde zum ersten Mal auf der Synode der EKD 1999 deutlich, als die Priorisierung von Mission innerhalb der Kirche neu formuliert wurde: »Es hat eine Zeit gegeben, in der es den Anschein haben konnte, als sei die missionarische Orientierung das Markenzeichen nur einer einzelnen Strömung in unserer Kirche. Heute sagen wir gemeinsam: Weitergabe des Glaubens und Wachstum der Gemeinden sind unsere vordringliche Aufgabe, an dieser Stelle müssen die Kräfte konzentriert werden.«<sup>3</sup> Dieser Wende folgten in den nächsten Jahren mit

<sup>1</sup> Kähler, Schriften zur Christologie und Mission, 190.

<sup>2</sup> Wrogemann, Missionstheologien der Gegenwart, 128ff.

<sup>3</sup> EKD, 4. Tagung der 9. Synode der EKD, 42.

dem beginnenden Reformprozess der EKD »Kirche der Freiheit« weitere konkrete Umsetzungen, wie beispielweise die EKD-Zentren »Mission in der Region« (Dortmund-Stuttgart-Greifswald) zeigen. Ausgehend von dieser Rückwendung sollen nun die Begrifflichkeiten »Mission« und »Evangelisation« geklärt werden; darüber hinaus gilt es aufzuzeigen, wie diese sich im kirchlichen Kontext verorten.

### *1.1 Mission: Das Ziel Gottes mit der Welt*

Der Ausgangspunkt alles missionarischen Handelns und Denkens ist die *Missio Dei*. Gott ist das handelnde Subjekt, unabhängig von allem menschlichen Tun und Verstehen. Gott selbst ist von seinem Wesen her missionarisch. Um die *Missio Dei* und das mit ihr einhergehende Ziel verstehen zu können, muss das Wesen Gottes und insbesondere seine Trinität in den Blick genommen werden. Denn mit der Aussage über die Dreieinigkeit ist nicht nur ein Wesenszug Gottes, sondern zudem das Ziel der Schöpfung beschrieben. Der Vater sendet den Sohn und beide senden den Heiligen Geist. Die Konzeption der trinitarischen Sendung erweitert sich zu einer Bewegung, welche in der Sendung der Kirche besteht (Joh 20,21). Ursprünglich geht der Gedanke der *Missio Dei* auf Karl Barth zurück, der bereits auf der Brandenburgischen Missionskonferenz im April 1932 konstatierte, dass Mission nicht allein eine Aktivität der Kirche, sondern primär das Werk und der Ausdruck von Gottes Wesen sei. Diese Gedanken wurden durch Georg Vicedoms und Karl Hartenstein in der Missionskonferenz in Willingen 1952 aufgenommen und danach weiterentwickelt. Die *Missio Dei* ist der Inbegriff göttlichen Handelns und fragt nach dem gesellschaftlichen Kontext und den Möglichkeiten, das Evangelium in diesen hinein zu kontextualisieren. Dies geschieht mit dem Bewusstsein einer eschatologischen Spannung, zwischen dem Wirken Gottes mitten in dieser Welt und der Erwartung, dass Gott selbst seine Mission vollenden wird. Dabei ist die in der *Missio Dei* enthaltene Teilhabe des Menschen kein rein individuelles Geschehen, sondern ergibt sich aus der Tatsache, dass das damit verbundene heilvolle Ziel der Liebe und Versöhnung nicht auf sich selbst bezogen sein kann. Aus diesem Grund gebraucht die Bibel zahlreiche Bilder, die den Gemeinschaftscharakter der Christen herausstellen (1Kor 12; Gal 3,15–29; Eph 2,21). Für die Darstellung der Sendung Gottes ist es daher unerlässlich, auf die gemeinschaftliche Dimension Bezug zu nehmen, welche sich Kirche bzw. Gemeinde nennt.

### *1.2 Evangelisation: Herzschlag und Atem der Kirche*

Eberhard Jüngel beschrieb bei der EKD-Synode 1999 Evangelisation als »Herzschlag und Atem« der Kirche und rehabilitierte damit den Begriff Evangelisation für das kirchliche Handlungsfeld.<sup>4</sup> Evangelisation wird vom Begriff »Evangelium« (εὐαγγέλιον) abgeleitet und begegnet im Neuen Testament in unterschiedlichen Formen, meist im Zusammenhang damit, dass die »gute Nachricht« überbracht werden soll. Diese gute Nachricht steht wiederum in einem Zusammenhang mit dem Reich Gottes und dessen Inhalt (Mt 4,23; 9,35). Es ist die Freudenbotschaft des Heilshandelns Gottes für die Menschen, die in der Evangelisation, meist in verkündigender Form, überbracht wird. Ausgangspunkt ist Gott selbst (vgl. *Missio Dei*). Dabei kann Evangelisation nie losgelöst vom Gesamtzeugnis der Gemeinde vor Ort gesehen werden und steht in einer Spannung zwischen der jeweiligen Kultur, in der die beteiligten Personen leben, und dem zu verkündenden Evangelium. Nur wenn diese Spannung aufrechterhalten wird, wenn die Angesprochenen

<sup>4</sup> Jüngel, Referat.

auch die gute Botschaft von Gottes Heil, Versöhnung und Gerechtigkeit verstehen können, macht Evangelisation Sinn. Der Missionswissenschaftler David Bosch definiert Evangelisation »als diejenige Dimension und Aktivität der Mission der Kirche, die versucht, jeder Person an jedem Ort eine wirkliche Gelegenheit anzubieten, um unmittelbar durch das Evangelium zum expliziten Glauben herausgefordert zu werden. Das schließt die Perspektive ein, ihn (Christus) als Retter anzunehmen, ein lebendiges Glied seiner Gemeinde zu werden und in den Dienst der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden aufgenommen zu werden.«<sup>5</sup> Dieses Rufen Gottes und das Antworten des Menschen in der Evangelisation kann dabei punktuell oder prozesshaft geschehen. Träger und Methoden der Evangelisation können dabei ganz unterschiedlich aussehen und von Kircheneintrittsstellen, Grundkursen des Glaubens, diakonischen Angeboten wie Kranken- und Altenpflege über Krankenhauseelsorge bis zu evangelistischen Verkündigungsformaten wie beispielsweise der Hochschulevangelisation reichen. Evangelisation verknüpft dabei immer die christliche Botschaft von Christus mit taktvollen, aber inhaltlichen Angeboten.

### 1.3 Zur Stellung der Begrifflichkeiten Mission und Evangelisation zueinander

Mission beschreibt das Heilshandeln Gottes mit den Menschen und der ganzen Schöpfung ausgehend von seiner *Missio Dei* über alle menschlichen Grenzen hinaus. Der Mensch ist dabei als Ebenbild Gottes (*Imago Dei*) das Ziel von Gottes Mission über alle internationalen und kulturellen Grenzen hinweg. Evangelisation stellt einen Aspekt dieses Handelns Gottes dar: Die Heilsbotschaft begegnet dem Menschen in Verkündigung und direkter Ansprache. Eine weitere Ausprägung von Mission ist Diakonie. Evangelisation und Diakonie beschreiben eine gleichwertige Ausprägung der Mission.

## 2. Gesellschaftliche Transformationen und kirchliche Reformationen

In den gesellschaftlichen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte, die durch Schlagworte wie (Post-)Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung gekennzeichnet werden, haben sich die Lebensbedingungen grundlegend verändert.<sup>6</sup> Dies betrifft sowohl den Glauben an sich als auch die kirchliche Arbeit.

### 2.1 Entwicklungen des missionarischen Gemeindeaufbaus

Der Praktische Theologe Dietrich Rössler spricht in diesem Zusammenhang von der dreifachen Gestalt des Christentums: kirchlich, öffentlich und privat.<sup>7</sup> Innerhalb dieser dreifachen Gestalt kommt es zunehmend zu Verschiebungen, auf die die Gesamtkirche als auch die einzelne Gemeinde reagieren muss. Seit den 1990er Jahren wurden verschiedene missionarische Ansätze weitergeführt und unterschiedlich umgesetzt; Beispiele davon sind der diakonische Gemeindeaufbau (AMD), die ökumenische Gemeindeerneuerung (Werner) und der gottesdienstliche Gemeindeaufbau (Möller).<sup>8</sup> Hinzu kamen verschiedene Gemeindeberatungskonzepte die verstärkt von Unternehmensberatern (z.B. McKinsey) lernten und diese Ergebnisse in die kirchliche Wirklichkeit übertrugen. Das

<sup>5</sup> Bosch, *Mission im Wandel*, 626.

<sup>6</sup> Eine ausführliche Diskussion zum gesellschaftlichen Wandel bietet Hainz u.a., *Säkularisierung*.

<sup>7</sup> Rössler, *Grundriss der Praktischen Theologie*, 90ff.

<sup>8</sup> Wrogemann, *Missionstheologien der Gegenwart*, 381.

schon erwähnte Jahr 1999 brachte für die missionarische Existenz der Kirche eine entscheidende Wende, die durch das EKD Zukunftspapier »Kirche der Freiheit« und dessen Diskussion (2006–2010) maßgeblich gefördert wurde. So wurde besonders das Gemeindeverständnis der Ortsgemeinde diskutiert und »eine größere Vielfalt von Gemeindeformen«<sup>9</sup> gefordert, um Vitalität und Wachstum zu fördern.<sup>10</sup>

## 2.2. *Ekklesiologische Unschärfe als missionarische Chance*

Im Konzept der *Missio Dei* geschieht die Sendung Gottes zu den Menschen hin. Die Mission der Kirche wird in einer spannungsvollen Teilhabe an der Sendung Gottes begriffen. Die dadurch entstehende Unschärfe von göttlicher und menschlicher Aktivität ist durchaus gewollt und weicht die in der Vergangenheit geforderte Trennung von Mission und Kirche bewusst auf. Eine trennscharfe Unterscheidung schafft nur unnötige Kontraste. Drei aktuelle missiologisch-ekklesiologischen Ansätze sollen nun exemplarisch zeigen, wie diese Spannung aufrechterhalten werden kann und was dies für Mission und Evangelisation bedeuten kann.

### a) Mission als Konvivenz (Sundermeier)

Sundermeier geht davon aus, dass die *Missio Dei* sich als »Hermeneutik des Fremden« zeigt. Die Begegnung der Kirche mit dem Fremden führt zu einem neuen interkulturellen Verstehensprozess, den die Missionswissenschaft zu reflektieren hat. Mission als Präsenz Gottes zeigt sich mitten in den Begegnungsprozessen und der Gemeinschaft mit dem Anderen. Deshalb entlehnt Sundermeier den Begriff »Konvivenz« dem südamerikanischen Sprachgebrauch. Er meint den Ort der Begegnung in den Dörfern und in der gelebten Nachbarschaft – im Hintergrund steht das Lebensmodell von kleinen Gemeinschaften und Gesellschaften als Basisgemeinden und Lerngemeinschaften. Mission zeigt sich demnach in erster Linie in der Begegnung der Menschen im wechselseitigen Geben und Empfangen, Hören und Sprechen, Annehmen und Angenommen-Werden. Der Fremde ist dabei der Resonanzboden des Eigenen, in dem man sich selbst und Gott erkennen kann. Gemeinde und Mission entstehen somit in der Begegnung der Menschen und sind nur miteinander zu denken und zu verstehen.<sup>11</sup>

### b) Mission als ökumenisches Gotteslob (Wrogemann)

Wrogemanns doxologisches Missionsverständnis versucht eine Anschlussfähigkeit sowohl verschiedener Missionstheologien als auch unterschiedlicher ekklesiologischer Entwürfe zu ermöglichen. Ausgehend von der *Missio Dei* legt es den Blick auf das gemeinsame Gotteslob. Wrogemann umgeht die kritische Auseinandersetzung mit Ekklesiologie und Mission und lenkt den Blick auf die Anbetung Gottes (2Kor 4,7). Damit ordnen sich ekklesiologische Formen und Strukturen, missionarische Strategien oder sozialetische Handlungen gemeinsam dem anbetungswürdigen Gott unter, der als ökumenischer Schöpfer sich in allem widerspiegelt. So kommt es zu einer doppelten Strahlkraft: Die Kraft Gottes erstrahlt in seiner Sendung mitten in dieser Welt, und Menschen werden miteinander versöhnt und somit als Einzelne, Gruppen und gesellschaftliche Strukturen verändert. Vice versa gilt, dass die Versöhnten durch ihr Lebenszeugnis, durch das, was

<sup>9</sup> EKD, Kirche der Freiheit, 56.

<sup>10</sup> Einen Überblick über weitere aktuellen Modelle des missionarischen Gemeindeaufbaus bietet *Hausbildt / Pobl-Patalong*, Kirche, 284–310.

<sup>11</sup> Sundermeier, Mission, 265ff.



sie sind, tun und sagen, ihren Schöpfer loben. Dabei hat das Gotteslob als prophetische Kritik durchaus eine politische Bedeutung.<sup>12</sup>

### c) Mission als aktive Dimensionen (Hauschildt)

Hauschildt unterscheidet zwischen fundamentaler, dimensionaler und sektoraler Mission. Ausgangspunkt ist die *Missio Dei*, die die Kirche von ihrem Wesen her als missionarisch und somit die fundamentale Basis ihres Seins beschreibt. Diese zeigt sich in verschiedenen Dimensionen der kirchlichen Arbeit wie beispielsweise der Jugendarbeit, dem Besuchsdienst oder den Gottesdiensten. In allen Arbeitszweigen und Arbeitsformen der Kirche kann sich Mission dimensional zeigen. Der dimensionale Missionsbegriff differenziert prägnante, aber überlappungsfähige (sowohl-als-auch) Kommunikationstypen, wonach in jeder Verkündigung, Liturgie, Seelsorge und Diakonie immer auch missionarische Anteile wiederzufinden sind. Da dies nicht immer automatisch geschieht, führt Hauschildt den Begriff der sektoralen Mission ein, der jetzt ganz bewusst in den verschiedenen Dimensionen aktive und benennbare missionarische Tätigkeiten beschreibt. Der sektorale Missionsbegriff zielt dabei auf grenzüberschreitende Kommunikationsformen in und über die einzelnen Arbeitsformen der Kirche hinaus.<sup>13</sup>

Bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze gibt es zentrale Gemeinsamkeiten wie die *Missio Dei* als Ausgangspunkt und Teilhabe des eigenen Missionsverständnisses, die missiologisch-ekklesiologische Spannung (in der weder »Wort und Tat« noch »Gottespräsenz und Missionstätigkeit« gegeneinander ausgespielt werden) und das gemeinsame Abzielen auf die Missionspraxis im globalen Kontext. Sundermeiers Ansatz gilt als Grundlage vieler missiologischer Diskurse und wurde vor allem im Zusammenhang des interreligiösen Dialoges mit Muslimen erörtert. Hauschildt wurde im Kontext der Milieu- und Bildungsdebatte diskutiert, und Wrogemanns doxologischer Ansatz beeinflusst insbesondere den ökumenischen Diskurs. Dies könnte daraufhin deuten, dass die Irritationen rund um die Begriffe Mission und Evangelisation zumindest im Fachdiskurs an Gewicht verloren haben. Deutlich wird dies, wenn man die globalen missionarischen Entwicklungen betrachtet, in denen die beschriebenen Ansätze an vielen Stellen praktisch reflektiert und umgesetzt werden, was nun aufgezeigt werden soll.

## 3. Missionarische Herausforderungen in einer nachchristlichen Gesellschaft

Umbruchszeiten sind Aufbruchszeiten. Dies wurde im globalen Kontext in den letzten Jahren auch im Bereich Mission und Evangelisation sichtbar. Besonders ein evangelisches Profil zeigt sich dabei traditionell offen im Umgang mit gesellschaftlichen Veränderungen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass gerade im protestantischen Raum unterschiedliche Formen von missionarischen Aufbrüchen zu sehen und diese durch die Globalisierung heute international vernetzt sind.

### 3.1 Neue Semantik für neue inhaltliche Möglichkeiten

Wie oftmals in der Geschichte versuchen sich neue Bewegungen, Formen oder Theologien durch neue Namen zu kennzeichnen. Es sei aber daran erinnert, dass sie aus den beschriebenen historischen Entwicklungen herausgewachsen sind und in der Regel neue

<sup>12</sup> Wrogemann, *Missionstheologien*, 413.

<sup>13</sup> Hauschildt, *Mission und Werbung*, 1289ff.

Triebkräfte am alten Stamm der Kirche darstellen. Einige dieser neuen Begriffe sind in diesem Handbuch ausführlich reflektiert worden, andere sollen nun kurz eingeordnet werden, da sie die drei beschriebenen missionarischen Ansätze gut widerspiegeln.

a) Die missionale Kirche: Der Begriff »missionale Kirche« nimmt die bisher beschriebenen, verschiedenen geschichtlichen Diskussionen der letzten 30 Jahre um den Begriff Mission auf und wurde maßgeblich durch das nordamerikanische Netzwerk »The Gospel and our Culture« (GOCN) und den britischen Missionstheologen Leslie Newbigin geprägt.<sup>14</sup> Missionale Kirche bzw. missionale Ekklesiologie nimmt das Grundanliegen der *Missio Dei* als Wesensmerkmal der Kirche auf und markiert die missionarische Existenz und Identität einer Kirche, die missionarisch ist. Dabei grenzt sich der Begriff »missional« im Kontrast zu den missionarischen und evangelistischen Aktionen der Kirchen ab. »Missionarisch« beschreibt in diesem Verständnis das Tun (Kirche macht Mission), also Mission als eine Tätigkeit, während missional das Sein beschreibt (Kirche ist Mission). Missionale Kirche versteht sich demnach als evangelistische Kirche, die es als ihren Auftrag sieht, Menschen für den Blick Gottes auf die Welt und die Menschen zu sensibilisieren und in seiner Nachfolge nahe bei Menschen zu sein. Dabei liegt ein Schwerpunkt auf der Betonung der Nachbarschaft. Wie schon im Begriff der Konvivenz aufgezeigt, geht es darum, auf der Beziehungsebene in Wort und Tat das Evangelium von Christus zu teilen. Innerhalb der deutschen Bewegung gibt es Parallelen zur Gemeinwesendiakonie.

b) Emerging Church: Im Gegensatz zu dem theologischen Terminus »missional« beschreibt »Emerging Church« – auch »Emerging Conversation« (deutsch »die entstehende Kirche«) – eine internationale Bewegung von vor allem protestantischen Christen, die in ihrem kulturellen Kontext auf die Herausforderungen des gesellschaftlichen Wandels reagieren. Inhaltlich beschäftigt sich die Bewegung mit der Frage, wie sich das Evangelium in Kirche und Mission innerhalb des gesellschaftlichen Wandels zeigt. Die historischen Wurzeln der »Emerging Church« gehen auf die »alternative worship«-Bewegung (»Stationengottesdienste«) in England der frühen 1980er Jahre zurück und stehen somit in der gleichen geschichtlichen Tradition wie die »fresh expressions« der Anglikanischen Kirche in England. Mitte der 1990er Jahre gelangten viele Inhalte in die USA und wurden unter dem Stichwort »Emerging Church« weiterentwickelt. Die Gedanken und Fragen der Emerging-Church-Bewegung haben sich in den letzten Jahren in vielen Industrie- und Schwellenländern auf allen Kontinenten ausgebreitet. Verbunden ist diese Graswurzel-Bewegung über unzählige Netzwerke auf der ganzen Welt und zeigt sich an verschiedenen Orten in ganz unterschiedlichen Formen.<sup>15</sup> In Deutschland tauchte die Emerging-Church-Bewegung im Jahr 2006 unter dem Namen »Emergent Deutschland« auf. Ziel ist es, sichere Räume zu schaffen, die einen offenen Dialog über unterschiedliche Glaubensfragen zulassen. Die internationale Bezeichnung »Emerging Church« ist dabei irreführend, da es sich nicht um eine neue Kirche handelt, sondern eher um einen gemeinsamen Dialog (»emergenten Dialog«).

Der Ökumenische Rat der Kirchen nimmt in seiner Erklärung 2013 viele dieser neuen missionarischen Bewegungen auf und versucht sie systematisch für die Ortsgemeinden fruchtbar zu machen (mission from the margins).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Reppenhausen, Auf dem Weg.

<sup>15</sup> Beispiele wären: Emerging Church (USA), Alternative Worship (UK), Tribble Generation (Afrika), Deep Church (UK), Fresh Expressions (UK), Emergent Village (USA), Amahoro International (Afrika), Tribble Generation (BRA), ausführlich in Bachmann u.a., Emerging Church verstehen, 29–37; Bolger, The Gospel, 3–98.

<sup>16</sup> ÖRK, Gemeinsam für das Leben, 7ff.

### 3.2 Mission als Gottesbegegnungen in vorläufigen Formen

Ausgehend von der geschichtlichen Entwicklung und den eben beschriebenen missiologischen Ausprägungen sollen nun drei exemplarische Zukunftsszenarien und Handlungsfelder skizziert werden, um dann mit Herausforderungen für neue Forschungsfelder abzuschließen.

#### a) Lernen mit der Kirche des Südens

Die Wissenschaft steht durch die Verschiebung der globalen Christenheit vor der Herausforderung, eine interdisziplinäre, interkulturelle Theologie zu entwickeln. Zwar halten die westlichen Kirchen nach wie vor durch Strukturen, Reichtum und Tradition die »Fäden der Macht« in den Händen, doch lebt die Mehrheit der Christen entweder im globalen Süden oder Osten und prägt mit neuen »Formen und Farben« die Weltchristenheit. Große missionarische Aufbrüche in Lateinamerika, Schwarzafrika und Asien lassen das Christentum weltweit wachsen, während die westliche Kirche weiter an Mitgliedern verliert. Migration ist zu einem weltweiten Phänomen geworden, welches die Landkarte des Christentums neu gestaltet.<sup>17</sup> Besonders die Entstehung starker, pfingstlich und charismatisch ausgerichteter Bewegungen stellt die westliche Kirche vor große Aufgaben und vor die Herausforderung, geistgewirkte Gemeinde zu erfahren. Kirchen aus dem globalen Süden entdecken Deutschland dabei zunehmend als Missionsland (»Remission«) und stellen damit die bisherigen Missionsbewegungen endgültig auf den Kopf. Besonders wachsende Migrationsgemeinden und traditionelle deutsche Gemeinden sind aufgefordert, sich dabei gegenseitig zu öffnen und voneinander zu lernen. Darin liegen für alle Beteiligten große Chancen, aber auch einige Herausforderungen, die überwunden werden müssen. Zu den kulturellen Unterschieden kommen besonders die oftmals pfingstlerisch-charismatischen Frömmigkeitsstile hinzu, die kaum in die hiesige liturgisch-traditionelle Tradition passen wollen. Aber vielleicht sind Gottesdienste auch nicht der primäre Raum der Begegnung, sondern es müssen neue Räume eröffnet werden, in denen das wechselseitige Geben und Empfangen, Hören und Sprechen, Annehmen und Angenommen-Werden möglich sein können. So könnten Kirchen (und Gemeindehäuser) gefüllt werden, so dass die Präsenz Gottes Menschen verändert.

#### b) Die neue sprachliche Gestalt des Evangeliums

Eine missionarische Herausforderung ist die neue Generation in und außerhalb der Kirchen, die kaum noch eine Anbindung an konfessionelle Glaubensstrukturen besitzt.<sup>18</sup> Wie die Grenzkontrollen Europas weggefallen sind (»Schengener Abkommen«), so fallen für viele Menschen die konfessionellen und dogmatischen Grenzen weg. Sie leben ihren Glauben als eine Art religiöse Touristen, die kurz auftauchen und sporadisch in religiöse und quasireligiöse Kontexte eintauchen und die Angebote mitnehmen, die ihnen derzeit bei der Lebensbewältigung am nützlichsten erscheinen. Dabei bilden sie ihren eigenen Patchworkglauben, in dem Gott immer weniger personal verstanden wird.<sup>19</sup> Bei aller spirituellen Offenheit der neuen Generation gelingt es kaum, sie missionarisch anzusprechen. Mission hat hier die doppelte Aufgabe, zum einen anschlussfähig zu sein (dimensi-

<sup>17</sup> Wrogemann, *Missionstheologien der Gegenwart*, 265ff.

<sup>18</sup> Über den Zusammenhang zwischen der neuen Konfessionslosigkeit, der sprachlichen Gestalt des Evangeliums und dem missionarischen Handeln der Kirche siehe Barth, *Konfessionslos glücklich*, 38–64; 156–174 und *EKD, Engagement und Indifferenz*, 4–24.

<sup>19</sup> Beispiel: »Ich bin gerne evangelisch, da es eine Konfession der Freiheit ist, in der sich Yin und Yang das Gleichgewicht halten.« Janine, 15 Jahre (*Bußmann/Faix/Gütlich*, Wenn Jugendliche über Glauben reden, 6).

onal und sektoral) in Sprache und Verständnis (Kontextualisierung) und gleichzeitig auch den Kontrast des Evangeliums als Alternative zu leben (eigene Identität). Dabei spielt die eigene Haltung gegenüber dem Anderen eine zentrale Rolle. Das Interesse am Glauben, Denken, Handeln und Sprechen des Anderen kann die eigene Sprachunfähigkeit überwinden. Das ist die Grundvoraussetzung einer gelingenden Evangelisation: vom Andern her die eigene Botschaft neu zu lernen, die man überbringen möchte.

#### c) Mission im digitalen Raum und die Kraft neuer Netzwerke

Durch Globalisierung und Digitalisierung haben wir heute ungeahnte neue Möglichkeiten. Erfahrungen in Nordafrika haben aufgezeigt, welches Potenzial in den neuen sozialen Netzwerken vorhanden ist und wie Machtverhältnisse dadurch verschoben werden. Kirchlicher Strukturkonservatismus gibt zwar eine wichtige Stabilität, muss aber auch Freiheiten öffnen für neue flexible Netzwerke. Dies gilt sowohl für inhaltliche theologische Debatten und Begriffe als auch für die praktische Umsetzung in sozialen Netzwerken. Mit evangelisch.de besteht zwar eine prominente Internetplattform, aber kein partizipatorisch missionarischer Raum der Begegnung. Viele Netzwerke gehen heute in den digitalen Raum im Bereich social media und Experten sprechen von drei Realitäten, in denen sich die User bewegen: Die erste Realität (first reality: FR), die erweiterte Realität (augmented reality: AR)<sup>20</sup> und die virtuelle Realität (virtual reality: VR).<sup>21</sup> Mission und Evangelisation müssen sich den Herausforderungen in der AR und VR neu stellen und fragen, was dies bedeuten kann. Durch die Subjektivierung des Glaubens und die grundsätzliche Skepsis gegenüber (religiösen) Institutionen dienen die unterschiedlichen Netzwerke vielen Menschen als Orientierung in ihrem Alltagsleben und bei der (subjektiven) Wahrheitsfindung.

#### d) Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Aus diesen Zukunftsszenarien ergeben sich unterschiedliche Forschungsfelder, die vor allem interdisziplinärer, internationaler und empirischer Forschung bedürfen. Dies gilt besonders für die interkulturellen Theologie und den daraus erwachsenen gemeinsamen Forschungsfeldern der südlichen und westlichen Kirchen. Konkret zu nennen sind die neuen missionarischen und globalen Strömungen, eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem neuen Atheismus, die missionarische Ansprechbarkeit der neuen (globalen) Jugendbiographie, aber auch die Frage, wie Subkulturen und Milieus missionarisch erreicht werden können. Wie können die vielen hilfreichen Analysen zur Thematik »gesellschaftlicher Wandel und Religion« (PEW,<sup>22</sup> Religionsmonitor<sup>23</sup> etc.) aufgenommen und missionarisch ausgewertet und umgesetzt werden? Auch gibt es immer noch zu wenige Forschungsprojekte über Ostdeutschland, strukturschwache und dörfliche missionarische Gemeindeentwicklung. Dazu kommt die Erforschung von neuen Netzwerken und virtuellen Welten. Hier tun sich weitere Forschungsfelder für Mission und Evangelisation auf.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass gesellschaftliche Transformationen und Brüche für Mission und Evangelisation neue Wege ermöglichen und die Kirche befruchten. Mission nimmt dabei einen gestaltenden Charakter ein, der die Präsenzerfahrung der Geistkraft Gottes von Pfingsten aufnimmt und Kulturen zusammenbringt und verändert.

<sup>20</sup> Zum Beispiel die computergestützte Erweiterung der eigenen Realitätswahrnehmung, die alle menschlichen Sinnesmodalitäten anspricht und häufig die visuelle Darstellung von Bildern, Videos, Chats in facebook etc.

<sup>21</sup> Zum Beispiel die neuen computergenerierten virtuellen Räume, die sich in Echtzeit parallel zur analogen Welt entwickeln und somit eine ganz neue Erfahrungswelt eröffnen, wie bei World of Warcraft.

<sup>22</sup> www.pewresearch.org.

<sup>23</sup> www.religionsmonitor.de.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Bachmann, A. / Künkler, T. / Faix, T.*, Emerging Church verstehen. Eine Einladung zum Dialog, Marburg 2012
- Barth, H.-M.*, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013
- Bolger, R.K.*, The Gospel after Christendom. New Voices, New Cultures, New Expressions, Grand Rapids, MI 2012
- Bosch, D.J.*, Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen 2012
- Bußmann, U. / Faix, T. / Gülich, S.* (Hg.), Wenn Jugendliche über Glauben reden. Gemeinsame Erfahrungsräume gestalten, Neukirchen-Vluyn 2013
- Dahling-Sander, C. / Schulze, A. / Werner, D. / Dahling-Sander, C. / Wrogemann, H.*, Leitfaden ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003
- EKD*, Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006
- Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014
- Escobar, S.*, The New Global Mission. The Gospel from Everywhere to Everyone (Christian Doctrine in Global Perspective), Downers Grove, IL 2003
- Faix, T. / Reimer, J.* Die Welt verstehen. Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde, Marburg 2012
- Grethlein, C.*, Grundfragen der Liturgik, Gütersloh 2001
- Hainz, M. / Pickel, G. / Pollack, D. / Libiszowska-Zóltkowska, M. / Firlit, E.* (Hg.), Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung, Berlin 2014
- Hauschildt, E.*, Mission und Werbung – eine Biosoziation, in: ThLZ (2009), 1289–1302
- / *Pohl-Patalong, U.*, Kirche, Gütersloh 2013
- Jüngel, E.*, Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema, [www.ekd.de/synode99/referate\\_juengel.html](http://www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html), abgelesen am 17.4.2014
- Oikoumene*, Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, 2013, [www.emw-d.de/fix/files/Gemeinsam\\_fuer\\_das\\_Leben\\_Mission\\_Evangelisation\\_wandelnde\\_Kontexte.pdf](http://www.emw-d.de/fix/files/Gemeinsam_fuer_das_Leben_Mission_Evangelisation_wandelnde_Kontexte.pdf), abgelesen am 12.4.2014
- Kähler, M.*, Schriften zur Christologie und Mission, München 1971
- Kirk, A.*, What is Mission?, Philadelphia, PA 2000
- Küster, V.*, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Stuttgart 2011
- Nord, I.*, Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität, Berlin 2008
- Reppenhagen, M.*, Auf dem Weg zu einer missionalen Kirche. Die Diskussion um eine »missional church« in den USA, Neukirchen-Vluyn 2011
- Rössler, D.*, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1994
- Sundermeier, T.*, Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt a.M. 2005
- Tagung der EKD Synode in Leipzig 1999: [www.ekd.de/synode99/synode1999\\_welcome.html](http://www.ekd.de/synode99/synode1999_welcome.html), abgelesen am 12.4.2014
- Werth, M.*, Theologie der Evangelisation, Neukirchen-Vluyn 2010
- Wright, C.*, The Mission of God, Wheaton, IL 2006
- Wrogemann, H.*, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012
- Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen, Gütersloh 2013

## 8.6 Fresh expressions of Church

Sabrina Müller

### 1. Informationen<sup>1</sup>

#### *1.1 Die Bedeutung der fxC für die Church of England*

Fresh expression of Church (fxC) werden seit 2004 offiziell als eigenständige anglikanische Kirchen anerkannt und von der Church of England gefördert, obwohl dadurch bestehende parochiale Strukturen gelockert werden mussten.<sup>2</sup>

Der Ausdruck fxC entstand 2003 im Zuge der Erarbeitung des »mission-shaped church report«<sup>3</sup> und ist seither für die nicht-parochial strukturierten Gemeinden in der Church of England gebräuchlich. Der Begriff sollte nicht polarisieren und eine Brückenfunktion übernehmen zwischen dem »neuen Missionskontext« und den historischen Gegebenheiten und Traditionen der Church of England. Durch die Anlehnung an den Begriff »afresh« aus dem Ordinationsgelübde der Church of England glückte diese Absicht.<sup>4</sup>

Zwischen 2004 und 2006 erfuhr der Begriff eine starke Verbreitung, wurde jedoch für jegliche gemeindliche Aktivitäten gebraucht. 2006 sah sich das ökumenische Fresh Expression-Team deshalb gezwungen, eine klare Definition für das Phänomen zu entwerfen:

A fresh expression is a form of church for our changing culture, established primarily for the benefit of people who are not yet members of any church. It will come into being through principles of listening, service, incarnational mission and making disciples. It will have the potential to become a mature expression of church shaped by the gospel and the enduring marks of the Church and for its cultural context.<sup>5</sup>

Die Fresh Expression-Bewegung hat zusätzlich zur Definition vier Merkmale erarbeitet, welche in einer fxC vorkommen sollten und zur Approbation dienen. Eine fxC ist »missional« (»serving people outside church«), »contextual« (»listening to people and entering their culture«), »formational« (»making discipleship a priority«) und »ecclesial« (»forming church«).<sup>6</sup>

fxC sind genuin Kirche, jedoch stark geprägt von ihrem Kontext und einer missionalen Grundhaltung, die sich an der theologischen Figur der Trinität orientiert und in einen dialogisch-relationalen Diskurs eingebunden ist.<sup>7</sup> Durch ihre Kontextualität stehen

<sup>1</sup> Der Artikel basiert u.a. auf Daten, die im Rahmen meines von Thomas Schlag betreuten Dissertationsprojekts an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich erhoben worden sind.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung fresh expressions of Church meint genuine lokalisierbare Gestalten von Kirche. Wenn von »Fresh-Expression-Team« oder »Fresh Expression-Bewegung« gesprochen wird, ist damit die ökumenische Gruppe gemeint, welche damit beauftragt ist, diese Ausdrucksformen von Kirche im Land zu fördern und zu unterstützen. Wenn der Term »Fresh Expressions« gebraucht wird, ist damit die ganze Bewegung mitsamt Logo und Ressourcen gemeint.

<sup>3</sup> Vgl. Cray, Mission-shaped church.

<sup>4</sup> Vgl. a.a.O., 34.

<sup>5</sup> Smith, Fresh expressions in the mission of the church, 38.

<sup>6</sup> [www.freshexpressions.org.uk/ask/define](http://www.freshexpressions.org.uk/ask/define) (23.7.2014).

<sup>7</sup> Der Begriff »missional« beschreibt eine Ekklesiologie, welche in ihrem Wesen und Handeln vom Leitgedanken der Missio Dei bestimmt ist. Dabei wird stark unterschieden zwischen einer Kirche, welche missiona-

bei den fxC keine Modelle im Vordergrund, sondern die Verbundenheit wird über gemeinsame Werte gestiftet.

Für die Kirchenentwicklung der Church of England sind fxC höchst relevant, wie die neusten statistischen Zahlen der Church Army Research Unity belegen.<sup>8</sup> In zehn der 42 Diözesen der Church of England wurden bisher quantitative Erhebungen durchgeführt. Mittlerweile sind 15 % der Gemeinden in den Diözesen fxC. In sieben von zehn Diözesen wurde durch den Zuwachs an Mitgliedern in den fxC der Mitgliederschwund der Ortsgemeinden aufgehoben. Im Schnitt besteht das Team, welches eine fxC startet, aus 3–12 Personen. Für jede von der Kirche »ausgesendete« Person innerhalb einer fxC sind 2,5 neue nicht kirchlich sozialisierte Personen dazugekommen. Davon sind 40 % unter 16 Jahre alt. Im Gegensatz dazu sind in den traditionellen Gemeinden 19 % der beteiligten Personen Kinder und Jugendliche. Gemäß Auszählungen sind 35 % der Involvierten »de-churched« und 40 % »non-churched« – das heißt: 75 % der Mitglieder einer fxC wären in keiner anderen Gemeinde mit dabei. 40 % der fxC in den zehn untersuchten Diözesen sind in den letzten drei Jahren entstanden. Im Vergleich zu 2004 entstanden 2012 vier mal mehr Gemeinden. Davon sind 82 % stark kontextuell geprägt. Die fxC werden zu 50 % von Männern und zu 50 % von Frauen geleitet. 52 % sind Laien. Mittlerweile hat die Church Army Research Unit mehr als 20 verschiedene Typen von fxC anerkannt. Die fxC zielen nicht darauf ab, möglichst groß zu werden, sondern auf kontextuelle Multiplikation im Kleinen; so beträgt die Durchschnittsgröße einer fxC 43,7 Personen. Zudem treffen sie sich in unterschiedlichen Räumlichkeiten; 56 % davon nicht in kirchlichen Gebäuden. fxC sind nicht einer bestimmten theologischen Tradition zuzuordnen, sondern alle theologischen Richtungen sind darin vertreten; zudem sind sie in allen Kontexten anzutreffen und können nicht als rein urbanes oder rurales Phänomen bezeichnet werden.

Viele dieser kleinen ekklesialen Gemeinschaften haben eine große Auswirkung auf die Church of England und sind dadurch für die Theorie und Praxis von Kirchenentwicklung bedeutend. Auf die Gemeindeentwicklung innerhalb traditioneller Gemeinden haben sie nur indirekt Einfluss, da ihre Innovationskraft für diese inspirierend oder abschreckend wirken kann. Auch weltweit stößt die Fresh Expressions Bewegung auf reges Interesse.<sup>9</sup>

### *1.2 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Das Verhältnis von fxC und traditionellen parochial strukturierten Kirchengemeinden stellt eine Herausforderung dar. Der Gedanke der mixed-economy versucht die Spannung, von Institution, traditionellen Gemeinden und anerkanntem experimentellem

risch tätig ist, und einer Kirche, welche in ihrem Wesen von Mission bestimmt ist. Der Begriff geht auf ein Forschungsprojekt des GOCN (The Gospel and Our Culture Network [www.gocn.org/](http://www.gocn.org/)) zurück, das Ergebnis des Projektes wurde in *Guder* u.a. (Hg.), *Missional Church*, veröffentlicht.

<sup>8</sup> Church Army's Research Unit, < [www.churcharmy.org.uk/ms/sc/sfc\\_home.aspx](http://www.churcharmy.org.uk/ms/sc/sfc_home.aspx) > (8.12.2013). Die *Church Army* ist eine evangelistische Organisation, welche innerhalb der Church of England gegründet wurde und mittlerweile innerhalb der ganzen Anglican Communion arbeitet. Die Church Army wurde 1882 von Pfarrer Wilson Carlile in England, als Antwort auf die Heilsarmee, gegründet. Carlile bildete *Church of England evangelists* aus, welche unter den Armen, Obdachlosen und Kriminellen diakonisch tätig waren. Die Church Army hat mehr als 300 diakonisch tätige Menschen in Großbritannien und Irland, und ihr Motto ist es, die Kirche effektiver zu machen, indem sie den Menschen dort begegnet, wo diese auch tatsächlich sind. So wurden viele Church Army evangelists zu Pionieren und Pionierinnen, welche fxC in sehr entkirchlichten Gebieten in Großbritannien gründeten. Seit 1997 sah sich die Church Army auch dafür verantwortlich, diese neuen ekklesialen Gemeinschaften zu erforschen und zu dokumentieren; deshalb gründete sie die Church Army's Research Unit, die seit ihrer Entstehung von Canon Dr. George Lings geleitet wird.

<sup>9</sup> [www.freshexpressions.org.uk/international](http://www.freshexpressions.org.uk/international) (23.7.2014).

ekklesialem Raum, aufrechtzuerhalten. Dies ist ein Balanceakt und macht die mixed-economy zu einem fragilen Konzept. Die mixed-economy ist keine Schablone, die auf jede Diözese gelegt werden und in der danach sichergestellt werden kann, dass sie funktioniert. Die mixed-economy ist ein Ideal, welches abhängig vom menschlichen Vermögen gelingen oder scheitern kann. Damit der Balanceakt gelingt, braucht es eine großzügige Ekklesiologie und Menschen (z.B. Bischöfe), welche als Beziehungsdrehscheibe fungieren und welchen beide Ausdrucksformen von Kirche ein Anliegen sind. So kann die mixed-economy nicht nur als Verteidigerin von fxC, sondern auch von traditionellen Strukturen angesehen werden.

Viele fxC sind hoch dynamische, aber auch fragile ekklesiale Gebilde, welche vom Engagement der Mitglieder getragen werden. Einige sind finanziell höchst gefährdet. Andere wiederum erleben in diesem Bereich keine Schwierigkeiten. Durch ihre Anpassbarkeit an den Kontext verändern sie sich rasch. Dies führt automatisch zur Frage, wie beständig und zukunftsfähig fxC sind. Wie in den neusten Erhebungen der Church Army Research Unit zu sehen ist, liegt die »Sterblichkeit« der fxC bei 9.7%.<sup>10</sup> Diese Zahl ist erstaunlich tief in Anbetracht ihrer Fragilität. Dennoch wird nicht als primäres Ziel von fxC eine möglichst lange Lebensspanne definiert, sondern vielmehr die Multiplikation von ekklesialen Gemeinschaften und Menschen, welche in der Christusnachfolge stehen,<sup>11</sup> welche wiederum Ekklesia als »communio sanctorum« in der Welt kreieren.

Durch die Ausdifferenzierung und Profilierung der einzelnen fxC stellt sich die Frage, wo die alters-, standes- und gesellschaftsübergreifende Einheit der Kirche erfahren werden kann. Gegen die fxC-Bewegung und den Report »Mission-shaped Church« wurde der Vorwurf erhoben, dass in Analogie zum Church Growth Konzept von Donald McGavran Homogenität als ein Schlüsselkriterium für Wachstum erachtet werde.<sup>12</sup> Die Frage nach der »una ecclesia« ist tatsächlich berechtigt, wenn jeweils nur *eine* fxC in den Blick genommen wird. Es gilt jedoch zu beachten, dass die diözesan eingebetteten fxC Teil eines größeren Ganzen sind. Die Frage, wie heterogen Gemeinden sind, stellt sich freilich auch für traditionelle Formen. Für den reformierten Kontext der Schweiz wurde festgestellt, dass nur zwei bis drei von insgesamt zehn Milieus kirchlich erreicht werden.<sup>13</sup> Grundsätzlich ist diese Frage nur dann zentral, wenn Kirche mit Gottesdienst gleichgesetzt und Heterogenität anhand der Spannweite des Alters der Gottesdienstteilnehmenden definiert wird. Auch der Vorwurf, dass fxC von Erfolgs- und Leistungsdenken getrieben sind, bei dem es nur um Quantität und Wachstum geht, muss zurückgewiesen werden. fxC bilden einen Kontrast zur Church-Growth-Bewegung<sup>14</sup> und Megachurch-Konzepten. Sie setzen auf das Kleine und auf eine Einübung in eine »inkarnatorische Lebensführung«.<sup>15</sup>

fxC verstehen sich als verbunden mit der Tradition und dem Kontext; aus dem Dialog zwischen den beiden Größen entsteht Innovation. Gleichwohl kann die Frage gestellt werden, ob den fxC eine Mentalität der ständigen Erneuerung innewohnt, welche von Angebot und Nachfrage bestimmt ist und zu einer oberflächlichen Patchwork-Religiosität führt.<sup>16</sup> Keine Erneuerungsbewegung kann Beliebigkeit vermeiden.

<sup>10</sup> Die aktuellsten Forschungsberichte können unter: [www.churcharmy.org.uk/ms/sc/reimaginechurch/sfc\\_database.aspx](http://www.churcharmy.org.uk/ms/sc/reimaginechurch/sfc_database.aspx) heruntergeladen werden. Vgl. Evidence-fresh-expressions-strand3b-summary-201402.pdf.

<sup>11</sup> Für Menschen, welche in der Christusnachfolge stehen, wird im Englischen durchgängig der Begriff »disciples« verwendet.

<sup>12</sup> Vgl. McGavran, Bridges.

<sup>13</sup> Vgl. Kriegl/Diethelm/Schlag, Lebenswelten, 34.

<sup>14</sup> Vgl. McGavran/Wagner, Understanding Church Growth.

<sup>15</sup> In der Fresh Expressions Bewegung wird dieser Prozess immer mit dem Wort »discipleship« bezeichnet. Gemeint ist ein Lebensstil, welcher sich am Vorbild von Jesus Christus orientiert und versucht, das Handeln in einer christlichen Ethik zu gründen.

<sup>16</sup> Vgl. Schirr, Kirchenrevolte, 116–123.



### 1.3 Terminologische Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« aus der Perspektive von fxC

FxC sind nicht mit einem auf Modellen basierenden Kirchen- oder Gemeindeentwicklungskonzept gleichzusetzen und sie versuchen nicht, schon bestehende Gemeinden zu verändern. Ihr Ziel ist die Schaffung von neuen kontextuellen ekklesialen Räumen und einem sich ergänzenden Nebeneinander von traditionellen Kirchengemeinden und fxC. Ansporn und Motivation für die Neugründung von fxC ist ein missionales Bewusstsein, welches in der Figur der Trinität gründet und sich in der *Missio Dei* zeigt.<sup>17</sup> Dennoch zielen die fxC auf Zukunftsfähigkeit ab und orientieren sich dazu an den sogenannten »3selfs« (»self-financing«, »self-sustaining«, »self-gouverning«).<sup>18</sup>

Kirche wird als ein Zusammentreffen von Menschen in und um Christus verstanden.<sup>19</sup> Eine dialogisch-relationalen Ekklesiologie definiert Kirche nicht über Praxis, Institution und Gebäude, sondern anhand eines dialogischen Beziehungsgeschehens zwischen Gott, christlicher Gemeinschaft, Welt und dem weltweiten Leib Christi. Somit wird Kirchenentwicklung zu einem kontextuellen Dialogangebot von verschiedenen Parteien, dessen Ziel das Reich Gottes ist. Die Frage der Mitgliedschaft tritt dabei in den Hintergrund.

Die Programmatik, welche sich in den fxC zeigt, fördert ein erneuertes Verständnis des Priestertums aller Gläubigen; es führt zu einer Rehabilitation der Autorität der Laien im ekklesiologischen Diskurs.

## 2. Interpretationen

Stellvertretend für knapp 3000 sehr unterschiedliche fxC in der Church of England werden »Sorted« und »T.A.N.G.O.« als zwei Praxisbeispiele vorgestellt.

### 2.1 »Sorted« und »T.A.N.G.O.«

»Sorted« ist eine fxC für Jugendliche in Nord-Bradford, einer sozial schwachen Gegend, welche 2004 im Immanuel College und im Skaterpark begann und von Andy Milne gegründet wurde. Viele der in »Sorted« involvierten Jugendlichen stammen aus einem unstabilen familiären Umfeld, ohne Kenntnis christlicher Traditionen und ohne Bezug zur Kirche. In »Sorted« wird deshalb viel Zeit in den Beziehungsaufbau und die Beziehungsstabilität zu den Jugendlichen investiert. Die Devise von »Sorted« lautet »by young people, for young people«. Jugendlichen wird darin ein relationaler Raum eröffnet, in dem sie mit sich selbst, miteinander und mit Gott, jugend- und kontextgerecht, in Beziehung treten und eine christliche Praxis entwickeln können. Mittlerweile besteht die fxC aus drei Einheiten »Sorted«, in welchen 150 Jugendlichen integriert sind. Gerade für die Jugendlichen aus schwierigen familiären Verhältnissen ist »Sorted« eine Heimat geworden. So prägen Begriffe wie »family«, »transformation of life«, »community«, »relationship« und »discipleship« die Ekklesiologie der Jugendlichen. »Sorted« erhielt 2010 als fünfte fxC von der Church of England eine Bishops Mission Order und hat seither den Status einer eigenständigen anglikanischen Kirche.

<sup>17</sup> Vgl. *Bosch*, Transforming mission, 389–393; *Matthey*, Gottes Mission heute, 172–183.

<sup>18</sup> Vgl. Evidence-fresh-expressions-strand3b-summary-201402.pdf, 4, [www.churcharmy.org.uk/ms/sc/sfc\\_data\\_base.aspx](http://www.churcharmy.org.uk/ms/sc/sfc_data_base.aspx) (20.6.14).

<sup>19</sup> Rowan Williams definiert Kirche wie folgt: »If ›church‹ is what happens when people encounter the Risen Jesus and commit themselves to sustaining and deepening that encounter in their encounter with each other ...«, in: *Crazy*, Mission-shaped church, vii.

»T.A.N.G.O.« (Together As Neighbours Giving Out) liegt in einem Vorort von Liverpool und wurde von Avril Chisnall, einem engagierten Mitglied der Kirchengemeinde St. Mark's Haydock gegründet. St. Marks bezeichnet sich seit mehr als 10 Jahren als mixed-economy church.

T.A.N.G.O. ist eine fxC, welche zu St. Mark's gehört. Entstanden ist die fxC im August 2000, hat vor allem diakonische Ziele und widmet sich den sozialen Brennpunkten der Gegend. Die fxC möchte Hilfe zur Selbsthilfe ermöglichen und Ressourcen zur Verfügung stellen, damit prekär gewordenenes Leben wieder aufgebaut werden kann. Aus dem ursprünglich zwölfköpfigen Team ist mittlerweile ein Betrieb entstanden, in dem 40 Menschen freiwillig tätig und 10 Personen auf teilzeitlicher Basis angestellt sind. Zu T.A.N.G.O. gehören ein Secondhand-Kleiderladen, ein Brockenhaus, ein Café, Räume für Seelsorge, Gespräche und Finanzberatung sowie ein monatlicher Gottesdienst am Sonntag. Getragen wird die Gemeinschaft in allen schwierigen und riskanten Situationen, welche ihre Arbeit automatisch mit sich bringt, vom beständigen Gebet. T.A.N.G.O. beschreibt sich selbst mit folgenden Worten:

God is the source of our motivation. We are ordinary people, doing extraordinary things, because of an extraordinary God.<sup>20</sup>

Die Arbeit dieser fxC ist im höchstem Maße an den kontextuellen Bedürfnissen orientiert. Gearbeitet und angeboten wird das, wessen Menschen in diesem Umfeld bedürfen. Theologisch ist eine Verbindung zum Konzept der Missio Dei erkennbar. Erfahrung miteinander und mit Gott ist ein Leitmotiv. Viele Freiwillige sprechen von einem Ruf Gottes und orten ihre Aufgabe in der diakonischen Assistenz für die Hilfesuchenden und in einem Beziehungsaufbau, welcher auf der Liebe Gottes gründet und von Annahme geprägt ist.

## 2.2 Interpretative Entfaltung der Ekklesiologie von fxC

Bei der Bewertung des Erfolges von fxC zeigte sich anhand qualitativer Erhebungen und Experteninterviews, dass nicht quantitative Faktoren im Zentrum stehen, sondern ein theologisch-qualitativer Fortschritt angestrebt wird. Dabei wird deutlich, dass die Fresh Expressions Bewegung durch ein gemeinsames ekklesiologisches Programm für die Postmoderne zusammengehalten wird. Bestimmt ist dieses durch die theologische Figur der Trinität und mündet in einem dialogischen, relationalen und missionalen Ekklesiologieverständnis. Der ekklesiologische Paradigmenwechsel muss im Horizont der Missio Dei und der Exegese davon durch Missionstheologen, wie Leslie Newbiggin, gesehen werden.<sup>21</sup> Dabei bezieht sich die Missio Dei auf den Trinitätsbegriff und zielt auf Inkarnation in einen konkreten Kontext. Die Manifestation eines missionalen, dialogischen Ekklesiologieverständnisses, wie es in den fxC ersichtlich ist, fügt sich in den weltweiten missionalen Diskurs ein. Die Fresh Expressions Bewegung und die einzelnen fxC repräsentieren einen gelungenen Praxisbezug missionaler Ekklesiologie und Theologie. fxC bringen den missionalen Diskurs kontextuell in die Gemeindewirklichkeit und bieten anhand der praktischen Erfahrungen wiederum eine Reflexion zur missionalen Theologie und Ekklesiologie auf der Metaebene und in der weltweiten Debatte an. So manifestiert sich zwar missionale Kirche partikular, muss aber im universalen Horizont, dezentral gedacht werden.<sup>22</sup> In der postmodernen Gesellschaft herrscht eine hohe Pluralität an Wahrheitsdeu-

<sup>20</sup> Aus einem Gespräch mit Avril Chisnall im Juli 2013.

<sup>21</sup> Vgl. Cray, *Mission-shaped church*, 84f.

<sup>22</sup> Vgl. Walls/Ross, *Mission*, 202.

tungen. Der Trinitätsbegriff dient darin als Deutungsrahmen, welcher den Fokus der Kirche auf eine dialogisch-relationale, missionale und erfahrungsorientierte Dynamik legt. Einheit findet so nicht durch Uniformierung der Wahrheitsdeutungen statt, sondern im Diskurs und in der gemeinsamen Erfahrung<sup>23</sup> ereignet sich Präsenz Gottes. In der entsprechenden Deutung des Trinitätsbegriffes ist eine inhärente Pluralität angelegt, welche als theologische Analogie zur weltlichen Pluralität angesehen werden kann. Diese Exegese des Trinitätsbegriffes macht einen Paradigmenwechsel sichtbar und qualifiziert sich dadurch als höchst kompatibel und anschlussfähig für einen authentischen Dialog mit einer postmodernen pluralen Gesellschaft.

Im Rahmen der Church of England verstehen sich die fxC als in der volkshkirchlichen Tradition stehend. Ihr Fokus gilt in Unterscheidung zu volkshkirchlichen Programmen aber den Menschen, welche keine oder nur minimale kirchliche Berührungspunkte aufweisen. fxC verkörpern einen Paradigmenwechsel von der Versorgungskirche mit einer fest verankerten Komm-Struktur hin zu einem liquiden Modell, bei dem sich Geh- und Komm-Struktur situativ abwechseln oder gar vermischen. Die Kontextualität, Partikularität und Pluralität der fxC eröffnen einen relevanten Dialog von Kirche und segmentierter Gesellschaft.

Das leitende Paradigma der Ekklesiologie und des Missionsverständnisses der fxC ist ein dialogisches. Der pluralen Gesellschaft und den einzelnen Individuen kann in Offenheit und Akzeptanz begegnet werden, weil die eigene ekklesiale Existenz im dreieinen Gott und davon ausgehend in der *Missio Dei* und in den altkirchlichen Bekenntnissen gründet. So ist »the essence of church« eine dialogbereite und dialogsuchende Essenz. Eine dialogische Kirche verhält sich liquid, prozessual und wird induktiv durch den Kontext bestimmt; zudem ist sie inklusiv, ohne Vorselektion der Teilnehmenden. Sie knüpft biblisch am Dialogangebot von Jesus von Nazareth an. Dies führt zu einem Imperativ für eine kontextuelle Praxis, welche sich an Erfahrung orientiert.<sup>24</sup> Erfahrung als theologischer Grundbegriff, aus dem induktiv und prozessual wiederum theologische Theoriebildung entsteht, ist in den fxC zentral. Durch die Erfahrungsorientierung, als Prozess einer Einübung in eine inkarnatorische Lebensführung, wird die Grenze zwischen heiligen Zeiten, wie dem Sonntagmorgen, heiligen Personen, Orten und Räumen verflüssigt; Gott wird für den Menschen im Alltäglichen erreichbar und der Mensch lässt sich im Geschehnis des Tages von Gott berühren. So eröffnet sich die Möglichkeit einer Partizipation am Heiligen mitten im Säkularen. Diese Form des Grenzgängertums postulierte schon Henning Luther als methodologische Konsequenz für die Praktische Theologie, indem er zur Überschreitung der »Grenzen zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren« riet.<sup>25</sup>

### 3. Innovationen

FxC stellen ein gelungenes Beispiel innovativer kirchlicher Praxis dar, in welchem Kirche konsequent vom Gegenüber her gedacht, jedoch in einen Dialog und Erfahrungsraum mit der theologischen Figur der Trinität, christlicher Gemeinschaft und Tradition gebracht wird. Eine vielfältige, sozial engagierte Kirche, mit unterschiedlichen ekklesialen Ausdrucksformen, kann sich als politische und gesellschaftliche Größe positionieren und ihr »prophetisches Wächteramt« wahrnehmen.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> In der Fresh Expressions Bewegung wird der Begriff »experience« häufig verwendet. Nebst dem Erleben und Erfahren sind dabei auch Wahrnehmung, Sachkenntnis und kognitive Aspekte feste Bestandteile.

<sup>24</sup> Vgl. *Bevans*, *Models*, 3–15.

<sup>25</sup> *Luther*, *Religion und Alltag*, 56–60.

<sup>26</sup> Vgl. Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Art. 4.

### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Durch die mehr als 2500 fxC ist innerhalb einer Großkirche ein beachtenswerter Prozess in Gang gekommen. Die Church of England entwickelte die Bereitschaft, ihr ekklesiologisches und strukturelles Gesicht prägen zu lassen. Gerade für traditionsreiche kirchliche Institutionen kann deshalb ein Blick auf die Church of England lohnenswert sein.

Die FE Bewegung, welche theologisch divers ist, auf das Kleine setzt, ohne Modelle arbeitet und ausgesprochen kontextuell ist, stellt eine echte Alternative zum Strukturkonservatismus dar, wie er in anderen Großkirchen tendenziell herrscht. Der Mut zu kleinen Gruppen von 30–50 Personen, welche engagiert Kirche leben, kann als höchst innovativ betrachtet werden. Zudem können fxC als Fortführung der reformierten Devise der »ecclesia semper reformanda est« angesehen werden. Sie schließen an der Verpflichtung reformierter Tradition an, sich einem inkarnatorischen, kontextuellen Veränderungsprozess in Analogie und im Dialog mit der Gesellschaft nicht zu verschließen.

Die theologische Sprachverarmung und der Sprachverlust, um über das Geglaupte und Erfahrene zu sprechen, stellt sich als großer Herausforderung für Kirchen dar. Das dialogische Grundmotiv der fxC ist eine Chance für eine christliche, spirituelle und theologische Sprachfindung. Die Sprache des Geglaupten muss neu entdeckt und entwickelt werden und sie muss sich im Klaren darüber sein, »worauf sie sich in ihrem Bemühen fundamental zu beziehen hat ... nämlich die theologische Sache der Präsenz Gottes in der Welt und bei den Menschen ...«. <sup>27</sup>

Menschen allen Alters und unterschiedlicher Bildungsschichten werden in den fxC zu einem theologischen Diskurs und zur Partizipation eingeladen und als theologisches Gegenüber ernst genommen. Dies führt zur Forderung einer Laientheologie, wie sie Bohren schon 1975 formuliert hat. <sup>28</sup> Überschneidungen mit dem Diskurs um eine öffentliche Theologie sind ebenso zu erkennen. <sup>29</sup>

fxC können zur theologischen und ekklesiologischen Sprachfindung mit und unter Laien einen Beitrag leisten. Zudem bieten fxC die Chance, Kirche zu erleben und nicht auf einen kognitiv verengten Verständigungsprozess am Sonntagmorgen und die Anwesenheit der Pfarrperson zu reduzieren. Die fxC verkörpern eine Möglichkeit, wie Kirche unter dem Dach einer Institution gelebt werden kann.

Trotzdem sind fxC keine Absage an die Tradition, sondern ein Dialogangebot zwischen Tradition und Kontext, aus dem Innovation entsteht. Innovation steht daher immer in einem Bezugsrahmen. Die mixed-economy erweist sich als dialogfähiges Modell zwischen Tradition und Innovation, zwischen Ortsgemeinden und fxC, dem ein inkarnatorisches Prinzip innewohnt. Diesen Grundsatz ernst zu nehmen, bedeutet eine aktive Auseinandersetzung einzugehen, wie inkarnatorische Theologie praktisch umgesetzt und gelebt werden kann.

### 3.2 FxC als Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Durch ihre Praxis einer dialogisch-missionalen Ekklesiologie verweisen FxC darauf, dass Kirche nicht ohne Mission gedacht werden kann. Oder in den Worten Brunners formuliert: »The Church exists by mission, as a fire exists by burning.« <sup>30</sup> Dies konfrontiert die Praktische Theologie erneut mit der Frage nach einer genuin christlichen Mission, welche zugleich dialogfähig und klar ist.

<sup>27</sup> Schlag, Öffentliche Kirche, 111.

<sup>28</sup> Vgl. Bohren, Daß Gott schön werde, 189: »Praktische Theologie kann nicht Pastoraltheologie bleiben, sie muss Laientheologie werden.«

<sup>29</sup> Schlag, Öffentliche Kirche, 110.

<sup>30</sup> Emil Brunner pro Mission (1931), < <http://www.thomasschirmacher.info/archives/2469> > (20.05.2014).

Damit sich die Fresh Expressions Bewegung weiterentwickeln kann, ist sie auf einen lebhaften Dialog zwischen Praktischer Theologie und theologischer Praxis angewiesen. Denn sie sind ein gelungenes Beispiel dafür, wie sich Theorie und Praxis kongruent verhalten und in einem engen authentischen Dialog miteinander stehen können. FxC sind gekennzeichnet durch das Zusammentreffen von pragmatischem Vorgehen und einer reflektierten und in hohem Maße dialogfähigen Theologie.

Als weitere Herausforderung zukünftiger Forschung ist die Bedeutung der »Einübung in eine inkarnatorische Lebensführung« zu nennen. Wie kann theologische Forschung mit Laientheologie umgehen und diese konstruktiv integrieren? Einer dialogischen Ekklesiologie wohnt genügend Dynamik inne, dass kirchliche Praxis transformierend im Leben des Individuums und im Kontext wirken kann. Zudem ist bei einer Erneuerungsbewegung, wie sie in den fxC sichtbar wird, eine inkarnatorische Praxis von Laien und Ordinierten ein unerlässlicher Faktor. In der Aufwertung dessen werden Laien und deren Erfahrungen ernst genommen und das Priestertum aller Gläubigen erlebt eine Erneuerung. Dies führt zu einer Partizipation als Teilhabe. Ein integrierender Umgang von Laien und Laientheologie wirft zugleich die Frage nach Pfarrbild, Funktion des Pfarramtes und der universitären Ausbildung auf.

FxC sind schwerer zu fassen und zu dokumentieren als parochial strukturierte Kirchengemeinden. Um diesen liquiden Ausdrucksformen von Kirche in der Forschung gerecht zu werden, benötigt Praktische Theologie qualitative Forschungszugänge.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Brunner, E., Das Missverständnis der Kirche, Zürich <sup>3</sup>1988  
 Bevans, S., Models of Contextual Theology, Maryknoll, NY 2002  
 Bohren, R., Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975  
 Bosch, D., Transforming Mission. Paradigm Shifts in the Theology of Mission, Maryknoll, NY 1991  
 Cray, G., Mission-Shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context, London 2004  
 Croft, S. u.a., Mission-Shaped Questions, London 2008  
 Donovan, V., Christianity Rediscovered. An Epistle from the Masai, London 2001  
 Guder, D. u.a., Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America. The People of God Sent on a Mission, Grand Rapids, MI 1998  
 Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, in: Loseblattsammlung der kantonalen Gesetzessammlung (Kanton Zürich), Bd. 2, Nr. 181.10 (Stand: 1. September 2010)  
 Krieg, M. / Diethelm, R. / Schlag, Th. (Hg.), Lebenswelten, Zürich 2012  
 Lings, G., A History of Fresh Expressions and Church Planting in the Church of England, in: D. Goodhew (Hg.), Church Growth in Britain 1980 to the Present, Farnham 2012, 161–178  
 Luther, H., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992  
 Matthey, J., Gottes Mission heute – Zusammenfassung und Schlussfolgerungen, in: Missio Dei heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffes, hg. von Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2003, 172–183  
 McGavran, D., The Bridges of God. A study in the Strategy of Missions, Eugene, OR 2005  
 McGavran, A. / Wagner, P., Understanding Church Growth, Grand Rapids, MI <sup>3</sup>1990  
 Moynagh, M., Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice, London 2012  
 Schlag, Th., Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (ThSt[B], NF 5), Zürich 2012  
 Walls, A.F. / Ross, C., Mission In The Twenty-First Century. Exploring the Five Marks of Global Mission, Maryknoll, NY 2008  
 Smith, A. u.a., Fresh Expressions in the Mission of the Church. Report of an Anglican-Methodist Working Party, London 2012

## Weblinks

About us | Fresh Expressions

< [www.freshexpressions.org.uk/about](http://www.freshexpressions.org.uk/about) > (3.5.2013).

Church Army's Research Unit

< [www.churcharmy.org.uk/ms/sc/sfc\\_home.aspx](http://www.churcharmy.org.uk/ms/sc/sfc_home.aspx) > (4.8.2013).

Church Growth Research Programme

< [www.churchgrowthresearch.org.uk/](http://www.churchgrowthresearch.org.uk/) > (6.8.2013).

Emil Brunner pro Mission (1931) | Thomas Schirmacher

< [www.thomasschirmacher.info/archives/2469](http://www.thomasschirmacher.info/archives/2469) > (20.5.2014).

## 8.7 Spiritualität

Sabine Hermisson

### 1. Informationen

#### 1.1 Problemstellung und Herausforderungen

Gibt es Kirchen- und Gemeindeentwicklung ohne Spiritualität? Historisch betrachtet gingen große Schübe in der Entwicklung der Kirche mit spirituellen Aufbrüchen Hand in Hand. Immer wieder waren neu gewonnene spirituelle Gewissheiten und Bewegungen die Triebkraft, um erstarrte kirchliche Strukturen aufzubrechen und Neues anzustoßen. Dies gilt bereits für die Entstehung der reformatorischen Kirchen selbst und zeichnet sich in jeder großen Erweckungs- und Erneuerungsbewegung ab. Selbst durch politische Umwälzungen hervorgerufene kirchliche Neuanfänge wie die Entstehung der Bekennenden Kirche wären ohne ihre spezifische Spiritualität nicht denkbar.

Vor diesem Hintergrund mag es überraschen, dass die Herausgeber dieses Bandes zu Kirchen- und Gemeindeentwicklung Spiritualität unter der Überschrift »Entgrenzungen« thematisieren. Was den spezifischen Blickwinkel dieses Bandes jedoch von einer Darstellung spiritueller Erneuerungsbewegungen unterscheidet, ist der konträre Ausgangspunkt. Der Band fragt nicht nach den Impulsen, die spirituelle Aufbrüche für die Kirchenentwicklung freisetzen. Der Weg verläuft vielmehr umgekehrt. Kirchen- und Gemeindeentwicklung bilden den Rahmen und Fluchtpunkt, um – neben weiteren Themen wie Diversität oder der Kirche als Marke – nach Spiritualität zu fragen. Diese umgekehrte Perspektive markiert – wie ich zeigen möchte – eine zentrale Herausforderung dieses Themas.

Im Sinne dieser umgekehrten Perspektive wendet sich die Diskussion um Kirchen- und Gemeindeentwicklung seit einigen Jahren dem Thema »Spiritualität« zu. Das 2006 vorgelegte Impulspapier der EKD »Kirche der Freiheit« knüpft an die gesellschaftliche Entwicklung an, die in der Religionssoziologie und Theologie als »Megatrend Spiritualität«, »Respiritualisierung« oder »Wiederkehr der Religion« beschrieben und kontrovers diskutiert wird.<sup>1</sup> »Kirche der Freiheit« verhandelt das aktuelle Interesse an Spiritualität unter dem Leitbegriff »Chance« und plädiert dafür, es als Anknüpfungspunkt für Kirchen- und Gemeindeentwicklung zu nutzen: »Dieses neue religiöse Interesse muss bewusst als ein besonderes Zeitfenster für neue kirchliche Initiativen genutzt werden.«<sup>2</sup> »Kirche der Freiheit« formuliert »geistliche Profilierung« als eines von vier Leitprinzipien für ein »Wachstum gegen den Trend«.<sup>3</sup> Das Reformpapier schlägt vor, Profildgemeinden

<sup>1</sup> Die Frage, ob es tatsächlich einen »Megatrend Spiritualität« gibt, ist Anlass heftiger Debatten. Unstrittig ist jedoch, dass in der Aufmerksamkeit auf Spiritualität ein Trend zu verzeichnen ist, der sich in der neuen Sichtbarkeit von Religion in den Medien, in der neuen Bedeutung von Spiritualität im Kontext religiöser Organisationen und in der Fülle wissenschaftlicher Veröffentlichungen zum Thema abzeichnet. Vgl. dazu *Popp-Baier*, Religion, 61.

<sup>2</sup> Kirche der Freiheit, 15.

<sup>3</sup> Ebd., 45. Die übrigen drei Prinzipien lauten: »Schwerpunktsetzung statt Vollständigkeit«, »Beweglichkeit in den Formen statt Klammern an Strukturen« sowie »Außenorientierung statt Selbstgenügsamkeit«. Siehe auch die Analyse des Reformpapiers durch *Grethlein*, Reform.

mit spiritualitätsspezifischem Schwerpunkt zu gründen, und unterstreicht die besondere Bedeutung evangelischer Kommunitäten.<sup>4</sup>

Allerdings: Spiritualität ist zwar ein wichtiges Element der Kirchenentwicklung – aber keineswegs das einzige. Neben geistlichen Richtungsgemeinden sind Gemeinden anvisiert, die sich in Bereichen wie Jugendarbeit, Kirchenmusik oder Sozialem profilieren. Nicht nur die Ausstrahlung von Kommunitäten wird betont, sondern auch jene von evangelischen Akademien oder evangelischen Schulen.

Empirische Argumente für einige dieser strategischen Überlegungen liefert die 2008 von Wilfried Härle u.a. publizierte Untersuchung »Wachsen gegen den Trend«. Die Analyse wachsender Gemeinden in den Gliedkirchen der EKD kommt zu dem Ergebnis: Gemeinden wachsen, wenn sie sich profilieren – sei es in frömmigkeitstypischer Weise oder durch die Konzentration auf ein bestimmtes Arbeitsfeld wie Diakonie, Jugendarbeit oder Kirchenmusik.<sup>5</sup>

Auch die Ansätze des »Spirituellen Gemeindemanagements« zielen auf Kirchenentwicklung durch Spiritualität.<sup>6</sup> Im Unterschied zu »Kirche der Freiheit« verstehen sie spirituelle Profilierung jedoch nicht als eine Option unter mehreren, sondern als umfassendes Programm. Was den deutlich missionarisch geprägten Ansatz kennzeichnet, ist die Integration betriebswirtschaftlicher Strategien. Angesicht einer religiös pluralen Gesellschaft, in der die Kirche mit anderen spirituellen Angeboten konkurriert, setzt das »Spirituelle Gemeindemanagement« insbesondere auf professionelles Marketing als Instrument des Gemeindeaufbaus.

### 1.2 Terminologische Bestimmung

In den skizzierten Ansätzen zur Kirchenentwicklung spielen drei Begriffe eine herausgehobene Rolle: »Wachstum«, »Profilbildung« und »Spiritualität«.

»Wachstum« ist das umfassende Ziel von »Kirche der Freiheit«. Das Reformpapier nennt dafür konkrete Bereiche und formuliert Zahlen für das Jahr 2030: die Erhöhung der Anzahl von Kirchenmitgliedern, die von kirchlichen Kernangeboten Gebrauch machen (50 %), die Stabilisierung des Anteils von Kirchenmitgliedern an der Gesamtbevölkerung (aktuell 31,3 %) und die Erhöhung der Trau- und Taufquote.<sup>7</sup> Für die von Härle u.a. herausgegebene Studie ist »Wachstum« ebenfalls der programmatische Leitbegriff,<sup>8</sup> und auch »Spirituelles Gemeindemanagement« zielt auf Wachstum.

»Profilbildung«: »Kirche der Freiheit« setzt auf Wachstum durch Profilbildung. Dem Rückgang finanzieller Mittel will das Reformpapier nicht dadurch begegnen, dass bestehende kirchliche Aktivitäten gleichmäßig gekürzt werden. Stattdessen sollen Prioritäten gesetzt und Schwerpunkte geschaffen werden, während andere Arbeitsbereiche reduziert oder aufgegeben werden. Durch ein geschärftes Profil sollen Kirche und Gemeinden an Attraktivität gewinnen.<sup>9</sup>

»Spiritualität«: Der Begriff »Spiritualität« ermöglicht den Anschluss an den aktuellen gesellschaftlichen Diskurs. Den diffusen Terminus konturieren sowohl das EKD-Reformpapier als auch die Initiative zu »Spirituellem Gemeindemanagement« genuin christlich. »Spirituell« ist synonym mit »geistlich«. Darüber hinaus verwendet »Kirche der Frei-

<sup>4</sup> Kirche der Freiheit, 55f.

<sup>5</sup> Härle, Wachsen, 304.

<sup>6</sup> Abromeit u.a., Spirituelles Gemeindemanagement; Böblemann/Herbst, Geistlich leiten.

<sup>7</sup> Kirche der Freiheit, 52.

<sup>8</sup> Härle, Wachsen, 9f., präzisiert »Wachstum« ebenfalls als besonderen zahlenmäßigen Anstieg der Mitgliederzahlen und/oder Gottesdienstbesucherzahlen.

<sup>9</sup> Kirche der Freiheit, 12.24.



heit« auch »religiös« bedeutungsgleich. Wenn das Reformpapier sich auf den »Megatrend Spiritualität« als Chance für kirchliche Angebote bezieht, werden damit jedoch Differenzen nivelliert. Außerhalb der Kirche fungiert »spirituell« oft gerade als Kontrastbegriff zu »religiös«, wie die Selbstbezeichnung »SBNR« (»spiritual but not religious«) prägnant zum Ausdruck bringt.<sup>10</sup>

Wachstum, Profilbildung und Spiritualität stehen in einem klaren Bedingungsverhältnis. Wachstum ist für »Kirche der Freiheit« das Globalziel der Kirchenentwicklung, Profilbildung der vorzügliche Weg auf dieses Ziel hin. Spiritualität ist ein Mittel auf diesem Weg. Durch Spiritualität – aber auch durch Kirchenmusik, Bildung oder Jugendarbeit – sollen Profilbildung und damit Wachstum erreicht werden.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Zwei Praxisbeispiele

Die neue Bedeutung von Spiritualität ist in vielen Bereichen kirchlicher Praxis zu greifen. Sie zeichnet sich ebenso in synodalen Leitlinien zu evangelischer oder lutherischer Spiritualität ab<sup>11</sup> wie in der Förderung geistlicher Begleitung, spiritueller Zentren oder kirchlicher Häuser der Stille.<sup>12</sup> Zwei charakteristische Praxisbeispiele sind die Schaffung landeskirchlicher Fachreferate für Spiritualität und die neuen Impulse zur Integration von Spiritualität in die Ausbildung zum Pfarrberuf.

#### 2.1.1 Fachreferate Spiritualität

In jüngster Zeit wurden zahlreiche kirchliche Referate für Spiritualität geschaffen. Als Vorreiter in Deutschland sieht sich die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, die 2011 zwei Stellen für »Geistliche Übung« einrichtete.<sup>13</sup> Angesichts zunehmender spiritueller Angebote außerhalb der Kirche, die oft fernöstlich oder esoterisch geprägt sind, will die Kirche Räume für dezidiert christliche Spiritualität schaffen und so »dem wachsenden Bedürfnis nach praktizierter Spiritualität Rechnung«<sup>14</sup> tragen. Die Beauftragten für »Geistliche Übung« stehen für Dekanate, Gemeinden und übergemeindliche Einrichtungen zur Verfügung. Sie begleiten Synoden und Pfarrkonvente in geistlichen Prozessen, bieten spirituelle Übungen und Fortbildungen an und vernetzen bestehende Angebote. Darunter finden sich Veranstaltungen zu Exerzitien, christlicher Meditation, Herzensgebet oder Pilgern.

#### 2.1.2 Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf<sup>15</sup>

In den letzten Jahren ist Spiritualität quer durch alle Kirchen der Schweiz, Deutschlands und Österreichs zu einem Anliegen der Ausbildung zum Pfarrberuf avanciert. In den meisten Kirchen wurden im Vikariat – und gelegentlich bereits im Theologiestudium – spezielle Angebote für Spiritualität etabliert. Das Vikariat umfasst heute in vielen Kir-

<sup>10</sup> Fuller, *Spiritual*.

<sup>11</sup> So etwa die *Grundsätze christlicher Spiritualität* der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (2005) oder der Beschluss der Bischofskonferenz der VELKD zu *Lutherischer Spiritualität* (2005).

<sup>12</sup> Zur Förderung geistlicher Begleitung siehe Greiner u.a., *Wenn die Seele*.

<sup>13</sup> Siehe dazu online unter [www.stmartin-muenchen.de/geistliche-uebung.html](http://www.stmartin-muenchen.de/geistliche-uebung.html) (Zugriff: 1.9.2014).

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Zu den Ausführungen über Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf siehe Hermisson, »Spirituelle Kompetenz«; *dies.*, Modelle.

chen eine »Spiritualitätswoche« oder Angebote für kontinuierliche geistliche Begleitung. Zu den spirituellen Methoden gehören ignatianische Exerzitien, Kontemplation, Pilgern auf dem Jakobsweg, Ikonenmalen oder der Bibliolog.

Die neue Hinwendung zu Spiritualität zeigt sich mittlerweile nicht nur in der Ausbildungspraxis, sondern auch in den Richtlinien, die die Ausbildung orientieren. Die aktuellen Standards verstehen Fähigkeiten im Bereich der Spiritualität als eine Dimension pastoraler Professionalität. Angehende Pfarrerinnen und Pfarrer sollen nicht nur über theologische Fachkompetenz verfügen, sondern auch »spirituell kompetent« sein.

## 2.2 Interpretative Entfaltung

### 2.2.1 Charakteristika der aktuellen Spiritualitätsangebote

Die Spiritualitätsangebote in der theologischen Ausbildung, aber auch die Veranstaltungen der Fachreferate weisen zwei Merkmale auf, die für die aktuelle kirchliche Suche nach Spiritualität charakteristisch sind.

a. Individuelle spirituelle Erfahrung vor ethisch-politischem Handeln: Fast alle Kurse sind ausgeprägt erfahrungsorientiert und bieten Raum für individuelle und authentische spirituelle Erfahrung. Die Teilnehmenden üben sich in Kontemplation oder Ikonenmalen. Sie entdecken durch ignatianische Schriftbetrachtung oder den Bibliolog die biblischen Texte neu und in einer existentiellen Weise. Sie begegnen beim Pilgern oder meditativen Bogenschießen der eigenen Lebensgeschichte und sich selbst. Diese Erfahrungen sprechen die inneren Sinne und den Affekt an. Das ethische und politische Moment von Spiritualität tritt demgegenüber zurück. Insbesondere in der theologischen Ausbildung fehlt es weitgehend.

b. Innovative spirituelle Methoden vor traditioneller protestantischer Spiritualität: Unter den aktuellen Angeboten finden sich vor allem spirituelle Methoden, die im protestantischen Bereich erst in jüngster Zeit wiederentdeckt wurden (geistliche Begleitung), die aus der Ökumene übernommen sind (ignatianische Exerzitien, Ikonenmalen, Pilgern) oder neu entwickelt wurden (Perlen des Glaubens, Bibliolog). Diese spirituellen Methoden wirken im evangelischen Raum unverbraucht und »counter-cultural«. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf monastischer Spiritualität. Traditionelle Formen protestantischer Spiritualität wie die private Bibellese, das persönliche Gebet oder die Feier von Gottesdienst und Abendmahl spielen eine untergeordnete Rolle. In diesem Sinn ist die Zuordnung von Spiritualität zu »Entgrenzungen«, wie dieser Band sie vornimmt, plausibel.

Die besondere Bedeutung individueller spiritueller Erfahrungen und innovativer Methoden entsprechen den strukturellen Gemeinsamkeiten, die Hubert Knoblauch in seiner Analyse der gegenwärtigen Suche nach Spiritualität herausgearbeitet hat.<sup>16</sup> Knoblauch beschreibt eine Spiritualität, für die die Zuwendung zur eigenen Identität und die ganzheitliche, mit »allen Sinnen« gemachte Erfahrung des Subjekts zentral sind. Die aktuelle Suche nach Spiritualität wendet sich kritisch gegen einen »Glauben aus zweiter Hand« und gegen dogmatische und institutionelle Vorgaben. »Im Kern der Spiritualität steht, dass Erfahrungen gemacht und dann auch reflektiert, die als bedeutungsvoll und herausragend geachtet werden.«<sup>17</sup>

Die neuen kirchlichen Spiritualitätsangebote treffen einen Nerv der Zeit – ganz im Sinne von »Kirche der Freiheit«. Sie nehmen die postmoderne spirituelle Suche sowie

<sup>16</sup> Darauf verweist in Bezug auf Spiritualität im Theologiestudium *Hermelink*, Spiritualität. Vgl. *Knoblauch*, Populäre Religion, 125–130.

<sup>17</sup> *Knoblauch*, Populäre Religion, 130.

den Wunsch nach authentischer Erfahrung auf und orientieren sich damit an den individuellen spirituellen Sehnsüchten und Bedürfnissen der Mitglieder (und Nicht-Mitglieder). Hierin spiegelt sich nicht zuletzt die hohe theologische Wertschätzung wider, die die Kirchen der Reformation dem Individuum entgegenbringen.<sup>18</sup> Wenn die spirituellen Angebote der Kirchen auch den Eindruck des Eklektischen vermitteln, so ist doch festzuhalten: Sie bedienen sich keineswegs frei auf dem »Markt der spirituellen Möglichkeiten«, sondern sind klar christlich geprägt. Dass viele spirituelle Methoden aus der Ökumene übernommen oder neu entwickelt sind, liegt nicht zuletzt an dem durch die Jahrhunderte zwiespältigen Verhältnis des Protestantismus zu sinnlicher Erfahrung, das heute nach neuen spirituellen Formen suchen lässt.

Die ausgeprägte Orientierung an der postmodernen spirituellen Suche bedeutet jedoch, dass bisweilen weniger »zeitgemäße«, aber wesentliche Aspekte christlicher Spiritualität in den Hintergrund treten.

a. Selbstvergessenheit statt Selbsterfahrung: Christliche spirituelle Erfahrung ist eher Selbstvergessenheit als Selbsterfahrung. Sie umfasst das neutestamentliche Paradox vom Lebensgewinn durch Lebensverlust.<sup>19</sup>

b. »Nachfolge«: Christlicher Spiritualität eignet ein diakonisches, ethisches oder auch politisches Moment, das für so unterschiedliche spirituelle Bewegungen wie die franziskanische Spiritualität, Bonhoeffers Finkenwalder *vita communis*,<sup>20</sup> die Befreiungstheologie oder Taizé (»lutte et contemplation«) von zentraler Bedeutung ist.

c. Kommunitäre Dimension: Christliche Spiritualität hat eine kommunitäre Dimension, wie sie in dem paulinischen Bild der Gemeinde als Leib Christi ihren Ausdruck findet. Die kommunitäre Dimension prägt auch individuelle spirituelle Praktiken wie die persönliche Schriftbetrachtung oder die Kontemplation. Individuelles und kommunitäres Moment bedingen sich gegenseitig.

Diese »unzeitigen« Momente christlicher Spiritualität lassen im Kontext von Kirchenentwicklung mit nachfrageorientierter Schwerpunktbildung fragen: Wie können individuelle spirituelle Erfahrung und ethisches Handeln,<sup>21</sup> die spirituelle Suche Einzelner und die kirchliche Gemeinschaft, innovative spirituelle Methode und »normale« spirituelle Praxis der Gemeinde<sup>22</sup> vermittelt werden?

### 2.2.2 Spiritualität als Mittel der Kirchen- und Gemeindeentwicklung

Die Einrichtung von Fachreferaten für Spiritualität und die Förderung von Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf sind in doppeltem Sinn Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Sie sind einerseits selbst Kirchenentwicklung: In Zeiten knapper finanzieller Mittel, in denen Kirchen in oft langwierigen Prozessen Pfarrstellen abbauen und Gemeinden fusionieren, werden im Bereich der Spiritualität gezielt Ressourcen investiert. Andererseits zielen sie aber auch auf Kirchenentwicklung und Wachstum durch Profilbildung im Sinne von »Kirche der Freiheit«. Die Investitionen in Spiritualität verdanken sich nicht zuletzt strategischen Überlegungen.

Die Funktion von Spiritualität als Mittel der Kirchenentwicklung wird in der Ausbildung zum Pfarrberuf besonders deutlich. Wenn Kirchenleitungen heute eine spirituelle

<sup>18</sup> So zu Recht *Kretschmar*, Mitgliederorientierung, 152.

<sup>19</sup> Mk 8,35. Siehe dazu *Spohn*, Spirituality; *Steffensky*, Schwarzbrot-Spiritualität, 12–19.

<sup>20</sup> Bonhoeffer verstand die Finkenwalder *vita communis* gerade nicht als klösterlichen Rückzug, sondern als Ort des Widerstands und der Sammlung für den Dienst an der Gesamtkirche und der Welt. Siehe dazu *Bobert*, Bonhoeffers Pastoraltheologie, 114f.128–131.

<sup>21</sup> Seitens der Diakonie ist – wie in anderen Bereichen kirchlichen Lebens – in den letzten Jahren ein neues Interesse an Spiritualität zu beobachten. Siehe dazu *Hofmann/Schibilsky*, Spiritualität in der Diakonie.

<sup>22</sup> Vgl. *Cornelius-Bundschuh*, Schwelle, 148–150.

Dimension in die Ausbildung integrieren, geht es nicht (primär) um existentielle geistliche Prozesse, sondern um pastorale Kompetenzen und Fähigkeiten. Intendiert sind – und das ist ein Proprium des deutschsprachigen Protestantismus – nicht ein »Sein« oder »Dasein vor Gott«, sondern ein »Können«. <sup>23</sup> »Spirituell kompetente« Pfarrerinnen und Pfarrer sollen ihre eigene spirituelle Sozialisierung reflektiert haben, über Kenntnisse zu Geschichte und Formen von Spiritualität verfügen und in der Lage sein, Menschen auf einem spirituellen Weg zu begleiten. Spiritualität in der theologischen Ausbildung leistet so einen Beitrag zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung durch eine spezifische Qualifizierung angehender Pfarrerinnen und Pfarrer.

Welchen Unterschied macht es aus, wenn – im Sinne der eingangs beschriebenen Perspektivenumkehrung – Kirchenentwicklung nicht die Folge spiritueller Aufbrüche ist, sondern umgekehrt Kirchenentwicklung auf Spiritualität setzt? Zum einen geschieht Kirchenentwicklung, wie »Kirche der Freiheit« sie versteht, durch kirchenleitende Planung und Förderung (»top-down«). Sie ist »Entwicklung« im transitiven Sinn: eine erwünschte Veränderung durch aktive Einwirkung. Zum anderen ist Kirchenentwicklung im Sinne des Reformpapiers strukturimmanent. Sie orientiert sich an den bestehenden Hierarchien und Strukturen und modifiziert diese allenfalls. Spiritualität ist in diese Perspektive eingezeichnet. Beide Momente markieren einen deutlichen Unterschied zu den eingangs skizzierten spirituellen Aufbrüchen, die in der Regel von der Basis, von partikularen Gruppe oder Einzelpersonen, angestoßen werden (»bottom-up«) und die bestehenden Strukturen kritisch in Frage stellen.

Spiritualität ist in der Logik von »Kirche der Freiheit« nicht Quelle, sondern Mittel von Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Dies birgt allerdings einige Sprengkraft. Spiritualität mag – wie Jugendarbeit oder Kirchenmusik – als strukturimmanentes Mittel zur Kirchenentwicklung intendiert sein. Aber Spiritualität ist geradezu ein Gegenkonzept zu Funktionalität und Zielorientierung. Sie ist im Anschluss an Schleiermachers Unterscheidung darstellendes, nicht wirksames Handeln – wie das Spiel und die Kunst nicht an äußeren Zwecken ausgerichtet, sondern ihren Sinn in sich selbst tragend. <sup>24</sup> Spiritualität wird sich daher nicht auf Dauer in eine Ziel-Mittel-Relation einfügen lassen.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Da die neuen Impulse für Spiritualität im Raum der Kirchen zweifellos Signaturen des Zeitgeistes tragen, stellt sich die Frage: Sind diese nur ein kurzes Strohfeuer oder Zeichen einer tiefgreifenden Entwicklung?

Für Letzteres spricht: Wenngleich eine Publikation wie »Kirche der Freiheit« Spiritualität als Mittel zur Profilbildung intendiert – die aktuelle Hinwendung zu Spiritualität

<sup>23</sup> Die Ökumene – so die Ausbildung römisch-katholischer und anglikanischer Priester (und Priesterinnen) oder amerikanisch-lutherischer Pfarrerinnen und Pfarrer – thematisiert im Unterschied Spiritualität nicht als für die pastorale Aufgabe erforderliche »spirituelle Kompetenz«, sondern als »spiritual formation« oder »spirituelle Bildung«. Nicolay, *Priesterbildung*, 261: »Es geht nicht um Aus-bildung im wörtlichen Sinn, sondern um das Einüben einer Existenzweise, aus der heraus dann und nur dann auch ein Dienst übernommen werden kann.« Vgl. Hermisson, »Spirituelle Kompetenz«.

<sup>24</sup> Ebd. Möller, *Kloster*, 73, formuliert das emphatisch: »Je dunkler eine funktional verwaltete und zielorientiert verplante Welt wird, desto heller leuchtet das Hoffnungswort ›Spiritualität‹. Es weckt Sehnsucht nach einer Welt, die sich funktional nicht in den Griff kriegen lässt, weil sie zwecklos ist und gerade deshalb das Leben lebenswert macht.«

auf allen Ebenen kirchlichen Lebens geht tiefer. In ihr zeichnet sich auch der Wunsch ab, das »monastische« Moment der Theologie wiederzugewinnen, das im Laufe der Jahrhunderte im deutschsprachigen Protestantismus gegenüber dem »scholastischen« Moment in den Hintergrund geraten war.<sup>25</sup> Aufschlussreich ist ein Vergleich mit den USA, wo eine ähnliche Neuentdeckung von Spiritualität im Raum der etablierten Kirchen aller Denominationen rund 20 Jahre früher einsetzte. Während in den 1980er Jahren eine kontroverse Debatte um »spiritual formation« geführt wurde, sind heute geistliche Begleitung, spirituelle Übungen, aber auch spiritualitätstheoretische Lehrveranstaltungen im Studium und in der Studienbegleitung gang und gäbe.<sup>26</sup> Allerdings ging auch »Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung« theologisch tiefer als der Zeitgeist – und hat diesen dennoch kaum überdauert.

Aber: Theologisch gesprochen ist die Rede von Spiritualität Rede von Heiligen Geist und seinem lebenserneuernden Wirken. Das gibt Anlass zur Hoffnung, dass gelebte Spiritualität die skizzierten Eingrenzungen überwinden wird und dass eine Kirche, die sich neu der Spiritualität zuwendet, nicht dieselbe bleiben, sondern sich wandeln wird. Eine solche »Entwicklung« der Kirche wäre freilich keine, die in kirchlichen Sitzungszimmern strategisch geplant und methodisch umgesetzt wird. Sie hätte vielmehr das Potential, erstarrte Strukturen aufzudecken, und die Kraft, Neues entstehen zu lassen.

Das bedeutete allerdings, dass sich die Relation zwischen Kirchenentwicklung und Spiritualität noch einmal umkehrt. Nicht mehr strategisch geplante Kirchenentwicklung setzt dann auf das Mittel Spiritualität. Sondern lebendige Spiritualität im Sinne der eingangs genannten spirituellen Aufbrüche »entwickelt« und verändert die Kirche – und dies jenseits dessen, was sich planen und vorhersagen lässt.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Die Spiritualitätsforschung ist noch in ihren Anfängen, profiliert sich jedoch zunehmend als eigene Disziplin. Dass sie sich im europäischen evangelischen Raum vor allem in der Praktischen Theologie verortet, ist eine günstige Ausgangslage, um Kirchen- und Gemeindeentwicklung wissenschaftlich zu begleiten. Mit den genannten Feldern sind wichtige Desiderate für die weitere Forschung markiert: die Frage nach der Zuordnung von individueller und kommunitärer Spiritualität, nach Spiritualität und Ethik sowie nach Spiritualität zwischen Zweckfreiheit und Funktionalität. Letztere bedarf auch aufgrund der zunehmenden Relevanz von Spiritualität in anderen Kontexten wie der Medizin und Psychologie der Bearbeitung.

Weiterer Forschungsbedarf besteht im Bereich der Empirie. Was suchen Menschen, die sich von kirchlichen Spiritualitätsangeboten ansprechen lassen? Wie werden »Spiritualitätswochen« seitens der Studierenden und Vikarinnen und Vikare rezipiert? Diese Fragen sind wichtige Bezugsgrößen, um die aktuelle kirchliche Praxis kritisch zu überprüfen und weiterzuentwickeln.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Abromeit, H.J.* u.a. (Hg.), *Spiritueller Gemeindemanagement. Chancen – Strategien – Beispiele*, Göttingen 2001  
*Baier, K.*, *Spiritualitätsforschung heute*, in: *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, hg. von *K. Baier*, Darmstadt 2006, 11–45  
*Bayer, O.*, *Theologie*, Gütersloh 1994

<sup>25</sup> Vgl. *Leclercq, L'amour*; *Bayer, Theologie*, 27–31.

<sup>26</sup> *Hermisson, Spiritualität*, 232–239.

- Bobert-Stützel, S., Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Gütersloh 1995
- Böblemann, P. / Herbst, M., Geistlich leiten. Ein Handbuch, Göttingen 2011
- Cornelius-Bundschuh, J., Auf der Schwelle beten lernen! Zur geistlichen Bildung in der theologischen Ausbildung, in: Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert, hg. von J. Koll / R. Sommer, Stuttgart 2012, 141–153
- Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006
- Dahlgrün, C., Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott, Berlin / New York 2009
- Dreyer, E. / Burrows, M. (Hg.), Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality, Baltimore, MD 2005
- Fuller, R., Spiritual But Not Religious. Understanding Unchurched America, Oxford 2001
- Greiner, D. (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt ... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, Leipzig 2007
- Härle, W. u.a. (Hg.), Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärts geht, Leipzig 2010
- Hermelink, J., Die Spiritualität der Studienreform. Einige Beobachtungen zum historischen Horizont der Debatte um »Spiritualität« im Theologiestudium, in: S. Hermisson / M. Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität [im Druck]
- Hermisson, S., Modelle zur Förderung von Spiritualität in Vikariat und kirchlicher Studienbegleitung. Eine qualitativ-empirische Analyse, in: Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, hg. von R. Kunz und C. Kohli-Reichenbach, Zürich 2012, 143–157
- Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf. Eine Bestandsaufnahme im Dialog mit George Lindbecks Überlegungen zum Thema, ZThK 108 (2011), 225–251
- »Spirituelle Kompetenz«. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf [im Druck]
- Hofmann, B. / Schibilsky, M. (Hg.), Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz, Stuttgart/Berlin/Köln 2001
- Kretschmar, G., Mitgliederorientierung und Kirchenreform. Die Empirie der Kirchenbindung als Orientierungsgröße für kirchliche Strukturreform, PTh 101 (2012), 152–168
- Kunz, R. / Kohli-Reichenbach, C. (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012
- Knoblauch, H., Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Berlin / New York 2009
- Leclercq, J., L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age, Paris 1957
- Möller, Chr., Das Kloster im Alltag. Reformatorische Spiritualität als Leidenschaft für das Alltägliche, in: Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, hg. von R. Kunz / C. Kohli-Reichenbach, Zürich 2012, 73–80
- Nicolay, M., Zeitgerechte Priesterbildung. Berufsbiographische Analysen – systematische Vergewisserungen – pastoraltheologische Perspektiven, Berlin / Münster i.W. 2007
- Peng-Keller, S., Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010
- Pollack, D., Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003
- Popp-Baier, U., From Religion to Spirituality – Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion, JRE 3 (2010), 34–67
- Spohn, W., Christian Spirituality and Theological Ethics, in: A. Holder (Hg.), The Blackwell Companion to Christian Spirituality, Oxford/Malden, MA 2005, 269–285
- Steffensky, F., Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2005
- Zimmerling, P., Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003

## 9. Ermöglicungen





# 9.1 Organisationsentwicklung

Wolfgang Nethöfel / Holger Böckel

## 1. Informationen

### 1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen

Mit Organisationsentwicklung (OE, engl.: Organization development, OD) bezeichnet man eine Interventionsstrategie, durch welche mittel- bis langfristig die Veränderung sowohl der Struktur, vor allem aber auch der Kultur einer Organisation und das Verhalten einzelner Mitglieder beeinflusst werden soll.<sup>1</sup> Dies geschieht in einem Prozess, bei dem möglichst alle relevanten Akteure beteiligt sind (Prozessorientierung und Partizipation). Dem liegt heute meist eine rein systemische Organisations- und Interventionstheorie zugrunde. Ziel der OE ist, die Leistungsfähigkeit der Organisation zu erhöhen sowie die Arbeitsbedingungen der Mitarbeitenden zu verbessern.<sup>2</sup>

Die OE basiert ursprünglich auf gruppensystemischen Ansätzen (Survey-Feedback, Aktionsforschung), wonach »die Betroffenen zu Beteiligten« gemacht werden sollen.<sup>3</sup> Methodisch kommen daher nicht selten Formen der (Konflikt-) Moderation zum Tragen. Geschieht die Intervention durch externe Beraterinnen oder Berater, spricht man auch von (systemischer) Organisationsberatung. Zu ihr gehören die seit den 1980er Jahren vermehrt entstandenen Angebote der Gemeindeberatung in den Evangelischen Landeskirchen, die von meist internen Beratungsinstitutionen durchgeführt werden.<sup>4</sup>

Der Prozess der OE verläuft nach *Lewin* klassisch in drei Phasen:<sup>5</sup>

1. Unfreezing (Auftauen): Die bisherige Organisationskultur wird durch Unterbrechungen, Irritationen u.ä. »aufgetaut«, um Veränderungen für Lösungen anzubahnen, die in den bisherigen Verhaltensmustern nicht ermöglicht werden können.
2. Moving (Verändern): In dieser Phase werden Impulse zur Veränderung im Blick auf die angestrebten Zielvorstellungen gegeben und Lösungsmuster anfänglich umzusetzen versucht.
3. Refreezing (Wiedereinfrieren): Die erreichten Veränderungen bzw. neuen Lösungs- und Verhaltensmuster werden zu stabilisieren und implementieren versucht. Dabei spielen Rückmeldungen (feedbacks) über die Effektivität der Umsetzung eine wesentliche Rolle.

<sup>1</sup> *Mabey*, Managing, 91ff.

<sup>2</sup> *Maier/Schewe*, Organisationsentwicklung (Gabler Wirtschaftslexikon online).

<sup>3</sup> *S. Jöns*, Organisationales Lernen.

<sup>4</sup> Eine Vorreiterrolle für den evangelischen Bereich nahm dabei die Gemeindeberatung in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau ein, die mittlerweile im »Institut für Personalberatung, Organisationsentwicklung und Supervision« (IPOS, Friedberg) beheimatet ist (vgl. *Schmidt, Berg*, Beraten mit Kontakt). Neben Gemeinden und ihre Leitungsgremien werden in den letzten Jahren auch Einrichtungen der mittleren kirchlichen Leitungsebene beraten, vereinzelt auch der oberen (landeskirchlichen) Leitungsebene.

<sup>5</sup> Das 3-Phasen-Modell wurde zuerst im Umfeld des MIT durch den Begründer der modernen Sozialpsychologie bzw. Gruppendynamik, Kurt Lewin entwickelt. Es geht auf seine (individualpsychologisch motivierte) »Feldtheorie« zurück (*Lewin*, Feldtheorie).

Dieses Modell ist in der Folgezeit vielfältig weiterentwickelt worden. Entgegen der mancherorts anzutreffenden verkürzten kirchlichen Rezeption geht es bei der Veränderung nicht nur um die notwendige Anpassung, sondern immer auch um die Frage nach der Innovationsfähigkeit von Organisationen angesichts ihrer Zielsetzung und einer sie herausfordernden Umwelt.<sup>6</sup>

Den funktionalen Organisationsbegriff und die Akzeptanz von Veränderungsprozessen in der Organisation berücksichtigt die »Systemische Strategie-Entwicklung« nach *Nagel/Wimmer*. Danach werden die o.a. Phasen zu einem »strategischen Managementprozess« der (radikalen) Transformation in Organisationen weiterentwickelt, welcher der Frage nachgeht, wie das Neue als strategische Alternative entstehen kann (»Die Zukunft erfinden«).<sup>7</sup>

### 1.2 Entfaltung: Kirchen- und Gemeindeentwicklung

OE kann als Kirchenentwicklung, als Gemeindeentwicklung, aber auch als Entwicklung der »mittleren Ebene« zum Tragen kommen, da auf jeder kirchlichen Leitungsebene jeweils Organisation als (relativ) autonomes, mithin sich (in Grenzen) selbst steuerndes (Sub-)System identifiziert werden kann. Maßgeblich ist lediglich, welche Organisationsgestalt auf welcher Leitungsebene im Interesse des intervenierenden, d.h. steuernden oder beratenden Beobachters steht.

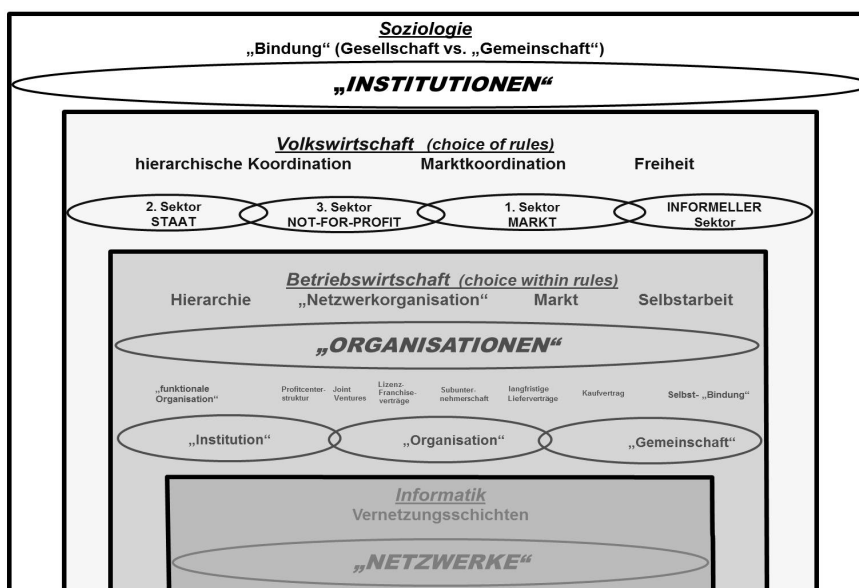
Praktisch-theologisch ist es zunächst von grundlegender Bedeutung, ein sozialwissenschaftliches, ein volks-, ein betriebswissenschaftliches und ein informations- bzw. (netzwerk-) theoretisches Verständnis von »Organisation« voneinander zu unterscheiden, wobei diese fachwissenschaftlichen Perspektiven sich zwar absteigend integrieren, kategorial jedoch streng voneinander zu unterscheiden sind.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> S. *Böckel*, *Führen und Leiten*, 134ff, 78ff.

<sup>7</sup> S. *Nagel/Wimmer*, *Systemische Strategie-Entwicklung*, 109ff, 209f, 303ff.

<sup>8</sup> Dies betrifft vor allem die Vergleichbarkeit und begriffliche Anschlussfähigkeit von Institution, Organisation und Gemeinschaft, wie sie etwa für die Kirche im Bild des »Hybrids« gebraucht wird. Diese ist streng begrifflich nur auf jeweils einer (in der Grafik horizontalen) Ebene möglich, d.h. in diesem Falle der betriebswirtschaftlichen Fachwissenschaft. Die vertikale, interdisziplinäre Relation von Institution und Organisation kommt in dieser »integrierten Netzwerktheorie« dagegen als Fraktalität zum Stehen: Ähnliche Strukturen können sich auf verschiedenen Ebenen überlagern (oder ergänzen) – was einen konvergierenden Gebrauch wie im Falle eines echten »Hybrids« ausschließt (vgl. *Böckel*, *Führen und Leiten*, 113ff, 118 und zum Folgenden a.a.O. 78ff mit Bezug auf *Nethöfel*, *Innovation*, 41ff).

Fachwissenschaftliche Perspektiven zum Organisationsverständnis nach W. Nethöfel:



Für die Entwicklung bzw. Führung und Leitung von Organisationen ist, und das gilt auch für kirchliche und andere Not-For-Profit-Organisationen, die betriebswirtschaftliche Perspektive maßgeblich. Danach sind Organisationen unabhängig davon, ob monetäre Gewinne zu ihren Formalzielen gehören, »Ressourcenpools« bzw. »korporative Akteure«, die sich gegenüber dem Markt als Koordinierungsform ihrer Umgebung abgrenzen und dazu intern Hierarchien aufbauen.<sup>9</sup> Entgegen einem intuitiven Alltagsverständnis ist dabei zu beachten, dass die grundlegenden Elemente aller Organisationen (bereits systemtheoretisch) nicht einzelne Menschen, sondern besondere Kommunikationen, nämlich Entscheidungen darstellen, die aneinander anschließen.<sup>10</sup> Im Unterschied zu Institutionen lassen Organisationen Marktrückkopplungen für ihre Entscheidungen systematisch zu, weil sie sich an Zielen orientieren können. Sie nehmen ihre Marktumgebung, die in der EKD als »Wettbewerb um die Aufmerksamkeit« thematisiert wurde, produktiv an, anstatt sie auszublenden. Dagegen sind Institutionen schon wegen der Folgenlosigkeit der Auswirkungen ihrer Operationen auf ihre Entscheidungen vom Markt, d.h. von ihrem Umfeld abgeschottet, gleichgültig wie sie sich dazu verhalten wollen. Damit schließen sie – im Gegensatz zu Organisationen – Innovationen prinzipiell aus,<sup>11</sup> weshalb OE in volkswirtschaftlichen Kontexten mit starken institutionslogischen Anteilen an grundlegende Grenzen stößt.

Greifbar wird dies, wenn die – historisch nicht unplausible, theologisch jedoch hoch problematische – Interpretation kirchlichen Handelns als Verwaltungshandeln das Leitungshandeln wie das Berufsverständnis des Pfarr-»Amtes« bestimmt und die Personalplanung einer Landeskirche im Wesentlichen als Anpassung der »Pastorationsdichte« gestaltet wird. In beiden Fällen sind Leitungsentscheidungen – selbst wenn sie als Zielsetzungen formuliert sind und durch Aufträge interpretiert werden – von ihren Folgen systematisch entkoppelt. Die tatsächlichen Folgen pfarramtlichen Handelns und pastoraler Versorgung sind nicht bekannt und führen

<sup>9</sup> Böckel, Führen und Leiten, 79f, mit Kieser/Kubicek, Organisation, 2ff.

<sup>10</sup> Einzelne Personen gehören dagegen als solche – auch wenn sie Mitglieder sind – zur Umwelt von Organisationen, die dieser ihre Ressourcen zur Verfügung stellen. Vgl. Tischer/Meyer/Mayrhofer, Organisationsanalyse, 30ff, mit Verweis auf Luhmann, Organisation und Entscheidung.

<sup>11</sup> Vgl. Nethöfel, Innovation, 41f, sowie ausführlich: Böckel, Führen und Leiten, 113ff, 117.

daher auch nicht zu veränderten Leitungsentscheidungen. Veränderungen der Umwelt werden selbst da, wo sie wahrgenommen werden, wie etwa anhand der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, als gegeben hingenommen und nicht mit den Wirkungen eigener Entscheidungen in Zusammenhang gebracht.

OE wird es dann als Teil ihres Auftrages begreifen müssen, die daraus resultierende kirchliche Immunisierungsstrategie in Frage zu stellen. Dafür allerdings sprechen praktische Organisationsherausforderungen und gute theologische Gründe. Innovationen als qualitative Aspekte von Veränderung geschehen auch dann, wenn sie im volksskirchlichen Kontext stattfinden, stets im Zusammenhang organisationslogisches Denkens, und dies bedeutet im leitungsrelevanten Kontakt mit der Umwelt.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Zwei Praxisbeispiele<sup>12</sup>

Ehrenamtliche Mitglieder des Leitungsgremiums einer Gemeinde setzen sich in ihrer nächsten Sitzung zusammen mit ihrem Pfarrer mit der Reduzierung der Pfarrstelle, dem Umbau des Gemeindehauses und der Frage auseinander: Was könnte anders werden in unseren Gottesdiensten? Eine von ihnen denkt zudem darüber nach, wie die Neukonzeption der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen aussehen könnte, für die ein über einen Förderverein finanzierter Mitarbeiter hauptamtlich zuständig ist.

Eine synodale Arbeitsgruppe ist bemüht, Prioritäten und Posterioritäten für die nächsten 20 Jahre unter den Bedingungen von Sparzwang und demographischem Wandel zu setzen, denkt intensiv über Fusionen von Gemeinden und Dekanaten nach und möchte zugleich nicht aus dem Blick verlieren, innovative Projekte mit Ausstrahlungscharakter zu fördern. Zwei Mitglieder unterhalten sich beim Stehkafee in der Pause darüber, ob und unter welchen Bedingungen es überhaupt möglich sein kann, strategische Fragestellungen in Synoden zu bearbeiten.

Ein halbes Jahr später:

Die gut gemeinten Vorschläge der von der Gemeindeleitung eingesetzten Gottesdienst-AG sorgten für große Irritationen nicht nur bei den »Stammgästen«. Einzelne bisher sehr motivierte Mitarbeitende engagieren sich jetzt in einer anderen Gemeinde. Eine Neukonzeption der Jugendarbeit wurde bisher nicht erarbeitet.

Die synodale Arbeitsgruppe wurde wieder aufgelöst, da der inzwischen eingetretene Wirtschaftsaufschwung die Finanzlage nicht mehr so dramatisch hat aussehen lassen. Es kann alles beim Alten bleiben, ohne dass sich jemand benachteiligt fühlt. Die Lage ist entspannt, die Strategiediskussion vergessen.

... oder aber:

Es gibt ein zweites, gut platziertes Gottesdienstprogramm vor allem für Berufstätige monatlich am Freitagabend. Der Sonntagsgottesdienst wurde familienfreundlicher gestaltet. Beide Formen prosperieren, wie nicht zuletzt anhand der durchschnittlichen Besucherzahl deutlich wird. Die Reduzierung der Pfarrstelle wurde durch eine neue Struktur ehrenamtlich Mitarbeitender kompensiert. Die Neukonzeption der Jugendarbeit führte dazu, dass eine Hausaufgabenhilfe in einem Gemeindebezirk mit »sozial schwachen« Bewohnerinnen und Bewohnern ins Leben gerufen wurde.

Die synodale Arbeitsgruppe wurde aufgelöst, da die Synode eine strategische Weichenstellung für die nächsten Jahre getroffen hat. Danach sollen Projekte gefördert wer-

<sup>12</sup> Die Beispiele sind entnommen aus: Böckel, Führen und Leiten, 19ff u.ö.

den, die sich an Menschen jenseits der Reichweite bisheriger kirchlicher Programmangebote wenden. Die zusätzlichen Ressourcen werden gezielt eingesetzt, um die Kirche für eine Zukunft »fit« zu machen, in der es aller Wahrscheinlichkeit nach ganz andere Rahmenbedingungen geben wird.

Zwischen beiden Szenarien liegen bestimmte Leitungsentscheidungen. Was genau zu der einen oder anderen Entwicklung geführt hat, ist nicht einfach zu identifizieren. Entgegen monokausalen »Rezepten« muss man vorsichtiger formulieren: Bestimmte Entscheidungen haben zu einer guten Lösung beigetragen, insofern sie wirksam waren und zu nichtbeliebigen Veränderungen in der Organisation geführt haben. In jedem Fall sind innovative, weiterführende Veränderungen im Nachhinein dadurch gekennzeichnet, dass die gemeinsame Verständigung im Blick auf den eigenen Auftrag mit den Anforderungen, Bedürfnisse und Rückmeldungen der Umwelt in Relation gesetzt wurde und dass Leitungsentscheidungen mithilfe controllingfähiger Zielsetzungen dafür sorgte, dass diese Relation auch für das weitere Vorgehen maßgeblich wurde.

OE beschreibt in der Perspektive interner Akteure als Führung und Leitung, in der Perspektive externer Akteure als Beratung den Versuch, solche Veränderungsprozesse zu initiieren, indem Gemeinde oder Kirche als Organisation aufgefasst und ihre Entwicklung durch Intervention in ihren Steuerungsprozess zu verändern versucht wird.

## 2.2 Organisationsentwicklung in Kirche und Gemeinde: Spezifika, Risiken und Chancen

In theologischer Perspektive gilt: Kirche ist Kirche für andere. Sie orientiert sich nicht an sich selbst, sondern an den Rändern und »unten«: an denen, die sie am meisten brauchen. Insofern orientiert sie sich in der Tat »am Kunden«, denn sie ist in der Tradition Jesu radikal Dienende, mithin »Dienstleistende«. Radikal heißt dann aber nicht nur, dass dem auch die Vernetzungslogik folgen muss, sondern auch, dass die Organisations- als Personalentwicklung in dieser Zielperspektive geschehen sollte. Schließlich kann der praktische Sinn der Rechtfertigungslehre darin aufgefasst werden, dass Wertschöpfung durch Wertschätzung generiert wird, denn das kreative Potential einer Organisation wird als Anknüpfung an die Kreativität eines jeden einzelnen Mitarbeitenden freigesetzt – wodurch wiederum die Anfänge bzw. Grundlagen der OE thematisiert werden. Als praktisch-theologische Maxime kirchlicher OE ist somit programmatisch zu fordern: Wo Institution war, muss Organisation werden! Entscheidungen müssen von Zielsetzungen her begründbar sein, als Zielsetzungen formuliert werden und die Erreichbarkeit wie die Nichterreichbarkeit von Zielen muss organisationale Konsequenzen haben. »Controlling« heißt hier nicht Kontrolle, sondern es geht im einen wie im andern Fall um Entwicklung persönlicher als organisationaler Ressourcen. Die wirkliche Herausforderung besteht dabei darin, kirchliche OE kategorial als Innovationsprozess zu verstehen. Hierfür gibt es mehrere Ansatzpunkte. Die Maxime kirchlicher OE lässt spezifische Chancen und Risiken erkennen.

Das Verhältnis von Institution und Organisation in den Volkskirchen ist keineswegs stabil, sondern dynamisch und im Blick auf deren Innovations- und Erneuerungsfähigkeit kritisch. Von allein werden ohnehin alle Organisationen zu Institutionen und verharren in dieser Verfasstheit solange, bis sie vom Markt als ihrer organisationalen Umwelt existenziell in Frage gestellt werden – was wiederum intern als Bedeutungs- Bindungs- und Relevanzkrise wahrgenommen wird.<sup>13</sup> Im Gegensatz dazu kann die Verbindung von Organisation und Gemeinschaft zu einer sich stabilisierenden Hybrid-Verbindung führen, worauf nicht zuletzt charismatisch-pfingstkirchliche Organisations-

<sup>13</sup> Vgl. die Ergebnisse der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, die eine »Stabilität des Abbruchs« kirchlicher Bindung konstatiert (*Kirchenamt der EKD* [Hg.], Engagement und Indifferenz, 60ff).

typen verweisen. Dies setzt allerdings voraus, dass die auftragsbezogene Außenorientierung an den Rändern und nach »unten« nicht verloren geht, dass also neben der missionarischen Dimension auch die Dimension des »öffentlichen«, mithin gesellschaftsdiakonischen Christentums, erhalten bleibt.

Neben der institutionslogischen und der im engeren (betriebswirtschaftlichen) Sinne organisationslogischen Form kirchlicher Hybrid-Organisation existiert noch eine weitere Organisationsform: die der Gemeinschaft. Sie ist für die OE deshalb relevant, weil sich aus ihr folgenreiche führungstheoretische Konsequenzen ergeben. Auch Gemeinschaften sind gegenüber Marktrückkopplungen relativ abgeschottet und insofern, wie oben gesehen, ebenso innovationsfeindlich. Auch sie sperren sich bis zu einem gewissen Grad gegenüber den Grundannahmen der OE. Allerdings tun sie das nicht notwendig durch institutionslogische Folgenlosigkeit, sondern dadurch, dass Mitglieder in Gemeinschaften ihre Leistungen freiwillig erbringen. Der Organisation Kirche und Gemeinde ist es darüber hinaus eigen, sich dieses Moment funktional im Sinne der eigenen Leistungserbringung, mithin als Ressource, nutzbar zu machen. In der Kirche, in der die freiwillige Leistung in Form des »Ehrenamtes« eine lange kultivierte Tradition besitzt, kommt so ein Moment zum Tragen, das nicht nur aufgrund der hohen Bedeutung ehrenamtlicher Mitarbeit in der Organisation ihr identitätsstiftendes Profil bestimmt, sondern das auch auf die eigene Wesensbestimmung und auf ein leitendes Selbstverständnis verweist, in dem das »Priestertum aller Gläubigen« fest verankert ist.<sup>14</sup>

Neben der Gemeinschaft als wesentliche Organisationsform von Kirche und die mit ihr im Zusammenhang stehende große Bedeutung freiwilliger Mitarbeit sind weitere Spezifika kirchlicher Organisation zu nennen: der stets vorhandene Transzendenzbezug ihres Auftrags, der die Orientierung als ihre Kernleistung ebenso wie ihr Selbstverständnis inhaltlich mit bestimmt, die mit der Orientierungsleistung verbundene Zielperspektive der Transformation des Adressaten dieser Leistung, mithin des »Kunden«, der zugleich Mitglied sein kann, sowie die große Relevanz von internen Netzwerkstrukturen. Letzteres ist dadurch bedingt, dass die Organisationshierarchie der evangelischen Kirche aufgrund der relativ hohen Autonomie einzelner Akteure wie etwa Gemeinden deutlich durchbrochen ist und immense Koordinationsanforderungen im Blick auf die OE auf der mittleren und oberen Leitungsebene stellt.<sup>15</sup>

OE in Kirche und Gemeinde ist im anfangs dargestellten Verständnis sowohl aus der Perspektive leitender als auch beratender Akteure durchführbar. Aus der Perspektive von Führung und Leitung muss dafür ein integriertes Führungsverständnis zugrunde gelegt werden, welches zwei Anforderungen genügt. Zum einen muss es Führung und Leitung als Intervention im Blick auf die (Selbst-)Organisationstätigkeit von Kirche und Gemeinde auffassen. Führung und Leitung ist dabei nicht nur ein durch (Selbst-)Beobachtung thematisiertes Geschehen, sondern tritt als Interventionssystem der Organisation ebenfalls als Umwelt gegenüber. Zum andern ist es notwendig, dass Führung und Leitung in einem die (kirchliche) Organisation im Blick auf ihre Zielsetzung integrierenden Verständnis aufgefasst wird. Führung als wirksame Intervention findet daher in allen relevanten Dimensionen der Systembildung statt: Beziehung und Interaktion, Strukturen und Rollen, Prozesse und Strategie, Reflexion und Ziele sowie Genese und Neuentwicklung. Bei alledem hat sie die Generierung eigener, auch spiritueller Ressourcen im Blick, welche in der Kirche unter anderem durch die Tiefendimension der geistlichen Leitung thematisiert ist.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> S. Böckel, *Führen und Leiten*, 80ff, 97ff, 639ff.

<sup>15</sup> A.a.O., 482ff.

<sup>16</sup> A.a.O., 65f, 147ff, 261ff.

OE in Kirche und Gemeinde steht neben der Vermittlung und Implementierung wesentlicher organisationslogischer Grundannahmen vor der Herausforderung, zur Integration und damit zur Steuerungsfähigkeit der Kirchen vor allem auf mittleren und oberen Leitungsebenen beizutragen, da desintegrierte Systeme nicht mehr steuerungsfähig sind. Hier könnte es aufgrund der hohen Autonomie einzelner Akteure, die es als Innovationspotential zu erhalten gilt, und bei gleichzeitig nachlassenden finanziellen Ressourcen dazu kommen, dass man sich in einer zunehmenden »Verflechtungsfalle« befindet.<sup>17</sup> So können in faktisch netzwerkartigen Strukturen wesentliche Zukunftsentscheidungen möglicherweise nicht mehr zustande kommen. Demgegenüber kann eine Integration nicht mittels hierarchischem »Durchgriff«, sondern nur als Entwicklung von gemeinsamen strategischen Zielsetzungen erfolgen.

In all diesen Kontexten muss OE immer auch ekklesiologische und praktisch-theologische Themenstellungen im Blick haben, für die spezifische Lösungsformen entwickelt werden müssen. Das war immer schon so, lässt sich in der gegenwärtigen volkskirchlichen Übergangssituation aber wieder besonders deutlich erkennen.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Kirchen und Gemeinden stehen stets vor der Herausforderung zur Organisationswerdung. Für die OE bedeutet dies vor allem auch, die Relevanz organisationslogischer Steuerung zu vermitteln. Führen und Leiten beginnt dabei immer dann, wenn Organisationen nach ihrem unverwechselbaren Auftrag angesichts einer herausfordernden Umwelt fragen. Diese ist für die Volkskirchen durch eine zunehmende Markt- und Wettbewerbssituation bei nachlassenden Bindungskräften gekennzeichnet. Strategische Herausforderungen zeichnen sich in allen plausiblen Zukunftsszenarien ab. Sie sind durch den viel diskutierten demographischen Strukturwandel und durch Milieuerschiebungen in der Mitgliedschaft allerdings nur recht oberflächlich gekennzeichnet. Fehlende Irritierbarkeit und mangelnder Führungswille innen, mangelnde Attraktivität und der Funktionsverlust öffentlicher Theologie draußen verweisen vielmehr auf ein Organisationsversagen, das durch eine taktische Fixierung auf lokale und temporäre Störungen geprägt ist, die sich im epochalen und globalen Kontext bereits jetzt als exotisch erweisen.

In der neuen Epoche elektronischer (statt typographischer) Leitmedien dramatisieren sich Chancen wie Risiken von OE für die protestantischen Volkskirchen Europas. Während sie immer noch von ihrer staatskirchlichen Vergangenheit geprägt sind, besonders in ihrem Finanzierungssystem und Rechnungswesen, in ihrem Verständnis von Personalführung und -entwicklung und in der administrativen Steuerung mittels »gesetzlicher« Rahmenbedingungen, werden sie vom weltweiten Erfolg charismatischer Pfingstkirchen herausgefordert, deren Geisterfahrung sich oft als effektiver Selbstorganisationsprozess auswirkt.<sup>18</sup> Die Frage ist allerdings, ob das lediglich auf ein praktisch-theologisches Defizit hinweist oder ob sich die Kirche in ihrem relativen Wohlstand nicht viel eher von den reduktiven Angeboten einer von deutschen Traditionen dominierten Theologie verlocken lässt, die sich fast ideologisch als ›Geisteswissenschaft‹ versteht. Statt von einem paradigmatisch geklärten Verständnis kirchlicher sozialer Systeme auszugehen, die sich zwischen einem organisationalen und einem institutionellen Pol bewegen, wird ein Ver-

<sup>17</sup> Vgl. im Einzelnen dazu a.a.O., 578ff und bes. 644ff.

<sup>18</sup> Vgl. Böckel, Gemeindeaufbau.

ständnis von Kirche als Institution, das sozialgeschichtlich geprägt ist, gegen ein angeblich neoliberal geprägtes Verständnis von Kirche als Organisation ausgespielt. Faktisch wirkt das als Immunisierungsstrategie, die das theologische Potential dieser Traditionsgemeinschaften für die Bewältigung kirchlicher Zukunftsaufgaben blockiert.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

OE entstand in genauer Parallele zur Kreativitätsforschung<sup>19</sup>: Im amerikanischen Kontext fusionierten die (geisteswissenschaftlichen) Gestaltansätze emigrierter jüdischer Psychologen mit den dortigen (naturwissenschaftlichen) behavioristischen Ansätzen faktisch zu einer Hybridtheorie. Diese wird aber immer wieder in die eine oder andere Richtung reduziert und kann eigentlich erst nach einem Paradigmenwechsel, der das neuzeitliche Nebeneinander ›zweier Kulturen‹ überwindet, in seinen Potentialen ausgeschöpft werden. In der OE geht es dabei um die Entfaltung einer organisationsbezogenen Innovationstheorie (für Kirche und Gemeinde).

Für die Organisations- oder Gemeindeberatung ist das o.a. 3-Phasen-Modell zu einem siebenstufigen OE-Zyklus erweitert worden, vor allem um die Beziehung von Berater- und Klientensystem bzw. die Beratungsperspektive zu berücksichtigen. Die sieben Stufen bilden zugleich den idealtypischen Verlauf einer Organisations- bzw. Gemeindeberatung ab:<sup>20</sup>

1. Kontakt zwischen Beratungssystem und Klientensystem
2. Kontrakt
3. Datensammlung
4. Diagnose
5. Interventionen
6. Institutionalisierung
7. Abschluss der Beratung.

Auch die Aufgaben und Grundfragen dieser Führungsdimensionen sind unabhängig von aktuell relevanten Fragestellungen und Ansatzpunkten als OE-Zyklus darstellbar:<sup>21</sup>

- Führungskompetenzen entwickeln – Was bringe ich mit, was benötige ich? (Führungsressourcen)
- Das Team zusammenstellen bzw. fördern – Wer gehört (mit welchen Fähigkeiten) tatsächlich dazu? (Beziehung und Interaktion)
- Die Zusammenarbeit organisieren – Wer macht eigentlich was?
- Abläufe gestalten – Wie soll es bei uns (besser) laufen? (Prozesse und Strategie)
- Die Ausrichtung überdenken – Was wollen wir wirklich erreichen? (Reflexion und Ziele)
- Neues fördern – Was soll entstehen? (Genese und Neuentwicklung)

In diesem Zyklus geht es nicht um ein geschmeidiges Eingehen auf die Widerstände der Beteiligten, auch nicht um eine pragmatische Koordination von psychischer und organisationaler Entwicklung. Vielmehr entfalten sich hierin durch ein wissenschaftlich rekonstruierbares, professionell erlernbares Handeln kreative Kräfte, die eine neue Organisationsgestalt entstehen lassen.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Vgl. die Darstellung bei Nethöfel, *Innovation*, 29ff.

<sup>20</sup> S. von Schmidt, Berg, *Beraten mit Kontakt*, 53ff, vgl. dazu auch Schein, *Prozessberatung*.

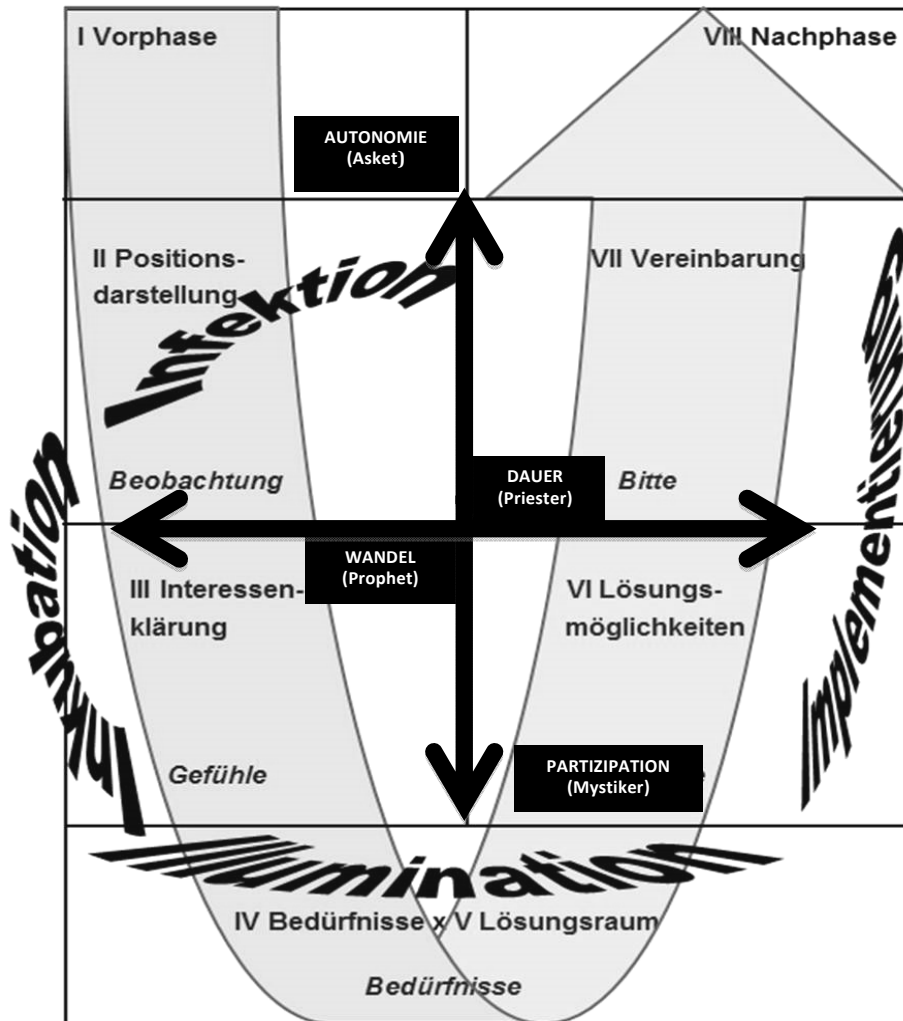
<sup>21</sup> Vgl. Böckel, *Führen und Leiten*, 712ff.

<sup>22</sup> Das auch die theologische Pointe bei Merle, *Mitglieder gewinnen*, mit der für eine ›abduktive‹ Argumentation geworben wird: Neue Bindung entsteht durch ein neues Verständnis des alten Glaubens – der sich dadurch neu organisiert.



Diese lassen sich zwar unterschiedlich, aber nicht beliebig strukturieren und benennen, da ihnen ein Netz notwendiger Beziehungen zu Grunde liegt. Man kann sie am besten in einem U-Prozess der Veränderung lokalisieren, der von der Beobachtung der Realität über die Einsicht in die eigene Gefühle bindende Interessenlage zum empathischen Verständnis eigener und fremder Bedürfnisse führt – und wieder zurück. Die Benennung der Gestalt bildenden horizontalen und vertikalen Kräfte, die dabei zur Wirkung kommen, schlägt wie von selbst Brücken zu einer nicht bloß prozesstheologisch möglichen Vertiefung der ekklesiologischen und praktisch-theologischen Herausforderungen, vor denen sich kirchliche OE am Anfang einer neuen Epoche befindet.

*Organisationsentwicklung im integrierten Innovationsmodell nach W. Nethöfel<sup>23</sup>*



<sup>23</sup> Zum Phasen- und Achsenschema vgl. Nethöfel, Innovation, 155ff (Orientierungsmuster) sowie 267ff (Innovationsprozess und Innovator).

Sachentscheidungen beinhalten stets personale Anteile im Teambildungsprozess, die als »Persönlichkeitsmerkmale« Rollen-, Positions- und Funktionszuweisungen erschließen. Immer schon standen sich dabei auf der (nach Schleiermacher) »protestantischen« Transzendenz-Achse der (»doketisch« versuchte) Mystiker und der (»nazoräisch« versuchte) Asket gegenüber, auf der »katholischen« Immanenz-Achse der (»manichäisch« versuchte) Priester und der (»pelagianisch« versuchte) Prophet.<sup>24</sup> Weichen sie allen Versuchungen aus, stellen sie sich also nicht der Aufgabe, dem individuellen Gottesbezug der christlichen Traditionsgemeinschaft eine zeitgemäße Sozialgestalt zu geben, entsteht nach Schleiermacher nicht einmal Christentum. Lassen sie sich darauf ein, erneuert sich diese Sozialgestalt notwendig in einem Veränderungsprozess. Hierin besteht die theologische Begründung ebenso wie die sich immer neu bietende Chance kirchlicher OE.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Böckel, H., Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter besonderer Berücksichtigung selbstorganisierender sozialer Systeme, Leipzig 1999
- Böckel, H., Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses, Berlin 2014
- Jöns, I., Organisationales Lernen in selbstmoderierten Survey-Feedback-Prozessen, Berlin 2001
- Kieser, A. / Kubicek, H., Organisation, Berlin 1992
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. Erhebung über Kirchenmitgliedschaft (Zusammenfassung der Ergebnisse), Hannover 2014
- Lewin, K., Feldtheorie in den Sozialwissenschaften, Bern 1963
- Lubmann, N., Organisation und Entscheidung, Wiesbaden 2011
- Mabey, C. / Pugh, D.S., Managing Development and Change: Unit 10: Strategies for Managing Complex Change, Walton Hall (UK) 2001
- Maier, G.W. / Schewe, G., Organisationsentwicklung, in: Springer Gabler Verlag (Hg.), Gabler Wirtschaftslexikon, Frankfurt 2013; online im Internet: <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/2479/organisationsentwicklung-v8.html>, aufgesucht am 29.05.2014
- Merle, Steffen, Mitglieder gewinnen. Mitgliedergewinnung der Evangelischen Kirche: Eine semiotische Rekonstruktion von religiösen Orientierungs- und Bindungsprozessen, Berlin 2014
- Nagel, R. / Wimmer, R., Systemische Strategieentwicklung. Modelle und Instrumente für Berater und Entscheider, Stuttgart 2008
- Nethöfel, W., Innovation, Zwischen Kreativität und Schöpfung I, Berlin 2012
- Schein, E., Prozessberatung für die Organisation der Zukunft. Köln 2000
- Schmidt, E.R. / Berg, H.G., Beraten mit Kontakt. Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung, Frankfurt 1995
- Tischer, S. / Meyer, M. / Mayrhofer, W., Organisationsanalyse. Konzepte und Methoden, Wien 2008

<sup>24</sup> Vgl. Nethöfel, Innovation, 269f, 285 (unter Bezug auf die §§ 22, 24, 91 der Glaubenslehre Schleiermachers).

## 9.2 Leitungsschulung

Peter Burkowski / Lars Charbonnier

### 1. Informationen

In Deutschland wird die evangelische Kirche gegenwärtig von 132.168 Personen in 15.007 Kirchengemeinden<sup>1</sup> und 20 Landeskirchen geleitet. Auf der Ebene der Kirchengemeinden wirken ca. 14.000<sup>2</sup> Pfarrerinnen und Pfarrer mit gewählten, in ihrer Leitungsfunktion ehrenamtlichen Mitgliedern in Leitungsorganen zusammen. Die zu leitenden Kirchengemeinden haben sehr verschiedene Größenordnungen: Die Spanne reicht von weniger als 100 Mitgliedern bis zu mehr als 20.000. Dieses Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen geschieht ebenso auf der mittleren Leitungsebene der ca. 400 Kirchenkreise, Kirchenbezirke und Dekanate wie auf landeskirchlicher Ebene in den Synoden und weiteren Leitungsorganen. Diese synodal-presbyteriale Leitungsstruktur auf allen Ebenen prägt neben den leitenden geistlichen und juristischen Ämtern (Bischöfe, Präses, Präsidenten der Landeskirchenämter usw.) die Evangelischen Kirchen in Deutschland spätestens seit Ende des landesherrlichen Kirchenregiments. Gegenstand praktisch-theologischer Reflexionen war ihr Vollzug oder überhaupt der Vollzug von Leitungshandeln in der Kirche aber selten.

Seit Mitte der 1990er Jahre erlebt die evangelische Kirche eine deutliche Veränderung ihrer Rahmenbedingungen, die eine breite Debatte um die »Krisen«<sup>3</sup> und die »Reform«<sup>4</sup> der Kirche ausgelöst haben. Dieses wiederum hat vielfältige organisatorische Anpassungsprozesse (Strukturen, Gebäude, Personal) und inhaltliche Reformbemühungen<sup>5</sup> zur Folge gehabt, mit denen sich die Anforderungen an das Leitungsverständnis von Gremien und Personen grundlegend verändert haben.

War zu Beginn der Reformüberlegungen vor allem der Rückgang der Ressourcen (Kirchensteuern) und an einigen Orten der deutliche Rückgang der Gemeindeglieder der Auslöser für Veränderungsprozesse, kamen nach und nach weitere Bedingungsfaktoren wie der demographische Wandel oder Wanderungsbewegungen (z.B. für die ostdeutschen Kirchen) und die Pluralisierung (funktionale Ausdifferenzierung) der Gesellschaft hinzu. Zentrale ekklesiologische Fragestellungen bestimmen nun die Leitungsorgane und -personen: Welche Kirche werden wir und wollen wir in Zukunft sein? Wird das flächendeckende Prinzip der Ortskirchengemeinde tragen oder brauchen wir andere und neue Arbeitsformen, um die Kontaktflächen zu den Mitgliedern der Kirche zu vergrößern? Wie genau ist das Verhältnis von Landeskirchen zu Kirchenkreisen zu Kirchengemeinden?

<sup>1</sup> Vgl. [www.ekd.de/statistik](http://www.ekd.de/statistik) (15.5.2014).

<sup>2</sup> Laut EKD-Statistik (2009) befinden sich 21.488 Theologinnen und Theologen im aktiven Dienst und davon 14.040 Personen im Gemeindedienst

<sup>3</sup> Vgl. *Huber*, Kirche in der Zeitenwende, 223ff., sowie *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 94–109.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. *Beckmann*, Wohin steuert die Kirche?, 2007; *Meyns*, Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken, 2013.

<sup>5</sup> Kirche der Freiheit, EKD, 2006; Salz der Erde, EKBO, 2007; Kirchenkompass der Ev. Kirche in Baden, 2006, Kirche mit Zukunft, EKvW, 2000 u.a.

meinden zu bestimmen? Welche Sozialformen und Orte wird die Kommunikation des Evangeliums zukünftig brauchen?

Für die Frage der Leitungsbildungen wurde deutlich, dass sich ein grundlegendes Verständnis von Kirche als Organisation ausbildete, das nun die Organisationslogik der systemischen Theorie und des systemischen Managements in die kirchlichen Bildungs- und Beratungszusammenhänge einbrachte. Dieser Fokus bestimmt seit Mitte der 1990er Jahre immer stärker das Fortbildungs- und Beratungshandeln der evangelischen Kirche.<sup>6</sup>

Seitdem hat sich folgerichtig eine Fort- und Weiterbildungslandschaft für »Führen und Leiten« (Leitungsschulungen) entwickelt, die inzwischen auf die Bedarfe, insbesondere der Gemeindeebene und der mittleren Leitungsebene, durch entsprechende Angebote reagiert hat.

In seiner umfassenden Untersuchung zu Führen und Leiten in der evangelischen Kirche in Deutschland, auf die wir uns in unserem Beitrag fokussieren, hat Holger Böckel »erstmalig eine EKD-weite *Landschaft der Führungsbildung* skizziert und inhaltlich repräsentativ qualifiziert»<sup>7</sup>.

Das differenzierte Ergebnis dieser Untersuchung weist u.a. aus, dass Einrichtungen mit überregionaler und regionaler Reichweite ein breites Angebot der Führungsthemen anbieten (normative Orientierungsprozesse, strategische Entwicklungsprozesse, operative Führungsprozesse<sup>8</sup>). In den meisten Fällen werden diese Angebote in Langzeitfortbildungen integriert. Böckel untersucht diese Fortbildungsangebote weiterhin nach den Kriterien einer Querschnittsdimension als inhaltlicher Reichweite (»Führungsressourcen und Geistliche Leitung«) und Führungsdimensionen: Beziehung und Interaktion; Strukturen und Rollen; Prozesse und Strategie; Reflexion und Ziele; Genese und Neuentwicklung. Dabei wird ausdrücklich festgestellt, dass Bildung im Bereich Führen und Leiten selten in der Ausbildung der ersten und zweiten Phase vermittelt wird.<sup>9</sup> Schließlich mündet die Analyse von insgesamt 72 Anbietern in eine Landkarte von acht »relevanten Einrichtungen«<sup>10</sup>:

1. Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG) der theologischen Fakultät Greifswald (missionarisch-spirituelles Leitbild; seit 2004; hier: Langzeitfortbildung »Spirituelles Gemeindemanagement«)
2. Führungsakademie für Kirche und Diakonie (FAKD) in Berlin (diakonisch-unternehmerisches Leitbild<sup>11</sup>; seit 2007; hier: Langzeitfortbildung »Die Kunst des Führens«)

<sup>6</sup> Vgl. die nahezu zeitgleichen Veröffentlichungen: *Schmidt/Berg*, Beraten mit Kontakt, 1995 (16: »Die Gemeindeberatung bedient sich systemtheoretischer Modelle, um Kirche als Organisation bzw. als *Ensemble von Organisationen* zu beschreiben.« /124: »Leitung wird vielerorts ungekonnt ausgeübt.«); *Breitenbach*, Gemeinde leiten, 1994 (16: »Gemeindeentwicklung als lebendiger Lernprozess.«); *Lindner*, Kirche am Ort, 1994; *Höher/Höher*, Handbuch Führungspraxis Kirche, 1999 (Planung, Zielsetzung, Kommunikation, Steuerung usw.); insgesamt zur Diskussion um »Kirche als Organisation und das »Unternehmen Kirche«: *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche, 181–219; *Hermelink*, Kirchliche Organisation, 219ff. (Orientierung: Kirche leiten).

<sup>7</sup> *Böckel*, Führen und Leiten, 387.

<sup>8</sup> A.a.O., 316ff; *Rüegg-Stürm*, Das neue St. Galler Management-Modell, 70–73.

<sup>9</sup> A.a.O., 397.

<sup>10</sup> A.a.O., 411.

<sup>11</sup> Nach dem Untersuchungszeitraum ist eine erkennbare Leitbilderweiterung eingetreten: Die Führungsakademie für Kirche und Diakonie ist seit 2012 das vierte Kompetenzzentrum der EKD im Reformprozess »Kirche im Aufbruch« und bezieht sich nun stark auf die mittlere und obere Leitungsebene der Kirche (systemisches Management und theologische Reflektion; entwicklungs- und prozessorientiertes Leitbild). Das vierte Kompetenzzentrum der EKD soll drei Kernaufgaben verfolgen: »Fort- und Weiterbildung der oberen beiden Führungsebenen der Kirche im Bereich »Führen und Leiten« (ausdrücklich inklusive der Dimension des »geistlichen Leitens«), die Institutionalisierung von Erfahrungsaustausch insbesondere auch bei der Entwicklung und Führung strategischer Veränderungsprozesse sowie der Aufbau eines Informations- und Know-how-Zentrums für »Bessere Praxis« bei Führungsinstrumenten und Führungsstrukturen – inklusive der Formulierung sinnvoller Standards« (*Barrenstein*, Geistlich Leiten, 58).

3. Gemeindegemeinschaft in Neudietendorf (VELKD; Angebote für Gemeindeleitungen; Haupt- und Ehrenamtliche)
4. Theologisches Studienseminar in Pullach (VELKD; theologisch orientierte Fortbildungen für Pfarrerinnen und Pfarrer; mittlere Leitungsebene im Sinne theologischer Reflektion seit 1973)
5. Gemeinsames Pastorkolleg in Villigst/Schwerte (Träger: vier Landeskirchen; presbyterial-synodales Leitbild; Kooperation mit dem IEEG; 2010 gegründet)
6. Institut für Personalberatung, Organisationsentwicklung und Supervision (IPOS) in Friedberg (Träger: Ev. Kirche in Hessen und Nassau; stark geprägt von Gemeindeberatung/Organisationsentwicklung; entwicklungs- und prozessorientiertes Leitbild; seit 35 Jahren Führungsfortbildungen; seit 6 Jahren für Dekaninnen und Dekane)
7. Gemeindeakademie Rummelsberg (Träger: Ev.-Luth. Landeskirche in Bayern; historischer Hintergrund Kirchenreformbewegung; entwicklungs- und prozessorientiertes Leitbild; Führungsfortbildung seit 1995; seit 2002 besteht das Programm: Leitung wahrnehmen in der Kirche [»Leiwik«])
8. Führungsakademie des Landes Baden-Württemberg, Karlsruhe (funktionsorientiertes Leitbild; Führungsfortbildung für Ev. Kirche in Baden seit ca. 15 Jahren)

Als Fazit bleibt mit Böckel festzuhalten: »Fortbildung im Bereich Führen und Leiten ist in Teilen der EKD immer noch unterrepräsentiert. Eine systematische Struktur etwa zur früheren Ausbildungsstufen oder aber im Miteinander verschiedener Anbieter ist nicht erkennbar.«<sup>12</sup> Dieses Fazit deckt sich mit den Erfahrungen an der Führungsakademie für Kirche und Diakonie und der anderen Anbieter ähnlicher Kurse und Seminare. Bei allen lässt sich nach wie vor ein hoher Bedarf an Unterstützung bei Menschen in leitenden Ämtern erkennen. Denn leitende Personen stehen häufig allein vor der Bewältigung zunehmend komplexer werdender Beanspruchungen. Die Notwendigkeit, Prozesse zu gestalten und Entscheidungen in einer Situation der Unsicherheit zu treffen, bedarf der Vergewisserung, des Austausches und eines anderen Handwerkzeugs als dem bisher erlernten.

## 2. Interpretation

Mit der Notwendigkeit, die Strukturen der evangelischen Kirche zu transformieren, entstand also eine große Nachfrage nach Unterstützung (Supervision, Coaching, Beratung) und Fortbildung in den Leitungsaufgaben, um die jeweilige Anforderung nicht zu einer Überforderung werden zu lassen. Schon vor 20 Jahren stellte Alfred Jäger, der Vordenker organisationslogischen Denkens im Bereich der unternehmerischen Diakonie, im Blick auf das kirchenleitende Handeln fest: »Nur Charismatiker/innen oder Unbefähigte werden im Blick auf reale Leitungssituationen noch annehmen, sie seien aus dem Stand heraus und mit etwas gutem Willen zur Leitung qualifiziert.«<sup>13</sup>

Dabei ist in der Struktur der evangelischen Kirche der größte Handlungsdruck gegenwärtig auf der mittleren Ebene, also auf der Ebene des Kirchenkreises bzw. Dekanats verortet. Gerade hier müssen die gesamtkirchlichen Veränderungen übersetzt und mit der (selbständigen) Rechts- und Handlungsebene der Kirchengemeinde vermittelt und

<sup>12</sup> Böckel, 398; Inzwischen haben zwischen 2012 und 2014 Kontaktgespräche zwischen den verschiedenen Anbietern von Fortbildungen mit dem Ziel einer Vernetzung der Angebote zu »Führen und Leiten in der Kirche« stattgefunden.

<sup>13</sup> Jäger, Konzepte der Kirchenleitung, 460.

verhandelt werden. Auf der mittleren Ebene wurde und wird deutlich, dass im Blick auf die Zukunfts- und Entwicklungsfragen von Gemeinden, Nachbarschaften oder Regionen eine deutliche Gestaltungsaufgabe (Strategie/Ziele entwickeln, Prozesse gestalten, Organisation entwickeln) vorhanden ist, die Leitungskompetenz und systemisches Organisationswissen erfordert. Neben das »kommunikative Handeln« der Leitungen und der Ämter tritt immer stärker das »disponierende Handeln«<sup>14</sup> in der Kirche. »Die Kirche ist so zu gestalten, dass für die Ausrichtung ihres Auftrags die jeweils optimalen Bedingungen geschaffen werden.«<sup>15</sup> Doch wie lässt sich dieses Handeln einüben?

Zwei Angebote im Bereich der Fortbildung für Führungskräfte der mittleren kirchlichen Ebene, also der Kirchenkreise und Dekanate, seien im Folgenden kurz als Beispiele aus der Praxis der Leitungsschulung skizziert. Sie stammen beide aus dem Angebot der Führungsakademie für Kirche und Diakonie<sup>16</sup>:

### *2.1 »Kunst des Führens« und »Führungsseminar Verwaltung leiten« als Praxisbeispiele aus der Fortbildungslandschaft*

#### Die Kunst des Führens

Bei der Führungsakademie für Kirche und Diakonie (FAKD) finden Menschen in leitender Verantwortung auf der mittleren Ebene, also Superintendenten, Dekane, Kreispfarrer etc. seit 2008 den Kurs »Die Kunst des Führens«. Er dauert etwa 18 Monate und gliedert sich in eine Präsenzphase von sechs Modulen mit jeweils drei bis vier Tagen sowie in e-learning / Selbstlern-Phasen zwischen den Modulen. Zusätzlich organisieren sich – oft regional – Transfergruppen, die zwischen den Präsenzphasen des Kurses die Inhalte reflektieren und auf die eigene Praxis und ihre Herausforderungen beziehen. Diese Transfergruppen setzen ihr Kontaktnetz oft auch nach den Kursen als Orte der kollegialen Beratung fort. Die Module bieten inhaltliche Impulse, verknüpfen dabei aber methodisch immer die Erfahrungen der Teilnehmenden. Im Mittelpunkt steht die gemeinsame, methodisch angeleitete Reflektion der eigenen Praxis. Die Module werden von Dozierenden der FAKD verantwortet und von themenbezogen kompetenten Gastdozierenden inhaltlich gestaltet. Folgende Themen werden in den Modulen behandelt:

1. Kirchenkreis als Organisation verstehen: Der theologische Topos der geglaubten Kirche und der organisationslogische Anspruch planerischen Handelns müssen keinen Widerspruch bilden. Eingeübt werden hier theologisch reflektiert Grundlagen der Organisationstheorie, insbesondere Stärken-Schwächen-Analyse, Grundlagen des strategischen Managements, Anspruchsgruppenanalyse sowie die Reflexion des eigenen Ortes und Standes als Führungskraft in der Organisation.
2. Kirchenkreis finanziell verantworten und Dienstleistungen entwickeln: Knapper werdende finanzielle Mittel machen einen guten Umgang mit dem Geld notwendig. Darüber hinaus wird das Thema »Aufsicht« immer wichtiger. Grundlagen der Bilanzbuchhaltung wie Kompetenzen der Finanzverwaltung werden hier gebildet und eingeübt.
3. Prozesse und Projekte verantwortlich steuern: Prozesse sind »Lebensadern«, der dynamische Teil der Organisation Kirchenkreis. Sie werden als Steuerungsinstrument in Veränderungsvorhaben an konkreten Beispielen eingeübt.

<sup>14</sup> Vgl. zur Unterscheidung von kommunikativem und disponierendem Handeln in der Kirche: *Preul*, Die soziale Gestalt, 18.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Zum Programm vgl. [www.fakd.org](http://www.fakd.org).

4. Führung und Grundlagen des Personalmanagements: Im Mittelpunkt stehen hier Instrumente, die eine gute Personalentwicklung und Personalführung ermöglichen. Untrennbar verbunden ist damit auch die Frage nach gelingender Kommunikation und der eigenen Rolle, etwa in Jahresgesprächen.
5. In diesem Modul bekommen Schwerpunkte und Wünsche der Teilnehmenden einen besonderen Ort z.B. Rechtsfragen, Visitation, Konflikte und Mediation, Führungsaufgabe: Vom Scheitern lernen u.v.m.
6. Wandel gestalten – Veränderung initiieren – Erneuerung meistern: Die Gestaltung der Veränderungen und der reformatorischen Grundsatz »ecclesia semper reformanda« treffen hier aufeinander. Es geht um die Gestaltung von Veränderungsprozessen (Change-Management) und auch hier um die eigene Rolle und das eigene Verhalten.

Die Teilnehmenden können eine Abschlussarbeit zu einem Thema im Bereich des Kurses anfertigen und diese auch im Abschlussmodul vorstellen. Sie erhalten im Anschluss ein Zertifikat über die Teilnahme. Für die Absolventinnen und Absolventen des Kurses gibt es jährlich ein Angebot als Forum, das die Vertiefung bestimmter Fragestellungen ermöglicht.

#### Führungsseminar Verwaltung leiten

Neben den Superintendentinnen und Dekanen rücken auf kreiskirchlicher Ebene im Rahmen der Reformprozesse die kreiskirchlichen Verwaltungen als Dienstleister für die kreiskirchliche und gemeindliche Arbeit verstärkt in den Blick. Im Rahmen eines Pilotprojektes in Kooperation mit fünf Landeskirchen hat die FAKD speziell für die Zielgruppe der (zukünftigen) Verwaltungsleitungen ein Fortbildungsangebot entwickelt, das im Umfang den Kurs »Kunst des Führens« noch einmal übersteigt und zugleich wesentliche Anliegen und Themen teilt, etwa den Ansatz bei der Persönlichkeit der Teilnehmenden und der Arbeit an und mit ihren Situationen. Über zwei Jahre lernen die Teilnehmenden hier im Wechsel von Selbstlernphasen und zehn Präsenzmodulen ebenfalls wichtige Kompetenzen rund um das Führen kreiskirchlicher Verwaltungen. Der Kurs umfasst folgende Module und Themen:

1. Kirchenkreis als Organisation verstehen: Systemisches Management; Analyse und strategische Ausrichtung der Organisation Kirchenkreis
2. Als Persönlichkeit führen: Führungsstil und Führungsinstrumente
3. Kirchenkreis finanziell verantworten und steuern: betriebswirtschaftliche Führungsinstrumente, Bilanzbuchhaltung
4. Prozesse und Projekte verantwortlich steuern: Projekt- und Prozessmanagement
5. Führung mit Recht: Rechtssetzung als Führungsaufgabe
6. Führung in Kirche und Diakonie: Theologische Grundlagen und Reflexionen, Ritualkompetenz
7. Führung und Grundlagen des Personalmanagements: Gesprächsführung und Kommunikation, Personalfindung und -bindung, Personalentwicklung
8. Strategisch führen – Wandel gestalten: Change-Management und Organisationskultur
9. Zusatzmodul: In diesem Modul bekommen Schwerpunkte und Wünsche der Teilnehmenden einen besonderen Ort, z.B. Konflikte und Mediation, IT, Führungsaufgabe: Vom Scheitern lernen u.v.m.
10. Führung in komplexen Organisationen: strategische Entwicklung und ganzheitliche Problemlösung.

Die Teilnehmenden können eine Abschlussarbeit zu einem Thema im Bereich des Kurses anfertigen und diese auch im Abschlussmodul vorstellen. Sie erhalten im Anschluss ebenfalls ein Zertifikat über die Teilnahme.

## 2.2 Leitung als (k)ein Thema der Praktischen Theologie

Wer nun in der Praktischen Theologie nach Reflexionen des Leitungshandelns im Pfarrberuf und in der Kirche sucht, findet nach wie vor wenig. Erst in den letzten Jahren steigt parallel zum wachsenden Interesse an kirchentheoretischen Fragestellungen angesichts der Reformbemühungen auch die Beschäftigung mit Fragen leitenden Handelns. Bei aller Reflexion über die klassischen Praxisvollzüge kirchlichen Handelns – Gottesdienst in Liturgie und Predigt, Seelsorge und Bildungsprozessen – und bei aller praktisch-theologischen Ausweitung der Untersuchungsgegenstände im religiösen Feld bleibt das Leitungshandeln überwiegend eine Leerstelle. Hier spiegelt sich vermutlich in anderer Perspektive, was aus der Praxis selbst über dieses Handeln als Aussage zu finden ist: die Klage über zu viel Verwaltung, die einher geht mit dem Defizitgefühl, nicht genug Zeit für die eigentlichen Kernaufgaben zu haben. Seit der Gründung der akademischen Praktischen Theologie durch Friedrich Schleiermacher wird die Gemeinde und die Kirche als Ort verstanden, in der religiöse Kommunikation organisiert wird, um die Einzelnen in der Ausbildung ihres religiösen Bewusstseins zu unterstützen. Dennoch wurde die Frage, wie dieses zu erreichen ist – bis auf die Frage nach der Größe von Gemeinden und der Erreichbarkeit der Pfarrpersonen (Sulze, Gemeindehausbewegung) – kaum gestellt. Entsprechend gibt es für die klassischen Handlungsfelder mittlerweile korrespondierend zu allen sich wechselnden Paradigmen der Geistes- und Kulturwissenschaften etablierte Bezugswissenschaften – beispielsweise die Rhetorik und Kommunikationswissenschaft für die Homiletik, die Psychologie für die Seelsorge, die Anthropologie und Kulturwissenschaft für die Liturgik und vieles weitere. Nur für die Fragen der Kirchenleitung ist ein solcher Kanon noch nicht in Sicht. Lediglich in der Diakoniewissenschaft, die länger schon über diakonische Unternehmen und ihre Organisationsfähigkeit reflektieren muss, etablieren sich feste Bezugsgrößen wie die Organisationstheorie oder Ansätze systemischen Managements.<sup>17</sup> Um sachkundig die Leitung in der Kirche auf allen ihren Ebenen gestalten zu können, ist es deshalb geboten, intensiver den Austausch mit diesen Ansätzen zu suchen und hier entsprechend den anderen praktisch-theologischen Disziplinen selbstverständliche Diskurse zu pflegen.

## 3. Innovationen

### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Es wurde deutlich, wie erstaunlich es ist, dass trotz eines vorherrschenden Verständnisses von Praktischer Theologie als einer Kunstlehre, die die kirchliche Situation der jeweiligen Gegenwart immer in handlungsorientierter Weise in den Blick nimmt, die Erforschung des Leitungshandelns eine vernachlässigte Dimension darstellt. Ein nötiges Zukunftsszenario ist es deshalb, die Forschung und hier insbesondere die empirische Forschung in diesem Gegenstandsbereich überhaupt erst zu etablieren. Gerade die empirische Forschung in der Theologie steht ja seit Schleiermacher im Dienste einer praktischen, auf die Kirchenleitung bezogenen Ausrichtung der Theologie als Ganzer.<sup>18</sup> Diese (empirische) Erforschung müsste sich dabei gleichermaßen auf die Leitungshandlungen (auf allen drei Handlungsebenen der Kirche) in der Praxis beziehen wie dann auch als Evalua-

<sup>17</sup> Dazu gehört in erster Linie die St. Galler Schule, vgl. *Rüegg-Stürm*, Das neue St. Galler Management-Modell, dazu *Böckel*, 37–386.

<sup>18</sup> Vgl. *Gräß*, Schleiermachers Konzeption der Theologie.



tionsforschung auf die bildungspraktischen Anstrengungen in der Fort- und Weiterbildung in diesem Feld.

Auf dem Boden entsprechender Forschungsergebnisse und theoretischer Reflexionen sollte dann die Integration dieser zentralen Dimension kirchlichen Handelns in die theologischen und kirchlichen Aus- und Weiterbildungswege von Beginn an integriert werden. Denn es ist davon auszugehen, dass die gestaltende Aufgabe der Kirchenleitung für eine zukünftige Generation auf allen Handlungsebenen zentral sein wird.

Von besonderer Bedeutung ist daher auch die Aufnahme dieser Aufgabenbereiche in die pastoraltheologischen Leitbilder. Pfarrerinnen und Pfarrer ebenso wie die Leitungsorgane auf allen drei Handlungsebenen sollten zukünftig wissen, dass es für die situationsangemessenen Formen der Kommunikation des Evangeliums ein entsprechend angemessenes Leitungshandeln braucht und dieses zu den Kernaufgaben in der Gemeinde- und Kirchenleitung gehört. Damit verschwindet die omnipräsente Klage über zu hohen Aufwand der Verwaltung insbesondere im gewöhnlichen Pfarramt zumindest soweit, wie deutlich ist, dass bestimmte »verwaltende Handlungen« notwendiger und theologisch verantworteter Teil leitenden Handelns sind.

Schließlich sei an dieser Stelle eine Zukunft gemalt, in der es auf kollegialer Ebene der leitend Tätigen zur Bildung von Netzwerken und Leitungsforen kommt, die im Sinne kollegialer Beratung die Motivation im leitenden Amt zu erhöhen vermögen. Solche Netzwerke, Mentoring-Prozesse und eine Weiterentwicklung von Beratungsangeboten können zu einer Demokratisierung des Wissens über Leitungshandeln führen.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Wie bereits ausgeführt, besteht eine wesentliche Herausforderung in der grundsätzlichen Etablierung von empirischer Forschung im Bereich des kirchlichen Leitungshandelns. Sie ist genauso nötig wie die gezielte Erforschung der Spezifika der kirchlichen Organisationen. Beides ist geboten, um dann auch kompetenzorientiert<sup>19</sup> das Thema in der theologischen Ausbildung zu integrieren. Dazu sind interdisziplinäre Kooperationen geraten, die es zuallererst ermöglichen, diese Spezifika des kirchlich-organisationalen Handelns zu identifizieren oder auch die Defizite gegenwärtigen Agierens zu erkennen – zurzeit etwa insbesondere im strategischen Bereich, also in den Fragen langfristiger Zielvorstellungen<sup>20</sup>.

Zu den Spezifika des kirchlich-organisationalen Handelns gehört die eingangs erwähnte gemeinsame Leitungsverantwortung von Haupt- und Ehrenamtlichen, die mindestens so viele Chancen birgt, wie sie praktisch Probleme bereitet – gerade im Zuge der Reformbemühungen. Wie hier Leitung transparent, strukturiert und damit professionell nicht nur verstanden, sondern auch in der Aus- und Fortbildung als Kompetenz eingeübt werden kann, gehört sicherlich zu den besonderen zukünftigen Herausforderungen.

### Zitierte und weiterführende Literatur

*Barrenstein, P.*, Geistlich leiten: Perspektiven für die Weiterarbeit, in: Kirchenamt der EKD, Geistlich Leiten – Ein Impuls, Dokumentation, Hannover 2012, 57–58

*Beckmann, J.*, Wohin steuert die Kirche? Die evangelischen Landeskirchen zwischen Ekklesiologie und Ökonomie, Stuttgart 2007

<sup>19</sup> Zum Problem des gegenwärtig gängigen Verständnisses von Kompetenz in der theologischen Ausbildung / im theologischen Studium vgl.: *Charbonnier/Meyer*, »Gelebte Religion« in der praktisch-theologischen Ausbildung, 230f.

<sup>20</sup> Vgl. *Böckel*, 325.

- Böckel, H., Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses, Berlin 2014
- Breitenbach, G., Gemeinde leiten, Eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart 1994
- Charbonnier, L. / Meyer, P., ›Gelebte Religion‹ in der praktisch-theologischen Ausbildung. Von der Programmatik des ›wirklichen Lebens‹ zum professionellen Umgang mit Empirie, in: Weyel, B. / Heimbrock, H.-G. / Gräß, W. (Hg.), Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, Leipzig 2013, 220–242
- Gräß, W., Schleiermachers Konzeption der Theologie als empirisch-praktische Wissenschaft vom Christentum, in: Weyel, B. / Gräß, W. / Heimbrock, H.-G. (Hg.), Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, VWGTh 39, Leipzig 2013, 15–26
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U., Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie, Band 4, Gütersloh 2013
- Hermelink, J., Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Höber, Fr. / Höber, P., Handbuch Führungspraxis Kirche. Entwickeln, Führen, Moderieren in zukunftsorientierten Gemeinden, Gütersloh 1999
- Jäger, A., Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven, Gütersloh 1993
- Lindner, H., Kirche am Ort. Eine Gemeindeforschung, Praktische Theologie heute, Band 16, Stuttgart 1994
- Meyns, Chr., Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle – Erfahrungen – Alternativen, Gütersloh 2013
- Müller-Weißner, U., Chef sein im Haus des Herrn. Führen und Leiten in der Kirche – eine Praxishilfe, Gütersloh 2003
- Preul, R., Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie, Leipzig 2008
- Schmidt, E.R. / Berg, H.G., Beraten im Kontakt. Gemeinde- und Organisationsberatung in der Kirche. Ein Handbuch, Offenbach 1995

## 9.3 Personalentwicklung

Thomas Schaufelberger

### 1. Informationen

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Bestens ausgebildete Fachleute sehen sich von Zeit zu Zeit mit Veränderungen im Umfeld konfrontiert, die Lernprozesse – und manchmal auch ein Verlernen des als sicher geglaubten Wissens – notwendig machen. Die Sterndeuter aus dem Morgenland suchen den neuen König gemäss ihrer Ausbildung im Palast (Mt 2). Dort finden sie ihn aber nicht. Es muss für sie erschütternd gewesen sein, den künftigen König als ohnmächtiges Kind am Rande der Gesellschaft zu finden. Und sie kehren auf einem anderen Weg zurück in ihr Land.

Der Wandel, in dem die Gesellschaft – und damit auch die Kirche – steckt, ist tiefgreifend. Hochvernetzte, interdisziplinäre Gemeinschaften treten an Stelle von hierarchisch aufgebauten Organisationen. Formen der Arbeit und Zusammenarbeit verändern sich. Für die Personalentwicklung kirchlicher Berufe<sup>1</sup> entstehen damit Fragestellungen zum Kontext, in dem Personal- und Kirchenentwicklung geschieht, und zu den sich daraus zu erschließenden Anforderungen an die kirchlichen Berufe. Wie können Lernprozesse gestaltet und neue Lösungsvarianten im beruflichen Handeln verankert werden, und welche Handlungskompetenzen sind dafür unerlässliche Voraussetzung?

Zum Kontext der Personalentwicklung im kirchlichen Bereich gehören gesellschaftliche und kirchliche Phänomene, die eine Auswirkung auf die kirchlichen Berufe haben. Genau wie Organisationen und Unternehmungen in anderen Branchen, muss sich die Kirche als Arbeitgeberin mit der sog. Generation Y als künftige Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer auseinandersetzen. Dieser Begriff bezeichnet die Generation zwischen 1980 und 1995 Geborener, die gut ausgebildet und leistungsbereit ist und darauf achtet, ob der Beruf herausfordernd und gleichzeitig flexibel gestaltbar ist. Der Pfarrberuf kann bei dieser Generation kaum überzeugen, wenn damit – zum Beispiel über eine Residenzpflicht im Pfarrhaus und eine Unmöglichkeit, teilzeitlich zu arbeiten – eine Art Totalanspruch über das Leben und Arbeiten des Pfarrers oder der Pfarrerin signalisiert wird.

Die Kirche wird sich außerdem auf den demographischen Wandel der Gesellschaft einstellen müssen. Diese Veränderung hat – nicht nur für die Kirche – mindestens zwei personalentwicklungsrelevante Auswirkungen: Es wird künftig schwierig sein, alle offenen Stellen mit entsprechend ausgebildeten Menschen zu besetzen. Gleichzeitig werden in allen kirchlichen Berufen zunehmend Menschen arbeiten, die einer älteren Generation angehören. Die Lebensarbeitszeit wird sich verlängern. 2014 wurden in der Schweiz

<sup>1</sup> Als Definition von »Personalentwicklung« wird hier gewählt: »Die PE bezeichnet Lehr/Lernprozesse, die von Organisationen systematisch geplant und durchgeführt werden, um die berufliche Qualifikation oder Kompetenzen ihrer Mitglieder zu erhalten, zu erweitern und zu verbessern«, so von *Rosenstiel/Molt/Rüttinger*, Organisationspsychologie, 403.

statistische Angaben zur Nachwuchssituation des Pfarrberufs erhoben. Die Übersicht der unveröffentlichten Zahlen zeigt, dass in 17 Jahren – also im Jahr 2032 – siebzig Prozent aller momentan tätigen evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer in der Deutschschweiz pensioniert sein wird.

Wenn die Lebensarbeitszeit sich verlängert und wenn neue Generationen Vorstellungen von flexiblerer beruflicher Tätigkeit haben, dann wird sich die Halbwertszeit einer Ausbildung verkürzen – auch weil das Wissen exponentiell wächst. Eine einzige Ausbildung wird in manchen Fällen nicht mehr für ein ganzes Berufsleben genügen. Die meisten Menschen werden im Laufe ihres Berufslebens den Beruf wechseln.

Und schließlich: Anders als die Kirchenreform, die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzte,<sup>2</sup> ist die aktuelle Reformdiskussion geprägt von einschneidenden finanziellen Veränderungen. Die Notwendigkeit, strukturelle Veränderungen vorzunehmen, ist hoch. Pfarrerinnen und Pfarrer sowie andere kirchliche Berufsleute müssen sich deshalb mit neuen Gemeindeformen (wie Fusions- oder Profilgemeinden), Herausforderungen von innovativen Kooperationsgestaltungen, Teamarbeit und Stellenabbau befassen.

Personalentwicklung beschäftigt sich also mit komplexen Fragen: Wie steht es um die Fähigkeit der Kirche, ihre Mitarbeitenden längerfristig an sich zu binden (Retention)? Mit welcher Ausgestaltung der kirchlichen Berufe, insbesondere des Pfarrberufs, wird die Kirche Menschen für einen kirchlichen Beruf gewinnen können, und welche Menschen braucht es mit welchen Talenten (Recruiting)? Wie können Mitarbeitende in herausfordernden Zeiten in ihrer Widerstandsfähigkeit und Motivation gefördert werden (Resilience)? Und als wichtigste Fragestellung unter allen: Wie kann die Kirche ihre befreiende Botschaft so kommunizieren, dass sie noch gehört wird und dass eine neue Generation von der Kraft des Evangeliums vernimmt?

### *1.2 Terminologische Bestimmungen von »Kirchenentwicklung« und »Gemeindeentwicklung« aus der Perspektive des Themas*

In den die Personalentwicklung betreffenden Positionspapieren der Kirchen ist fast durchgehend »von einer Veränderungs- oder Reformbedürftigkeit der Kirche«<sup>3</sup> die Rede. Dies ist nur dann ein Problem, wenn die weltliche Gestalt der Kirche (*ecclesia visibilis*) einseitig von einer Glaubenswirklichkeit her definiert wird (CA 7).<sup>4</sup> Was die verfasste, organisationale Form von Kirche angeht, ist dieser Befund hingegen richtig. Tatsächlich zeigt sich, dass zum Beispiel die Aufrechterhaltung einer kleinräumlichen, parochialen Struktur bei absinkender Bindungsfähigkeit der Kirchen nicht mehr möglich ist. Reform kann als anknüpfendes Handeln definiert werden: Altes ist nicht deshalb gut, weil es alt ist, sondern weil es zukunftsweisend ist. Neues ist nicht deshalb gut, weil es neu ist, sondern weil es anknüpfungsfähig ist.

Die Personalentwicklung ist in enger Weise mit der Kirchenentwicklung im Sinne der Entwicklung und Reform der Gesamtorganisation verbunden. Wenn sich die Kirche verändert, dann müssen auch die Akteure dieser Kirche ein Bewusstsein notwendiger Veränderungen entwickeln. Denn letztlich gestalten sie die Kirche. In der Diskussion um die Transformationsprozesse der Kirche ist es deshalb sachgemäß, immer auch die Personalentwicklung mitzudenken. Wenn die parochiale Struktur der Kirche durch Elemente wie Profilgemeinden, Personalgemeinden oder andere netzwerkartige Gemeinde-Formen komplementär ergänzt werden soll, dann braucht es begeisterte und leidenschaftliche

<sup>2</sup> Vgl. Schloz, Kirchenreform, 51ff.

<sup>3</sup> Hermelink, Kirchliche Organisation, 259.

<sup>4</sup> Roosen, Kirchenreform, 1291.

Personen, die bereit sind, als »Ekklesiopreneure« kreativ Neuland zu betreten. Die Kirchenreform rechnet also weder mit der perfekten Kirche noch mit der Kirche der Perfekten, sondern mit reformwilligen Menschen und mit reformierbaren Kirchen. Ähnliches gilt im Fall von Gemeindefusionen, die ebenfalls Auswirkungen auf die Zusammenarbeit von kirchlichen Mitarbeitenden haben: Nur wenn die Akteure auf die Teamarbeit vorbereitet – das heißt ausgebildet – sind, können sie ihr Potential als Team entfalten lernen. Personalentwicklung erscheint im Lichte der Kirchenentwicklung als zentrale Leitungsfunktion zur Qualitätssicherung, zur Ermöglichung und zum Schutz der Vielfalt, und zur Passung zwischen Menschen mit Talenten und Stellen mit bestimmten Anforderungen. Als Leitungsfunktion kann sie Akzeptanzprobleme aufweisen, weil die Gemeindeautonomie zum Beispiel im reformierten Raum hohes Gewicht hat. Umgekehrt macht es wenig Sinn, kirchliche Berufsleute zentral auf eine veränderte Arbeits- und Gesellschaftssituation in Aus- und Weiterbildung vorzubereiten, wenn die entsprechenden Arbeitsmöglichkeiten in der Kirche lokal nicht vorhanden sind. Die Interdependenz zwischen Personal- und Kirchenentwicklung ist damit deutlich.<sup>5</sup>

Auf der Ebene der Gemeinde hat Personalentwicklung je nach Berufsgruppen unterschiedliche Bedeutung. In reformierten Kirchen mit ihrer ausgeprägten Gemeindeautonomie werden die kirchlichen Mitarbeitenden – meist mit Ausnahme des Pfarrers oder der Pfarrerin – von ehrenamtlichen Behördenmitgliedern geführt. Das hat zur Folge, dass die Personalentwicklung kaum bewusst geschieht. Sie wird durch Anreizsysteme der Kirchen (Ausbildungsstandards, Fortbildungs- und Beratungsangebote, Subventionen, Beratung für Ortsgemeinden) gefördert – ohne aber dass dies Möglichkeiten beinhaltet, direkt Einfluss zu nehmen. Die Komplementarität von Kirchenentwicklung und Gemeindeentwicklung wird deutlicher bei der Personalentwicklung der Pfarrerinnen und Pfarrern. Weil auch das Verhältnis von Gemeinde und Amt komplementär bestimmt ist,<sup>6</sup> kann die Personalentwicklung dazu beitragen, dass auf beiden Seiten das Bewusstsein der Komplementarität wach bleibt: Die Kirchenleitung kann keine Personalentwicklung nur top-down anordnen. Die Gemeinden können sich nicht auf ein exklusives Gemeindeverständnis zurückziehen. Die Personalentwicklung der Amtsträger der Gemeinden ist also ein wichtiger Faktor zur Erhaltung der Einheit der Kirche<sup>7</sup>.

## 2. Interpretationen

### *2.1 Ein auf die Kirchen- und/oder Gemeindeentwicklung bezogenes thematisches Praxisbeispiel*

Mit einem in der Deutschschweiz entwickelten Kompetenzstrukturmodell (KSM) für das Pfarramt liegt ein Konzept vor, das die Personalentwicklung von den Anforderungen an den Beruf her inhaltlich definieren kann. Zugrunde liegen einerseits ein kompetenzorien-

<sup>5</sup> Interessant ist die organisationale Anbindung und Ausgestaltung der Personalentwicklung. Sie zeigt ein vielfältiges Bild. Manchmal gehört die Personalentwicklung zur Personalabteilung. Es gibt Modelle, in der die Personalentwicklung für die Pfarrrschaft und die anderen kirchlichen Berufe getrennt ist. Und es gibt die integrierte Struktur, bei der die Personalentwicklung direkt unterschiedlichen Unterstützungssystemen eingegliedert ist, wie Aus- und Weiterbildung, Gemeindeberatung, Organisationsentwicklung, Freiwilligen-Arbeit usw. In der Zürcher Landeskirche ist eine neue Organisationsstruktur gebildet worden, in der die Personalentwicklung (Ausbildung, Fortbildung, Förderung der kirchlichen Berufe) durch Personalunion des Leiters mit der Organisations- und Kirchenentwicklung strategisch zusammengeführt ist.

<sup>6</sup> Möller, Gemeinde I, 331.

<sup>7</sup> Vgl. die Pastoralbriefe, in denen es als eine der wesentlichsten Aufgaben der Amtsträger bezeichnet wird, die Einheit der Kirche gegen den Einfluss von Irrlehrern zu behaupten (z.B. 3 Joh oder Tit).

tiertes Bildungsmodell (Output- statt Inputmessung), und andererseits ein gut validiertes Persönlichkeitsmodell, das sich auf berufliche Fähigkeiten beziehen lässt (Fünf-Faktoren-Modell). Das KSM ist im Gespräch mit vielen Pfarrerinnen und Pfarrern anlässlich von etwa einem Dutzend Workshops in der ganzen Schweiz entstanden – und dies unter Einbezug einer Befragung von ehrenamtlichen, kirchlichen Behördenmitgliedern nach der Methode der Critical Incidents (CIT) und mittels einer Bedarfserhebung bei den Leitungsverantwortlichen der Landeskirchen. Das Resultat – eine Beschreibung der Kompetenzen der Pfarrerinnen und Pfarrer in zwölf Standards – fasst also die Perspektive der Kirche und die Perspektive der Gemeinde in einem Modell zusammen. In der Erarbeitung des KSM wurde deutlich, dass das theologische Fachwissen und die daraus gewonnene theologische Urteilskraft für die Pfarerschaft einen hohen Stellenwert besitzen. Es treten allerdings weitere Kompetenzaspekte auf: Aufgaben des Managements, Öffentlichkeitsarbeit, Steuerung von Planungsprozessen, Team- und Konfliktfähigkeit, Leitung und Ergebnisorientierung. Daran zeigt sich, dass der Pfarrberuf in einer Umbruchsituation steckt und dass die zentrale Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums in einem bestimmten Kontext zu gestalten ist.

Dem KSM liegt eine Definition des Begriffs »Kompetenz« zu Grunde, die nebst dem Fachwissen und den Fähigkeiten/Fertigkeiten auch volitionale Aspekte der Kompetenz erfasst. So kann das KSM als Gesamtkonzept für alle Phasen und Formen der Personalentwicklung dienen. Es kann sowohl in den Bildungsgefäßen zum Einsatz kommen wie auch in Laufbahnberatung, kollegialem Coaching und in 360°-Feedbacks. Pfarrwahlkommissionen können ein Pfarrstellen-Profil erstellen. Pfarrerinnen und Pfarrer können damit eine Standortbestimmung durchführen. Damit ist ein Gespräch über Begabungen möglich und darüber, wo die Passung zwischen Bewerberin bzw. Bewerber und Pfarrstelle gegeben ist. Das KSM zeigt außerdem auch, dass der Pfarrberuf Vielfalt zulässt. Nicht jeder und jede ist überall stark. Angesichts der demographischen Herausforderung ist aber unverlässliche Voraussetzung, dass Stärken zur Geltung kommen und am richtigen Ort eingesetzt werden können.

## *2.2 Interpretative Entfaltung vor dem Hintergrund der thematischen Fragestellung*

Instrumente und Konzepte der Personalentwicklung<sup>8</sup> sind im Bereich der Kirche unter Beschuss – schon immer. Denn der Begriff ist schillernd.<sup>9</sup> Dagegen wurde votiert, weil er nicht recht in die kirchliche Kultur zu passen scheint: Pfarrerinnen und Pfarrer als Professionelle<sup>10</sup> unterziehen sich nur schwer von oben angeordneten Entwicklungsschritten. Außerdem gibt es in der Diskussion zu Recht einen theologischen Vorbehalt gegen die Instrumentalisierung von Menschen als »human resources«, als bloßes Mittel, um einen organisationalen Zweck zu erreichen. Es besteht die Gefahr, dass die Terminologie wirtschaftsnaher Begriffe auch »Denkmuster in die Kirche transportieren, die deren Wesen und Auftrag nicht angemessen«<sup>11</sup> sind.

Demgegenüber stehen biblische Hinweise auf die Notwendigkeit, Amtsträger auszuwählen und zu schulen: 1Tim 3,1–13 beschreibt personale und fachliche Kriterien für Amtsträger und erwähnt eine Prüfung. Zentral scheint hier die Erwartung der Menschen zu sein, also die Außenperspektive auf das Amt: Wer das Evangelium kommunizieren

<sup>8</sup> Eine kurze Einführung zu den zentralen Konzepten und Instrumenten der Personalentwicklung bei *Felfe*, Arbeits- und Organisationspsychologie, 15–59.

<sup>9</sup> *Emse/Dehm*, Personalentwicklung, 187.

<sup>10</sup> Vgl. *Karle*, Pfarrberuf.

<sup>11</sup> *Roloff*, Torheit.

will, muss »gute« Arbeit (1Tim 3,13) tun. Die kritischen Einwände gegen eine Personalentwicklung als Führungsinstrument und Verzweckung des Personals täuschen nicht darüber hinweg, dass die Personalentwicklung seit einigen Jahrzehnten im Bereich der Kirche eine zentrale strategische Funktion ist. Bereits neutestamentlich stellt sich die Frage der Zulassung zu einem verantwortungsvollen Amt und der Qualität, wie dieses Amt ausgeführt wird. Die Ziele, Methoden und Aufgaben der Personalentwicklung haben sich allerdings in dieser Zeit verändert. Martin Vetter zeigt, dass die verstärkte Betonung der Fortbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern in den 1980er Jahren durch die »Gemischte Kommission« der EKD »auf die Entwicklung der Person bezogen«<sup>12</sup> war. Im Grundsatzpapier der Kommission von 1988 und 1993 wird betont, dass die Phase der Fortbildung für die Pfarrperson eine Vertiefung der theologischen Kompetenz beinhaltet. Und zwar aufgrund der laufenden Praxiserfahrungen, die gerade auch die Einsicht in die Schwächen und Grenzen der eigenen Kompetenzen und damit eine »Angewiesenheit auf die besonderen Fortbildungsangebote der Kirchen«<sup>13</sup> fördert. An keiner Stelle wird auf die Personalentwicklung im Sinne einer kirchlichen Leitungsfunktion verwiesen.

Das änderte sich ab Mitte der 1990er Jahre, als die Kirche sich kirchentheoretisch stärker »als organisatorisch handelnde Größe«<sup>14</sup> im Zusammenhang eines zunehmend wahrgenommenen Reformbedarfs zu verstehen begann. Zutreffend verortet Martin Vetter diesen Übergang in kirchlichen Positionspapieren, welche nach Wegen suchen, unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen die Anschlussfähigkeit des Evangeliums bei real existierenden Menschen und Lebenswelten sicherzustellen. Personalentwicklung wird in diesem Kontext zu einem kirchlichen Führungsinstrument, das die Leistungsbereitschaft, Leistungsfähigkeit und das Qualitätsbewusstsein der kirchlichen Mitarbeitenden signifikant erhöhen will.<sup>15</sup> Weitere Fragestellungen, die seit der Jahrtausendwende zunehmend ins Blickfeld geraten sind, sind die Spezialisierung im Pfarramt und für besondere Aufgaben.<sup>16</sup> Im Positionspapier »Kirche der Freiheit« wird das Ziel der Personalentwicklung genannt: Es gehe darum, die Kirche auch in einem neuen Jahrtausend als »Kirche für andere« zu positionieren und missionarisch einladend zu wirken, indem motivierte Menschen gemeinsame Ziele verfolgen: »Die evangelische Kirche wird nur Menschen neu gewinnen, wenn das Niveau ihrer Arbeit stimmt und wenn ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter qualitätsvolle Leistungen erbringen«<sup>17</sup>. In diesem Zusammenhang steht auch der aus dem systemischen Organisationsdiskurs entlehnte Begriff der Kirche als »lernende Organisation«<sup>18</sup> mit Akteuren, die in einem ständigen, lebenslangen Lernprozess miteinander über erfolgreiche Gemeindemodelle und überzeugende Arbeitsformen im Gespräch sind. Methodisch werden dabei Orientierungsgespräche, Zielvereinbarungen, 360-Grad-Feedbacks und andere Instrumente genannt: »Personalentwicklungsmaßnahmen zielen auf einen optimalen Einsatz der Mitarbeitenden gemäß ihren Fähigkeiten und Entwicklungsperspektiven«.<sup>19</sup> Fortbildung folgt also nicht nur individuellen Interessen der Stelleninhaber.

Hermelink betont, dass besonders in Dienstleistungs- und Expertenorganisationen die Personalentwicklung einen hohen Stellenwert erlangt, »weil die Gestalt von thematisch einschlägigen Interaktionen, und damit die soziale Wirkung jener Organisationen

<sup>12</sup> Vetter, *Pastorale Fort- und Weiterbildung*, 162.

<sup>13</sup> Hassiepen/Herms, *Grundlagen*, 37.

<sup>14</sup> Vetter, *Pastorale Fort- und Weiterbildung*, 162.

<sup>15</sup> EKD, *Freiheit*, 62.

<sup>16</sup> Hassiepen/Herms, *Grundlagen*, 37.

<sup>17</sup> EKD, *Freiheit*, 63.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> A.a.O., 64.

in hohem Maße durch entsprechend gebildete Personen geprägt wird.«<sup>20</sup> Dass in diesem Zusammenhang auch die Schulung von Führungskräften<sup>21</sup> in den Blick gerät, ist folgerichtig. Ähnlich findet sich dies auch im Pfarrdienstgesetz der EKD, das als Instrumente der Personalentwicklung unter anderen »regelmäßige Gespräche nach einer festen Ordnung« mit verbindlichen Vereinbarungen über Ziele der Arbeit und über Maßnahmen der Personalentwicklung nennt. Das Ziel der Personalentwicklung, die für jeden Pfarrer und jede Pfarrerin ein Recht und eine Pflicht darstellt, ist die Würdigung der Pfarrperson und die damit verbundene Hilfe, »die für den Dienst erforderlichen Gaben zu entdecken, zu fördern und zu entwickeln.«<sup>22</sup>

Dieser Wende der Personalentwicklung von einer personalen zu einer organisationalen Schwerpunktsetzung und Bestimmung der Entwicklungsthematik zeigt sich in zahlreichen Initiativen, Instrumente der Personalentwicklung im kirchlichen Rahmen umzusetzen. Kurz nach der Jahrtausendwende gab es kaum eine Landeskirche im deutschsprachigen Raum, welche sich nicht mit zielorientierten Mitarbeitendengesprächen<sup>23</sup> auseinandersetzte oder nicht andere Formen der gezielten Personalentwicklung einführte. Das Spektrum reicht dabei von Jahresgesprächen,<sup>24</sup> Beratung,<sup>25</sup> Zufriedenheitserhebungen,<sup>26</sup> Coaching, Organisationsberatung und Supervision<sup>27</sup> bis hin zu transferorientierten Fortbildungsangeboten unter Gesichtspunkten des Qualitätsmanagements.<sup>28</sup> Gleichzeitig entstanden Personalauswahlverfahren vor allem im Zusammenhang mit der Ausbildung<sup>29</sup>, allerdings in einer Zeit, in der zu viele Theologinnen und Theologen ins Pfarramt wollten.

Die bereits beschriebenen Anforderungen an kirchliche Berufe und an die Kirche führen die Diskussion über die Inhalte und Ziele der Personalentwicklung weiter. Aufgrund des kommenden Nachwuchsproblems wird sich der Fokus von der Auswahl auf die Förderung und Begleitung von Menschen auf dem Weg in einen kirchlichen Beruf verschieben – und noch stärker auf alle Berufe ausgerichtet sein und nicht bloß auf den Pfarrberuf als Schlüsselprofession der Kirche. Das inzwischen fast flächendeckende Marketing für kirchliche Berufe, das Theologiestudium und/oder den Pfarrberuf ist im Grunde genommen als erste Phase der Personalentwicklung zu verstehen.

Zusätzlich stellt sich die Frage der Vielfalt in mehrfacher Weise. Alternative Zugangswege zum Pfarramt sind – unter Wahrung der Standards – wichtig im Hinblick auf die Reputation der Arbeitgeberin Kirche. Erfahrungen in der Church of England, in der

<sup>20</sup> *Hermelink*, Kirchliche Organisation, 291.

<sup>21</sup> *EKD*, Freiheit, 6.

<sup>22</sup> *EKD*, Pfarrdienstgesetz, §55.

<sup>23</sup> So z.B. die Hannoversche Landeskirche: »Das Personalentwicklungsinstrument ›Jahresgespräche‹ wurde nach einer Pilotphase (1999–2003) und seiner sich anschließenden schrittweisen Einführung in den Kirchenkreisen, Kirchengemeinden und Einrichtungen zum 1. Januar 2009 verpflichtend für den gesamten Bereich der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers eingeführt. Die Erfahrungen mit der Durchführung wurden überprüft: Die Ergebnisse und der Abschlussbericht des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD sind auf [www.jahresgespraeche.de](http://www.jahresgespraeche.de) abrufbar.

<sup>24</sup> Vgl. [www.jahresgespraeche.de](http://www.jahresgespraeche.de).

<sup>25</sup> *Landeskirche des Kantons Zürich*: Konzept »Kollegiale Beratung« (unveröffentlicht).

<sup>26</sup> Die Landeskirche Bremen gründete eine Abteilung für Personalentwicklung aller Berufsgruppen mit dem Ziel, die Zufriedenheit und Unterstützung der Mitarbeitenden in einer Phase des strukturellen Wandels gezielt zu verbessern.

<sup>27</sup> Die Landeskirche Hessen-Nassau gründete in den 90er-Jahren das IPOS: Institut für Personalentwicklung, Organisationsentwicklung und Supervision in Friedberg.

<sup>28</sup> Die Kirchen Bern-Jura-Solothurn haben eine Analyse zur Transferorientierung ihrer Fortbildungsangebote gemacht. In den neu gegründeten Zentren der EKD werden Kompetenzen kirchlicher Handlungsfelder gezielt entwickelt: [www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/zentren.html](http://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/zentren.html).

<sup>29</sup> So etwa die vom IPOS, Friedberg, für die Evangelische Kirche Hessen-Nassau entwickelte Potentialanalyse vor Eintritt ins Vikariat.



seit einigen Jahren sogenannte »pioneer ministry«-Studiengänge angeboten werden, zeigen, dass sich seither auch Menschen mit anderen Talenten für ein Studium interessieren.<sup>30</sup> Dieser Effekt ist deshalb interessant, weil es aufgrund einer unveröffentlichten Auswertung von Fokusgruppen-Gesprächen mit Theologiestudierenden in der Schweiz Hinweise gibt, dass momentan vor allem Menschen aus ruraler Herkunft studieren. Es befinden sich kaum urbane Milieus im Studium. Um als Kirche in Zukunft verschiedene Lebenswelten anzusprechen, wäre es aber wünschbar, dass auch in den kirchlichen Berufen eine Vielfalt der Milieus vertreten ist. Es geht folglich auch darum, die Veränderung der Berufsbiographien vieler Menschen ernst zu nehmen. Die Kirche hat in Zukunft ein Potential in Menschen, die in der Lebensmitte nochmals einen neuen Beruf ergreifen wollen.

Im Rahmen der Personalentwicklung kommt unter diesen veränderten Bedingungen zunehmend das Betriebliche Gesundheitsmanagement (BGM) für Angehörige kirchlicher Berufe in den Blick. Mit verschiedenen Maßnahmen – darunter Beratungsangebote, Unterstützungs- und Entlastungsmöglichkeiten – wird dabei gezielt die Mitarbeitenden-Zufriedenheit gefördert. Gerade in Zeiten des strukturellen Um- und Rückbaus soll in die wertvollste Ressource der Kirche – ihr Personal – investiert werden. Dabei geht es auch um Burn-Out-Prävention, die Leid bei Betroffenen und Kosten auf Seiten der anstellenden Kirchenbehörden verhindern hilft. Verschiedene Landeskirchen bieten Oasentage<sup>31</sup> mit geistlicher Begleitung oder medizinisch betreute Auszeiten in akuten Belastungssituationen.<sup>32</sup> Die Sorge um die Gesundheit rückt als Teil der Leitungsverantwortung in den Blick. Arbeitszeitfreundliche Gemeindekonzeptionen, Stellenbeschriebe, die eine strategische Reserve beinhalten, Dienstordnungen und Visitationen werden so zu Methoden der Gesundheitsförderung.<sup>33</sup> Im Fall eines Burnouts sind außerdem schnelle Interventionen und das Vorhandensein eines Krisennetzwerks wichtig, um den Krankheitsverlauf günstig zu beeinflussen. Flexible Arbeitszeitmodelle wären hier zusätzlich hilfreich.

Ebenfalls in den Blick kommt das Konfliktmanagement als Personalentwicklungsmaßnahme. Auf der einen Seite entstehen Konzepte der schnellen Intervention und Konfliktbearbeitung, zu der durchaus auch das Gebet gehört.<sup>34</sup> Auf der anderen Seite wird die Bedeutung der Team- und Konfliktfähigkeit der kirchlichen Berufsleute stärker betont. Besonders der Pfarrberuf ist geprägt von der Persönlichkeit des Pfarrers oder der Pfarrerin. Sobald aber zunehmend Teilzeitstellen möglich werden oder es zu regionalen Zusammenschlüssen von Gemeinden kommt, werden auch Pfarrerinnen und Pfarrer in größeren Teams zusammenarbeiten, wie das im städtischen Umfeld schon üblich ist. Das »Problemlösungsmodell ›Regionalisierung‹ erzeugt einen besonderen Bedarf an begleitender Entwicklung von Einstellungen, Orientierungen und Fertigkeiten bei allen Beteiligten«<sup>35</sup>.

Schließlich gerät das sog. Talent Management stärker in den Blick: Damit ist die gezielte Förderung von Personen gemeint, die besondere Begabungen fruchtbar machen können. Erste Ansätze sind dazu in Form von Potentialanalysen und Development-

<sup>30</sup> So Bischof Steven Croft, Sheffield, Verantwortlicher für die Pfarr-Ausbildung innerhalb der Church of England, anlässlich eines Gesprächs mit dem Verfasser dieses Beitrags.

<sup>31</sup> Im katholischen Raum ist die regelmäßige Recollectio Pflicht.

<sup>32</sup> Als Beispiel das Haus »Respiratio« in Bayern: [www.respiratio.de](http://www.respiratio.de).

<sup>33</sup> So zum Beispiel im Konzept für die Personalentwicklung der Pfarrerinnen und Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen, [www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/ekvw/dokumente/projekte/pek2030/pek2030\\_folgebericht\\_2012.pdf](http://www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/ekvw/dokumente/projekte/pek2030/pek2030_folgebericht_2012.pdf) (abgerufen am 30.5. 2014).

<sup>34</sup> Explizit erwähnt im unveröffentlichten Personalentwicklungs-Konzept der Kirchen Bern-Jura-Solothurn.

<sup>35</sup> *Emse/Dehm*, Personalentwicklung, 188.

Centers vorhanden.<sup>36</sup> Sie können ergänzt werden durch Anreize zur gezielten Fortbildung, zum Beispiel im Hinblick auf Lebensalter-angepasste Aufgaben in einer Pfarr-Laufbahn.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Die Nachwuchssituation in kirchlichen Berufen ist beunruhigend. Ein wahrscheinliches Zukunftsszenario ist, dass die Bedeutung von Freiwilligen in der Kirche zunehmen wird. Es werden neue Formen der Partizipation und der Selbstorganisation entstehen. In Neuseeland ist seit einigen Jahren ein Konzept bekannt, das Gemeinden ohne Pfarrer oder Pfarrerin einen »Enabler« – ein Pfarrer/Pfarrerin – zur Verfügung stellt, der ein Team von Freiwilligen ausbildet und unterstützt. Dieses Team wird zeitlich befristet für diese Aufgabe ordiniert und organisiert das Gemeindeleben. Ganz ähnlich das Konzept im katholischen Bistum von Poitiers, wo Erzbischof Albert Rouet freiwillige Laien-Basisgruppen von fünf Personen beauftragt, Verantwortung für eine Gemeinde zu übernehmen. Die Priester im Bistum erhalten eine neue Rolle. »1940 gab es im Bistum 800 Priester, 2010 noch 200. Aber über 10.000 Laien, die in 320 örtlichen Gemeinden Verantwortung übernommen haben.«<sup>37</sup> Die katholische Kirchgemeinde Luzern entwickelt gegenwärtig ein Konzept kirchlicher Orte, die als Netzwerk miteinander verbunden sind, in dem sich Rollen, Hierarchien und der Grad der Selbstorganisation zu ändern beginnen.

Auch im evangelischen Raum wird diese Entwicklung eine Veränderung der Rollen professioneller kirchlicher Akteure bewirken. Kirchliche Mitarbeitende müssen sich in dieser neuen Rolle neu erfinden. Die Personalentwicklung hat die Aufgabe, diese Veränderung zu antizipieren und die kirchlichen Mitarbeitenden darauf vorzubereiten, bzw. sie darin zu begleiten. Es braucht dazu in Zukunft hohe Transparenz und eine Vertrauenskultur, die den kirchlichen Akteuren auf allen Ebenen Potential zutraut.

Das hat Konsequenzen für die Personalpolitik der Landeskirchen. Dort sollte eine deutliche Gaben- und Potentialorientierung anstelle einer Kontrollkultur im Vordergrund stehen: »Pfarrerinnen und Pfarrer sollten verstärkt nach ihren Fähigkeiten und Vorlieben eingesetzt werden und nicht als Generalisten, die alles und jedes übernehmen können.«<sup>38</sup> Denn kirchliche Monokultur unterdrückt die kreative Diversität des Heiligen Geistes und seiner Charismen. Es geht darum, eine Gemeinschaft der Verschiedenheit und der Vielfalt entstehen zu lassen. Und das funktioniert über einen Stellenplan vielleicht weniger gut als über einen Gestaltungsplan. Der Stellenplan betont hoheitliche Territorien. Der Gestaltungsplan orientiert sich an vitalen Aufbrüchen, die auch Grenzen überschreitend sein können.

Die Herausforderung für die Kirche wird sein, im Sinn eines Diversity Management verschiedene Ausbildungs- und ausdifferenzierte Berufswege anzubieten. Vor allem im Pfarrberuf muss sie die Vielfalt der Personen bewusst fördern. Sie kann das, indem sie neue Möglichkeiten, eine pfarramtliche Tätigkeit auszuführen, anbietet – z.B. non-terri-

<sup>36</sup> Vgl. die Angebote des Instituts für Personalentwicklung, Organisationsentwicklung und Supervision (IPOS), Friedberg.

<sup>37</sup> [www.religion.ch/web/Philipp/laudatio-anlaesslich-der-verleihung-des-herbert-haag-preises-an-erzbischof-albert-rouet-das-grosse-ja-verkoerpern.html](http://www.religion.ch/web/Philipp/laudatio-anlaesslich-der-verleihung-des-herbert-haag-preises-an-erzbischof-albert-rouet-das-grosse-ja-verkoerpern.html) (abgerufen am 20.3.2014).

<sup>38</sup> Klessmann, Pfarramt, 135.

torial gefasste Projektstellen mit Innovationspotential – und dazu ausbildet. Grundlage dazu kann eine relational verstandene Ekklesiologie sein, welche die vielfältige Tradition und Gegenwart der Kirche ebenso wertschätzt wie die Verheißung ihres Schöpfers, die sich in den *notae ecclesiae* zeigen. Sie zeigen Kirche als relationale Gemeinschaft, die stets gegenwärtig und in Beziehung ist, zugleich aber auch als verheißene Gemeinschaft, die stets künftig und im Werden ist. Jetzt relational und für dann verheissen, ist sie in ihren vier Merkmalen die Gestaltwerdung des Reiches Gottes. Einig wird sie durch ihren Bezug auf Christus. Dadurch ist uniforme Vereinheitlichung keine Option. Heilig wird sie durch ihre Aufgabe der Heiligung aller Menschen. Klerikale Hierarchie ist nicht mehr im Blick. Katholisch wird sie durch ihre Anlage zur Grenzüberschreitung. Selbstgefälliger Provinzialismus ist dadurch überholt. Apostolisch wird sie durch ihren Mut zum Dialog. Privilegierte Sukzession widerspricht den vielfältigen Profilen in kreativen Kontexten, die relational zwischen Menschen entstehen<sup>39</sup>.

Pfarrerinnen und Pfarrer der Zukunft werden eine geistliche Leitungshaltung erlernen, die Menschen ermutigt und ermächtigt, Gemeinden kreativ und verschieden zu gestalten und in diesen Verantwortung zu übernehmen. Das erfordert ein »Hören« auf Menschen und auf Gott. Statt »Erzeuger« der Gemeinde werden sie »Ermöglicher« der Gemeinde und dadurch der Kommunikation des Evangeliums.

### 3.2 Herausforderungen für die künftige Forschung

Im Zusammenhang mit der Personalentwicklung stellt sich eine Reihe von möglichen Forschungsansätzen. Als erstes wären empirische Daten zu Theologiestudierenden und zu potentiell Theologiestudierenden interessant, wie sie zum Beispiel durch die Württembergische Kirche mit der Studie »Frauen auf dem Sprung«<sup>40</sup> erhoben wurden. Sich ein genaueres Bild zur kommenden Generation von Angehörigen kirchlicher Berufe zu machen, ist für die Kirche wichtig.<sup>41</sup>

Weiter bietet die Thematik der Auswirkungen des prognostizierten Pfarrmangels auf den Pfarrberuf und auf die Stelleninhaberinnen und -inhaber ein reiches Feld an Forschungsmöglichkeiten: Welche pastoraltheologischen Konzepte wären einer grundlegenden veränderten Rolle des Pfarramts angemessen? Wie könnte das Zusammenspiel zwischen verschiedenen kirchlichen Berufen – ehrenamtlich oder professionell – theologisch formuliert werden? Erste weitreichende Vorschläge, wie jener von Peter Bubmann, der fünf prinzipiell gleichberechtigte »Amtsbereiche«, ohne auf bestimmte Handlungsfelder einzugrenzen, vorschlägt<sup>42</sup>, wären vertieft zu diskutieren.

In der Praxis scheitern viele sehr gut umgesetzte Konzepte der Personalentwicklung an der Schnittstelle zum Personaleinsatz. Wie könnte dieser Graben überwunden werden? Mit welchen Methoden und theologischen Begründung könnte ein integriertes Modell funktionieren, das die Passung zwischen Organisation und individueller Vielfalt der Akteure gewährleistet und ermöglicht? Welche ekklesiologischen Entwürfe würden dazu verhelfen, dass Personalentwicklung und Kirchenentwicklung stärker als interdependente Faktoren verstanden werden?

<sup>39</sup> Diese ekklesiologische Skizze stammt aus dem unveröffentlichten Grundlagendokument »create, don't clone!« einer Arbeitsgruppe der reformierten Kirche in der Schweiz zu einer Theologie neuer Formen des Kirche-Seins mit Bezug auf die relationale Ekklesiologie der *fresh expressions of Church* in England.

<sup>40</sup> Zusammenfassung unter: [www.buero-fuer-chancengleichheit.elk-wue.de/fileadmin/mediapool/bezirke/MEDIEN\\_e\\_frauenportal/Frauenb\\_ro/Zusammenfassung\\_Ergebnisse\\_Studie.docx](http://www.buero-fuer-chancengleichheit.elk-wue.de/fileadmin/mediapool/bezirke/MEDIEN_e_frauenportal/Frauenb_ro/Zusammenfassung_Ergebnisse_Studie.docx).

<sup>41</sup> Schon vorhanden und weiterzuführen sind Pfarr-Befragungen, z.B. *Magaard/Nethöfel*, Pastorin und Pastor im Norden, 2010, über Selbstbilder, Zufriedenheit, Orientierung und Stressfaktoren der Pastorinnen und Pastoren.

<sup>42</sup> *Fermor*, Cantus Firmus, 334.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Emse, H. / Dehm, Ch.*, Personalentwicklung aus Leitungsperspektive, *Pastoraltheologie* 92 (2003), 187–198
- Felfe, J.*, Arbeits- und Organisationspsychologie 2. Führung und Personalentwicklung, Stuttgart 2012
- Fermor, G.*, Cantus Firmus und Polyphonie – der eine Dienst und die vielen Ämter, *Pastoraltheologie* 101 (2012), 324–340
- Hassiepen, W. / Herms, E. (Hg.)*, Grundlagen der theologischen Ausbildung und Fortbildung im Gespräch. Die Diskussion über die »Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD«; Dokumentation und Erträge 1988–1993. Stuttgart 1993
- Hermelink, J.*, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens – eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- Karle, I.*, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Stuttgart <sup>3</sup>2011
- Kirchenamt der EKD* (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006
- Das Pfarrdienstgesetz der EKD, [www.ekd.de/download/pfarrdienstgesetz.pdf](http://www.ekd.de/download/pfarrdienstgesetz.pdf) (abgerufen am 10.5.2014)
- Klessmann, M.*, Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn 2012
- Magaard, G. / Nethöfel, W.*, Pastorin und Pastor im Norden. Antworten – Fragen – Perspektiven, Berlin 2011
- Müller, Ch.*, Art. Gemeinde I, TRE 12 (1984), 316–335
- Roloff, J.*, Die Torheit des Kreuzes und die Weisheit der Personalentwicklung. Acht Thesen. Referat am Studientag »Controlling in der Kirche« der Initiative »Bündnis 2008« am 15. Juni 2002 in Nürnberg [www.aufbruch-gemeinde.de/download/roloff.pdf](http://www.aufbruch-gemeinde.de/download/roloff.pdf) (abgerufen am 15.5.2014)
- Roosen, R.*, Art. Kirchenreform, RGG<sup>4</sup> 4 (2001), 1291
- Rosenstiel, L. von / Molt, W. / Rüttinger, B.*, Organisationspsychologie, Stuttgart <sup>9</sup>2005
- Schloz, R.*, Art. Kirchenreform, TRE 19 (1990), 51–58
- Vetter, M.*, Pastorale Fort- und Weiterbildung in Zeiten des kirchlichen Wandels, *Praktische Theologie* 48 (2013), 161–168

## 9.4 Finanzierungsstrategien/Fundraising

Frank Weyen

### 1. Informationen

Eine Tradition des Spendensammelns kennt der Protestantismus bereits seit der Einführung der Leisniger Kastenordnung durch die Reformatoren im Jahre 1523. Seitdem besteht eine lange Tradition des Gebens in den evangelischen Kirchengemeinden. Daher ist mit dem Auftreten des Begriffs Fundraising und der sich dahinter verbergenden Technika des Direktmarketings<sup>1</sup> seit seiner Einführung im deutschsprachigen kirchlichen Bereich ab dem Jahre 2000 inhaltlich nichts Neues in die Finanzierungsstrukturen der verfassten Kirchen eingebracht worden. Die Methoden allerdings waren recht neu. Die Erwartungen an das Fundraising waren zu Beginn des 21. Jahrhunderts hoch, in einer Zeit, in der die seit rund 100 Jahren erprobte Finanzierungstradition der Kirchen allein aus Kirchensteuern, staatlichen Dotationen sowie subsidiären Leistungen der öffentlichen Hand ins Wanken zu geraten drohte. Mehr denn je wurde und wird seither deutlich, dass die Kirchen strategisch in ihrer traditionellen kameralistischen Einnahme-Ausgaben-Rechnung von konjunkturellen Schwankungen im Bereich der Lohn- und Einkommenssteuerentwicklung abhängig sind und zurückgehende Beschäftigungszahlen diese in finanzielle Abhängigkeiten zwingen können, die ihnen keine Alternativen zu einem proaktiven Ressourceneinsatz lassen können. Um dem zu begegnen, wurden an das Fundraising als weitere Einnahmesäule sowohl Hoffnungen als auch Befürchtungen geknüpft: Hoffnungen auf »sprudelnde« alternative Einnahmequellen; Befürchtungen, dass die Kirchensteuern, als bisherige Haupteinnahmequelle der Kirchen, verdrängt werden könnten. Angesichts von hohen Beschäftigungszahlen im deutschsprachigen Raum verzeichnen die Kirchen im Zuge der Koppelung ihrer Einnahmestrukturen an die gesamtwirtschaftliche Entwicklung und an die steuerlichen Einnahmen des Staates jedoch seit 2010 eine finanzielle Seitwärtsbewegung sowie wieder leicht steigende Kirchensteuern. Wie lange diese Phase anhalten wird, bleibt offen. Das Fundraising bildet hierbei eine ergänzende Einnahmeform, die zwar auf der Basis von Kollekten und Spenden seit Jahrhunderten etabliert ist, jedoch innerkirchlich selten strategisch vorbereitet und organisiert wird.

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen aus Perspektive eines strategischen Fundraisings*

Wer im Jahre 2030 genügend Einnahmen auf der Ebene von Kirchengemeinden aus Spendenmitteln generieren will, muss dies lange vorbereiten. Das heißt, dass kontinuierlich Fundraising betreiben werden sollte, um mit dem dann vorhandenen Stamm an

<sup>1</sup> Unter Direktmarketing werden Methoden und Maßnahmen verstanden, die den Kunden oder den Käufer oder, im Fundraising, den Spender direkt erreichen, beispielsweise mithilfe von Spendenbriefen, Telefonaten, direkten Gesprächen etc.

treuen Spenderinnen und Spendern diejenigen Einnahmen generieren zu können, die eine gute kirchliche Arbeit vor Ort benötigt. Die Kirche benötigt daher Menschen, die in dem Augenblick Geld geben, wenn die Kirchensteuern nicht mehr in gewohnter Art und Weise fließen werden. Dies jedoch erfordert ein strategisches Umdenken in Fragen der Ressourcenallokation in der evangelischen Kirche und einen gezielten Beziehungsaufbau durch Direktmarketingmaßnahmen.

Fundraising lebt von regelmäßigen Beziehungen zwischen Spendenden und der um eine Spende bittenden Organisation. Diese strategische Herangehensweise ist unter monetärem Aspekt in Kirchengemeinden meist noch unbekannt. Fundraisingmaßnahmen in Kirchengemeinden verebben daher meist nach kurzer Zeit. Der lange Atem, der für ein effektives Spendenmarketing erforderlich ist, wird nur selten eingebracht. Fundraising ist jedoch kein Vehikel zur kurzfristigen Lösung von finanziellen Schieflagen, die sich in einem langen Zeitraum zuvor entwickelt haben.<sup>2</sup>

### 1.2 Terminologische Bestimmungen von »Fundraising«

Das Fundraising gilt als Mittelbeschaffung für gemeinnützige Zwecke. Der Begriff setzt sich zusammen aus dem lateinischen Wort »Fundus« (Kapital, Grund, Basis, Fundament) und dem englischen Wort für »wachsen lassen« (to raise). Das heute unter dem Begriff Fundraising subsumierte Geben, als Weg zur Aktivierung privaten Kapitals für den guten Zweck eines »Tun des Guten«, hat seine Wurzeln in den konfessionell geprägten Gebewebungen des calvinistischen Protestantismus in den USA und ist die philanthropische Seite eines Geistes des Kapitalismus, wie dieser sich in den USA im 19. und 20. Jahrhundert entwickeln konnte. Das Fundraising ist innerkirchlich seit Beginn des 21. Jahrhunderts eine stille Alternative zur gängigen Finanzallokation der Landeskirchen aus Kirchensteuern geworden, ohne dass es einen erklärten Willen dazu gibt, dieses konsequent und dauerhaft in kirchlichen Arbeitsbereichen zu etablieren, was sich seit der Überwindung der zurückliegenden krisenhaften Jahre verschärft hat. Eine Einnahmesituation aus einer geregelten Kirchenabgabe, die als Kirchensteuer tituliert wird, existiert ausschließlich im deutschsprachigen Raum, die allerdings konjunkturempfindlich ist. Weltweit besteht die andere Einnahmetradition allein durch Fundraising<sup>3</sup>, welches ein Oberbegriff für vielfältige Methoden zur Generierung finanzieller Ressourcen aus freiwilligen Leistungen ist. Das Spenden an sich ist dabei nur *eine* Methode unter zahlreichen anderen.

Als biblische Befunde zum Geben lassen sich neben dem Hinweis Jesu auf die Bedeutung der Spendengabe einer Witwe im Tempel (Mk 12,42 / Lk 21,1–4) vor allem die Bitte des Apostel Paulus gegenüber den okzidentalischen Gemeinden für eine Kollekte an die Gemeinde in Jerusalem (2Kor 8/9; Röm 15,26) identifizieren. So konnte es in der frühen Christenheit mithilfe des treuhänderischen Vermittlers Paulus einerseits zu einem monetären Ausgleich zwischen okzidentalischen und orientalischen Gemeinden kommen und andererseits die Ausbreitung sowie die Zusammengehörigkeit des Christentums in der einen Welt untermauert werden.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vgl. *Burnett*, Relationship-Fundraising.

<sup>3</sup> Vgl. zum Ganzen: *Weyen*, Transformation, 115–166; *Andrews*: Studie; *Vellguth*, Fundraising.

<sup>4</sup> Vgl. *Georgi*, Geld/Rechtfertigung, 264–274; *ders.*, Kollekte des Paulus.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Fundraising für Kirchengemeinden

Die Etablierung des Fundraisings auf den Ebenen der Kirchenkreise und Dekanate in deutschen Landeskirchen hat bisher nicht diejenigen finanziellen Effekte auslösen können, die man sich zu Beginn des Jahrhunderts noch erhofft hatte. Stattdessen haben sich kirchliche Stellen eher darauf konzentriert, durch Sparmaßnahmen auf allen Ebenen eine Verschlankung kirchlicher Handlungsspielräume anzubahnen.

Was Fundraising in jeglicher Form wissenschaftlich nachweisbar nicht leisten kann, ist ein Beitrag zum Gemeindeaufbau. Die Gemeinde mithilfe des Vehikels »Geld« zu bauen, dürfte allgemein als ein vergebliches Unterfangen einsichtig sein: Menschen geben Geld für Projekte, die ihnen am Herzen liegen, sie versammeln sich aber dadurch nicht zusätzlich in der Kirchengemeinde, um verstärkt an kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen und Geselligkeit im Rahmen der Kirche zu leben. Wohl aber signalisieren auch der Kirche fern stehende Mitglieder ihr Interesse am Erhalt der kirchlichen Arbeit. Dies ist ein Signal, jedoch kein Gemeindeaufbau.<sup>5</sup> Als Mittel zur Kirchenentwicklung jedoch bietet das Fundraising die Freisetzung von finanziellen Ressourcen aus privaten Mitteln und damit die monetäre Grundlage zur strategisch-strukturellen Entwicklung von Kirchengemeinden vor Ort.<sup>6</sup>

Im weltweiten Vergleich wird deutlich, dass Fundraising das meist einzige Mittel zur Generierung von Einnahmen für Kirchengemeinden vor Ort ist. Die unmittelbare Beziehung zum Spendenden ist hierbei ein ausschlaggebender Faktor. Denn Fundraising ist beziehungsorientiertes Marketing<sup>7</sup> und bedient sich methodisch der Instrumente des Direktmarketings. Wesentlich bei diesen Maßnahmen ist, dass diese nur dann Sinn machen, wenn sie der Stärkung der Beziehung zum spendenden Gemeindeglied dienlich sind. Das bedeutet auch ein Umdenken in der Zielrichtung von gemeindlichen Aktivitäten, wenn diese dem Fundraising dienen sollen. So würde dann weniger die Gemeinschaft in der Gemeinde im Vordergrund der Bemühungen stehen als die Beziehung zum einzelnen, zum Zweck der Erhöhung monetärer Einnahmen. Das Fundraising bietet als Grundlagenarbeit die Möglichkeit, dass Kirchengemeinden mehr Autonomie von den Finanz- und Sparvorgaben von Kirchenkreisen, Dekanaten oder Landeskirchen erlangen. Fundraising kann daher im Rahmen von Kirchenentwicklung als Mittel zur Stärkung der Autonomie von Kirchengemeinden und damit als Weg zur weiteren Stärkung presbyterialer Autonomie vor Ort bezeichnet werden. Dies ist jedoch eine Folge aus der Anwendung von Fundraisingmaßnahmen, nicht das primäre Ziel ihrer Anwendung. Primär steht ungeschönt die Verbesserung der Einnahmesituation von Kirchengemeinden im Vordergrund.<sup>8</sup>

### 2.2 Die Technika des Fundraisings

Wie bereits angedeutet, bedient sich das Fundraising wesentlich der aus dem Marketing, also der Ökonomie, entstammenden Technika (Direktmarketing).<sup>9</sup> Zu den hierzu wesentlichen Instrumenten gehören neben dem klassischen Spendenbrief auch Erbschaften, Gemeindefeste, Tombolas, Bingo-Abende, die klassischen Haustürsammlungen für die

<sup>5</sup> Vgl. *Vellguth*, Fundraising; *Weyen*, Transformation, 177–184.

<sup>6</sup> Vgl. a.a.O., 331–354.

<sup>7</sup> Vgl. *Luthe*, Fundraising.

<sup>8</sup> Vgl. *Haibach*, Fundraising, 88–94.

<sup>9</sup> Vgl. *Albert* u.a., Erbschaftsfundraising, 396–409; *Urban-Engels*, Mailings, 489–502; *Crole*, Adressenkunde, 613–624; *Beder*, Erbrecht, 758–772.

Diakonie, aber auch Stiftungserrichtungen sowie die Akquise von Bußgeldern mithilfe von Staatsanwaltschaften und Richtern in Deutschland und Österreich.<sup>10</sup> Fundraising ist also ein Ober- und Sammelbegriff für eine Vielzahl betriebswirtschaftlicher Methoden.<sup>11</sup>

Für die deutschen Landeskirchen spielen dabei die Verwendung der Meldewesendaten eine große Rolle, auf die diese, im Rahmen ihres grundgesetzlich verbrieften Status als Körperschaften öffentlichen Rechtes (Art. 140 GG), in Form von Listen der Kirchensteuerzahler bei Finanzämtern und kommunalen Meldebehörden zugreifen können. Diese Adressen sind aktuell, meist korrekt und daher eine große finanzielle Investition, die der Gesetzgeber mithilfe der Exekutive den Kirchen zukommen lässt. Hier sind Kirchengemeinden gegenüber anderen Mitbewerbern auf dem Spendenmarkt im Vorteil. Doch wird dieses Potential noch nicht effizient genug genutzt, und die vorhandenen Ressourcen werden unter dem Gesichtspunkt der sinnvollen Mittelverwendung von Steuergeldern derzeit nicht wirtschaftlich eingesetzt.

### 2.3 Fundraising benötigt Investitionsressourcen

Nach Max Weber gehören die Kirchen zwar nicht zu den wirtschaftlichen, wohl aber zu den wirtschaftenden Organisationen. D.h., sie müssen mit den zugeteilten Ressourcen sinnvoll und umsichtig wirtschaften, dabei aber immer auch die schwierige Balance zwischen Sparsamkeit und Investitionsbereitschaft wahren.<sup>12</sup>

Dass Fundraising Investitionsressourcen benötigt, betrifft nicht nur den Einsatz von geeignetem Personal, das ständig administrativ das kirchengemeindliche Spendenmarketing betreut sowie die Spenderbindung pflegt, sondern auch betriebswirtschaftlich investierte Finanzressourcen. So müssen beispielsweise Gemeindefeste, die als Fundraising-Event ausgewiesen werden, unter betriebswirtschaftlichen Kosten-Nutzen-Erwägungen analysiert werden können (Controlling). Es zählen also am Ende nicht die eingenommenen Spenden, sondern der Gewinn nach Abzug aller Kosten, die für das Gemeindefest aufgewendet worden sind. Der empirische Blick auf die Realität zeigt dabei, dass oftmals die zur Gestaltung des Gemeindefestes aus dem Haushalt einer Kirchengemeinde verwendeten Mittel die Einnahmen aus Spenden überschreiten, so dass es sich eher um eine Umschichtung von Ressourcen handelt als um wirkliche Spendenerfolge.<sup>13</sup>

Mit Blick auf den zu Spendenzwecken im deutschsprachigen Raum zu 80% immer noch sehr erfolgreichen Spendenbrief verhält es sich ähnlich. Unter betriebswirtschaftlichem Aspekt benötigt der (Neu-)Aufbau von Spenderbeziehungen rund vier Jahre. Erst im vierten Jahr werden, bei einem günstigen Verlauf, die Einnahmen die Kosten überschreiten. Dies ist beim Spendenbrief in Kirchengemeinden etwas zum Positiven hin verschoben. Denn aufgrund der meist guten Beziehungen und der guten Sympathienoten, die die Kirchengemeinden vor Ort genießen, regieren Kirchenmitglieder auf eine sehr persönlich gehaltene Spendenanfrage aus der Kirchengemeinde mit einer großen Spendenbereitschaft. Das klassische Spendenmarketinginstrument, in einem »PS« des Spendenbriefes drei kleinere Spendenbeträge als Beispiel zu nennen (»Mit 15,- EURO können wir ..., mit 50,- EURO haben wir die Möglichkeit ... und mit 75,- EURO retten Sie ...«), fällt in kirchlichen Bezügen meist zu Gunsten des höchsten genannten Betrages aus.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Vgl. *Billetter / List-Gessler*, Bußgeldmarketing, 410–419.

<sup>11</sup> Vgl. *Fischer*, Strategische Planung, 211–225; *Wallmeyer*, Strategische Positionierung, 101–110; *Burnett*, Relationship.

<sup>12</sup> Vgl. *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 267–269; vgl. hierzu die Kritiken an dieser Politik durch *Hauschildt / Pohl-Patalong*, Kirche; *Meyns*, Kirchenreform und *Schlamelcher*, Ökonomisierung.

<sup>13</sup> Vgl. *Weyen*, Transformation, 177–182.

<sup>14</sup> Vgl. a.a.O., 182–184.



Nur wer bereit ist, über einen längeren Zeitraum hinweg Geld zu investieren, wird am Ende diejenigen finanziellen Ziele erreichen können, die strategisch angestrebt werden.

#### 2.4 Fundraising braucht Kontinuität

Damit das Fundraising im Rahmen von Kirchenentwicklungsprozessen gelingen kann, braucht es einen langen Atem der Akteure. Kurzfristige hohe Einnahmen, beispielsweise für die Sanierung eines Kirchturms, sind allein aus Spendenmaßnahmen nur unter bestimmten Voraussetzungen zu erzielen:

- Die Beziehungsarbeit zum Gemeindeglied muss durch die Verantwortlichen in einer Kirchengemeinde aufgrund einer langen Dauer etabliert und von Nähe geprägt sein.
- Fundraisingmaßnahmen sollten kontinuierlich in einem immer wiederkehrenden jährlichen Turnus bis zu viermal im Jahr erfolgen.
- Jegliche Kontaktaufnahme zum Gemeindeglied sollte zu Fundraisingzwecken mithilfe eines Spendenbriefes erfolgen.
- Fundraising benötigt den regelmäßigen schriftlich geäußerten Dank.
- Jegliche Kontaktaufnahme zum Gemeindeglied ist eine persönliche, mit Anrede und voller Adresse, dies ist zwingend erforderlich.
- Großspenden, beispielsweise von Unternehmen am Ort, erfolgen grundsätzlich durch persönliche Gespräche »face-to-face«.<sup>15</sup>

Damit wird deutlich, dass echtes Fundraising nicht einfach nebenbei durchgeführt werden kann. Wie jeglicher Arbeitszweig einer Kirchengemeinde muss auch dieses administrativ dauerhaft betreut werden. Es erfordert also Kontinuität nach innen in administrativer Hinsicht, wie nach außen, zum Spender. Dabei ist ferner zu beachten, dass Fundraisingmaßnahmen möglichst so gestaltet werden, dass dabei die erforderliche Gesamtsumme als Finanzierungsziel, beispielsweise zur Sanierung des Kirchturms, die Adressaten der Spendenkampagne nicht überfordert. Die angefragten Beträge, die jeder einzelne Spender für die Kirchengemeinde geben soll, müssen sich in seinem Portemonnaie auffinden lassen. Auch wenn die Sanierung mehrere Mio. Euro kosten sollte, muss der Spender wissen, dass er bzw. sie schon mit recht überschaubaren Beträgen Großes bewirken kann. Nur so bekommen alle, die daran teilnehmen, das Gefühl, einen ebenso wichtigen Beitrag für das Gesamtziel geleistet zu haben wie die ortsansässige Bank.

#### 2.5 Fundraising ist eine Grundlagenfinanzierung

Mit Blick auf die Kirchen- und Gemeindeentwicklung kann das Fundraising Ressourcen bereitstellen, die der Arbeit der Akteure vor Ort eine Basis verleihen. Es kann somit ein größerer finanzieller Spielraum entstehen, als dieser möglicherweise bisher aus Kirchensteuern vorhanden war. Die Spenderbetreuung durch die Kirchengemeinde wird unter Fundraisinggesichtspunkten enger, es entsteht Nähe und die Beziehung zum Spender wird verstärkt, wenn dies kontinuierlich geschieht. Leider mangelt es in manchen Kirchengemeinden gerade hieran. Es mangelt nicht an der Bereitschaft auch kirchenferner Menschen, etwas für Kinder, Jugendliche, Senioren oder für das Kirchgebäude am Ort zu tun. Es mangelt jedoch meist in der Administration der Kirche daran, die Spenderbeziehung kontinuierlich wach zu halten. Dafür gibt es zwei Gründe: Einerseits haben die Sparmaßnahmen in den Kirchengemeinden auf Ebene der Administration die zur Verfügung stehenden personellen Ressourcen ausgedünnt. Die alltäglichen Aufgaben einer Kirchengemeinde fordern alle noch verbliebenen Mitarbeiter voll. Andererseits besteht,

<sup>15</sup> Vgl. Crole, Adressenkunde, 613–624.

im Gegensatz beispielweise zu Kirchengemeinden in Übersee oder in Frankreich und Holland, kein Kostendruck, dass autonome Kirchengemeinden ihre finanziellen Ressourcen bis hin zur Finanzierung von Personal und Gebäuden selbsttätig generieren müssen. Die Grundfinanzierung aus Kirchensteuern besteht trotz demografischen Wandels im deutschsprachigen Raum fort. Dies ist einerseits eine große Entlastung, verhindert jedoch andererseits auf der »kleinen Sparflamme«, mit der Kirchengemeinden finanziell leben müssen, die Investition von Mitteln, da diese im Rahmen einer kameralistischen Haushaltsführung meist bereits verplant sind.

Mit Blick auf die Kirchen- und Gemeindeentwicklung bietet das Fundraising Grundlagen, mit denen innerhalb einer Kirchengemeinde Aufgabenbereiche strategisch ausgestattet werden können. Dies erfordert aber unter dem Gesichtspunkt weiterhin zurückgehender Einnahmen aus Kirchensteuern eine vorgängige Aufgabendiskussion und gegebenenfalls -konzentration in den Kirchengemeinden. Dabei kann es für eine bisher vorwiegend parochial strukturierte Kirche bedeuten, dass strategische Ziele für eine sich organisational gestaltende Kirchengemeinde beispielsweise für die Stadt anders bestimmt werden müssten als für ländliche Regionen mit überwiegend traditionellen Lebensmustern. Um diese strategischen Ziele, die sich beispielsweise aus einem Leitbildprozess ergeben könnten, umzusetzen, kann in der Kirchengemeinde gezielt Geld eingeworben werden. Es wäre auch in die Öffentlichkeit vor Ort hinein leicht nachvollziehbar, wenn eine Kirchengemeinde gezielt darüber Rechenschaft geben kann, wohin denn die Reise gehen soll. Hierfür kann das Fundraising hilfreiche Anreize zur Verfügung stellen helfen, denn es benötigt Transparenz, Klarheit und Konkretion, um Menschen dazu zu bewegen, Geld für eine »gute Sache« zu geben.<sup>16</sup>

### *2.6 Das Stiftungswesen — ein betriebswirtschaftlicher Sonderfall*

Viele Landeskirchen setzen große Hoffnungen in das Stiftungswesen. Dabei kommen in einigen Landeskirchen auf Ebene der Kirchenkreise sowie in Kirchengemeinden Modelle von Kleinststiftungen mit einer Einlagesumme ab 5.000,- EURO zum Zuge. Das Stiftungswesen ist zwar auf lange Sicht ein sehr nachhaltiges Fundraising-Instrument, es birgt jedoch zwei wesentliche Schwächen: Es ist auf der einen Seite, hinsichtlich seiner Erträge, auf sehr lange Zeiträume hin angelegt und zunächst ein Sammlungsinstrument für Finanzressourcen jeglicher Art. Auf der anderen Seite ist es hinsichtlich der Höhe von jährlich auszuschüttenden Erträgen abhängig von der allgemeinen Zinsentwicklung sowie der eingelegten Kapitalsumme. Die Stiftung bindet Kapital langfristig, welches den Kirchengemeinden aktuell nicht zur Verfügung stehen kann. Daher empfiehlt es sich, eine Stiftung nur dann in einer Kirchengemeinde zu errichten, wenn der Nachlass einer Erbschaft ins Haus steht, da mithilfe dieser zu erwartenden hohen Finanzmittel auch entsprechend hohe jährliche Zinserträge generiert werden, die als Investitionskapital in die Arbeitszweige der Kirchengemeinde fließen. Um einen Mehrwert für die Gemeinde zu erzeugen, machen Stiftungserrichtungen also erst bei hohen Kapitalbeträgen einen nachhaltigen Sinn. Sie sind jedoch im Sinne der Beziehungskomponente im Fundraising ein Beleg darüber, ob die Beziehungsarbeit von Handelnden in Kirchengemeinden in den zurückliegenden Jahren vor der Zuteilung des Nachlasses fruchtbar gewesen ist. Daran wird auch deutlich, wie wichtig der Erhalt sowie die Pflege von Beziehungen zu den Menschen mithilfe von Kirchengemeinden vor Ort sind. Hierfür bieten die Fundraising-Instrumente Hilfsmittel an, um diese Beziehung auch monetär fruchtbar werden zu lassen: auf Seiten der Spender, um das gute und entlastende Gefühl (»warm glow«) zu er-

<sup>16</sup> Dalby, *Freiwilliges Kirchgeld*, 421–426; Weyen, *Transformation*, 331–354.

langen, Gutes getan zu haben, und auf Seiten der Kirchengemeinde, ihre finanziellen Spielräume zu erweitern und damit zugleich das strategische Gesicht der Kirchengemeinde konturierter präsentieren zu können.

Es darf bei aller Veredelung des Spendenwesens mithilfe der Stiftung jedoch nicht vergessen werden: Wer eine Stiftung errichtet, entlastet sich nicht vom Fundraising, sondern ist gezwungen, zwecks Vermehrung des Stiftungsstockes, kontinuierlich Fundraising zu betreiben. Die Stiftung ist zwar die Krone, aber nicht das Ende, sondern der Beginn des Fundraisings.<sup>17</sup>

### 3. Innovationen — Fundraising in der Kirchenentwicklung

Das Fundraising kann nur *ein* Hilfsmittel für die Kirchenentwicklung sein. Es ist *ein* Weg, um Mittel für die strategische Ausrichtung von gemeindlicher Arbeit vor Ort zu ermöglichen, da gegebenenfalls dadurch mehr als die herkömmlichen finanziellen Ressourcen akquiriert werden können. Fundraising ist im deutschsprachigen Raum nicht dazu geeignet, die herkömmlichen Einnahmesäulen aus Kirchensteuern, Dotationen oder subsidiären Leistungen zu ersetzen. Es kann diese stets nur flankieren. Dennoch kann es für die Zukunft, unter dem Eindruck sich gegebenenfalls verändernder gesellschaftlicher Voraussetzungen, eine wichtige zusätzliche Einnahmesäule für Kirchengemeinden darstellen. Sollte eine Stärkung der kirchengemeindlichen Autonomie synodal angestrebt werden, dürfte dem Fundraising viel zugetraut werden können. Im Rahmen des derzeit noch gängigen Finanzierungskonzeptes der verfassten Kirche jedoch wird es auch künftig eher ein Schattendasein führen. Daher hängen Erfolg sowie Misserfolg des Beitrages, den das Fundraising als Generierung von privatem Kapital für gemeinnützige Zwecke liefern kann, an grundlegenden strategischen Entscheidungen, die von Synoden getroffen werden: Soll weiterhin eine konjunkturabhängige Monostruktur aus Kirchensteuern die kirchliche Arbeit finanzieren, oder soll eine verstärkte Autonomie von Kirchengemeinden diese in eine stärkere Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen führen?

#### Zitierte und weiterführende Literatur

- Albert, J. / Reuter, S. / Schlüpen, N. / Schwedersky, Th., Erbschaftsfundraising, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, Wiesbaden 2008, 396–409
- Andrews, C., Eine vergleichende Studie zur Position von Fundraising in den Gliedkirchen der EKD (epd-Dokumentation Nr. 49), in: *Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH* (Hg.), Frankfurt 2005
- Beder, B., Erbrecht, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, Wiesbaden 2008, 758–772
- Billeter, H. / List-Gessler, B., Bußgeldmarketing, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, Wiesbaden 2008, 410–419
- Burnett, K., Relationship fundraising. A donor-based approach to the business of raising money, San Francisco, CA 2002
- Crole, B., Adressenkunde, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, Wiesbaden 2008, 613–624
- Dalby, P., Freiwilliges Kirchgeld, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, Wiesbaden 2008, 421–426
- Fischer, K., Strategische Planung im Fundraising, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden, Wiesbaden 2008, 211–225
- Georgi, D., Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, Hamburg 1965

<sup>17</sup> Vgl. Starz, *Stiftungsmarketing*, 435–441.

- Hat Geld etwas mit Rechtfertigung zu tun? – eine geschichtliche und theologische Meditation über die finanziellen Aspekte der Rechtfertigung der Gottlosen in Christus, in: *C. Andrews* (Hg.), *Geben, Schenken, Stiften – theologische und philosophische Perspektiven*, Fundraising Studien 1, Münster 2005, 243–276
- Haibach, M.*, Fundraising – Definitionen, Abgrenzung und Einordnung, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), *Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden*, Wiesbaden 42008, 88–94
- Hauschildt, E. / Pohl-Patalong, U.*, *Kirche*, Gütersloh 2013
- Luthe, D.*, *Fundraising. Fundraising als beziehungsorientiertes Marketing – Entwicklungsaufgaben für Nonprofit-Organisationen*, Augsburg 1997
- Meyns, C.*, *Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle, Erfahrungen, Alternativen*, Gütersloh 2013
- Schlammelcher, J.*, *Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus*, Würzburg 2013
- Starz, S.*, *Stiftungsmarketing*, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), *Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden*, Wiesbaden 42008, 435–441
- Urban-Engels, A.*, *Mailings*, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), *Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden*, Wiesbaden 42008, 489–502
- Vellguth, K.*, *Kirche und Fundraising. Neue Wege einer zukunftsfähigen Kirchenfinanzierung*, Freiburg i.B. 2007
- Wallmeyer, G.*, *Strategische Positionierung des Fundraisings*, in: *Fundraising Akademie* (Hg.), *Fundraising. Handbuch für Grundlagen, Strategien und Methoden*, Wiesbaden 42008, 101–110
- Weyen, F.*, *Kirche in der finanziellen Transformation: Fundraising für evangelische Kirchengemeinden*, Leipzig 2012

## 9.5 Öffentlichkeits- und Medienarbeit

Johanna Haberer

### 1. Informationen

Die Theologie – die systematische wie die praktische – hat sich mit dem thematischen Spannungsfeld Medien, Publizistik, Journalismus, Öffentlichkeitsarbeit, Public Relation, Corporate Identity, Werbung und Kampagnen selten grundsätzlich beschäftigt. Es existiert keine evangelische Medientheorie.<sup>1</sup>

Es wird allerdings in den letzten beiden Jahrzehnten wahrgenommen, dass Öffentlichkeit eine wesentliche Dimension kirchlichen Handelns ist, dass die Kirche der Öffentlichkeit nicht gegenüberstehe, sondern ein Teil derselben sei, und dass die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche auf die Gesellschaft als Ganzes zielt. Darüber hinaus wurde das publizistische Handeln der Kirche als einer »Kommunikationsgemeinschaft« als Teil des »disponierenden« und »kybernetischen« Handelns der Kirche verstanden, so Reiner Preul, der dann auch nachdrücklich forderte, »Publizistik als eine Disziplin innerhalb der Praktischen Theologie weiterzuentwickeln und fest zu etablieren.«<sup>2</sup>

Vorher wurden im innertheologischen Diskurs Medien meist instrumentell verstanden<sup>3</sup> und ihre technische Handhabung als leicht erlernbare praktische Kompetenz angesehen. Die komplexen Differenzierungen in der Journalistik und der Kommunikationswissenschaft zwischen Print, Hörfunk bzw. Fernsehen und Film, die rezeptionsästhetischen Reflexionen der Medienwissenschaft und die damit verbundenen Veränderungen der Wahrnehmungsanordnungen der Menschen und die sich immer weiter diversifizierenden »Öffentlichkeiten«, in denen sie sich bewegen, sind in den herkömmlichen Fächern der Theologie nur ein Randthema.<sup>4</sup>

Mit dem Entstehen der digitalen Gesellschaft, dem Hypermedium Internet und dessen unüberschaubaren Möglichkeiten neuer Formen von Vergemeinschaftung werden die Unterscheidungen der diversen publizistischen Profile und die Dimensionen publizistischer Vielfalt auf einer Plattform deutlich, sodass sich eine theologische Reflexion dieser virtuellen Kommunikation anbietet – auch in Hinblick auf deren Konsequenzen für die Anthropologie, die Identitätsbildung des Menschen und seine kommunikativen Dynamiken sowie die systematischen Fragen nach Mächten und Gewalten und ihre Bedeutung für die digitale Welt sowie die Folgen für Liturgik, Homiletik, Religionsunterricht, Kirchentheorie und Gemeindeaufbau.

Die Folge der theoretisch-theologischen Nichtbehandlung des Medienthemas sind völlig unterschiedliche Medienstrategien von christlichen Organisationen, die auf sehr unterschieden ekklesiologischen Ansätzen beruhen, die sich wiederum aus den unterschied-

<sup>1</sup> Vgl. *Tremel*, Öffentlichkeitsarbeit, 28f.

<sup>2</sup> *Preul*, Kirchliche Publizistik und Kirchentheorie, 36ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Uden*, Kirche in der Medienwelt.

<sup>4</sup> Das Fach Christliche Publizistik wird in der Praktischen Theologie nur an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg gelehrt. Hier konzentriert sich auch die Forschung zu den Themen Kirche und Medien. Siehe dazu Veröffentlichungen im CPV-Verlag und *Birgden/Haberer*, Öffentlichkeitsarbeit.

lichen Auffassungen darüber herleiten, was »Verkündigung des Evangeliums« (Luther) oder die »Kommunikation des Evangeliums« (Ernst Lange) oder die »religiöse Rede« (Schleiermacher) oder die »Kirche für andere« (Bonhoeffer) oder die »Kirche als ein »Kommunikationssystem« (Preul) bedeute.

Unterschiedliche theologische Vorannahmen spiegeln sich als implizite Ekklesiologien in den unterschiedlichen Organisationsformen der christlichen Medienarbeit, in ihren freien und institutionellen, ihren kirchlichen oder gemeindlichen Erscheinungsformen. Denn fragt man nach der kirchlichen Medien- und Öffentlichkeitsarbeit, stellt sich sogleich die Machtfrage sowie die Frage nach der öffentlichen Deutungshoheit: »Wer ist ermächtigt, ›im Namen der Kirche‹ zu sprechen? Zu klären ist, welche kirchlichen Organe berufen sind, zu öffentlichen Fragen Stellung zu nehmen. Sind dies Amtsträger, Kirchenleitungen, Synoden, jeder Pfarrer oder auf Grund des allgemeinen Priestertums aller Glaubenden jeder Christ? Geistliche Vollmacht und rechtliche Zuständigkeit decken sich nach evangelischem Kirchenverständnis nicht in jedem Fall.«<sup>5</sup> So werden auch die Zuschreibungen hinsichtlich der Funktion christlicher Medien- und Öffentlichkeitsarbeit divergierend definiert:

Medien haben nach reformatorischer Tradition die Funktion der kritischen Beteiligung und der selbstbestimmten Befähigung. Sie eröffnen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit die Foren des Austauschs von mündigen Christen über den Weg der Kirche bzw. der Gemeinde und sie eröffnen die Beteiligung von Christen und ihren Kirchen an den Diskursen der Gesellschaft. Auf diese Weise legen die Gemeinden das Evangelium gemeinsam aus und bauen so Kirche und Gemeinde als Gemeinschaft der priesterlichen Gläubigen, welche die kirchlichen Institutionen inhaltlich loyal und kritisch zugleich begleiten.

In der freikirchlich-missionarischen Tradition dient die Medien- und Öffentlichkeitsarbeit als Instrument der Mission dem Aufbau der christlichen Gemeinde durch die Zuführung neuer Gemeindeglieder und deren Sammlung und frommer Erbauung. Die Pfingstkirchen im südamerikanischen Raum oder die »evangelikalen« Medienorganisationen (z.B. Evangeliumsrundfunk; »Bibel TV«) im europäischen Bereich sind Beispiele für diese missionarischen Medienprofile, die sich meist aus Spenden finanzieren. Predigt, Bekenntnis, Zeugnis und Seelsorge spielen in deren Programmkonzepten eine große Rolle. Die Vervielfachung der Distributionsmöglichkeiten durch die Digitalisierung schafft diesen missionarischen Programmen – besonders aus dem nord- und südamerikanischen Raum – eine globale Dimension.

Das Konzept einer apologetischen Medienarbeit kann man historisch mit dem Aufkommen der säkularen Presse beobachten. Kirchen und diakonische Vereine gründeten im 19. Jahrhundert Zeitungen, um der Säkularisierung zu widerstehen, eine »Rechristianisierung« einzuleiten, die Verwahrlosung der Gesellschaft durch Faktenberichte professioneller Journalisten anzuprangern, die aufkommende Kirchenkritik zu erwidern und Spenden für soziale und diakonische und missionarische Zwecke zu sammeln. Auch diese konzeptionelle Spur lässt sich bis heute in den unterschiedlichen kirchlichen Publikationen wiederfinden, besonders in modernen Konzepten von kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit, kirchlichen Marketingkonzepten sowie den unterschiedlichen Fundraising-Strategien.

Ein Gegenmodell zu einer solch apologetischen und diakonisch-unternehmerischen Konzeption entwarf der Berliner Theologe August Hinderer. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstand Hinderer die Medienarbeit der Kirche als »Dienst an der Presse«, gründete professionelle Agenturen und entwarf als erster Theologe Kooperationsmodelle mit den damaligen neuen Medien Radio und Film.<sup>6</sup> Er ahnte, dass der Alleindeutungsanspruch von Theologie und Kirche, welche die »säkulare« Publizistik als Konkurrenz emp-

<sup>5</sup> Honecker, Öffentlichkeit, 25.

<sup>6</sup> Vgl. Höckele, August Hinderer.

fanden, nun einem Konzept medialer Kooperation in einer pluralen Gesellschaft weichen würde, und lieferte schon früh die Konzepte hierzu.

Dieser Ansatz wurde nach dem Krieg und den traumatisierenden Erfahrungen mit einer propagandistischen Medienarbeit der Nationalsozialisten weiterentwickelt. Medien sind jetzt »Instrumente der Freiheit«,<sup>7</sup> Journalisten finden einen Platz für ihre Profession in der Kirche und die Kirchen mit ihren Gemeinden sind aufgefordert, nicht nur die eigenen Medien auf den verschiedenen Ebenen der Institution unabhängig zu organisieren, sondern verstehen sich auch als Wächter über Unabhängigkeit und Qualität der allgemeinen Medien in einer demokratischen Gesellschaft. In einer Reihe von Denkschriften und Erklärungen (ÖRK 1968, EKD 1979; EKD 1997)<sup>8</sup> in den Nachkriegsjahren wird dieses Mandat zur Freiheit als Auslegung der »Kommunikation des Evangeliums« verstanden.

Mit dem Aufkommen soziologischer und ökonomischer Paradigmen in der Kirchentheorie und der Erkenntnis, dass die Wahrnehmung der Kirche sich zunehmend medial vollzieht, sowie einer Diversifizierung der medialen Öffentlichkeiten, treten die Fragen einer effektiven Öffentlichkeitsarbeit, von Corporate Identity, Kampagnenfähigkeit und Agenda Setting durch die kirchlichen Institutionen in den Vordergrund.<sup>9</sup> Auf dem Hintergrund einer digitalen Öffentlichkeit, die es dem Einzelnen ermöglicht, als Producer von Information und Meinung in allen medialen Gestalten in die Netzöffentlichkeiten zu treten, verlagern sich die Fragen der kirchlichen und gemeindlichen Medienkommunikation auf die mediale Auffindbarkeit, die Wiedererkennbarkeit und die institutionelle Profilbildung. »Firmenwahrheit und Firmenklarheit« wird von den Repräsentanten der Institution als Funktion und Aufgabe kirchlicher und gemeindlicher Medienarbeit angesehen.<sup>10</sup> Damit beanspruchen die kirchliche Institution und ihre Hierarchien das öffentliche Deutungsmonopol über das gesellschaftliche und kirchliche Geschehen, wie es in der Öffentlichkeit und in der Darstellung christlicher Medien diskutiert wird. Dieser Ansatz vertritt eine institutionell gebundene und abhängige Medienarbeit, die in der katholischen Kirche durch die Verortung der katholischen Medien in direkter Zuordnung zur jeweiligen Kirchenhierarchie schon immer gepflegt wird. Der kritische Ansatz professionell journalistischer Begleitung der kirchlichen Institutionen durch die Medien als Beitrag zur Qualität der Debatte über den Weg der Kirche und als Möglichkeit christlicher Organisationen, sich als Volkskirche am »informierten Diskurs (Habermas) einer demokratischen Gesellschaft zu beteiligen, tritt hierbei in den Hintergrund.

Die Konzepte einer »Kirche für andere« (Bonhoeffer), die sich in einer Art »Wächteramt« um das Gemeinwohl und die damit verbundene Organisation der Medien sorgt, weichen einem unternehmerischen Konzept von Kirche, die ihre Medien dazu nutzt, Markenstrategien zu verfolgen und Sympathiewerbung für die kirchlichen Werte und Institutionen zu betreiben,<sup>11</sup> zumal kirchliche Publikationen durch den Aufwandschwund und den Verlust der Zielgruppe immer deutlicher in die finanzielle Abhängigkeit der kirchlichen Institution geraten.

<sup>7</sup> Vgl. Schulz, Freiheit und Anwaltschaft.

<sup>8</sup> Vgl.: Bericht aus Uppsala 1968; Publizistischer Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland 1979; Mandat und Markt – Perspektiven evangelischer Publizistik. Publizistisches Gesamtkonzept 1997; Chancen und Risiken der Mediengesellschaft, 1997.

<sup>9</sup> Dabei wird in einer programmatischen Zeitanalyse über den Zustand der Kirche – siehe das Papier »Kirche der Freiheit« – die Rolle der Medien in der modernen Gesellschaft noch einmal erwähnt, zugleich wird die Dachmarkenkampagne der EKD zur Lutherdekade, die wesentlich medial funktioniert (siehe 2. Teil) als »Aufwärtsagenda« der evangelischen Kirche bezeichnet.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die jüngste Auseinandersetzung, was Christliche Publizistik sei, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 68 (2013), H. 4.

<sup>11</sup> Vgl. die monatliche Zeitschrift Chrismon.

Karl Barths entrüstetes Votum über eine Kirche, die sich verrät, wenn sie für sich selbst wirbt, verhallt ungehört: »Wenn die Kirche dazu übergeht, sich selbst anzupreisen und auszuposaunen, dann hat sie einfach und glatt aufgehört, Kirche zu sein.«<sup>12</sup>

Mit dem Thema Medien als bestimmender Wirklichkeit moderner Menschen sind heute die kirchlichen Institutionen und Gemeinden als einem Querschnittsthema befasst, das für alle Dimensionen kirchlicher Selbst- und Fremdwahrnehmung von entscheidender Bedeutung ist: sei es die Kommunikation von Gemeinden im Gemeindebrief und deren Web-Auftritt im Netz, sei es die Verbreitung von Predigten im Internet, Facebook-auftritte, Twitterpräsenz oder Online-Seelsorge, seien es kirchliche Events und Kampagnen, sei es in Diakonie und Bildungsarbeit. Keine Dimension kirchlichen Handelns kann sich heute dem Sog einer medialen Präsentation, Distribution und Interaktion entziehen. Im zunehmenden Medienengagement von Kirchen und Gemeinden werden allerdings die konzeptionelle Schwäche und die theologische Unterbestimmtheit immer wieder deutlich, was sich in einer gewissen Beliebigkeit der Konzepte zeigt.

Im Folgenden sollen zwei Beispiele erörtert werden, die das oben beschriebene Spannungsfeld medialer Arbeit der Kirche auffächern und tief in die Konzepte von Gemeindeaufbau einwirken: Die Neuordnung kirchlicher Medienarbeit bei der Neustrukturierung der »Nordkirche« einerseits und die »Dachmarkenkampagne« zur »Lutherdekade« andererseits.

## 2. Interpretation

### 2.1 Neuordnung kirchlicher Medienarbeit in der Nordkirche

Eines der größten Projekte, das die Fragen von Medienkonzepten der evangelischen Kirche neu aufwarf, war die Neuorganisation der kirchlichen Medienarbeit im Rahmen der Gründung der sogenannten »Nordkirche« in Deutschland: ein mehrere Jahre dauernder Prozess, an dessen Ende drei Kirchen zu einer Großinstitution fusioniert werden sollten, die in der Fläche drei Bundesländer umfasst.

Roland Rosenstock, Berater dieses Prozesses und Professor in Greifswald, hat diesen Prozess in einem Beitrag zu einer öffentlichen Debatte über die zukunftsweisenden Konzepte christlicher Publizistik beschrieben. Sein Prozessbericht wird hier gekürzt wiedergegeben:<sup>13</sup>

»In der Debatte um die Zukunft der Evangelischen Publizistik kristallisieren sich drei Grundfragen heraus:

1. Wo soll künftig die Deutungshoheit für das kirchliche Handeln liegen? Wird sich das Auslegungsmonopol in Verbindung mit der eingeschlagenen Markenpolitik weiter zentralisieren? Und soll damit künftig das alleinige Auslegungsmonopol beim Kirchenamt der EKD und in den Öffentlichkeitsreferaten der jeweiligen Landeskirchenämter liegen? Oder: Wie glaubwürdig sind wir noch den öffentlich-rechtlichen Medien und den privaten Zeitungs- und Zeitschriftenverlagen gegenüber?
2. Welche Formen der Evangelischen Publizistik können die Funktion übernehmen, die innere Demokratie zu stärken und durch Hintergrundinformationen Kriterien für die kritische Urteilsbildung von Gemeinden und Synoden zur Verfügung zu stellen, wenn der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche – gewollt oder ungewollt – auf eine bestimmte

<sup>12</sup> Barth, *Der Götze wackelt*, 31.

<sup>13</sup> Rosenstock, *Ungebunden oder gebunden?*, 113–115.



Auslegung des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche reduziert wird? Oder: Wie steht es um unsere innere Demokratiefähigkeit?

3. Wie kann die innere Medien- und Pressefreiheit bei den heftig geführten Auseinandersetzungen um widerstreitende Interessen innerhalb der Evangelischen Kirche(n) gewährleistet werden? Wie können wir Redakteurinnen und Redakteure in ihrer Unabhängigkeit schützen, die in Evangelischen Einrichtungen arbeiten und täglich den wirtschaftlichen Druck und die Absendererwartungen ihres Arbeitgebers spüren? Oder: Wie sieht es mit der Professionalität des Journalismus innerhalb der Kirche aus?»

Diese Fragen mussten nun auch strukturell beantwortet werden. Dabei aber mussten zugleich völlig heterogene Lebenswelten, Ost- und Westprägungen sowie unterschiedliche publizistische Traditionen und professionelle Selbstbilder in Übereinstimmung gebracht werden. Zu der Diversität der Regionen der Berichterstattung (z.B. Brandenburg und Hamburg) mussten auch Differenzen in der Wahrnehmung der Aufgaben kirchlicher Publizistik überwunden werden. So beabsichtigten kirchenleitende Repräsentanten, im Prozess der Fusion ehemals »ungebundene« publizistische Einheiten des Evangelischen Presseverbandes und gebundene publizistische Einheiten des Amtes für Öffentlichkeit zusammenzuführen.

Einer solchen Einbindung der evangelischen Publizistik als Teil der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit widerstanden insbesondere die ostdeutschen Presseverbände. Diese freien Presseverbände bewahrten die Erinnerung der intellektuellen Vorbereitung auf die friedliche Revolution, deren publizistisches Forum die Kirchenpresse gewesen war.

Und so setzte sich in der professionellen Debatte immer deutlicher die Überzeugung durch, dass eine evangelische Kirchenpublizistik grundsätzlich einer strukturellen Unabhängigkeit bedarf.

## *2.2 Die Lutherkampagne*

Die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) hat nach dem Impuls von »Kirche der Freiheit« 2006 im Jahr 2008 begonnen, die Vorbereitungen auf das Gedächtnis an den Thesenanschlag Martin Luthers, der als Beginn der Reformation gilt und sich 2017 zum 500sten Mal jährt, als »Dachmarkenkampagne« zu planen. D.h., als eine über zehn Jahre thematisch organisierte Kampagne, welche die EKD gemeinsam mit dem nationalen Kulturfond finanziert. Diese staatlich-kirchliche Mischfinanzierung stellt das Projekt auf finanziell kräftige Beine, fokussiert es aber zugleich auf den kulturellen und politischen Wandel, den die Reformation anstieß. Dabei drohen genuin theologische Themen der Reformation wie Rechtfertigung und Gnade in den Hintergrund zu treten. Eine Masterarbeit im Rahmen des Studiengangs Medien – Ethik – Religion hat diese Kampagne aus theologischer und kommunikationswissenschaftlicher Perspektive untersucht. Die Ergebnisse werden hier gekürzt und systematisiert wiedergegeben.<sup>14</sup> Die daran anschließende Tabelle zeigt nach kampagnenanalytischen Kriterien Ziel und Maßnahmen dieser zehn Jahre andauernden Kampagne auf. Dabei werden einige Grundlinien deutlich:

- auf der »strategischen Ebene wurden keine abgegrenzten Zielgruppen angesprochen. Vielmehr soll die breite Öffentlichkeit an der Dekade partizipieren können«,
- »Die Angebote sind meist niedrigschwellig gehalten«,
- »es wird ein sehr breites Themenspektrum angeboten«,

<sup>14</sup> Rademacher, Luther 2017 – 500 Jahre Reformation, 76–77.

- »die Nutzung von verschiedenen onlinebasierten Projekten, wie z.B. die Buchtauschaktion, zeigt den Wunsch, auch Menschen anzusprechen, die primär nicht zur direkten Zielgruppe von theologischen, bzw. kirchlichen Angeboten zählen«.

»Auf der theologischen Ebene wird die Intention ersichtlich, die Relevanz des Themas »Reformation« zu betonen. Es wird versucht, historisches und theologisches Wissen zu vermitteln. Dies geschieht auch hier durch die Betonung der verschiedenen Themenkomplexe. Als höchstes theologisches Ziel kann der Wunsch gelten, in der gesellschaftlichen Diskussion die Frage darüber zu entfachen, »was evangelisch sein« heute bedeutet.«

#### Ziele der Kampagne 1<sup>15</sup>

	Maßnahme	Strategisches Ziel	Theologisches Ziel
Mikroebene	Logo	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Stärkung der Marke</li> <li>– Internationale Erkennbarkeit</li> <li>– Verbindendes Element</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Verbindung zwischen Historie und Moderne deutlich machen</li> <li>– Luther ist auch heute noch relevant</li> </ul>
	Claim	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Wiedererkennbarer Satz</li> <li>– Anschlussfähigkeit bei der breiten Masse</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Rückbesinnung auf Wort Gottes</li> <li>– Fokus auf Neuanfang durch Reformation</li> </ul>
Makroebene	Themenjahre	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Hohe öffentliche Wahrnehmung</li> <li>– Viele Zielgruppen können durch verschiedene Angebote angesprochen werden</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Vielfalt der heute relevanten Themen, die mit der Reformation verbunden sind, betonen</li> </ul>
	Internetseite luther2017.de	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Sprachrohr der Veranstalter</li> <li>– Veranstaltungskalender</li> <li>– Niedrigschwelliges Angebot</li> <li>– Weltweite Erreichbarkeit</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Vermittlung von elementarem Glaubenswissen</li> <li>– Vermittlung von historischem Wissen</li> <li>– Mündigkeit der Christen stärken</li> </ul>
	Facebookauftritt	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Zielgruppe: Internetaffine Menschen ansprechen</li> <li>– Rückkanal erzeugen</li> <li>– Breite öffentliche Aufmerksamkeit herstellen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Partizipationsmöglichkeit im Sinne des »Priestertums aller Gläubigen« ermöglichen</li> </ul>
	Bookcrossing	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Zielgruppe: Bookcrosser, Intellektuelle ansprechen</li> <li>– Neue Medien nutzen, dadurch Aufmerksamkeit generieren</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Das Motto der Dachmarkenkampagne mit Leben füllen: Die Wörter und Bücher sprechen lassen</li> </ul>
Papiere der EKD	Haushaltsplan	/	<ul style="list-style-type: none"> <li>– In der Gesellschaft verdeutlichen, was »evangelisch sein« heute bedeutet</li> <li>– Diese Botschaft in die Welt tragen, national wie international</li> </ul>
	Impulspapier »Am Anfang war das Wort«	/	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Umkehr zu einem Leben, in dem Gott und der Mensch im Mittelpunkt steht</li> <li>– Umkehr zur Beachtung von sozialen Nöten</li> <li>– Botschaft der Rechtfertigung in die Gesellschaft tragen</li> <li>– Dialog mit anderen Religionen und Konfessionen suchen</li> <li>– Partizipation und Teilhabe fördern</li> </ul>
	Impulspapier »Um Gottes Willen«	/	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Angstfreies Selbstbewusstsein des Menschen stärken</li> <li>– Neugier auf Gott entfachen</li> <li>– Verantwortlichkeit des Menschen befördern</li> </ul>

Die Analyse dieser Kampagne zeigt bei allen ihren Stärken und dem professionellen Bemühen, das protestantische Profil der evangelischen Kirche auf allen Ebenen der Gesell-

<sup>15</sup> Quelle: Rademacher, Luther 2017 – 500 Jahre Reformation, 76.

schaft sichtbar zu machen, dass die strategischen Ziele letztlich unklar und die Zielgruppen unbestimmt bleiben. Gleichzeitig zeigt sich, dass die Beteiligung und Mitwirkung der Gemeinden und einzelnen Christen an diesem Prozess strategisch nicht dominant vorgesehen ist. Diese Kampagne spiegelt eine Kirche, die – ihrem reformatorischen Anspruch widersprechend – die Öffentlichkeit weniger am Diskurs beteiligen als sie vielmehr von oben steuernd penetrieren will.

### 3. Innovationen

In den reformatorischen Kirchen sollten allen Formen von kirchlicher Medien- und Öffentlichkeitsarbeit bestimmte Grundmuster und Ziele von Kommunikation aufgetragen werden, wie sie sich in den biblischen Texten erkennen lassen. Auf diese Weise kann man bestimmten publizistischen Tätigkeiten bestimmte Funktionen zuweisen und so klärend und steuernd wirken. Es mag dann sein, dass man durch den Bezug auf vielfältige biblische Kommunikationsmuster die alternativen Konzepte von Medien als Impulsgeber für den kritischen Diskurs in Kirche und Gesellschaft versus Medien als Transporteure von »Firmenwahrheit und Firmenklarheit« überwinden kann.

– Beteiligung und Befähigung aller (Joel 2,28 u.a.):

Nach der reformatorischen Überzeugung, dass die göttliche Wahrheit des Evangeliums immer wieder in einer gemeinsamen Suchbewegung aller Gläubigen aufscheine, muss der mediale Diskurs der Kirche eine Partizipation derer anstreben, die an der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums in allen ihren Dimensionen interessiert sind. Die neuen digitalen Technologien, die eine Interaktion in sozialen Netzwerken ermöglichen, bieten für die Befähigung und die Beteiligung der Gemeinde am Bau der Kirche ebenso breite Entwicklungschancen wie die verantwortliche Beteiligung von Gemeindemitgliedern am Gemeindebrief, der bis heute das kirchliche Medium mit der höchsten Verbreitung ist.

– Dienende Macht – Kritik der Macht (1Sam. 8):

Das biblische Muster prophetischer Kritik spiegelt sich auch in der Reformation als einem »Medienereignis«.<sup>16</sup> Kirche bewegt sich danach immer in der Dynamik von Deutungshoheit und deren Kritik. Konzepte einer evangelischen Medien- und Öffentlichkeitsarbeit müssen diesem Muster Rechnung tragen und die damit verbundenen Rollenzuschreibungen, Professionen und differenzierten Verantwortungsbereiche respektieren. Sie begreifen Medien als kritische Begleitung der Diskurse der allgemeinen Öffentlichkeit als auch der kirchlichen Öffentlichkeit und dienen dem informierten Diskurs sowie der religiösen Sprachfähigkeit der Bürger und Christen – siehe den Prozess der »Nordkirche«. Kirchliche Medien- und Öffentlichkeitsarbeit wirkt dem Trend zur »Personalisierung« und der öffentlichen Dominanz der kirchlichen Hierarchien entgegen und bildet die Breite kirchlichen Engagements in den Gemeinden ab.

– Stellvertretung (Spr 31,8):

Kirchliche Medien- und Öffentlichkeitsarbeit versteht sich in allen ihren Dimensionen und Gestalten auch als ein Gegenentwurf zu den nach den Kriterien der Nachrichtentheorie<sup>17</sup> agierenden Medien, die öffentliche Relevanz nach Skandalisierung, Negativität, nach Elitepersonen oder aktuellen Neuigkeitswerten aufbaut. Kirchliche Medien- und Öffentlichkeitsarbeit versucht, denen eine Stimme zu geben, die nach diesen Kriterien journalistischer Selektion in der öffentlichen Diskussion untergehen.

<sup>16</sup> Hamm, Die Reformation als Medienereignis.

<sup>17</sup> Vgl. Schulz, Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien.

– Transparenz (Mt 5,14):

Kirchliche Medien- und Öffentlichkeitsarbeit sorgt für Vertrauen durch Transparenz nach »Innen« zu den Mitgliedern, Gemeinden und kirchlichen Gremien und nach »Außen«<sup>18</sup> in die Medienöffentlichkeit. Sie versucht, die Meinungsbildungsprozesse in der Kirche abzubilden und zu hinterfragen und so für die kirchliche und die allgemeine Öffentlichkeit durchschaubar und nachvollziehbar darzustellen. Dies ist insbesondere die Aufgabe der Öffentlichkeitsreferate in Kirchen und kirchlichen Werken.

– Gemeinwohlorientierung (Jer. 29,7):

Kirchliche Medien- und Öffentlichkeitsarbeit beobachtet aufmerksam die Entwicklungen und Diskurse in der Gesellschaft, beteiligt sich und interveniert aus der Perspektive christlicher Sozialethik und kirchlicher Organisationen. Sie versteht sich als ein Beitrag zum öffentlichen Frieden, zur Sprachfähigkeit und Argumentationskraft in medialen Debatten (z.B. Twitterkampagnen, online-Unterschriftenaktionen).

– Bildung von Gemeinschaft und Gemeinde (Apg. 2,44.45):

Kirchliche Medien- und Öffentlichkeitsarbeit versteht sich als Teil des Gemeindeaufbaus, indem sie zur christlichen Bildung, zur Erbauung und zur Beheimatung in den christlichen Sprachräumen beiträgt und Gemeindeglieder zur Beteiligung befähigt. Sie vernetzt Gemeinden, vermittelt Best-Practice-Beispiele von Gemeindegliederarbeit und vermittelt so zwischen unterschiedlichen Gemeindekonzepten und kirchlichen Arbeitsebenen. Sie erweitert die Horizonte der diversen kirchlichen Agenten. Für diese Aufgabe eignen sich insbesondere Netzwerke, in denen sich kirchlich Engagierte austauschen und gegenseitig beraten können.

– Freiheit in Bindung (Gal. 5,1):

Kirchliche Medien- und Öffentlichkeitsarbeit bildet in ihren jeweiligen Organisationsformen die Strukturen von Freiheit und Bindung ab. Das bedeutet: Der professionelle Journalismus mit seinen Grundsätzen von Unabhängigkeit und Kritik hat in der Evangelischen Kirche neben der klassischen Öffentlichkeitsarbeit als interne und externe Kommunikation, neben Corporate Identity, Agenda-Setting durch Kampagnen und Fundraising einen festen Ort, der die Rollenteilung von kirchlicher Institution einerseits und den Forumscharakter protestantischer Diskurskultur andererseits abbildet. Dabei werden Medien als »Instrumente der Freiheit« professionell differenziert und organisiert.

Für die (Praktische) Theologie steht der Diskurs darüber aus, ob nicht »Medien« als übergreifende Dimension kirchlichen Lebens und Handelns einer interdisziplinären Theoriebildung bedarf und sich die Theologie um eine Disziplin erweitern sollte.

Denn die Themen, die die derzeit erlebbare Revolution der Kommunikation aufwerfen, umfassen das ganze Feld der Theologie in medialer Perspektive. In der digitalen Welt geht es um neue Wahrnehmungsanordnungen der Wirklichkeit, um Fragen nach Machtmonopolen und menschlichen Geheimnissen, es geht um Lüge und Wahrheit, um Leib, Seele und Geist, Virtualität und Personalität, es geht um neue Formen von Freundschaften, Gruppen- und Gemeindebildung, um privat und öffentlich, es geht um neue Möglichkeiten von Bildung und Wissenserwerb, um neue Probleme von Teilhabe und Gerechtigkeit und um die Notwendigkeit, den professionellen Umgang mit den neuen Techniken im Dienste des Gemeindeaufbaus zu erwerben.

<sup>18</sup> Die heute dominierende Unterscheidung von Innen und Außen wurde besonders durch die soziologischen und ökonomischen Parameter in der Kirchentheorie unterstützt.

## Zitierte und weiterführende Literatur

- Birgden, M. / Haberer, J.*, Öffentlichkeitsarbeit. Publizistik, Massenmedien, Kommunikation, public relations, in: *W. Gräß / B. Weyel*: Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 602–613
- Goodall, N.*, Bericht aus Upsalla 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, 4.–20. Juli 1968, Genf 1968
- Hamm, B.*, Die Reformation als Medienereignis, *JBTh* 11 (1996), 137–166
- Höckele-Häfner, S.*, August Hinderer. Weg und Wirken eines Pioniers evangelischer Publizistik, Erlangen 2001
- Honecker, M.*, Art. Öffentlichkeit, *TRE* 30 (2000), 18–26
- Kirchenamt der EKD* (Hg.), Mandat und Markt. Perspektiven evangelischer Publizistik, publizistisches Gesamtkonzept 1997, Frankfurt a.M. 1997
- Chancen und Risiken der Mediengesellschaft. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1997
- Kirchenkanzlei der EKD* (Hg.), Publizistischer Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1979
- Kupisch, K.* (Hg.), Karl Barth. »Der Götze wackelt«. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, Waltrop 1993 (Nachdr. der Ausg. Berlin 1961)
- Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 68 (2013), H. 4
- Preul, R.*, Kirchliche Publizistik und Kirchentheorie. Kirche als Kommunikationsgemeinschaft in der Mediengesellschaft, *PrTh* 34 (1999), 36–44
- Rademacher, A.*, Luther 2017 – 500 Jahre Reformation. Vom Umgang mit dem theologischen Erbe. Eine Kampagnenanalyse mit theologischer Würdigung. Unveröffentlichte Masterarbeit, Abteilung Christliche Publizistik, Erlangen 2013
- Rosenstock, R.*, Ungebunden oder gebunden? Zur Neuordnung der Evangelischen Publizistik in Norddeutschland, *nachrichten* 68 (2013), 113–155
- Schulz, O.*, Freiheit und Anwaltschaft, der evangelische Publizist Robert Geisendörfer. Leben, Werk und Wirkungen, Erlangen 2002
- Schulz, W.*, Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien. Analyse der aktuellen Berichterstattung, Freiburg/München 1976
- Tremel, H.*, Art. Öffentlichkeitsarbeit, *TRE* 30 (2000), 26–29
- Uden, R.*, Kirche in der Medienwelt. Anstöße der Kommunikationswissenschaft zur praktischen Wahrnehmung der Massenmedien in Theologie und Kirche, Erlangen 2004

## 9.6 Kirchliche Aus- und Weiterbildung

Hildrun Keßler

### 1. Aus- und Weiterbildung im Kontext kirchlicher und gesellschaftlicher Veränderungen

»Nun steht es [das bayerische Pastoralkolleg, Vf.in] neben den Predigerseminarien in München und Nürnberg und neben der Augustana-Hochschule als drittes Institut des kirchlichen Lehramtes. In ihnen kommt zum Ausdruck, daß sich die Kirche ihrer Verantwortung für die Gesamtbildung des Pfarrerstandes bewußt ist. Zugleich zeigt sie inmitten der Auflösung, von der Volk und Kirche bedroht sind, daß der Stand des Pfarrers der engen brüderlichen Verbindung, des beharrlich theologischen Studiums und der Begegnung mit den verschiedenen Werken der Kirche bedarf, ... um bewahrt vor Verflachung, Erstarrung, Verkümmern der Organe zu bleiben, in denen die Gemeinde Jesu Christi ihr Leben kund gibt.«<sup>1</sup>

Gesellschaft und Kirche verändern sich und mit ihnen der Pfarrberuf: Das erkannte vor knapp sieben Jahrzehnten Georg Merz, der das erste Pastoralkolleg in Neuendettelsau ins Leben rief und Impulsgeber für die Gründung anderer Pastoralkollegs war. Für ihn bilden Ausbildung (Theologiestudium und kirchlicher Vorbereitungsdienst) und Weiterbildung eine Gesamtperspektive, um kirchliche und pastorale Arbeit an den jeweiligen gesellschaftlichen Trends und Entwicklungen ausrichten zu können.

Auch heute wirken sich gesellschaftliche und kirchliche Veränderungsprozesse maßgeblich auf das Bild und die Rahmenbedingungen des Berufes von Pfarrerinnen und Pfarrern aus. Veränderungen, wie eine abnehmende christliche Sozialisation und zunehmende Konfessionslosigkeit, der demografische Wandel mit dem Rückgang der Geburten und der wachsenden Zahl Älterer, die milieuspezifische Segmentierung der Gemeinde- und Gottesdienstformen, die religiöse Pluralisierung und Individualisierung, neue Gemeinschaftsformen und -formate aufgrund zunehmender Mobilität oder auch neue Kommunikationsgewohnheiten<sup>2</sup> sind nur einige Wirklichkeitserfahrungen, die die pastorale Aus- und Weiterbildung gleichermaßen herausfordern. Angesichts dieser Veränderungsprozesse ist eine Gesamtperspektive von pastoraler Aus- und Weiterbildung wünschenswert, wobei einzelne Ausbildungsabschnitte jeweils spezifisch profiliert sowie Anschlüsse und Schnittstellen der einen zur nächsten Phase mit bedacht werden sollten. »Die einheitliche Aufgabe dieses Gesamtzusammenhangs theologischer Aus- und Fortbildung ist also: Grundlegung, Festigung und Vertiefung des berufsspezifischen Könnens der Inhaber eines kirchlichen Amtes. Er wird dieser Aufgabe nur gerecht, wenn seine Abschnitte und Phasen unter dem Gesichtspunkt ihrer je spezifischen Funktion richtig unterschieden und einander zugeordnet werden. Das Kennzeichen dieser richtigen Zuordnung ist, daß kein Abschnitt und keine Phase mit Aufgaben einer anderen *belastet* wird, sondern jede die andere *entlastet*.«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Merz, Pastoralkolleg als brüderliche Gemeinschaft, 39f.

<sup>2</sup> Engagement und Indifferenz, 15ff.

<sup>3</sup> Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung, 22.

Am Beispiel der »kybernetischen Kompetenz« von Pfarrerinnen und Pfarrer zeigt Ralph Kunz, wie zentral dieses Zusammenspiel der verschiedenen Bildungsebenen ist. Universitäre Lehre und Forschung »hat weder die Ressourcen, noch den nötigen Praxisbezug, um kybernetische Kompetenz vor Ort ausbilden zu können.«<sup>4</sup> Auch aufgrund der Fülle und Vielfalt kybernetischer Themen und Ebenen braucht es eine enge Kooperation zwischen theologischer Bildung einerseits und kirchlicher Berufsausbildung andererseits. »Die Diskussion darüber hat erst begonnen.«<sup>5</sup>

Im Folgenden wird zu zeigen sein, in welcher Perspektive ein Gesamtzusammenhang der verschiedenen Aus- und Weiterbildungsphasen sinnvoll erscheint und wo ihre Grenzen liegen.

## 2. Kirchliche Aus- und Weiterbildung

### 2.1 Der kirchliche Vorbereitungsdienst

Die zweite Ausbildungsphase bzw. der kirchliche Vorbereitungsdienst (Vikariat) ist ein komplexes Geflecht aus unterschiedlichen Lehr- und Lernorten (v.a. Schule, Gemeinde und Predigerseminar), dem Wechsel von gemeinschaftlicher und selbstverantworteter Bildung, einer Zuordnung von Theorie und Praxis, der Verbindung von Fach- und Handlungskompetenzen mit der persönlichen Vergewisserung für den Dienst u.a.m. Ziel dieser zweiten Ausbildungsphase nach dem Hochschulstudium ist es, Vikarinnen und Vikare auf die theologisch verantwortete Wahrnehmung der Aufgabe des Pfarrdienstes vorzubereiten, eine »theologisch-pastorale Kompetenz« in den zentralen kirchlichen Handlungsfeldern zu fördern, in einem fortlaufenden Bildungsprozess auf Seiten der Vikarinnen und Vikare das Verhältnis von Amt, Rolle und Person zu reflektieren und auf Seiten der Kirche zu entscheiden, »ob der Kandidat ... dasjenige Maß an Kenntnissen, Einsichten und Fertigkeiten gewonnen hat, das den objektiven Anforderungen einer auftragsgemäß professionellen Amtsführung genügt; und in der *der Kandidat* entscheiden kann, ob er sich wirklich mit dem Auftrag des kirchlichen Amtes identifizieren kann und es professionell führen will. Nur wenn beide Entscheidungen positiv ausfallen, ist die Ordination sinnvoll und verantwortbar.«<sup>6</sup>

Die einzelnen Ausbildungscurricula der Landeskirchen orientieren sich weithin an den 2009 in den »Standards für die zweite Ausbildungsphase« bezeichneten vier grundlegenden kirchlichen Handlungsfeldern: Gottesdienst, Bildung, Seelsorge und Leitung.<sup>7</sup> Auch wenn je nach regionalen und kontextuellen Unterschieden weitere Dimensionen pastoralen Handelns (Öffentlichkeitsarbeit, interreligiöses Gespräch, Ökumene, Diakonie, Gemeindepädagogik, Arbeit im ländlichen Raum, Kindertagesstätten u.a.m.) in der Ausbildung eine Rolle spielen, so kann man aus deren Gewichtung und zeitlichem Umfang »Rückschlüsse auf das jeweils leitende Konzept pfarramtlicher Ausbildung«<sup>8</sup> ziehen. Martin Hein hat bereits 1997 »die Wahrnehmung der Wandlung im Berufsbild ›Pfarrer/Pfarrerin‹ und die damit verbundene Überprüfung sowohl der Angemessenheit der Curricula als auch einer entsprechenden Seminar didaktik – und zwar unter Berücksichtigung des Kontextes von universitärer theologischer Vorbildung und pastoraler Fortbil-

<sup>4</sup> Kunz, Kybernetik, 665.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung, 47.

<sup>7</sup> Vgl. Standards für die zweite Ausbildungsphase, 141–144.

<sup>8</sup> Hein, Predigerseminar, 223.

dung«<sup>9</sup> – als bleibende Aufgabe der Predigerseminare beschrieben. Lehrvikariat und Predigerseminar als praktische Bildungsabschnitte im Gesamt kirchlicher Ausbildung wurden in einer Zeit eingeführt, als die Komplexität der Berufserfordernisse zunahm und »die Theorie auf die »jedemaligen Bedürfnisse der besonderen Gemeinden« hin«<sup>10</sup> orientiert wurde. Vorformen des heutigen Predigerseminars sind die Kandidatenvereine und post-universitäre Collegii Candidatorum des ausgehenden 17. Jahrhunderts. Das moderne Predigerseminar mit einer eigentlichen Studienordnung und detaillierten Studienplänen entstand in Loccum (1800/1820) und Wittenberg (1817). Angesichts der Kürze des Theologiestudiums (von durchschnittlich sechs Semestern) wurde nach dem preußischen Kirchengesetz entweder der Besuch des Lehrvikariats oder eines Predigerseminars vor Übernahme eines ersten Amtes für alle Kandidaten ab 1889 verbindlich. Damit war ein »geregelte[r] zweigliedrige[r] Ausbildungsgang für alle preußischen Pfarrer«<sup>11</sup> etabliert, auch wenn dieser anfänglich nur einer Elite weniger Kandidaten vorbehalten war.

## 2.2 Die pastorale Fort- und Weiterbildung

Empirische Untersuchungen<sup>12</sup> zur Berufszufriedenheit, zur Wirksamkeit und zum Berufsverständnis von Pfarrpersonen zeigen, wie sich pastorale Fort- und Weiterbildung zuletzt entwickelt haben. So nutzen 56 % der Pastorinnen und Pastoren im Norden die ihnen gesetzlich zustehende fünftägige Dienstzeit für Fort- und Weiterbildungen.<sup>13</sup> Wo Vertretung klar geregelt ist und Vorgesetzte den Fortbildungswunsch unterstützen, wo nötige Finanzmittel bereitstehen und Fortbildungszeiten auch mit den Rhythmen in Familie und Partnerschaft vereinbar sind, dort lassen sich Pfarrpersonen trotz zunehmender Arbeitsverdichtung zu Fort- und Weiterbildungsangeboten einladen. Sämtliche Befragungen machen deutlich: »Fort- und Weiterbildung geschieht ... nicht nur um der Zukunft der Kirche willen, sondern auch [und ebenso zentral, Vf.in] um der Mitarbeitenden selbst willen. Sie gehört zur Fürsorgepflicht der Kirche ihren Mitarbeitenden gegenüber. ... Fortbildung ermöglicht nicht nur berufliche Profilierung, sondern hilft auch, Frustration und Burn-out-Symptome zu vermindern.«<sup>14</sup>

Frustration und Burn-out nehmen zu, weil das Gros der Pfarrpersonen gegenwärtig eine enorme Zunahme der Arbeitsbelastungen<sup>15</sup> erlebt. Die Vielfalt der Aufgaben, permanenter Zeitdruck und die Erwartungen durch die Gemeinden, verbunden mit der Verdichtung der Arbeit und zunehmenden Verwaltungsaufgaben, machen jeweils für mehr als die Hälfte der Befragten die deutlichsten Stressfaktoren<sup>16</sup> aus. Dagegen sind die Verringerung des Arbeitsvolumens und eine klare Stellenbeschreibung willkommen. Aber auch regelmäßig stattfindende, professionell durchgeführte Jahres- bzw. Orientierungsgespräche werden für die Mehrheit der Pfarrpersonen in Zukunft wichtiger, weil sie bei der »Planung und Prioritätensetzung helfen« können (53 %), »Gelegenheit zu Reflexion« (84 %), Raum für »Wertschätzung« (75 %) und zum »Feedback an die Leitung« (52 %)<sup>17</sup> bieten.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Weyel, *Praktische Bildung*, 49.

<sup>11</sup> A.a.O., 24

<sup>12</sup> Vom Institut für Wirtschafts- und Sozialethik (IWS) Marburg wurden 2001 Pastorinnen und Pastoren der Evang. Kirche in Hessen und Nassau, 2005 der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers und 2010 der Evang.-luth. Kirche in Norddeutschland befragt.

<sup>13</sup> Pastorin und Pastor im Norden, 10.

<sup>14</sup> Pastorale Fort- und Weiterbildung, 159.

<sup>15</sup> 67 % der Befragten geben an, dass in den letzten fünf Jahren die Arbeitsbelastung stark zugenommen hat, 27 % sind unentschieden und 6 % lehnen dies ab, vgl. Pastorin und Pastor im Norden, 4.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> A.a.O., 8.



Seelsorge und Beratung, Leitung (inkl. Gemeindeleitung und Personalführung), Theologie, Spiritualität und Gottesdienst sind die favorisierten Themenfelder für Fortbildungen. Aus Sicht der Befragten haben Fort- und Weiterbildungen ihren Zweck dann erfüllt, wenn berufliche Kompetenzerweiterung und persönliche Entwicklung gleichermaßen vorkommen. Besonders für junge Pastorinnen im übergemeindlichen Amt sind Fort- und Weiterbildungsangebote wichtige Faktoren der beruflichen Entwicklung.<sup>18</sup>

Pastoralkollegs, Fortbildungseinrichtungen und Arbeitsstellen in den Landeskirchen, aber auch überregionale Fort- und Weiterbildungsstätten stimmen ihre Programmlinien nach diesen thematischen Bedarfen ab.

Die Umfrage »Pastorin und Pastor im Norden« hat ein verstärktes Bedürfnis zur Pflege des eigenen geistlichen Lebens (74 %) <sup>19</sup> ans Licht gebracht. Wo Pastorinnen und Pastoren sich als »spirituelle Begleiterinnen« (54 %) und »Begleiter von Lebenswegen« (79 %), als »theologische Profis« (68 %) und »Interpreten der christlichen Tradition« (73 %) wahrnehmen, dort behält die Grundfigur des Pastoralkollegs mit wechselseitigem Gespräch und gegenseitigem Trost (*per mutuum colloquium et consolatio fratrum* – so die Schmalkaldischen Artikel III,4), ihre bleibende Bedeutung, auch wenn die Spannung zwischen der klassischen Pastoralkollegsidee mit ihrer geistlich-personenbezogenen Grundstruktur zugunsten von »kurztaktige[n], zertifizierte[n] Fortbildungsangebote[n] in funktionalen Themenfeldern«<sup>20</sup> weithin entschieden ist.

### 2.3 Kirchliche Aus- und Weiterbildung aus der Perspektive der Kirchen- und Gemeindeentwicklung

Ordnet man die zentralen Einrichtungen pastoraler Bildung, Predigerseminar und Pastoralkolleg, kirchentheoretisch ein, so folgen beide »durch eine Verbindung von liturgischer Struktur, reflektiertem Schriftbezug und persönlicher Gemeinschaft« dem konventskirchlichen Organisationsmodell.<sup>21</sup> Die Gründergeneration der pastoralen Fortbildung war durch die Erfahrungen des Kirchenkampfes geprägt und gab der Idee Bonhoeffers vom »Gemeinsamen Leben« (1939) als pastoraler Lern- und Lebensgemeinschaft in Form der Pastoralkollegs eine erneuerte Gestalt. Das Modell der Konventskirche, dem die kirchliche Ausbildung im Predigerseminar ebenso wie kirchliche Fortbildungsformen weitgehend folgen, entspricht einer reformatorisch begründeten theologischen Bestimmung des Pfarrberufs als evangelisches Predigtamt: »Die kirchliche Inszenierung beruht wesentlich auf der Verbindung von Gemeinschaftserfahrung und liturgischer Ordnung, die in den konventskirchlichen Entwürfen der 1930er Jahre fundiert ist.«<sup>22</sup> Für die Wahrnehmung dieses öffentlichen Auftrags brauchen Pfarrpersonen eine umfassende theologische Bildung, die elementare christliche Grundvollzüge von Hören auf die Schrift und ein lebendiges geistliches Leben ebenso beinhalten wie kollegiale Beratung und Austausch, Zeiten konzentrierter Selbstreflexion sowie Räume für Super- und Intervision.

Ein der Konventskirche entgegengesetztes Modell beschreibt den Pfarrberuf als einen Beruf im Übergang. »Mit der Transformation der Kirche gerät auch der Pfarrberuf in eine Schwellensituation: Vieles scheint noch zu sein, wie man es seit langem kennt, und vieles wird anders.«<sup>23</sup> Angesichts pluraler kirchlicher Strukturen positioniert Ulrike Wagner-Rau den Pfarrberuf auf der Schwelle zwischen binnenkirchlichem Raum und einer

<sup>18</sup> A.a.O., 67.

<sup>19</sup> A.a.O., 3.

<sup>20</sup> *Eyslein*, *Gewiss und überraschend*, 170.

<sup>21</sup> *Hermelink*, *Kirchliche Organisation*, 158.

<sup>22</sup> A.a.O., 159.

<sup>23</sup> *Wagner-Rau*, *Auf der Schwelle*, 32.

religiös pluralen Gesellschaft. Pfarrpersonen arbeiten auf der Schwelle und nehmen Anliegen des Sozialraums sensibel auf, indem sie die Tür für sozialräumliche und öffentliche Anliegen offen halten, diese in die Kirche und christliche Anliegen in das Gemeinwesen hinein tragen. Dies gelingt, wo Pfarrpersonen als Geistliche im öffentlichen Raum mit »anderen Agenten, die das öffentliche Leben und die Meinungsbildung im intermediären Raum der Gesellschaft beeinflussen«,<sup>24</sup> zusammenwirken. Wird der Pfarrberuf auf der Schwelle positioniert, dann »reicht es nicht aus, den Sinn der christlichen Gemeinde als Orientierung und Beheimatung [wie im konventskirchlichen Modell vorgenommen, Vf.in] zu bestimmen. Eine paradoxe Spannung hält die Einkehr ins Vertraute und den Aufbruch in das Fremde zusammen. Das Vertraute kann ohne die Bereitschaft, sich dem Fremden zu nähern, nicht sein.«<sup>25</sup>

### 3. Herausforderungen für eine zukünftige kirchliche Aus- und Weiterbildung

#### 3.1 Der kirchliche Vorbereitungsdienst

Wo vom »Pfarrberuf« im Plural ganz unterschiedlicher, kaum vergleichbarer Verhältnisse<sup>26</sup> gesprochen wird, wobei die Grundmodelle das Gemeinde- und das Funktionspfarramt sind, dort sollte der Wechsel und die Durchlässigkeit zwischen beiden Modellen beruflicher Praxis bereits im kirchlichen Vorbereitungsdienst angelegt werden. Das erfordert eine exzellente theologisch-hermeneutische Grundausbildung mit den klassischen gottesdienstlichen, seelsorgerlichen, pädagogischen und Leitungs-Kompetenzen. Daneben sollte es jedoch möglich sein, Ausbildungsschwerpunkte je nach eigenen Interessen, der bereits im Studium erworbenen theologischen Kompetenzen und lebensgeschichtlichen Bedingungen zu setzen. Eine enge Vernetzung und Zusammenarbeit machen eine Profilbildung einzelner Predigerseminare möglich und sinnvoll. In Fortbildungskursen in den ersten Amtsjahren (FEA) und der berufsbegleitenden Fort- und Weiterbildung müssten sich Akzentuierungen fortsetzen, die wechselseitige Zugänglichkeit zwischen Gemeinde- und Funktions- bzw. Sonderpfarrstellen erhöht und durch Instrumente der Personalentwicklung begleitet werden.

Im Zuge der Veränderungen im Geschlechterverhältnisse und der Lebenssituationen von Vikarinnen und Vikaren kommen auch Fragen der Vereinbarkeit von Ausbildung und Elternschaft verstärkt in Blick. Um Beruf und Privatleben in eine gute Balance zu bringen, sind Teilzeit-Stellen für angehende Pfarrerinnen und Pfarrer attraktiv – damit verzichten sie auf Teile des Einkommens oder nehmen Aufstiegschancen nicht wahr. Die kirchliche Ausbildungsphase sollte familiensensible Strukturen mit verlässlichen Betreuungsmöglichkeiten für Kinder im Predigerseminar und Teilzeitvikariate ermöglichen. Im Anschluss an Martin Hein<sup>27</sup> fragt Regina Sommer, ob »das Modell des Predigerseminars ... mit seiner Vorstellung vom wochenlangen gemeinsamen Leben in Internatsform noch zeitgemäß«<sup>28</sup> ist und ob auch alternative dezentrale Ausbildungsformate dem religionspädagogischen Vikariat bzw. der Seelsorgeausbildung vergleichbar neben der ehrwürdigen Seminarform eingerichtet werden können.

<sup>24</sup> A.a.O., 109.

<sup>25</sup> A.a.O., 118.

<sup>26</sup> Hermelink, Kirche leiten, 12.

<sup>27</sup> Als zentrale Herausforderung für die Predigerseminare benennt er Folgendes: »Das Leitbild der *vita communis* stößt angesichts der individuellen Lebenssituation der Vikarinnen und Vikare (lange Studiendauer, fortgeschrittenes Zugangsalter, Familienbindungen) zunehmend an Grenzen und rückt alternative (regionalisierte) Ausbildungsformen ins Blickfeld;« Hein, Predigerseminar 223.

<sup>28</sup> Sommer, Wandel im Pfarrberuf, 284.

### 3.2 Die pastorale Fort- und Weiterbildung

Im Rahmen der Umfrage in der Nordkirche hat Martin Vetter auf eine Entwicklung hingewiesen, Pfarrerfortbildung der »Personalentwicklung unterzuordnen« und »das personale Verständnis der Fortbildung zugunsten eines gesamtkirchlich ausgerichteten, funktionalen Verständnisses abzuschwächen.«<sup>29</sup> Haben die 1988 formulierten »Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD« Fortbildung und Personalentwicklung, ohne diese explizit zu erwähnen, ergänzend nebeneinander gestellt, so wird mit dem seit 2006 initiierten Reformprozess »Kirche der Freiheit« eine Entwicklung hin zur Personalentwicklung assoziiert. Fort- und Weiterbildung soll als modernes Führungsinstrument und Mittel der Personalentwicklung eingesetzt werden. Optimierung, Professionalisierung und eine fortbildungsorientierte Personalpolitik sind wichtige Ziele.<sup>30</sup> Das von der Kirchenkonferenz 2009 beschlossene Votum »Pastorale Fort- und Weiterbildung für die Kirche der Zukunft« argumentiert in diese Richtung: »Landeskirchen und Gemeinden treten in eine neue Phase der Organisation ihrer Arbeit ein«, und in Fort- und Weiterbildung geht es »um eine den jeweiligen Aufgaben korrespondierende Entwicklung der eigenen Stärken. ... Die in der Ausbildung erworbenen persönlichen und fachlichen Kompetenzen sind weiterzuentwickeln und an sich verändernde Arbeitsbedingungen und neue Aufgabenstellungen anzupassen.«<sup>31</sup> Auch das neue EKD-Pfarrerdienstgesetz verknüpft beide Aufgaben, Personalentwicklung und Fortbildung, miteinander. Fortbildung wird wie Personalentwicklung hierin als Maßnahme bezeichnet, zu der die theologische Arbeit im Pfarrkonvent und das Selbststudium ebenso zählen wie einzelne Fortbildungsangebote (vgl. § 55, Absatz 1 und 3, § 26).

Die Verhältnisbestimmung von pastoraler Fortbildung und Personalentwicklung macht deutlich, dass und wie sich Kirche in den letzten Jahren als Organisation versteht und den Pfarrdienst hier zuordnet. Es besteht die Sorge, dass »ein funktionales Fortbildungsverständnis ... zwar dem Erwerb verwertbarer Kenntnisse« dient, aber dadurch der personalen Seite pastoraler Identität weniger Raum zur Verfügung steht, »in einem Kurs die Gemeinschaft der Ordinierten Gestalt finden zu lassen und das Spannungsfeld von Vielfalt und Gewissheit gemeinsam zu erkunden.«<sup>32</sup>

Den Pfarrberuf auf der Schwelle vielfältiger Anforderungen zu positionieren, bedeutet auch, seine Begrenzungen (u.a. an Zeit und Ressourcen) sensibel zu erkennen. Dies erfordert, dass Pfarrpersonen zunehmend in multiprofessionellen Teams mit anderen kirchlichen Berufen und mit Ehrenamtlichen vernetzt arbeiten. Pfarrpersonen auf der Schwelle tun nicht mehr alles selbst, sondern sie geben anderen Raum, schaffen Möglichkeiten der Begegnung und wechselseitigen Lernens. In Parochie und größeren Kooperationsräumen ermöglichen sie als Regisseurin und Regisseur Gemeindeleben. »Die pastorale Regieaufgabe besteht dann wesentlich darin, die Diversität der Arbeitsfelder in wie jenseits der lokalen Gemeinde zu stärken sowie die Diversität der kirchlichen Sozialformen ... – als Ausgangspunkt für ein breiteres Engagement und eine breitere Resonanz – theologisch zu begreifen und dezidiert auszubauen.«<sup>33</sup> In gottesdienstlichen, pädagogischen und gemeinschaftlichen Vollzügen Regie führen gehört nach Jan Hermelink zum theologisch verantworteten Leitungsamt. Pastorale Leitungsverantwortung geschieht in der Gemeinde auch im Miteinander und Gegenüber zur kirchlichen Organisation einer-

<sup>29</sup> Vetter, Pastorale Fort- und Weiterbildung, 153.

<sup>30</sup> Kirche der Freiheit, 63–66.

<sup>31</sup> Pastorale Fort- und Weiterbildung, 160.

<sup>32</sup> Eyslein, Gewiss und überraschend, 170.

<sup>33</sup> Hermelink, Kirche leiten, 20.

seits und zu ehrenamtlich besetzten Leitungsgremien andererseits. Gerade in dieser spannungsvollen Konstellation »wird sichergestellt, dass diese Organisation ihrem Auftrag nachkommt, die kreative, widerständige Vielfalt des Glaubens zur Darstellung zu bringen.«<sup>34</sup> In einem solchen »indirekten« und dialogischen Verständnis von pastoraler Leitung müssen Fachlichkeit von Pfarrerinnen und Pfarrern mit den Ansprüchen der kirchlichen Organisation, die Bindung an die Ordination mit den Erwartungen Ehrenamtlicher in presbyterialen bzw. synodalen Leitungsgremien in eine Balance gebracht werden. Ein tragfähiger Ausgleich in dieser Konstellation kann gelingen, wenn »die gemeinsame theologische Reflexion in den Vordergrund rückt.«<sup>35</sup> Diese theologische Reflexion von kirchlichem Leitungsamt kann in berufsgruppenübergreifenden Aus- und Weiterbildungsmodulen und der Kooperation von Haupt- und Ehrenamtlichen geübt werden.

### 3.3 Der Gesamtzusammenhang von pastoraler Aus- und Weiterbildung

Seit der Etablierung der berufsbezogenen Ausbildungsphase stellt sich die Frage nach dem produktiven Verhältnis zum vorauslaufenden Theologiestudium. War das Theologiestudium damit »zu einer bloßen Vor-Bildungsphase für die evangelischen Pfarrer«<sup>36</sup> geworden, auf die die eigentliche praktische Ausbildung folgte? Oder hilft ein mehrphasiger Aus- und Weiterbildungsprozess, der Theologiestudium, kirchlichen Vorbereitungsdienst und kontinuierliche Weiterbildungsangebote als Gesamtzusammenhang aufeinander bezieht, die Ziele theologischer Bildung von denen berufsbezogener Aus- und Weiterbildung klarer zu unterscheiden?

Während der kirchliche Vorbereitungsdienst eine erstmalige Ausbildung von pastoraler Identität leistet, regen Fort- und Weiterbildungsangebote biographische und persönliche Entwicklung an und setzen individuelle Schwerpunkte und Prioritäten. Im Kontext komplexer beruflicher Anforderungen und veränderter gesellschaftlicher und kirchlicher Rahmenbedingungen sind eine theologische Sprach- und Vermittlungsfähigkeit, eine Kooperations- und Teamfähigkeit, der Umgang mit Fragmentarität und Selbstbegrenzung oder die Fähigkeit und Bereitschaft zur Prioritätensetzung und Reflexion zentrale Kompetenzen des pastoralen Dienstes. Diese pastoralen Kompetenzen sind zugleich Ergebnis einer praktisch gelebten, sich stetig entwickelnden Ekklesiologie, wie sie in theologischer Wissenschaft und kirchlicher Willensbildung wie beschrieben vorangetrieben und entfaltet wird.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Engagement und Indifferenz.* Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014
- Eyselein, C.*, Gewiss und überraschend: Der Pfarrerberuf und das Pastoralkolleg, *theologische Beiträge* 43 (2012), 161–175
- Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung* der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD (1988), in: *Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit Gemischte Kommission/ Fachkommission I zur Reform des Theologiestudiums (Pfarramt und Diplom) 1993-2004*, hg. von *M. Ahme / M. Beintker*, Leipzig 2005, 11–67
- Hein, M.*, Art. Predigerseminar, in: *TRE* 27(1997), 221–225
- Hermelink, J.*, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011

<sup>34</sup> A.a.O., 28.

<sup>35</sup> A.a.O., 29.

<sup>36</sup> *Weyel*, *Praktische Bildung*, 27.

- Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Leipzig 2014
- Kunz, R.*, Kybernetik, in: *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, hg. von *C. Grethlein / H. Schwier*, Leipzig 2007, 606–684
- Merz, G.*, Das Pastorkolleg als brüderliche Gemeinschaft und theologischer Dienst, in: *ders.*, Die Verantwortung der Kirche für die Ausbildung ihrer Pfarrer. Kirchlich-theologische Hefte hg. im Auftrag des Rates der *Evang.-Luth. Kirche in Deutschland*, München 1948, 27–41
- Pastorale Fort- und Weiterbildung für die Kirche der Zukunft*. Entwurf einer Arbeitsgruppe der Fortbildungsreferentenkonferenz der EKD (2009), in: *Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit Gemischte Kommission zur Reform des Theologiestudiums / Fachkommission I (Pfarramt, Diplom und Magister Theologiae) 2005–2013*, hg. von *M. Beintker / M. Wöller*, Leipzig 2014, 157–164
- Pastorin und Pastor im Norden*. Antworten – Fragen – Perspektiven. Ein Arbeitsbuch zur Befragung von Pastorinnen und Pastoren der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs, der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche und der Pommerschen Ev. Kirche, hg. von *G. Magaard / W. Nethöfel*, Berlin 2011
- Sommer, R.*, Wandel im Pfarrberuf und seine Auswirkungen auf die theologische Aus- und Fortbildung, in: *Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel*, hg. von *Mantei, S. / Sommer, R. / Wagner-Rau, U.*, Stuttgart 2013, 277–287
- Standards für die zweite Ausbildungsphase* (2009), in: *Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit Gemischte Kommission zur Reform des Theologiestudiums / Fachkommission I (Pfarramt, Diplom und Magister Theologiae) 2005–2013*, hg. von *M. Beintker / M. Wöller*, Leipzig 2014, 137–144
- Vetter, M.*, Pastorale Fort- und Weiterbildung in Zeiten kirchlichen Wandels, in: *Praktische Theologie*, 48 (2003), 161–168
- Wagner-Rau, U.*, Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2012
- Zwischen Innen und Außen. Orientierende Perspektiven für den Pfarrberuf, in: *Praktische Theologie*, 48 (2003), 140–146
- Weyel, B.*, *Praktische Bildung zum Pfarrberuf. Das Predigerseminar Wittenberg und die Entstehung einer zweiten Ausbildungsphase evangelischer Pfarrer in Preußen*, Tübingen 2006

## 9.7 Universitäre Bildung: Forschung, Lehre und Praxis

Thomas Schlag / Ralph Kunz

### 1. Informationen

#### *1.1 Zentrale thematische Problemstellungen und Herausforderungen*

Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung sind wesentliche Forschungs- und Lehrgegenstände der Theologie im Gesamtkontext universitärer Bildung. Für das Fach der Praktischen Theologie sind sie von hoher Bedeutung und Aussagekraft hinsichtlich der Schwerpunktsetzungen und inhaltlichen Ausrichtung der Disziplin. Mit deren profilierter Bearbeitung verbinden sich allerdings sogleich verschiedene Problemkonstellationen. Diese betreffen den Standort der Theologie an der Universität überhaupt, ihre Verbindung zur Kirche sowie den Bildungsauftrag der Praktischen Theologie in Hinblick auf die Ausbildung zum Pfarrberuf.

Theologische Fakultäten sind von ihrem Auftrag und Selbstverständnis als universitäre Bildungsinstitutionen zu bestimmen. Auch wenn eine wesentliche Aufgabe und Tradition akademischer Theologie darin bestand und besteht, auf den kirchlichen Beruf vorzubereiten, ist der Anspruch auf wissenschaftsbasierte Bildung der Ausgangs- und Orientierungspunkt ihres Selbstverständnisses.

Trotz aller personellen und institutionellen, vor allem staatskirchlich geregelten, Verflechtungen zwischen Theologischen Fakultäten und Kirche war und ist die Wissenschaftsfreiheit und Unabhängigkeit von kirchlichen Interessen oberstes Prinzip akademischer Forschung und Lehre<sup>1</sup>. Zugleich ist ihr Bezug zu Fragen, die die Kirche und deren Praxis betreffen, so gegeben wie notwendig<sup>2</sup>.

Es ist also von einer prinzipiellen Unabhängigkeit theologischer Forschung und Lehre bei gleichzeitiger Sachbezogenheit auf die Kirche und deren je konkrete und aktuelle Entwicklungs herausforderungen zu sprechen. Die Praktische Theologie positioniert sich in dialektischer Weise zwischen starker Bezogenheit und reflektiert-kritischer Distanz zu eben jenen kirchlichen Leitungs- und Gestaltungsfragen.

Von diesen Bestimmungen her ist das Profil universitärer theologischer Bildung im Allgemeinen und der Praktischen Theologie im Besonderen in zweierlei Hinsicht von möglichen alternativen Optionen abzugrenzen:

Zum einen von der Option, wonach die theologische Bildungsaufgabe primär auf die praxisorientierte Befähigung zum Pfarrberuf abzielen müsse. Würde sie allerdings ihr institutionelles Heil in dezidiert kirchlichen Ausbildungsstätten wie kirchlichen Fachhochschulen oder entsprechenden klar berufsorientierten Ausbildungsgängen suchen, wäre dies insofern problematisch, als damit theologische Bildung den Raum der scientific community überhaupt verließ.

<sup>1</sup> Vgl. *Wissenschaftsrat*, Empfehlungen sowie die Beiträge bei *Alkier/Heimbrock*, Evangelische Theologie.

<sup>2</sup> Vgl. *Kirchenamt der EKD*, Bedeutung.

Nicht weniger problematisch wäre die Option, den Bezug zur Institution Kirche und deren Praxis mehr oder weniger ganz aufzugeben. In diesem Fall drohte die Gefahr, dass das theologische Studium seinen Professionsbezug verlöre und damit sowohl für Studierende wie für die kirchliche Öffentlichkeit zu einer vernachlässigbaren Größe für ihre zukünftige Berufsausübung würde.

In der genannten dialektischen Spannung orientiert sich die Praktische Theologie folglich an den Standards wissenschaftlicher Forschung und Lehre, und ist sich zugleich der besonderen Nähe zur Kirche als Institution und Organisation bewusst. Dabei gewinnt die Praktische Theologie gerade als in die Universität integrierte und selbst ganz praktisch wirksame Disziplin ihre spezifische Wahrnehmungs- und Bearbeitungskompetenz in Fragen kirchlicher Praxis Herausforderungen und Entwicklungsprozesse. Zudem gilt: Gerade weil die Praktische Theologie am Ort der Universität immer wieder die Chancen und Grenzen rationalen Handelns der eigenen Großorganisation und deren kommunikativer Kontingenzen miterlebt, kann sie ein besonderes Verständnis für die Wechselfälle und Wechselwirkungen kirchlichen Organisationshandelns aufbringen und von dort her ihre verstehende Analysekompetenz entwickeln und pflegen. Von dieser Grundpositionierung aus gilt es nun die konkreten Aufgaben im Blick auf die Thematik zu konkretisieren.

### 1.2 Terminologische Bestimmungen: Zur Entwicklungs-Praxis der Praktischen Theologie

Die Theologie hat ihre nähere Aufgabenbestimmung und Orientierung einerseits von den Aufgaben der Kirchenleitung her.<sup>3</sup> Ihre Wissenschaftlichkeit und die damit gegebene prinzipielle Unabhängigkeit der Forschung leitet sie aber aus der Selbstbestimmung als Funktion der Kirche ab. Der Zusammenhang zu Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung wird darüber hergestellt, dass Entwicklung als Aufgabenbestimmung der Leitung theoretisch erfasst und erörtert wird und die Leitungspraxis zugleich kritisierbar bleibt. Die Rede von Entwicklung ist hier als Basisperspektive kirchlichen Handelns verstanden, d.h. einerseits als Lebensfunktion und andererseits als intentionale Handlungsfunktion von Kirche. Kirchenleitendes Entwicklungshandeln stellt also eine eigene Perspektive im Sinn der professionellen institutionellen Praxis dar, die sich in bestimmter Weise von anderen Perspektiven und Lebensäußerungen der Kirche (wie Bildung, Seelsorge, Mission oder Verkündigung) unterscheidet.<sup>4</sup>

Die Aufgabe der Praktischen Theologie lässt sich dahingehend näher fassen, dass sie die Vielfalt individueller und kollektiver religiöser Kommunikationspraktiken im Sinne einer eigenen Praxistheorie untersucht und damit in eigener Weise das Theorie-Praxis-Problem bearbeitet.<sup>5</sup> Sie entfaltet also eine Praxeologie im Sinne der theoretischen Bestimmung kirchlicher Handlungsfaktoren, um so durch ihre Interpretationsarbeit eine bessere oder veränderte Praxis anzustreben. Konkret gesprochen liegt die Aufgabe der Kybernetik als Teildisziplin der Praktischen Theologie in der Analyse und Reflexion der Kybernese bzw. in der systematischen Reflexion der Wirklichkeit der Lebensäußerungen von Kirche, bezogen auf die kirchenleitende Handlungsaufgabe.<sup>6</sup> Die Praktische Theologie als Praxistheorie befasst sich dabei im besten Fall sowohl auf empirische wie auf hermeneutische Weise mit den kommunikativen Äußerungsformen der vorfindlichen und gewünschten bzw. theologisch angemessenen Kirchen- und Gemeindeentwicklungspraxis.

<sup>3</sup> Vgl. *Huber*, Kirchenleitung theologisch verantworten.

<sup>4</sup> Vgl. zu den Herausforderungen nun *Meyns*, Zwischen Aktivismus und Resignation.

<sup>5</sup> Vgl. schon *Ebeling*, Studium der Theologie.

<sup>6</sup> Vgl. *Kunz*, Kybernetik.

## 2. Interpretationen

### 2.1 Thematische Praxisbeispiele

#### 2.1.1 Forschung an Zentren zur Kirchen- und Gemeindeentwicklung

In den letzten Jahren hat sich die praktisch-theologische Aufmerksamkeit auf die kirchlichen Reformdebatten und deren systematische Erforschung deutlich erhöht. Nach einer Blütezeit der Kybernetik in den 1980er Jahren, die sich allerdings auf nur wenige Autoren und Ansätze bezog, haben seit den Diskussionen um die »Kirche der Freiheit« und auch den neueren Kirchenmitgliedschaftsstudien sowohl empirische Studien wie monographische Abhandlungen in diesem Bereich deutlich zugenommen.<sup>7</sup> In institutioneller Hinsicht sind an verschiedenen Fakultäten in den vergangenen Jahren durch konkrete Schwerpunktsetzungen auf Lehrstühlen sowie insbesondere durch eingerichtete Forschungszentren Schnittstellen zwischen Universität und Kirche entstanden, durch die eine verstärkte Forschung und Lehre in der Perspektive empirisch-hermeneutischer Ekklesiologie stattfindet. Das kirchliche Interesse an dieser Schnittstellenarbeit manifestiert sich nicht zuletzt durch die teilweise erhebliche Mitfinanzierung. Diese scheint auch deshalb notwendig zu sein, da staatliche Drittmittelförderung aktualitätsbezogener Forschung zur kirchlichen Praxis offenbar als prinzipielles Problem einer unzeitgemäßen Verflechtung von kirchlicher und staatlicher Sphäre angesehen wird.

Gegenwärtig existieren für den deutschen Sprachraum zwei gut etablierte universitäre Forschungsinstitute, die sich mit den vielfältigen Aspekten der Kirchen- und Gemeindeentwicklung beschäftigen. Das im Jahr 2004 als Hochschulinstitut der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald gegründete Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG) ist laut eigener Auskunft »das einzige universitäre Institut im deutschsprachigen Raum, das sich mit Fragen der missionarischen Gemeindeentwicklung beschäftigt«.<sup>8</sup>

Das im Jahr 2010 gegründete Zürcher Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE) bearbeitet Fragen der Kirchenentwicklung und des Gemeindeaufbaus wissenschaftlich fundiert und kirchlich praxisrelevant, versteht sich als eine Scharnierstelle zwischen universitärer Forschung und kirchlicher Umsetzung und hat dabei in den ersten Jahren einen deutlichen Schwerpunkt auf Fragen der Kirche in der Urbanität.<sup>9</sup>

Beide Zentren stehen dabei vor der permanenten Herausforderung, zum einen die notwendigen Standards wissenschaftlicher Forschung zu berücksichtigen, andererseits aber auch den spezifischen Zugriff theologischen Denkens auf Phänomene religiöser und kirchlicher Lebenspraxis zu verdeutlichen. Hier zeigen sich im Vergleich beider Zentren durchaus unterschiedliche Verhältnisbestimmungen, die auch mit unterschiedlichen hermeneutischen und kirchentheoretischen Zugängen zur Theorie-Praxis-Frage zu tun haben und hinter der auch unterschiedliche theologisch geprägte Wissenschaftsverständnisse stehen.<sup>10</sup> Die unterschiedliche Ausrichtung steht aber auch im Zusammenhang mit den jeweils verantwortlichen Personen und deren theologischer Ausrichtung, den unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen, aber wohl auch den konkreten kirchlichen

<sup>7</sup> Vgl. zur Entwicklung *Kunz*, Kybernetik.

<sup>8</sup> Homepage [www.theologie.uni-greifswald.de/ieeg.html](http://www.theologie.uni-greifswald.de/ieeg.html) [Zugriff: 4.8.2014].

<sup>9</sup> Vgl. [www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/kirchenentwicklung/ueberdaszke.html](http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/kirchenentwicklung/ueberdaszke.html) [Zugriff: 27.3.2014]; vgl. die Beiträge in *Aus der Au* u.a., Urbanität und Öffentlichkeit sowie die in Kürze erscheinende Habilitationsschrift *Weyen*, Kirche in der strukturellen Transformation.

<sup>10</sup> Vgl. *Weyel* u.a., Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, und *Ward*.



Kontexten – einmal das eher ländlich geprägte Mecklenburg-Vorpommern, zum anderen der urbane Raum Zürichs bzw. der Deutschschweiz und seiner urbanen Zentren.

Allerdings stellt sich – auch unabhängig von dieser je konkreten Ausrichtung – für beide Zentren gleichermaßen die grundsätzliche Frage, ob durch eine kirchennahe und noch zumal finanzierte Lehre und Forschung die praktisch-theologische universitäre Bildung womöglich unter Parteiverdacht fällt.

Auf der anderen Seite droht eine Praktische Theologie, die an eine nicht gering verbreitete kirchliche Krisensemantik anschließt, ihren eigenen analytischen Zugriff auf die Praxis nur noch sehr indirekt oder gar nicht mehr deutlich machen zu können. Hier könnte die Theologie schneller, als sie denkt, selbst in den Sog eines kirchlichen Reformstresses hineingezogen werden.

### 2.1.2 Beispiel Theologische Ausbildung in der Perspektive der Kirchen- und Gemeindeentwicklung

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat im März 2012 die »Übersicht über die Gegenstände des Studiums der Evangelischen Theologie« als Richtlinie gemäß der Grundordnung der EKD erlassen:

»Durch die Benennung der Gegenstände des Studiums der Evangelischen Theologie bestimmen die Kirchen und die Evangelisch-theologischen Fakultäten im gegenseitigen Einvernehmen den wesentlichen Bestand der Sachgebiete theologischer Lehre, die für die wissenschaftliche Ausbildung zum geistlichen Amt notwendig sind. Dabei ist vorausgesetzt, dass das Studium primär der wissenschaftlichen Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern dient und insofern berufsbezogen aufgebaut ist.«<sup>11</sup>

Die Verhältnisbestimmung von Lehre, Wissenschaft und Amt, die hier zum Ausdruck kommt, entspricht auch dem Selbstverständnis der Evangelisch-theologischen Fakultäten. Aus einer älteren, ausführlicheren Vorlage dieser Übersicht aus dem Jahr 1997 geht hervor, dass innerhalb der Praktischen Theologie neben »Grundlagen und Geschichte der Praktischen Theologie«, »(Theorie von) Gottesdienst und Verkündigung«, »Religionspädagogik (in Schule und Gemeinde)« oder auch »(Theorie der) Seelsorge« die »Kirchliche Institutionenlehre / Gemeindeaufbau« sowie »(Theorie der) Kirchen- und Gemeindeleitung (Pastoraltheologie)« zum unbedingten Themenspektrum gehören sollen: Dazu heißt es: »Für das Studium der Praktischen Theologie sind Praktika notwendig.«<sup>12</sup> Weiter wird bestimmt, dass Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung ein wesentliches Element des Studiencurriculums an den Evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland darstellen sollen. Der Hinweis auf die Praktika macht zusätzlich deutlich, dass sich gerade von den Themen und Grundfragen der Praktischen Theologie aus eine spezifische Zugangsweise zu diesen Gegenständen eröffnen soll.<sup>13</sup>

An den deutschschweizerischen, reformiert geprägten Fakultäten Basel, Bern und Zürich, die ihrer Verfassung nach grundsätzlich staatlich verankert sind,<sup>14</sup> hat mit der Einführung des Bologna-Systems die Praktische Theologie grundsätzlich eine andere Position im Curriculum erhalten, insofern nun ihre Teildisziplinen zu einem größeren Teil in die frühe Phase des Studiums gerückt sind. Dies ist insofern erheblich, als nun praktisch-theologische Fragen eben nicht mehr am Ende des Studiums auf die anstehende Praxis hin ausgerichtet sind, sondern gleichsam als hermeneutisch-ekklesiologische Quer-

<sup>11</sup> [www.ekd.de/theologiestudium/assets/gegenstaende\\_ev\\_theologie\\_maerz\\_2012.pdf](http://www.ekd.de/theologiestudium/assets/gegenstaende_ev_theologie_maerz_2012.pdf), 1.

<sup>12</sup> [www.ekd.de/download/gegenstaende\\_evtheologie.pdf](http://www.ekd.de/download/gegenstaende_evtheologie.pdf).

<sup>13</sup> Vgl. *Ahmel/Beintker*, Theologische Ausbildung in der EKD.

<sup>14</sup> Vgl. *Bernhardt*, Theologie an der Universität sowie *Loretan*, Theologische Fakultäten.

schnittsfäden das gesamte Studium durchziehen sollen. Weitere etablierte Praxisanteile wie etwa das sogenannte Ekklesiologisch-Praktische Semester in Zürich und Bern, die gemeinsam von Fakultäten und Kirche verantwortet werden, sollen die Studierenden zugleich bereits in einer frühen Studienphase mit den Fragen kirchlicher Praxis in Verbindung bringen und die entsprechende ekklesiologische Reflexionsarbeit befördern.

Durch den expliziten Verweis auf das wissenschaftliche und zugleich berufsbezogene Studium der zukünftigen Pfarrpersonen werden damit die Themen der Praktischen Theologie dezidiert in diesen spannungsreichen Horizont von universitärer Bildung und beruflicher Ausbildung eingezogen. Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung finden somit bereits im Curriculum des Theologiestudiums ihren besonderen Niederschlag.

Allerdings sind auch Tendenzen der Verkirchlichung des Theologiestudiums<sup>15</sup> nicht von der Hand zu weisen, insofern hier etwa von Seiten der Kirchenleitungen theologische Kompetenz als Fähigkeit definiert wird, »im Licht der angeeigneten kirchlichen Lehre die gegebene Situation des Amtes zu begreifen, ihre gegenwärtigen Aufgaben (Probleme) zu erkennen, sowie Lösungen zu entwerfen und durchzuführen«. <sup>16</sup> Zudem fällt auf, dass nicht ganz unproblematische Grenzüberschreitungen auch von anderer Seite drohen: Nicht wenige Studierende führen offenkundig häufig neben ihrem Studium auch die praktischen Tätigkeiten in ihren Gemeinden oder Kirchgemeindekreisen weiter. Dies mag dann aber – neben aller sinnvollen Praxiserprobung – das Risiko mit sich bringen, die Lebens- und Praxisqualität des Studiums und überhaupt den Studienort Universität in seinem Eigensinn nicht mehr ausführlich genug mitzerleben. Insofern sollte universitäre Bildung unter Studierenden immer wieder auch für ein Praxismoratorium werben.

## 2.2 Interpretative Entfaltung

Was kann also für die universitäre Praktische Theologie vom Blick auf die universitäre Forschung und Lehre hinsichtlich der Kirchen- und Gemeindeentwicklung und den damit verbundenen Herausforderungen gelernt werden?

Erinnert sei für die Frage der *Forschung* an die Selbstverständlichkeit und auch das Selbstbewusstsein, mit dem die universitäre Schulentwicklungsforschung hier mit der Frage der gleichsam solidarischen Voreingenommenheit hinsichtlich ihres Sachbezugs umgeht: Jedenfalls ist es erstaunlich, dass offenkundig dieser erziehungswissenschaftlichen Teildisziplin eher selten der Vorwurf einer Pro-domo-Forschung gemacht wird. Im Gegenteil werden ihre Forschungsleistungen als so seriöse wie notwendige Beiträge zur konkreten Schulentwicklung angesehen. Problematisch scheint eine solche Forschung aus Sicht der Schulverantwortlichen erst dann zu werden, wenn die jeweilige Bildungs- und Schulpolitik die akademischen Erkenntnisse im Wesentlichen zur Durchsetzung der eigenen politischen Interessen missbraucht, mehr oder wenig bewusst fehlinterpretiert oder von dort her eine erhöhte Reformdynamik zu legitimieren versucht.

Um solchen bildungspolitischen Verzweckungsabsichten zu entgehen, kann eine praktisch-theologische Kybernetik inhaltlich wie methodisch gut an die Standards der Schulentwicklungsforschung anschließen, insofern diese eben nicht unbedingt primär auf sofortige, radikale Veränderungen des Bestehenden abzielt, sondern immer von einer weiteren, prospektiven Blickrichtung ausgeht und damit Veränderungsnotwendigkeiten eher im Modus systematischer Weiterentwicklung und fortlaufender, dauerhafter Prozesse gedacht sind. Hier wird sehr genau zwischen den unterschiedlichen Ebenen der Ent-

<sup>15</sup> Vgl. *Klessmann*, Pfarramt, 317f.

<sup>16</sup> Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD (1988), in: *Ahme/Beintker*, Theologische Ausbildung, 13.

wicklungsdimension bzw. eher intern steuerbaren und extern beeinflussenden Faktoren unterschieden:<sup>17</sup> Konkret ist etwa die Rede von Schulentwicklung erster Ordnung im Sinn einer bewussten und systematischen Weiterentwicklung von Einzelschulen und einer Schulentwicklung zweiter Ordnung, die im Sinn institutioneller Schulentwicklung auf Lernende Schulen abzielt, die sich selbst organisieren, reflektieren und steuern. Schließlich ist von einer Schulentwicklung dritter Ordnung zu sprechen, die im Sinn einer komplexen Schulentwicklung dazu beitragen will, Rahmenbedingungen zu schaffen, durch die einzelne Schulen bei ihrer Entwicklung unterstützt werden, um so – im Sinne eines Meta-Ziels<sup>18</sup> – im Gesamtsystem Selbstkoordinierung anzuregen.<sup>19</sup> Neuere Definitionen erweitern schließlich den Begriff der Schulentwicklung von den Einzelschulen auf Schulnetzwerke und Bildungsregionen.<sup>20</sup> Danach bilden die Ebene der Einzelschule, des Schulnetzwerkes und der Bildungsregion den Dreh- und Angelpunkt von Schulentwicklungsaktivitäten. Damit ergibt sich dann aber auch die Frage der Qualität von Entwicklung bzw. von Schulqualität als Zieldimension von *Schulentwicklung*, wobei der Begriff Schulqualität sowohl normativ als auch empirisch ausgerichtet ist.<sup>21</sup>

Was lässt sich aus dem Blick in die Schulentwicklung für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung lernen? Für die praktisch-theologische universitäre Forschung kann eine Orientierung darin liegen, sich weder in konkreten Gemeindeberatungsprojekten noch in lokalen Gremienengagements zu verzetteln, sondern den Blick auf die größeren organisationalen, strukturellen und gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge zu richten. Die kluge Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Entwicklungsebenen kann insofern selbst als notwendige Kompetenz zur Konzentration der eigenen Arbeit sowie zur Schonung der vorhandenen Ressourcen begriffen werden. Die Komplexität der Verhältnisse und die Notwendigkeit seriöser Forschung legt dann gerade an den forschenden Zentren eine Wissenschaftskultur nahe, die sich dem Reformstress entzieht und für eine ekklesiologische Entschleunigung einsteht. Die Qualität der Forschung ist aber auch dann gewährleistet, wenn diese nicht in einer Art von apologetischem Treiben endet, womöglich gar aufgrund der Befürchtung, dass einem die kirchlichen Sponsoren das Wohlwollen und damit die notwendigen Ressourcen entziehen könnten.

Gerade wenn es um Fragen der Kirchentheorie geht, stellt sich die Frage der Qualität auch hinsichtlich praktisch-theologischer *Lehre*. Wie schon angedeutet, zeigen sich in den vergangenen Jahren zumindest auf kirchenleitender Seite manche Begehrlichkeiten, das universitäre Studium für die Herausforderungen des zukünftigen Pfarrberufs wesentlich passgenauer machen zu wollen – dies ist im Übrigen eine Tendenz, von der auch andere universitäre Fachdisziplinen betroffen sind. Von Seiten der Öffentlichkeit wird eine stärkere »Employability« von universitären Studiengängen eingefordert und offenkundig wird der Beitrag von Fachhochschulen und Pädagogischen Hochschulen oftmals als berufsgängiger angesehen. Die Modularisierung der Studiengänge im Rahmen der Bologna-Reform könnte hier durchaus einer weiteren zielorientierten Verberuflichung des Studiums Vorschub leisten.<sup>22</sup> Die Verbindung der Bologna-Reform mit der um sich greifenden Kompetenzorientierung<sup>23</sup> zeigt sich somit auch für die Praktische Theologie als wesentliche Anforderung der zukünftigen Ausgestaltung ihrer Lehre. All dies lässt einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel hinsichtlich des Verständnisses universitärer

<sup>17</sup> Vgl. *Maag-Merki*, *Architektur einer Theorie*, 25.

<sup>18</sup> Vgl. *Altrichter/Helm*, *Schulentwicklung*.

<sup>19</sup> Vgl. *Rolff*, *Lernende Organisationen*.

<sup>20</sup> Vgl. *Maag Merki*, *Architektur einer Theorie*.

<sup>21</sup> Zum Überblick vgl. *Dedering*, *Steuerung und Schulentwicklung*.

<sup>22</sup> Vgl. *Beintker*, *Der Bologna-Prozess; Grethlein/Krengel*, *Auswirkungen*.

<sup>23</sup> Vgl. *Paetz* u.a., *Kompetenz in der Hochschuldidaktik*.

Bildung befürchten, der eine kritische Gegenpositionierung der für die akademische Lehre Verantwortlichen verlangt. Es empfiehlt sich, auch in Fragen zukünftiger Berufsfähigkeit den universitären Bildungsauftrag und die Aufgabe einer »Hermeneutik der gelebten Religion«<sup>24</sup> eigenständig zu betonen. Im Blick auf die wechselvolle Entwicklungsgeschichte des Theologiestudiums<sup>25</sup> ist hier insofern sehr viel stärker an den bildungsorientierten Charakter als an Traditionen der pastoraltheologischen oder dezidiert auf kirchliches Selbstinteresse hin bezogenen Lehre anzuknüpfen<sup>26</sup> und der theologische Tiefensinn zu pflegen. Standards universitärer Bildung – will sie nicht zu einer akademischen Halb- oder Unbildung werden<sup>27</sup> – muss es sein, dass hier deutlich zwischen einer rein funktionalen Bildung und einer um ihrer Sache willen betriebenen Bildung unterschieden wird.<sup>28</sup> Aus der Perspektive der Lehrenden heraus ist es dann hochschuldidaktisch wesentlich, dass hier tatsächlich ein substantieller Begriff von Bildung stark gemacht wird, der seinen Kern von der Offenheit für die persönliche kritische Auseinandersetzung sowie für individuelle Erschließungen her gewinnt.<sup>29</sup>

Zumindest spannungsreich erscheint dann aber auch die Rede vom »Wir« im Sinn einer möglicherweise zu schnellen Selbstidentifikation von Hochschullehrenden mit der Kirche und deren Praxisanliegen. Hier ist um der Differenzierung zwischen Wissenschaft und Kirche genau zu deklarieren, wo man sich selbst als Vertreter universitärer Theologie unmittelbar mit kirchlichen Anliegen und Interessen identifiziert und wie man die eigene Verbindung zur Institution Kirche so zur Sprache bringt, dass hier mit möglichen Loyalitätskonflikten so differenziert wie möglich umgegangen wird. Andererseits wäre zugegebenermaßen von praktischen Theologinnen und Theologen oftmals durchaus einen Schuss mehr Identifikation und (!) engagierte Kritik der Kirche bitter nötig.

### 3. Innovationen

#### 3.1 Mögliche Zukunftsszenarien und -entwicklungen

Angesichts der konkreten Herausforderungen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung befindet sich die universitäre Praktische Theologie in einer spannenden Phase der Entwicklung des eigenen Forschungs- und Lehrprofils. Im Sinne einer praktisch-theologischen Praxeologie legt es sich nahe, sich immer wieder der gegebenen Theoriezusammenhänge bewusst zu werden und dafür von Beginn an das interdisziplinäre Gespräch sowohl mit exegetischer, historischer und systematischer Theologie wie mit Religionssoziologie und Religionswissenschaft zu suchen – was ja im Übrigen auch in der Gesamtstruktur des hier vorgelegten Handbuchs seinen beredten Ausdruck findet.

Zudem sollte hochschuldidaktisch nach neuen Formen der Verbindung von Forschung, Lehre und Praxis gesucht werden, aber dies nicht im einlinigen Sinne von Praxistransfers, sondern im Sinne der wechselseitigen Bereicherung der jeweiligen Perspektiven für die kirchentheoretische Arbeit. Kirchliche Praktika sollten in dem Sinne universitär verantwortet werden, dass die kritische Reflexion der gemachten Erfahrungen und Experimente unbedingter Bestandteil eines gleichsam kommunikativen Lehrens wird.

<sup>24</sup> Vgl. *Drehsen*, Praktische Theologie, 184.

<sup>25</sup> Vgl. *Brecht*, Theologiestudium II und *Benner/Hassiepen*, Theologiestudium III.

<sup>26</sup> Vgl. auch *Klessmann*, Pfarramt, v.a. 304–321.

<sup>27</sup> Vgl. *Liessmann*, Geisterstunde.

<sup>28</sup> Vgl. zur hier relevanten Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis* *Biesta*, The beautiful risk of education.

<sup>29</sup> Vgl. *Huber*, Hochschuldidaktik; *Schneider* u.a., Wandel der Lehr- und Lernkulturen.

### 3.2 Herausforderungen für die zukünftige Forschung

Qualitätsvolle praktisch-theologische Forschung, die die gleichzeitige sachliche Nähe und zugleich eine konstruktiv-kritische Distanz zur Kirche markiert, kann dann auch wieder zu einer stärkeren Plausibilisierung der Theologie in Fragen der Kirchen- und Gemeindeentwicklung beitragen und die Vorurteile alltagsferner Elfenbeinturm-Wissenschaft argumentativ gut entkräften. Zugleich sollten allerdings auch die Kirchen und Kirchenleitungen selbst eine Kultur entwickeln, sich auf diese spezifischen Forschungszugänge einzulassen und nicht sogleich unter dem Aspekt der mundgerechten Verwertbarkeit zu rezipieren, sondern konkrete Wege der Rezeption und des Transfers dieser Einsichten in kirchenleitendes Handeln entwickeln. In jedem Fall ist gerade um einer gelingenden Forschung, Lehre und Praxis der Kirchen- und Gemeindeentwicklung willen den oftmals immer noch bestehenden wechselseitigen Vorbehalten sowohl von kirchlicher wie von universitärer Seite aus so kundig wie klar entgegenzutreten.

### Zitierte und weiterführende Literatur

- Ahne, M. / Beintker, M.* (Hg.), Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission/Fachkommission I zur Reform des Theologiestudiums (Pfarramt und Diplom) 1993–2004, Leipzig 2005
- Alkier, S. / Heimbrock, H.-G.* (Hg.), Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2011
- Altrichter, H. / Helm, C.* (Hg.), Schulentwicklung. Akteure & Instrumente der Schulentwicklung. Professionswissen für Lehrerinnen und Lehrer, Hohengehren 2011
- Aus der Au, C. / Kunz, R. / Schlag, T. / Strub, H.* (Hg.), Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken, Zürich 2013
- Beintker, M.*, Der Bologna-Prozess und die Theologie. Zum Stand der Überlegungen an den Fakultäten, in: *theo-web* 3 (2004), 112–119 [[www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2004-02/beintker\\_mlmr00k1-12.pdf](http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2004-02/beintker_mlmr00k1-12.pdf)]
- Benner, T. / Hassipen, W.*, Art. Theologiestudium III. Praktisch-theologisch, in: *TRE XXXIII*, Berlin / New York 2002, 358–364
- Bernhardt, R.*, Theologie an der Universität unter Rechtfertigungsdruck. Eine Basler Perspektive, in: *U. Nembach* (Hg.), *Informationes Theologiae Europae, Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, Frankfurt a. M. 2007, 9–26
- Biesta, G.*, *The beautiful risk of education*, Bolder/London 2013
- Brecht, M.*, Art. Theologiestudium II. Reformation bis zur Gegenwart, in: *TRE XXXIII*, Berlin / New York 2002, 354–358
- Dedering, K.*, *Steuerung und Schulentwicklung. Bestandsaufnahme und Theorieperspektive*, Wiesbaden 2012
- Drehsen, V.*, Art. Praktische Theologie, in: *W. Gräß / B. Weyel* (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 174–187
- Ebeling, G.*, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 2012
- Evangelisch-theologischer Fakultätentag* (Hg.), Gütekriterien für die Evaluation Evangelischer Theologie (2009), [<http://evtheol.fakultaetentag.de/PDF/Leipzig5.pdf>]
- Grethlein, C.*, *Pfarrer – ein theologischer Beruf*, Frankfurt a.M. 2009
- / *L. Krengel*, Auswirkungen des Bologna-Prozesses auf die Evangelische Theologie, in: *US 66* (2011), 103–112
- *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012
- Huber, L.*, Hochschuldidaktik als Theorie der Bildung und Ausbildung, in: *D. Lenzen* (Hg.), *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Ausbildung und Sozialisation in der Hochschule*, Stuttgart/Dresden 1995, 114–138
- Huber, W.*, Kirchenleitung theologisch verantworten. Überlegungen zum Verhältnis von Kirchenleitung und Theologie, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie*, 36–46
- Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft. Dokumentation der XIV. Konsultation »Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie«* (EKD-Texte 90), Hannover 2007
- Keller, S.*, *Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive*. Manuskript der Dissertation, Zürich 2014

- Klessmann, M.*, Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn 2012
- Kunz, R.*, Kybernetik, in: *C. Grethlein / H. Schwier* (Hg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig 2007, 607–684
- Liessmann, K.*, Geisterstunde: Die Praxis der Unbildung. Eine Streitschrift, Wien 2014
- Loretan, A.*, Theologie in der Universität von Morgen. Staatskirchenrechtliche Modelldiskussion, in: *ders.* (Hg.), *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven*, Münster 2004, 39–53
- Maag-Merki, K.*, Die Architektur einer Theorie der Schulentwicklung. Voraussetzungen und Strukturen, in: *Journal für Schulentwicklung* 12 (2008), 22–30
- Meyns, C.*, Zwischen Aktivismus und Resignation. Leitungshandeln im Rahmen kirchlicher Rückbauprozesse, in: *B. Weyel / P. Bubmann* (Hg.), *Kirchentheorie*, Leipzig 2014, 145–157
- Otto, G.*, *Praktische Theologie*. 2 Bde., München 1986/1988
- Paetz, N.-V. / Ceylan, F. / Fiehn, J. / Schworm, S. / Harteis, C.*, Kompetenz in der Hochschuldidaktik. Ergebnisse einer Delphi-Studie über die Zukunft der Hochschullehre, Wiesbaden 2011
- Preul, R.*, *Evangelische Bildungstheorie*, Leipzig 2013
- Rolff, H.-G.*, Lernende Organisationen – Umrisse einer neuen Schule?, in: *H.U. Otto / T. Rauschenbach / P. Vogel* (Hg.), *Erziehungswissenschaft: Politik und Gesellschaft*, Opladen 2002, 155–164
- Schulentwicklung als Trias von Organisations-, Unterrichts- und Personalentwicklung, in: *T. Bohl / W. Helsper / H.G. Holtappels / C. Schelle* (Hg.), *Handbuch Schulentwicklung*, Bad Heilbrunn 2010, 29–36
- Schlag, T.*, Lieber profane Vielspältigkeit als heilige Einfalt. Perspektive des nachwuchsorientierten Wissenschaftlers, in: *M. Krieg / R. Kunz* (Hg.), »O dass ich tausend Zungen hätte ...«. *Kirche in Zeiten der Pluralität*, Zürich 2011, 74–80
- Schneider, R. / Szczyrba, B. / Welbers, U. / Wildt, J.* (Hg.), *Wandel der Lehr- und Lernkulturen*. Bielefeld 2009
- Schröter, J.* (Hg.), *Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche*, Leipzig 2012
- Weyel, B. / Gräß, W. / Heimbrock, H.-G.* (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, Leipzig 2013
- / *Bubmann, P.* (Hg.), *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, Leipzig 2014
- Weyen, F.*, *Kirche in der strukturellen Transformation. Eine kirchentheoretisch-neoinstitutionalistische Strukturanalyse zur Organisationsprogrammatisierung der evangelischen Kirche*. Manuskript der Habilitationsschrift, Zürich 2014
- Wissenschaftsrat* (Hg.), *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin 2010

## Namensregister

Name	Seite	Name	Seite
Aas, Tore W.	377	Campbell, Charles	249
Astley, Jeff	419	Camus, Albert	22
Bach, Johann Sebastian	314	Casalis, Georges	341
Ballif, Edmée	127	Charbonnier, Lars	25
Barth, Karl	51f., 153, 246, 337, 341, 442, 508	Chisnall, Avril	454
Baumann, Zygmunt	284	Cilliers, Johan	249
Beintker, Michael	310	Clinebell, Howard	224ff.
Bender, Claudia	208	Cornehl, Peter	238
Berger, Peter L.	96, 322	Cornelius-Bundschuh, Jochen	245
Bernhardt, Reinhold	158	Deeg, Alexander	13, 245
Bieber, Justin	210	Diem, Hermann	245
Biedermann, Alois Emanuel	43	Dombois, Hans	66
Bieritz, Karl-Heinrich	246	Drehesen, Volker	191
Bindseil, Christiane	303	Drews, Paul	59
Böckel, Holger	14, 480, 481	Dubiski, Katja	15
Bohren, Rudolf	250, 275, 456	Dümling, Bianca	438
Bollnow, Otto- Friedrich	87	Durkheim, Emile	60
Bonhoeffer, Dietrich	82, 94, 244f., 250, 463, 506f., 517	Ebeling, Gerhard	246, 301
Bonhoeffer, Karl	60	Eliade, Mircea	86
Bora, Katharina von	230	Enomiya-Lassalle, Hugo-Makibi	82
Bosch, David	443	Erne, Thomas	393
Bosse-Huber, Petra	221	Eurich, Johannes	22, 328, 333
Brahms, Johannes	314	Faix, Tobias	20
Breitenbach, Günter	273	Fechtner, Kristian	19ff.
Bremer, Anne	248	Fermor, Gotthard	375, 379
Brunner, Emil	271, 456	Feuerbach, Ludwig	153
Brunner, Peter	237f.	Fichte, Johann Gott- lieb	57
Bubmann, Peter	13	Foitzik, Karl	348f.
Burkowski, Peter	25	Foucault, Michel	354, 389
Calixt, Georg	155	Franziskus, Papst	250f.
Calvin, Jean	212, 314, 394	Freud, Sigmund	60
		Frey, Jörg	16
		Freymond, Christoph	297
		Gantke, Wolfgang	87
		Glock, Charles Y.	130
		Gogarten, Friedrich	369

Goßmann, Elsbe	349	Jakobus	33
Gräß, Wilhelm	24, 245, 393	Jesus von Nazareth (Christus)	4, 11, 31–34, 36f., 44–48, 50f., 53f., 101, 153, 156ff., 205, 216, 245f., 250, 303, 325f., 383, 436, 443, 446, 453, 455, 473, 495, 514
Graham, Billy	238	Jüngel, Eberhard	303, 442
Grethlein, Christian	12, 310, 348	Kähler, Martin	20, 159, 441
Großböling, Thomas	18	Kaiser, Jochen	379
Grözinger, Albrecht	12, 332, 340, 393	Kant, Immanuel	57, 59, 82
Grünberg, Wolfgang	331	Karle, Isolde	15, 137, 222, 322, 234
Gundlach, Thies	211f.	Kaufmann, Hans Bernhard	363
Gutmann, Bruno	244	Keller, Sonja	22
Haberer, Johanna	20	Kessler, Hildrun	25
Habermas, Jürgen	368, 507	Keupp, Heiner	145
Hahn, Udo	216	Klessmann, Michael	137, 221f., 226
Härle, Wilfried	460	Klie, Thomas	13
Harnack, Adolf von	43	Knoblauch, Hubert	462
Hartenstein, Karl	442	Körtner, Ulrich H. J.	156
Hauerwas, Stanley	53	Kraus, Hans-Joachim	336
Hauschildt, Eberhard	12, 14, 98, 135, 160, 319f., 445	Kretzschmar, Gerald	19, 103
Heckel, Johannes	66	Kroeger, Matthias	285
Heelas, Paul	128	Kühn, Jonathan	378
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	82	Kuhn, Thomas S.	57
Hein, Martin	515, 518	Kunz, Ralph	14, 18, 25, 319, 515
Hellmann, Kai-Uwe	209	Kunze, Michael	377
Hendrik, Jan	275	Lange, Ernst	94, 194, 254f., 275, 338, 348, 506
Hennecke, Christian	321	Lartey, Emmanuel Y.	225
Herbst, Michael	14, 238, 246	Leeuw, Gerardus van der	86
Herder, Gottfried	43, 59, 82	Lehmann, Karl Kardinal	221
Hermelink, Jan	102, 106, 126, 160, 237, 245, 404, 491, 519	Leibniz, Gottfried Wilhelm	43
Hermisson, Sabine	25	Lepenies, Wolf	60
Hefßler, Eva	347	Lessing, Gotthold Ephraim	43
Hick, John	154	Lewin, Kurt	469
Hilbert, Gerhard	425	Liedke, Ulf	23
Hinderer, August	506	Lienhard, Fritz	20
Hirsch, Emanuel	93f., 99		
Hirsch-Hüffel, Thomas	249		
Hoburg, Ralf	23		
Hoffmann, Martin	246, 250		
Hofmann, Beate	21		
Huber, Stefan	14		
Huber, Wolfgang	96, 312, 341		
Iannaccone, Laurence	74		
Ignatius von Antiochia	35		
Innozenz III., Papst	42		
Iwand, Hans Joachim	245		
Jäger, Alfred	481		



Lindner, Herbert	273, 337, 339	Paulus	31–37, 39, 237, 249, 269, 304, 337, 498
Luhmann, Niklas	126, 229	Petrus	33
Lukas	33	Petry, Bernhard	273
Lukatis, Ingrid	134	Plüss, David	13, 230
Lukatis, Wolfgang	134	Pohl-Patalong, Uta	12f., 18, 23, 135f., 160, 320, 339
Lüscher, Kurt	297	Polke, Sigmar	326
Luther, Henning	63, 245, 455	Pollack, Detlef	229
Luther, Martin	140, 183, 211f., 230, 246, 248, 250, 253, 314, 366, 394, 405, 506, 508f., 510	Preul, Reiner	254, 505f.
Malessa, Andreas	377	Pschierer, Hans-Ulrich	246, 250
Martini, Britta	374	Rahner, Karl	153, 213
Matthes, Joachim	103, 104	Raiser, Konrad	342
McClure, John	248	Ramsel, Carsten	25
McGavran, Donald	272, 452	Rathje, Stefanie	214
Mensching, Gustav	84f.	Ratzmann, Wolfgang	20
Merz, Georg	514	Reinke, Stefan	379
Metz, Johann Baptist	341	Rendtorff, Trutz	96
Meyer-Blanck, Michael	246	Repp, Martin	82
Milne, Andy	453	Riesmann, David	96
Möller, Christian	221, 269, 274, 443	Riess, Richard	221
Moltmann, Jürgen	341	Ritschl, Albrecht	43
Moxter, Michael	65	Roest, Henk de	22, 331f.
Müller, Sabrina	14, 21	Roosen, Rudolf	337
Munsonius, Hendrik	16, 65	Rosenboom, Enno	347
Nagel, Reinhart	470	Rosenstock, Roland	508
Nauer, Doris	221	Rössler, Dietrich	97, 164, 232, 443
Naurath, Elisabeth	341	Rothe, Richard	43
Nethöfel, Wolfgang	14, 471, 477	Rouet, Albert	323, 494
Nicol, Martin	245	Rückle, Joachim	226
Niebergall, Friedrich	60	Schaufelberger, Thomas	23
Nipkow, Karl Ernst	348, 361	Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph	82
Nitzsch, Carl Immanuel	11f.	Schelsky, Helmut	368
Noack, Axel	336	Schian, Martin	425
Nord, Ilona	20	Schlag, Thomas	20, 25, 98, 215, 251
Noth, Isabelle	13	Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst	43, 51f., 57ff., 62, 85, 87, 160, 223, 231, 238, 240, 241, 247, 398, 464, 478, 484 506
Nüchtern, Michael	18, 198f., 376	Schneider, Nikolaus	313
Opitz, Peter	15		
Otto, Gert	13		
Palkowitsch, Jens	413f.		
Papst Benedikt XVI.	312f.		
Pattison, Stephen	227		

Schneider-Harpprecht, Christoph	222	Tillich, Paul	52, 154, 216
Schnell, Hugo	94	Troeltsch, Ernst	43, 50, 52, 160
Schopenhauer, Arthur	82	Ulrich, Gerhard	246
Schubert, Benedict	24	Vetter, Martin	491, 519
Schulz, Claudia	23	Vicedoms, Georg	442
Schwarz, Christian	238, 271f., 317	Wagner-Rau, Ulrich	517
Schwarz, Fritz	238, 271, 317	Waldenfels, Bernhard	61
Schweitzer, Friedrich	25	Weber, Klaus	143
Seitz, Manfred	317f.	Weber, Max	60, 500
Siegwalt, Gérard	157	Wegner, Michael	248
Sigrist, Christoph	22	Werner, Dietrich	443
Simmel, Georg	60, 106	Weyel, Birgit	21
Sohm, Rudolf	65	Weyen, Frank	21
Sommer, Regina	518	Wichern, Johann Hinrich	93, 160, 425
Sorg, Theo	317	Wieses, Leopold von	106
Spalding, Johann Joachim	15, 43	Wijsen, Frans	87
Spener, Philipp Jakob	43, 50	Williams, Rowan	21
Stäblein, Christian	246	Wimberly, Ed	225
Stark, Rodney	74, 130	Wimmer, Rudolf	470
Stein, Anne-Dore	333	Wolf, Erich	66
Stoecker, Adolf	425	Wolff, Christian	43
Stokke, Regine	412	Woodhead, Linda	128
Stollberg, Dietrich	223	Woydack, Tobias	405
Stolz	126f.	Wrogemann, Henning	444f.
Strub, Hans	21, 332	Wulff, Christian	83
Sulze, Emil	93, 165, 425, 484	Zabel, Dieter	338
Sundermeier	158, 444f.	Zabel, Roswitha	338
Thielicke, Helmut	366	Ziemer, Jürgen	221
Thurneysen, Eduard	61, 63, 223	Zulehner, Paul M.	320
Tietz, Christiane	15	Zwingli	394
		Zwingli, Huldrych	44ff., 212, 314, 326, 394

## Autorinnen und Autoren

- Aus der Au, Christina, PD Dr., Privatdozentin für Systematische Theologie, Universität Basel / Theologische Geschäftsführerin am Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE), Universität Zürich
- Böckel, Holger, PD Dr., Privatdozent für Praktische Theologie, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel
- Bubmann, Peter, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
- Burkowski, Peter, Direktor der Führungsakademie für Kirche und Diakonie, Berlin
- Charbonnier, Lars, Dr., Theologischer Dozent an der Führungsakademie für Kirche und Diakonie, Berlin
- Deeg, Alexander, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Universität Leipzig
- Dubiski, Katja, Dipl. Theol., Dipl. Psych., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie, Ruhr-Universität Bochum
- Eurich, Johannes, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie / Diakoniewissenschaft, Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Karl-Ruprecht Universität Heidelberg
- Faix, Tobias, DTh, Professor am Dep. Christian Spirituality, Church History & Missiology, Unisa, Pretoria / Leiter der Marburger Transformationsstudien am Marburger Bildungs- und Studienzentrum
- Fechtner, Kristian, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
- Freitag, Michael, Referent für Theologie, Bildung und Jugendsoziologie, Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e.V. (aej), Hannover
- Frey, Jörg, Prof. Dr., Professor für Neues Testament, Universität Zürich
- Gräb, Wilhelm, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Humboldt-Universität zu Berlin / Honorarprofessor, University of Stellenbosch
- Grethlein, Christian, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Westfälische-Wilhelms-Universität Münster
- Grözinger, Albrecht, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Universität Basel
- Gundlach, Thies, Dr., Vizepräsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover

- Haberer, Johanna, Prof. Dr., Professorin für kirchliche Publizistik, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
- Hauschildt, Eberhard, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie (Seelsorge, Diakonie und Gemeindeaufbau), Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Herbst, Michael, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Direktor des Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG), Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald
- Hermelink, Jan, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie / Pastoraltheologie, Georg-August-Universität Göttingen
- Hermisson, Sabine, Dr., Forschungsassistentin am Institut für Religionspädagogik, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien
- Hoburg, Ralf, Prof. Dr., Professor für Diakoniewissenschaft, Ethik, Gesellschaft und Sozialstaat, Sozialmanagement, Hochschule Hannover
- Hofmann, Beate, Prof. Dr., Professorin für Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel
- Huber, Stefan, Prof. Dr., Professor für Empirische Religionsforschung und Theorie der interreligiösen Kommunikation, Universität Bern
- Karle, Isolde, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie, Ruhr-Universität Bochum
- Keller, Sonja, Wiss. Mitarbeiterin am Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE), Universität Zürich / Pfarrerin Reformierte Kirchengemeinde Zürich-Industrie
- Keßler, Hildrun, Prof. Dr., OKR, Referentin für Hochschulwesen und theologisch-kirchliche Ausbildung Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover
- Klie, Thomas, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Universität Rostock
- Kretzschmar, Gerald, PD Dr., Privatdozent für Praktische Theologie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Kumlehn, Martina, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik, Universität Rostock
- Kunz, Ralph, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie / Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE), Universität Zürich
- Liedke, Ulf, Prof. Dr., Professor für Systematische Theologie, Evangelische Hochschule Dresden
- Lienhard, Fritz, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Karl-Ruprecht Universität Heidelberg
- Müller, Sabrina, lic. theol., Pfarrerin Reformierte Kirchengemeinde Bäretswil, Zürich
- Munsonius, Hendrik, Dr., OKR, Kirchenrechtliches Institut der EKD, Göttingen
- Nethöfel, Wolfgang, Prof. Dr., Professor em., Direktor des Instituts für Wirtschafts- und Sozialethik (IWS), Philipps-Universität Marburg
- Nord, Ilona, Prof. Dr., Juniorprofessorin für Praktische Theologie, Universität Hamburg

- Noth, Isabelle, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie, Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik, Universität Bern
- Opitz, Peter, Prof. Dr., Professor für Kirchengeschichte, Direktor des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte (IRG), Universität Zürich
- Plüss, David, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Universität Bern
- Pohl-Patalong, Uta, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie, Christian-Albrechts-Universität Kiel
- Ramsel, Carsten, Dr., Assistent am Lehrstuhl für Empirische Religionsforschung und Theorie der interreligiösen Kommunikation, Universität Bern
- Ratzmann, Wolfgang, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Universität Leipzig
- de Roest, Henk, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Protestantse Theologische Universiteit, Groningen
- Schaede, Stephan, Dr., Akademiedirektor, Evangelische Akademie Loccum
- Schauvelberger, Thomas, VDM, Aus- und Weiterbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer des Deutschschweizer Konkordats, Zürich
- Schlag, Thomas, Prof. Dr., Prof. für Praktische Theologie / Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE), Universität Zürich
- Schröder, Bernd, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie, Religionspädagogik und Bildungsforschung, Georg-August-Universität Göttingen
- Schubert, Benedict, Dr., Lehrbeauftragter für Außereuropäisches Christentum, Universität Basel
- Schulz, Claudia, Prof. Dr., Professorin für Theorie und Praxis der Diakoniewissenschaft und der Sozialen Arbeit, Evangelische Hochschule Ludwigsburg
- Schweitzer, Friedrich, Prof. Dr., Professor für Praktische Theologie / Religionspädagogik, Eberhard-Karls-Universität Tübingen
- Sigrist, Christoph, PD Dr., Privatdozent für Praktische Theologie, Universität Bern / Pfarrer, Kirchgemeinde Großmünster
- Strub, Hans, Pfarrer, Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE), Universität Zürich
- Stückelberger, Johannes, PD Dr., Privatdozent für Praktische Theologie, Universität Bern
- Tietz, Christiane, Prof. Dr., Professorin für Systematische Theologie, Direktorin des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR), Universität Zürich
- Tworuschka, Udo, Prof. Dr., Professor em. für Religionswissenschaft, Friedrich-Schiller-Universität Jena
- Weyel, Birgit, Prof. Dr., Professorin für Praktische Theologie, Eberhard-Karls-Universität Tübingen
- Weyen, Frank, Dr., Assistent für Praktische Theologie / Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE), Universität Zürich

