

Isolde Karle (Hrsg.)

Kirchenreform

Interdisziplinäre Perspektiven



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Isolde Karle (Hrsg.)
Kirchenreform

Arbeiten zur Praktischen Theologie

Herausgegeben von
Wilfried Engemann, Christian Grethlein
und Jan Hermelink

Band 41

Isolde Karle (Hrsg.)

Kirchenreform

Interdisziplinäre Perspektiven



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2009 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany · H 7321

Alle Rechte vorbehalten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Satz: Jan Schäfer, Bochum

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-02736-1

www.eva-leipzig.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Isolde Karle

Kirchenreformen und ihre Paradoxien 7

I. Geglaubte und empirische Kirche: Dogmatische Perspektiven

Bernd Oberdorfer

Kinderwissen. Das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde 25

Markus Höfner

Geglaubte und empirische Kirche. Welche Funktion haben dogmatische Beschreibungen der ›wirklichen‹ Kirche? 37

II. Phänomenorientierte Perspektiven

Thomas Erne

Zu viele Räume – zu wenig Ideen? Wie Kirche sich wandelt in der Umwandlung ihrer Räume 57

Claudia Schulz

Exklusion, Bindung und Beteiligung in der Kirche. Herausforderungen aus Geschlechter- und Milieufragen 67

III. Chancen und Grenzen kirchenreformerischen Handelns

Trangott Jähnichen

Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen im 20. Jahrhundert. Ein Beispiel der Zeitgeistanfälligkeit des deutschen Protestantismus? 81

Johann Ev. Hafner

Selbsterregung. Organisierte Interaktion der diözesanen Reformprozesse in Deutschland seit der Würzburger Synode (1971–74) 97

Detlef Pollack

Formen der individuellen Bindung an die Kirche und Grenzen kirchenreformerischen Handelns. Untersucht am Beispiel der evangelischen Kirche in Deutschland 121

Jan Hermelink

Die Kirche als Dachorganisation und Symbolisierung des Unverfügbaren.
Facetten des kirchlichen Selbstbildes im Spiegel
der EKD-Mitgliedschaftserhebungen..... 143

Christoph Meyns

Management als Mittel der Kirchenreform. Modelle der Begegnung von
Theologie und Ökonomie 161

IV. Religion zwischen Interaktion und Organisation

Isolde Karle

Pfarrerinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation 177

Armin Nassehi

Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht,
religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt..... 199

Maren Lebmann

Ev'rybody's Talking. Das Publikum der Kirche 219

Gerhard Büttner

»Enthemmte Kommunikation« als Voraussetzung für Glauben-Lernen 237

V. Die Funktion der Gemeinde für die Kirche

Martin Ebner

»Allgemeine Zugehörigkeit« oder: Christentum entscheidet sich in der
Bindung an eine konkrete Gemeinde! Eine Stellungnahme zum
Impulspapier »Kirche der Freiheit« auf der Grundlage der paulinischen
Schriften 253

Wilfried Engemann

Gemeinde als Ort der Lebenskunst. Glaubenskultur und Spiritualität in
volkskirchlichem Kontext..... 269

Anna Henkel

Die Funktion der Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion, Kirche und
Gemeinde aus systemtheoretischer Perspektive 293

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 309

Kirchenreformen und ihre Paradoxien

I.

Die evangelische Kirche in Deutschland befindet sich seit Jahrzehnten in einem Prozess der Selbstreflexion und Selbstkritik. Sie reagierte mit unterschiedlichen Reformansätzen auf sinkende Mitgliederzahlen, auf knapper werdende finanzielle Ressourcen und auf die immensen Herausforderungen, die sich mit der zunehmenden Individualisierung, Pluralisierung und Säkularisierung der Gesellschaft stellen. Es hat die evangelische Kirche immer ausgezeichnet, nicht einfach an Althergebrachtem festzuhalten, sondern kreativ und resonanzsensibel auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse zu reagieren, sich konstruktiv an veränderte soziale Umwelten anzupassen und nicht unirritierbar zu sein. Das »ecclesia semper reformanda« gehört insofern zum Selbstverständnis der evangelischen Kirche, die ihren eigenen Ursprung in einer äußerst breitenwirksamen Reform hat und sich daher prinzipiell zu Reformen ermutigt sieht.

Zugleich produziert die Kommunikation ständiger Reformbedürftigkeit aber auch Probleme: Sie ermüdet und erzeugt Stress, insofern in der Regel höhere Erwartungen kommuniziert werden als erfüllt werden können. Dies ist nicht nur ein Problem der Kirche, sondern auch das anderer Organisationen. Die *Tendenz zur Übererwartung*¹ ist durch die typisch moderne Organisationsabhängigkeit der Funktionssysteme bedingt: »Die hohe Organisationsabhängigkeit der Funktionssysteme führt zu einer Abhängigkeit von der »bürokratischen« Logik der Selbstreproduktion von Organisationen, die Offenheit und Flexibilität der Funktionssysteme erheblich einschränkt und ein ständiges Nichtausnutzen von Chancen erzeugt. Entsprechend wächst die Diskrepanz zwischen Erwartungen und Wirklichkeit, zwischen dem, was man als möglich sieht, und dem, was dann faktisch geschieht.«² Moderne Funktionssysteme sehen sich in einer ständigen Steigerungs-, Optimierungs- und Nicht-still-stehen-dürfen-Dynamik.

1 Vgl. ODO MARQUARD, *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994, 37. Marquard spricht von der Negativierungswirkung von Übererwartungen. Die Erfahrung des Mangels kann demnach auf zu wenig Erfüllung, aber eben auch auf zuviel Erwartung zurückgehen. Vgl. ebd.

2 NIKLAS LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4., *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, 36.

Reformen und Innovationen werden deshalb in vielen Organisationen – Schule, Universität und Kirche – immer als etwas Anzustrebendes, als gut und förderungswürdig proklamiert. Damit wird die Realität zugleich negativ (ab)qualifiziert, ohne die Folgen dieser (negativen) Kommunikationsdynamik zu berücksichtigen. Peter Sloterdijk wirft der Kirche in diesem Sinn die *Kultivierung von Unzufriedenheit* vor.³ Die Kirche befeuert menschliche Unzufriedenheitsgefühle immer wieder neu, indem sie das »Dysangelium von der Schlechtigkeit der Welt«⁴ verkündet – in unserem Kontext könnte man auch sagen: das Dysangelium von der Schlechtigkeit der Kirche. Kirchen sind aus Sloterdijks Perspektive deshalb eine Art Beschwerdeunternehmen. Auch wenn diese Kritik überzeichnet sein mag: Sie weist darauf hin, dass Kritik und Reform nicht prinzipiell etwas »Gutes« sind, dass sie sich selbst der Kritik und das heißt: der Möglichkeit, mit ihren eigenen blinden Flecken beobachtet zu werden, aussetzen müssen. Reformen wollen bestimmte Probleme lösen, erzeugen dabei aber womöglich (unbeabsichtigt) neue und vielleicht sogar schwerwiegendere Probleme – ich nenne als mögliches Beispiel nur die Demotivation der Kritisierten. Überdies sind auch die Kriterien zur Problemidentifikation keineswegs unumstritten: Was wird von wem als Problem wahrgenommen? Oder ist manche Problemlösung gar auf der Suche nach dem Problem, um ihren eigenen Sinn zu finden?⁵ Niklas Luhmann spricht davon, dass in der modernen Gesellschaft überall ein beschleunigter Wandel festzustellen sei, der auf eine Irritation durch Irritation hinausläuft und damit selbstbezüglich wird. Selbstreferenzielle Selbstthematizierung bindet dabei in erheblichem Maße Kraft- und Aufmerksamkeitsressourcen und verhindert damit die Zuwendung zur gesellschaftlichen Umwelt.

Jede Beobachtung, auch die Beobachtung von Beobachtern, ist an einen blinden Fleck gebunden, besitzt latente Strukturen, macht Paradoxien unsichtbar und kann nicht sehen, was sie nicht sehen kann.⁶ Es verbietet sich deshalb jede Attitüde des Besserwissens – dies gilt sowohl für die kirchlichen Reformer im Hinblick auf die kirchlichen Akteure (und Synoden) als selbstverständlich auch für die wissenschaftliche Beobachtung kirchlicher Entscheider und Diskussionspapiere.

3 Den Hinweis auf Sloterdijk und die Interpretation im Folgenden verdanke ich Hans Hafner, vgl. dessen Beitrag in diesem Band. Zu Sloterdijk selbst vgl. PETER SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a. M. 2006, 352 ff., insbes. 353.

4 Vgl. zu dieser Begriffsbildung im Anschluss an Sloterdijk HANS HAFNER in diesem Band.

5 Vgl., auch zum Folgenden, NIKLAS LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1997, 794.

6 Vgl. GEORG KNEER/ARMIN NASSEHI, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, München 1993, 189.

Das EKD-Impulspapier »Kirche der Freiheit«

Damit komme ich zum Anliegen dieses Buches. Die Beiträge dieses Bandes gehen auf ein interdisziplinäres Forschungssymposium zurück, an dem Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der evangelischen und katholischen Theologie, aus der Soziologie, der Religionswissenschaft und der Ökonomie teilnahmen. Das Symposium fand vom 29. September bis 1. Oktober 2008 in Dortmund-Bommerholz unter dem Titel »Die Kirche und die Kirchenreform« statt. Ausgangspunkt für das Symposium war das Reformpapier der EKD »Kirche der Freiheit« aus dem Jahr 2006, das eine intensive Diskussion nicht nur im innerkirchlichen, sondern auch im wissenschaftlichen Kontext ausgelöst hat. Allerdings ist der Modus dieser Diskussionen sehr unterschiedlich. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gehen mit Texten anders um als Kirchenleitende, die ständig unter Entscheidungs- und Handlungsdruck stehen und nach kirchenpolitisch vertretbaren Lösungen für konkrete Probleme suchen. So wurde von den Verantwortlichen des Impulspapiers in Diskussionen immer wieder zum Ausdruck gebracht, dass das Impulspapier eben nur als solches gedacht gewesen sei – als ein Impuls, der Diskussionen auslösen sollte, nicht mehr und nicht weniger. Das Impulspapier sei insofern keineswegs als ein Reformprogramm zu verstehen, das nun eins zu eins umgesetzt werden solle. Die Diskussion sei längst weitergegangen, das Papier in gewisser Weise veraltet und quasi nicht mehr zitationsfähig. Die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich mit dem Impulspapier befassten, bearbeiteten mithin einen längst überholten Text – haben sich damit auch ihre Reflexionen und Analysen überholt?

Es gehört zum zentralen Metier der Geisteswissenschaft, Texte zu untersuchen, zu analysieren und zu interpretieren. Deshalb kommt die Wissenschaft in gewisser Weise immer »zu spät« – sie reflektiert, was geschrieben wurde, nicht, was geschrieben wird. In dieser zeitlichen Distanznahme besteht zugleich der entscheidende Gewinn wissenschaftlicher Reflexion. Sie will keine direkten kirchenpolitischen Ratschläge erteilen, sie begreift Texte, auch kirchliche Reformprogramme, deshalb auch nicht einfach als »Gebrauchstexte«, mit denen etwas Bestimmtes erreicht werden soll, sondern als zeitgeschichtlich wertvolle Dokumente, deren Analyse Aufschluss darüber geben soll, wie in den Spitzengremien der evangelischen Kirche in Deutschland zu einer bestimmten Zeit gedacht, geplant und kirchliche Zukunft konzipiert wurde – mit vielen Konsequenzen bis in die Gegenwart hinein.

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes betrachten das Impulspapier mithin als reiche Fundgrube, um sich mit zentralen Fragen theologischer Dogmatik und kirchlicher Pragmatik in ekklesiologischem, praktisch-theologischem und sozialwissenschaftlichem Horizont zu befassen. Das

Impulspapier wird in manchen Beiträgen dabei intensiv analysiert und durchleuchtet, in anderen dient es eher als inspirierender Ausgangspunkt oder Hintergrundfolie für grundsätzliche Erwägungen zum Selbstverständnis der evangelischen Kirche, zum Sinn und Unsinn von Reformen, zu parallelen Reformprozessen in der katholischen Kirche, zu soziologischen und systemtheoretischen Überlegungen zu Organisation, Interaktion und Welt, zur Funktion von Gemeinde und anderes mehr.

So wichtig wissenschaftsinterne Kriterien für den wissenschaftlich-interdisziplinären Diskurs sind: Dass sich wissenschaftliche Diskurse in anderen Funktionssystemen auswirken, hängt nicht von wissenschaftsinternen Kriterien ab. Doch kann durch das wissenschaftliche Beobachten von kirchlichen Entscheidungen und organisationsinternen Papieren »genug Irritation erzeugt werden, um die Semantik der Funktionssysteme auf bisher nicht genutzte eigene Möglichkeiten aufmerksam werden zu lassen.«⁷ In diesem Sinne sind die Beiträge dieses Bandes zu verstehen.

II.

Was ist Kirche?

Wer sich mit Kirche oder Kirchenreform befasst, muss zunächst klären, was mit dem Begriff »Kirche« gemeint ist. Es gibt in der protestantischen Ekklesiologie zwar durchaus überzeugende Verhältnisbestimmungen von geglaubter und empirisch verfasster Kirche, doch konnten sich diese letztlich nicht breitenwirksam durchsetzen. Es herrscht immer noch eine irritierende Ratlosigkeit vor, wenn Protestanten, auch professionelle Theologinnen und Theologen, nach dem evangelischen Verständnis von Kirche gefragt werden. Die traditionelle Institutionenkritik und damit verbunden eine kultivierte Distanz zur konkreten Gestalt evangelischer Kirche spielt dabei gewiss eine nicht zu unterschätzende Rolle. Es scheint deshalb ratsam zu sein, zunächst aus dogmatischer Perspektive danach zu fragen, wie Kirche unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts und in Orientierung an ihren normativen Grundlagen zu verstehen ist. Dieser Frage ist der erste Teil des Bandes gewidmet.

Wort und Versammlung

Bernd Oberdorfer entfaltet die Grundzüge reformatorischen Kirchenverständnisses und demonstriert, dass aus der reformatorischen Grundbestimmung der Kirche als *congregatio sanctorum* nicht nur hervorgeht, dass sich alle kirch-

7 NIKLAS LUHMANN, Die soziologische Beobachtung des Rechts, Frankfurt a. M. 1986, 47.

lichen Vollzüge der grundlegenden Aufgabe der Wortverkündigung zuordnen lassen können müssen, sondern auch, dass die Kirche mehr ist als eine bloße Institution der religiösen Information: Die Weckung und Stärkung des Glaubens setzt die Beziehung der Gläubigen notwendig voraus. Wortverkündigung und reale Versammlung der Gläubigen sind mithin unmittelbar miteinander gekoppelt. Die geglaubte Kirche schließt die Existenz einer empirisch-gestaltbaren Kirche insofern zwingend ein: »Dass es eine »empirische« Kirche gibt, ist keine entbehrliche Äußerlichkeit, sondern gehört zum *Wesen* der Kirche.« Schließlich macht Oberdorfer darauf aufmerksam, dass die Lehre vom Priestertum aller Getauften Gestaltungskriterien für die kirchliche Praxis aus sich heraus entlässt. So setzt sie im Hinblick auf kirchliche Reformen einen »magnus consensus« voraus und sucht darüber hinaus die prekäre Balance zwischen Professionalität und Ehrenamt, zwischen zentralen Bischofsämtern und synodaler Mitbestimmung auch unter spät-modernen (Reform-)Bedingungen zu wahren.

Geglaubte und empirische Kirche

Markus Höfner nimmt die intensive Rezeption ökonomischer Leit- und Organisationsvorstellungen im Impulspapier zum Anlass, um nach der Verhältnisbestimmung von sozialwissenschaftlicher und dogmatischer Beschreibung von Kirche zu fragen und dabei vor allem die Frage zu klären, welchen Sinn dogmatisch-normative Beschreibungen für die empirische Kirche haben. Im Anschluss an Bonhoeffers sowohl dogmatisch als auch soziologisch inspirierte Ekklesiologie arbeitet Höfner heraus, dass sich eine dogmatische Perspektive nicht auf die geglaubte Kirche beschränken darf, sondern immer auch die sichtbare Wirklichkeit der empirischen Kirche adäquat zu erfassen hat. Interdisziplinarität ist für die Dogmatik dabei gleich in zweifacher Weise zentral: So können soziologische Begriffe zur Explikation dogmatischer Konzepte genutzt werden und die dogmatische Beschreibung der empirischen Kirche erweitern und plausibilisieren. Zugleich können dogmatische Beschreibungen der Kirche von der Differenziertheit und Realitätsnähe soziologischer Beschreibungen profitieren. Allerdings betont Höfner bei aller anzustrebenden konstruktiven Vermittlung beider Perspektiven deren bleibende Differenz.

Doch warum überhaupt Dogmatik? Ist es einerseits das Problem der idealisierten »blueprint ecclesiologies«, dass sie Organisationsfragen dogmatisch überhöhen und die vorfindliche Realität der empirischen Kirche verfehlen, so ist es andererseits nicht weniger problematisch, auf dogmatische Beschreibungen von Kirche ganz oder nahezu (wie im Impulspapier) zu verzichten. Durch den weitgehenden Verzicht auf eine genuin theologische Selbstbeschreibung der Kirche droht die Eigenart der Kirche als *religiöser* Organisati-

on und damit ihre Differenz zu anderen Organisationen aus dem Blick zu geraten. Darüber hinaus ist es der Kirche nur in der Orientierung an dogmatischen Beschreibungen möglich, die normativen Implikationen nichttheologischer Wahrnehmungen aus der Distanz heraus zu beobachten und ggf. inhaltlich begründet zu kritisieren.

Diskrete Kirchlichkeit – der Kirchenraum

Der zweite Teil des Bandes befasst sich mit konkreten Problemen, die sich im Zusammenhang des Reformprozesses stellen. *Thomas Erne* wendet sich der Frage zu, welche Signifikanz Kirchengebäude für die Gesellschaft haben und wie mit der schwierigen Frage nach Erhalt, Umnutzung oder Abriss von »überzähligen« Kirchengebäuden umzugehen ist. »Kirchengebäude sind öffentliche Zeichen der Religion. Sie tragen wesentlich bei zur gesamtgesellschaftlichen Akzeptanz von Religion, diesseits konfessioneller Präferenzen und persönlicher Inanspruchnahme.« Deshalb stehen Kirchengebäude in der Regel in der öffentlichen Wahrnehmung nicht zur Disposition. Erne sieht in den Kirchenräumen ein bislang unausgeschöpftes Reservoir religiöser Artikulationsformen. Seine These: Die Kirche hat nicht zu viele Räume, sondern zu wenig Ideen, um deren Potential zu nutzen. Der Kirchenraum leistet eine diskrete kirchliche Institutionalisierung, indem er invariant ist bzw. zu sein scheint. Kirchengebäude sind mithin gerade unter den Bedingungen moderner Kontingenzerfahrung als stabile Markierungen elementar, sie sind Symbol unverfügbarer Daseinsbedingungen. Erne verbindet dabei die barmherzige Weite räumlicher Schwellenüberschreitung, die schon in nuce Religion ist, mit der (verbindlicheren) Praxis religiöser Interaktion, ohne die auch ein Kirchengebäude die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz auf Dauer nicht mehr relevant zur Geltung bringen vermag. Denn: So sehr die semantische Vagheit bei stabiler Invarianz an den Kirchengebäuden geschätzt wird, so gewiss werden Kirchengebäude nur dann öffentliche Zeichen der Religion bleiben, wenn sie auch religiös in Anspruch genommen werden.

Exklusion durch Stile

Claudia Schulz widmet sich der Frage, wie Milieu und Geschlecht als Exklusionsmechanismen wirken, die die Reichweite kirchlichen Handelns empfindlich einschränken und die im Gegensatz zur prinzipiellen Inklusionsorientierung der evangelischen Kirche stehen. Im Hinblick auf die Genderfrage lässt sich feststellen, dass Frauen nicht nur überproportional häufig unter den Kirchenmitgliedern vertreten sind, sondern auch eine deutlich engere Kirchenverbundenheit bekunden und 70 Prozent der Ehrenamtlichen stellen. Zugleich sind Frauen in leitenden Ämtern immer noch

deutlich unterrepräsentiert. Dies geht, so Schulz, weniger auf eine gezielte Machtpolitik zurück als vielmehr auf eine »Exklusion durch Stile«, die beide Geschlechter, nur in jeweils entgegen gesetzter Form, betreffen: Die Frauen, die Machtpositionen tendenziell meiden, aber auch die berufstätigen Männer, die zwar ehrenamtlich durchaus engagiert sein können, aber dies tendenziell außerhalb und nicht innerhalb der Kirche, weil es dort mehr »zu machen« gibt.

Im Hinblick auf Lebensstildifferenzen stellt Schulz darauf ab, dass das Bedürfnis nach Gemeinschaft und Geselligkeit unmittelbar mit einer deutlich ausgeprägteren Kirchenbindung korreliert. Ein weiterer Faktor, der die Kirchenbindung begünstigt, ist, vor allem bei Männern, die Traditionsorientierung. Wer nicht kontaktfreudig und nicht traditionsorientiert ist, ist dementsprechend schwer mit kirchlichen Angeboten zu erreichen. Kirchenreformerisches Handeln muss auf diesem Hintergrund eine Balance zwischen einer ausdifferenzierten, gender- und milieuorientierten, kirchlichen Arbeit und möglichst großer Offenheit »für alle« finden.

Botschaft und Ordnung

Der dritte Teil des Bandes widmet sich der Reflexion der Chancen und Grenzen kirchenreformerischen Handelns zunächst in zeitgeschichtlicher Perspektive. *Traugott Jähnichen* gibt einen Überblick über die kirchlichen Reformprozesse in der evangelischen Kirche des 20. Jahrhunderts und weist dabei auf die »Zeitgeistanfälligkeit« des Protestantismus hin, ohne diese prinzipiell abzuwerten. Sie kann im günstigen Fall durchaus auch als kreativ-konstruktive Anpassung an gesellschaftliche Wandlungsprozesse gelesen werden (wie z. B. im Hinblick auf das Frauenwahlrecht, das zuerst politisch eingeführt und dann von der Kirche übernommen wurde). Das 20. Jahrhundert ist (seit 1918) allein durch fünf Kirchenreformprozesse gekennzeichnet, die parallel zu zentralen politischen und gesellschaftlichen Einschnitten verlaufen und eine ausgeprägte, wenn nicht frappante Parallelität von gesellschaftlichen Reformdebatten und Kirchenreformprogrammen erkennen lassen. Im Hinblick auf die Entwicklung der Kirchenordnungen und -organisationen kommt Jähnichen zu dem Schluss, dass sich in Kirchen mit synodal-reformierter Struktur eher genuin theologisch bestimmte Gestaltungsprinzipien durchsetzen konnten, wohingegen sich die eher episkopal verfassten Kirchen deutlich stärker »an den Bürokratisierungs-, Demokratisierungs- und Ökonomisierungstendenzen der jeweiligen Zeit« orientierten. Jähnichen resümiert, dass die Sohmsche diastatische Unterscheidung zwischen Wesen und Recht der Kirche zu einer problematischen Gleichgültigkeit gegenüber der konkreten Gestalt der Kirche geführt habe, dass aber umgekehrt die Forderung der Barmer Theologischen Erklärung

nach einer Entsprechung von kirchlicher Botschaft und Ordnung in der Gefahr stehe, die Kirche als *societas perfecta* misszuverstehen und hoffnungslos zu überfordern. Zwischen beiden Extrempositionen ist deshalb auszubalancieren, wie sich kirchliche Ordnung und Botschaft konstruktiv aufeinander beziehen können.

Kirche zwischen Unirritierbarkeit und Hypersensibilität

Hans Hafner reflektiert aus religionswissenschaftlich-systemtheoretischer Perspektive die Reformprozesse im nachkonziliaren deutschen Katholizismus. Seine These: »Religion muss sich überraschungsbereit halten und Synoden sind eine Möglichkeit, die in religiösen Organisationen sich aufbauende Überraschungsfreiheit zu vermindern.« Kirchen können einerseits daran kranken, zu unirritierbar, also überraschungsfrei, zu sein, sie können andererseits aber auch unter Hypersensibilität leiden. Dies ist dann der Fall, wenn – z. B. auf dem Hintergrund heilsromantischer Kirchenvisionen – Frustration über ansonsten akzeptierte Zustände hervorgerufen wird. Die katholische Kirche ist zwar streng hierarchisch organisiert und damit strukturell unirritierbar, aber sie hat nach dem Zweiten Vatikanum das Instrument der Synode als Konsultationsorgan für den Bischof gezielt wiederbelebt, um mehr kommunikative Beteiligung an kirchlichen Entscheidungsprozessen zu ermöglichen. Hafner stellt diese Entwicklung der letzten Jahrzehnte an Hand konkreter synodaler Beratungsprozesse – mit allen Rückschlägen und Frustrationen – in der katholischen Kirche dar. Sein Ergebnis: Auch wenn die Synoden letztlich nichts entscheiden konnten und können, haben sie erheblich zur Erhöhung der Resonanzsensibilität der katholischen Kirche beigetragen und das »Selbsterregungsniveau« in der katholischen Kirche deutlich gesteigert. »Durch Synoden sind Bistümer nervöser und agiler geworden.« Nicht zuletzt sorgte der interaktive Begegnungscharakter der Synoden für kommunikative Eigendynamiken, die institutionell nicht steuerbar sind, und haben Synoden über Beschlüsse so manche Unirritierbarkeit der Amtskirche (im Hinblick auf die Marginalisierung von Frauen z. B.) auch als solche kritisch beobachtet.

Grenzen kirchenreformerischen Handelns

Detlef Pollack setzt sich in seinem Beitrag kritisch mit dem Impulspapier der EKD auseinander, dessen Situationsanalyse er als zu wenig differenziert betrachtet. Pollack geht es deshalb »um eine empirisch fundierte Erfassung der sozialen Lage, in der sich die evangelische Kirche in Deutschland gegenwärtig befindet.« Dabei rekurriert er vor allem auf die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD. Seine Analyse zeigt, dass sich einfache Lösungen und Handlungsanweisungen zur Optimierung der kirchlichen Situation ver-

bieten. Zweierlei ist dabei besonders bemerkenswert: Zum einen weist Pollack darauf hin, dass die sinkenden Mitgliederzahlen von vielen Faktoren abhängen, die die Kirche nicht beeinflussen kann. So verläuft beispielsweise die Entwicklung der Kirchengaustritte in beiden großen Kirchen völlig parallel und in Abhängigkeit vor allem von politischen Entwicklungen. Zum andern sind die Motivlagen und Erwartungen der Kirchenmitglieder, je nach Nähe und Distanz zur Kirche, viel zu verschiedenartig, um eindeutige Handlungsoptionen naheulegen. Dies bedeutet nicht, dass die Kirche zur Passivität verurteilt wäre – Pollack benennt konkrete Perspektiven, wie die individuelle Bindung an die evangelische Kirche ggf. gestärkt werden könnte –, aber es bedeutet gleichwohl, die Grenzen kirchenleitenden Handelns realistischer in der Blick zu nehmen, die in der Komplexität der Kirche einerseits und in schwierigen gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen andererseits begründet sind. Pollacks Resümee: Das kirchliche Handeln ist »ein multifaktorielles Geschehen, das sich auf verschiedenen Ebenen abspielt, verschiedene Funktionen erfüllt, unterschiedliche Motive und Erwartungen bedient und sich daher eindimensional nicht optimieren lässt. [...] Eine einseitige Ausrichtung auf Profilschärfung, Öffnung und Wandel führt in die Sackgasse, denn sie überfordert die Handlungsmöglichkeiten der Kirche.«

Kirche – Symbol des Unverfügbaren

Auch *Jan Hermelink* widmet sich den EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen. Er stellt fest, dass die von der EKD selbst initiierte und finanzierte Datenerhebung erstaunlicherweise im EKD-Reformpapier kaum rezipiert wird und vermutet, dass dies am Selbstbild der gegenwärtigen kirchlichen Organisationsform liegt, das durch die Selbstwahrnehmungen von Kirche in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen nicht unbedingt bestätigt wird. Hermelink analysiert dabei die Akzentverschiebung in der Selbstwahrnehmung der kirchlich Verantwortlichen einerseits, die sich in der Entwicklung von Fragen und Design der vier Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen spiegelt, und in der Wahrnehmung von Kirche insbesondere durch die »fernen« Kirchenmitglieder andererseits. In Spannung zum Selbstbild der EKD, die sich mehr und mehr als gesamtgesellschaftlich agierende Organisation bzw. als Großunternehmen versteht, macht Hermelink darauf aufmerksam, dass die Wahrnehmung von Kirche durch ihre (vor allem distanzierten) Mitglieder anders gelagert ist: Für sie ist Kirche weithin keine Organisation, für deren Eintritt oder Nicht-Austritt man sich bewusst entscheidet. Kirche ist für die meisten Mitglieder vielmehr Symbol des Unverfügbaren. Auch ihre individuelle Kirchenbindung hat weithin symbolische Qualität. Dabei können die Grenzen zwischen Mitgliedern und Konfessionslosen verwischen. Für beide ist Kirche eine Art Kontrastprinzip, »das der ökonomisierten Ra-

tionalität des Alltagslebens eine unverfügbare Grenze setzt.« Insofern kommt Hermelink zu einem ähnlichen Ergebnis wie Pollack: Das Reformpapier geht von zuviel Eindeutigkeit im Hinblick auf die Problemanalyse wie die Lösungsvorschläge aus. Auf diesem Hintergrund empfiehlt es sich, der besonderen Organisationstypik von Kirche Rechnung zu tragen und mehr Sensibilität für die produktive Unordnung und Uneindeutigkeit von Kirche zu entwickeln, statt nur nach einem klaren Profil und nach eindeutigen Zielen zu fragen.

Ökonomie und Theologie

Christoph Meyns geht dem Phänomen nach, dass die Kirchen seit den 1990er Jahren zunehmend auf ökonomisch inspirierte Konzepte zurückgreifen. Dies liegt vor allem an den drängenden Finanzproblemen, die sich den Kirchen aufgrund zurückgehender Steuereinnahmen stellen. Meyns unterscheidet drei Modelle der Begegnung von Theologie und Ökonomie. Das eine ist das traditionell diastatische Modell, das die ökonomische Seite als »uneigentlich« für die Kirche abspaltet. Das zweite ist das okkupatorische Modell, dessen sich auch das Impulspapier bedient. Meyns analysiert aufschlussreich, dass und inwiefern das Impulspapier durchgehend den Vorgaben der Managementlehre für die Planung und Steuerung von Unternehmen folgt. Die Vernachlässigung der theologischen Perspektive auf die Kirche führt dabei zu etlichen Fehlschlüssen und Fehlwahrnehmungen. Insbesondere die angebotsorientierte Argumentation des Impulspapiers führt in die Irre, weil sich die tendenzielle Gleichsetzung von Religion/dem Evangelium mit einem kaufbaren Produkt auf dem Markt gleich in mehrfacher Hinsicht als nicht adäquat erweist. Das dritte Modell, das Meyns vorschlägt, ist das dialogische Modell aus der Nonprofit-Managementlehre, das der Eigenart der Organisation Kirche am ehesten gerecht wird und zugleich der dogmatischen Selbstbeschreibung von Kirche einen zentralen Ort einräumt. Denn: »Das Zielsystem von Nonprofit-Organisationen ist komplexer als das von Unternehmen der freien Wirtschaft und umfasst aufgrund der Auftragsorientierung vor allem inhaltlich-qualitative Kriterien, die sich der einfachen Messbarkeit entziehen.« Aber auch bezüglich des dritten Modells warnt Meyns davor, sich einseitig auf die Optimierung organisatorischer Effizienz zu konzentrieren und dabei die geistliche und gemeinschaftliche Dimension kirchlichen Lebens zu vernachlässigen.

Religion – Interaktion – Organisation

Der vierte Teil des Bandes konzentriert sich auf die Frage, welche Perspektiven auf Kirchenreformbemühungen sich ergeben, wenn man im Anschluss an Niklas Luhmann Funktions-, Organisations- und Interaktionssysteme als

eigenständige Systemtypen unterscheidet, die sich nicht in eine hierarchische Ordnung bringen lassen und zugleich vielfältig miteinander gekoppelt sind.

Pastorale Spannungslagen und Motivationsprobleme

Pastorinnen und Pastoren, deren Arbeit auf Interaktion abzielt und die zugleich Repräsentanten der Organisation Kirche sind, erfahren die Spannungslagen zwischen Interaktion und Organisation in besonders zugespitzter Weise. Mein eigener Beitrag (*Isolde Karle*) geht dieser Frage nach. Während Organisation auf Kontrolle setzt und damit Misstrauen kultiviert, ist das Prinzip der Interaktion auf Vertrauen hin ausgelegt. Konflikte von Pastorinnen und Pastoren mit der Organisation sind dabei auch deshalb vorprogrammiert, weil diese sich ihrer immer deutlicher zu bemächtigen sucht und Pfarrerinnen und Pfarrer zunehmend als Angestellte eines Großunternehmens denn als autonome Wortverkündiger betrachtet. So grundlegend Organisation für die Kirche der Moderne ist, so deutlich ist zugleich, dass sich die entscheidenden interaktiven und religiösen Prozesse dem organisatorischen Zugriff entziehen. Gerade wenn die Organisation in Frage steht, wäre es ratsam, die Seite der Organisation nicht einseitig zu privilegieren, sondern der interaktiven und religiösen (auch organisationsirritierenden) Dimension von Kirche genügend Freiraum zur Entfaltung zu lassen. Eine resonanzsensible Organisation ist kein hierarchisches top-down-System, sondern ein komplexes, locker integriertes Netzwerk, das Irritationsressourcen und damit Lernmöglichkeiten von unten gezielt einbaut und zu erschließen sucht. Vor allem die Bedeutung flüchtiger, informeller, nicht verabredeter und auch diffuser (uneindeutiger) Begegnungsmöglichkeiten wird bei den gegenwärtigen Reformbestrebungen weit unterschätzt.

Ein weiteres Problem im Hinblick auf die überbordenden Erwartungen an die Pfarrerinnen und Pfarrer besteht nicht nur in der Überschätzung von deren Reichweite, sondern auch in ihrer Demotivation über eine »Wenn du dich nicht steigerst, dann müssen wir kürzen«-Strategie. Wie aktuelle Untersuchungen zeigen, zerstören extrinsische Motivationsanreize die intrinsische Motivation. Auch unter personalstrategischen Gesichtspunkten scheint das Impulspapier mithin sein Ziel zu verfehlen. Der Beitrag schließt mit grundsätzlichen Überlegungen zur Lehre vom Allgemeinen Priestertum, die nicht gegen die Notwendigkeit pastoraler Professionalität ausgespielt werden kann und darf.

Pneuma und Gramma soziologisch betrachtet

Der Beitrag von *Armin Nassehi* ist ein dezidiert soziologischer Beitrag, der auf die widersprüchliche Gestalt und damit zugleich die begrenzte Reichwei-

te von Organisationsreformen nicht ohne Ironie hinweist. Nach einem gesellschaftstheoretischen Vorlauf führt Nassehi aus, dass religiöses zwar nicht mit kirchlichem Handeln zusammenfällt, dass es aber die Funktion der Kirche als moderner Organisation ist, »Zonen dicht gekoppelter Kommunikation« zur Verfügung zu stellen, die religiöse Kommunikation strukturieren und sie in systematische, wiederholbare Formen bringen. Die besondere Herausforderung für die Leitung kirchlicher Organisationen ist nun, dass die Tradierung von Glaubensinhalten zwar »von Organisationsentscheidungen abhängig ist, dass das Glaubenserleben aber immer unorganisierbarer wird«, dass die Kirche mithin das Unorganisierbare zu organisieren versucht. Dies ist im Übrigen im Kunst- oder Bildungssystem ganz ähnlich. Nur die Ökonomie ist sehr nahe an Organisationsformen gebaut. Deshalb orientiert sich der Diskurs um Organisationsführung vermutlich auch an ökonomischen Mustern, verliert dabei aber tendenziell die *differentia specifica* religiös-kirchlicher Führungskompetenz aus dem Blick.

Nassehi vergleicht nun die Kirchen- mit der Universitätsreform und macht deutlich, dass hier wie dort gilt, dass das Entscheidende nicht über Entscheidungen (also über Organisation) verändert werden kann, stattdessen stellt man sich organisatorisch immer wieder neu auf. »Womöglich liegt die Funktion der Veränderung des Organisierbaren darin, das Nicht-Organisierbare nach eigenen Regeln geschehen zu lassen«. Allerdings gilt das für das Impulspapier nur eingeschränkt, weil es zugleich den Versuch unternimmt, »das Unorganisierbare etwa durch Appelle an Motivation und Leistungsbereitschaft dann doch entscheidungsfähig zu machen«. Die wirklich wichtigen und spannenden Dinge lassen sich nicht organisieren. Das macht Organisation keinesfalls unwichtig: Sie sorgt für den Rahmen und die Nischen, in denen sich das Innovative und Überraschende ereignen kann. Aus soziologischer Perspektive lässt sich damit auch der Funktionssinn des heiligen Geistes beschreiben: Das *Pneuma* lässt sich nicht durch das *Gramma* konditionieren.

Talk comes first

Maren Lehmann fragt nach den Möglichkeiten der Kirche, sich selbst zu ordnen, ohne sich ausschließlich auf die Organisation von Mitgliedschaftsentscheidungen einerseits oder ausschließlich auf die Interaktion unter Anwesenden andererseits festzulegen, sondern deren Differenz produktiv zu nutzen. Sie greift dabei das Problem der Problemidentifikation auf und bemerkt, dass der Problembeschreiber immer von der Annahme ausgeht, das beschriebene Problem selbst nicht zu haben, ganz im Gegenteil: »Wer ein Problem sieht und Lösungen benennt, nobilitiert sich dadurch selbst.« Lehmann illustriert dies im Anschluss an Heinz von Foerster und macht

darauf aufmerksam, dass jede Problembeschreibung immer selbstreferentiell ist: Wer auch immer ein Problem beschreibt und definiert, ist selbst Teil dieses Problems bzw. seiner Beschreibung. So stellt das Impulspapier eine Selbstthematisierung der Kirche dar, die automatisch die Organisationsperspektive präferiert, ohne diese Perspektive von anderen Formen des Kircheseins unterscheiden zu können und ohne die ausschließliche Orientierung am Organisierbaren als Problem (auch der Bestandserhaltung!) erkennen zu können. Lehmann kritisiert vor allem den kausalen Steuerungsimpuls, durch den das Impulspapier geprägt ist. »Die Kirche muss mit Unberechenbarkeit rechnen lernen«, das Unordentliche und Heterarchische schätzen lernen, denn die Sozialsysteme, die sie steuern will, sind keine »trivialen Maschinen«. Nicht-triviale Maschinen ändern sich zwar, aber nicht teleologisch bestimmbar, sie sind letztlich unvorhersagbar und unberechenbar. Auf diesem Hintergrund akzentuiert Lehmann die Bedeutung nicht-steuerbarer Kommunikation: »In allen professionalisierten Kommunikationsformen kommt der Interaktion der basale Vollzug zu; ›talk comes first‹, auch in den Organisationen dieser Kommunikationen.«

Glauben lernen – Bedingungen und Paradoxien

Auch *Gerhard Büttner* widmet sich dem Zusammenhang von Religion und Interaktion, diesmal unter der Perspektive religiöser Bildung und Erziehung. Erziehung ist prinzipiell ein prekäres Unterfangen, weil durch Absichtserklärungen von Seiten der Erziehenden bestimmte psychische Veränderungen auf Seiten der zu Erziehenden hervorgerufen werden sollen. Dass dies bei »nicht-trivialen Maschinen« wie psychischen Systemen nicht funktioniert, liegt auf der Hand. Lernprozesse sind von daher hochgradig kontingent. Aber es ist durchaus möglich, Lernumgebungen zu prüfen und die Plausibilität von Lernprozessen zu erhöhen. Büttner wendet sich dabei konkret der Familie, dem Kindergarten, dem Religionsunterricht bzw. der Schulseelsorge und dem Gottesdienst als herausgehobenen Orten religiöser Bildung zu. Die »enthemmte Kommunikation«, die in der Familie möglich ist – alles an einer Person kann zum Thema werden – ist nach Büttner auch für religiös-existentielle Bildungsprozesse kennzeichnend und in begrenzter Weise auch in Kindergärten und in der Schulseelsorge (weniger im Religionsunterricht) praktizierbar. Weil das Glauben-Lernen nicht nur eine intellektuelle Angelegenheit ist, bedarf es dazu Personen, die glaubwürdig erscheinen. Die Überprüfung von Glaubwürdigkeit wird in der interaktiven Kommunikation durch die unmittelbar mögliche wechselseitige Wahrnehmung (von Habitus, Mimik, Gesichtsausdruck etc.) am ehesten gewährleistet. Deshalb sind die klassisch interaktiven Kommunikationsformen nach wie vor elementar für religiöse Bildungsprozesse. Büttner resümiert: »Gerade für eine essentielle

Fragestellung, die meinen ›Trost im Leben und im Sterben‹ betrifft, ist ganz offensichtlich eine solche durch mehrere parallele Wahrnehmungsschienen gesicherte Kommunikation auch in Zeiten medialer Dauerpräsenz unverzichtbar. Kirche wird gut daran tun, den Fokus ihrer Bildungsaktivitäten auf die Ermöglichung solcher Kommunikation zu richten.«

Kirche als Gemeinde

Nichts ist in der derzeitigen kirchenpolitischen und praktisch-theologischen Diskussion so umstritten wie die Rolle der Ortsgemeinden. Schon in den 1970er Jahren wurde das parochiale System der Ortsgemeinden als antiquiert und überholt betrachtet. Es schien mit der Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft an sein Ende gekommen. Derselbe Trend ist auch im Reformpapier der EKD zu erkennen. Die Reformbestrebungen der EKD machen deutlich, dass von den Ortsgemeinden keine den Aufbruch verstärkende Kraft erwartet wird. Die Ortsgemeinden sollen vielmehr drastisch reduziert werden, dafür sollen im Gegenzug neue Gemeindeformen wie Profildgemeinden, Netzwerkgemeinden bis hin zu »Internetgemeinden« ausgebaut werden. Bislang ist die Kirche weitgehend segmentär differenziert: Jede Kirchengemeinde ist so ähnlich wie eine andere. Die Reformen streben hingegen eine deutlich erkennbare Zentralisierung auf allen Ebenen und damit eine weitgehende funktionale Differenzierung kirchlichen Lebens an. Die Beiträge im fünften und letzten Teil des Bandes gehen der Frage nach, ob die angestrebte zunehmende funktionale kirchliche Binnendifferenzierung für die Kirche der Moderne tatsächlich funktional ist und erschließen – gewissermaßen gegen den Trend – die vielfältigen Ressourcen der Ortsgemeinden nicht nur für einzelne Menschen, sondern auch für die Kirche insgesamt.

Subversive Ekklesia

Der Neutestamentler *Martin Ebner* führt aus, inwiefern für die paulinischen Schriften die Zugehörigkeit zu einer konkreten Gemeinde unhintergebar und zentraler Ausdruck des Christusbekenntnisses ist: Hier wird die Entgrenzung der gesellschaftlich etablierten sozialen und religiösen Zuschreibungen und die Überwindung kultureller Stigmatisierungen praktiziert. In der Ekklesia wird die neue Schöpfung in Christus erkennbar und erfahrbar, die sich nicht mehr an der gesellschaftlichen Asymmetrisierung von Juden und Griechen, von Herren und Sklaven, von Männern und Frauen orientiert (Gal 3,28). Die Ekklesia ist Schauobjekt der neuen Weltordnung und damit Gegenwelt zur römischen Gesellschaft. Anschaulich führt Ebner an Hand der Auseinandersetzungen im Korintherbrief vor, wie zentral für Paulus dieses »gesellschaftliche« Bekenntnis zur jeweiligen Ekklesia und seiner konkret gelebten Sozialgestalt vor Ort ist. In dieser Praxis, weniger in religiösen Dif-

ferenzen, sieht Ebner den entscheidenden und schließlich evolutionär erfolgreichen Unterschied der neuen religiösen Bewegung. Denn die Jesuanhänger boten niedrigschwellige Zugangsbedingungen und verzichteten auf dauerhafte Abgrenzungskriterien, wie sie die Beschneidung und die Speisegebote darstellten. Erkennbar waren sie an ihrer gesellschaftliche Konventionen sprengenden Sozialstruktur: »An der Liegeordnung im Triklinium und bei der Speisenverteilung während des Essens entscheidet sich nach Paulus, ob vom »Mahl des Herrn« die Rede sein kann oder nicht. Kriterium ist, ob auf der untersten sozialen Ebene die vorgegebene gesellschaftliche Stratifikation durchkreuzt wird oder nicht.« Christentum bewährt und präsentiert sich nach Paulus mithin in der gelebten Praxis der Ekklesia und ist unabhängig von Gemeindezugehörigkeit nicht denkbar.

Glaubenskultur und Lebenskunst

Wilfried Engemann nimmt diesen Faden praktisch-theologisch und unter Bezugnahme auf die gegenwärtigen (volks-)kirchlichen Bedingungen auf. Für Engemann ist die Gemeinde ein Ort der Einübung christlicher Lebenskunst in aller Fragilität, Imperfektibilität und Gebrochenheit. »Gemeinden halten eine ausgesprochen facettenreiche, sich in verschiedensten Begegnungen, Räumen, Gesprächen, Ritualen und konkreten Situationen Ausdruck verschaffende Glaubenskultur in Umlauf, die – aufgrund ihres Evangeliumsbezugs – im Kern auf die Aneignung von Freiheit und auf das Empfangen und Gewähren von Zuwendung ausgerichtet ist.« Diese vielfältige Glaubenskultur der Gemeinde ist Kern allen kirchlichen Lebens, denn ohne Beziehungen verfällt der Glaube. Engemann diskutiert in diesem Zusammenhang unterschiedliche Gemeindemodelle der letzten hundert Jahre und schließt in kritischer Abgrenzung vom Kerngemeindemodell an das Prinzip der Gemeindepflege von Jakob Schoell an, das auf die Akzeptanz dessen, was konkret da und möglich ist, ausgerichtet ist, das bestehende Strukturen und Verhältnisse als Ressourcen versteht und vielfältige Partizipationsmöglichkeiten und wechselseitige Anerkennung und Wertschätzung in loser Anbindung an die Gemeinde zu fördern versucht. Die Chancen des Gemeindelebens stehen und fallen dabei mit den mit direkter Begegnung verbundenen Kairoi, die nicht geplant und gezielt herbeigeführt (organisiert) werden können. Elementar ist ferner, die Kommunikationsstile der Gemeinde gerade in der Moderne nicht zu nah an intime (familiäre) Sozialformen anzulehnen, sondern dem und der Einzelnen das Recht auf Distanz und selbstbestimmte Beteiligungsformen zu gewähren. Nicht zuletzt die Stärkung christlicher Spiritualität, die eine Kultur der Selbstdistanz, des Engagements und der Gelassenheit hervorruft und pflegt, ist eine elementare Funktion der Gemeinde.

Kirche mit und ohne Gemeinde

Anna Henkel wirft als Ökonomin einen betriebswirtschaftlich-systemtheoretischen Blick auf den Zusammenhang von Religion, Organisation und Gemeinde. Sie zeigt, dass die Unterscheidung von Kirche und Gemeinde in der Vergangenheit sehr erfolgreich war: Während die Organisation Kirche für Stabilität sorgte, konnten die Ortsgemeinden die strukturellen Vorgaben der Organisation jeweils flexibel an veränderte gesellschaftliche und lokale Umweltbedingungen anpassen. Zugleich pflegten sie den kommunikativ-persönlichen Kontakt zu den Kirchenmitgliedern und sorgten damit zugleich für die Finanzierung der Kirche. Denn das solidarische Versicherungsprinzip des Kirchensteuersystems macht nach Henkel nur Sinn in einer gemeindebezogenen, lokal präsenten Kirche. Henkel sieht in der Kombination von Stabilität und Struktur (durch die Organisation) und Anpassung an die konkreten Anforderungen der jeweiligen Gegenwart (durch die Ortsgemeinden) einen strategisch-evolutionären Vorteil der Kirche. Eine Kirchenreform könnte daran anknüpfen, die Gemeinden stärken bzw. eng mit ihnen kooperieren und damit zugleich Synergieeffekte im Zusammenspiel von Religion, formaler Organisation und Gemeinde fördern, die im Moment durch die Privilegierung formaler Organisationsstrukturen gefährdet sind. Nun gibt es Gründe, das »Erfolgsduo« von Kirche und Gemeinde in Zeiten zunehmender Professionalisierung und Ausdifferenzierung für nicht mehr zukunftsträchtig zu halten. Allerdings macht Henkel in aller Klarheit deutlich, wie die Alternative aussähe: Es wäre eine betriebswirtschaftliche Kirche, die die Symbiose von Kirche und Gemeinde »durch eine Reformulierung christlicher Dienste als kirchlicher Dienstleistungen« ersetzte. Die formale Organisation würde erheblich ausgebaut und Gemeinschaft durch zentrale Angebotsplanung ersetzt. Die Finanzierung würde in einer solchen Kirche über Spenden (mit Abonnement-Charakter), über betriebswirtschaftlich kalkulierte Angebote, Wettbewerbsanalyse und Marketing laufen. Nach Henkel empfehlen sich keine Mischformen, wie sie derzeit diskutiert werden, die Kirche muss vielmehr eine Entscheidung treffen, in welche Richtung sie gehen will. »Sie verzettelt sich sonst, vergeudet ihre Ressourcen und verliert die Chancen beider Modelle.« Welche Richtung zu präferieren ist, ist betriebswirtschaftlich nicht zu beantworten.

Damit schließt sich der Kreis und wir kommen zur Ausgangsfrage nach einem dogmatischen (und praktisch-theologischen) Selbstverständnis von Kirche zurück, die sich von solchen sozialwissenschaftlichen Überlegungen gleichwohl inspirieren lassen sollte.

III.

Mein herzlicher Dank gilt der Fritz-Thyssen Stiftung für die Finanzierung des Symposions »Die Kirche und die Kirchenreform« in Dortmund-Bommerholz sowie für eine großzügige Druckbeihilfe für die Publikation der Beiträge in diesem Band. Ich danke den Autorinnen und Autoren, die allesamt bereit waren, ihre Vorträge für die Publikation nach den Diskussionen auf dem Symposium noch einmal zu überarbeiten und zu präzisieren. Herzlich danke ich auch Armin Nassehi, der nicht zum Symposium kommen konnte und sich trotzdem intensiv in die kirchliche Reformdebatte eingedacht und einen wertvollen Beitrag für diesen Band beigesteuert hat.

Für die Vorbereitung der Drucklegung gebührt Jan Schäfer besonderer Dank. Er hat mit viel Umsicht und Fleiß die Beiträge redigiert, formatiert und schließlich die druckfertigen Fassungen erstellt. Mein Dank geht auch an Julia Well und Anne Wehrmann für das Korrekturlesen und an Renate Onasch für den Schriftverkehr im Zusammenhang der Publikation.

Dem Verlag danke ich für eine unkomplizierte und freundliche Betreuung und Wilfried Engemann, Christian Grethlein und Jan Hermelink für die Aufnahme des Bandes in die Reihe »Arbeiten zur Praktischen Theologie«.

Ostern 2009

Isolde Karle

Kinderwissen

Das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde

Kirchenreform in einer reformatorischen Kirche? Heißt das nicht Eulen nach Athen tragen? Steckt nicht der Anspruch auf »Reform« bereits im Ausdruck »Reformation«? Gehört es nicht fast zu den Gemeinplätzen, dass die Reformatoren keine neue Kirche gründen, sondern die Kirche *reformieren* wollten? Allerdings ist dann ja aus diesem Reformimpuls eine Kirche, genauer: ein Kirchentyp eigener Gestalt entstanden,¹ und man könnte mit ein wenig maliziöser Energie die Frage stellen, ob denn die Kirchen dieses Typs nicht vielleicht der Überzeugung seien, die Reform gewissermaßen hinter sich zu haben, sie nicht mehr nötig zu haben; bezeichnenderweise spricht man ja auch gern von den »aus der Reformation *hervorgegangenen* Kirchen«.

Indes verdankt sich eben dieser Ausdruck, wenn ich recht sehe, nicht der selbstzufriedenen Gewissheit, gleichsam die zur Institution geronnene Kirchenreform darzustellen, sondern der nüchternen Beobachtung, dass auf die Reformation historisch-genetisch z. T. sehr unterschiedliche Kirchen zurückgeführt werden können, ja dass dieselben Kirchen im Verlauf ihrer Geschichte sehr unterschiedliche Gestalt annehmen konnten. Kann man diese Vielfalt und Transformationsoffenheit nicht als historische Konkretion dafür lesen, dass die reformatorische Dynamik der Kirchenreform gewissermaßen in die Konstitutionsbedingungen protestantischer Kirchen eingegangen ist und diese zu einer permanenten kritischen Selbstanwendung des kirchenreformerischen Impulses nötigt und befähigt? Verdankt sich also, anders gefragt, die häufig als Modernisierungsoffenheit gewürdigte, nicht selten aber auch als Zeitgeisthörigkeit geschmähte Resonanzsensibilität, Wandlungsfähigkeit und Vielfalt des Protestantismus nicht einer geradezu prinzipiellen, selbstinduzierten Gestaltunruhe, so dass der Protestantismus gerade dann bei sich selbst wäre, wenn er sich selbst in Frage stellte? Die Reformation wäre so genau dann ernst genommen, wenn man sie *nicht* wörtlich nähme, d. h.: wenn ihre historische Gestalt nicht unmittelbar normativ geltend gemacht würde. Unterstellt wäre damit, dass der »Geist« der Reformation von ihrem »Buchstaben« abgehoben und ggf. gegen diesen Buchstaben gewendet werden kann. Die Frage, bei welchen vermeintlichen oder wirklichen kirch-

1 Ich vermeide den Begriff »neue Kirche«, weil dies den unzutreffenden Eindruck erwecken könnte, die »römische« Kirche sei die »alte Kirche« – sie ist vielmehr in ihrer gegenwärtigen Struktur ebenfalls ein Kind des 16. Jahrhunderts.

lichen Neuerungen Luther, Melanchthon oder die Väter der Konkordienformel sich »im Grab umdrehen« würden, könnte dann nicht mehr einfach durch Rekurs auf entsprechende Zitate dieser Autoren beantwortet werden, ganz zu schweigen im Übrigen davon, dass die Genannten in Inhalt und Form keineswegs durchgängig dieselben Akzente setzten. Nicht zufällig wurde und wird in kirchlichen Legitimationsdiskursen immer wieder Luther gegen Melanchthon (und umgekehrt), die »viva vox reformationum« gegen die »tota« Lehr- und Bekenntnisorthodoxie, ja sogar der junge, von Reformelansprühende Luther gegen den alten, angeblich wieder in starrere Formen zurücklenkenden Luther ausgespielt.²

Gleichwohl ist mit diesen Beobachtungen dem Blick auf die reformatorische Praxis und Lehre nicht die Grundlage entzogen. Jede Kirchenreformbewegung innerhalb der reformatorischen Kirche berief sich in irgendeiner Form auf die Ursprungsgestalt der Reformation bzw. das, was sie als diese Ursprungsgestalt diagnostizierte. Auch wer den »Geist« der Reformation beschwört, muss ihn von deren »Buchstaben« ablesen können. Und in der Tat muss die Lektüre reformatorischer Leitdokumente keineswegs in der resignativen Wahrnehmung verwirrender Vielfalt enden. Es lassen sich vielmehr durchaus charakteristische Grundzüge eines reformatorischen Kirchenverständnisses aufzeigen. Genau dies will ich im Folgenden versuchen. Dabei will ich zunächst die reformatorische Grundbestimmung von Kirche als »Versammlung der Gläubigen« (*congregatio sanctorum*) in ihren Konsequenzen entfalten. Dann will ich aufzeigen, dass nach reformatorischem Kirchenverständnis die »verborgene« Kirche des Glaubens konstitutiv die Existenz einer empirisch »sichtbaren« Kirche mit erkennbarer Sozialgestalt und zu verantwortenden Handlungsvollzügen einschließt. Das Bekenntnis zur Kirche als »*creatura verbi*« untergräbt daher nicht die Möglichkeit menschlicher Handlungsverantwortung, sondern setzt die Aufgabe der geordneten Gestaltung gerade frei. In einem dritten Schritt will ich mich der Frage zuwenden, wie sich diese Handlungsverantwortung institutionell konkretisiert, anders gesagt: wie sich *Kirchenleitung* vollzieht. Namentlich geht es dabei um das Verhältnis von »allgemeinem Priestertum aller Getauften« und ordinationsgebundenem Amt.

2 Zu diesen Diskursen im 19. und 20. Jahrhundert vgl. BERND OBERDORFER, Zwischen Prinzipialisierung und Historisierung. Zur Bedeutung des Rekurses auf Luther in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: JOACHIM EIBACH/MARCUS SANDL (Hg.), Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, Göttingen 2003, 215–231.

1. »Versammlung der Gläubigen«: Die ekklesiologischen Grundeinsichten der Reformation

Folgt man Luther, dann ist es kinderleicht, das Kriterium zu benennen, an dem sich rechte Kirche zu bemessen und demgemäß jede Kirchenreform zu orientieren hat: »[...] es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren«, schreibt er in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537, »was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und »die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören« [Joh 10,3].«³ Wenn Luther hier gleichsam ein Kind im Grundschulalter zum Zeugen anruft, so steckt dahinter nicht nur der berechtigte Stolz auf die volksbildnerischen Bemühungen der Reformation – bezeichnenderweise betont die lateinische Fassung, *heute* wisse schon ein Kind, was die Kirche sei, und zeigt damit an, dass es nicht immer so gewesen ist.⁴ Vielmehr artikuliert sich darin ebenso eine scharfe Polemik gegen das römische Kirchenverständnis, in dem Wesentliches und Unwesentliches, von Gott Eingesetztes und menschliche Regelungswut heillos verquickt erscheinen. Man muss – um im Bild zu bleiben – schon sehr »erwachsen« und verbildet sein, um sich die »erdichteten« Satzungen der römischen Kirche samt deren Geltungsansprüche als *notwendige* Kennzeichen der Kirche Jesu Christi gefallen zu lassen. Demgegenüber gleicht der »puer septem annorum« dem Kind aus dem Märchen, das allein auszusprechen wagt, dass der Kaiser (in diesem Fall natürlich eher: der Papst) nackt ist.

Die »kinderleichte« Kirchendefinition der Schmalkaldischen Artikel stellt eine radikale Elementarisierung dar. Sie fokussiert auf die »heiligen Gläubigen« und bestimmt diese – bezeichnenderweise mit einem Schriftzitat – näher als die »Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören«. Dort, wo die Stimme des Hirten, die Stimme Christi, gehört werden kann und Gehör findet, da ist Kirche. Umgekehrt heißt das: Die Grundaufgabe – um nicht zu sagen: die Existenzberechtigung – der Kirche ist, die Stimme des Hirten zu Gehör kommen zu lassen, zu Gehör zu bringen und die zu sammeln, bei denen sie Gehör gefunden hat. Alle kirchlichen Vollzüge müssen sich diesem Grundvollzug zuordnen lassen, müssen als Konkretionen dieses Grundvollzugs lesbar sein.

Es ist bei dieser Definition nicht von vornherein klar, inwiefern und in welchem Sinn die *Sozialgestalt* (»Sammlung«/»Versammlung«) wesentlich zur Kirche gehört. M. a. W.: Warum genügt es nicht, Kirche als den Ort zu bestimmen, an dem das Evangelium verkündigt wird, gewissermaßen als In-

3 BSLK 459.

4 Im Übrigen repräsentiert dieser kleine Satz gleichsam eine implizite reformatorische Ekklesiologie, nämlich den Gedanken des sog. »allgemeinen Priestertums aller Gläubigen«, und das daraus folgende Bildungsprogramm, dem gemäß jeder Gläubige zum eigenen Verstehen des Glaubensinhalts befähigt werden soll.

stitution der religiösen Information?⁵ Warum gehört zum Kirchesein die »Versammlung« der Gläubigen, die doch in irgendeiner Form deren Beziehung *untereinander* einschließen muss? Natürlich könnte man dafür den biblischen Gedanken der eschatologischen Berufungsgemeinschaft (»Volk Gottes«) oder das paulinische Konzept der Gemeinde als »Leib Christi« heranziehen. Beides spielt aber zum einen im Kirchenartikel der Schmalkaldischen Artikel – und, wie wir gleich sehen werden, auch in der Confessio Augustana – keine Rolle, und zum anderen bietet der Rekurs darauf noch kein systematisch tragfähiges Argument. Ein solches bietet m. E. die Idee des »allgemeinen Priestertums aller Gläubigen bzw. aller Getauften«, der gemäß alle Gläubigen zum Zeugen für das Evangelium bestimmt sind und deshalb – wie Luther in der Freiheitsschrift sagt – einander zum Christus werden. Was das bedeutet und welche Konsequenzen daraus für das Gemeindeverständnis folgen, wird uns noch genauer zu beschäftigen haben.

In dogmatisch präziser Sprache entsprechen die Ausführungen der Confessio Augustana zur Kirche genauestens den Schmalkaldischen Artikeln. Die Kirche erscheint hier als »Versammlung aller Gläubigen« bzw. »congregatio sanctorum«. Was bei Luther die »Stimme des Hirten« ist, wird bei Melancthon freilich gleichsam zu kirchlichen Vollzügen konkretisiert, wenn er die »Versammlung der Gläubigen« als den Ort definiert, an dem »das Evangelium rein gepredigt und die Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden« (CA 7).⁶ Damit sind die beiden »Medien« benannt, in denen nach reformatorischer Überzeugung Christus sich erkennbar, seine Stimme hörbar macht.

Festzuhalten ist dabei freilich ein inneres Gefälle zwischen Wort und Sakrament: Es gehört zum rechten Verständnis der Sakramente selbst, dass diese keine eigenständigen Formen der Heilszueignung neben der Wortverkündigung, sondern als – durchaus eigenständige – Formen der Wortverkündigung selbst dieser zu- und untergeordnet sind.⁷ Sie sind – um es mit eigenen Worten zu sagen – der verdichtete Ausdruck dafür, dass die Verkündigung für die in den Glauben Gerufenen, zum Glauben Berufenen lebensprägende Bedeu-

5 Das wäre dann gewissermaßen eine wortzentrierte Transformation eines Verständnisses von Kirche als »Heilsanstalt«, als Heilsvermittlungsinstanz, als Institution, in der Menschen am Heil, am Heiligen partizipieren können.

6 BSLK 61. Interessant ist ein feiner Unterschied zwischen deutscher und lateinischer Fassung. Bezieht der lateinische Text die genannten kirchlichen Vollzüge syntaktisch auf die »Versammlung« (»congregatio sanctorum, *in qua* ...«), so die deutsche Version auf die »Gläubigen« (»Versammlung aller Gläubigen, *bei denen* ...«).

7 Deshalb ist die Behauptung, auch für reformatorische Kirchen sei das Abendmahl konstitutiv für den Gottesdienst, zwar nicht schlechterdings falsch – selbstverständlich steht es evangelischen Gemeinden nicht frei, das Abendmahl grundsätzlich nicht zu feiern –, sie droht aber das genannte Gefälle zu verdunkeln und wird auch dem frömmigkeitsgeschichtlichen Befund nicht gerecht.

tung hat (Taufe) und dass die Berufung kein bloßer einmaliger Akt in der Vergangenheit ist, sondern der beständigen Erneuerung in der und durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedarf (Abendmahl).⁸

Die Konzentration auf die eine zentrale Funktion – darin stimmen *Confessio Augustana* und *Schmalkaldische Artikel* überein – impliziert eine scharfe Unterscheidung von notwendigen und nicht-notwendigen Elementen des Kircheseins. Letztgenannte bezeichnet CA 7 als »*traditiones humanae*«⁹. Nicht dass damit dem permanenten Traditionsbruch, der Geringachtung verbindlicher Regeln und eingespielter Sitten das Wort geredet wäre. Das Luthertum war bekanntlich in dieser Hinsicht eher konservativ. Auch sollte daraus nicht ein grundsätzliches Desinteresse an gemeinsamen Formen abgelesen werden. Im Gegenteil sorgten die Reformatoren »vor Ort« z. T. recht resolut für Homogenität in der kirchlichen Praxis, und noch der *Augsburger Religionsfriede* von 1555 ist orientiert am Ideal konfessionshomogener Einzelterritorien; die Parität in den Reichsstädten war die erzwungene Ausnahme, nicht die gewünschte Regel. In der Beziehung zu *anderen* Ortskirchen sollte indes Homogenität in der Liturgie, der Gemeindeordnung etc. nicht zur Bedingung kirchlicher Gemeinschaft gemacht werden, sofern die grundlegende Übereinstimmung im Evangeliumsverständnis konstatiert werden kann. Eine solche Hypostasierung geschichtlich-konkreter Regelungen zur unbedingt gültigen göttlichen Norm wirft Luther aber der römischen Kirche vor. Dies ist jedoch keine bloß kontingente Verfehlung, sondern zerstört das Kirchesein selbst. In den *Schmalkaldischen Artikeln* leitet Luther seine »*kindereichte*« Kirchendefinition denn auch mit den Worten ein: »Wir gestehen ihnen [*sc.* der römischen Kirche] nicht, daß sie die Kirche sein, *und sind's auch nicht*«¹⁰.

8 Dies ist im Übrigen auch ein deutlicher Hinweis darauf, dass die »vor Ort« regelmäßig im Gottesdienst zum Hören des Gotteswortes und zum Feiern der Sakramente versammelte Gemeinde der primäre »Sitz im Leben« der *congregatio sanctorum* ist. Die im zweiten »Leuchtfeuer« des Impuls-Papiers der EKD (*Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, hg. v. KIRCHENAMT DER EKD, Hannover 2006) hervorgehobenen punktuellen und/oder nur einen spezifischen Interessentenkreis ansprechenden »Profilgemeinden« und »netzwerkorientierten Angebote« sind sicherlich eine sinnvolle Ergänzung und sollten gerade angesichts der signifikant veränderten, starke Organisationsbindung eher scheuenden Orientierung des sozialen Engagements in der postmodernen Gesellschaft als Formen der Kommunikation des Evangeliums bewusst gepflegt werden. Sie sollten aber vom parochialen Modell nicht wegführen oder gar diesem als zukunftsträchtigeres Leitbild protestantischer Gemeindebildung gegenübergestellt werden. In dieser Hinsicht kann auch die als Handlungsziel für 2030 formulierte quantitative Verteilung – 50 % Parochialgemeinden, 25 % Profilgemeinden, 25 % punktuelle Angebote (vgl. a. a. O., 57) – nur als Fehlsteuerung bezeichnet werden.

9 »Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas« (BSLK 61).

10 BSLK 459 [Hervorhebung B. O.].

Nun könnte die demonstrativ zurückgewiesene Verbindlichkeit von »Chorhembden, Platten [sc. Tonsuren], langen Rocken und andern [...] Zeremonien«¹¹ den Eindruck erwecken, als liege den Reformatoren allein an der »geglaubten«, »unsichtbaren«, »verborgenen« Kirche, der gegenüber alle empirischen Vollzüge sekundär, ja ephemere wären. Diesen Verdacht hat die katholische Polemik lange geschürt (und er ist vielleicht immer noch nicht gänzlich überwunden). Man kann freilich nicht verhehlen, dass mancher protestantische Anti-Institutionalismus in Geschichte und Gegenwart solchem Verdacht kräftig Nahrung zu geben vermochte. Aber die Reformatoren haben keineswegs die »verborgene« gegen die »sichtbare« Kirche ausgespielt. Dem komplexen Verhältnis beider Bestimmungen will ich mich im folgenden Abschnitt zuwenden.

2. »Geglaubte« und »empirische« Kirche

Gewiss reden sowohl die Schmalkaldischen Artikel als auch die Confessio Augustana von der »geglaubten« Kirche des Apostolikums.¹² Und gewiss unterschieden die Reformatoren zwischen der geistlichen, in ihrer Extension verborgenen Gemeinschaft der von Gott zum Heil bestimmten Gläubigen und der durch die Taufe besiegelten Mitgliedschaft in der »empirischen« Institution Kirche. Die Taufe begründet keinen Heilsautomatismus. Auch die Reformatoren bezogen das biblische Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) auf die irdische Kirche und verstanden diese als *corpus permixtum* voller »falscher Christen und Heuchler, auch öffentlicher Sunder unter den Frommen«¹³, wobei die endgültige Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen Gottes Jüngstem Gericht vorbehalten bleibt (und also auch nicht durch die vorwitzige Unterscheidung von »entschiedenen« Christen und »Karteileichen« vorweggenommen werden darf). Dennoch ist die durchaus übliche Verwendung von Begriffspaaren wie »unsichtbare Kirche« und »sichtbare Kirche« oder auch »geglaubte« und »empirische« Kirche mindestens missverständlich. Denn sie suggeriert, dass es sich dabei um zwei unterschiedliche Größen handle, von denen zudem die eine wesentlich, die andere akzidentell sei. Genau dies ist aber nicht der Fall. In der Apologie betont Melanchthon, die Kirche sei keineswegs eine »Platonica civitas«¹⁴. Dass es eine »empirische« Kirche gibt, ist keine entbehrliche Äu-

11 BSLK 460.

12 In diesem Sinne übernahmen die Reformatoren auch die »klassischen« »Kennzeichen« der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) aus dem Nicäno-Constantinopolitanum.

13 CA 8; BSLK 62.

14 Apol 7; BSLK 238 (dort im Akkusativ).

berlichkeit, sondern gehört zum *Wesen* der Kirche. Nicht zufällig entwickelten die Reformatoren gerade da eine besondere Rabiathheit, wo sie eine Verachtung der empirisch-geschichtlichen Vermittlungsformen des Heils zu erkennen meinten. Dies gilt v. a. für den sog. »linken Flügel« der Reformation (Täufer, Spiritualisten), steht aber auch im Hintergrund von Luthers Ablehnung von Zwinglis Abendmahlsverständnis.¹⁵

Das hat mindestens zwei gravierende Konsequenzen: Zum einen ist die Zugehörigkeit zur »empirischen« Kirche kein bloßes Adiaphoron, zu dem sich das fromme Bewusstsein nach Belieben verhalten könnte. Für die Reformatoren wäre es ein innerer Widerspruch, sich für gläubig zu erklären und sich gleichzeitig von den konkreten Vollzügen der kirchlichen Glaubenskommunikation fern zu halten. Zum anderen aber folgt aus der theologischen Notwendigkeit einer empirischen Kirche, dass deren Gestalt nicht theologisch gleichgültig ist. Wenn die Reformatoren die römische Kirche für deren theologische Aufladung von Kirchenordnungsstrukturen kritisierten, dann taten sie das nicht, weil sie Kirchenordnungsfragen grundsätzlich für theologisch irrelevant hielten. Im Gegenteil war diese Kritik ja in der Sorge begründet, dass die von »Rom« vorgegebene Kirchenstruktur der von Gott gesetzten Bestimmung der Kirche widerspricht, diese Bestimmung nicht widerspiegelt, die Erfüllung der gottgewollten Grundaufgabe der Kirche be-, wenn nicht verhindert. Die Pointe der reformatorischen Kritik war nicht die grundsätzliche Verwerfung kirchlicher Ordnung, sondern die Forderung evangeliumsgemäßer Gestaltung dieser Ordnung. Und dazu gehört die Unterscheidung von Notwendigem und Nicht-Notwendigem, von Unverzichtbarem und Disponiblem.

Was heißt das konkret? M. a. W.: Welche Vorgaben für die Gestaltung des kirchlichen Lebens ergeben sich aus der grundlegenden Bestimmung der Kirche als »congregatio sanctorum« mit der Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums?

3. »Allgemeines Priestertum aller Gläubigen« und ordinationsgebundenes Amt

Sehe ich recht, dann ist die gravierendste Konsequenz dieses ekklesiologischen Ansatzes die elementare Statusgleichheit aller Christenmenschen. Es gibt keine Steigerungsform des durch die Taufe konstituierten Christenstandes, und es gibt keine qualitativen Differenzen, die etwa einer Gruppe exklusiv die spezifisch geistliche Fähigkeit zur authentischen Schriftauslegung zuzusprechen erlaubten.

15 Inwieweit er damit Zwinglis Intentionen gerecht wurde, steht auf einem anderen Blatt.