

Plädoyers für ein Christentum jenseits der Kirche – berechtigte Anfragen und überspitzte Kritik

Uta Pohl-Patalong

Hans-Martin Barth, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christentum, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 272 S. – *Wilhelm Gräß*, Glaube aus freier Einsicht. Eine Theologie des Lebensdeutung (Schriften zur Glaubensreform III), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2015, 48 S. + 1 CD – *Michael Klessmann*, Individualität und Kirche: Wilhelm Gräß/Lars Charbonnier (Hg.), Wer lebt mich? Die Praxis der Individualität zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, Berlin University Press Berlin 2015, 133–158. – *Joachim Kunstmann*, Leben eben! Religion für Sinnsucher – eine Anleitung, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 239 S.

Dass die gesellschaftlichen Bedeutungen der Größen »Religion« und »Kirche« sich seit einiger Zeit gegenläufig entwickeln, so dass erstere an Bedeutung gewinnt, während letztere mit Relevanzverlust zu kämpfen hat, wird nicht nur in der wissenschaftlichen Praktischen Theologie thematisiert, sondern vor allem in der medialen Öffentlichkeit. Während in den wissenschaftlichen Diskursen in der Regel die komplexen Zusammenhänge gesellschaftlicher Ausdifferenzierung, kultureller Individualisierung und kirchlicher Orientierungsmuster analysiert wird, wird feuilletonistisch die Ursache dafür, dass die Kirche(n) (meist wird nicht nach Konfessionen differenziert) nicht von dem Relevanzgewinn von Religion profitieren, in deren Traditionalismus und ihren Verkrustungen identifiziert: Sie interessierten und öffneten sich nicht für die religiösen Suchbewegungen von Menschen, sondern beharrten auf entleerten Riten und lebensfernen Inhalten. Dem wird eine lebendige individuelle Religiosität bzw. Spiritualität gegenübergestellt, die durch eine erneute Entzauberung der entzauberten Moderne befördert wird und zu einer spätmodernen »Postsäkularität« führe. So speist sich auch der Boom des Spiritualitätsbegriffs unter anderem auch durch seine institutionskritischen Implikationen. Wird in empirischen Erhebungen wie in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen nach den Gründen für einen Kirchenaustritt gefragt, so wird nicht selten angegeben: »Man kann auch ohne Kirche glauben.«

Religion ohne Kirche – ein protestantischer Diskurs

Ein interessantes Phänomen ist nun, dass seit einigen Jahren auch Vertreter (ob es Zufall ist, dass sich, soweit ich es sehe, bislang noch keine Vertreterinnen entsprechend geäußert habe, ist gegenwärtig noch nicht abzuschätzen) der wissenschaftlichen Theologie entsprechend äußern und das Thema zum Gegenstand von Monografien und Aufsätzen machen. Diese bewegen sich von ihrem Genre her im Grenzbereich zwischen wissenschaftlicher Publikation und religiösem Sachbuch – sie zitieren empirische Studien und systematisch-theologische Denkfikturen, berufen sich auf theologische Traditionen und beinhalten Anmerkungen, knüpfen jedoch an Alltagserfahrungen an, sind allgemeinverständlich geschrieben und argumentieren persönlich und durchaus leidenschaftlich (bis hin zu teilweise fast predigtartigen Wendungen). Durch die Werke scheint sympathisch und ehrlich die religiöse Subjektivität von wissenschaftlich arbeitenden Theologen durch, die der gesellschaftliche Bedeutungsverlust von ihnen wertvollen Größen nicht nur wissenschaftlich interessiert, sondern auch persönlich bewegt: »Ich möchte zu verstehen lernen, wieso etwas, das mir elementar wichtig ist, so viele Menschen völlig kalt lässt. Ich möchte ihnen nahe sein, wünschte mir, dass sie wenigstens gedanklich nachvollziehen können, was mich bewegt und warum ich Christ bin und bleiben will.« (Barth, 15f.) Gleichzeitig führen sie eine theologische Linie fort, die an verschiedenen Punkten der Geschichte immer wieder den Gedanken eines von der Institution Kirche distanziierten Christentums expliziert hat (beispielsweise der junge Schleiermacher im frühen 19. Jh., R. Rothe im späteren 19. Jh., A. v. Harnack im frühen 20. Jh. oder T. Rendtorff in der Mitte des 20. Jh.), und können daher auch verstanden werden als spätmoderne Fassung einer dem Protestantismus inhärenten gedanklichen Figur.

Ohne Kirche glauben – gedankliche Konstruktionen

Die im Einzelnen durchaus unterschiedlichen Werke vereint dabei die These, dass man nicht nur ohne Kirche (christlich) religiös sein könne, sondern dass sich dies durchaus als sinnvoller Weg empfiehlt. Dies verbindet sich mit einer kritischen Sicht auf die Institution Kirche und mit Empfehlungen zu ihrer Reform, die sich daraus speist, dass auch die evangelische Kirche als Institution ein problematisches Verhältnis zu der individuellen Religiosität der Subjekte hat: »Während der Protestantismus im Lauf seiner Geschichte wichtige Impulse zur Individualisierung des Christentums und der Kirchen und damit auch der Gesellschaft und Kultur als ganzer gegeben hat, haben sich die evangelischen Kirchen mit ebendiesen Impulsen schwer getan und sie lange und immer wieder zurückzudrängen gesucht.« (Klessmann, 143) Insofern kann diese Thematik durchaus als Bestandteil der Kirchenreformdiskurse verstanden werden. Einige in diese Richtung zielende Werke sollen im Folgenden besprochen und daraufhin befragt werden, welches Kirchenbild als Ideal der empfohlenen Reformbemühungen in ihnen sichtbar wird.

Ausgangspunkt und Problemanzeige dieser Argumentation ist die Annahme, dass christliche Traditionsgehalte wesentlich mehr Menschen in der Gegenwart gut täten und ihnen bei der Bewältigung ihres Lebens helfen würden, als sie gegenwärtig entdecken und nutzen. Durch die gegenwärtigen Erscheinungsformen der Kirche(n) würden gerade diese Entdeckungsprozesse wesentlich erschwert, so dass sich Menschen außerhalb der etablierten kirchlichen Wege auf die Suche begeben müssten. Auf dieser Basis folgen die Werke unterschiedlichen Ausrichtungen.

J. Kunstmann richtet sich vorrangig an potenziell religiös interessierte Menschen selbst und sucht diese davon zu überzeugen, dass sie in den christlichen Traditionsbeständen Hilfreiches für die Bewältigung ihres Lebens finden. Er geht – im Gegensatz zu den o.g. Diagnosen – von einer zunehmenden Bedeutungslosigkeit oder Ablehnung von Religion aus, die ihre Ursache in den Kirchen habe: »Das liegt zu einem guten Teil an der Leidenschaftslosigkeit und an den dogmatischen, kirchenamtlichen und sakralen Verkrustungen und Verhärtungen der religiösen Kultur selbst.« (7) Dies sei aber für die Individuen gerade in der heutigen Gesellschaft mit ihren Herausforderungen von Optionenvielfalt, Sinnlosigkeit, innerer Leere, Fremdheitsgefühl, Erfolgsorientierung, Außensteuerung, medialer »Betäubungskultur« (18), Erschöpfung und Isolation fatal, denn gegen diese »Schlagseiten der modernen Kultur« sei Religion ist das »einzige wirkliche Widerlager« (9). Während der Mensch der Gegenwart kaum Antwort auf seine Sinnfragen finde und unter Orientierungslosigkeit leide, habe »die abendländische Religion [...] ein tiefes und umfassendes *Lebenswissen*, das modern akzeptabel und psychologisch höchst plausibel ist« (8). Sie gebe eine »ausgesprochen kluge Antwort auf die Frage nach dem Sinn«, indem sie eine Verbindung eröffne »zum Anderen, das nicht ich selbst bin. Egal, ob mit dem Anderen die Welt, der Mitmensch oder Gott gemeint ist.« (137) Kunstmann impliziert damit zunächst einen weiten Religionsbegriff: »Religion ist eine unbedingte Erfahrung, die in allen Graden der Betroffenheit erscheinen kann. Sie ist Ergriffenheit vom Heiligen, vom Unbedingten, vom Großen und Ganzen, auf jeden Fall von einem als groß oder gar überwältigend Erfahrenen« (38) in einer »leidenschaftliche[n] Erfahrung der Verbundenheit« (60). In der Ausführung sind es dann allerdings faktisch die christlichen Traditions- und Symbolgehalte, denen er das hilfreiche Lebenspotenzial zuspricht. Die Kirchen würden daher »dringend gebraucht« als Reservoir und Ressource für die »selbst verantwortete Religion« (170).

Auf den ersten Blick scheint *H.-M. Barth* einen gegenüber Kunstmann konträren Ansatz zu vertreten, wenn er der – auch von ihm konstatierten – zunehmenden »Areligiosität« der Gesellschaft gerade nicht »Religion« entgegensetzen möchte, sondern die Möglichkeit eines christlichen Glaubens jenseits einer religiösen Weltsicht auslotet und »Wege zu einem religionstranszendenten Christentum« (5) sucht. Für eine primär innertheologische und -kirchliche Zielgruppe zeigt er auf einem deutlich höheren wissenschaftlichen Niveau in breiter Rezeption (ausgewählter) Theorien und Gedankenfiguren aus Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Religionssoziologie, »dass Areligiosität neben Religion

und Religiosität eine sozusagen gleichberechtigte Option« (17) darstellt. Er argumentiert einerseits theologisch und andererseits pragmatisch mit den aktuellen Herausforderungen, wenn er darauf zielt, »dem Auftrag des Evangeliums von Jesus Christus stärker zu entsprechen als bisher und den Menschen, denen es zu größerer Freiheit und Lebensfreude verhelfen möchte, entgegenzukommen« (18). Postuliert wird ein Christentum, das nicht einseitig auf »die religiöse Karte« setzt, sondern einen Lebensentwurf anbietet, »der auch für areligiöse Menschen gedanklich nachvollziehbar und existenziell attraktiv« (17) ist.

Voraussetzung für den Gedanken eines »areligiösen« oder »religionstranszendenten« Christentums ist ein Religions- und auch Religiositätsbegriff, für den nicht nur im Gegensatz zu Kunstmann, sondern auch zur dominanten praktisch-theologischen Tendenz die institutionelle Dimension mit ihren traditionellen Gehalten und Formen konstitutiv ist. So begreift er Religion als einen »über die Immanenz hinausweisend und nicht von jeweiligen Erkenntnisbedingungen abhängig gedachte[n] Kosmos von als letztgültig angenommenen verhaltensorientierenden Vorstellungen, der durch individuelle und kommunikative Praxis eine psychologisch und soziologisch fassbare Gestalt gewinnt« (27). Unter Religiosität in einem weiteren Sinne versteht er die »Offenheit gegenüber den ihr hilfreich vorkommenden Funktionen sowie gegenüber der Formen- und Kommunikationswelt von Religion, in einem engeren Sinn die als notwendig empfundene praktizierte Partizipation an solchem Transzendieren« (36). Faktisch benutzt er beide Begriffe häufig parallel als traditionelle kirchlichen Formen und Teilnahme an ihnen (vgl. z.B. »Das Christentum präsentiert sich weithin in religiösen Formen – mit Gebet, Opfer, Gesang, Glocken und Orgelklang, Altar und Talar.« [65]). Mit einem solchen Religionsbegriff kann er unter Bezug auf K. Barth und vor allem auf D. Bonhoeffer nicht nur feststellen, dass Religiosität nicht notwendig zum Menschen gehört, sondern auch, dass sie nicht essentiell für die Kirche sei, so dass diese ihre »religiösen Eierschalen [...] endlich abstreifen« (65) sollte. Als Initialzündung für einen in diesem Sinne »religionslosen« christlichen Glauben nimmt er letztlich eine Offenbarungserfahrung an. »Glaube entsteht nicht aus einem religiösen oder nicht-religiösen Apriori, sondern er erwächst aus der Verkündigung und dem ›Hören‹ (Röm 10,17).« (153)

W. Gräb hingegen setzt zunächst mit einer Kritik an der wissenschaftlichen Theologie an und weitet diese dann auf die Kirche aus. Nach wie vor folgten beide dem »Verfahren einer aktualisierenden Auslegung« (7), in dem die »biblische[.] und kirchliche[.] Lehrüberlieferung« (8) immer wieder neu für die Fragen der Zeit erläutert wird. Dieses Vorgehen beruht jedoch auf einer »Vorweganerkennung der biblisch-kirchlichen Wahrheitsautorität« (8), während Menschen heute »religiös auf eine geradezu radikale Weise autonom geworden« seien (9). Gegenüber den religiös durchaus interessierten Menschen zeigten Theologie und Kirche eine »Religionsunfähigkeit« (11) und gingen mit ihren thematisierten Inhalten an den Menschen vorbei. Der Glaube von Menschen heute sei ein »souveräner Glaube, [...] den die Menschen selbst hervorbringen« (13). Religion sei daher nicht mit

Kirchlichkeit zu verwechseln, benötige aber kommunikative Vollzüge, um sich kritisch über den Glauben zu verständigen. Theologie und Kirche hätten in der Gegenwart, der Methode der Korrelation bei P. Tillich folgend, »religionshermeneutische« (17 u.ö.) Aufgaben, die bei der religiösen Erfahrung der Menschen ansetzen und diese deuten sollten. Wie bei Kunstmann und Barth zielt Religion letztlich auf das Leben: »Damit kann Religion verstanden werden, religiös zu sein verstanden werden als die Möglichkeit, [...] zur eigentlichen Existenz, ins Gelingen des Lebens zu finden.« (30) Dogmen und kirchliche Lehren stünden unter dem Kriterium ihrer »Lebensdienlichkeit« (31).

Der Fokus von *M. Klessmann* hingegen ist das Verhältnis von Kirche und Individualität im Kontext einer größeren interdisziplinären Forschungsarbeit an der Berliner Humboldt-Universität. Klessmann analysiert die gesellschaftlichen Individualisierungsprozesse und fragt: »Wie positioniert sich Kirche in diesem gesellschaftlichen Geflecht von Freisetzung und neuen Zwängen?« (134) Obschon die jüdisch-christliche Tradition und insbesondere der Protestantismus eine »Tendenz zur Individualisierung« (142) besäßen, lässt sich seitens der evangelischen Kirche faktisch eher »eine Art von Gegenbewegung« (143) zu dieser feststellen. Anders als v.a. Kunstmann betont Klessmann das »Dilemma« (143) der Kirche und ihrer »nicht aufhebbaren Spannung« (149), insofern Glaube Gemeinschaft benötige, die nicht nur generell Individualität immer auch einenge, sondern auch theologisch durch die Bezogenheit auf Christus nivelliert werde (vgl. 144f.). Seine Kritik an der Kirche setzt da ein, wo sie heute durch Betonung »vereinskirchlich[er]« Strukturen »mit einer Tendenz zur Kontrolle der Einzelnen« (149) das Spannungsverhältnis einseitig auflöse. Zu fragen sei: »Was brauchen die einzelnen, um ihre auch religiöse Individuation zu fördern und so etwas wie Identität [...] zu entwickeln? Welche Gestalt kann und muss Kirche als Gemeinschaft haben und wie muss sie die Inhalte der christlichen Tradition vertreten, um bei diesen Prozessen als hilfreich – und nicht als hinderlich – erlebt zu werden?« (151)

Kirche für die Menschen – kirchenreformerische Überlegungen

Bei aller Unterschiedlichkeit treffen sich die Werke in dem Kirchenideal, das sie in Abgrenzung zu ihrem Bild der gegenwärtigen Kirche entwerfen.

Als Kern der Veränderung ist eine Wandlung des kirchlichen Selbstverständnisses zu beschreiben von einer Konzentration auf sich selbst und ihre tradierten Gehalte und Formen hin zu einer Unterstützung der Individuen in der Bewältigung ihres Lebens. »Die religiöse Kultur ist für die Menschen da und nicht für sich selbst« (Kunstmann, 12). Religiöse Traditionen seien »Mittel zum Zweck« und müssten »der Selbstvergewisserung und dem Leben der Menschen dienen« (Kunstmann, 11). Gefordert wird eine »Uneigennützigkeit« der Institution Kirche, der es nicht um »Selbsterhalt, sondern um die Menschen gehen muss, denen das Evangelium hilfreich wäre, wenn sie es nur erfassen könnten« (Barth, 208f.).

Darin würde sie nach Meinung der Autoren nicht nur attraktiver, sondern ihrem eigentlichen Auftrag gerecht werden, der im Leben und Wirken Jesu seinen Maßstab findet. Im Einzelnen bedeutet dies für den Charakter und die Arbeit der Kirche (im Blick sind vor allem die evangelischen Landeskirchen):

1. Die Kirche sollte sich in ihrer Verkündigung und ihrer Arbeit deutlich stärker an der Lebensrelevanz für die Subjekte ausrichten statt an der Bemühung um theologisch »richtige« Erkenntnisse. »Nach meinem Eindruck sind die Kirchen immer noch zu sehr lehrhaft ausgerichtet, zu sehr interessiert an der Auslegung der biblischen Tradition als solcher und zu wenig an der Auslegung des Lebens mit Hilfe der Auslegung der Schrift.« (Klessmann, 153) »Nicht die Bearbeitung der biblischen und dogmatischen Überlieferung daraufhin, dass sie passförmig wird für den Glauben heutiger Menschen, gilt es fortzusetzen, sondern vom heutigen Glauben und dem, was die Menschen als ihren eigenen Glauben zuzumessen bereit sind, gilt es auszugehen.« (Gräß, 12) Es sollte in der Kirche nicht um »Rechtgläubigkeit« gehen, sondern um »Liebe zum Leben« (Kunstmann, 185) und eine »Theologie des Lebens« (Barth, 147). Während die gegenwärtige kirchliche Verkündigung als von lebensfernen dogmatischen Formeln geprägt gezeichnet wird, sollten »die lebensförderlichen und inspirierenden Potenziale der Religion wieder zum Leuchten gebracht werden« (Kunstmann, 156). Dann nämlich könne sie die religiösen Suchbewegungen von Menschen ernst nehmen und unterstützen. »Kirchen müssen bereit sein, den meistens vorläufigen und inzwischen oft synkretistischen Charakter dieser Suche gelten zu lassen und wert zu schätzen, ihn nicht am Maßstab dogmatischer Rechtgläubigkeit abzuwerten, sondern stattdessen den offenen Dialog zwischen den unterschiedlichen Traditionen zu fördern. Glaube gewinnt in der Gegenwart weniger als klar umrissene Gewissheit und Festigkeit Gestalt, sondern mehr als Suche nach und Erprobung unterschiedlicher spannungsvoller Formen und Inhalte gleichzeitig.« (Klessmann, 155)

2. Die Kirche sollte sich stärker am »Eigentlichen« des Christentums orientieren, das als klare, einfache Botschaft der Liebe identifiziert wird. Dies hätte Jesus lebensnah und ohne den Ballast religiöser Tradition gelebt. »Wenn Jesus zu einem Menschen sagt: »Folge mir nach«, hat das nichts spezifisch Religiöses an sich. Glaube als Nachfolge ist ein Sich-mitziehen-Lassen auf einen Weg, der sich als gangbar erweist, und nicht Übernahme merkwürdiger, noch dazu dogmatisch fixierter Vorstellungen.« (Barth, 170) Gegenwärtig verkompliziere die Kirche die schlichte Botschaft Jesu durch dogmatische Gedankengebäude, die Menschen den Weg zum Kern des Christentums versperrten. »Sündenschuld, Glaubensgehorsam und vorgegebene Dogmatik widersprechen zutiefst allem, was ihm [dem Menschen der Gegenwart] wichtig und richtig erscheint.« (Kunstmann, 188) Zwar sei es verständlich, dass Institutionen zur Betonung äußerer Formen und Traditionen neigten, sie dürften sie jedoch nicht mit dem eigentlichen Kern verwechseln. »Die Religionen müssen von innen her begreifen, dass ihre Lehren und Riten nur Medien für das darstellen, was ihnen für die Wahrheit schlechthin

gilt.« Die Kirche müsse wieder zur Botschaft der Liebe als ursprünglichen Kern vorstoßen.

3. Die Kirche sollte die Menschen stärker als Subjekte ernst nehmen, statt ihnen vorschreiben zu wollen, was sie zu glauben und zu denken hätten. Statt dass sie »lehrgesetzlich bestimmte Glaubensinhalte vorgibt«, solle sie »Menschen das Recht zum autonomen religiösen Glaubensausdruck« zugestehen (Gräß, 17). Sie müsse bescheidener werden. »Die Kirche muss sich allen triumphalistischen Gehabes und alles bevormundenden Klerikalismus enthalten.« (Barth, 153) Erst dies eröffne ihr heute den Zugang zu den Menschen. »Der autonome Mensch sperrt sich aus ganz nachvollziehbaren Gründen dagegen, die ›Verkündigung‹ einer vorgegebenen Botschaft oder gar einer dogmatisch normierten Lehrmeinung zu erhalten. Er lässt sich nicht gerne anpredigen. Dazu hat er selbst zu viel zu sagen, und längst bringt er ja auch seine religiösen Erfahrungen und Einschätzungen schon mit. Verkündigung und Predigt sind dann willkommene Anregungen, wenn sie als beratende Angebote auftreten, und vor allem wenn sie sich offen zeigen für Kritik und Mitsprache. Das ist in der etablierten Religionskultur noch ein sehr ungewohnter Gedanke. Er entspricht aber der Logik der Religion und steht dringend zur Umsetzung an.« (Kunstmann, 205) Während in der gegenwärtigen Kirche vorrangig Überheblichkeit und Selbstsicherheit wahrgenommen werden, sei ihr »dringend anzuraten, interne und externe Selbstkritik zu etablieren« (Kunstmann, 157; ähnlich Barth, 211). Sie sollte in eine ernsthaft fragende Kommunikation mit Menschen anderer Weltanschauungen treten und sich nicht als Hüterin der Wahrheit begreifen. Vorgeschlagen wird ein »interoperationaler Dialog« (Barth, 211), der parallel zum interreligiösen Dialog auf einem Ernstnehmen und Wertschätzen des Gegenübers beruht.

4. Die Kirche sollte entsprechend ihr Beharren auf verbindliche Teilnahme an ihren Handlungsformen aufgeben. Es widerspreche dem lebensfördernden Charakter von Religion, wenn sie Menschen »mit zusätzlichen Verpflichtungen belastet oder in eine skurrile Sonderwelt entführt« (Kunstmann, 9f.), denn sie kann »niemals Pflicht und zusätzliche Last sein, sondern immer nur Anstoß und Lebenshilfe« (Kunstmann, 157). Entworfen wird stattdessen das »Modell einer freien, offenen Assoziation, die mit anderen Gemeinschaften in Austausch steht und bei Bedarf hilfreich werden kann« (Barth, 17). Dies würde nicht nur Menschen den Zugang zu den wertvollen Traditionen erleichtern, sondern gleichzeitig »die Gemeinden aus ihrer Selbstbezogenheit herausführen« und »die in ihnen Mitarbeitenden [...] von dem Druck befreien, sich ständig um neue Mitglieder für eine möglicherweise sterbende Organisation bemühen zu sollen« (Barth, 18). Wenn Christinnen und Christen selbst »mündig und erwachsen ihre Freiheit leben«, werden sie auch anderen keine heteronome[n] Gesetze auferlegen wollen« und nicht von anderen ein Bekenntnis fordern, sondern »ihr Bekenntnis wird erkennbar [...] als eine Lebensperspektive, die die Auseinandersetzung mit ihr wert ist, und als ein Grund, der ein Leben lang tragen kann« (Barth, 183). Von daher ist es kein Zufall, dass von allen Autoren die Kasualien als chancenreiche

Handlungsform der Kirche Erwähnung finden. »Das hängt damit zusammen, dass bei diesen Ritualen, die an den Lebensübergängen angesiedelt sind, sich den Menschen die religiös produktiven Lebenssinnfragen in den Vordergrund drängen, sie die Arbeit an dem souveränen Glauben selbst aufnehmen« (Gräß, 17, vgl. 21).

5. Die Kirche sollte sich stärker nicht traditionell glaubenden Menschen öffnen, statt eindeutig zwischen »Glaubenden« und »Nichtglaubenden« wie auch zwischen »Mitgliedern« und »Nichtmitgliedern« zu unterscheiden. Theologisch sei eine »Kirche mit durchlässigen Grenzen« (Barth, 189) ebenso mit der gedanklichen Figur Luthers von der verborgenen Kirche innerhalb der sichtbaren zu begründen wie mit dem eigensinnigen Wehen des Geistes und den Überlegungen von Tillich und D. Sölle. Dies fordere – und hier wird vor allem Barth kirchenreformerisch sehr konkret – »Modelle einer differenzierten Mitgliedschaft oder eines ›multiple belonging‹« (Barth, 119). Nehme man die Einsicht ernst, dass Glaube immer nur prozessual geschieht und Areligiosität auch unter Kirchenmitglieder vorhanden ist, dann werde es absurd, ausschließlich binär zwischen Mitgliedschaft und Nichtmitgliedschaft zu unterscheiden. Es müsse einen »Gaststatus« geben, der mit einer Kultur der Gastfreundschaft einhergeht – nicht nur zugunsten derjenigen, die kommen und wieder gehen würden, sondern auch zum Wohle der Kirche. Ziel sei eine »differenzierte Mitgliedschaft, die nicht hierarchisch gegliedert ist« (Barth, 220). Sollte das Kirchensteuersystem solch einer flexiblen Mitgliedschaft entgegenstehen, sei dieses zu verändern. Auch die Sakramente seien zu »entkonditionalisieren« (Barth, 217).

Werden diese Reformvorschläge in ähnlicher Form auch an anderen Orten entwickelt und vertreten, so ist das Spezifische diese Überlegungen der Fokus auf der Relativierung der Kirche: Christlicher Glaube kann zwar kirchlicherseits gefördert werden, hängt aber keinesfalls von der Kirche ab, denn: »Gottes Plan mit der Menschheit ist nicht auf die Geschichte der institutionellen Kirchen beschränkt. Gott sei Dank« (Barth, 235).