

KIRCHLICHE REFORMPROZESSE ALS »INTERAKTIONEN«?

Eine kirchentheoretische Begegnung mit dem symbolischen Interaktionismus

Uta Pohl-Patalong

Dass die Kirche beständig agiert und damit auch inter-agiert, also zwischen (Personen und Systemen) handelt, ist dem Wortsinn nach kaum zu bezweifeln. Was allerdings »Interaktion« genauer meint und bedeutet, wird aufgrund der Verwendung des Begriffes in diversen Kontexten und wissenschaftlichen Disziplinen auf sehr unterschiedliche Weise verstanden. In der Praktischen Theologie hat der Begriff bislang erstaunlicherweise eher selten Anwendung gefunden. Jan Hermelink setzt ihn jedoch kirchentheoretisch ein zur Beschreibung der Sozialgestalt der »Gemeinde der Heiligen«. ¹ Interaktion definiert er dabei als »die Kommunikation unter Anwesenden«, ² die aufgrund ihrer Eigenschaft, Menschen in ihrer individuellen Besonderheit wahrzunehmen, als »der Religion besonders angemessene Kommunikationsweise« ³ zu begreifen ist.

Angeregt von seiner kirchentheoretischen Verwendung des Terminus möchte ich fragen, ob der Begriff »Interaktion« nicht auch in einem weiteren Sinne kirchentheoretisch erhellend sein kann. Ich möchte das Experiment unternehmen, kirchliche Reformen als Interaktionsvorgänge zu begreifen, in denen die Kirche aufgrund einer Krisendiagnose, die für die Kirche einen Bedeutungsverlust bewirkt, mit Menschen oder bestimmten Gruppen von Menschen neu und anders als bisher in eine Interaktion eintreten möchte. Ziel eines solchen Interaktionsvorganges wäre es dann, neu und anders als bisher von diesen Menschen wahrgenommen zu werden und dadurch gesellschaftlich an Bedeutung zu gewinnen. Dieses Vorgehen hat nicht den Anspruch, kirchliche Reformprozesse mit dieser Perspektive vollständig zu erfassen, sondern erprobt eine neue »Brille« auf kirchentheoretisch bereits breit analysierte Reformbewegungen, um bestimmte Aspekte schärfer zu stellen und möglicherweise neue Dimensionen am Bekannten zu entdecken. Es stellt sich damit in den Horizont einer Praktischen

¹ Vgl. JAN HERMELINK, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine Praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011, 110ff.

² A. a. O., 111.

³ A. a. O., 112.

Theologie, die die Entwicklungen der Kirche aufmerksam wahrnimmt, in neue Theoriehorizonte stellt und damit kritisch-konstruktiv begleitet, wie Jan Hermelink es in vielfältiger Weise tut.⁴

1. DER ANSATZ DES SYMBOLISCHEN INTERAKTIONISMUS

Unter den diversen Möglichkeiten einer theoretischen Fundierung des Interaktionsbegriffes erscheint mir der Ansatz des »symbolischen Interaktionismus« viel versprechend für diesen Zweck, der, soweit ich sehe, kirchentheoretisch bisher noch keine Verwendung gefunden hat. Dieser soziologische Versuch, Gesellschaft und soziales Handeln zu erfassen, stellt die Analyse von Interaktionsprozessen und damit von Wechselbeziehungen zwischen mindestens zwei Größen (Individuen, Gruppen oder auch Institutionen) in den Mittelpunkt. Der symbolische Interaktionismus geht davon aus, dass diese Größen Mitteilungen aussenden, die beim Gegenüber auf »bestimmte Erwartungen und Erfahrungen«⁵ treffen und interpretiert werden müssen, um verstanden zu werden. Interaktion ist damit »prinzipiell äußerst stör anfällig und voraussetzungsreich«⁶.

Das Theoriekonzept des symbolischen Interaktionismus ist aufgrund seiner komplexen Genese schwer zu fassen. Als dessen »Vater« wird fast durchgehend George Herbert Mead (1863–1931) genannt, der jedoch den Begriff selbst nicht verwendet hat und von denen, die sich auf seine Gedanken berufen, auch in unterschiedliche Richtungen verstanden und gedeutet worden ist, da er selbst »wenig Schriftliches hinterlassen«⁷ hat. Unter seinen Schülern hat Herbert

⁴ Neben etlichen eigenen kirchentheoretischen und pastoraltheologischen Beiträgen zeugen davon auch die diversen von ihm herausgegebenen Themenhefte der Zeitschrift »Praktische Theologie« zu Themen der Kirche, der er seit langem als Mitherausgeber bzw. von 2008–2015 als geschäftsführender Herausgeber verbunden ist. Vgl. beispielsweise PrTh 34 (1999) »Kirchliche Umbrüche nach der Wende. Eine ostdeutsche Zwischenbilanz«; PrTh 37 (2002) »Kirchliches Management? Zur Zukunft unternehmerischen Denkens in der Kirche«; PrTh 43 (2008) »Kirchenrecht und kirchliche Praxis«; PrTh 44 (2009) »Professionalisierte Planung und geistliche Moderation. Landeskirchen im Umbruch«; PrTh 45 (2010) »Überraschend missionarisch. Erfahrungen an den kirchlichen Grenzen«; PrTh 49 (2014) »Europa, das Religionsrecht und die Kirchen« oder PrTh 50 (2015) »Diakonie und Kirche. Neue Bewegung in einem alten Spannungsfeld«.

⁵ ANNETTE TREIBEL, Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, Opladen 1997, 108.

⁶ Ebd. Auch Jan Hermelink betont: »Der Kommunikationstyp der Interaktion ist dabei besonders anspruchsvoll.« (HERMELINK, Organisation [s. Anm. 1], 111)

⁷ HEINZ BUDE/MICHAEL DELLWING, Einleitung: Blumers Rebellion 2.0. Eine Wissenschaft der Interpretation, in: HERBERT BLUMER, Symbolischer Interaktionismus. Aufsätze zu einer

Blumer (1900–1987), der die Bezeichnung seines »semioffiziellen Interpretens«⁸ erhielt, nicht nur den Begriff »symbolischer Interaktionismus« (fast zufällig) geprägt,⁹ sondern auch eine konsistente Weiterentwicklung der Gedanken Meads vorgenommen.¹⁰ Dessen Interaktionsverständnis erscheint aber auch inhaltlich für die Anwendung auf kirchliche Reformprozesse besonders ergiebig, da Blumer »die Kreativität und die Interpretationsleistungen des Individuums im Interaktionsprozeß in den Vordergrund und [...] die äußerst kritische determinierende Kraft vorgefertigter sozialer Normen und Symbole für soziale Prozesse in Frage [stellt]«¹¹ – denn Reformprozesse sind nur dann sinnvoll, wenn sie von der Möglichkeit ausgehen, dass Menschen ihr Verhältnis zur Kirche verändern können. Daher werde ich mich hier auf das Interaktionsverständnis von Blumer konzentrieren, ohne den Anspruch zu erheben, damit der Komplexität des Theoriekonzepts »symbolischer Interaktionismus« gerecht zu werden.¹²

Der Ansatz steht im Kontext des wissenschaftstheoretischen Anliegens Blumers, der sich äußerst kritisch gegen die soziologischen Tendenzen bereits seiner Zeit wendete, sich auf Methoden und Vorgehensweise zu konzentrieren statt sich für die Phänomene selbst zu interessieren.¹³ Er sieht Gesellschaft wesentlich in »alltagspraktischen Aushandlungen« konstituiert und wendet sich nachdrücklich gegen alle »zum Zwecke der Ordnung erfundenen konzeptionellen Abstraktionen«,¹⁴ die beispielsweise die Befolgung bestimmter Normen oder eine vorgegebene Rolle von Institutionen als bestimmend für das Zustandekommen

Wissenschaft der Interpretation, hrsg. von HEINZ BUDE und MICHAEL DELLWING, Frankfurt a. M. 2013, (7–26) 13.

⁸ Ebd.

⁹ Er bezeichnet diesen Begriff selbst als »eine in gewisser Weise barbarische Wortschöpfung, die ich so nebenbei in einem Artikel vornahm«, die »irgendwie Anklang« fand und »jetzt allgemein verwandt« wird, vgl. HERBERT BLUMER, Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus, in: BUDE/DELLWING, Interaktionismus (s. Anm. 7), (63–140) 63 Anm. 1.

¹⁰ Blumer selbst beschreibt seine Rolle gegenüber den Gedanken Meads so, dass dieser die Grundlagen des symbolischen Interaktionismus gelegt habe, er selbst sich jedoch »mit zahlreichen entscheidenden Fragen ausführlich auseinandersetzte, die im Denken von Mead und anderen nur implizit enthalten waren bzw. mit denen sie sich gar nicht beschäftigt hatten«, vgl. BLUMER, Standort (s. Anm. 9), 63.

¹¹ JULIUS MOREL u. a., Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter, München/Wien 2001, 65.

¹² Für dessen Interaktionsbegriff ist sein umfänglicher Aufsatz »Der methodologische Standort des Interaktionismus« maßgeblich, in dem er seinen Ansatz ausführlich erläutert; eine Monographie existiert dazu nicht, wie Blumer auch insgesamt äußerst zurückhaltend mit Buchpublikationen war.

¹³ Vgl. BUDE/DELLWING, Einleitung (s. Anm. 7), 7f.

¹⁴ BUDE/DELLWING, Einleitung (s. Anm. 7), 10.

von »Gesellschaft« ansehen. Stattdessen betont er die Bedeutung der interpretativen Prozesse: »Was auch immer in der sozialen Welt abläuft, hängt in Interpretationsprozessen und kommt in Situationen auf, und eine Wissenschaft, die diese Situationen nicht beachtet und stattdessen von den Situationen zu abstrahieren versucht, ist daher von vornherein auf Sand gebaut.«¹⁵ Die Soziologie als »Wissenschaft der Interpretation« müsse erfassen, »*welche* Bedeutungen in *welchen* Kontexten *wie* zustande kommen.«¹⁶

Von dieser Grundüberzeugung ausgehend beruht der symbolische Interaktionismus nach Blumer »letztlich auf drei einfachen Prämissen«.¹⁷

Erstens: Die erste Prämisse ist, »dass Menschen »Dingen« gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen handeln, die diese Dinge für sie besitzen.«¹⁸ Dabei sind »Dinge« nach Blumer alles, dem gegenüber sich ein Mensch verhält: Es können Gegenstände sein, andere Menschen, aber auch Institutionen (wie es die Kirche ist), Leitideale oder Situationen. Der symbolische Interaktionismus sieht die Bedeutung dieser »Dinge« als zentral an, dem gegenüber andere »Faktoren«, die das Handeln gegenüber Dingen beeinflussen können, in den Hintergrund treten (wie die religiöse Sozialisation oder die Milieubindung in ihrer Bedeutung für das Verhalten der Kirche gegenüber).¹⁹

Zweitens: Die zweite Prämisse des sozialen Interaktionismus richtet sich auf den Ursprung der Bedeutung, die Menschen den »Dingen« zumessen: Ihm liegt die Annahme zugrunde, »dass die Bedeutung solcher Dinge von der sozialen Interaktion, die man mit seinen Mitmenschen eingeht, ausgeht oder aus ihr erwächst«²⁰. Die Bedeutung ist also weder den Objekten inhärent noch ist sie psychologisch aus den mitgebrachten Erfahrungen des jeweiligen Subjekts erklärbar, sondern sie liegt im »sozialen Zwischenraum«²¹ und wird dadurch beeinflusst, wie andere Menschen sich gegenüber dem »Ding« verhalten.²² »Für den symbolischen Interaktionismus sind Bedeutungen daher soziale Produkte, sie sind Schöpfungen, die in den und durch die definierenden Aktivitäten miteinander agierender Personen hervorgebracht werden.«²³ Daher gibt es für den symbolischen Interaktionismus »keine Welt ohne Situation, keine Bedeutung ohne Interpretation, kein soziales Leben ohne Interaktion. Es gibt die Objekte nicht objektiv oder abstrakt, sondern immer nur im Kontext einer Interaktion.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A. a. O., 12 (Hervorhebungen im Original).

¹⁷ A. a. O., 64.

¹⁸ BLUMER, Standort (s. Anm. 9), 64.

¹⁹ Vgl. dazu auch TREIBEL, Einführung (s. Anm. 5), 114.

²⁰ BLUMER, Standort (s. Anm. 9), 64.

²¹ BUDE/DELLWING, Einleitung (s. Anm. 7), 8.

²² Vgl. BLUMER, Standort (s. Anm. 9), 75 f.

²³ A. a. O., 67.

Die »Elemente« dieses Interaktionsprozesses kommen selbst erst in sozial geteilten Interpretationsprozessen zustande.«²⁴

Für das Verhältnis von Menschen zur Kirche bedeutet das, dass die Bedeutung, die ein Individuum oder eine Bevölkerungsgruppe der Kirche zumisst, im sozialen Prozess entsteht und dadurch beeinflusst wird, wie andere Menschen sich gegenüber der Kirche verhalten. Dies ist jedoch nicht endgültig und festlegend, wie die dritte Prämisse deutlich macht:

Drittens: Diese besagt nämlich, »dass diese Bedeutungen in einem interpretativen Prozess, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert« werden²⁵. Die Bedeutung eines »Dinges« steht für einen Menschen also keinesfalls fest oder wird sich einmalig abschließend angeeignet, sondern sie befindet sich in einem permanent fluiden Prozess der Interpretation, der durch Interaktionsprozesse, die durch Gesten konstituiert werden, hervorgerufen wird. »Nichts ist offensichtlicher, als dass Objekte in allen Kategorien einen Bedeutungswandel durchlaufen können.«²⁶

Das gilt jedenfalls für die »symbolische Interaktion«, die im Gegensatz zur nicht-symbolischen nicht unmittelbar auf eine Handlung antwortet (dies wäre dann gegeben, wenn man instinktiv einen Arm hochreißt, um einem Faustschlag auszuweichen), sondern »die Bedeutung der Handlung des jeweils anderen zu verstehen such[t]«²⁷. Grundlegend für die Interpretation sind dabei »Gesten«, mit denen kommuniziert wird und die in einer bestimmten Weise ankommen und verstanden werden. Ob die Interaktion gelingt, hängt wesentlich davon ab, ob die Geste von der aussendenden und der aufnehmenden Größe in ähnlicher Weise verstanden wird. Neue Interaktionen bewirken also neue Interpretationen, wodurch sich die Bedeutung der »Dinge« verändert, was wiederum das Handeln von Menschen beeinflusst.

Damit kann sich auch das Verhältnis von Menschen zur Kirche verändern, wenn in neuen Interaktionen andere »Gesten« wahrgenommen werden und auf deren Grundlage eine veränderte Interpretation erfolgt. Welche Bedeutung das »Ding« Kirche für Menschen hat, steht nicht unverrückbar durch Kindheitserfahrungen oder das Handeln anderer fest, sondern ist fluide.

Das Menschenbild des sozialen Interaktionismus entspricht damit einem keineswegs autonomen, sondern von sozialen Beziehungen beeinflussten, aber bewussten und handlungsfähigen Subjekt. »Die Menschen sind weder Opfer ihrer Impulse noch bewusstlos äußeren Reizen ausgeliefert. Sie sind aktive Organismen, die ihr Handeln planen und steuern können, weil sie die umgebende und

²⁴ BUDE/DELLWING, Einleitung (s. Anm. 7), 8.

²⁵ BLUMER, Standort (s. Anm. 9), 64.

²⁶ A. a. O., 77.

²⁷ A. a. O., 73.

ständig sich wandelnde Welt mit Sinn versehen und interpretieren können.«²⁸ Gleichzeitig sind sie darauf angewiesen, ihrerseits in sozialen Bezügen zu denken und zu handeln, wenn sie selbst verstanden werden und ihre Ziele erreichen wollen. »Menschen, die miteinander interagieren, [müssen] darauf achtgeben, was der jeweils andere tut oder tun wird; sie sind gezwungen, ihr Handeln so auszurichten oder ihre Situation so zu handhaben, dass sie zum Rahmen der Dinge, denen sie Bedeutung schenken, passen.«²⁹ Damit Interaktionen gelingen, müssen die an ihnen Beteiligten gedanklich die Rolle des Gegenübers einnehmen. Man muss die erwartete Antwort im Bezugsrahmen des anderen sehen, der andere muss die eigene Absicht erfassen. »Solch gegenseitige Rollenübernahme ist das *sine qua non* von Kommunikation und wirksamer symbolischer Interaktion.«³⁰ Letztlich gilt das auch für die Erforschung von Interaktionsprozessen: »Man muss den Definitionsprozess des Handelnden erschließen, um sein Handeln zu verstehen.«³¹

Kirchentheoretisch lässt die »Brille« des symbolischen Interaktionismus jegliches Handeln von Menschen in Bezug auf die Kirche in jeder Hinsicht – ob sie aus- oder eintreten, an ihren Veranstaltungen teilnehmen, ihre Kinder taufen oder konfirmieren lassen, eine kirchliche Kita wählen, sich engagieren, positiv oder negativ über sie sprechen oder sich medial zu ihr äußern etc. – wesentlich von der Bedeutung bestimmt erscheinen, die die Kirche für sie besitzt. Diese Bedeutung ist nicht vorgegeben, sondern entsteht durch soziale Beziehungen und Interaktionen. Sie wird beeinflusst dadurch, wie andere Menschen gegenüber der Kirche handeln – hier kämen dann Faktoren wie das Elternhaus, die Peergroup und die öffentliche Meinung ins Spiel –, die sie allerdings nicht determinieren. Das Subjekt interpretiert das Handeln der Kirche permanent auf der Grundlage von »Gesten«, die es seitens der Kirche wahrnimmt. Verändern sich die Gesten und damit die Interaktionsprozesse, können neue und andere Interpretationen hervorgerufen werden, die die Bedeutung der Kirche verändern. Dafür muss die Kirche die Perspektive der Menschen einnehmen, die sie zu erreichen sucht, und ihre »Definitionsprozesse« erschließen.

Reformprozesse erscheinen in dieser Perspektive als der Versuch einer veränderten Interaktion mit Menschen oder Gruppen von Menschen mit dem Ziel neuer Interaktionen und dadurch neuer Bedeutungen von Kirche. Diese sind insofern sinnvoll und erfolgversprechend, als sich dem Ansatz folgend diese Bedeutung permanent verändern kann und durch andere »Gesten« auch verändert wird.

²⁸ HORST JÜRGEN HELLE, *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, Stuttgart 1992, 89.

²⁹ BLUMER, Standort (s. Anm. 9), 72.

³⁰ BLUMER, A. a. O., 74 (Hervorhebungen im Original).

³¹ A. a. O., 96.

Was diese »Brille« für die kirchentheoretische Wahrnehmung von kirchlichen Reformprozessen bedeutet, soll nun exemplarisch an drei markanten Reformbewegungen der evangelischen Kirche durchgespielt werden: die Gemeindebewegung Ende des 19. Jahrhunderts, die Kirchenreform der 1960er und 1970er Jahre sowie die strukturellen Reformbemühungen der 1990er und frühen 2000er Jahre.

2. REFORMBEWEGUNGEN DER KIRCHE IN DER PERSPEKTIVE DES SYMBOLISCHEN INTERAKTIONISMUS

2.1 DIE GEMEINDEBEWEGUNG

Die Ende des 19. Jahrhunderts entstehende Gemeindebewegung erscheint aus heutiger Sicht als die folgenreichste kirchliche Reformbewegung der Neuzeit, insofern sie wesentlich für den Charakter der Ortsgemeinde als die dominante kirchliche Sozialgestalt bis in die Gegenwart verantwortlich ist.³² Auslöser der Gemeindebewegung waren die gesellschaftlichen und sozialen Veränderungen im Zuge der Industrialisierung. Als Menschen in Massen in die großen Städte strömten, wurden die Gemeinden zunächst riesig, der Einfluss der Kirche ging massiv zurück, ebenso wie die soziale Einbindung und der Einfluss von (nicht nur christlicher) Sitte und Brauchtum. Die entstehende Anonymität der Großstädte ohne relevante soziale Bindungsinstanzen brachte in den prekären wirtschaftlichen Verhältnissen nicht selten Elend, Vereinsamung, Haltlosigkeit, Verlust von Sitte und Moral sowie religiöser und kirchlicher Bindungen mit sich. Besonders die evangelische Kirche erlebte einen gewaltigen Bedeutungsverlust: Der Gottesdienst in den Großstädten wurde nach heutigen Schätzungen nur noch von 1,5 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder besucht. Betrachtet mit dem Ansatz des symbolischen Interaktionismus, war angesichts dieser Situation eine neuartige Interaktion mit den evangelischen Kirchenmitgliedern in der Großstadt erforderlich. Angesichts der Wahrnehmung, dass eine große Zahl ihrer Mitglieder sie in einer Weise interpretierte, dass sie ihr keine bedeutsame Rolle für ihr Leben in der Frühmoderne zubilligten (und diese Interpretation durch das Handeln anderer bestärkt wurde), wurde eine Veränderung dieser Interpretation in Richtung einer höheren Bedeutsamkeit für die Individuen und auch für die Gesellschaft angestrebt.

Eine solche veränderte Interaktion erfolgte mit der sog. Gemeindebewegung, die Ende des 19. Jahrhunderts die Gemeinde für die moderne Zeit ganz neu entwarf. Sie bestimmte den Charakter der Parochie neu, indem sie von einem religiösen

³² Vgl. zu dieser Epoche insgesamt UTA POHL-PATALONG, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003, 97–109.

Verwaltungsbezirk zu einem »Hort christlicher Liebe« wurde, der die Möglichkeit zu christlicher Gemeinschaftsbildung und aktivem Engagement bot und damit andere »Gesten« aussendete. Wenn Emil Sulze (1832–1914) als »Vater« der heutigen Ortsgemeinde eine »überschaubare Gemeinde« anstrebte, in der die gegenseitige Seelsorge- und Liebestätigkeit zum Zentrum des kirchlichen Lebens wurde,³³ präsentierte sich die Kirche damit neu und anders statt als feststehende Institution, die »Religion« in vorgefertigten Bahnen verwaltet. Jetzt trat sie in Interaktion als eine Instanz, die auf die spezifischen leiblichen und seelischen Bedürfnisse von Menschen eingeht und die einen Raum für Gemeinschaft und die Erfahrung von Hilfe bietet. Denn möglichst viele der nominellen Kirchenmitglieder sollten in eine aktive Beteiligung am kirchlichen Leben integriert werden, um ihnen moralischen Halt, diakonische Unterstützung und vor allem eine christliche Sozialisation zu vermitteln. »Die unüberschaubar fluktuierende Masse der Kirchenmitglieder soll auf diese Weise nicht nur diakonisch und moralisch umfassend betreut werden, sondern sich in eine selbstverantwortliche und [...] ausstrahlungskräftige Gemeinschaft verwandeln.«³⁴ Eine wichtige Funktion dafür hatte die Idee der gemeinsam verbrachten Freizeit in der Gemeinde mit Angeboten für die naturständischen Gruppen – Kinder, Jugendliche, Frauen, Männer und alte Menschen. Diese boten Gelegenheit zum Austausch von Sorgen und Nöten und gleichzeitig wurde Menschen, die daran teilnahmen, auch konkrete Unterstützung in finanziellen und anderen Notlagen gewährt. Damit sollte die Kirche die verloren gegangene vormoderne Dorfgemeinschaft in der Großstadt rekonstruieren. Diese veränderte Ausrichtung der (weiterhin territorial abgegrenzten) Ortsgemeinde kann mit ihren anderen »Gesten« als Veränderung der Interaktion mit den evangelischen Kirchenmitgliedern der Großstadt verstanden werden mit dem Ziel, eine neue »Interpretation« der evangelischen Kirche als eine lebendige gesellschaftlich und individuell relevante Größe statt als vormodernes Relikt zu evozieren. Vor dem Hintergrund dieser veränderten Bedeutung, die Menschen der Kirche (in Gestalt der Ortsgemeinde) zumessen, wird dann eine Beteiligung an den kirchlichen Angeboten und damit auch eine Interaktion im Sinne von Jan Hermelink als »Kommunikation unter Anwesenden« erwartet.

2.2 DIE KIRCHENREFORMBEWEGUNG

Hintergrund der ca. 70 Jahre später beginnenden Kirchenreformbewegung wiederum sind die Anfänge der Spätmoderne.³⁵ Nach den Hoffnungen auf eine Rechristianisierung der Gesellschaft nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus und den Notlagen der Nachkriegsjahre erfolgte eine deutliche Er-

³³ Vgl. HERMELINK, Organisation (s. Anm. 1), 147.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. zu dieser Epoche POHL-PATALONG, Ortsgemeinde (s. Anm. 32), 110–124.

nüchterung für die Kirche hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen und sozialen Bedeutung. Die Mehrheit der Kirchenmitglieder kehrte rasch zu einem »volkskirchlichen« Verhalten zurück, das einen losen, kasuellen Kontakt zur Kirche pflegt und sich an den wöchentlichen Angeboten kaum beteiligt. Die Kirchenaustritte nahmen ebenso zu wie die Kritik an einer verkrusteten, rückwärtsgewandten Kirchlichkeit vor allem im Kontext der 68er-Bewegung. Die evangelische Kirche reagierte darauf mit einer selbstkritischen Veränderung ihrer Strukturen, u. a. auch mit Impulsen aus der ökumenischen Bewegung,³⁶ die zu einer »Pluralisierung und Professionalisierung«³⁷ führte. Interaktionistisch gedeutet ist auch dies eine veränderte Interaktion mit dem Ziel einer Neuinterpretation der Kirche. Selbstkritisch wurde festgestellt, dass sich die Kirche von der Lebensrealität der Menschen entfernt habe: »Ganze Bereiche des öffentlichen Lebens sind für sie unerforschtes Gebiet und ein weißer Fleck auf der Landkarte unserer Gemeinden.«³⁸ Der Graben zwischen Kirche und Gesellschaft wurde auch anhand der Auswanderung gesellschaftlicher Gruppen, vor allem der Arbeiter, Angestellten und der Intellektuellen, belegt. Vor allem diesen gilt entsprechend die »Interaktion« der Kirchenreform, die von dem Ziel geprägt ist, sich der Gesellschaft der Gegenwart wirklich zuzuwenden: »Die Kirche steht vor der Notwendigkeit einer neuen Einwanderung in eine neue Wirklichkeit.«³⁹ Betont wird dabei allerdings gerade, dass es ihr nicht um ihre Selbsterhaltung und die Sicherung ihres Einflusses gehen dürfe, sondern um die Welt und die Menschen in der modernen Gesellschaft, an der sie ihren Auftrag bisher nicht erfüllt hat: Kirchliches Handeln müsse sich an der Welt ausrichten und ihrem Wohl geschehen.

Mit dieser Ausrichtung wurden die traditionellen Sozialgestalten der Kirche, vor allem die Ortsgemeinde, kritisch angefragt. Ihr Wert wurde funktional daran gemessen, inwieweit sie sich in der jeweiligen Situation und Zeit als geeignet zeigen, den Auftrag an der Welt zu erfüllen. Kirche dürfe nicht an ihrem traditionellen Orten verharren, sondern müsse sich in die Gesellschaft hinein auf die Menschen zubewegen. Die Mission müsse das »Strukturprinzip« der Kirche

³⁶ Chronologisch wird die Epoche der Kirchenreform meist mit dem Kirchentag in Dortmund 1963 angesetzt (vgl. WOLF-DIETER MARSCH, *Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform*, Göttingen 1970, 249). Ihr Ende wird gelegentlich schon 1970 eingeläutet, faktisch ist ihre Wirkung bis in die Mitte der 1970er Jahre zu beobachten, vgl. a. a. O., 5. Zur historischen Abfolge der Kirchenreform vgl. WERNER SIMPFEN-DÖRFER, *Offene Kirche – kritische Kirche. Kirchenreform am Scheideweg*, Stuttgart 1969, 40 ff.

³⁷ HERMELINK, *Organisation* (s. Anm. 1), 160 ff.

³⁸ ERNST ZUR NIEDEN, *Die Gemeinde nach dem Gottesdienst*, Stuttgart 1955, 12.

³⁹ ERNST LANGE, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Stuttgart/Gelnhausen 1965, 291.

sein.⁴⁰ Die Kirche dürfe nicht darauf warten, dass die Menschen zu ihr kommen, sondern muss eine »Geh-Struktur« entwickeln und sich an für sie ungewohnte Orte bewegen (Fabriken, Arbeitermilieus etc.). In diesem Zusammenhang wurde die Orientierung am Raum bzw. an der Region empfohlen vor dem Hintergrund der Erkenntnis, dass sich nach soziogeographischen Untersuchungen mit den gesellschaftlichen Veränderungen das Leben von Menschen in größeren Räumen abspielt. Mit der regionalen Orientierung wird auch eine Veränderung der Arbeitsformen verbunden. Weniger feste Kreise, dafür mehr »Aktionsgruppen auf Zeit« entsprechen dem Leben der Gegenwart. Menschen sollen mit unterschiedlichen Graden von Offenheit und Verbindlichkeit am kirchlichen Leben teilnehmen können.

Die damit ausgesendeten »Gesten« der Kirche an die Bevölkerungsgruppen, die sich von ihr abgewendet haben, zeigen vor allem eine lern- und veränderungsfähige Kirche: Gegen das vermutete Bild verkrusteter, rückwärtsgewandter Strukturen wird eine zur grundlegenden Veränderung bereite und entschlossene Kirche präsentiert. Ein wesentliches Element dieser Interaktion ist die Selbstkritik der Kirche, die nicht die Menschen verändern möchte, sondern sich selbst, damit Menschen neue Zugänge zu ihr finden. Sie präsentiert sich damit als flexible Größe, die auch in der veränderten Gesellschaft Relevanz für Menschen und soziale Bezüge besitzen kann – wenn und da sie sich verändert.

Daneben war schon seit den 1950er Jahren ein »Geflecht differenzierter gesellschaftsbezogener Dienste entwickelt [worden], um mit bestimmten weltlichen Gruppen und Institutionen ins Gespräch zu kommen: mit Betrieben, Arbeitgebern und Gewerkschaften, Ärzten, Lehrern, Sportvereinen u. a.«⁴¹ Ziel dieser Dienste war es, der Lebenswirklichkeit von Menschen besser gerecht zu werden und stärker in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit präsent zu sein. »Hier ist nicht die konservative Kraft festgefügtter Gemeindegremien mit ihrem eigenständigen Innenleben am Werke, sondern der Wille zur Neugestaltung der Kirche, zum Vorstoß in die Bereiche der Welt, die heute weitgehend von der Kirche emanzipiert sind, zur Begegnung mit dem Menschen außerhalb der inneren Gemeinde. Gesucht wird nicht der Mensch als Glied der einen Gemeinde, im umgrenzten und überschaubaren Zusammenhang, sondern der Mensch als Glied der Gesellschaft, an seinem sozialen Ort in der Vielgestaltigkeit des Lebens.«⁴² Die Gemeinschaft der dort Zusammenkommenden wurde als »Gemeinde auf Zeit« verstanden, die ekklesiologisch nicht der Ortsgemeinde nachgeordnet werden

⁴⁰ JOCHEN MARGULL (Hrsg.), *Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden*, Genf 1965.

⁴¹ RÜDIGER SCHLOZ, Art. Kirchenreform, in: TRE Bd. 19, 2000, (51–58) 53.

⁴² TRUTZ RENDTORFF, *Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine kirchensoziologische Untersuchung, Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik*, Bd. 1, Hamburg 1958, 125.

dürfe. Da Menschen sich in der modernen Gesellschaft ungern über Zeiträume binden, käme dies vielen entgegen, während die Ortsgemeinde schnell abschreckend wirke.

Mit diesen neuen Sozialformen und Orientierungen, die eine veränderte Einstellung gegenüber der »modernen Welt« bezeugen, sollen kirchenferne und -kritische Bevölkerungsgruppen die Kirche neu wahrnehmen und interpretieren können, damit sie ihr dann eine veränderte (und erhöhte) Bedeutung zumessen. Gezeigt wird ein neues und überraschendes Image, indem sich die Kirche an Orte begibt, an denen Menschen sie nicht vermuten, und Arbeitsformen, die der Kirche nicht zugetraut werden. Sie signalisiert damit in diesen »Gesten«, dass sie die Menschen in ihren Lebensbezügen und ihren Lebensorientierungen ernst nimmt und ihnen entgegenkommt, statt in ihren bisherigen Gesten die Erwartung zu implizieren, dass sich Menschen der Kirche anpassen. Da gegenüber den späten 1940er und frühen 1950er Jahren der Bedeutungsverlust als relativ frisch erscheint, ist der Optimismus groß, veränderte Interpretationen durch neue Sozialformen zu bewirken. Die relativ rasch erfolgende Ernüchterung und die teilweise Rückkehr zu den kritisierten Sozial- und Organisationsformen in den 1980ern dürften möglicherweise aus der Enttäuschung dieser Erwartung herühren.

3. DIE STRUKTURELLEN REFORMVERSUCHE DER 1990ER UND BEGINNENDEN 2000ER JAHRE

Ca. 30 Jahre später erfolgte eine weitere Reformbewegung, die in mancher Hinsicht Ähnlichkeiten mit der Kirchenreformbewegung aufweist, jedoch auch charakteristische Unterschiede besitzt. Sie war komplexer als ihre Vorgängerin, indem sie auf unterschiedliche, aber miteinander verwobene »Krisen« reagierte: Nach Wolfgang Huber lassen sich diese in eine Mitgliederkrise, eine Finanzkrise, eine Mitarbeiterkrise, eine Vereinigungskrise, eine Organisationskrise, eine Krise des Krisenmanagements sowie eine Orientierungskrise differenzieren.⁴³ Ein wesentlicher Auslöser für die Reformbemühungen war dabei jedoch definitiv der Rückgang der finanziellen Mittel.⁴⁴ Als direkte Reaktion darauf

⁴³ Vgl. WOLFGANG HUBER, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999, 223 ff.

⁴⁴ Während (in Westdeutschland) seit 1945 die finanziellen Mittel bis 1992 (bis auf zwei Ausnahmejahre) immer stärker zugenommen hatten, nahmen diese in den 1990er Jahren erstmalig ab. In den Folgejahren zeigte sich ein Auf und Ab des Kirchensteueraufkommens mit einem Tiefpunkt 1997, einem erneuten Zuwachs 1999 und 2000 und anschließend bis 2005 wieder sinkenden Einnahmen, bevor ab 2006 wieder eine leichte Steigerung zu erkennen ist (Vgl. EBERHARD HAUSCHILDT/UTA POHL-PATALONG, Kirche. Lehrbuch Praktische

entdeckte die Kirche die unternehmerische Logik, unternehmerische Vorgehensweise und eine entsprechende Diktion.⁴⁵ Während sich die Kirche zuvor im Gegenüber zum Wirtschaftssystem überwiegend als Institution ganz anderer Art verstanden hatte, wurde nun eine »Ökonomisierung« der Kirche vollzogen.⁴⁶ Von der Entwicklung von Unternehmen und den entsprechenden Prozessen sollte gelernt werden. Organisationsberatung und Personalentwicklung hielten Einzug in die Kirche.⁴⁷ Durch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen gut vorbereitet nahm sich die Kirche jetzt »als eine Institution wahr, die sich auf ihre Mitglieder einstellen muss, um deren Bindung und Beteiligung sicher zu stellen«⁴⁸. Wollte die Kirchenreformbewegung die Perspektive der Mitglieder zugunsten einer Bewegung »von unten« stark machen und deren »religiöse Mündigkeit« stärken, stellte sich jetzt das Verhältnis von Kirchenmitglied und Kirche als Modus von »Angebot« und »Nachfrage« dar: »Kirche [wird] einem Großunternehmen vergleichbar, das die Wünsche seiner ›Kunden‹ durch – nun als Marktforschung fungierende – Repräsentativbefragungen zu erheben sucht, um ihr ›Kerngeschäft‹ möglichst präzise auf die jeweilige religiöse Nachfrage einzustellen.«⁴⁹

Theologie, Gütersloh 2013, 108 f.). Dieser finanzielle Einbruch ist zum Teil durch den Mitgliederschwund bedingt, jedoch auch durch die demographischen Veränderungen und die schleichende Umstrukturierung des Steuersystems in Deutschland sowie die Abhängigkeit von der wirtschaftlichen Entwicklung.

⁴⁵ Vgl. Titel wie MANFRED BRUHN/ALBRECHT GRÖZINGER, Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie, PTD 20, Freiburg/Schweiz 2000; CLA RETO FAMOS/RALPH KUNZ (Hrsg.), Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung, Zürich 2006 oder MICHAEL NÜCHTERN, Kirche in Konkurrenz. Herausforderungen und Chancen in der religiösen Landschaft, Stuttgart 1997.

⁴⁶ TRAUGOTT JÄHNICHEN, Die Parallelität von gesellschafts- und kirchenreformerischen Diskursen der Gegenwart. Ein Beispiel der Zeitgeistanfälligkeit für den Protestantismus?, in: ISOLDE KARLE (Hrsg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, (81–96) 91.

⁴⁷ Diese Ausrichtung ist vielfach als dem Charakter der Kirche und ihrer theologischen Ausrichtung entgegenstehend kritisiert worden. Mittlerweile hat sich überwiegend eine vermittelnde Deutung durchgesetzt, wie sie Jan Hermelink als Einsicht formuliert, »dass die Besinnung auf den organisatorischen Charakter der kirchlichen Praxis deren christliche Ausrichtung nicht etwa verdrängt, sondern vielmehr für die Zukunft eine vermehrte theologisch-inhaltlich Reflexion verlangt.« (JAN HERMELINK, Kommentar aus praktisch-theologischer Sicht, in: WOLFGANG RATZMANN/JÜRGEN ZIEMER [Hrsg.], Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, Leipzig 2000, [69–73] 73)

⁴⁸ JAN HERMELINK, Die Kirche als Dachorganisation und Symbolisierung des Unverfügbaren. Facetten des kirchlichen Selbstbildes im Spiegel der EKD-Mitgliedschaftserhebungen, in: ISOLDE KARLE (Hrsg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, (143–160) 148.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 156.

In der Perspektive des symbolischen Interaktionismus ist auch diese Kirchenreform von dem Bemühen um eine veränderte Bedeutung der Kirche bei ihren Mitgliedern und auch Nicht-Mitgliedern geprägt.⁵⁰ Anders als in der Kirchenreformbewegung ist diese Interaktion jedoch auch explizit an der Absicht orientiert, als eigene Größe »Kirche« neue Bedeutung für ihre Mitglieder und auch die sonstige Gesellschaft zu erlangen. Kirche tritt damit als »Organisation« in Erscheinung, die sich an Zielen und Zwecken ausrichtet und sich um die Pflege ihrer Mitglieder und die Gewinnung neuer Mitglieder kümmert.⁵¹ Mit diesem Ziel erfolgte auch eine direktere Interaktion – nun in einem alltagspraktischen Sinn verstanden – mit den Mitgliedern, indem ihnen beispielsweise in Briefen für die Kirchensteuer gedankt wurde und deren Verwendung erläutert wurde. Zugleich präsentierte sich die Kirche in der von ökonomischer Logik dominierten Gesellschaft als Bestandteil dieser, die mit anderen Organisationen auf Augenhöhe kommuniziert.

Gleichzeitig läutete die Diagnose der finanziellen Krise eine neue Phase struktureller Reformüberlegungen unter dem Eindruck eines »Veränderungsdrucks« ein.⁵² Nachdem zunächst versucht wurde, Rücklagen einzusetzen, die Effektivität zu steigern, vorhandene Mittel sinnvoller einzusetzen, Zusammenlegungen und Fusionen voranzutreiben und einzelne Einrichtungen zu streichen, wuchs die Einsicht, nur mit »umfassende[n] Strukturveränderungen«⁵³ sinnvoll auf die veränderte finanzielle Situation reagieren zu können. Kirchenreform wurde zu einem strategischen Ziel,⁵⁴ das bewusst gestaltet werden sollte, um die Kirche »zukunftsfähig«⁵⁵ zu gestalten. Dabei trafen sich die ökonomischen Überlegungen insofern mit der verstärkten Zuwendung zu den Kirchenmitglie-

⁵⁰ Vgl. KSENJA AUKSUTAT, *Gemeinde nah am Menschen. Praxisbuch Mitgliederorientierung*, Göttingen 2010, die Mitgliederorientierung umfassend als »Haltung, Methode, Kultur und Projekt« (42) beschreibt.

⁵¹ Zum Organisationscharakter der Kirche vgl. HERMELINK, *Organisation* (s. Anm. 1), 89–102 und HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, *Kirche* (s. Anm. 44), 181–215.

⁵² WOLFGANG RATZMANN/JÜRGEN ZIEMER, *Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven*, Leipzig 2000. Mir scheint für die Reformbewegung insgesamt zu gelten, was Jan Hermelink als Eigenschaft des Impulspapiers »Kirche der Freiheit« formuliert: Bei diesem »stehen weniger inhaltlich-theologische Reflexionen im Vordergrund als vielmehr die Strukturen des Handelns und seine soziale Wirkung: Die Kirche erscheint weniger als Überzeugungs- und Glaubensgemeinschaft und eher, auch ausdrücklich, als eine spezifische religiöse Organisation« (HERMELINK, *Organisation* [s. Anm. 1], 15).

⁵³ A. a. O., 14.

⁵⁴ Vgl. z. B. WOLFGANG NETHÖFEL/KLAUS-DIETER GRUNWALD (Hrsg.), *Kirchenreform strategisch*, Glashütten 2007.

⁵⁵ MICHAEL EBERTZ, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum* Freiburg/Basel/Wien 2003.

dern, als (ähnlich wie in der Kirchenreformbewegung) selbstkritisch reflektiert wurde, dass und inwiefern viele Menschen keinen Zugang zu den dominanten Sozialformen der Kirche finden und die Kirche auch deswegen an Relevanz für sie verliert. »Die Frage ist [...], ob die Kirchen so, wie sie gegenwärtig in Erscheinung treten, in der Lage sind, Menschen unserer Gesellschaft als vertrauenswürdige Vertreter für ihre Sache zu begegnen.«⁵⁶ Hier verbanden sich ökonomische und theologische Überlegungen, da eine Verbreiterung der Kontaktflächen zur Kirche durch die Reform ihrer Sozialformen einerseits die Wahrscheinlichkeit von Kirchaustritten senkt, andererseits aber auch dem Auftrag der Kirche entspricht, das Evangelium in »aller Welt« (Mt 28,30) zu kommunizieren. »Gerade aus Treue zu ihrem Auftrag darf und muss die Kirche die Formen ihrer Auftragerfüllung an veränderte Verhältnisse anpassen.«⁵⁷ Eine wichtige Rolle dabei spielten Milieutheorien, die die schon lange vermutete »Milieuerengung« empirisch belegten und eine Vervielfältigung der Organisationsformen nahelegten.⁵⁸ Gefragt wird seitdem, »wie Kirchengemeinden Ausstrahlung gewinnen«⁵⁹ oder wie ein »Wachsen gegen den Trend«⁶⁰ für Gemeinden möglich werden kann.

Erneut sendete die Kirche damit »Gesten« der Lernfähigkeit einerseits und der Bereitschaft zur Modernisierung andererseits aus. Sie suchte den Kontakt zu Menschen, die bisher ihre religiösen Bedürfnisse wenig in der Kirche verankern konnten, und experimentierte mit neuen Formen wie alternativen Gottesdiensten, Meditationsangeboten oder Events. Dabei suchte sie auch auf die allmählich sichtbare Tendenz zu einem neuen Interesse an Religion jenseits seiner traditionellen und institutionellen Formen einzugehen. Dies waren neue und vermutlich für viele auch unerwartete Interaktionsformen mit dem Ziel, dass Menschen veränderte, positivere Interpretationen der Kirche vornehmen und ihre individuelle und gesellschaftliche Bedeutung sich dabei erhöht.

Spätestens seit dem Ende der 1990er Jahre wurde die Debatte dann erweitert um den Missionsbegriff, der auf die mit dem Säkularisierungsparadigma gezeichnete Situation von Distanz zu Religion und Kirche vor allem im Osten Deutschlands, aber auch in weiten Teilen Westdeutschlands reagiert. Damit wurde

⁵⁶ JÜRGEN ZIEMER, Kirche im Veränderungsprozess - Ekklesiologische und kybernetische Perspektiven, in: RATZMANN/DERS., Kirche (s. Anm. 46), (104-118) 111 f.

⁵⁷ NÜCHTERN, Kirche (s. Anm. 44), 155.

⁵⁸ Vgl. beispielsweise WOLFGANG HUBER u. a. (Hrsg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die 4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 203 ff. oder CLAUDIA SCHULZ/EBERHARD HAUSCHILDT/EIKE KOHLER, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008.

⁵⁹ PHILIPP ELHAUS/MATTHIAS WÖHRMANN (Hrsg.), Wie Kirchengemeinden Ausstrahlung gewinnen. Zwölf Erfolgsmodelle, Göttingen 2012.

⁶⁰ WILFRIED HÄRLE u. a. (Hrsg.), Wachsen gegen den Trend, Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärts geht, Leipzig 2008.

auch explizit die Kommunikation mit Nichtkirchenmitgliedern und/oder religionsfernen Menschen empfohlen, also eine direkte Interaktion (wiederum im alltagssprachlichen Sinne) mit Menschen angestrebt, die der Kirche bislang desinteressiert oder ablehnend gegenüberstanden. »Angesichts des Schwindens kirchlicher Ressourcen, was nicht ganz zu Recht auch mit der abnehmenden Mitgliederzahl verbunden wird, [...] verbreitet sich eine handlungsorientierte, pragmatische Sicht, derzufolge sich die Kirche gezielt um die »Distanzierten« bemühen, sie näher zur Gemeinde bringen muss: »Kirchenferne« werden zu Objekten missionarischer Bemühungen.«⁶¹

Auch gegenüber diesen wird dabei implizit von der im symbolischen Interaktionismus betonten Möglichkeit veränderter Interpretationen und neu entstehender Bedeutsamkeit ausgegangen.

Der kurze Durchgang zeigt: Der Ansatz des symbolischen Interaktionismus liefert keine umfassende und auch keine grundlegend neue Sicht auf kirchliche Reformbewegungen, wohl aber schärft er die Wahrnehmung für bestimmte Aspekte in diesen und lässt dadurch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen ihnen schärfer hervortreten. Es erscheint lohnend, diesen Begriff kirchentheoretisch – auch mit dem Theoriedesign anderer Ansätze – weiter auszuloten.

⁶¹ HERMELINK, Kirche (s. Anm. 47), 154.