

Prof. Dr. Jan Hermelink

Was heißt es theologisch zur Kirche zu gehören?

Rechte – Pflichten – Erwartungen

Theologisches Nachdenken über die Kirchenmitgliedschaft muss meines Erachtens bei der Einsicht beginnen, dass Phänomen wie Theorie der Kirchenmitgliedschaft außerordentlich vielgestaltig und vielschichtig sind. Ganz unterschiedliche Formen und Intensitäten der Bindung zur der Kirche stehen nebeneinander; und auf der theoretischen Ebene kann man sich diesen Bindungen ebenso soziologisch, psychologisch, juristisch wie eben auch theologisch nähern. Die Titelfrage will ich darum nicht durch die deduktive Entwicklung einer theologischen Systematik beantworten, sondern so, dass ich Ihnen die Pluralität auch der theologischen Annäherung an der Phänomen vorführe, und daraus einige Schlussfolgerungen ziehe.

Der Vortrag wird sich darum – nach einem einleitenden Rückblick auf Ernst Langes Typologie der Kirchenmitgliedschaft – in sechs Teile gliedern. In den ersten drei Abschnitten referiere ich – mit vielen „Originaltönen“ – thematisch einschlägige Beiträge von Manfred Josuttis, Eilert Herms und Wilhelm Gräb. Eine skizzenhafte systematische Auswertung schließt sich an; sodann wird die Pluralität kirchlicher Mitgliedschaft theologisch auf die Taufe zurückgeführt. Abschließend will ich die These entfalten, dass Kirchenmitgliedschaft theologisch adäquat nur im Blick auf das gottesdienstliche Handeln der Kirche beschrieben – und so auch am ehesten gestaltet und profiliert werden kann.

Einer der ersten, praktisch-theologisch folgenreichen Versuche zur Typisierung kirchlicher Bindung stammt von *Ernst Lange* (Die Schwierigkeit, Pfarrer zu sein (1972), in: Ders., Predigen als Beruf, München 1982, (142–166) 152ff). In einer Analyse des pastoralen Handelns unterscheidet Lange drei „Bezugsgruppen“, deren Mitglieder, indem sie je spezifische Bedürfnisse artikulieren, im Grunde drei Formen von Kirche repräsentieren.

- In den Erwartungen und Bedürfnissen einzelner Mitglieder begegnet dem Pfarrer zum Einen die „*Volkskirche*“: Für diese Menschen erscheint Kirche als eine öffentliche Institution, die der Stabilisierung der bürgerlichen Existenz ihrer Mitglieder dienen soll, indem sie die jener Existenz zu Grunde liegenden Werte tradiert und in bestimmten Fällen, eben den Kasualien, die religiöse Dimension des Lebens artikuliert. Die volksskirchliche Mitgliedschaft erwartet nicht mehr und nicht weniger als eine Repräsentation, Stabilisierung und gelegentliche Stützung ihres je eigenen, vor allem familiär geprägten Lebens.
- Für die Menschen, die sich einer „*Vereinskirche*“ zurechnen lassen, erscheint kirchliche Bindung als Kompensation für die – gefährdeten oder gar nicht vorhandenen – bürgerlichen und familiären Verhältnisse. Gemeinde wird faktisch zum Familienersatz, der eine nicht nur gelegentliche, sondern dauernde Stabilisierung des Lebens leisten soll. Theologisch kann diese Form von Kirche zur Gemeinschaft der Überzeugten überhöht werden; empirisch ist sie nicht selten zu beschreiben als „Ensemble der Opfer“.
- Eine dritte Gruppe von Mitgliedern erwartet vom Pfarrer die Unterstützung für ihre – religiösen und/oder politischen – Reformbemühungen. Die „*Reformkirche*“, die als Zusammenschluss der Engagierten gedeutet werden kann, zielt nicht auf die

Stabilisierung, sondern dezidiert auf die Veränderung der kirchlichen wie immer auch der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Langes Typologie, die u.a. von Dietrich Rössler aufgenommen und vertieft worden ist (Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin / New York 2. Aufl. 1994, 507ff), beschreibt kirchliche Mitgliedschaft nicht nur im Blick darauf, wie sie im konkreten pastoralen Handeln begegnet – und dort zu wiederum typischen Konflikten führt. Sondern diese Typologie zeigt auch, dass die verschiedenen Mitgliedschaftsformen sich – so Rössler – als Ausdruck der spezifisch neuzeitlichen *Differenzierung der Religion* verstehen lassen. Und Lange selbst macht deutlich, dass diese verschiedenen Formen ihren Grund nicht zuletzt in der *Eigenart der christlichen Überlieferung* selbst besitzen: Diese Tradition ist eben in sich keineswegs einlinig; vielmehr lassen sich für alle jene Bindungsformen spezifische biblische Motive und Themenkomplexe aufweisen.

Die Pluralität von Kirchenmitgliedschaft, so lässt sich festhalten, kann nicht nur als ein von außen induziertes Phänomen begriffen werden, sondern sie ist in der Eigenart der kirchlichen Institution, ihrer religiösen Grundlagen und ihrer spezifischen Geschichte, selbst begründet. Dieser theologisch induzierten Pluralität kirchlicher Bindung wird auch in den drei neueren Beschreibungsmodellen Rechnung getragen, die ich jetzt vorstellen möchte.

– **Manfred Josuttis: „Unsere Volkskirche und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche“, Gütersloh 1997**

In seinen – außerordentlich kritischen – Erwägungen zum gegenwärtigen kirchlichen Leben entfaltet auch Manfred Josuttis eine Typologie dreier sozialer Existenzformen von Kirche: „Es gibt die Kirche als Organisation. Es gibt sie als Milieu. Und es gibt sie als ‚Gemeinde der Heiligen‘. In allen drei Bereichen gibt es erfahrbare Phänomene. Die drei Bereiche unterscheiden sich jedoch durch die Medien und Währungen, mit denen jeweils kommuniziert wird.“ (aaO. 34). Diese „Medien“ lassen sich unschwer als Medien kirchlicher Bindung interpretieren, als Formen, wie Einzelne Kirche erleben und sich zu Kirche verhalten.

„Dass die Kirche in ihrer landeskirchlichen Verfasstheit als Organisation existiert, ist offenkundig. [...] Die Landeskirchen haben ein eigenständiges Rechts- und Verwaltungssystem entwickelt. Sie sind Arbeitgeber von beträchtlichem Umfang. Sie sind von den Vor- und Nachteilen bürokratischer Herrschaft in ähnlicher Weise betroffen wie vergleichbare Gebilde in Staat, Wirtschaft und Verwaltung. – Im Unterschied zu dem, was in Milieu und Heilsgemeinschaft geschieht, verläuft die Kommunikation in der Organisation meist auf indirekten Kanälen. Gesetze, Erlasse und sonstige Vorschriften regeln die Abläufe. Statistiken und Akten halten Vorgänge fest. Briefe, Telefongespräche, neuerdings auch [...] Internet und E-mail vermitteln Kontakte, die gelegentlich zu Sitzungen und Tagungen gebündelt werden. Die Kommunikation verläuft also meist technisch vermittelt und rational gesteuert. [...] Die Ökonomie der Kommunikation betrifft den Austausch von finanziellen Leistungen, die an der Basis erhoben werden und in vielfach verwandelter Form teilweise wieder an die Basis zurückfließen. – Dass die Organisation als solche ‚Kirche‘ darstellen oder herstellen kann, wird niemand ernsthaft behaupten. Im besten Fall kann sie Hilfsdienste dafür leisten, dass in den Gemeinden Kirche geschieht.“ (aaO. 34f)

Das kirchliche *Milieu* beschreibt Josuttis vor allem verbreitete Form der Bindung an die Ortsgemeinde, die Parochie:

„Das Gemeindeleben vollzieht sich in face-to-face-Relationen, also in persönlichen Kontakten, die in Einzelgesprächen und durch Gruppenbeteiligung zustande kommen und häufig, aber nicht immer um die Person des Pfarrers / der Pfarrerin zentriert sind. [...] In der Regel erfolgt der Austausch hier in Form von Streicheleinheiten. Alle, die am Gemeindeleben regelmäßig partizipieren, liefern einander Bestätigungswerte in Form von personaler Zuwendung und sozialer Anerkennung. Viele Menschen, die gesellschaftlich isoliert leben, finden auf diese Weise Geborgenheit und sozialen Halt. – Nicht alle Mitglieder der Organisation sind auch Teilnehmer am Gemeindeleben. Schon das ist ein Grund dafür, das Netz von Sozialkontakten, das sich in der Gemeinde bildet, als Milieu zu bezeichnen. Hier treffen sich Menschen, die ‚durch gruppenspezifische Existenzformen und erhöhte Binnenkommunikation‘ [G. Schulze] sich von anderen abheben. [...] – Das Milieu benötigt dafür keine festen Vorschriften und Verhaltensregeln. Durch Kleidung, Sprache und Einstellungen, durch Gewohnheiten und gemeinsame Werte entsteht eine Konformität, die nach außen sehr deutlich signalisiert, wer dazugehört und wer nicht.“ (aaO. 35f)

Auch die dritte kirchliche Sozialform ist – das ist Josuttis wichtig – ein erfahrbares Phänomen: Gemeinschaft der Heiligen ist dort real, so – nach CA V – das Evangelium rein gepredigt, die Sakramente recht verwaltet werden.

„Die Kirche, die ihren Namen verdient, existiert also keineswegs in einem unsichtbaren [...] Niemandsland. Vielmehr wird sie hörbar und fassbar, sofern nicht nur die Akten, sondern auch die Sakramente recht verwaltet werden und sofern nicht nur menschliche Freundlichkeiten ausgetauscht werden, sondern auch das Evangelium Gottes zur Sprache kommt. In, mit und unter Organisation und Milieu kann der Leib Christi Wirklichkeit werden. In, mit und unter Organisation und Milieu kann die Schar der Heiligen, die durch Wort und Sakrament geheiligt werden, wachsen. – Freilich, eine Selbstverständlichkeit ist das nicht. Eine Garantie dafür können weder die Organisation noch das Milieu ihren Mitgliedern bieten. Sie können bestenfalls die Voraussetzungen dafür bereitstellen, dass in der Gemeinde Gottes Gegenwart Wirklichkeit wird. Sie können Rituale vollziehen und Symbole erstellen, in denen sich die Macht des Heiligen niederlässt. Aber die Währung, die diese Medien mit Leben erfüllt, steht nicht zu ihrer Verfügung. Das Evangelium ist eine ‚Kraft Gottes‘, definiert Paulus an entscheidender Stelle (Röm 1,16). Wenn diese Macht zur Wirkung gelangt, dann wirkt der Heilige Geist. [...] Die Volkskirche kann mit ihrer perfekten Organisation und ihrem mehr oder weniger attraktiven Milieu ‚Gemeinde der Heiligen‘ nur werden, wenn in ihrer Mitte die Macht Gottes zur Wirkung kommt. Insofern ist die uneingeschränkte Annahme von Organisation und Milieu, sie seien schon Kirche, eine hybride Behauptung, die nicht dadurch an Wahrheitsgehalt gewinnt, dass man sie ständig wiederholt.“ (aaO. 36f).

Josuttis ringt offenbar um eine angemessene Verhältnisbeschreibung der drei kirchlichen Sozialformen. Eine begrenzte *Legitimität* will er Organisation und Milieu nicht absprechen, nicht zuletzt darin, dass sie die – unverfügbare – Existenz der „Gemeinschaft der Heiligen“ durch ihre spezifischen Bindungsformen ermöglichen oder doch erleichtern. Erheblich näher liegt es Josuttis freilich, die *Differenz* zwischen dieser geistlichen Gemeinschaft und den anderen Sozialformen zu betonen. Durchgehend sind seine Ausführungen geprägt von einer Rhetorik der Differenz und der Überbietung. ‚Eigentlich‘, so wird man dann sagen müssen, ist Kirche eben nicht Organisation oder Milieu, sondern sie verwirklicht sich einzig und allein in denen, die die Predigt des Evangeliums hören, die Sakramente in Anspruch nehmen – und in diesem Geist verbindlich leben.

Der kirchlichen Mitgliedschaft widmet Josuttis auch ein anderes Kapitel seines Buches, das die „Fülle der Gottheit und die Leere der Kirchen“ thematisiert (aaO. 53ff). Hier wie in anderen Kapiteln geht er von den ekklesiologischen Formeln des Epheserbriefes aus. Die Rede von der „Fülle“ Gottes oder Christi (Eph 1, 22f; 3, 18f; 4, 13 u.ö.), in der das kirchliche Leben gründet und auf das es zielt, interpretiert Josuttis mit Ernst Käsemann als Hinweis auf einen „Machtbereich, [...] in den man durch Herrschaftswechsel gerät und unter dem Einfluss himmlischer Machtfaktoren lebt“ (aaO. 54). Zustimmend wird Käsemann zitiert – und dann in einer bestimmten Weise weitergeführt:

„Die Herrschaft Christi ist der Bereich, in welchem Gott eingebildete Frömmigkeit zerschlägt und als Auferwecker der Toten und als creator ex nihilo handelt. Gerade so macht er uns jedoch zu Werkzeugen seiner Gnade in christlicher Bruderschaft, menschlichem Alltag und weltweiter Sendung. Die Kirche ist als Christusleib der Raum dieser überall und ständig sich ausbreitenden Gnade, die mit der Fülle ihrer Charismen keine Zeit und keinen Ort ohne ihre Verheißung und ohne ihren Anspruch lässt.“ (aaO. 54f)

Josuttis interpretiert: „Die ‚Fülle der Gottheit‘ macht aus einer Menschengemeinschaft einen energetisch geladenen Raum, ein Kraftfeld, das ungeheuerere Erfahrungen freisetzt, wenn der Kontakt zum Kraftzentrum erhalten bleibt. Ein Stromkreis kann noch so weiträumig ausgelegt und noch so perfekt abgesichert sein, er bricht zusammen, wenn die Verbindung zur Stromquelle unterbrochen wird. Die ersten Christen machten durchweg die positive Erfahrung: Solange die Fülle Gottes unter uns residiert, kann die Gemeinde Gottes nur wachsen.“ (aaO. 55). Hier zeigen sich seine eigenen Deutekategorien: Kirchliche Bindung, die zugleich eine geistliche Bindung darstellt, erscheint als eine Macht- und Krafterfahrung, die unsichtbare Wurzeln, aber durchaus sichtbare Folgen hat.

Die gegenwärtige Selbsterfahrung der Kirche lässt sich dagegen mit dem Stichwort „Leere“ zusammenfassen. Am Phänomen der Kirchenaustritte versucht Josuttis zu zeigen, dass organisatorische und emotionale Bindungsschwäche nicht ohne weiteres gleichzusetzen sind mit dem Verlust der „Fülle Gottes“, ja dass diese geistliche Fülle – eher umgekehrt – durch ein Übermaß sozial etablierter Kirchlichkeit bedroht werden kann:

„Die Kirchen leeren sich. Menschen verlassen die Organisation. Viele meiden den Gottesdienst. Allenfalls das Milieu bietet Zuflucht für die zahlreichen Opfer in der Gesellschaft. Ist diese Entwicklung schon ein Indiz dafür, dass die Fülle Gottes hier nicht mehr wohnt? Wenn das Wort Gottes laut wird, dann stimmen nicht alle Hörer/innen unbedingt zu. Aber dann entsteht Leben. Die Reaktionen reichen dann vom Protest bis zum Bekenntnis. Wenn Menschen sich dagegen einfach abmelden, davonstehlen, wenn sie sich, wie es die Alltagssprache anschaulich sagt, ‚verkrümmeln‘, dann könnte das die Vermutung nähren, es sei an dem Ort, den sie verlassen oder vermeiden, ‚nichts mehr los‘. Ist der Gott nicht mehr los in den Landeskirchen? Ist er eingesperrt und angebunden? Ist die Fülle seiner Lebenskraft dort nicht mehr präsent? Haben Organisation und Milieu den Leib Christi erstickt? Es ist unheimlich schwer, auf diese Fragen eine begründete, allgemein gültige, einleuchtende Antwort zu finden.“ (aaO. 57)

Ganz ohne solche Zweifel und Relativierungen identifiziert Josuttis die Bedrohung der erfahrbaren „Fülle Gottes“ durch kirchliche Organisation und Milieubildung auf der Ebene der kirchlichen Selbstreflexion. Hier diagnostiziert er eine weit gehende theologische „Entleerung“:

„Die ‚Kommunikation des Evangeliums‘ bezeichnet einen wechselseitigen Lernprozess, in dem niemand mehr eindeutig sagen darf, was das Evangelium in diesem Augenblick vom Gesetz der Welt unterscheidet. Die Taufe, die als Familienritus begangen wird, hat praktisch die Qualität eines Segens gewonnen, auch wenn sie immer noch als Sakrament verstanden und vollzogen wird. Im Bemühen, den Prozess der sozialen Entleerung aufzuhalten, geraten die Kirchen zunehmend in die Gefahr der theologischen Beliebigkeit und der religiösen Verharmlosung. Hat nicht der Traditionsabbruch, den man bei den Zeitgenossen so emphatisch beklagt, die innerkirchliche Sprache längst selber erfasst?“ (aaO. 61)

Diesem „Traditionsabbruch“ auf theologischer Ebene – Wolfgang Huber spricht mit ähnlicher Stoßrichtung von der kirchlichen „Selbstsäkularisierung“ – stellt Josuttis, mit dem Hinweis auf die Formeln in Eph 4, 4ff, die Vorstellung, nein die (behauptete) Realität der Kirche eines spezifischen, macht- und energiegeladenen Lebensraumes entgegen:

„Wenn die Fülle Gottes sich als ein Leib und ein Geist konkretisiert, dann eröffnet sie einen Raum, der irdisch zugänglich und himmlisch lebenserfüllt ist. Weil sich der Schatz Gottes immer in irdischen Gefäßen sedimentiert (2. Korinther 4,7), wird auch der Leib Christi immer Organisations- und Milieu-Aspekte erhalten. Aber die spezifische Qualität von Kirche als Gemeinde der Heiligen stellt sich erst ein, wenn jene Aspekte in den Machtbereich integriert sind, der durch den gewaltigen Leib und den kraftvollen Geist gebildet wird.“ (aaO. 62)

Im impliziten Anschluss an Käsemann pointiert Josuttis sodann die Konsequenzen einer solchen kirchlichen Realität für die Art und Weise individueller kirchlicher Bindung:

„Offensichtlich ist der Lebensraum Gottes keine Gemeinschaft, in der jeder nach seiner Fassung selig werden kann. Die Fülle des Lebens, die hier zugänglich wird, ist unabdingbar mit der Bindung an einen Herrn, mit der Artikulation eines Bekenntnisses und mit dem Vollzug eines Ritus verknüpft. Heteronomie, Doxologie und sakramentale Lebenserneuerung konstituieren die Existenz im Machtfeld des Heiligen. Wen die Fülle Gottes erfasst hat, der verliert die Fähigkeit zur individuellen Selbstbestimmung, der gewinnt die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung, der erfährt die Wirklichkeit einer Selbsterhaltung durch Selbstverlust.“ (aaO. 63)

Kirchenmitgliedschaft erscheint hier als ein passives Überwältigtsein, als Form von tiefer innerer Abhängigkeit. Dementsprechend muss auch die Taufe primär als ein Akt des Herrschaftswechsels, der Befreiung vom Bösen, der „Trennung von anderen Feldern und Mächten“ gesehen und gefeiert werden (aaO. 65, vgl. 116ff): „Wenn hier wirklich ein Machtwechsel erfolgt, dann sind nicht nur die Bemächtigungsversuche der Eltern und Geschwister, sondern die Machtansprüche aller anderen Instanzen zurückgewiesen. Kein Staat und keine Gesellschaft, kein Wirtschaftssystem und keine Institution kann gegenüber getauften Leben Rechte anmelden, die etwa in der Hingabe dieses Lebens bestehen.“ (aaO. 119).

Ein letztes Zitat soll zeigen, wie Josuttis die „Fülle Gottes“ als erfahrbare Realität kritisch gegen ein Verständnis kirchlichen Handelns als Bedürfnisbefriedigung der Mitglieder, und damit gegen ein Verständnis kirchlicher Mitgliedschaft als „Nachfrage“ wendet:

„Die Kirche muss danach wie alle anderen Anbieter auf dem Markt der Möglichkeiten bemüht sein, die Bedürfnisse ihrer Mitglieder und anderer Menschen in der Gesellschaft möglichst zielgenau und adressatenspezifisch zu erfüllen.

Dass Menschen in einer kapitalistischen Welt mit entsprechenden Forderungen argumentieren, ist nicht verwunderlich. Nur das Wort, das mir gefällt, akzeptiere ich. Nur den Gottesdienst, der meinen Vorstellungen entspricht, besuche ich. Nur das, was modern oder konservativ, liberal oder traditionell ist, ist wahr. Wer mit solchen Erwartungen an das kirchliche Leben herangeht, der betrachtet auch das, was ihm dort begegnet, als Warenangebot, wenn auch besonderer Art. Überraschend und verwerflich ist eine solche Haltung nicht unbedingt. Skandalös ist dagegen eine kirchliche Reaktion, die auf solche Erwartungen positiv reagiert und sich dem Gesetz der Bedürfnisbefriedigung unterwirft. Sie verrät in all ihren Spielarten nur, dass man der Macht der Fülle Gottes nicht zutraut, sich auch gegen die Marktgesetze, die in der Gesellschaft herrschen, tatkräftig durchzusetzen.“ (aaO. 67).

Lässt man dieses Konzept – im Umriss ist es ja inzwischen weithin bekannt – auf sich wirken, so ergeben sich einige Einwände – aber auch Einsichten, die selbst dann festzuhalten sind, wenn man mit der permanenten Rede von „Mächten“, „Energien“ und „Feldern“ Schwierigkeiten hat.

Kritisch zu sehen ist m.E. nicht nur der durchgehende Impuls polemischer Abgrenzung – damit erspart Josuttis sich nicht selten eine differenzierte Auseinandersetzung mit anderen Deutungen der kirchlichen Wirklichkeit. Schwieriger noch sind zwei andere Aspekte:

- Indem Josuttis sich gegen aktuelle Trends und Sprachregelungen immer nur absetzt, seine eigenen Vorschläge aber lediglich im zitierenden Rückgriff auf die geistliche Tradition – und damit letztlich doch recht vage – präsentiert, bleibt er schuldig, worum sich andere Konzepte mit gutem Recht bemühen: eine pragmatische *Operationalisierung* der Vorstellung von der Heilsgemeinschaft im Blick auf den konkreten kirchlichen Umgang mit den Mitgliedern, auch den Interessierten oder den schon Ausgetretenen.
- Kirchliche Mitgliedschaft hat bei Josuttis einen ausgesprochen *autoritären* Zug. Ist es jedoch sachgemäß, auch biblisch sachgemäß, den Glauben und damit die kirchliche Bindung primär als Überwältigtwerden zu fassen? Josuttis betont zwar durchaus auch das Moment der Befreiung, aber er versäumt es, diese Freiheit des Glaubens positiv zu fassen – und damit auch als Freiheit, sich der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber nach den Maßstäben der *je individuellen Einsicht* des Glaubens zu verhalten.

Festzuhalten ist jedoch, das sei abschließend betont, wie energisch (!) Josuttis nach dem religiösen, genauer: nach dem *geistlichen Sinn der kirchlichen Bindung* fragt. Kirchenmitgliedschaft ist jedenfalls auch eine geistliche Erfahrung, und das heißt in der Tat: eine Erfahrung passiven Ergriffen-Werdens, Erleuchtet-Werdens. Zu Recht verweist Josuttis auch darauf, dass diese Erfahrung primär in der Kirche selbst, genauer: im Gottesdienst situiert ist. Die Einzelnen nähern sich – das entspricht der pastoralen Erfahrung – den kirchlichen Vollzügen, auch den Kasualien, nicht zuletzt in der Hoffnung, eben diese Erfahrung geistlicher Evidenz zu machen.

Festzuhalten ist schließlich auch, dass diese eminent geistliche Qualität kirchlicher Mitgliedschaft immer auch ein Moment der *Distanz* zur kirchlichen Organisation beinhaltet. Weil in der Taufe, indem sie den Täufling Gott überantwortet, „die Machtansprüche aller anderen Instanzen zurückgewiesen werden“ (aaO. 119), darum kann auch die kirchliche

„Instanz“ die Bindung der Einzelnen nur in – geistlicher! – Demut zu gestalten, nie aber zu erzwingen oder zu erkaufen versuchen.

– **Eilert Herms: Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990**

Als Systematischer Theologe, seit den 1990er Jahren in Tübingen lehrend, hat Eilert Herms sich immer wieder mit ekklesiologischen Themen befasst. Dabei fragt er besonders nach dem Sinn und der Notwendigkeit der sichtbaren, der „erfahrbaren Kirche“. Dabei kommt auch das Verhältnis der einzelnen Christen zur Kirche immer wieder in den Blick. Herms versteht Kirchenmitgliedschaft als eine Form von sozialem, genauer: von organisationsbezogenem Handeln (a), das zugleich rechtsförmigen Charakter hat (b). Von daher beschreibt er Konstitutiva der rechtsförmigen Mitgliedschaft in einer kirchlichen Organisation (c)

(a) Menschliches Handeln vollzieht sich, sobald es mehr als zufällige Züge hat, nach bestimmten Regeln, so dass es durch die Angabe dieser Regeln beschrieben werden kann. So kann eine *Person* so beschrieben werden, dass die Regeln ihres Handelns, die für sie typischen Handlungsmuster beschrieben werden. Sozial erkennbar ist eine Person demnach am spezifischen Stil ihres Handelns.

Dies gilt auch für ein wechselseitig koordiniertes, also soziales Handeln. Eignet ihm eine gewisse Regelmäßigkeit, so entstehen wiederum bestimmte, nun gemeinschaftliche Handlungsmuster. Diese geregelten Handlungszusammenhänge nennt Herms *Institutionen*. Sie sind, auch in der Erinnerung, an einem bestimmten Stil des Handelns erkennbar.

Betreffen diese Handlungszusammenhänge spezifische, für die Gesellschaft lebensnotwendige Aufgaben, so spricht Herms von *Organisationen*. Dazu gehören etwa die Institutionen im Bereich der Wirtschaft, der Erziehung und Bildung, der Wissenschaft, aber auch der Wertevermittlung. Deutlicher als Institutionen sind Organisationen durch eine interne Ausdifferenzierung nach Funktionspositionen, nicht zuletzt Leitungspositionen charakterisiert; dadurch wird ihre Leistungsfähigkeit verstetigt, aber die Beteiligung an ihnen auch formalisiert.

Organisationen entstehen – hier rezipiert Herms den Soziologen N. Luhmann – prinzipiell durch eine – wiederum geregelte *Mitgliedschaft*, die die am organisierten Handlungszusammenhang Partizipierenden über ihre leibliche Anwesenheit hinaus verbindet. Mitglied der Organisation ist eine Person dann, wenn sie sich – ausdrücklich oder faktisch – mit dem jeweiligen Regelwerk einverstanden erklärt.

(b) Bestimmte soziale Verhältnisse werden nun, um besonders verlässlich zu funktionieren, *rechtsförmig* organisiert. Hierzu schreibt Herms – im Kontext eines Aufsatzes über die „Ordnung der Kirche“:

„Den Charakter des Rechts tragen alle Regeln, die mit Sanktionen bewehrt sind. Dadurch wird ihre Befolgung sichergestellt unabhängig davon, ob alle Beteiligten sich über den Sinn ihres Tuns jeweils vollständig verständigt haben oder nicht. Nun ist das gesellschaftliche Leben stets auf dem Wege von einem Zustand des unvollkommenen Verständigtseins aller Beteiligten hin zu einer mehr vollständigen Verständigung. Wobei gilt, dass das schlechthin vollkommene Verständigtsein nie erreicht wird; unter anderem auch – aber nicht nur – wegen des ständigen Nachwachsens neu zu sozialisierender Generationen. Daher kommt es, dass das menschliche Zusammenleben stets einen Mangel an gegenseitigem Verständigtsein aufweist und deshalb auch stets

auf Interaktionsregeln angewiesen ist, die auch unter diesem Mangel eine Chance haben, befolgt zu werden; also auf Rechtsregeln. Das gilt umso mehr, als die *Sicherstellung von Kooperation auch unter der Bedingung des noch nicht Verständigseins* eine unverzichtbare *Voraussetzung* ist für das *Wachstum von Verständigung*. Dieses kann nämlich nur auf dem Boden und im Rahmen einer Interaktion stattfinden, die zwar noch nicht verstanden, aber verstehbar ist. Auch *verbessert* kann eine Interaktionsordnung nur unter der Voraussetzung werden, dass sie zunächst einmal in einer unvollkommenen, aber verbesserbaren Weise gegeben ist und funktioniert. Zugespitzt: Nur das Vorhandensein von sanktionsbewehrten Interaktionsregeln ermöglicht erstens die Vermeidung der Anwendung der angedrohten Gewalt; und zweitens das Wachstum von Spielräumen für die Entstehung solcher Interaktionsordnungen, denen tatsächlich ein gegenseitiges Verständigtsein der Beteiligten zugrunde liegt, wie z. B. Liebesverhältnisse, Freundschaftsverhältnisse, Familienverhältnisse, die wissenschaftliche Gemeinschaft; und last but not least: die Glaubensgemeinschaft.“ (aaO. 111)

Hervorzuheben ist an dieser Überlegung, die den sozialen Sinn von Recht zu begründen versucht, vor allem die Einsicht, dass das Handeln der Einzelnen in sozialen Verhältnissen nicht ohne weiteres ein freies Handeln ist, sondern sich stets in einem Spektrum zwischen Gewohnheit, dazu – im Falle der rechtlichen Ordnung – Gehorsam oder Sanktionsfurcht, und eigener Einsicht, also freiem Einverständnis in das Regelwerk bewegt. Auch die kirchliche Mitgliedschaft wird von Herms in diesem Spektrum von Einsicht und – der Einsicht vorgreifendem – Gehorsam verortet.

(c) Im Blick auf die theologische Deutung der *kirchlichen Mitgliedschaft* macht Herms zunächst deutlich, dass die den Glauben konstituierende Erfahrung Gottes nicht nur theologisch, sondern faktisch immer eine *kirchliche* Erfahrung ist. Der zunächst gleichsam äußere Kontakt mit Jesus Christus, wie er sich im Gottesdienst oder in kirchlichen Bildungsprozessen vollzieht, wird zur Glaubens-Erfahrung, indem den Einzelnen – unverfügbar – aufgeht: Die jeweils erfahrene äußere kirchliche Gemeinschaft ist selbst die ‚*communio sanctorum*‘, die Gemeinschaft des Glaubens. Zur Gewissheit von der Wahrheit des verkündigten Evangelium gehört, so spitzt Herms zu, konstitutiv auch die Gewissheit, eben durch diese Glaubenserfahrung in die von Gott geschaffene, verborgene und hier zugleich sichtbare Kirche einbezogen zu sein.

Auf diesem Hintergrund kann Herms die Mitgliedschaft in der Kirche – zugleich theologisch und soziologisch – beschreiben, indem er die *Mitgliedschaftsregel* benennt, die für die Organisation der Kirche konstitutiv ist: „Mitglied der Kirche ist, wer durch das Evangelium (das Wort vom Kreuz [...]) persönlich getroffen ist und sich aufgrund dessen öffentlich zur Wahrheit des Evangeliums bekennt durch Übernahme der Pflichten und Inanspruchnahme der Rechte eines Gemeindegliedes.“ (aaO. 64, in dem wichtigen Aufsatz: „Religion und Organisation“, aaO. 49–79)

Mitgliedschaft in der Kirche ist also durch zwei verschiedene Dimensionen charakterisiert. Einerseits besteht sie in einer persönlichen *Evidenzerfahrung*, in einem unverfügbaren Glaubenserlebnis, das sich im Rahmen der „erfahrbaren Kirche“ vollzieht; andererseits besteht sie in einem *eigenen Handeln* des Mitgliedes, das sich zum Evangelium öffentlich bekennt, angefangen bei der Taufe und fortgesetzt in regelmäßige Beteiligung an jener erfahrbaren Kirche. Diese Doppelschichtigkeit verbindet und unterscheidet die kirchliche Mitgliedschaft von anderen Mitgliedschaften.

So besteht auch die Mitgliedschaft in einer Familie schon, bevor sich die Einzelne aktiv handelnd dazu verhält. Allerdings fällt die Entscheidung über familiäre Zugehörigkeit „durch *leibliche Zeugung* und begründet ein rein biologisches Zugehörigkeitsverhältnis. Hingegen die Entscheidung über Kirchenzugehörigkeit fällt ‚im Grunde‘ durch ‚*geistliche Zeugung*‘: Ein Mensch begegnet der symbolischen Darstellung von Ursprung und Bestimmung des Menschseins im Wort vom Kreuz und wird – *wenn* ihm der Sinn und die Wahrheit dieses Wortes durch den Geist eingeleuchtet, gewiss gemacht wird – durch es in der Tiefe seiner Selbstgewissheit getroffen und verwandelt. Auch durch diese Entscheidung wird eine Zugehörigkeit unabhängig von der Entscheidung des Betroffenen geschaffen. Aber nicht als Eingliederung in eine biologische Gemeinschaft, sondern als Eingliederung in eine Gemeinschaft, die auf eine nicht verfügbare Weise begründet und zusammengehalten wird durch das geistgewirkte Betroffensein der Herzen von einer bestimmten symbolischen Tradition – eben dem Evangelium.“ (aaO. 66).

Andererseits kann sich die Einzelne zu dieser geistlichen Zeugung selbständig verhalten. Sie kann den damit verbundenen inhaltlichen und sozialen Verhältnissen zustimmen – oder sich ihnen verweigern. Insofern eignen der kirchlichen Mitgliedschaft auch Züge der Mitgliedschaft in einem Verein.

Vor allem aber eignet auch und gerade der kirchlichen Mitgliedschaft der Charakter des Rechts. Herms‘ Begründung dieser – recht ungewöhnlichen Auffassung – sei hier ausführlich zitiert, weil sie ausdrücklich theologisch argumentiert:

„Jeder Christ hat im Blick auf seine eigene Person – und die Kirche hat im Blick auf ihre Mitglieder im Ganzen – mit einer unermesslichen Mannigfaltigkeit von Graden der Einsicht und Schwankungen in der Kraft zum Gehorsam zu rechnen. Dabei gilt aus der Sicht reformatorischer Theologie: dass dieses Ganze von mannigfaltigen Zuständen *normal ist und zulässig*; ja, dass auch schon die elementarsten Einsichten und Lebensregungen des Glaubens in der Kirche liebenswert sind und respektabel. Aber gerade, weil das so ist, muss die Kirche auch diejenigen Regeln ihrer Ordnung, deren Beachtung für die Erfüllung ihres Auftrags unerlässlich ist, als verbindlich und geltend erklären, unabhängig vom jeweiligen Stand der Einsicht und Zustimmung der Betroffenen; und d.h. als *von Rechts wegen* gültig, mit allen Konsequenzen.

Dass die Kirche mit dem Rechtscharakter der Regeln ihrer Ordnung Ernst macht, ist also nicht das Zeichen einer lieblosen Härte. Es ist vielmehr Ausdruck derjenigen Liebe, die den angefochtenen Glauben in seiner Schwäche und Unsicherheit nicht verurteilt, nicht ausklammert, nicht verachtet und ihm vor allem nicht ständig mit moralisierenden Appellen auf den Fersen ist; sondern die ihm in einer von seinen Schwächeanfällen unabhängigen Zuverlässigkeit den Spielraum gewährt und offen hält, in dem der Glaube schwach und angefochten sein *darf* und dennoch zugleich wachsen *kann* (*ubi et quando visum est deo*). Insofern ist das Festhalten am Rechtscharakter kirchlicher Ordnung auch ein *wirksamer* Ausdruck der Liebe; nicht nur eine warme und freundliche Geste, sondern eine Tat, die verbindlich ist, weil sie selbst den Täter etwas kostet – nämlich Kraft und meistens auch Popularität – und ihn verletzlich macht (sofern nämlich eine rechtliche Entscheidung als solche auch kontrolliert und angefochten werden kann).

Aber ebenso wenig stehen wir hier auch vor einem Akt herrschsüchtigen Hochmuts, sondern vor einer glaubwürdigen Geste der Demut. Denn nur wenn die Kirche mit dem Rechtscharakter der Regeln ihrer Ordnung Ernst macht, macht sie auch mit ihrer

Angewiesenheit auf derartige Regeln Ernst. Diese Angewiesenheit ist aber begründet im Kreuz der Schwäche und Anfechtung, das der Glaube lebenslang trägt. Luther hat bekanntlich eben das ‚Kreuz‘ unter die *signa ecclesiae verae* gerechnet. Die Bereitschaft es zu tragen, schließt also die Bereitschaft zur Pflege des Rechts in der Ordnung der Kirche ein. Nur wo die Kirche das Recht in ihrer Ordnung pflegt, beugt sie sich wirklich unter das Kreuz ihrer Unvollkommenheit. Und nur mit dieser „hypomona“ verbindet sich diejenige Hoffnung, die nicht zu Schanden werden lässt.“ (aaO. 116f)

Für das Verständnis der Kirchenmitgliedschaft nach Eilert Herms seien abschließend vier Aspekte hervorgehoben:

- Kirchliche Zugehörigkeit ist die Mitgliedschaft in einer spezifischen, nämlich geistlich konstituierten Organisation. Als solche ist sie doppelschichtig konstituiert: als Erfahrung und als Handeln des Glaubens.
- Kirchenmitgliedschaft bewegt sich als soziales Handeln in einem Spektrum zwischen dem Gehorsam gegenüber bestimmten, mit der Taufe eingegangenen Rechtsverpflichtungen (z.B. dem regelmäßigen Gottesdienstbesuch), und der freien Einsicht in den Sinn der mit dem Glauben verbundenen kirchlichen Handlungsregeln.
- Die Einsicht in den Sinn dieser Beteiligungsregeln eröffnet sich vor allem im Gottesdienst, aber auch in den anderen Institutionen – also regelmäßigen Handlungszusammenhängen – der Kirche, etwa in ihrem Unterricht. Zum Sinn dieser Institutionen schreibt Herms:

„Diese Institutionen nähren den Glauben. Denn der Glaube lebt davon, dass einem Menschen das lebendige Wort der Evangeliumspredigt von außen begegnet, leibhaftig entgegentritt. Dies geschieht, wo immer das Glaubenszeugnis eine klare Sprache und eine liebenswerte Gestalt findet, wo der Wahrheitsanspruch des Evangeliums in Wort oder Tat glaubwürdig vertreten wird.

Nur wo dies in auf Dauer gestellten, verlässlich wiederkehrenden Formen, also in Institutionen geschieht, findet der Glaube Heimat. Hier kann er einkehren, seine Herkunft empfinden, hier kann er rasten, Schutz erfahren und Kraft schöpfen.

Dieselben Formen des kirchlichen Lebens – und nur sie – machen ihn auch sprach- und ausdrucksfähig. Hier begegnet er den Riten, Texten und Symbolen, die es zu verstehen gilt. Durch ihre Aneignung lernt er, sich zu verhalten und zu verständigen. Nur wenn der Glaube dies in der Kirche gelernt hat, kann er es dann auch in der Welt.“ (aaO. 73).

- Auch und gerade die regelmäßige Beteiligung am Gottesdienst erscheint bei Herms also – aus theologischen Gründen! – nicht als frei zu entscheidende Wahl gegenüber einem Angebot der Kirche, sondern als pflichtmäßiges Handeln. Damit steht er paradigmatisch für die Struktur der kirchlichen Beteiligung, der Mitgliedschaft im Ganzen. Sie ist zugleich Rechtspflicht, in der Taufe begründet, und Ausdruck der inneren Einsicht des Glaubens. Die Kirche hat dann ihrerseits die Verantwortung, den Sinn dieser Beteiligung nicht nur als Gehorsamsakt einzufordern unterstreichen, sondern vor allem den inneren Sinn dieser Beteiligung an der kirchlichen Organisation einsichtig zu machen.

– **Wilhelm Gräb: Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998**

Wilhelm Gräb, theologisch aufgewachsen in Göttingen, ist – nach einer Zwischenstation in Bochum – seit 1999 Praktischer Theologe in Berlin. Programmatisch hat er sein Verständnis von Kirche, auch Kirchenmitgliedschaft in dem o.g. Band dargelegt. Wie bei anderen Themen der Praktischen Theologie setzt Gräb auch hinsichtlich der kirchlichen Bindung nicht beim Glauben, sondern bei der *Religion* ein. Diese ist als eine spezifische Deutungsbemühung zu verstehen:

„Deutend überwinden wir Differenz. Deutend verhalten wir uns zur Transzendenz. Deutend erschließen wir uns den Sinn dessen, was uns auf direkte Weise unzugänglich bleibt: Die Spuren im Schnee, die Tränen im Gesicht des Kindes, die Träume der Nacht. Immer dann vor allem auch merken wir, dass unser Leben in seine Deutung drängt, wenn es in unserem alltäglichem Leben zu Unterbrechungen, zu Aufstörungen des Gewohnten kommt. Das kann die Erfahrung des Verlustes eines uns lieben Menschen sein, der Verlust des Arbeitsplatzes, eine schwere Krankheit. Das kann das Glück der liebenden Vereinigung mit einem anderen Menschen sein, die Geburt eines Kindes. [...] Immer sind es solche Einbruchs-, Umbruchs- und Durchbruchserfahrungen, die uns nach dem Sinn fragen lassen, den unser Leben als vergangenes und zukünftiges, als Ganzes hat. Immer sind es solche Erfahrungen, die uns zur Deutung dessen veranlassen, was es um unser Leben eigentlich ist, was es ausmacht, worauf es zuläuft, von woher es seinen Wert und seine Würde gewinnt. Erfahrungen, die uns in Differenz bringen zum vermeintlich immer schon Vertrauten unserer Alltagswelt. Erfahrungen, die das Orientierungsgefüge transzendieren, in dem wir uns eingerichtet haben.“ (aaO. 66)

In diesem Text werden die wesentlichen Elemente von Gräbs Verständnis der Religion greifbar. Ihr Ursprung ist die Notwendigkeit, das eigene Leben zu deuten – vor allen Dingen angesichts von Umbruchs- und Durchbruchsgeschehnissen, von bedrohlichen, aber auch beglückenden Erfahrungen. Die Deutung bekommt religiösen Charakter, wenn sie das – unverfügbare – Ganze des Lebens und der Welt betrifft, und wenn sie dazu auf den Horizont des Unbedingten zurückgreift. Die religiöse Deutung hat darum immer mit der Differenz zum Alltäglichen zu tun, mit einer Transzendenz des gewohnten Orientierungsgefüges.

Gräb ist sehr daran gelegen, dass „Religion“ nicht zuerst in bestimmten Vorstellungen besteht, in klaren Bekenntnissen, in einem positiven Glaubenswissen, in festgelegten Sätzen. Solche Setzungen sind vielmehr erst ein sekundäres Element von Religion, und sie stehen immer in der Gefahr, deren Wesen als einer *subjektiven* Deutungsbemühung zu verdunkeln. Die religiöse Deutung vollzieht sich, Gräb zufolge, immer so, dass jene bestimmten Vorstellungen von Gott, von Welt, von Schöpfung usw. *angeeignet* – aber dann auch sofort wieder *überschritten* werden.

Der je eigene Glauben – und einen anderen gibt es für Gräb nicht – bildet sich dadurch, dass die Wissensbestände der religiösen Tradition vom Subjekt wahrgenommen, aber notwendig auch kritisiert, ja abgestoßen werden. Die religiöse Selbstbildung äußert sich dann in Sätzen wie: ‚Das ist es nicht, was ich meine – es ist für mich noch etwas anders.‘ Anhand dessen, was die Einzelne im Konfirmandenunterricht, aber auch im gesellschaftlichen Leben insgesamt gelernt hat, entwickelt sie – unvermeidlich – ihre eigene „Sinndeutung“ des Lebens, die immer eine ganz spezifische Akzentuierung haben wird – sonst kann es gar nicht ihre persönliche Deutung sein.

In der Rede von der Religion als „*Reflexionsmaschine*“ spitzt Gräb diese Einsicht zu: Religion vollzieht sich darin, dass sie sich reflexiv, deutend und selbstdeutend abgrenzt von dem, was sie nicht ist. In diesem Religionsverständnis lässt sich unschwer die theologische Figur von „Gesetz und Evangelium“ erkennen: Das Evangelium kann sich nur artikulieren auf dem Hintergrund des Gesetzes; gegenüber dem Gegebenen, auch dem kirchlich-religiös Gegebenen stellt die individuelle Religion stets wieder das Neue, das Andere dar. Insofern eignet der Religion stets eine *antinomische* Struktur – und dies gilt erst recht für den christlichen Glauben, in dem diese Struktur sich selber durchsichtig wird.

„Die Theologie zeigt, wie die christliche Religion, also die spezifische Religion, in die Kontingenzverarbeitung und Deutungszuschreibung immer auch eine Reflexionskehre einbringt. Sie tut es, indem sie in der Perspektive der Rechtfertigung die Symbolisierung eines alles umgreifenden Seins- und Sinnsgrundes aufbietet, der mit seinem Widerspruch gegen die Erfahrung von Endlichkeit, Leid und Ungerechtigkeit in einer zerfallenden Welt die Grundannahme erlaubt bzw. wiederherstellt, dass die sinnwidrigen Zustände dieser Welt insgesamt keineswegs eigen und in der Durchsetzung der geglaubten, umfassenden Sinnrealität auch überwunden werden.“ (aaO. 59)

Sinnkehre, Reflexionskehre, Widerspruch – das sind die Formeln, mit denen Gräb den christlichen Glauben beschreibt. Von hier aus kann er auch markieren, dass der Glauben – wie Religion überhaupt – keineswegs primär die Funktion der sozialen oder institutionellen Integration hat, sondern vielmehr auf *Individualisierung* zielt. Ist Glauben eine antinomische Deutungsbemühung gleichsam in reflexiver Potenz, dann resultiert er – im Durchgang durch die Widersprüche und bedrohlichen Erfahrungen des Lebens – in einer je eigenen, selbst entworfenen Form der Religion. Der christliche Glauben führt, so meint Gräb, zunächst also gerade nicht in eine religiöse Gemeinschaft, sondern ihm eignet – als Glauben an das Evangelium – ein ausgesprochen *antiinstitutioneller* Impuls.

Diese religionstheoretischen Grundlagen konkretisiert Gräb im Blick auf das *Verständnis der Kasualien*. Der überaus starke und stabile Wunsch der Einzelnen nach kasueller Begleitung durch die Kirche kann begriffen werden als – mehr oder weniger ausdrücklicher – Wunsch nach einer Unterstützung der eigenen religiösen Deutungsleistung von außen. Dabei schärft Gräb immer wieder ein, dass es Religion, dass es subjektiven Glauben immer schon gibt, *bevor* die Menschen zur Kirche kommen. Religiöse Überzeugungen werden nicht etwa erst durch die Kasualien gebildet. Gräb wehrt sich mit hohem Aufwand gegen die Vorstellung, Religion würde erst in dem Moment entstehen, in dem eine Pfarrerin/ein Pfarrer oder ein anderer kirchlich Beauftragter etwas sagt oder tut. Sondern dieses kirchliche Handeln wird sich stets auf das beziehen, was an Religion, an religiöser Selbstdeutung immer schon vorhanden ist. Diese Bestände je subjektiver Religion kann die Pfarrerin aufnehmen, erweitern, gleichsam „tiefer legen“ – aber sie wird sie nicht erst erzeugen.

Im Blick auf die Lebensübergänge und -wendepunkte betont Gräb daher, dass religiöse Deutung stets und zuerst in familiären Lebenszusammenhängen stattfindet: angesichts der Geburt eines Kindes, angesichts einer Heirat oder eines partnerschaftlichen Zusammenlebens, erst recht angesichts des Todes eines Familienmitgliedes. Die praktisch-theologische spannende Frage ist dann, warum das eigentlich nicht reicht. Warum genügt die religiöse Selbstdeutung nicht, die in zahllosen Gesprächen, auch in zahllosen Riten der Familie immer schon vollzogen wird? Warum „drängt“, so fragt Gräb, „die familiäre Veranlassung des Kasus in die Kirche“? (aaO. 195) Seine Antwort sei etwas ausführlicher zitiert:

„Darin wird man ohne Frage das Interesse an einer öffentlichkeitswirksamen Verstärkung der sozialen Anerkennung des familiären Ereignisses sehen müssen. Es bleibt nicht bloß im Raum des Gestaltlosen, privat Beliebigen, wird vielmehr in einer öffentlichen Feier [...] begangen. Über das Interesse an einer gesteigerten Begehung des familiären Ereignisses hinaus wird man jedoch auch auf die bewusste Erwartung rechnen müssen, dass die kirchliche Handlung als *kirchliche* wahrgenommen wird. Und auch dabei steht das Interesse an einer Anerkennung individuellen Lebens im Vordergrund. Ihm wollen die Eltern bei der Taufe und Konfirmation ihres Kindes Ausdruck verliehen sehen. Auf die Bestätigung des Bestandes ihres nun gerade so gewählten gemeinsamen Lebens sind das Brautpaar und die ihm angehörigen Familien ausgerichtet. [...] Doch sie wollen, dass dies in einer kirchlichen Handlung geschieht. Und man geht sicher nicht zu weit, wenn man sagt: Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass die Kirche Gründe hat für die Anerkennung individuellen Lebens, die mit diesem Leben und den sozialen Bezügen, in denen es steht bzw. gestanden hat, gerade nicht vollständig zusammenfallen. Die Kirche hat Gründe, die nicht an die empirische Verfassung und die faktischen Resultate dieses Lebens gebunden sind. – Darum drängt der familiäre Anlass gleichsam von sich aus in die Kirche. [...] Er drängt in die Kirche, weil er seine familiäre Veranlassung selber schon übersteigt. Ihm geht es um die Rechtfertigung einer Lebensgeschichte, die den sozialen Bezügen, in denen sie verläuft und sich aufbaut, gar nicht gefunden werden kann.“

Die Praxis der Kasualien ist nach Gräß von der Erwartung bestimmt, dass die Kirche ausdrücklich sagt, warum sie noch andere Gründe – bessere, religiös aussagekräftigere, evangelischere Gründe – dafür sieht, dass ein bestimmtes Leben anerkannt wird – auch und gerade dann, wenn sich dies in seinen empirischen Verhältnissen nicht abbilden lässt. Die Kasualpraxis steht je neu vor der Aufgabe, diese je besondere religiöse Veranlassung wahrzunehmen.

Dabei ist es Gräß auf dem Hintergrund seiner Religionstheorie wichtig, dass die unverrechenbare *Individualität* dieses Anlasses wahrgenommen wird, und dass erst im Durchgang durch diese Individualität jener übergreifende Sinnzusammenhang deutlich zu werden vermag, den die Kirche aus ihrer Tradition zur Deutung anbieten kann. Dabei muss die Kirche wiederum damit rechnen, dass die Aneignung dieser Tradition individuell sehr unterschiedlich sein wird. Zugespielt: Diese Aneignung kommt eigentlich erst dort zum Ziel, wo die Einzelne sagt: ‚Ja, so hat es die Pastorin gesagt – für mich ist es jedoch noch etwas anders. Und dies ist *meine eigene* Überzeugung angesichts dieses Todes, angesichts dieser Hochzeit.‘

Gräß kann das auch an der Grundkasualie, an der Taufe explizieren. Die Taufe ist die ein für alle mal gültige, in Gottes Namen erfolgende „Identitätszuschreibung“. Lebensentscheidend ist sie, insofern sie den Einzelnen „nicht nur als Produkt seiner natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse“ wahrnimmt, sondern ihn „in der von Gott am Kreuz Jesu gewirkten Freiheit von allen endlichen Bindungsfaktoren menschlichen Lebens [...] identifiziert. Und der Glaube, der die mit der Taufe mir zugeschriebene Identität im Leben zur Wirkung bringt, ist zugleich der Vorgang ihrer lebensgeschichtlich unabschließbaren *Aneignung*.“ (aaO. 211)

Wieder ist hier die gleiche Denkfigur zu erkennen: Glauben besteht zwar in der Aneignung einer immer schon vorgegebenen Identitätszuschreibung – aber diese Aneignung wird doch immer in einer jeweils subjektiven Form geschehen. Glauben heißt, auf die geschehene Taufe zurückzukommen – aber doch immer so, dass ich dieses Faktum in meine je eigene Deutung

einbeziehe. Die Taufe kann daher nur so in Anspruch genommen werden, dass ich ihre kirchliche Definition überschreite, stets in einen anderen, nicht kirchlichen, sondern biographischen Kontext stelle.

In diesen Horizont nimmt Gräb nun auch die *Kirchenmitgliedschaft insgesamt* wahr: als eine *kasuelle* Inanspruchnahme der Kirche. Diese Inanspruchnahme der Kirche kann ganz regelmäßig oder nur sporadisch geschehen, sie kann sich in weiteren oder engeren zeitlichen Rhythmen vollziehen. In jedem Fall, bei jeder Begegnung muss die Kirche damit rechnen, dass sie den Einzelnen die Gründe zu explizieren hat, weswegen man dazugehören sollte: Inwiefern erscheint die Deutung, die die Kirche anbietet, plausibel? Inwiefern tragen die Gründe, die die Kirche für die individuelle Anerkennung des Lebens anbietet, auch und gerade angesichts des Zweifels und der Anfechtung, inwiefern vermögen sie den eigenen Glauben, die je eigene Deutungsbemühung zu stärken? Nur dort, wo die Einzelnen diese Fragen für sich positiv beantwortet sieht, wird es ihnen – so meint Gräb – auf Dauer sinnvoll erscheinen, zu dieser Kirche selbst zu gehören.

Dabei ist die skizzierte dynamische Struktur des Glaubens auch und gerade im Blick auf die Kirche zu bedenken: auch das Verhältnis zur Institution des Glaubens ist von je neuer Aneignung – und zugleich auch von immer neuer Abstoßung geprägt. Zur Kirche kann man, so meint es Gräb, immer nur so gehören, dass man wieder auch mit wahrnimmt, dass man zu dieser Kirche auch nicht gehören wollen kann. Auch im religiösen Medium der Kirchlichkeit findet sich eine ständige reflexive Bewegung von Näherung und Distanzierung: Auch die Mitgliedschaft in der Kirche ist stets antinomisch strukturiert.

– Theologisch konstitutive Dimensionen der Kirchenmitgliedschaft

Die nunmehr vorgestellten drei Deutungsangebote, oder drei theologischen Perspektiven auf das Phänomen der Kirchenmitgliedschaft machen je spezifische Aspekte stark, die ich – in einer Zwischenbilanz – nochmals hervorheben möchte:

- Zum Einen kann die Mitgliedschaft in der Kirche theologisch gleichsam im starken Sinn beschrieben werden, also im Blick auf Gott, oder genauer: auf die *Gotteserfahrung*. Wer zur Kirche gehört, hat es mit der „Fülle der Gottheit“ zu tun – so beschreibt es Josuttis. Diese Dimension ist auch bei den anderen Theorieangeboten immer mit präsent. Jeder theologischen Deutung der Kirchenmitgliedschaft ist die Frage aufgegeben, inwiefern deren konstitutiv göttlicher Horizont, der Horizont der Christuserfahrung Berücksichtigung findet.
- Der zweite Aspekt steht zu diesem Horizont in einem durchaus komplizierten Verhältnis: Kirchenmitgliedschaft markiert den Bezug zur kirchlichen *Organisation*. Diese Dimension ist in besonderer Weise bei Herms entfaltet, gehört aber ebenfalls zu jeder Reflexion der kirchlichen Bindung: Was hat eigentlich die sichtbare, die institutionell verfasste Kirche, die sich in Kasualpraxis oder anderen gottesdienstlichen Verhältnissen erfahrbar macht, mit dem Glauben zu tun?
- Davon noch einmal kritisch zu unterscheiden ist die Frage nach dem *subjektiven* Glauben selbst. Vor allem Gräb zeigt, dass dies noch etwas anderes ist als ein „objektives“ Bekenntnis zu Gott. Vielmehr ist theologisch stets zu fragen, inwiefern die Kirchenzugehörigkeit ein Ausdruck, ein wie auch immer differenzierter und eigentümlicher Ausdruck der je individuellen religiösen Überzeugung ist.

Ich habe das Referat von Gräb an den – betonten – dritten Platz gestellt, um daran zu erinnern, dass der theologisch konstitutive *Perspektivwechsel zum glaubenden Subjekt* im Blick auf das Thema Kirchenzugehörigkeit noch immer stets neu vollzogen werden muss.

Wir sind es gewohnt – und die Diskussion gestern hat das ebenfalls deutlich gemacht – von der Institution her zu denken, für die wir arbeiten, und für die wir Regeln und Verfahrensweisen überlegen. Aber theologisch muss jedenfalls beim *Einzelnen* begonnen werden: Was heißt Kirchenzugehörigkeit für die Glaubenden? Oder, etwas näher an den Menschen formuliert: Was ist der geistliche Sinn dessen, dass man zur – empirischen! – Kirche gehört? Wie kann das den Einzelnen – je neu – plausibel werden?

Angesichts der offenbar sehr unterschiedlich möglichen Beschreibungen dieser Verbindung von individuellem Glauben und Kirchlichkeit scheinen mir zwei Grenzbestimmungen wichtig. Auf der einen Seite kann es individuellen Glauben auf die Dauer *nicht ohne kirchliche Bindung* geben, weil der Glaube eben stets in der Kirche entsteht, auch nur in der Kirche wachsen kann. Dies sagt über die Form der Bindung zur Kirche zunächst noch nichts aus – aber die verbreitete Vorstellung „Ich kann auch glauben, ohne in der Kirche zu sein“, diese Vorstellung ist nicht nur theologisch, sondern auch empirisch sicher falsch.

Auf der anderen Seite gehört zum Verhältnis von Kirchlichkeit und Glauben jedoch auch die Einsicht, dass der Glaube prinzipiell frei ist, seine institutionelle Form von Kirchlichkeit selbst zu bestimmen, also: *unterschiedlich zu wählen*. Glauben kann nicht auf bestimmte Formen von Kirchlichkeit festgelegt werden – und zwar wiederum nicht nur empirisch, sondern aus genuin theologischen Gründen.

Daher sehe ich die gelegentlich – auch hier auf dieser Tagung – benutzte Formulierung sehr kritisch, Kirchenmitgliedschaft müsse „gefüllt werden“, und zwar von außen gefüllt werden. Wir, die Institutionsvertreter können den Menschen nicht sagen „So müsst ihr es machen“. Sondern wir müssen vielmehr vermitteln, dass es zur Einsicht des Glaubens gehört, *selbst zu fragen*: „Was ist die mir, die meinem Glauben und meiner sozialen Situation angemessene Form kirchlicher Bindung?“ Für den Umgang mit dieser Frage kann man und wird man kirchlicherseits Unterstützung geben – aber eben keine Vorschriften, denn dies würde nichts weniger als die Freiheit des Glaubens einschränken.

Im Folgenden will ich daher keine normativ-theologische Theorie der Mitgliedschaft skizzieren, sondern markieren, in welcher Weise solche *Unterstützungsleistungen* seitens der kirchlich Verantwortlichen *orientiert* werden können. Dies kann über die Reflexion der Taufe geschehen, oder im Blick auf Struktur und Vollzug des Gottesdienstes im Ganzen.

Die Taufe als Begründung der Kirchenmitgliedschaft

In mindestens drei Hinsichten erlaubt die Reflexion des für die Mitgliedschaft konstitutiven Taufgeschehens theologische Klärungen im Blick auf unser Thema. Das hat, ohne dass ich dies hier ausführen will, auch praktische Konsequenzen.

- Die Taufe stellt selbst ein *Ineinander von Vorgabe und Aneignung* dar – eine Struktur, an die Gräb besonders erinnert hat. Taufe ist, theologisch grundlegend, einerseits ein Handeln Gottes und andererseits ein menschliches Handeln. Das heißt aus Sicht des Einzelnen: Die Taufe ist auf der einen Seite eine Erfahrung passiver Zueignung; man wird in die Kirche, in den Christusleib hinein getauft. Und auf der anderen Seite kann es die Gaben der Taufe nicht ohne eine aktive Aneignung geben: ohne dass die Einzelnen sich auf einen Taufweg begeben, auf dem sie sich – mit Anderen – immer wieder finden und orientieren lassen, auf dem auf sie auf ihr Getauftsein zurückgreifen können und sollen. Ebenso kann auch von einem *Weg der Mitgliedschaft* gesprochen,

und ein solcher Weg kann und sollte konkret entfaltet und je individuell reflektiert werden.

- Zum Zweiten ist daran zu erinnern, dass die Taufe nicht etwa nur in einen Geistleib, einen platonischen Leib Christi eingliedert. Die Taufe gliedert die Täuflinge in reale soziale Verhältnisse ein, und zwar nicht nur in eine – wiederum abstrakte – Weltkirche: in die Gemeinschaft aller Glaubenden, sondern sie integriert die Einzelnen in eine konkret ausgestaltete kirchliche Institution, mit allem, was da an Kirchenbuchführung, Kirchensteuerverpflichtung etc. dazugehört. Die Taufe selbst hat schon rechtliche Konsequenzen. Das ist nicht etwas Zweites, oder etwas, was dann nur jener „Erdenschwere“ angehört, von der wir gestern gehört haben. Sondern diese Institutionalität gehört unmittelbar zum geistlichen Sinn der Taufe. Als Getaufter bin ich eingeordnet (!) in eine konkret, auch rechtlich konkret organisierte Gemeinschaft, die auf mich Zugriff hat. Umgekehrt freilich habe auch ich Zugriff, oder einen privilegierten Zugang zu dieser Institution: Wer getauft ist, hat gegenüber der Kirche bestimmte Pflichten, kann aber gegenüber der Kirche auch Rechte einklagen.
- Schließlich: Schon empirisch, phänomenologisch gesehen hat die Taufe, auf der einen Seite, sozial integrative Funktionen, Das wird meistens im Blick auf die Familie besonders deutlich, gilt aber in vielen Gesellschaften auch im Blick auf andere soziale Verhältnisse. Zugleich ist die Taufe aber auch das Sakrament, das alle sozialen Verhältnisse *transzendiert*. Im Geschehen, im Akt der Taufe wird der Täufling unterschieden, ja – temporär jedenfalls – getrennt von der Familie, die ihn zur Taufe gebracht hat, wird auch der erwachsene Täufling unterschieden von dem sozialen Zusammenhang, in dem er zum Entschluss der Taufe gekommen ist. Weil die Taufe den Einzelnen der Christusherrschaft unterstellt, gibt es kein absolutes Recht anderer sozialer Gemeinschaften auf den Täufling. Das getaufte Leben, so sagt es Josuttis, ist eins, auf das keine andere soziale Instanz absolute Ansprüche erheben kann. – Und das heißt auch: Weil die Taufe die Einzelnen nicht zuletzt von der konkreten sozialen Institution der Kirche: von der Gemeinde unterscheidet, darum kann diese Institution, die Gemeinde, auch nicht bestimmen, wie der Täufling seine Kirchlichkeit leben soll.

Theologisch zusammengefasst und zugespitzt kann man sagen: Kirchenmitgliedschaft kann sich nur vollziehen als eine ständige Erinnerung an die eigene Taufe.

– **Kirchenmitgliedschaft als liturgisch konstituierter Vollzug – eine Skizze zum Schluss**

Auch der Vollzug und die Struktur des Gottesdienstes im Ganzen stehen in einem konstitutiven Verhältnis zur Gestalt der Kirchenmitgliedschaft. Dies ist zunächst darin begründet, dass Kirchlichkeit, und Glauben überhaupt, allererst im Gottesdienst entstehen – so jedenfalls die Überzeugung der Confessio Augustana. Auch und gerade kirchliche Bindung entsteht durch Predigt und Sakrament, also durch eine Erfahrung, die nur im Gottesdienst stattfinden kann. Und dort wird sie auch bestätigt, dort wird sie erweitert und vertieft.

Es gibt sodann ein vielschichtiges Entsprechungsverhältnis zwischen Kirchenbindung und gottesdienstlicher *Pluralität*. So wie es verschiedene *Rhythmen* der Partizipation am Gottesdienst gibt – von täglich bis zu jährlich, oder vielleicht nur zweimal im Leben – so gibt es auch unterschiedliche Rhythmen von Kirchenmitgliedschaft. – Es gibt unterschiedliche *Medien* von kirchlicher, und ebenso von gottesdienstlicher Partizipation: leiblich und seelisch engagiert, oder interessiert zuschauend, oder finanziell – es gibt ja viele Leute, die unterstützen die Institution des Gottesdienstes ausdrücklich, ohne selbst je hinzugehen. Auch

dies ist eine wesentliche Weise liturgischer Beteiligung. – Weiterhin gibt es ganz unterschiedliche *Intensitäten*, sich *im* Gottesdienst zu beteiligen, von passiven bis zu leitend verantwortlichen Rollen – auch hier sind die Analogien zu den verschiedenen Formen von kirchlicher Beteiligung keineswegs zufällig.

Vielmehr wird man sagen können: Die verschiedenen kirchlichen Bindungsformen, auch die diversen Kirchenmitgliedschaftstypen, die sich empirisch aufweisen lassen, *entstehen* nicht zuletzt im Gottesdienst. Das mag zunächst nicht ganz einleuchten – aber gerade die „distanzierte“, die selektive Kirchenmitgliedschaft nimmt sich selbst wahr als vornehmlich durch Gottesdienste strukturiert: Man ist bei Kasualien dabei, und aktiviert – so formuliert es Gräß – anlässlich der Kasualien nicht zuletzt seine eigene Kirchenmitgliedschaft; man nimmt diese Bindung – gelegentlich – im Rahmen liturgische Vollzüge in Anspruch.

Dabei sei nochmals an Ernst Lange erinnert: Diese kasuelle, „volkskirchliche“ Beteiligung darf nicht so gedeutet werden, dass die Kirche sie nur erleiden müsste, weil sie gleichsam von außen, von den Einzelnen aus praktiziert wird. Sondern die Kirche selbst erlaubt und ermutigt ja, indem sie Kasualgottesdienste feiert, diese Form der Beteiligung. Es wird von der Institution durchaus akzeptiert, dass jemand „nur“ zu lebens- oder jahreszyklischen Kasualien in der Kirche ist – auch theologisch erfährt dies inzwischen gute Begründungen.

Eine weitere, sachlich konstituierte Entsprechung zwischen Kirchenmitgliedschaft und Gottesdienst besteht in ihrer *polaren Beteiligungsstruktur*. Der Gottesdienst ist so strukturiert, dass es auf der einen Seite objektive Vorgaben gibt: rituelle Vorgaben, regelmäßige verlässliche Vollzüge. Gerade die Verlässlichkeit dieser Vorgaben eröffnet unterschiedliche Formen der Inanspruchnahme. Das lässt sich ritualtheoretisch formulieren: Je regelmäßiger, je verlässlicher eine Form ist, desto größer ist die Freiheit der Teilnehmenden, jene Form auch in unterschiedlicher Weise in Anspruch zu nehmen.

Diese Struktur lässt sich aber auch, wie bei Herms gesehen, als eine Figur der Rechtstheologie rekonstruieren, und insofern zeichnet sie auch die Kirchenmitgliedschaft aus: Auch hier gibt es, wie wir gesehen haben, eine klare, strukturierte Vorgabe – die Taufe und die daraus resultierenden rechtlichen wie geistlichen Verhältnisse – und es gibt die Freiheit, die eigene Taufe in sehr unterschiedlicher Weise sich anzueignen. Wiederum gilt: Weil diese rechtliche Zugehörigkeit klar vorgegeben ist, darum ist die individuelle Freiheit so groß, diese Vorgabe sehr verschiedenartig in Anspruch zu nehmen.

Wie kann die Kirche sich profilieren? Wir haben hier in Celle bisher viel über mögliche äußere Regeln diskutiert – und die resignativen Töne haben dabei nach meinem Eindruck überwogen: Ob die vor Ort Verantwortliche sich an solche Regeln halten, das wird man von ‚oben‘ oder von außen kaum beeinflussen können. Äußere Regeln von Zugehörigkeit, von Zulassung, von Ansprüchen und Rechten lassen sich wohl nur sehr begrenzt fixieren oder gar durchsetzen. Das Profil der Kirche, auch das Profil der Kirchenmitgliedschaft wird sich nicht über bestimmte Regeln schärfen lassen – das wäre eine nicht nur illusionäre, sondern auch theologisch irreführende Vorstellung.

Vielmehr kann die Kirche, kann auch die Kirchenmitgliedschaft m.E. *nur von innen* profiliert werden: durch die Liturgie. Jedes Mal, wenn die Einzelne bei einer Kasualie ist, jedes Mal, wenn sie eine Gottesdienst besucht, muss deutlich werden: Hier begegne ich einer Institution, die einen erkennbaren, einen wieder erkennbaren *Stil* hat. Angesichts dieses klaren Stils wird man sich hoffentlich – an (weitere) geglückte Erfahrungen erinnern können mit dieser Institution.

Daher scheint mir Arbeit an der Profilierung von Kirchenmitgliedschaft wesentlich Arbeit an der Profilierung, genauer: an der Strukturierung von Liturgie zu sein – nicht im Sinne von Uniformierung, aber im Sinne von Wiedererkennbarkeit: biblische Texte, die biblische Syntax, auch andere verbindliche Texte können diese Struktur markieren. Das sind – nicht zufällig – eben die Aspekte, die im neuen Gottesdienstbuch in Regeln gefasst worden sind. Auch die Klarheit der „rituellen Kernszenen“ (Frieder Schulz) gehört zu dieser Struktur.

Eine solche profilierte Liturgie setzt freilich das Bewusstsein voraus, dass es so etwas wie eine für alle verlässliche Form geben muss. In einigen Arbeiten zur Ordnung des Gottesdienstes hat Herms – nicht ganz ohne Polemik – herausgestellt, dass gerade die Pastoren, die die Form des Gottesdienstes dauernd ändern, den mündigen Glauben ihrer Gemeindeglieder nicht ernst nehmen. Auch von Steffensky kennen Sie solche Texte. Die verlässliche Form, die auch für die leitenden Geistlichen verlässliche Form, vermag den Glauben der Einzelnen zu stärken; und sie stärkt zugleich das Profil der Kirche. Ich kann mich dann zu dieser Kirche unterschiedlich verhalten, und trotzdem weiß ich: Ich gehöre zu einer Institution, die für einen *bestimmten* Glauben steht.

Ich fasse zusammen – und eröffne damit die Diskussion: Zur Kirche gehört, wer sich in einem *Lebensbezug zu den liturgischen Vollzügen dieser Kirche* befindet. Dies kann man, im Blick auf ganz unterschiedliche Formen von Lebensbezug, empirisch beschreiben. Dies ist aber auch theologisch eine zureichende Definition kirchlicher Mitgliedschaft.