

II. ANALYSEN: LÄNDERBERICHTE

JOACHIM VON SOOSTEN

Öffentlichkeit und Evidenz – Evangelische Kirchen im öffentlichen Wettbewerb. Ein Bericht zur Lage in Deutschland

1. DEUTUNGSANGEBOTE

»Niemand hat ein Recht darauf«, so hat das Bundesverfassungsgericht Mitte der neunziger Jahre formuliert, »von religiösen Symbolen verschont zu werden.«¹ Bereits diese Feststellung weist mehr als deutlich darauf hin, dass Religion beziehungsweise die öffentliche Präsenz von Religion zum Thema und zum Streitfall öffentlicher Diskussion geworden ist, deren Befassung nicht selten und zunehmend die Angelegenheit öffentlicher Gerichte geworden ist. In den gegenwärtigen Religionsdebatten tauchen drei Namen und drei prominente Leitbegriffe respektive Deutungsmuster auf. Die Namen lauten *Casanova*, *Luckmann* und *Habermas* und die Signalbegriffe heißen »öffentliche Religion«, »unsichtbare Religion« und »postsäkulares Zeitalter«.² Die drei kontroversen Fragen, die sich mit diesen Deutungsangeboten verbinden, lauten in der Kurzfassung: Kann die von Habermas wirkungsvoll vorgetragene Ausrufung des »postsäkularen Zeitalters« eine hinreichende Plausibilität für sich beanspruchen? Lässt sich die These von Casanova über die Rückkehr der

¹ Vollständig zitiert lautet der Satz: Der einzelne hat »in einer Gesellschaft, die unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen Raum gibt, kein Recht darauf, von fremden Glaubensbekundungen, kultischen Handlungen und religiösen Symbolen verschont zu bleiben. Davon zu unterscheiden ist aber eine vom Staat geschaffene Lage, in der der einzelne ohne Ausweichmöglichkeiten dem Einfluss eines bestimmten Glaubens, den Handlungen, in denen dieser sich manifestiert, und den Symbolen, in denen er sich darstellt, ausgesetzt ist.« BVerfG, Beschl. v. 16.05.1995 – 1 BvR 108/91 (»Kruzifixurteil«).

² Vgl. *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001; *José Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994; *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion* (1967), Frankfurt a.M. 1991. Zum Begriff der Öffentlichkeit vgl. *Günter Thomas*, Art. Öffentlichkeit, in *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 2, Stuttgart-Weimar 1999, 586–589; *Wolfgang Huber*, Art. Öffentlichkeit und Kirche, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Neuauflage, Stuttgart u. a. 2001, 1165–1173.

Religion in den Raum des Öffentlichen, der Trend zur ›Deprivatisierung‹ von Religion, auf die Bundesrepublik Deutschland übertragen? Muss man die frühe Prognose von Thomas Luckmann über den Prozess der Transformation von Religion korrigieren?

Am einfachsten lässt sich die an Habermas gerichtete Frage beantworten, denn seine griffige Formel hat mehr mit einer Akzentverlagerung innerhalb seines Theoriedesigns und weniger mit einer Trendwende oder gar einer epochalen Zäsur im Transformationsprozess von Religion und Religiosität in der Moderne zu tun.³ Auch bei Casanova ist Vorsicht angebracht, denn seine These ›religion went public‹ hat er bekanntlich an Phänomenen festgemacht, die sich auf Kontexte außerhalb Westeuropas beziehen (Lateinamerika, Vereinigte Staaten, Osteuropa). Unabhängig davon, dass eine Pauschalisierung der Casanovathese den Streit zwischen verschiedenen Wegen der Religion in der Moderne in den Religionen selbst unterschlägt, muss für die westeuropäische und bundesrepublikanische Entwicklung geprüft werden, ob die Befunde sich tatsächlich auch in diesem Kontext belegen lassen, oder ob man zu Ergebnissen gelangt, die im Resultat für Westeuropa eine andere Gestalt zeigen.⁴ Von der Überprüfung der Casanovathese hängt schließlich ab, ob Korrekturen an der frühen Beobachtung von Thomas Luckmann über den Gestaltwandel der Religion in der Moderne (dass der Sinnkosmos der Religion am Ort und im Fokus individueller Themenstellungen und Lebensführungsprobleme aktiviert wird, dass die Sozialformen der Religion sich in Richtung kommunitärer Kleingruppen entwickeln, weiter verzweigen und sich in geringeren Graden der sozialen Objektivation darstellen, dass die Kontaktzone zwischen religiösen Angeboten und der Nachfrageseite nicht mehr durch vorgegebene Tradition, sondern zunehmend durch individuelle Auswahlentscheidungen regiert wird) angebracht sind, oder ob sich die prognostische Kraft seiner Überlegungen gar verbraucht hat.

³ Über Habermas vgl. *Hans Joas*, Eine Rose im Kreuz der Vernunft, in: DIE ZEIT Nr. 7 (07. 02. 2002), 32. Dass die Akzentverlagerung bei Habermas in seiner Theorieanlage durchaus vorgesehen ist, versuche ich zu zeigen in meinem Beitrag *Joachim von Soosten*, Kommunikation und Religion. Obsoleszenz und Affirmation von Religion in der Theorie von Jürgen Habermas, in: *Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch* (Hrsg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 273–300.

⁴ Zu den Transformationsprozessen in Europa vgl. gegenüber Casanova *Grace Davie*, Religion in Modern Europe. A Memory Mutates, Oxford 2000; zur Überprüfung der Casanovathese vgl. auch *Mathias Hildebrandt* (Hrsg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001. Zur Fragestellung vgl. *Klaus Eder*, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?, in: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002) 3, 331–343.

Nicht abgesehen werden kann davon, dass die Deutungsangebote schon in ihrer begrifflichen Stilisierung auf klassische Leitbegriffe wie ›Säkularisierung‹ und Unterscheidungsfiguren wie ›privat/öffentlich‹ nicht nur Deutungsmuster für das Schicksal von Religion in der Moderne bereitstellen, sondern immer auch als Selbstdeutungsmuster für den Begriff von Moderne selbst anzusehen sind, die, wie im Fall von Habermas offenkundig, im empirischen, historischen und materialen Sinne nur schwach belegt sein können und die Vieldeutigkeit und Widersprüchlichkeit der Entwicklung im Sinne eines reduktionistischen und eindimensionalen Zuschnitts nicht erfassen können.⁵ Und ebenso wenig kann davon abgesehen werden, dass die Kirchentheologien sich diese Deutungsmuster nach eigenen Interessen und Strategien gerne im Sinne von Pauschalisierungen und Eindeutigkeitsunterstellungen zurechtschneiden und zu Nutze machen.

Um die Wahrnehmung nicht von vornherein in eine Erkenntnisfalle der starken Pauschalisierung und der Unterschlagung von Mehrdeutigkeiten und Paradoxien des religiösen Wandels zu dirigieren, empfiehlt es sich, den schwächer wirkenden Verlegenheitsbegriff der Transformation zu nutzen. Dabei ist man gut beraten, verschiedene Dimensionen der Transformation zu unterscheiden: etwa die Transformation der Sozialisationsbedeutungen und -bedingungen von Religion, die Transformation der Sozialformen von gelebter Religion, die Transformation der öffentlichen Präsenz von Religion und der Öffentlichkeit selbst und die Transformation der semantischen Gehalte und Ausdrucksformen von Religion.⁶ Zugleich ist der Begriff der ›öffentlichen Religion‹ arbeitsfähig zu machen, bevor man zu einem Urteil für die Casanovathese über die ›Wiederkehr der öffentlichen Präsenz von Religion‹ gelangt. Auch hier müssen verschiedene Dimensionen von Öffentlichkeit zunächst unterschieden werden, ebenso wie die verschiedenen Konfliktsorten, die mit den vielfältigen Veränderungen der Stellung und der Rolle sowie der

⁵ Zur Toposgeschichte vgl. vor allem *Friedrich Wilhelm Graf*, ›Dechristianisierung‹. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos, in: *Hartmut Lehmann* (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997.

⁶ Auf diese unterschiedlichen Ebenen rekurriert das Projekt ›*Transformation der Religion in der Moderne*‹ an der Ruhr-Universität Bochum. Eine Diskussion über das Projekt war Gegenstand einer Internationalen Konferenz im Institut für Soziale Bewegungen in Bochum vom 12.–13. Juli 2002. Der Diskussion verdanke ich vor allem die von Michael N. Ebertz vorgenommene Skizzierung, der sich die nachfolgende Unterscheidung verschiedener Öffentlichkeiten verdankt; zu einem anders gelagerten Unterscheidungsvorschlag unter ekklesiologischen Gesichtspunkten vgl. bereits *Wolfgang Huber*, *Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten*, in: *Evangelische Theologie* 54 (1994) 157–180.

Reaktionsmuster, der Selbstbeschreibungen und der strategischen Optionen der organisierten Religion im mehrdeutigen Spannungsgewebe des religiösen Wandels selbst zusammenhängen. Eines ist allerdings offenkundig: Im Zeitraum des Zwischenjahrzehnts zwischen den Jahrhunderten (November 1989 bis September 2001) reagiert die Evangelische Kirche auf die Transformationsschübe der Gesellschaft, in der sie sich befindet, mit einem Recycling von ›Mission‹.⁷

2. BRUCHKANTEN

In der Archäologie des Protestantismus und der Evangelischen Kirchen im Zwischenjahrzehnt zwischen dem 9. November 1989 und dem 11. September 2001 kann das Jahr 1995 als ein besonders markantes Datum angesehen werden. Zur Erinnerung:

- Das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai 1995 (Präsenz der christlichen Symbolik im öffentlichen Raum; hier: im öffentlichen Raum der Schule, in dem sich Staat und Gesellschaft auf besondere Weise begegnen) löst in der Öffentlichkeit und in der innerkirchlichen Öffentlichkeit eine breite Debatte über die religiöse Symbolik des Kreuzes und das ›Wort vom Kreuz‹ aus, die die Kirchen zur Reformulierung ihrer eigenen religiösen Tradition zwingt. Religiöse Symbolik wird Angelegenheit öffentlicher Kontroversen (*Symbolöffentlichkeit*).⁸
- Am 24. Oktober 1995 verabschiedet der Potsdamer Landtag den Entwurf eines Landesschulgesetzes, das ›Lebenskunde – Ethik – Religion‹ als bekenntnisfreies Pflichtfach vorsieht. Am 19. November 1995 spricht sich die Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg für den so genannten ›Gang nach Karlsruhe‹ (eine reli-

⁷ Vgl. als Spitzendokument die EKD-Handreichung ›*Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*‹ (EKD-Texte 68), Hannover 2000, 68. Zur Rehabilitation der Missionssemantik unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft vgl. die unterschiedlichen Akzente der Beiträge in *Andreas Feldtkeller/Theo Sundermeier (Hrsg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999. Für das Reaktionsmuster ›Mission‹ unter den Bedingungen von Markt- und Medienöffentlichkeit vgl. *Georg Franck, Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München 1998. Auch der Konsultationsprozess zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur (1999–2002) der Evangelischen Kirche (Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2002, 83 ff.) konzeptualisiert ›Kultur‹ vom Missionsbefehl aus.

⁸ Zur vielfältigen Besprechung dieser Kontroverse vgl. *Winfried Brugger/Stefan Huster (Hrsg.), Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Baden-Baden 1998.

gionspolitische Zentralmetapher für die Auseinandersetzungen zum Status öffentlicher Religionen in der Bundesrepublik) aus. Der öffentliche Streit um LER als ordentliches Lehrfach ist das Feld, auf dem die Folgen der Vereinigung (die religionsdemographischen Milieuunterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland) ausagiert werden. Die öffentliche Auseinandersetzung nötigt die Kirchen zu einer neuen Selbstverständigung über den Themenzusammenhang von Religion und Bildung im Zusammenhang der Stellung und der Aufgabe des Religionsunterrichts. Bildung und Unterricht in Angelegenheit von Religion wird öffentliche Streitsache (*Bildungsöffentlichkeit*).⁹

- Der gesetzlich anerkannte Feiertag Buß- und Betttag ist im Jahr 1995 erstmals zu einem kirchlichen Feiertag herabgestuft – als Kompensation für die Einführung der Pflegeversicherung. Der Fortfall des Feiertags nötigt die Evangelischen Kirchen zu einer Selbstverständigung über ihre eigene Kulturpraxis im Festkalender des Jahreszyklus. Die Debatten setzen sich später fort in den Auseinandersetzungen um den Sonntagsschutz (und die Öffentlichkeitskampagne ›Ohne Sonntag ist jeder Tag Werktag‹). Die religiöse Ritualpraxis avanciert zum Streitpunkt einer öffentlichen Debatte (*Kultusöffentlichkeit*).
- In den Kirchen läuft die Diskussion über den im November 1994 der Öffentlichkeit vorgestellten Grundlagentext für einen Konsultationsprozess über ein gemeinsames Wort der Kirchen ›Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland‹ an. Die Debatte um den ›Umbau des Sozialstaats‹ hat begonnen. In den Nachfolgedebatten gerät die Kirche selbst auf den Prüfstand, und zwar im Blick auf ihre Rolle im sozialstaatlichen Arrangement der Bundesrepublik. Der Blick von Brüssel wird diese Debatte noch verschärfen (*Kartellöffentlichkeit*). Die Stellung der Kirchen im Sozialstaatsarrangement (ihre öffentliche Rolle als Sozialstaatskirche) löst eine Debatte über die Zukunft des Sozialen und die Spezifik der kirchlichen Wohlfahrtsverbände in diesem Arrangement sowie eine Kontroverse über das Verhältnis von Kirche und Diakonie aus (*diakonische Sozialstaatsöffentlichkeit*).¹⁰

⁹ Vgl. zu der Verarbeitung der Kontroverse *Christoph Th. Scheilke/Friedrich Schweitzer* (Hrsg.), Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der pluralen Gesellschaft; vgl. auch *Joachim von Soosten*, Bildung, Protestantismus, Religion. Anzeigen aus der Zeit der Reformen, in: *Petra Bahr* (Hrsg.), Religion und Bildung zwischen Mittelalter und Medienzeitalter, Tübingen 2003 (i. E.).

¹⁰ Zum Problem der religiösen Spezifik kirchlicher Wohlfahrtsverbände vgl. *Volkehard Krech*, Religiöse Programmatik und Diakonisches Handeln, in: FEST Jahresbericht 1999, Heidelberg 2000, 69–80. Mehrperspektivisch für die einzelnen Problemdimensionen

- In der Bayerischen Landeskirche läuft 1995 das ›Evangelische München-Projekt‹ an, das von einer gemeinsamen Arbeitsgruppe des Evangelisch-lutherischen Dekanats und der Unternehmensberatung McKinsey entwickelt wurde. Im Rahmen dieses Projekts wird die Metapher der ›Kernkompetenz‹ der Evangelischen Kirchen geprägt. Fragen der Organisation, der Betriebswirtschaft, des Marketings und die Metapher des ›Kunden‹ rücken zu zentralen Themen kirchlicher Selbstverständigung auf, mit der auf die so genannte Privatisierung von Religion mit Hilfe spezieller Marketingstrategien offensiv reagiert werden soll. Parallel dazu laufen Strategien und Modellüberlegungen zum ›Unternehmen Kirche‹ an. Die Evangelische Kirche beginnt, sich als Organisation zu begreifen und ihre Rolle im Rahmen ihrer religiösen Spezifik auf dem ›Markt der Religionen‹ zu vermessen (*wettbewerbsorientierte Marktöffentlichkeit*).¹¹
- Das Projekt der Bertelsmann-Stiftung ›Geistige Orientierung‹ ist unter dem Stichwort ›Sinnkrise‹ angelaufen. Der Ideengeber Peter L. Berger wartet 1995 mit dem Begriff der ›Intermediären Institution‹ auf. Das Stichwort stellt die Kirchen vor die Frage einer Neubestimmung ihres Ortes im Spannungsfeld von Kirche, Staat und Gesellschaft (*politische Gesellschaftsöffentlichkeit*).¹²
- In Duisburg deutet sich der ›Muezzin-Streit‹ an. Evangelische Presbyterien beharren darauf, dass das kirchliche Glockengeläut (nach Bundesemissionsschutzgesetz nicht mehr als 69 Dezibel) auf keinen Fall dem Muezzin-Ruf gleichzustellen sei. Der Streit gehört in die Inkubationsphase der Leitkulturdebatte. Die Evangelischen Kirchen sehen sich zunehmend vor die Frage gestellt, sich als öffentliche Reli-

nen: Klaus D. Hildemann (Hrsg.), Die Zukunft des Sozialen. Solidarität im Wettbewerb, Leipzig 2001.

¹¹ Vgl. McKinsey&Company/Evangelisch-lutherisches Dekanat München, Das Evangelische München-Programm, in: epd-Dokumentation Nr.38 (1996). Zur Diskussion vgl. Joachim Fetzer/Andreas Grabenstein/Eckart Müller (Hrsg.), Kirche in der Marktgesellschaft, Gütersloh 1999; in Reaktion darauf vgl. *Initiativkreis ›Kirche in der Wettbewerbsgesellschaft‹*, Evangelium hören. Wider die Ökonomisierung der Kirche und die Praxisferne der Kirchenorganisation, Nürnberg 1999. Zu den Anforderungen von Markenpolitik (Angewandte Betriebswirtschaftslehre IV) vgl. Heribert Meffert/Christoph Burrmann/Martin Koers (Hrsg.), Markenmanagement. Grundorientierungen einer identitätsorientierten Markenführung, Wiesbaden 2002; zur ›Religion als Antikonsum‹ vgl. Michael Moxter, Hätte Eva nur den Konsum verweigert!, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung Nr. 49 (09.12.2001), 31.

¹² Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierungskrise des modernen Menschen, Gütersloh 1995; in Aufnahme der Idee der ›intermediären Institution‹ für die Kirche vgl. Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.

gion mit der öffentlichen Präsenz anderen Religionen auseinander zu setzen (*kulturelle Vergleichsöffentlichkeit*).

Was fällt auf? Die Evangelische Kirche sieht sich mit dem Faktum einer pluralistischen Religionskultur konfrontiert und beginnt, diese Situation für sich selbst zu verarbeiten.¹³ Verschiedene Konfliktsorten sind zu beachten. Bei dem Kruzifix-Urteil handelt es sich zunächst um einen *Interpretationskonflikt* um die Bedeutsamkeit des Kreuzessymbols. Der Interpretationskonflikt hängt zusammen mit dem Konflikt um die öffentliche Präsenz der christlichen Symbolik im öffentlichen Raum der staatlichen Pflichtschule. Zum Streit kommt es gerade deshalb, weil die Differenz der Interpretationen öffentlich geltend gemacht und eingeklagt wird. Der Staat und die Gerichte werden daraufhin in einen *Neutralitätskonflikt* verwickelt, in dem zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit in der traditionellen Tendenz zur Irenisierung vermittelt werden muss. Anders, wenn auch wiederum höchstrichterlich verhandelt, verhält es sich mit dem Konflikt um den Festzeitkalender. Die Diskussion um den Buß- und Betttag und den Sonntagsschutz ist ein Reflex auf *Systemkonflikte*, die auf intersystemische Irritationen zwischen Religion und Wirtschaft bzw. Religion und Sozialstaat antworten (*Zeitordnungskonflikte*). Der Muezzin-Streit verweist wiederum auf einen *Konkurrenzkonflikt* zwischen etablierten Religionen und nichtetablierten Religionsgemeinschaften. Man könnte ihn auch einen *Koexistenzkonflikt* nennen, der wiederum vor das Forum von Gerichten gezerrt wird. Die Fragen und die Antworten, die mit der Wettbewerbssituation religiöser Anbieter (Markt der Religionen und Kampf um Aufmerksamkeit) verbunden sind, wird man seitens der Evangelischen Kirche als modernetypischen *Anpassungskonflikt* auswerten können. Und den Streit um LER, wiederum gerichtsnotorisch in seinem Verlauf, wird man als *Resonanzkonflikt* und *Prätentionskonflikt* im Streit um unterschiedliche Strategien der Kultivierung einer dechristianisierten Brachlandschaft werten können.

Offensichtlich ist, dass der Prozess der Pluralisierung von Religion und Religiosität nicht als lautlos schleichender oder in der Verlaufsform als einsinnig gerichteter Vorgang abläuft. Wenn für die neunziger Jahre charakteristisch ist, dass latente Konflikte eine sichtbare Gestalt und ein Gesicht bekommen, dann spricht sich darin aus, dass nicht nur ein Trend zur ›Individualisierung‹ zu erkennen ist, sondern dass daneben

¹³ Zur Kirche unter externem und internem Relativierungsdruck vgl. Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a. M. 1998.

und weitaus stärker Interessen in Gestalt von Gruppierungen (in unterschiedlichen Graden ihrer Organisiertheit) aufeinander treffen.¹⁴ Nicht mit einer Deprivatisierung von Religion oder einer Rückkehr des Religiösen hätten wir es dann zu tun, sondern mit einer Visibilisierung von Konflikten, die latent bereits vorhanden gewesen und durch einen höheren Grad von Organisiertheit und dadurch gegebene Artikulationsmacht gekennzeichnet sind. Sie bilden eine Öffentlichkeit mit aus, die im Wesentlichen durch Konflikt und Auseinandersetzung konstituiert ist: Öffentlichkeit als Raum des Konfliktes.¹⁵

Die Konflikte, in die sich die Evangelischen Kirchen hineingezogen sehen, bewirken, wie könnte es anders sein, binnenkirchliche Selbstverständigungsdebatten und Konflikte: den Streit um die *Deutungsmuster* des kulturellen und religiösen Wandels, die Auseinandersetzung um das Verständnis des Profils von Kirche und der sie tragenden eigenen *protestantischen Spezifik* und den Konflikt über die *strategische Ausrichtung* der eigenen Organisation und den Umbau der eigenen Organisationskultur. Zugespitzt: Für die Deutungsmuster bricht die alte Frage auf, ob die kulturelle Entwicklung lediglich im Sinne von Defizitanzeigen wahrgenommen werden soll und kann oder ob auch andere, attraktivere und anschlussoffenere Beschreibungen möglich und möglicherweise angemessener sind. Hinsichtlich des Markenprofils und ihrer Integritätsanforderungen wird die Auseinandersetzung bestimmt durch die Frage, wie der Rückgewinn von Erkennbarkeit mit der Pflege von Verschiedenheit in Balance gebracht werden kann, oder ob beides nicht stärker als bisher als Alternative behandelt werden muss. Dementsprechend besteht die engere Organisationsfrage darin, ob man den Weg eines *Widerspruchsmanagements* (Pflege von Verschiedenheit und Stärkung des bindendiversifizierten Spektrums an Präsenz, Angebots- und Nachfrage-seite) ermutigt oder ob Profil und strategische Ausrichtung der Organi-

¹⁴ Zur Problematik der Großwettervokabeln Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung vgl. *Detlef Pollack*, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: *Karl Gabriel* (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh 1996, 57–85.

¹⁵ Zu den damit verbundenen religionspolitischen Kontroversen vgl. *Rolf Schieder* (Hrsg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001. Unter Bemühung eines eigenen Begriffs von Zivilreligion und besonderer Aufmerksamkeit für gerichtsnotorische Kontroversen vgl. auch *ders.*, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a. M. 2001. Zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit zwischen 1981 und 1997 vgl. den Bericht von *Karl-Hermann Kästner*, Das Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der neueren höchstrichterlichen Rechtsprechung, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 123 (1998) 408–443.

sation Kirche stärker in Richtung einer monochromatischen Paramentik forciert werden sollten.

Eine dominante Sortierungsleistung in dieser binnenkirchlichen Konfliktlage lässt sich für die Evangelischen Kirchen erkennen. In den neunziger Jahren, dem Zwischenjahrzehnt, werden alle drei Elemente (Deutungsmuster, Profil und Spezifik, Organisationsfragen) verstärkt unter das Paradigma ›Mission‹ gedrängt und von dort aus dirigiert. Zur Neuauflage der Vokabel trägt, das dürfte nicht unerheblich sein, die Verarbeitung der Erfahrung des erhofften, aber ausgebliebenen Glaubensfrühlings in Ostdeutschland nach dem Zusammenfall des staatssozialistischen Regimes in der DDR maßgeblich bei. Die Vereinigung der getrennten Teile Deutschlands bedeutete nicht die Vereinigung von unterschiedlich ausgeprägten Religions- und Konfessionsmentalitäten.¹⁶

3. DILEMMASTRUKTUREN

Der Theologe Friedrich Schleiermacher hatte in seinen Ausführungen über die Grundsätze des Kirchenregiments ein Paradox zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen erhoben. Der Zustand eines kirchlichen Ganzen, so lässt er sich vernehmen, sei umso befriedigender, je lebendiger das »organisierende Element kirchlicher Macht« und das »nicht organisierte«, die »geistige Macht« ineinander greifen und je bestimmter auf beiden Gebieten »mit dem Bewußtsein ihres Gegensatzes gehandelt wird«. ¹⁷ Der Vorzug dieser Behandlung liegt darin, dass nicht ein Eindeutigkeitsbegehren regiert, sondern von vornherein ein Paradox unterstellt wird und dieses produktiv gemacht werden soll.

Das Leitmotiv, das sich durch zahlreiche Selbstverständigungsdebatten der protestantischen Kirche verfolgen lässt, ist die Sorge um das spezifische Profil der Evangelischen Kirche unter dem Gesichtspunkt ihrer Er-

¹⁶ Zur Bestandsaufnahme, den Wahrnehmungs- und Deutungsmustern dieser Situation vgl. *Detlef Pollack/Gert Pichel (Hrsg.)*, Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, Opladen 2000; *Jan Hermelink*, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, Göttingen 2001, 305–332; *ders. (Hrsg.)*, Kirchliche Umbrüche nach der Wende. Eine ostdeutsche Zwischenbilanz, in: *Pastoraltheologie* 34 (1999), Heft 4.

¹⁷ Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, Kritische Ausgabe. *Hg. von Heinrich Scholz*, Darmstadt o. J., §§ 313 f., 120. Auf die Spezifität von Invisibilisierung von Paradoxien (als Bedingung von Paradoxieentfaltungen) und gleichzeitiger Ausleuchtung von Gründungsparadoxien als spezifisches Kennzeichen von Religion im Unterschied zu anderen Funktionssystemen der Gesellschaft richtet bekanntlich *Niklas Luhmann* sein Augenmerk, vgl. *ders.*, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000.

kennbarkeit. War es seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die ›Kirchenreform‹, die gleichsam zum Kennzeichen der Evangelischen Kirche aufrückte, abzulesen an dem Topos, dass die Kirche allezeit zu reformieren sei (der ›semper reformanda‹-Grundsatz), so hat das Thema Kirchenreform in den neunziger Jahren unter dem Gesichtspunkt ›Erkennbarkeit‹ eine deutliche Zuspitzung und Wendung erfahren.¹⁸ Dabei ist die Tendenz und die Neigung zu beobachten, dass das Paradox, das Schleiermacher zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen erklärt hatte, was beinhaltet, dass eine Restriktion auf einen der beiden Aspekte ausgeschlossen bleiben sollte, in zahlreichen Strategieempfehlungen einer Diskursverengung gewichen ist, die auf eindeutige Bestimmtheit setzt – und so die unausweichlichen Dilemmastrukturen, die die Kirche gestalten muss, nur noch verschärft (Organisationsreform und Markenimage, Betriebswirtschaftslehre und Theologie; Sozialstaatlichkeit der Diakonie, Transformation der Kirche zum sozialen Dienstleistungsunternehmen und Dispersion des Religiösen; Religionsunterricht zwischen Wissensvermittlung, Werteagentur und Urteilskompetenz, das heißt der Arbeit am Vermögen, sich qualifiziert zu etwas zu verhalten, auch und gerade zu den eigenen Überzeugungsperspektiven; Kirche als Anwältin des ›Übernützlichen‹ in Gestalt einer Organisationsstruktur, die auf Nutzen, Ordnung und Effizienz angewiesen ist, Pflege des Verschiedenen und Binnendiversifikation der Angebotsstrukturen und Verknüpfung der Differenzstrukturen; Mission zwischen vorstrukturierter Antwort und Dialog, der Situation und Antworten erst kreiert). Gerade eine Vielzahl von Strategien, die sich mit dem Stichwort ›Mission‹ verbinden, könnten sich als ausgesprochene Falle herausstellen. Höhere Eindeutigkeit führt gleichermaßen zu Zustimmung wie auch zu verstärkter Distanz und Ablehnung.¹⁹

¹⁸ Zur Auftaktphase ist immer noch maßgeblich *Helmut Schelsky*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1 (1953) 153–174. Zur Kirchenreform in den neunziger Jahren vgl. *Evangelische Kirche in Hessen und Nassau*, Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft, Frankfurt 1993; *Wolfgang Bock/Hans Diefenbacher/Volkhard Krech/Hans-Richard Reuter*, Reformspielräume in der Kirche (FEST Texte und Materialien, Reihe A, Nr. 43), Heidelberg 1997; *Evangelische Kirche von Westfalen*, Kirche mit Zukunft. Zielorientierungen für die Evangelische Kirche von Westfalen, Bielefeld 2000.

¹⁹ Zur Skepsis gegenüber dem Programm ›Mission‹ vgl. *Jan Hermelink/Reinhard Kähler/Birgit Wyel*, In der Vielfalt liegt die Stärke. Konsequente Mission oder interessierte Kommunikation – wie soll sich die Kirche orientieren?, in: *Zeitzeichen* 11/2001, 38–40; *Gerald Kretschmar*, Wahrnehmung statt Mission. Alternative Sichtweisen zum EKD-Papier ›Das Evangelium unter die Leute bringen‹, in: *Pastoraltheologie* 91 (2002) 328–343. Bedenken in Rücksicht auf die ostdeutsche Mentalitätsslage trägt vor *Helmut Zed-*

Auffälligerweise ist in den zahlreichen Selbstverständigungsdebatten über Identität und Erkennbarkeit der Evangelischen Kirche unter den (wettbewerbs- und marktöffentlichen) Bedingungen des Kampfes um die knappe Ressource Aufmerksamkeit ein weiteres Paradox, auch durch den theologischen Druck des katholischen Referenzpartners, gänzlich in den Hintergrund getreten, das nach reformatorischer Theologie als typisch protestantisches Kennzeichen von Kirche sollte gelten können, welches sich in dem schlanken, theologisch und organisationssoziologisch aber gewichtigen Satz zusammenziehen lässt: *Kirche ist mehr als Kirche*.²⁰ Das paradox strukturierte Grundaxiom arbeitet nicht nur in kritischer, sondern – so in Erinnerung an die Gründungsurkunden – in durchaus konstruktiver Hinsicht. Denn das ›mehr‹ trägt einen besonderen Namen, und der heißt klassisch ›Geist‹. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich theologische und organisationssoziologische Elemente verbinden, die von der Programmatik her eine *protestantische Stilbildung* erlauben, die stärker als das Programm von Defizitanzeige und nachlaufender, mehr schlechter als rechter Anpassung beziehungsweise der Neuauflage oder dem Recycling von Programmen älteren Datums eine Ermutigung zum Unselbstverständlichen beinhalten, die Aufstörung von schlechter Redundanz, Unterstützung von Varietät, Entdeckung von Antworten, die nicht vorstrukturiert, sondern erst zu finden (Kreativität der ›Selbsttätigkeit‹ des Glaubens) sind, unterstützen und gleichzeitig eine Verknüpfung von Differenzen und Verschiedenheiten (Widerspruchsmanagement von horizontaler Binnendiversifikation und vertikaler Diversifikation, die die Produktionstiefe von Glauben und Religiosität achtet) ermöglichen.²¹

dies, Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands. Merkmale und Deutungsversuche einer folgenreichen Entwicklung, in: Pastoraltheologie 91 (2002) 150–167. Zum Erfolg von Rechristianisierungsbewegungen im länderübergreifenden Vergleich und in historischer Perspektive ist aufschlussreich Hartmut Lehmann, Die Christianisierung Amerikas und die Dechristianisierung Europas im 19. und 20. Jahrhundert, in: *ders.*, Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung, Göttingen 2001, 159–179. Über die Angebotsseite von Evangelisationsveranstaltungen in soziologischer Sicht vgl. Detlef Pollack, Evangelisation als religiöse Kommunikation, in: Tyrell/Krech/Knoblauch (Hrsg.) (Anm. 3), 447–471.

²⁰ Dass diese Programmatik auf Widerstände stoßen dürfte, zeigt die Diskussion über ›Dominus Iesus‹, vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung Dominus Iesus – Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, erschienen in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148, 6. August 2000, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Die Diskussion dokumentiert Michael J. Rainer (Hrsg.), »Dominus Iesus«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?, Münster 2001.

²¹ Gemeint ist nicht die erweckungstheologische Neuauflage von ›Spiritualität und Management‹, sondern die organisationssoziologische und ekklesiologisch-pneumatologische

Trendanalysen im Feld der Kulturanalyse, die einsinnige Entwicklungslinien ausmachen, haben zwar suggestive Kraft, sind aber in der Regel unterkomplex gebaut. Zeitdiagnostische Beobachtungen, die für die Bundesrepublik Deutschland von einer ›Rückkehr des Religiösen‹ sprechen, müssen eine Phase unterstellen, die im vorauslaufenden Zeitraum durch ein ›Verschwinden des Religiösen‹ geprägt gewesen sei. Schon diese Unterstellung ist aber in hohem Grade zweifelhaft. Vorsicht vor pauschalen Deutungsangeboten! Womit wir es zu tun haben, ist nicht eine Rückkehr des Religiösen, sondern vielmehr eine Zunahme öffentlicher Auseinandersetzungen über Religion, einer erhöhten Aufmerksamkeit für das Religionsthema und damit zusammenhängend einer neuen Phase kircheninterner Selbstverständigungsdebatten über die Identität (binnenthematisch fokussiert auf das Problem ›Erkennbarkeit‹) und den Weg der organisierten Religion in Gestalt von Kirche.

Sowohl die Auseinandersetzungen über Religion als auch die kircheninternen Selbstverständigungsdebatten sind von der Sache her nicht neu, sondern begleiten den Protestantismus seit geraumer Zeit, deren Beginn man mit dem Auftakt der Transformationsära namens Moderne – wenn Moderne hier heißen darf, dass Transformation auf Dauer gestellt wird – ansetzen kann. Insofern darf man zumindest aber nicht nur in den binnenkirchlichen Selbstverständigungsdebatten laufend ›alte Bekannte‹ begrüßen.²² Transformationsschübe, denen die Gesellschaft ausgesetzt ist, provozieren mit schöner Regelmäßigkeit religionskulturelle Selbstverständigungsdebatten. Insofern spricht die Zunahme öffentlicher Debatten und Kontroversen über Religion im Zeitraum des Zwischenjahrzehnts zunächst für einen erneuten Transformationsschub, dem die bundesrepublikanische Gesellschaft ausgesetzt war und ist. Die Religionsfrage (in Verbindung zu einer Reihe von Grundfragen: Werteerziehung, Integrationserwartungen, soziale Sicherheit, kulturelle Leitbilder) ist dabei nur ein Themenfeld, das seismologisch und seismographisch berührt ist. Daraus ergibt sich für die organisierte Religion in Gestalt der christlichen Kirchen eine eigentümliche Konfliktlage, die sie freilich mit einer Vielzahl anderer Organisationen und Unternehmen teilt. Religion und

Verbindung einer Epistemologie der Komplexität mit einer Strukturierung von Varietät aus der Binnenpluralität der symbolischen Überlieferungsbestände des Christentums – als Kennzeichen protestantischer Stilbildung (‹Organisierte Unverfügbarkeit›).

²² Vgl. *Klaus Tammer*, Unternehmen Kirche!, in: *Kirche in der Marktgesellschaft*, hg. von *Joachim Fetzer/Andreas Grabenstein/Echart Müller*, Gütersloh 1999, 51–56, 54 f.

Kirchen werden in Zeiten, in denen Ungewissheit ansteigt, zur Adresse einer Stabilitätserwartung, eine Adresse freilich, die in Form organisierter Religion selbst in Transformation begriffen ist.

Es gibt keine entscheidenden Hinweise darauf, dass die Diversifikation und die Pluralisierung der Stile gelebter Religion und Religiosität einer Trendumkehr gehorchen. Allerdings wird die Milieuabhängigkeit der Stilbildung im Sinne eines Trägheitsfaktors in Rechnung zu stellen sein, wie die Untersuchungen zu den Milieus der Kirche gezeigt haben.²³

Aber diese Entwicklung bedeutet offenbar nicht, dass es sich um einen Prozess handelt, der Religion und Religiosität als Privatsache öffentlich ›unsichtbar‹ werden lässt. Im Gegenteil: Gerade die Privatisierung von Religion im Sinn einer individuellen Entscheidungspraxis führt auch zu Entschiedenheitsmustern, die im Sinne eines ›Going public‹ vermehrt auf der Bühne der Öffentlichkeit erscheinen und dann Gegenstand öffentlicher Kontroversen werden. Dass in den Streitsachen Religion die öffentlichen Gerichte zunehmend in die Rolle religionspolitischer Subjekte eigener Art hineingeraten sind, ist ein deutliches Indiz für das Privatisierungsparadox von Religion. Privatisierung erzeugt Deprivatisierung. Umgekehrt lässt sich von einem Deprivatisierungsparadox sprechen. Je stärker die individuellen Bestimmtheiten von Religion und Religiosität im Zuge der Unausweichlichkeit von Pluralitätsverzweigungen zur Angelegenheit von öffentlichen Kontroversen werden, desto stärker wird die Herausforderung, sich zu diesen Kontroversen nochmals individuell zu verhalten. Deprivatisierung erzeugt erneute Privatisierung.

Die modernen Gesellschaften befinden sich momentan mitten in einem erneuten Schub der Transformation, dessen Folgen noch nicht vollständig abzuschätzen sind (Genetisierung, Digitalisierung, Globalisierung). Sicher ist nur, dass dieser Schub eine weitere Auflösung älterer Strukturen nach sich ziehen und die Kulturen des Selbstverständlichen einem erhöhten Druck aussetzen wird. Gleichzeitig beschleunigt sich unübersehbar der Verbrauch an Zukünften und damit auch an Zukunftsentwürfen. Mit einem weiteren Anwachsen von Ungewissheit und weiterer Instabilität von Erwartungshorizonten ist zu rechnen.

Um die Themenfelder und vor allem die Bruchkanten der Transformationsprozesse werden sich weiterhin Diskursformationen bilden, Sammlungsbewegungen innerhalb der Kirche, an ihren Rändern und außerhalb der Kirchen, die im Sinne eines ›Going public‹ öffentliche Bühnen für die Bündelung und Verdichtung ihrer Interessen beanspruchen und

²³ Vgl. Wolfgang Vögele/Helmut Bremer/Michael Vester (Hrsg.), *Soziale Milieus und Kirche* (Religion in der Gesellschaft, Bd. 11), Würzburg 2002.

nutzen werden. Der ökumenische Kirchentag in Berlin wird ein Beispiel für die ›moralische Ökumene‹ jenseits der hergebrachten Grenzverläufe der ekklesiologisch-theologischen Formationsordnungen liefern. Zudem werden das Wachstum der Lebensberatungsindustrie, die modernspezifischen Rekombinationen fernöstlicher Weisheitslehren, die Weltbildproduktion der Naturwissenschaften, die schwellenreligiösen Paradigmen des Erfolgs und der Gesundheit sowie die nachlassende Prägekraft des Christentums in den jüngeren Generationen und den neuen Werteliten, um nur einige prominente Beispiele zu nennen, die kirchlichen Muster des Selbstverständlichen weiter erschüttern. Daneben werden sich die traditionellen Normalitätsgarantien der Kirchen wie ihre Finanzsituation und ihre Rechtsstellung im Rahmen eines europäischen Religionsverfassungsrechts weiter verändern.²⁴ Zuletzt ist die Präsenz der islamischen Gemeinschaften in den Staaten Europas zu nennen, die eine Fortsetzung von eingewöhnten Üblichkeiten erschweren und neue Formen kultureller Kompetenz erforderlich machen werden.²⁵ Die Säkularisierungsthese war schon immer zu kurzfristig – so auch spiegelbildlich die These von der Rückkehr des Religiösen. Vielmehr handelt es sich um ein komplexeres Neben- und Gegeneinander von Tendenzen und Konflikten um den Weg der Religionen und ihrer Organisationen, ihrer binnenreligiösen Milieus untereinander, um ihre jeweiligen Identitätsversicherungen zwischen Enttäuschung durch die Moderne und Selbstermutigung aus ihren eigenen Ressourcen für ihren Weg in der Moderne. Was sich in dem Zwischenjahrzehnt zwischen den Jahrhunderten für die Bundesrepublik Deutschland beobachten lässt, ist die Intensivierung der öffentlichen Kontroversen und Konflikte um diesen Weg. Darin ist eine Präsenz des Religiösen sichtbar geworden, die vorher verborgener, weil im Arrangement des Selbstverständlichen versteckt gewesen war; verschwunden war sie freilich nie.

²⁴ Vgl. *Christoph Quarch/Hans Michael Heinig (Hrsg.), Protestantismus in Europa*, Münster 2002.

²⁵ Vgl. *Grace Davie, Religion in Modern Europe*, Oxford 2000, 155–137, 124–134; *Armando Salvatore/Schirin Amin-Noazami, Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002) 3, 209–330.

5. EVIDENZ

Für das Christentum ist konstitutiv, dass seine Artikulationskompetenz einem *Unermesslichen* gilt, das sich in seiner Relevanz von sich selbst her als wahrheitsträchtig eröffnet. Das erinnert daran, dass sich Öffentlichkeit im Kern konstituiert durch die Praktiken einer Offenlegung: die Evidenzfunktion von Öffentlichkeit. Die Evidenzöffentlichkeit von christlicher Religion und ihren Kirchen, so wusste schon der alte Kant, steht – von sich selbst her wie von außen besehen – ›unter dem Kredit einer Offenbarung‹. Wie dieser Kreditrahmen für die Erweiterung des Wissens (Rationalitätsstruktur), die Selbstaufklärung der Kirchen (Religionskritik & Theologie), die Ermutigung zur Navigationskompetenz (Bildung), die Unterstützung der Formen der Lebensführung (Seelsorge & Diakonie) wie der Bildung zivilgesellschaftlicher Selbstverortungen (Gesellschaftspolitik) – jenseits der Fortsetzung eingelebter Selbstverständlichkeiten, der halbierten Zukunftsversprechen und eines religiös-moralischen Fundamentalismus – nicht nur genutzt (Variationsreichtum der eigenen Überlieferung), sondern auch kreativ entwickelt (auch: im Sinne einer inventiven Ethik) werden kann, ist die herausfordernde Frage für eine öffentliche Religion im Konfessionsgeflecht des Christentums und für ihre *Darstellung* in den unterschiedlichen Öffentlichkeitsbezügen einer Gesellschaft in bleibenden Übergängen. Wer sich in der Geschichte des Christentums auskennt, weiß, dass Wettbewerb beileibe keine neue Vokabel ist. Notabene: Das Wort ›*Messe*‹ wird bis heute sowohl für den öffentlichen Gottesdienst als auch für den Jahrmarkt gebraucht.