



David Ohlendorf | Hilke Rebenstorf

Überraschend offen

Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

SOZIALWISSENSCHAFTLICHES
INSTITUT

der Evangelischen Kirche in Deutschland 

ÜBERRASCHEND OFFEN

David Ohlendorf | Hilke Rebenstorf

ÜBERRASCHEND OFFEN

KIRCHENGEMEINDEN IN DER ZIVILGESELLSCHAFT

Herausgegeben vom
Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD

SOZIALWISSENSCHAFTLICHES
INSTITUT

der Evangelischen Kirche in Deutschland 



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

David Ohlendorf studierte Soziologie und Ethnologie in Göttingen. Er ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Zentrum für Hochschul- und Wissenschaftsforschung in Hannover. Veröffentlichungen (Auswahl): Religiöse Motive als Antrieb zu freiwilligem Engagement? In: Klein A., Zimmermann O. (Hg.) Impulse der Reformation. Bürgergesellschaft und Demokratie; Kirche und Zivilgesellschaft - Erste Ergebnisse. In: Koll, J. (Hg.): Wie verändert sich die Kirche durch die Flüchtlingsarbeit? Loccumer Protokoll 68/16; Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext - Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 2017, 69(4); Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland - eine Frage der Religion? Zeitschrift für Soziologie 2015, 44(5).

Hilke Rebenstorf, Dr. phil. habil, studierte Soziologie, Politikwissenschaft, Psychologie und Publizistik in Berlin und Basel. Sie ist Wissenschaftliche Referentin für Kirchen- und Religionssoziologie am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD. Veröffentlichungen (Auswahl): Citykirchen und Tourismus - Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich, 2018; Rechte Christen - Empirische Analysen zur Affinität christlich-religiöser und rechts-populistischer Positionen, in: ZRGP 2. Jg., H 2, 2018; Was kann Kirchensoziologie leisten? Zur Klärung des Verhältnisses von Religion und Kirche - und Gesellschaft, in: D. Pollack/G. Wegner (Hg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche, 2017.

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

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Coverbild: © Pixabay
Satz: MEDIEN PROFIS GmbH, Leipzig
Druck und Binden: Esser printSolutions GmbH, Bretten

ISBN 978-3-374-06034-4
www.eva-leipzig.de

INHALTSVERZEICHNIS

I	EINLEITUNG	9
2	THEORETISCHER RAHMEN	17
2.1	Die Kirche vor Ort – zur Geschichte und Bestimmung der Ortsgemeinde.	18
2.1.1	Am Anfang war Gemeinde.	18
2.1.2	Und dann die Liaison mit dem Staat.	20
2.1.3	Der Weg in die Moderne – neues Verhältnis von Kirche und Staat, neue Gemeindeformen	23
2.1.4	Zur Situation und Struktur der Kirchengemeinde heute	25
2.2	Zur Idee der Zivilgesellschaft.	30
2.3	Religion, Kirche und Zivilgesellschaft – eine vielschichtige Beziehung	36
2.3.1	Die differenzierungstheoretische Perspektive	37
2.3.2	Die historische Perspektive	39
2.3.3	Die kirchlich-theologische Perspektive	40
2.3.4	Die sozialwissenschaftliche Perspektive	42
2.3.5	Zivilgesellschaft und Sozialraum	43
2.4	Eine Heuristik	45

3	DATENGRUNDLAGE UND METHODE	50
3.1	Operationalisierung – was wird untersucht?	51
3.2	Methodische Herangehensweise – wie wird untersucht?	55
3.3	Fallauswahl – wer wird untersucht?	60
4	SECHS FALLSTUDIEN	63
4.1	Markusgemeinde:	
	Zivilgesellschaftliches Engagement als Identität.	64
4.1.1	Sozialraumbeschreibung: Ein Dorf in der Stadt	64
4.1.2	Die Kirchengemeinde: Eine, die sich einmischt	70
4.1.3	Fremdwahrnehmung: »Also so viel Kirche auch wieder nicht«	76
4.1.4	Angebote: Das Leben der Menschen im Stadtteil verbessern	78
4.1.5	Vernetzung: Zu groß, um ignoriert zu werden	81
4.1.6	Zwischenfazit: Prototyp einer zivilgesellschaftlichen Kirchengemeinde	84
4.2	Lydiagemeinde:	
	Zivilgesellschaftliche Rollensuche in der Diaspora.	87
4.2.1	Sozialraumbeschreibung: Naherholungsidyll mit DDR-Vergangenheit.	87
4.2.2	Die Kirchengemeinde: Auf der Suche nach Identität	91
4.2.3	Fremdwahrnehmung: Alte Konfliktlinien und neue Wertschätzung.	96
4.2.4	Angebote: Klassisch, aber offen für alle.	100
4.2.5	Vernetzung: Neue Kontakte und pastorale Zentralität.	102
4.2.6	Zwischenfazit: Zivilgesellschaftliche Kinderstube.	105
4.3	Matthäusgemeinde:	
	Kirche und Zivilgesellschaft auf dem Land	108
4.3.1	Sozialraumbeschreibung: Verteidigung des Dörflichen.	108
4.3.2	Die Kirchengemeinde: Offenheit als oberste Direktive.	111
4.3.3	Fremdwahrnehmung: Etwas Wertschätzung und viel »Unwissenheit«	115
4.3.4	Angebote: Kultur, Jugend & Kompensation	118
4.3.5	Vernetzung: Man kennt sich im Dorf	121
4.3.6	Zwischenfazit: Kompensation als Überlebensstrategie?	127

4.4	Lukasgemeinde: Zivilgesellschaftliches Engagement als Ausdruck religiöser Authentizität	130
4.4.1	Sozialraumbeschreibung: Ein Stadtteil zwischen »Goldstaub« und »Brennpunkt«	130
4.4.2	Die Kirchengemeinde: Eine Gemeinde mit Profil und unaufdringlicher Offenheit	137
4.4.3	Fremdwahrnehmung: Unterstützend, aber da könnte noch mehr sein	143
4.4.4	Angebote: Gottesdienst – in Kirche, Musik und Wohlfahrt . . .	145
4.4.5	Vernetzung: Auf Zuruf und dennoch stabil	148
4.4.6	Zwischenfazit: Moderation statt Intervention	151
4.5	Juniagemeinde: Zivilgesellschaftliches Engagement unter prekären Bedingungen	154
4.5.1	Sozialraumbeschreibung: Ein Stadtteil mit Erneuerungsbedarf	154
4.5.2	Die Kirchengemeinde: Eine Gemeinde mit Event-Charakter	160
4.5.3	Fremdwahrnehmung: Qualität mit begrenzter Reichweite	165
4.5.4	Angebote: Weit mehr als nur Religion	168
4.5.5	Vernetzung: Kirche verbindet unterschiedliche Akteure	171
4.5.6	Zwischenfazit: Kirchengemeinde als Kulturzentrum?	174
4.6	Priscagemeinde: Zivilgesellschaftliches Engagement aus gesellschaftlicher Verantwortung	177
4.6.1	Sozialraumbeschreibung: Ein Stadtteil unter Wachstumsdruck	177
4.6.2	Die Kirchengemeinde: Vielfältig aktiv – mit klaren Standpunkten	187
4.6.3	Fremdwahrnehmung: Begrenzte Wahrnehmung bei grundsätzlicher Wertschätzung	194
4.6.4	Angebote: Ein Schwerpunkt ist nicht genug	196
4.6.5	Vernetzung: Kein Zentrum, sondern mehrere Knoten	199
4.6.6	Zwischenfazit: Konsequenz für die Nächsten – doch die Sichtbarkeit bleibt begrenzt	204

5	KIRCHE VOR ORT AUS SICHT DER BEVÖLKERUNG	210
5.1	Bekanntheit	211
5.2	Bewertung	217
5.3	Erwartungen	220
5.4	Zwischenfazit: Gesellschaftlicher Nutzen ohne individuelle Nutzung.	226
6	ZIVILGESELLSCHAFTLICHE ARBEIT VON KIRCHENGEMEINDEN – EINIGE HYPOTHESEN	228
6.1	Fünf zivilgesellschaftliche Funktionen von Kirchengemeinden	229
6.2	Motivation und Motive zivilgesellschaftlichen Engagements	239
6.3	Fremdwahrnehmung: Anerkennung und ein uneindeutiges Verhältnis zur Religion.	242
6.4	Hemmnisse und Katalysatoren zivilgesellschaftlicher Öffnung.	245
6.5	Auswirkungen der zivilgesellschaftlichen Öffnung	252
7	FAZIT & DISKUSSION	254
	WELCHE ZUKUNFT HAT DIE KIRCHENGEMEINDE IN DEUTSCHLAND? – ZU EINIGEN KONTEXTEN DER STUDIE (GERHARD WEGNER)	258
	LITERATURVERZEICHNIS	268
	ANHANG A: GESPRÄCHSLEITFÄDEN	279
	ANHANG B: EGOZENTRIERTE NETZWERKKARTEN	284
	ANHANG C: FRAGEBÖGEN	286

I. EINLEITUNG

Wenn Kinder Bilder von Dörfern oder Städten malen, dann ragt meistens zwischen allerlei windschiefen Häusern irgendwo ein Kirchturm empor. Ein spitzen Dach und eine Turmuhr reichen als Erkennungsmerkmale. Vielleicht nimmt noch ein Kreuz auf der Turmspitze Platz. Die »Kirche im Dorf lassen« verweist gleichsam sprichwörtlich auf den angestammten Ort dieses Gebäudes und steht synonym für Normalität und Bodenhaftung. Und nicht nur im Dorf, auch in der Stadt prägen die Kirchen bis heute ganz selbstverständlich die Silhouette – selbst wenn so mancher Wolkenkratzer sie mittlerweile an Höhe überragt. Natürlich, die Kirche gehört dazu, zum Ort, zu den Menschen! Was also soll eine Studie über die Kirchengemeinden in Dorf und Stadtteil?

Offensichtlich geht es bei dieser Frage nicht um eine räumliche, sondern um eine gesellschaftliche Positionsbestimmung: Welche *Rolle* haben Kirchen für den sie umgebenden Sozialraum, sei es im Dorf oder in der Stadt? Sind sie bloß da, weil sie schon immer da waren? Steinerne Zeugen einer längst vergangenen, frommen Epoche – heute nicht mehr als Anlaufstellen für einsame Hochbetagte und gläubige Anachronisten? Oder aber sind die Kirchen aktive gesellschaftliche Akteure im Ort, deren Handeln über die Kirchenmauern und die schrumpfende Gruppe an Mitgliedern hinausragt?

Kirche und Zivilgesellschaft – ein neu entdecktes Thema

Dass diese Frage nicht nur für Kirchenvertreter¹ relevant ist, zeigt sich am Beispiel des kirchlichen Engagements im Rahmen der sogenannten »Flüchtlingskrise« im Jahr 2015: Die humanitären Hilfsleistungen von Kirchengemeinden,

¹ Da die Publikationsrichtlinien des Verlages die Verwendung des generischen Maskulinums vorsehen und gendergerechte bzw. inklusive Schreibweise dezidiert ausschließen, ist der Text entsprechend verfasst bzw. den Richtlinien des Verlages angepasst worden.

wie zum Beispiel Kleiderspenden, die Organisation von Sprachkursen oder Hilfe bei Behördengängen, haben genauso wie die politische Positionierung von Pfarrern und Bischöfen die mediale Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Welche Rolle spielen Kirchen im Gemeinwesen? Wie weit sollen sie sich in politische oder gesellschaftliche Debatten einmischen?

Das Verhältnis von *Kirche und Zivilgesellschaft* ist ein Thema, das in den letzten Jahren sowohl in kirchlichen wie auch wissenschaftlichen Diskursen eine breite Rezeption erfahren hat. Während die Zivil- oder Bürgergesellschaft seit Jahrzehnten sowohl in der Forschung als auch in der Politik ein Dauerbrenner ist, ist das Interesse an der Kirche in diesem Zusammenhang noch recht neu. Diese »Goldgräberstimmung« bezüglich der zivilgesellschaftlichen Bedeutung von Kirche kann dabei – je nach Blickwinkel – aus ganz unterschiedlichen Motiven erklärt werden.

Aus *religionssoziologischer Perspektive* berührt die Beziehung zwischen Kirche und Zivilgesellschaft die Kernfrage der Disziplin, nämlich die nach dem *Ort von Religion in modernen Gesellschaften* (Pollack 2002; Pickel 2011a). Dazu muss man wissen, dass die religionssoziologische Forschung in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts weitgehend durch das Säkularisierungsparadigma dominiert wurde. Demnach würden modernisierungsbedingte Prozesse der Rationalisierung, Pluralisierung oder funktionalen Differenzierung die soziale Relevanz von Religion immer weiter verringern, so die gängige These. In der entzauberten Zukunft würde die Religion vielleicht nicht aus der Welt verschwunden sein; für die soziale Ordnung einer Gesellschaft wäre sie jedoch nicht mehr von Bedeutung (exemplarisch: Wilson 1982; Bruce 2002; Berger 1967; eine ausführliche Bibliographie findet sich zudem bei Pollack 2014). Seit der Jahrtausendwende hat diese Meistererzählung über die unaufhaltsame Entzauberung der Welt jedoch einige Dellen bekommen. Sicher, in Deutschland sinken die Zahlen der Kirchenmitglieder auch weiterhin. Aber die fortschreitende Ausbreitung religiöser Weltanschauungen jenseits von Westeuropa und die Wucht, mit der Religion seit einigen Jahren in die politische und mediale Öffentlichkeit auch hierzulande zurückgekehrt ist, hat zu wachsender Kritik an der Säkularisierungsthese geführt, selbst aus den eigenen Reihen (Berger 1999). Neben den »klassischen« Theorien von Säkularisierung oder Privatisierung werden daher zunehmend auch alternative Entwicklungspfade diskutiert, wie zum Beispiel die Idee einer stärker öffentlich diskursiv agierenden Religion (Habermas 2001; Habermas & Ratzinger 2005), einer »public religion« (Casanova 1994; Herbert 2003) oder einer »vicarious religion« (Davie 2000). Ideen, die allesamt davon ausgehen, dass der Ort der Religion in der Moderne weder im Privaten noch in der Nähe des Staates zu suchen ist, sondern einzig in der Sphäre der Zivilgesellschaft zu finden ist. Umgekehrt hat die Religionssoziologie auch ein Interesse an Kirchen als Faktoren, die zur Entstehung und Stabilisierung heutiger Zivilgesellschaften beitragen. Hier sind an erster Stelle Forschungsarbeiten zu nennen, die sich mit der Bedeutung von Religionsgemeinschaften als Quellen von Sozialkapital beschäftigen (exempla-

risch Putnam 2000; Verba et al. 1995; sowie für den deutschen Kontext: Pickel 2015; Traunmüller 2009).

Aus *binnenkirchlicher Perspektive* besteht das Interesse an der Zivilgesellschaft vor allem darin, dem öffentlichen Bedeutungsverlust von Kirche und Religion angesichts der veränderten Rahmenbedingungen durch eine Neujustierung des Verhältnisses zwischen Kirchengemeinden und ihrem sozialräumlichen Kontext entgegenzuwirken (zusammenfassend: Schramm 2018). Verschiedene Reformideen beschäftigen sich daher mit der Frage, wie der Umbau von ehemals staatskirchlichen und heute noch bürokratischen, anstaltsförmigen und hierarchischen Organisationsstrukturen zu stärker deliberativen und gestaltenden zivilgesellschaftlichen Akteuren ablaufen kann. Zu nennen sind hier etwa die ursprünglich aus dem anglikanischen Raum stammende Idee der »Fresh Expressions of Church«, der entsprechend durch Neugründung von Personal-Kirchengemeinden in Ergänzung zu den Parochialgemeinden »gemeindliches Leben im Nahbereich« wieder besser ermöglicht werden soll, etwa durch milieusensible, zielgruppenspezifische Arbeit (Herbst 2012; ähnlich auch Hempelmann 2012) oder auch die Idee der »Gemeinwesendiakonie«, die eine stärkere zivilgesellschaftliche Öffnung der Kirchengemeinden durch eine engere Verzahnung kirchlicher und diakonischer Akteure im Sozialraum anstrebt (Diakonisches Werk der EKD 2007; zusammenfassend: Horstmann & Neuhausen 2010; vgl. auch Potz 2012; Diakonie Deutschland 2013). Im Kern geht es dabei um die Frage, ob die Kirche sich stärker in ihrer sozialen Umwelt platzieren und engagieren sollte oder aber, ob sie sich auf ihre Kernkompetenz, die Vermittlung des Heilsversprechens beschränken sollte (Pollack 2002). Neuere theologische Ansätze sehen in diesen beiden Polen hingegen eher eine Ergänzung und keinen Widerspruch (zum Beispiel Schramm 2018). In den letzten Jahren kamen weitere Arbeiten aus dem Bereich der praktischen Theologie hinzu, die ausgehend vom jeweiligen Verständnis der Kirchengemeinde auf der einen Seite und der Zivilgesellschaft auf der anderen Seite nach Überschneidungen und Differenzen zwischen beiden suchten (Schendel 2015; Schramm 2018; Wegner 2017a). Nicht zuletzt sind in diesem Zusammenhang die Diskussionen um die Möglichkeiten und Begrenzungen zivilgesellschaftlicher Arbeit von Kirche zu nennen, wie sie im deutschsprachigen theologischen Diskurs im Rahmen des Konzepts der »öffentlichen Theologie« stattfinden (Huber 2015; Bedford-Strohm 2012).

Und schließlich sei auf den Bereich der *sozialen Arbeit und Sozialraumentwicklung* hingewiesen, dessen eher praxisorientiertes Interesse am Thema Kirche und Zivilgesellschaft sich vor allem in einer zuletzt gewachsenen Sensibilität für die Bedeutung von Religionsgemeinschaften bei der lokalen Wohlfahrtserbringung ergibt (Böllert et al. 2015). Hier stehen Fragen im Fokus, wie Kirchengemeinden stärker in die Gestaltung von lebenswerten Sozialräumen einbezogen werden können, etwa im Bereich der sozialen Dienste, der Koordination von Ehrenamtlichen, der Netzwerk- oder Kulturarbeit oder auch, wie zuletzt, bei der Aufnahme von Geflüchteten.

Viele Diskussionen, aber wenig (empirische) Forschung

Man kann also mit Fug und Recht behaupten, dass die Frage von Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft derzeit ein Thema ist, das aus verschiedenen Perspektiven neu ausgeleuchtet wird. Umso mehr verwundert es, dass *empirische* Forschungsarbeiten, die sich mit der zivilgesellschaftlichen Relevanz von Religionsgemeinschaften in Deutschland beschäftigen, weitgehend fehlen. Vor allem die binnenkirchliche Debatte verharrt meist auf einer normativen Ebene: Man preist das zivilgesellschaftliche Potenzial von Kirchen, verweist auf zahlreiche Synergieeffekte (z. B. Pickel 2011a; Nolte 2009; Bedford-Strohm 2012) oder diskutiert darüber, was Kirche in der Zivilgesellschaft *soll* oder *darf*, aber die tatsächliche Bedeutung der Kirche für die Zivilgesellschaft bleibt bis auf anekdotisches Erfahrungswissen empirisch weitgehend unbestimmt.

Bei einem Überblick über die vorhandene Forschungsliteratur zum Thema Kirche und Zivilgesellschaft fallen zahlreiche blinde Flecken auf. Aufgrund des Vakuums im Bereich der empirisch-soziologischen Arbeiten zur Rolle der Kirche in der deutschen Zivilgesellschaft wird in kirchlichen wie auch in wissenschaftlichen Diskussionen gerne die in diesem Punkt deutlich besser erforschte Situation in den USA als Fallbeispiel angeführt. Tatsächlich wurde in einer Reihe von Studien die fruchtbare Kooperation von Kirche und Zivilgesellschaft in den USA verdeutlicht (exemplarisch: Putnam 2000; Verba et al. 1995). Die Ergebnisse dieser Forschungen lassen sich jedoch so gut wie nicht auf den europäischen bzw. deutschen Kontext übertragen, was sich in erster Linie durch die wohlbekannten Unterschiede der religiösen Landschaften diesseits und jenseits des Atlantiks erklären lässt: Die US-amerikanische Bevölkerung zeichnet sich nicht nur durch ein deutlich höheres Maß an religiöser Vitalität sowie konfessioneller Diversität aus; die kirchliche Organisationsstruktur ist im Vergleich zu Deutschland horizontaler und partizipativer, die Kirchen setzen stärker auf die Eigeninitiative und aktive Mitgestaltung durch die Mitglieder (Warner 1994; Ammerman 2005). Folgt man der klassischen Analyse von Alexis de Tocqueville zur Demokratie in Amerika (2003 [1835/1840]), so ist es sogar genau diese partizipative Gemeindestruktur, die Kirchen zu einer unverzichtbaren Stütze von liberaler Demokratie und Zivilgesellschaft in den USA haben werden lassen. Als sogenannte »intermediäre Institutionen« vermitteln Kirchengemeinden gewissermaßen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, zwischen Eigeninteresse und Gemeinwohl. Auf dieser Seite des Atlantiks zeigt sich hingegen ein konträres Bild: Die religiöse Landschaft Westeuropas wird vor allem von schrumpfenden Kirchenmitgliedern und immer weniger Gottesdienstbesuchern geprägt. In Deutschland kommt noch eine historisch tradierte enge Wahlverwandtschaft zwischen Kirche und Staat sowie eine völlig andere Organisationsform der Kirchen hinzu. Die verfassten Kirchen sind stark bürokratisch, hierarchisch, flächendeckend und parochial organisiert, d. h. Kirchenmitglieder werden immer zunächst der Kirchengemeinde zugerechnet, auf deren Gebiet sie leben, analog dem Prinzip der politischen Gemeinde. Diese Eigenschaften lassen Religionsgemeinschaften in

Deutschland nach wie vor eher als staatliche Institutionen erscheinen (Wegner 2017a: 167) und nicht als zivilgesellschaftliche Akteure. In den USA hingegen gilt das kongregationale Prinzip, d. h. die Kirchengemeinden sind zwar in der Regel auch auf einen bestimmten Sozialraum bezogen, ihre Mitglieder müssen sich ihnen aber aktiv anschließen. Da die religiöse Diversität in den USA historisch bedingt deutlich größer ist, findet meist eine aktive Auswahl aus mehreren Gemeinden statt. Dass diese unterschiedlichen Prinzipien Auswirkungen auf den Anteil aktiver Gemeindeglieder hat, liegt auf der Hand. Alles in allem ist also Vorsicht geboten, sei es nun aus wissenschaftlichem oder kirchenreformerischem Übereifer, die Zusammenhänge zwischen Kirchen und Zivilgesellschaft, wie wir sie in den USA vorfinden, auf Deutschland zu übertragen (vgl. hierzu auch Roßteutscher 2009: 413).

Nun ist es nicht so, dass die deutschsprachige Forschung sich bisher gar nicht mit den Zusammenhängen zwischen Kirche und Zivilgesellschaft beschäftigt hätte. Der Fokus war jedoch ein völlig anderer. Nicht die *Gemeinde* stand hier im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sondern wahlweise Religion im Allgemeinen als gesellschaftliches Symbol- und Ordnungssystem, *die* Kirche als Institution oder aber die individuelle Religiosität. Dies zeigt sich durch die verschiedenen Fachgebiete hindurch: Die historische Forschung hat sich vor allem mit den Entwicklungsmöglichkeiten einer bürgerlichen Gesellschaft in einer bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein kirchlich durchdrungenen deutschen Gesellschaft beschäftigt (Bauernkämper & Nautz 2009; Borutta 2005). Die Ebene der Kirchengemeinde ist nur im eng begrenzten Rahmen singulärer historischer Ereignisse von Interesse, etwa wenn die Kirchengemeinden als Orte des Widerstands in den letzten Jahren der DDR betrachtet werden (Wüstenberg 2009).

Auch die Theologie hat sich bisher überwiegend mit kirchentheoretischen Fragen beschäftigt, insbesondere, ob die christliche Kirche von ihrer Gestalt her überhaupt eine zivilgesellschaftliche Akteurin sein *kann*. Diese Frage lässt sich dabei auf mindestens zwei Arten beantworten (zusammenfassend: Schendel 2015): Einerseits lässt sich vom Wesen der Kirche ausgehen und daraus auf ihre gesellschaftlichen Aufgaben schließen (so etwa Reuter 2009; Huber 1998); andererseits kann man vom Wesen der Zivilgesellschaft ausgehen und daraus ableiten, welche zivilgesellschaftliche Rolle die Kirchengemeinden in ihr einnehmen (etwa bei Bleyer & Laux 2012). Zu welcher Antwort man dabei gelangt, hängt selbstverständlich stark von den zugrundeliegenden Definitionen von »Kirche« und »Zivilgesellschaft« ab, die sich allerdings beide einer eindeutigen Definition entziehen. Zwar wurde diese Diskussion in den letzten Jahren immer wieder durch empirische Fallbeispiele unterfüttert, allerdings überwiegt in diesen Berichten eine kirchliche Binnenperspektive auf das Phänomen. Deutlich wird dies an der Vielzahl von »Best Practice-Beispielen«, die häufig eher als kirchenreformerischer Vorschlag, denn als wissenschaftliche Fallstudien begriffen werden müssen (Härle et al. 2008; Herbst 2012; Diakonie Deutschland 2013). Erst in den letzten Jahren ist durch die aus dem anglo-amerikanischen Raum stammende

Forschung der »Congregational Studies« (Demerath & Farnsley 2007) auch innerhalb der praktisch-theologischen Kirchentheorie ein größeres Interesse an empirischem Material zur Rolle der Kirchengemeinde in der Zivilgesellschaft entstanden (Latzel & Wegner 2017).

Und schließlich haben auch die Soziologie und die Politikwissenschaft die Ebene der Kirchengemeinden lange weitgehend ignoriert. Auf der einen Seite finden sich hier makrosoziologische Studien, die die Rolle der Kirche als Institution in der Zivilgesellschaft analysieren, etwa im Rahmen politischer oder öffentlicher Diskurse (Casanova 1994; Könemann et al. 2015). In diesen Bereich fällt auch die seit der Jahrtausendwende stark gewachsene Literatur, die sich mit den Zusammenhängen zwischen *Religion im Allgemeinen* und Zivilgesellschaft beschäftigt, ohne dabei jedoch die Rolle von Kirchengemeinden explizit in den Blick zu nehmen (Casanova 2001; Adloff 2007; Liedhegener & Werkner 2011; Roßteutscher 2009). Auf der anderen Seite gibt es einen wachsenden Bereich mikrosoziologischer Studien zum Einfluss individueller Religiosität oder der Kirchenmitgliedschaft auf die Verteilung von Sozialkapital oder die Bereitschaft zum zivilgesellschaftlichen Engagement (Ohlendorf & Sinnemann 2017; Pickel 2015; Traunmüller 2009; Seidelmann 2012). Zwischen diesen Polen gibt es jedoch so gut wie keine Forschung zum Verhältnis von Kirche und Zivilgesellschaft auf einer Meso-Ebene, das heißt dem konkreten zivilen Engagement, den zivilgesellschaftlichen Angeboten und Netzwerken von Kirchengemeinden im Sozialraum. Eine Ausnahme bildet das vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD entwickelte »Kirchengemeindebarometer«, das erstmals auch empirische Daten zur Vernetzung von Kirchengemeinden im Sozialraum zur Verfügung stellt (Rebenstorf et al. 2015). Und auch in der letzten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD aus dem Jahr 2015 gab es einen ersten Versuch, sozialräumliche Vernetzungen einer exemplarischen Kirchengemeinde durch netzwerktheoretische Methoden einzufangen (Bedford-Strohm & Jung 2015). Darüber hinaus existieren empirische Arbeiten zu nicht-evangelischen Kirchengemeinden und deren zivilgesellschaftlicher Relevanz etwa für religiöse Gemeinden von Migrant*innen (Nagel 2015) oder für katholische Gemeinden (Zimmer et al. 2017).

Grundsätzlich fehlt es jedoch an akteurszentrierten Fallstudien, die im Gegensatz zu quantitativ-vergleichenden Analysen in der Lage sind, die Komplexität der Zusammenhänge zwischen Religion, Kirche und Zivilgesellschaft auf der Meso-Ebene abzubilden (zu einem ähnlichen Schluss gelangen auch Liedhegener & Werkner 2011: 24).

Die Studie: »Kirchengemeinde und Zivilgesellschaft«

Als Konsequenz aus diesen blinden Flecken bleibt eine Reihe von Fragen bislang unbeantwortet: Welchen Beitrag leisten (protestantische) Kirchengemeinden in Deutschland zum Bestehen und Funktionieren von Zivilgesellschaft vor Ort? Welche zivilgesellschaftlichen Funktionen erfüllen Kirchengemeinden im Sozialraum? Sind sie – ähnlich wie für den US-amerikanischen Fall beschrie-

ben – eine tragende Säule der Zivilgesellschaft? Oder ist die Zivilgesellschaft in Deutschland säkular geprägt und sind Kirchengemeinden mehr oder weniger überflüssig für deren Bestehen? Wie steht es um die grundsätzliche Offenheit in der Zusammenarbeit von Kirchengemeinden und anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren? Und welche Rahmenbedingungen begünstigen oder hemmen das zivilgesellschaftliche Engagement von Kirchengemeinden?

Mit der vorliegenden Studie möchten wir an diese Fragen anknüpfen. Hierzu präsentieren wir die Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojektes mit dem Titel »Kirche und Zivilgesellschaft«, das zwischen 2015 und 2018 im Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD durchgeführt wurde. Im Rahmen dieses Projektes wurden Fallstudien in sechs unterschiedlichen Sozialräumen² in Deutschland durchgeführt. Die Studie folgt einem sogenannten Mixed-Methods-Design, das heißt, in jedem der sechs Sozialräume kamen mehrere sozialemprirische Methoden zum Einsatz, um die zivilgesellschaftliche Relevanz der jeweiligen Kirchengemeinde im Sozialraum zu analysieren. Hierzu gehörten in erster Linie qualitative, leitfadengestützte Experteninterviews; egozentrierte Netzwerkkarten sowie in zwei der sechs Sozialräume zusätzlich eine quantitative Bevölkerungsumfrage. Das Ziel dieser Herangehensweise war es, den empirischen Blick auf die Zusammenhänge zwischen Kirche und Zivilgesellschaft in Deutschland zu schärfen.

Angesichts der niedrigen Fallzahl von lediglich sechs Gemeinden ist es offensichtlich, dass wir mit der vorliegenden Arbeit kein für ganz Deutschland repräsentatives Bild zivilgesellschaftlicher Arbeit von evangelischen Kirchengemeinden zeichnen wollen und können. Auch wenn die Studie verschiedene sozialwissenschaftliche Methoden miteinander kombiniert, folgt sie in ihrer Anlage einem qualitativen Design. Qualitative Methoden erlauben zwar keine Aussagen über statistische Häufigkeiten oder die Repräsentativität der Daten, aber sie sind ein starkes Werkzeug, um Typologien zu entwickeln und Zusammenhänge aufzudecken. Unsere Studie ist daher vor allem als explorative Arbeit zu verstehen, die am Anfang der empirischen Forschung zur zivilgesellschaftlichen Funktion von Kirchengemeinden in Deutschland steht. Indem wir sechs Kirchengemeinden in unterschiedlichen Regionen und unter unterschiedlichen soziodemographischen und strukturellen Bedingungen in der Tiefe analysieren, wollen wir einen ersten Einblick in die zivilgesellschaftliche Relevanz von Kirchengemeinden geben und die verschiedenen Funktionen herausarbeiten, die Kirchen im Sozialraum erfüllen.

Zum Schluss ist es angesichts des kirchlichen Reformpotenzials, das oft mit dem Thema Kirche und Zivilgesellschaft Hand in Hand geht, wichtig anzumerken, dass dieses Buch ausdrücklich *nicht* als Ratgeber für kirchengemeindliche Arbeit konzipiert ist. Genauso wenig ist es unsere Absicht, Best-Practice-Modelle zivilgesellschaftlicher Kirchengemeinden zu präsentieren. Es geht uns vielmehr um eine möglichst realitätsgetreue Darstellung des Status quo, den

² Siehe zur Definition von Sozialraum in dieser Studie Kapitel 2.3.5 und 3.2.

wir ausschnittartig an sechs Fallbeispielen illustrieren. Für diese Darstellung ist eine (zumindest temporäre) Distanz zu Religion und Kirche erforderlich, die Religionssoziologen unter den Begriff des »methodologischen Agnostizismus« fassen (Knoblauch 1999: 14f.). Würden wir unsere Forschungsarbeit in die Linie einer bestimmten kirchlichen oder politischen Agenda stellen, würden wir genau jene Distanz aufgeben, die nötig ist, um zu einem sachlichen und – soweit der hermeneutische Grundgedanke der qualitativen Soziologie dies überhaupt zulässt – neutralen Ergebnis zu kommen. Die Perspektive ist folglich eine durch und durch soziologische und verfolgt dezidiert keine sozial- oder kirchenreformerischen Absichten. Das betrifft nicht nur die Forschung selbst, sondern auch die von uns vorgenommene Interpretation der empirischen Ergebnisse. Die Deutung soziologischer Erkenntnisse und vor allem ihre Überführung in Handlungsoptionen birgt immer ein hohes Maß an Ambiguität in sich (Berger 2017 [1963]: 26f.). Kurzum: Aus ein und denselben Erkenntnissen lassen sich völlig konträr gelagerte gesellschaftliche Konsequenzen ableiten, sodass die Entscheidung für oder gegen eine Option in letzter Instanz nicht mehr allein durch wissenschaftliche Logik getroffen werden kann, sondern vor allem auf der Grundlage von Werten diskutiert werden muss. Damit verlässt man jedoch den Pfad der Soziologie und begibt sich in den Bereich der Ethik sowie der (kirchlichen) Politik und Praxis. Um nicht falsch verstanden zu werden: Natürlich ist es wünschenswert und sogar intendiert, dass diese Arbeit Denkanstöße oder Inspirationen für die kirchliche oder zivilgesellschaftliche Praxis bietet. Welcher Art diese Impulse aber sein werden, muss an anderer Stelle erörtert werden.

Wenig überraschend folgt das Buch in seinem Aufbau daher auch der »klassischen« Struktur einer sozialempririschen Studie. Im folgenden zweiten Kapitel werden wir zunächst den theoretischen Rahmen abstecken. Nach einem komprimierten Abriss zur Entwicklung der Kirchengemeinde und deren Beziehung zur Umwelt geht es vor allem um die Klärung des Konzepts »Zivilgesellschaft« sowie seiner historischen und konzeptionellen Verwobenheit mit Kirche und Religion. Im anschließenden dritten Kapitel schildern wir die methodische Herangehensweise der Studie. Hier gehen wir auf die Fallauswahl, die Durchführung der qualitativen und quantitativen Interviews etc. ein. Den Hauptteil bilden dann die detaillierte Darstellung der sechs durchgeführten Fallstudien (Kapitel 4), die Analysen der repräsentativen Bevölkerungsumfragen in zwei Sozialräumen (Kapitel 5) sowie die theoretische Abstraktion der Fallstudien (Kapitel 6). Wir beenden das Buch mit einem abschließenden Resümee und einer Diskussion der Ergebnisse (Kapitel 7).

Das Buch schließt mit einer Einordnung der Studie in den Kontext aktueller Debatten um die Zukunft der Kirche aus praktisch-theologischer Perspektive.

2. THEORETISCHER RAHMEN

Auch wenn die vorliegende Studie einer explorativen und qualitativen Forschungslogik folgt, die ein größtmögliches Maß an Offenheit gegenüber dem Forschungsgegenstand erfordert, heißt dies nicht, dass sie ohne einen theoretischen Rahmen auskommt.³ Dieser ist allein deswegen erforderlich, weil wir es sowohl bei der Zivilgesellschaft als auch bei der Religion mit zwei vielschichtigen Konstrukten zu tun haben, die sich einer exakten wissenschaftlichen Definition weitgehend entziehen. Trotzdem stellt das folgende Kapitel einen Versuch dar, sich diesen beiden Konzepten theoretisch-analytisch zu nähern. Da für unsere Überlegungen nicht in erster Linie die Religion im Allgemeinen, sondern vielmehr die Religionsgemeinschaft und hier im Besonderen die evangelische Ortsgemeinde relevant ist, wenden wir uns dieser im ersten Abschnitt zu (Kapitel 2.1). Anschließend wird im zweiten Abschnitt (Kapitel 2.2) eine Präzisierung des Begriffs der Zivilgesellschaft vorgeschlagen und dessen Entstehung in den allgemeineren historischen und ideengeschichtlichen Kontext eingeordnet. Im Anschluss daran werden die mannigfaltigen Verflechtungen zwischen Religion, Kirche und Zivilgesellschaft aus einer differenzierungstheoretischen, einer historischen, einer sozialwissenschaftlichen und einer innerkirchlichen Perspektive durchleuchtet (Kapitel 2.3). Das Ziel ist keine erschöpfende Darstellung der historischen oder sozialwissenschaftlichen Forschung zu Kirche und Zivilgesellschaft. Unser Anliegen ist es vielmehr, auf der Grundlage dieser Perspektive einen heuristischen Rahmen vorzustellen, der dann für die empirische Analyse genutzt werden kann (Kapitel 2.4).

³ Wir danken unserem Kollegen Pastor Dr. Gunther Schendel für wertvolle Vorarbeiten, Hinweise und Korrekturen. Als besonders hilfreich erwies sich seine Fähigkeit, unzählige Brücken zwischen soziologisch-empirischen und theologisch-normativen Denkwelten schlagen zu können.

2.1 Die Kirche vor Ort – zur Geschichte und Bestimmung der Ortsgemeinde

Die evangelische Ortsgemeinde, wie wir sie heute kennen, mit Kirche und Gemeindehaus, mit Kreisen und Gruppen gibt es seit rund 150 Jahren; sie ist also kirchengeschichtlich eher jungen Datums. Entstanden ist sie als Reaktion auf grundlegende gesellschaftliche, politische und ökonomische Umwälzungen gegen Mitte des 19. Jahrhunderts. Diese als Gründerzeit bekannte Epoche war in Deutschland geprägt durch die bürgerlich-liberale Bewegung, die Revolution von 1848/49, die Frankfurter Nationalversammlung, Industrialisierung und damit einhergehendem rasanten Wachstum der Städte und Veränderungen in der Sozialstruktur, einem aufblühenden Vereinsleben, Gründung des Deutschen Reiches, der Einführung eines staatlichen Personenstandsregisters und konfessionsloser Schulen. Alle diese Prozesse hatten unmittelbare Auswirkungen auf die Kirche, auf Struktur und Funktionsweisen der Territorialkirchen und Parochien. Die hierin bereits angelegten Veränderungen der Beziehung von Kirchengemeinden und dem weiteren gesellschaftlichen Umfeld gipfelten in der Aufhebung des Staatskirchenwesens mit Einführung der republikanischen Weimarer Reichsverfassung. Die Selbstverständlichkeit der engen Beziehung zwischen Kirche und Staat einerseits, sowie zwischen Kirche und Bevölkerung andererseits ging verloren. Es waren diese Umbrüche, die Vollendung der Moderne, die Kirchenreformern wie Emil Sulze die Möglichkeit boten, ihre bereits lange entwickelten Überlegungen zur Strukturreform in die Diskussion zu bringen und den Gemeindeaufbau lange Zeit zu prägen. Mit der Entwicklung zur »Post«-Moderne stellen sich neue Herausforderungen, auf welche die Kirchen(gemeinden) bis heute in vielfältiger Art reagieren.

Im Folgenden wird kurz umrissen, welches der Grundgedanke der christlichen Gemeinde ist, wie dieser Gedanke in ein System territorialer Zuständigkeit übertragen wurde, sich durch die Reformation veränderte und schließlich in der heute noch üblichen Form der parochialen Ortsgemeinde ihren vorläufigen Abschluss fand. Das besondere Augenmerk gilt dabei dem Verhältnis der Gemeinde zu ihrer Umwelt, dem Innen und Außen, ganz im Einklang mit der Fragestellung der vorliegenden Studie nach dem Verhältnis von Kirche und Zivilgesellschaft, von Kirche im Ort und im Sozialraum.

2.1.1 AM ANFANG WAR GEMEINDE

Die Bildung von Gemeinden ist für Religionsgemeinschaften keine Selbstverständlichkeit. Historisch bildeten Stamm, Ethnie, Clan und religiöse Gemeinschaft eine gesellschaftliche Einheit (Kehrer 2000: 610; vgl. auch Wegner 2017b: 28–31). Für das Christentum ist hingegen Gemeindebildung schon sehr früh ein typisches Merkmal. Als »personale, lokal umgrenzte Gemeinschaftsbildung« (Hauschild 2000: 612), die keine Einheit mehr mit dem Stamm, dem Clan oder der Ethnie darstellt, dient sie der (nicht nur) religiösen Identitäts-

bildung. Als Stigmatisierte (Ebertz 1987) waren die Anhänger Jesu nicht mehr integrierter Teil der Gesellschaft, der sie entsprangen, sondern eine Sonderheit, die sich dann ihrerseits trotz der missionarischen Tätigkeit absonderte. Man traf sich anfänglich in Privathaushalten, die Versammlungen umfassten »Juden und Griechen, ebenso Frauen und Männer, Sklaven und Herren, Kinder und Eltern (Gal 3, 28; Kol 3, 18–25). In einem tieferen Sinn machte dies die Gemeinde zum Modell einer neuen Menschheit.« (Banks 2000: 612) Schon damals war über die Vorstellung des »gemeinsamen Lebens und Umverteilung der Güter« (Banks 2000: 611) Armenfürsorge ein zentrales Element der gemeindlichen Aufgaben, neben Gottesdienst, religiöser Unterweisung, Seelsorge (vgl. auch Lohfink 2016). Diese frühen christlichen Gemeinden konnten durchaus als Kontrastgesellschaften⁴ gesehen werden.

Die Entwicklung des Christentums und damit auch der christlichen Gemeinden ist auf engste verknüpft mit der Entwicklungsgeschichte des Römischen Reiches bis ins 5. Jahrhundert. Galt dort im Wesentlichen Religionsfreiheit, kam es doch auch immer wieder zu Phasen der Christenverfolgung, bis unter Kaiser Konstantin das Christentum stark gefördert und schließlich im Jahr 379 sogar der Taufzwang ausgerufen wird. »Ab 381/382 ist das Christentum Staatsreligion, ab jetzt herrscht Glaubenszwang. Es hat also rund 70 Jahre gedauert von der Erlaubnis, Christ zu sein, bis hin zur Etablierung des Christentums als verbindliche Religion, die nun dranging, andere Kulte zu unterdrücken.« (Rieß 2017b: 3).

Dieser Aufstieg, trotz zeitweiliger massiver Verfolgung, gründet auf der raschen, nicht mehr rückgängig zu machenden Ausbreitung des Christentums im römischen Reich in der Zeit von 50 bis ca. 200. Kaufmann (2011: 30–38) sieht als maßgeblichen Grund hierfür die Attraktivität der auf Selbstorganisation basierenden Gemeinden, die zugleich Gemeinschaften bilden. Kaufmann meint, die Förderung des Christentums durch Kaiser Konstantin erfolgte wahrscheinlich aufgrund »dessen *größere[r] Widerstandsfähigkeit gegenüber den die gesamte Antike prägenden synkretistischen, d. h. unterschiedliche Kulte kombinierenden Tendenzen*«, weil es klar und doktrinär geblieben sei (Kaufmann 2011: 41), und mit Lohfink (2016: 175–181) wäre hinzuzufügen, weil die Christen solidarisch waren, muss auch dies in Verbindung mit dem Gemeindeprinzip gesehen werden. Identitätsstiftende und identitätsstabilisierende Gemeinden, die darüber hinaus noch verlässliche Gemeinschaften bilden, betreiben Rückversicherung der Botschaft in Permanenz, die strukturell befördert wird.⁵ Die Gemeinden jener Zeit waren auf bestimmte geographische Räume begrenzt, es waren aber keine Territorialgemeinden bzw. Parochien, sondern freie gemeinschaftliche Zusammenschlüsse

⁴ Das Konzept der christlichen Gesellschaft als Kontrastgesellschaft wurde besonders von Gerhard und Norbert Lohfink ausgearbeitet und noch heute propagiert. Siehe für eine Diskussion des Ansatzes Nothelle-Wildfeuer 1992.

⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen zur Funktion von Subgesellschaften bei Berger & Luckmann 1993: 135f.

von Christen⁶ in einer mehrheitlich anders glaubenden Umwelt. Insofern entsprechen die frühen christlichen Gemeinden dem Modell der Personalgemeinde und Kongregation und nicht dem parochialen Modell. Dies entspricht einem religiösen System, in dem es keine Staatsreligion gibt, sondern, im besten Falle, weitgehende Religionsfreiheit. Innerkirchlich kann ab dem 2./3. Jahrhundert von einer Entwicklung in Richtung Parochie insofern gesprochen werden, als die Gemeinden zu kirchlichen Verwaltungseinheiten wurden (Schramm 2015: 118; vgl. auch Pohl-Patalong 2003: 64–70).

Die Beziehungen zur Umwelt waren sicherlich vielschichtig. Einerseits gab es den klaren Auftrag, das Evangelium zu verkünden, was nach einer starken Öffnung zur Umwelt verlangte, andererseits war aufgrund der immer wieder drohenden und auch stattfindenden Verfolgung Vorsicht geboten, sich öffentlich zu seinem christlichen Glauben zu bekennen. Die Orientierung wird daher wohl stärker nach innen gerichtet gewesen sein, die Armenfürsorge jener Zeit war auf die Mitglieder der eigenen Gemeinde konzentriert (Wischmeyer 1998: 759).

2.1.2 UND DANN DIE LIAISON MIT DEM STAAT

Mit der Ernennung des Christentums zur Staatsreligion veränderte sich zwangsläufig das Verhältnis der Gemeinden zu ihrer Umwelt. Da jeder Mensch getauft werden musste, somit praktisch jeder Christ war, gab es eigentlich keine Umwelt mehr. Was in den Ursprüngen auf Freiwilligkeit und Überzeugung bzw. aus tiefem Glauben heraus sich als Gemeinde und zugleich als Gemeinschaft gebildet hatte (Pohl-Patalong 2003: 66f.), wurde zu einer Zwangsmitgliedschaft in einer Verwaltungseinheit. Man kann also schon für das 5. Jahrhundert vermuten, was Przybylski für das späte 20. Jahrhundert formulierte: das »Problem der nachgängigen Motivationsweckung«, das durch den automatischen Erwerb der Mitgliedschaft entsteht (Przybylski 1987: 71) – und in diesem Fall nicht nur automatisch, sondern zumindest für die ersten Generationen erzwungen. Mit der engen Verbindung von staatlicher und religiöser Macht folgte auch die Gemeinde sehr bald »einer territorialen Logik in Anlehnung an die Verwaltungsbezirke des römischen Reiches.« (Pohl-Patalong & Hauschildt 2016: 545) Das Prinzip der Staatsreligion wie das der territorial definierten Gemeinde überlebte das Römische Reich und alle weiteren Reichsgründungen im europäischen Raum.

⁶ Man ist versucht, von frühen zivilgesellschaftlichen Organisationsformen zu sprechen, da die klassischen primordialen Strukturen in den ethnisch und sozialstrukturell heterogenen christlichen Gemeinden, die darüber hinaus noch Menschen aus verschiedenen religiösen bzw. kultischen Richtungen vereinten, überwunden waren. Andererseits war jedoch noch keine Trennung der Sphären von Staat/Politik, Wirtschaft und Privatsphäre etabliert, die konstitutiv sind für Zivilgesellschaft (vgl. die Ausführungen unten in Kapitel 2.2).

Im Prinzip der Parochie, in der jeder Mensch entsprechend seines Wohnortes einer organisatorischen Einheit, hier der Gemeinde, zugeordnet ist, spiegelt sich der hohe Kontrollbedarf einer Herrschaftsform, die anstrebt, alle Lebensbereiche zu erfassen. Die Effektivität dieser Kontrolle wurde im 8. Jahrhundert mit Einführung des Pfarrzwanges (Schramm 2015: 188) noch verstärkt. Pohl-Patalong erkennt hierin die »typische Form einer Kirche, die sich als Institution für das ganze Volk versteht und von der Zuständigkeit für ihre Mitglieder her denkt«. (Pohl-Patalong 2017: 15). Da mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion ein »bestehende[r] Sozialverband als Ganzes christlich« wurde (Pohl-Patalong 2003: 73), war die Pfarrei weniger ein Gebilde des »Gemeindechristentums«, sondern »in erster Linie eine Sache von Verwaltung und Herrschaft.«⁷ Die Gemeinden jener Zeit unterschieden sich also organisatorisch und im Hinblick auf religiöse Identifikation grundlegend von den christlichen Gemeinden bis zum ausgehenden 4. Jahrhundert. Aber auch diese »Zwangs«-Gemeinden erlangten durch manche rechtlichen Regelungen, insbesondere durch das Recht auf Durchführung der Kasualien, zunehmende Unabhängigkeit von den Bischöfen.

Im städtischen Bereich setzten sich parochiale Gliederung und Pfarrzwang in deutlich geringerem Umfang durch als im ländlichen Raum. Allein die Existenz der städtischen Orden sowie von Dom- und Stiftspfarrern, die Ausnahmen vom Pfarrzwang erwirken konnten, standen dem entgegen. (Pohl-Patalong 2003: 77f.) In den Städten blieben somit vermutlich Elemente des Prinzips der Personalgemeinde erhalten.

Neben der christlichen Unterweisung und der Spendung der Sakramente hatten die Gemeinden Aufgaben, die der staatlich-politischen Verwaltung dienten, wie beispielsweise die Führung des Ehestandsregisters in den Kirchenbüchern. Die Pfarrer wurden entsprechend von den Bischöfen und /oder weltlichen Fürsten eingesetzt, Einnahmen wurden generiert aus dem Zehnten, den Gebühren für die Spendung der Sakramente, der »Vermietung« von Sitzplätzen in den Kirchen, den Pfründen. Die Beziehungen zur Umwelt, die hier mit den Kirchen- bzw. Gemeinde- oder Parochiemitgliedern identisch war, bestand also in religiöser Dienstleistung und Kontrolle⁸ als unmittelbarer Folge der quasi Identität von religiöser und weltlicher Macht. »Die vormoderne, ‚alte‘ Parochie ist die Organisationsform von Kirche in einer missionierten, sich als christlich verstehenden monokonfessionellen Gesellschaft, in der Staat, Gesellschaft und Kirche ein enges, osmotisches Verhältnis zueinander haben [...]. In dieser ‚parochialen Symbiose‘ waren die Spitzen der Gesellschaft auch die Spitzen der Kirche.« (Schramm 2015: 121) Das Verhältnis von Gemeinde zu Umwelt ist in dieser monokonfessionellen Staats-

⁷ Frank, Isnard Wilhelm (1984): Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf: Patmos Verlag, S. 27, hier zitiert aus Pohl-Patalong 2003:73.

⁸ Über die feste Zuordnung von Sitzplätzen in der Kirche an Familien bzw. Häuser entsprechend der gesellschaftlichen Hierarchie konnte auch bei jedem Gottesdienst leicht registriert werden, wer denn seiner Christenpflicht nicht nachkam.

kirchenstruktur weitgehend identisch mit dem innerkirchlichen Verhältnis von Gemeinde zu Bischof und anderen höheren Würdenträgern, wie das Verhältnis der politischen Gemeinde zu den entsprechenden weltlichen Amtsinhabern.

Mit der Reformation und der durch sie begründeten neuen theologischen Schwerpunktsetzung – weg von der »Werk«gerechtigkeit hin zur »Glaubens«gerechtigkeit (Schendel 2014: 11f.) – gerieten die Rolle des Pfarrers sowie dessen Auswahl stärker in den Blick. Für Luther war die Gemeinde »die Schar der auf Gottes Wort Hörenden (Gottes Volk) und der mit Jesus Christus im Abendmahl Vereinten (Leib Christi).« (Hauschild 2000: 613) Dies würde eigentlich danach verlangen, die Gemeinde selbst »zur Trägerin von Kirchenleitung und Verwaltung« zu machen (ebd., vgl. auch Pohl-Patalong 2003: 81f.; Möller 1984: 320). Das damals gültige Kirchenregiment ließ eine solche Regelung nicht zu, der Pfarrer war der Gemeinde übergeordnet. Den Gemeinden sollte aber ein Mitspracherecht bei der Auswahl der Prediger zukommen.

In der Fokussierung auf die vier Sola (scriptura, gratia, fide, Christus) konnte Luther auch seine Lehre von den zwei Regimentern begründen. »Danach ist der Staat – neben der Kirche – eine der beiden Weisen, wie Gott die Welt regiert. Während die Kirche dem Seelenheil dient und als Instrument nur das Predigtwort hat, hat die Staatsgewalt den Auftrag, dem Bösen zu wehren und das irdisch Gute zu fördern.« (Schendel 2014: 13) Die enge Beziehung zwischen Staat und Kirche blieb dennoch bestehen und wurde im Augsburger Religionsfrieden 1555 so formuliert, dass Landeskirche und Landesherrschaft deckungsgleich waren. (Schramm 2015: 119) Die Kirchen und ganz besonders die Pfarrämter waren weiterhin in die staatliche Verwaltung integriert. Sie führten das Personenstandsregister (Kirchenbücher), waren Trägerinnen von Friedhöfen, Krankenhäusern und Universitäten, und »bis ins 19. Jahrhundert [blieben] die Kirchenvorstände [...] Schulvorstände, die Pfarrer üb[t]en die geistliche Schulaufsicht aus«. (Schramm 2015: 121).

Da mit dem Religionsfrieden auch die Monokonfessionalität gewahrt blieb, änderte sich am Verhältnis zur Umwelt relativ wenig. Allerdings wurde im reformatorischen Verständnis die Armenfürsorge auf eine andere theologische Grundlage gestellt: Wenn der Mensch nicht mehr durch gute Taten, sondern nur durch rechten Glauben Erlösung finden kann, entfällt die Notwendigkeit, Almosen zu geben, zumal auch Armut nicht mehr als Tugend galt, sondern tendenziell als selbstverschuldet. (Eurich 2014: 10; Kaiser 1998: 761f.) Dennoch musste den Armen natürlich geholfen werden, »gute Taten [gehören] zu einem Christenmenschen« (Eurich 2014: 11). Diese Hilfe sollte nun aber nicht mehr in Form von Almosen in Abhängigkeit von der Willfähigkeit einzelner Reicher erfolgen, sondern von den Kommunen durchgeführt werden (Schendel 2014: 24; vgl. auch Wegner 2014a: 63–76).

2.1.3 DER WEG IN DIE MODERNE – NEUES VERHÄLTNIS VON KIRCHE UND STAAT, NEUE GEMEINDEFORMEN

Mit der Aufklärung begann sich die Einheit von Kirche und Staat zu lockern, insbesondere in den Städten, in denen sich mit bürgerlichen Salons (gerne auch von Frauen geführt), zunehmender Bildungspartizipation, Abwendung von tradierten gemeinschaftlichen Lebenszusammenhängen hin zu gesellschaftlichen Bezügen und Öffnung der Einrichtungen von Kunst und Musik eine urbane Kultur entfaltete, die das alte Feudalsystem in Frage stellte. Auslöser hierfür waren u. a. die bürgerlichen Revolutionen in den USA und Frankreich. In diesem Zusammenhang wurde die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft schwächer. (Schramm 2015: 129f.; vgl. auch Möller 1984: 323) Mit der territorialen Neuordnung Deutschlands im Wiener Kongress fiel darüber hinaus die Übereinstimmung von Landes- und Kirchenherrschaft, die Provinzen wurden multikonfessionell (Scholder 1977: 27), und mit der Gründung des Deutschen Reiches, den dort territorial unterschiedlichen Toleranzgesetzen, konnte schließlich der Konfessionszwang nicht mehr aufrechterhalten werden. Mit dem Kirchenaustrittsgesetz von 1873 wurden Bürgerrechte unabhängig von der Kirchenmitgliedschaft gewährt (Schramm 2015: 141f.). Zwar waren die evangelischen Kirchen immer noch Staatskirchen und die Finanzierung über staatliche Zuweisungen und Kirchensteuern gesichert, aber die Entflechtung ging in raschen Schritten voran: ziviles Personenstandsrecht, Entkonfessionalisierung des Bildungssystems, rechtliche Gleichstellung der christlichen Kirchen. Begleitet bzw. ausgelöst wurden diese Prozesse durch massive Veränderungen in der dominierenden Wirtschaftsweise (Industrialisierung), Sozialstruktur (von der Stände- zur Klassengesellschaft), Wissenschaft und Bildung (Ausbau der Universitäten, insb. der Naturwissenschaften), raschem Bevölkerungswachstum und Urbanisierung (Schramm 2015: 139–154). In diesem Zuge wandelte sich auch die soziale Trägerschaft des kirchlichen Lebens: »Die soziale Basis der Kirche verschob sich binnen weniger Jahrzehnte vom gebildeten, wirtschaftlich und politisch führenden Bürgertum, in der Sprache der Zeit: von den lokalen ‚Honoratioren‘, zum städtischen und ländlichen Kleinbürgertum, den ‚kleinen Leuten‘.«⁹ Neben der gesellschaftlichen Modernisierung mit ihren neuen Lebensstilen und konkurrierenden Welterklärungen werden die »hierarchischen, *obrigkeitlichen Kirchenstrukturen*« (Schramm 2015: 149) als Ursache für die Verschiebung genannt. Das Kirchenregiment ließ den aufgeklärten, Partizipation begehrenden Gemeindegliedern kaum Möglichkeiten der Mitbestimmung. Zwar wurden im 19. Jahrhundert, beginnend im Rheinland und in Westfalen, Kirchenordnungen eingeführt, die die Position der Mitglieder gegenüber den Pfarrern und kirchlichen Ämtern stärkten (vgl. Daiber 1983b: 576; Möller 1984: 323; Cordes 1983), diese Synodalverfassungen mit den stärkeren Beteiligungsrechten änderten jedoch wenig an der

⁹ Lucian Hölscher (2005): Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München: C.H. Beck, S. 192; hier zitiert nach Schramm 2015: 148f.

Grundhaltung weiter Teile des aufgeklärten Bürgertums. Sondern eher im Gegenteil, »weil sie [die Verfassungen, d. Verf.] das kirchliche Wahlrecht an aktive Beteiligung an kerngemeindlichen Aktivitäten band. Liberale Gemeindeglieder, die weniger in das Gemeindeleben eingebunden waren als konservative, kamen als Bewerber kaum in Frage, weil sie als nicht kirchentreu genug angesehen wurden. So wurden die Synoden zu Horten konservativer Kräfte.«¹⁰

Nach Jahrhunderten der Zwangsmitgliedschaft und damit universellem religiösem, erzieherischem und zum Teil sozialem Versorgungsrecht und -anspruch hatten die Gemeinden wieder eine Umwelt, in der Teile anders dachten, indifferent oder gar feindselig waren. Menschen, die aus der Kirche austraten, die Gemeinden verließen, sich dem kirchlichen Einfluss entzogen, die Mitgliedschaft in anderen Vereinen eventuell vorzogen. Trotzdem wuchsen die Gemeinden, insbesondere in den Städten, durch das allgemeine Bevölkerungswachstum und die zunehmende Urbanisierung im Zuge der Industrialisierung in rasantem Maße. Ideale Voraussetzungen, Reformen voranzutreiben, deren Notwendigkeit nicht zu übersehen war.

Emil Sulze begründete mit seiner Vorstellung der Vereinskirchen die Idee der parochialen Gemeinde als Gemeinschaft neu. Folgt man der Darstellung Schramms (2015: 155–186; ähnlich Möller 1983: 324), so erkannte Sulze sehr klar-sichtig, dass eine auf Wortverkündigung reduzierte Kirche nicht stark genug sein würde, Menschen an sich zu binden oder gar zurückzugewinnen. Das ginge nur über das »Gemeindeprinzip«, das sich im »Gemeindeleben« vollendet. Gemeindeleben bedeutet, auch außerhalb des Gottesdienstes und des Abendmahls Gemeinsamkeiten zu pflegen, »geselligen Verkehr« wie er in allen Vereinen üblich ist, so dass das ganze Leben der Gemeindeglieder von der Kirchengemeinde durchdrungen wird. Hierzu müssen die Personen in direkten Kontakt zueinander kommen, weshalb auch die Kasualien wie z. B. die Taufe aus den Wohnhäusern in die Kirchen geholt werden sollen, so dass die gesamte, dann notwendigerweise quantitativ überschaubare, Gemeinde daran teilhat (Schramm 2015: 159f). Die moderne »Seelsorgegemeinde« umfasst eine Vielzahl von Aktivitäten: neben Gottesdiensten auch Angebote für Nichtkonfirmierte, Vorträge, Liederabende, Treffen der Gruppen, Bildungsarbeit, diakonische Arbeit. Sie soll ihren Mitgliedern alles bieten, was für ein geselliges Leben erforderlich ist. Bestehende christliche Vereine sollen integriert, andere Vereine überflüssig werden. Physisch-bauliche Voraussetzungen für die Entwicklung einer solchen geselligen Gemeinde sind Kirchengebäude mit nur einem zentralen Raum und Gemeindehäuser als Orte des geselligen Lebens. Organisatorisch soll es nur einen zur Predigt berechtigten Pfarrer geben, um die Gemeinschaft der Glaubenden herzustellen; Laien müssen aktiviert werden, weil nur darüber eine Gemeinde lebendig wird; Presbyter sollen nicht nur Verwaltungsaufgaben übernehmen, sondern auch seelsorgerische

¹⁰ Schramm 2015: 149 unter Bezugnahme auf Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, (siehe Fußnote 9), S. 258f.

Funktionen (Schramm 2015: 167f.). In der konfessionell gemischten Umgebung war Gemeinschaft nicht mehr Voraussetzung, sondern Ziel parochialer Arbeit (vgl. auch Daiber 1983a: 18f.).

Diese Überlegungen, die mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments 1919 sukzessive umgesetzt wurden, hatten Folgen für die Beziehungen nach innen wie auch zur Umwelt. Innerkirchlich wurden alle protestantischen Aktivitäten tatsächlich verkirchlicht durch die Integration in die parochiale Gemeinde. Aus dem nach wie vor geltenden Pfarrzwang folgte typischerweise eine Pluralität an Glaubens- und Frömmigkeitsformen innerhalb einer Gemeinde. Die Gemeindeglieder wurden als Subjekte kirchlichen Handelns begriffen, die die Verantwortung für ihre Gemeinde übernehmen und tragen. Diese Art der Gemeinde- wie auch Gemeinschaftsbildung ist notwendigerweise mit einer Abgrenzung zur Umwelt verbunden. Aktivitäten richten sich allein an Mitglieder. »Die Strategie der Parochialisierung zielt auf protestantische Milieubildung nach Innen zur Abgrenzung gegen die Milieus des Katholizismus und Sozialismus nach Außen« (Schramm 2015: 180f.).

Während der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland wurde innerkirchlich und in der Theologie politisch (Deutsche Christen gegen Bekennende Kirche) wie theologisch-dogmatisch um die Rolle der Kirchen in der Gesellschaft und das Konzept von Gemeinde debattiert (vgl. Möller 1984: 325f.). Die christlichen Kirchen gerieten in die Defensive, von einem gedeihlichen Verhältnis zwischen Kirche und Staat konnte nicht mehr die Rede sein. Staatlich gesteuerte Kirchenaustrittskampagnen, Schließung christlicher Schulen, die Umdefinition christlicher Feste, Umbau und Umgestaltung von Kirchen zu nationalen Weihestätten drängten christliches Leben an den Rand (vgl. Kunter 2012: 194–203).

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Kirchen in Deutschland deshalb bereits früh unbelastete Ansprechpartner der alliierten Besatzungsmächte, denen die wichtige Rolle einer »moralischen Wiederaufrichtung« wie auch die der Integration Geflohener und Vertriebener aus den sowjetisch besetzten Gebieten des Deutschen Reiches zukam. Die Orientierung blieb aber nach innen gerichtet. »Tenor: Gemeinschaft nach innen – Unterscheidung von der Welt – Rettung anderer« (Großbölting 2013:74).

2.1.4 ZUR SITUATION UND STRUKTUR DER KIRCHENGEMEINDE HEUTE

Die vorherrschende Organisationsform nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges war nach wie vor die der parochialen Ortsgemeinde. Das Binnenleben war, so die Ergebnisse der empirischen Gemeindeforschung der 1950er Jahre, durch eine enge Milieubildung gekennzeichnet (Rebenstorf et al. 2015: 22–26; Daiber 1983a: 19f.). Zugleich war dies die Zeit, in der entsprechend der geltenden presbyterial-synodalen Ordnungen »dem Amt des Kirchenvorstehers – juristisch und faktisch – mehr Gewicht verliehen« wurde (Müller 1983: 596). Diese konkreten Leitungsfunktionen sind in den Gemeindeordnungen oftmals sehr vage ange-

geben, so dass »die Eigeninitiative des betreffenden Kirchenvorstands bzw. der Mitarbeiter und Gemeindeglieder zum Tragen kommen kann, aber auch notwendig wird« (Daiber 1983b: 578).

Die Kirchenvorstände¹¹, eingeführt bereits im 18. Jahrhundert zur Verwaltung des Kirchenvermögens, waren sukzessive zu den entscheidenden Leitungsorganen geworden, die sich spätestens in Folge der bürgerlichen Revolution von 1848 auch selbstbewusst als solche verstanden. Ihre Basis war durch Veränderungen im Wahlmodus deutlich breiter geworden als in den Anfängen. So wurden das aktive und passive Wahlalter gesenkt, aktive Beteiligung am Gemeindeleben war nicht mehr Voraussetzung für eine Kandidatur, sondern Verpflichtung für den Fall der Wahl, die Wählerlisten wurden nicht mehr durch aktive Selbsteintragung erstellt, sondern auf Basis der Verzeichnisse der Gemeindeglieder. Die Kirchenvorsteher hatten dafür Sorge zu tragen, dass die Aufgaben »Gottesdienst, [...] kirchliche Unterweisung, Seelsorge, Diakonie, zum Zeugnis in der Öffentlichkeit und zur Wahrnehmung des Missionsauftrages in aller Welt« wahrgenommen würden (Cordes 1983: 172). Die Pfarrerinnen bzw. Pastoren hatten alleiniges Bestimmungsrecht nur noch in Fragen des Gottesdienstes, in allen anderen Belangen der Kirchengemeinde ist der Kirchenvorstand maßgeblich, in dem das Pfarramt immer mit vertreten ist.

Die Wahrnehmung der verschiedenen Leitungsaufgaben erfordert Ressourcen verschiedener Art, rechtliche Rahmung und verlässliche Strukturen. Die Kirchengemeinden stellen die Basis der Kirche, sie sind im Rahmen der Landeskirchenordnungen und bei Erfüllung der grundlegenden Aufgaben frei in der konkreten Ausgestaltung ihrer Tätigkeiten und der haushälterischen Planung.¹²

Zu den Ressourcen gehören zunächst einmal Finanzen. Die Gemeinden sind grundsätzlich dazu berechtigt, Kirchensteuern zu erheben. In der Regel wird diese Aufgabe durch die Finanzämter im Auftrag der Landeskirchen vorgenommen, von wo sie dann über die Kreise bzw. Dekanate an die Gemeinden nach einem festgelegten Schlüssel, meist orientiert an der Zahl der Mitglieder, verteilt werden. Ein Teil der Steuereinnahmen wird für übergemeindliche Arbeiten sowie

¹¹ Dies ist die Bezeichnung z. B. in der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und in Bayern. In anderen Landeskirchen heißen sie auch Presbyterien, Kirchengemeinderäte oder Gemeindegemeinderäte.

¹² Die 20 Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland haben alle eigene Landeskirchenordnungen, Kirchengemeindeordnungen, mehrere Ebenen der Verwaltungsorganisation, unterscheiden sich mehr oder weniger in ihren Finanzsätzen, den Weisungsrechten, den Etappen in der Entwicklung von Kirchenreformen etc. Eine Quelle, in der ein synoptischer Überblick geboten würde, vielleicht sogar noch mit historischen Veränderungen, ist dem Autor und der Autorin nicht bekannt. Die Darstellung hier folgt einer Vielzahl von Quellen. Für einen Überblick kann verwiesen werden auf die recht umfangreiche Darstellung bei Schramm 2015. Sehr umfassend, allerdings beschränkt auf die Landeskirche Hannovers, ist die Darstellung bei Cordes 1983.

die Verwaltung der Kirchenämter zurückbehalten. Weitere Einnahmen gewinnen Gemeinden aus Vermietung und Verpachtung ihrer Räume und Liegenschaften, sofern vorhanden, aus Spenden und Sammlungen. Die Zahl an Pastoren, Pfarramtssekretären, Küstern, Kirchenmusikern, Diakonen und weiteren Beschäftigten bzw. der Umfang an Stunden, die diese finanziert werden, folgt dem gleichen Verteilschlüssel wie die Umlage der Kirchensteuer. Je nachdem, ob eine Gemeinde weitere Einnahmen hat und wie hoch deren Umfang ist, kann sie darüber hinaus Personal einstellen. Bei weitem nicht alle Gemeinden verfügen über hauptamtliche Mitarbeiter, selbst Pfarrer haben, gerade im ländlichen Raum, teilweise mehrere Gemeinden zu betreuen (vgl. z.B. Rebenstorf et al. 2015:65–70), was besonders in den ostdeutschen Bundesländern mit den niedrigen Kirchenmitgliedschaftsquoten der Fall ist.

Das gemeindliche Leben umfasst seit dem 19. Jahrhundert neben den für alle sichtbaren Sonntags- und Kasualgottesdiensten (Taufe, Trauung, Beisetzung) noch weitere Dienste und Gruppen. Dies entspricht einerseits den Vorstellungen Sulzes, traf dabei und trifft auch heute noch die Bedürfnisse und Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung. An erster Stelle sind hier die diakonischen Dienste zu nennen. Als eigener ausdifferenzierter Bereich gehen sie zurück auf das 19. Jahrhundert, als mit Einsetzen der Industrialisierung vielfältiger Bedarf entstand: an Kinderbetreuung, Hilfen für die neu in die Städte ziehende Landbevölkerung, für Arbeitslose, für Familien, für Kranke und andere Personen und Gruppen. Zunächst ausgeübt von Diakonissen, wurden zunehmend auch Gemeindegewerkschaften eingestellt. Nach dem Krieg waren es insbesondere die Geflohenen und Vertriebenen aus dem Osten des Deutschen Reiches sowie Kriegsheimkehrer, aber auch Evakuierte, Kriegswitwen und -waisen, denen die diakonische Arbeit der Kirchengemeinden zugutekam. Kindergärten, -krippen und -horte sowie Gemeindegewerkschaften bzw. diakonische Gemeindestationen entstanden, als feste Einrichtungen in Trägerschaft der Gemeinden.

Das eigentliche Gemeindeleben fand und findet jedoch in den verschiedenen Gruppen und Kreisen statt. Unter den groben Titeln wie Frauen-, Männer- und Jugendarbeit finden sich Gruppen, die thematisch arbeiten, sich mit der Bibel und anderen religiösen Texten auseinandersetzen, die sich zum Meditieren, Handarbeiten, Diskutieren treffen, die Besuchsdienste und Freizeiten organisieren, die zielgruppenspezifisch z.B. die ältere Generation, Familien, Erwerbstätige oder Erwerbslose in den Blick nehmen. Das Spektrum ist breit und ändert sich mit den Veränderungen der Gesellschaft (vgl. z.B. Cordes 1983).

Die nach dem Krieg anfänglich starke Binnenorientierung der parochialen Kirchengemeinden begann sich aufzulösen, als auch die klassischen Milieus begannen sich aufzulösen, ein Prozess, der hinlänglich unter den Begriffen von Individualisierung, Pluralisierung und Ausdifferenzierung sozialer Milieus bekannt ist. Die Reaktionen hierauf waren und sind vielfältiger Natur, überwiegend verbunden mit einer großen Bereitschaft der Kirchengemeinden zur Öffnung gegenüber ihrer Umwelt, häufig in einem aktiven Zugehen auf kirchendistanzierte

soziale Gruppen. (Schramm 2015:243–324) So wurden im Rahmen kirchlicher Reformprozesse in den 1970er Jahren nicht nur zahlreiche Kirchengebäude und Gemeindehäuser neu errichtet, sondern auch übergemeindliche Dienste ausgeweitet, aber auch die dezidiert vor Ort wirkende Gemeindepädagogik eingeführt. Bereits 1965 hieß es in einem Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen, dass – für eine missionarische Struktur der Gemeinde – »nicht die traditionelle Komm- sondern die Gehstruktur wichtig« sei (Möller 1984:327).

In der Spätmoderne ist »die Kirche [...] Teil der gesellschaftlichen Vielfalt und versucht, auf unterschiedlichen Wegen das Evangelium mit unterschiedlichen Menschen gemeinsam zu kommunizieren« (Pohl-Patalong 2017:16). Die Menschen, ob Kirchenmitglieder oder nicht, wählen aus, entscheiden sich für oder gegen bestimmte Formate, für kirchliche oder säkulare Anbieter, haben unterschiedliche Ansprüche. Gemeinden können nicht der gesamten Breite dieser Ansprüche gerecht werden, weshalb sie, zumal im städtischen Raum, Schwerpunkte oder auch Profile ausbilden. Qualitative Studien (z. B. Geller et al. 2012; Wegner 2014b; Härle et al. 2008; Kirchenamt der EKD 2016) wie auch die erste Repräsentativerhebung unter evangelischen Kirchengemeinden (Rebenstorf et al. 2015) zeigen, dass Kirchengemeinden stark auf ihre Sozialräume reagieren und durch diese beeinflusst werden; sie sind vielleicht nicht gerade Spiegelbild ihrer Umwelt, zeigen aber eine große Bandbreite und Flexibilität in ihren Programmen, Vernetzungen und Profilen.

Von der grundlegenden Struktur der evangelischen Kirchengemeinde in der Nachkriegszeit wie auch von Sulzes Ideal geblieben sind die Gemeindezentren bzw. -häuser, eine Vielzahl von Gruppen und Kreisen, Gemeindefeste und oftmals ein breites kulturelles Angebot von Vorträgen, Konzerten, Diskussionsrunden, Lesungen usw., die sich heute jedoch an die gesamte Bevölkerung richten. Ausgelagert bzw. organisatorisch von den Gemeinden abgetrennt, wurden die explizit diakonischen Aufgaben, etwa durch die Verlagerung der Tätigkeiten der früheren Gemeindegewerkschaften zu den Sozialstationen, die nun in der Trägerschaft von Diakonie, Kirchenkreisen oder Amtsbezirken keine umfassende institutionalisierte Beziehung mehr zur Gemeinde haben. Zunehmend ausgelagert und zwar auf die mittlere Ebene der landeskirchlichen Struktur wird auch die Trägerschaft der Kindergärten, deren Verwaltung den Gemeinden zunehmend schwerfällt. Damit sind zwei zentrale Tätigkeitsfelder, die vielfältige Kontakte zur Bevölkerung innerhalb des räumlichen Gebietes der Parochie ermöglichen, entfallen bzw. im Schwinden begriffen (vgl. auch Wegner 2017a). Konträr zu den Vorstellungen eines Gemeindelebens in echter Gemeinschaft geht der Prozess in Richtung immer größer werdender Gemeinden im Zuge von Fusionen als Folge abnehmender Mitgliederzahlen, Nachwuchsproblemen im Pfarramt, Ressourcenknappheit und dabei im Wesentlichen unveränderter Schlüssel für die Zuweisung von Personal und Finanzmitteln. Persönliche Bekanntheit und Beziehungspflege der Gemeindeglieder untereinander oder zwischen Pfarrperson und Mitgliedern kann unter diesen Umständen kaum mehr gewährleistet werden.