

Gerhard Wegner

Religiöse Kommunikation und soziales Engagement

Die Zukunft des liberalen Paradigmas



Religiöse Kommunikation und soziales Engagement

Gerhard Wegner

Religiöse Kommunikation und soziales Engagement

Die Zukunft des liberalen Paradigmas



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Gerhard Wegner, Dr. theol., Jahrgang 1953, studierte Theologie in Göttingen und Nairobi. Er ist Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD und apl. Professor für Praktische Theologie an der Universität Marburg, zudem Mitglied in zahlreichen politischen, kirchlichen und diakonischen Gremien, u. a. in der Sechsten Altenkommission der Bundesregierung, dem Beirat des Denkwerks Demokratie, dem Präsidium des Diakonischen Werkes Niedersachsen und dem Beirat zur 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD.

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.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 8042

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: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: © Thaut Images - Fotolia.com
Layout und Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04426-9
www.eva-leipzig.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Soziale Gerechtigkeit Eine gemeinsame Herausforderung für Kirche und Diakonie	28
Erneuerte Sozialität – Kirche im Gemeinwesen Soziale Gerechtigkeit im Quartier	67
Religion und Wohlfahrt Soziale Konsequenz religiöser Haltungen	101
Gibt es ein protestantisches Wirtschafts- und Sozialmodell in Europa? Eine Sichtung kirchlicher Stellungnahmen aus Großbritannien und Skandinavien	192

»The exclusion of the poor is pervasive
and not accidental.«¹

Einleitung

Die 5. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft² (5. KMU) hat mit ihren Daten und noch mehr mit der Kontroverse über deren angemessene Deutung erhebliche Furore gemacht. Eine durchaus plausible Interpretation, die sich auch mehrfach prägnant in der abschließenden Publikation der Studie³ niederschlägt, ist die Säkularisierungstheorie, die das Abschwächen religiöser Kommunikation, kirchlicher Praxis und kirchlicher Bindung als Indikatoren für einen nicht mehr umkehrbaren Weg der Gesellschaft in *Religionslosigkeit* interpretiert. Obwohl in den Debatten der letzten Jahre in ihrer Geltung vielfach bestritten, ist diese Theorie immer wieder zu großer Plausibilität herangewachsen und zwar insbesondere, was die Einschätzung der Situation in

- 1 Faith in the City. A Call for Action by Church and Nation. The Report of the Archbishop of Canterbury's Commission on Urban Priority Areas, London 1985, S. 360.
- 2 EKD: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014.
- 3 Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015.

Mittel-, Nord- und Westeuropa anbetrifft.⁴ Eine andere Interpretation der Daten der 5. KMU beharrt darauf, dass es lediglich um einen Rückgang *kirchlicher* Kommunikation, aber nicht auch um einen Verfall *religiösen* Interesses oder *religiösen* Bewusstseins geht. Vielmehr individualisiere und privatisiere sich das religiöse Interesse und nehme auf diese Weise vielfältige neue Formen an, die es erst noch von der Kirche aufzugreifen gelte. Suggestiert wird an dieser Stelle mehr oder minder deutlich, dass mit mehr Anstrengungen der Kirche in dieser Richtung Verfallsprozesse gestoppt werden könnten. Jedenfalls bewege sich die Gesellschaft keinesfalls in Richtung Religionslosigkeit.

Die Debatte ist komplex, oft positionell verhärtet und nutzt Daten oft genug lediglich als Sprungbretter für vorher längst feststehende Positionen. Aber welche Haltung man nun auch beziehen mag: Deutlich ist, dass die 5. KMU der EKD Netzwerke *religiöser* Kommunikation in der Kirche bzw. unter den Kirchenmitgliedern und darüber hinaus zu ihrem besonderen Thema macht. Dadurch befeuert sie die Kontroverse zwischen denen, die eine religionslose Gesellschaft prognostizieren und denen, die andere Formen der Religiosität aufkeimen sehen.

4 Aber auch darüber hinaus, vgl. Detlef Pollack und Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. / New York 2015.

Kirche ist mehr als Religion

Durch diese Fokussierung auf *religiöse* Kommunikation – und auch durch die Art und Weise ihrer durchaus problematischen Thematisierung⁵ – hat sie die entsprechenden Daten, die einen deutlichen Rückgang von Religiosität zeigen, gewissermaßen selbst produziert. Die Feststellung mag auf den ersten Blick banal klingen: Jede Festlegung auf eine Fragestellung produziert entsprechende Ergebnisse. Sie gewinnt aber dann erheblich an Bedeutung, wenn man sich klar macht, dass die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in ihrem Interesse an kommunikativen Netzwerken durchaus auch anders hätte verfahren können und dann auch andere Ergebnisse produziert hätte. So hätte sie z. B. ganz allgemein nach Kommunikationsformen und -inhalten der Kirchenmitglieder fragen können, also nicht spezifiziert auf religiöse Kommunikation, sondern z. B. nach *kultureller, sozialer oder sonst wie gearteter* Kommunikation. Hätte man dies getan, also einen sehr viel breiteren Ansatz gewählt, wäre mit großer Wahrscheinlichkeit schnell registrierbar gewesen, *dass religiöse Kommunikation ein deutliches Spezialinteresse bestimmter Gruppen* unter den Kirchenmitgliedern

5 Nämlich vor allem als »Reden über religiöse Themen«, was bereits in der 4. KMU pointiert als Vermeidung religiöser Kommunikation bezeichnet worden war. Vgl. Wolfgang Huber, Johannes Friedrich, Peter Steinacker (Hrsg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, S. 357 ff. (Kornelia Sammet). Allerdings lässt sich begründet vermuten, dass andere Itemformulierungen eher weniger als mehr religiöser Kommunikation produziert hätten.

bezeichnet, aber nicht das allgemein übergreifende Interesse auch nur der Mehrheit der Kirchenmitglieder, geschweige denn anderer Gesellschaftsmitglieder. Das wäre ein theologisch und kirchlich unangenehmes Ergebnis – natürlich! Aber rein faktisch muss es zur Kenntnis genommen werden, wenn man ein realistisches Bild der Kirche gewinnen will. Es stellen sich dann sofort weitergehende Fragen, insbesondere ob »christliche« Kommunikation bzw. die »Kommunikation des Evangeliums« das Gleiche ist wie religiöse Kommunikation.

Weiter hätte man dann, und dies lässt sich anhand vieler Indikatoren, gerade auch der 5. KMU deutlich voraussagen, mit einer Fokussierung auf *Netzwerke sozialer Kommunikation* ein erheblich höheres Gesprächsaufkommen festgestellt als mit der Fokussierung auf religiöse Kommunikation. Wobei hier mit »sozial« nicht der Begriff der sozialen Praxis, wie er angeblich der KMU zugrunde liegt, bemüht wird, sondern sich sozial auf *soziales Engagement* im weitesten Sinne, d. h. auf solidarische, gegenseitige oder altruistische Hilfeleistungen der Kirchenmitglieder bezieht. Die soziale Kommunikation in diesem Sinne geht über das religiöse Interesse der Kirchenmitglieder weit hinaus. Ja, es scheint so zu sein, dass das Interesse daran, dass die Kirche sich sozial profiliert und Kirchenmitglieder sich sozial engagieren, nach wie vor das am weitesten durchschlagende Motiv für Kirchenmitgliedschaft ist. Dies ist in allen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen deutlich geworden und so auch noch einmal wieder deutlich bestätigt in der 5. KMU. Zwar schreiben die Kirchenmitglieder in ihrer großen Mehrheit der Kirche klassische, traditionelle, institutionelle Funktio-

nen zu – von denen aber die große Mehrheit der Kirchenmitglieder selbst relativ selten Gebrauch macht. Wenn es aber um Funktionen geht, die zugleich auch mit großer Attraktivität verbunden werden, dann geht es stark um soziales Engagement.

Diese These wird, was den professionell engagierten Kern der Kirche anbetrifft, durch die Untersuchungen des 1. Kirchengemeindebarometers des Sozialwissenschaftlichen Institutes der EKD⁶ unterstützt. Hierbei handelt es sich um eine Umfrage unter Kirchenvorstehern und Kirchenvorsterherinnen inklusive Pastoren und Pastorinnen, die repräsentativ für ganz Deutschland durchgeführt worden ist. In dieser Befragung wird hinsichtlich der inhaltlichen Aufgabenzuschreibung der eigenen Kirchengemeinde zwischen religiösen, sozialen und kulturellen Erwartungen differenziert. Es wundert nach den bisherigen Ergebnissen nicht, dass die Zuschreibung von sozialen Inhalten auf die Kirchengemeinde die mit Abstand größte Gemeinsamkeit der Kirchenvorsteher darstellt und mehr oder minder deutlich vor der Zuschreibung religiöser Inhaltlichkeit liegt. Das bedeutet, dass an der Basis der Kirche, d. h. in den Kirchengemeinden vor Ort, ganz offensichtlich soziale Kommunikation sehr viel weitgreifender ist als religiöse Kommunikation. Letztere findet sich nach den Darstellungen des Kirchengemeindebarometers nur in einer spezifischen Reihe von explizit religiösen Veranstaltungen, so natürlich insbesondere

6 Hilke Rebenstorf, Petra-Angela Ahrens, Gerhard Wegner: Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer, Leipzig 2015.

in Gottesdiensten oder Gesprächsgruppen. Aber schon im religiösen Unterricht, sprich dem Konfirmandenunterricht, greift das Soziale besonders stark und nimmt dann in allen möglichen anderen kirchlichen Veranstaltungen deutlich die prägende Rolle ein.

Das bedeutet, dass die 5. KMU durch Fokussierung auf religiöse Kommunikation ein Bild von der Begrenztheit kirchlicher Kommunikation als religiöse Kommunikation erzeugt hat, dass der Wirkungsweise von Kirche in der Gesellschaft insgesamt nicht gerecht wird. Die Verengungen, die hier aufgezeigt werden und auch der daraus abgeleitete Rückgang von Religiosität entsprechen nicht dem, was Kirche wirklich in der Gesellschaft leistet, würde man auch die Netzwerke sozialer Kommunikation erfassen. Wie evident dies ist, hat sich am Engagement vieler Kirchenmitglieder in der Willkommenskultur für die Flüchtlinge im den Jahren 2015/16 deutlich gezeigt.

Damit ist nun natürlich nicht gesagt, dass die religiöse Kommunikation nur noch eine marginale oder gar keine Bedeutung mehr hätte, sondern lediglich, dass sie in der Prägung von Kirche ein Stück weit an den Rand der Aktivitäten rückt, was aber nicht bedeuten muss, dass sie deswegen bedeutungslos wird. Bildlich gesprochen: Gerade der Rahmen, der sich um die sozialen Aktivitäten der Kirche legt, prägt sie besonders und *setzt* diese sozialen Aktivitäten sozusagen überhaupt erst *ins Bild*, lässt um diese Aktivitäten herum eine ganze Reihe von symbolischen und selbstverständlich religiös-biblischen Narrativen aufscheinen, die Rückwirkungen auf dieses Sozialengagement haben. Insofern muss natürlich nach den Zusammenhängen von religiöser Kom-

munikation und sozialem Engagement gefragt werden, wenn man diesen wichtigen Aspekt der Kirche herausarbeiten will.

Die Idee einer Sozialreligion

Es kommt nun noch etwas hinzu, was die eben dargestellte Situation besonders akzentuiert und was schon vor mehreren Jahrzehnten von Friedrich Fürstenberg pointiert auf dem Begriff der *Sozialreligion* gebracht worden ist.⁷ Fürstenberg versucht mit diesem Begriff eine Entwicklung auf den Punkt zu bringen, die gerade nicht die Transformation von Religion in eine individualisierte Privatideologie, sondern in das Feld sozialpolitischer Initiativen hinein beschreibt und die er – m. E. sehr plausibel – in den letzten Jahrzehnten besonders in der evangelischen Kirche in Deutschland beobachten zu können meinte. Die Grundlage seiner Argumentation bildet eine Analyse der Transformation von Religiosität als Volksfrömmigkeit in eine institutionell abnehmend gebundene private Sinnsuche, die sich außerhalb der Privatsphäre immer stärker auf eine Sozialreligion hin entwickelt. Sie ist durch einen sozialreligiösen Aktivismus geprägt. »Die fortschreitende Ökonomisierung und Marktorientierung sozialen Verhaltens, führt jedoch nicht zu einer uneingeschränkten Diesseitigkeit, sondern auch zu einer zumindest ansatzweise zu beobachtenden

7 Friedrich Fürstenberg: Die Zukunft der Sozialreligion, Konstanz 1999.

Anreicherung des angeblich rationalen Kalküls mit quasi religiösen Inhalten.«⁸

Hier steht nicht die eigene Person, sondern die soziale Umwelt im Mittelpunkt der Erfahrungen. Entsprechende soziale Aktivitäten führen rasch zu Gemeinschaftserfahrungen mit Gleichgesinnten und damit auch zu sozialen Integrationsformen, die angesichts ihrer gesellschaftlichen Bedeutung besondere Beachtung verdienen.⁹ Entsprechende Bemühungen auch seitens der Kirchen eröffnen aus Fürstenbergs Sicht große Chancen, den gesellschaftlichen Pluralismus ohne Rückkehr zum Dogmatismus kirchlich aufzufangen.¹⁰ Dieser Prozess geht einher mit dem Wandel von der Staatskirche zur Verbandskirche – bzw. in meinen Worten von der »Anstalt« zum »Akteur« – in dem die örtliche Kirchengemeinde trotz all ihrer Verengungen und Marginalisierungen als soziales Beziehungsgefüge sui generis eine neue Bedeutung gewinnen kann. Vor allem durch die Bildung von Gemeindegruppen (z. B. Besuchsdienste, Selbsthilfegruppen, Schularbeitskreise etc.) kann die Schaffung eines gemeinsamen Sozialbewusstseins christlicher Prägung gelingen.

Was ist genau mit Sozialreligion gemeint? »Hiermit ist die allmählich entstehende Sozialform der Religion gemeint, die teils Anpassung der Kirchen an den pluralistischen Wertehorizont durch Betonung der Aktivitäten in einem von Glaubensentscheidungen weitgehend freien diakonischen

8 A. a. O., S. 18.

9 A. a. O., S. 49.

10 A. a. O., S. 56.

Sozialraum, teils Aktivierung des Kirchenvolks durch sozialreligiöse Initiativen umschließt.«¹¹ Deutlich wird, wie sehr dies eine andere, eher kollektive Transformation der Religion darstellt, als sie in Thomas Luckmanns¹² Thesen von einer Religiosität in individualisierter und privatisierter Form prognostiziert wird. Sie kann als teilsäkularisierte Form christlicher Religion verstanden werden, mit der die Kirchen auf individuelle Bedürfnisse eingehen und in diesem Prozess Religion transformiert wird. So verstanden läge eine Sozialreligion geradezu in der Mitte zwischen den Prognosen der Säkularisierungs- und der Transformierungsthese des Religiösen.

Fürstenberg benennt einige Vorbedingungen für entsprechende Entwicklungen:¹³

- »Die individuellen Lebensprobleme werden im Kreise gleich Motivierter ernst genommen.«
- »Es wird von intellektuellen Bezugspersonen ein Deutungsschema angeboten.«
- »Hierzu werden wissenschaftlich fundierte Tatsachen mit persönlichen Erkenntnissen und ideologischen Integrationen verbunden.«
- »Der problematischen Gegenwartssituation wird ein sozial-utopisches bzw. sozial-eschatologische Züge tragender Idealzustand gegenüber gestellt, dessen Wünschbarkeit rein wertrational begründet wird.«

11 A. a. O., S. 91.

12 Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1997.

13 Fürstenberg, Sozialreligion, S. 97.

- »So erscheint die Veränderung des Bestehenden als morales Gebot, zu dessen Verwirklichung mehr oder weniger aktivistische Strategien angeboten werden.«

»Die Suche nach sinnvollen Handlungsmustern [...] findet als kollektiver Lernprozess statt«, der durch intensive Gemeinschaftserlebnisse emotional abgestützt wird. Das Ganze führt dazu, dass Religiosität zum innerweltlichen sozialen Gemeinschaftserlebnis umgeformt wird. »So entsteht die Tendenz, die von den Amtskirchen verkündete Heilsbotschaft immer stärker durch soziale Bezüge zu konkretisieren und dies durch eine politische Theologie zu rechtfertigen. Religion tritt in dieser Phase vornehmlich als Sozialreligion in Erscheinung.«¹⁴

Nun muss man dieses Konzept der Sozialreligion als hegemonialen Trend der Umformung der klassischen Religiosität natürlich in vielfacher Hinsicht kritisch betrachten, genauso wie Luckmanns Privatisierungs- und Individualisierungskonzept. Auf einer rein phänomonologischen Ebene wird man aber nicht darum umhin können, die Umformung vieler Aktivitäten, gerade im protestantischen Bereich, in Richtung sozialen Aktivismus schlicht und einfach konstatieren zu müssen. Man analysiere in dieser Hinsicht nur die Entwicklungen des Kirchentages der letzten 30 bis 40 Jahre oder aber auch die Ausformung von Stellungnahmen politischer Art, so zuletzt zum Beispiel die Familiendenkschrift der EKD¹⁵, in der in einer bemerkenswerten Weise die reli-

14 A. a. O., S. 99.

15 EKD: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als ver-

giös theologische Argumentation zurück und dafür die soziale Argumentation hochgefahren wird. Die Umformung klassisch traditioneller religiöser Kommunikationsformen in soziale Aktivitäten kann auf eine Entwicklung zurückblicken, die spätestens mit der 1968er-Bewegung beginnt und bis heute anhält¹⁶.

Wettbewerb um Nachfrage nach Kirche

An dieser Stelle greift eine weitere Überlegung, die von der Beleuchtung der praktischen Konkurrenzsituation, in der die kirchliche Praxis heute steht, ausgeht. Sie ist, folgt man der Analyse von Jörg Stolz u. a.¹⁷, dadurch geprägt, dass neben den hegemonialen Auseinandersetzungen um die Deutung gesamtgesellschaftlicher und organisatorisch milieu-bedingter Erfahrungen in der Gesellschaft, insbesondere ein heftiger Kampf um die Nachfrage der Einzelnen geführt wird. Und gerade in dieser Hinsicht lässt sich nun deutlich konstatieren, dass es einen merklichen Nachfragerückgang nach religiösen Formen und Inhalten in der Gesell-

lässlicher Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD, Gütersloh 2013.

- 16 Vgl. meine Analyse der Umbrüche in den sechziger Jahren: Gerhard Wegner: Säkularisierung inklusive. Zur Rezeption der Soziologie in Theologie und Kirche in den sechziger Jahren, in: PTh 100 (2011), S. 566–607.
- 17 J. Stolz, J. Könemann, M. Schneuwly Purdie, T. Englberger, M. Krüggeler: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014.

schaft gibt – wobei immer wieder berücksichtigt werden muss, dass hier Religion mit der klassisch christlich-kirchlich tradierten Religion gleichgesetzt wird. Viele der einstmals mittels kirchlicher Angebote befriedigten Ich- und Identitätsbedürfnisse werden heute durch andere Angebote im Freizeit- und Konsumbereich umfassend abgedeckt. Gleichzeitig fällt es der Kirche aber schwer, individualisierte Ich-bezogene Bedürfnisse ausdrücklich zum Thema ihrer Kommunikation zu machen, da sie von ihrer Fixierung auf Gemeinschafts- und Gemeindeformen her andere Bindungen aufweisen.

Genau dies gelingt nun aber, indem soziale Aktionsformen zum Thema gemacht werden, weil dies in einer an vielerlei Bedürfnislagen anschließenden Form wiederum Gemeinschafts- und Gruppenerlebnisse ermöglicht. Es existiert in dieser Hinsicht ein breiter Markt in der Gesellschaft, auf dem sich die Kirchen mit ihren sozialen Dienstleistungen tummeln und im Wettbewerb durchaus bestehen können, wie sich an den nach wie vor expansiven Tendenzen von Diakonie und Caritas zeigt. Es ist der Evangelischen Kirche in dieser Hinsicht ganz offenbar auch gelungen, den Kreis ihrer ehrenamtlichen Mitglieder erheblich erweitern zu können. Das heißt im Hinblick auf soziales Engagement gelingt es der Kirche anscheinend, Menschen anzusprechen und sich »am Markt zu behaupten«. Das hat auch mit der Schaffung von neuen Engagementmöglichkeiten, besserem Management in diesem Bereich und attraktiveren Positionierungen zu tun.

Die Zukunft des liberalen Paradigmas

Theologisch wie soziologisch geht es in diesen Debatten stets auch um die Rolle der Kirche in der Gesellschaft. Unbestritten ist sicherlich, *dass* sich ihre Rolle in den letzten 50 Jahren beträchtlich verändert hat – aber *wie* dieser Wandel genau gedeutet wird, ist zum Teil heftig umstritten. Nach dem Ende der Deutungsmacht der dialektischen Theologie in den sechziger Jahren etablierte sich ein theologischer Religionsdiskurs, in dem die Kirche als Institution der religiösen Kommunikation als fest in der Gesellschaft verankert interpretiert werden konnte.¹⁸ Religion sei – so konnte im Rückgriff auf soziologische Klassiker postuliert werden – das Medium individueller und auch gesellschaftlicher Selbstverständigung. Und indem sich die Kirche hierauf beziehe, wäre sie folglich im Kern gesellschaftlicher Prozesse funktional verankert.¹⁹ Diese Rolle der Religion, nicht aber der Kirche, gelte mit Thomas Luckmann²⁰ sogar dann, wenn die Religion unsichtbar werde, d. h. keine soziale Gestalt

18 Vgl. zu diesen Debatten Christian Grethlein: »Religion« oder »Kommunikation des Evangeliums« als Leitbegriff für die Praktische Theologie, in: ZThK 112 (2015), S. 468–489 und Martin Laube: Die Unterscheidung von Theologie und Religion, in: ZThK 112 (2015), S. 449–467.

19 Die Diskussion sehr gut zusammenfassend: Martin Laube: Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliederschaftstudien. In: Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung: Vernetzte Vielfalt, S. 35–49.

20 Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, 72014. Ursprünglicher englischer Text 1967 mit einem deutschen Vorläufer 1963.

mehr gewönne, da Sozialisation, in welcher Form auch immer, letztlich ein religiöser Prozess sei.²¹ Entsprechend konnten oberflächlich als Säkularisierung erscheinende Prozesse sozusagen in der »Tiefendeutung« – selbst gegen die expliziten areligiösen Selbstbeschreibungen der Beteiligten – als Transformation traditioneller religiöser Kommunikationsformen gedeutet werden. Religion bleibe folglich für Gesellschaft zentral. Die Kirche aber, dies wird besonders deutlich bei den Soziologen Luckmann²² und Matthes²³, ge-

- 21 Eine ohne Frage auch schon 1967 gewagte These! Zumal Luckmann in ihrer Entwicklung recht gewunden argumentiert, denn es bleibt bei ihm offen, ob Sozialisation um religiöse Qualitäten aufzuweisen nicht doch auch explizit, substantiell religiöse Symbolik enthalten müsse. Angesichts der offensichtlichen Unklarheiten nicht nur an dieser Stelle wundert man sich über die ungeheure Rezeptionsbreite der Thesen Luckmanns. Wobei allerdings seine Prognose des Transzendenzbedarfs des Ichs in der modernen Gesellschaft – um es einmal so auszudrücken – m. E. vollkommen aufgegangen ist. Man schaue nur in aktuelle Lifestyle- oder Musikprodukte und man stößt überall auf eine maßlose Überhöhung, ja Sakralisierung, des Ich. Das Göttliche in allen, die Geborgenheit im Ganzen, das eigene Abheben von der Welt – all das trifft auf große Resonanz. Hieran müssten die Kirchen in der Tat viel offensiver anknüpfen. Allerdings wird solche Dynamik kaum als Religion wahrgenommen.
- 22 A. a. O., S. 62 ff. Allerdings stimmte diese These in den sechziger Jahren gewiss nicht für die USA, was Luckmann auch konzidiert (S. 71–72). Diese Konzession, die seinen gesamten Ansatz infrage gestellt hätte, hat allerdings in seinem Text keinerlei Folgen. Seltsam.
- 23 Vgl. dazu v. a. Joachim Matthes: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964.

rate in gesellschaftliche Marginalisierung, da ihre Dogmatik nicht flexibel genug sei, um neue religiöse Bedürfnisse ansprechen zu können.

Ohne hier die in ihrer Komplexität faszinierenden Konturen dieser Denkrichtung im Einzelnen darstellen zu können, sei nur auf eine zentrale Variante hingewiesen, die wissenschaftlich und praktisch erhebliche Folgen gehabt hat: die Aufmerksamkeitsverschiebung fort von den religiös Praktizierenden und an der Kirche Partizipierenden hin zu denen, die sich in dieser Hinsicht distanzieren und im Grunde genommen konsumtiv verhalten. Ihnen müsse deswegen besondere Zuwendung zukommen, da sie in der herkömmlichen kirchlichen Praxis, weil nicht konform, stigmatisiert werden würden. Würde die Kirche aber ihre Interessen besser organisieren, könnte sie gegebenenfalls der drohenden gesellschaftlichen Marginalisierung entgehen. Die Welt ist in dieser Sichtweise voller Religion – was der Kirche aber nicht zugutekäme, da sie in ihren traditionellen Narrativen und Symboliken verharrend nicht religionsfähig sei. Die von vielen Menschen anerkannte, eigentlich einzige religiöse Einrichtung der Gesellschaft, die Kirche, würde sich so aus der Gesellschaft selbst hinausbefördern. Es ist dieses Denkmuster, das ich als liberales Paradigma bezeichne.²⁴ Es führt dazu, dass sozialwissenschaftliche und kirchenprak-

24 Vgl. Gerhard Wegner: Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas? Leipzig 2014. Auch ders.: Wie reproduziert sich Kirchenmitgliedschaft? In: Peter Burkowski und Lars Charbonnier (Hrsg.): Mehr Fragen als Antworten? Leipzig 2015, S. 19–58, speziell S. 45 ff.

tische Interesse auf diejenigen zu richten, die sich gerade nicht an der Kirche beteiligen, weil sie nur außerhalb der Kirche interessante religiöse Innovationen erwarten. Wenn die Kirche hier den Anschluss verliere und diese Menschen austreten würden, läge das an ihr – und eben ganz und gar nicht an den Interessen oder Dispositionen dieser Menschen. Sie hätten gar nicht die Chance gehabt, ihre Form der Religiosität in der Kirche zu entfalten. Zuletzt unterstützte die Milieutheorie diese Sicht der Dinge: Da die Kirche Religion exklusiv für ihre stark milieuverengte Kommunikation reklamieren, schließe sie große Milieugruppen nicht nur aus der Kirche sondern auch aus der Religion aus.²⁵

Aus meiner Sicht ist diese Zustandsbeschreibung spätestens seit der 5. KMU so nicht mehr haltbar. Die entsprechenden Argumente habe ich mehrfach entwickelt. Ein latentes religiöses Interesse, das es durch geeignete kirchliche Angebote wachzurütteln gelte, ist so in den neueren Daten nicht zu erkennen. Die Frage, ob es das früher war, bleibt interessant. Die aus meiner Sicht klügste Bilanz der 5. KMU in dieser Frage lautet: »Kurz und gut: Religiöse Kommunikation und religiöses Verhalten sind im Alltag eher unwahrscheinlich.«²⁶ Woraus dann interessanterweise aber folgt, dass wir akzeptieren müssten, »dass sich die Mehrzahl der Mitglieder protestantischer Kirchen dafür entschieden hat, die Gründe

25 Vgl. zur Diskussion dieses Denkens Petra-Angela Ahrens und Gerhard Wegner: *Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote*, Stuttgart 2013.

26 Kommentar von David Plüss in Bedford-Strohm, Jung, *Vernetzte Vielfalt*, S. 441.

und Konturen ihres Glaubens anderen gerade *nicht* mitzuteilen, sondern sie für sich zu behalten.«²⁷ Letzteres lässt sich so aus den Daten natürlich nicht belegen sondern nur hineinlesen (es sei denn mit »Glauben« ist hier etwas anderes als Religion gemeint). Mir scheint es zwingend zu sein, die Unterstellung der Ubiquität von Religion fallen zu lassen, gerade um der Wirklichkeit der vielen außerhalb der Kirche, insbesondere natürlich der Konfessionslosen, gerecht zu werden: »Deren Entscheidung ist zu respektieren und nicht mit einem funktionalen Religionsbegriff umzuinterpretieren.«²⁸ In dieser Hinsicht ist das liberale Paradigma keine hilfreiche Deutung mehr. Die kirchliche Kommunikation findet als religiöse Kommunikation nicht mehr die Brücken, die es einstmals gab.

Aber – und dies soll in diesem Buch deutlich werden – das liberale Paradigma, nun verstanden als die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen christlich-kirchlicher und allgemeiner gesellschaftlicher Kommunikation, hat auch eine Zukunft. Und sie liegt im Bereich des sozialen Engagements bzw. allgemeiner gesagt: in einer gemeinsamen, breit geteilten, sozialen Kommunikation. Darauf haben auch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen immer weder hingewiesen, ohne dass diese Erkenntnis weitergehende Folgen gehabt hätten:²⁹ die größten Gemeinsamkeiten der Evange-

27 Ebd.

28 Christan Grethlein, »Religion« oder »Kommunikation des Evangeliums«, S. 487.

29 Gerade nicht bei Vertretern eines »liberalen Paradigmas«, aber auch generell wenig in praktisch-theologischer Debatte. Bei Jan Herme-

lischen in ihrem Interesse an Kirche liegen – neben dem Interesse an der eigenen kirchlichen Bestattung – in ihrem sozialen Engagement. Besonders deutlich wird dies bei den Erwartungen an die Kirche.³⁰ In dieser Hinsicht ist auch die Zustimmung der Konfessionslosen groß: Wenn sie etwas an der Kirche schätzen, denn eben dies. Deswegen kann durchaus davon ausgegangen werden, dass sich Kirche immer dann, wenn sie sich diakonisch-sozial betätigt bzw. entsprechend kommuniziert, auf eine breite Resonanz in der gesamten Bevölkerung stützen kann. Sie ist auch noch weit größer als die Wertschätzung der professionellen Diakonie.³¹ Zudem scheint es so zu sein, dass soziales Engagement nicht selten mit Werten begründet wird, die aus einem religiösen in einen betont nichtreligiösen Kontext übertragen wurden, z. B. Nächstenliebe, Verantwortung für Bedürftige o. ä. Hier könnte also eine tatsächlich wirkmächtige Transformation des kirchlich-religiösen Glaubens vorliegen. Allerdings sind hier weitere Forschungen überfällig.

link (ders.: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche. Gütersloh 2011) kommt Diakonie bzw. soziales Engagement kein einziges Mal vor. Anders aber bei Eberhard Hauschildt, Uta Pohl-Patalong: Kirche. Gütersloh 2013, wo Diakonie integriert ist.

30 Vgl. Bedford-Strohm, Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 473 f.

31 Mit der professionellen Diakonie identifiziert man sich längst nicht so stark wie z. B. mit den Kirchengemeinden: Als sehr und ziemlich verbunden mit den Ortsgemeinden bezeichnen sich 45 % der Evangelischen; mit Evangelischen Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen aber nur 20 %. Vgl. Bedford-Strohm, Jung, Vernetzte Vielfalt, S. 469.

Auf den Punkt gebracht hat diese Situation zuletzt Christian Grethlein in seiner Kritik einer einseitigen Ausrichtung an Religion: »Bezieht man sich auf Jesu Auftreten, Wirken und Geschick zurück, so wird man feststellen, dass viele seiner Handlungen heute wohl kaum als religiös bezeichnet würden, obgleich sie zentral dafür waren, Menschen auf die anbrechende Gottesherrschaft hinzuweisen. Er aß und trank mit ihnen, wobei die inklusive Öffnung grundlegend war. Er heilte Menschen, er ließ sich mit ihnen auf Streitgespräche ein. Besonders hervorzuheben ist bei allem die starke Hinwendung Jesu zu Armen und Exkludierten.«³² Dem möchte ich ausdrücklich zustimmen. Es geht mithin mit der Fokussierung auf soziales Engagement als Transformation von Religion theologisch um eine Konkretisierung, gewissermaßen um eine »Verweltlichung«³³ des Glaubens – ganz und gar nicht um seine Ablösung. Und auch gilt aus meiner Sicht, dass Religion nicht einfach durch sozialen Aktivismus abgelöst und in diesem Sinne »verweltlicht« werden kann. Der Anbruch der Gottesherrschaft im gemeinsamen Mahl bedarf eines transzendenten Bezuges, um wirklich präsent zu werden.

32 Christian Grethlein, »Religion« oder »Kommunikation des Evangeliums«, S. 488.

33 Vgl. dazu Gerhard Wegner: *Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlicher Kooperation*, Stuttgart 2014, S. 191 ff.

Zum Inhalt des Bandes

All diesen Zusammenhängen soll nun durch eine Reihe von Beiträgen in diesem Band nachgegangen werden. Damit wird der Versuch unternommen, ein anderes, die religiöse Kommunikation durchaus transzendierendes (und sie wahrscheinlich faktisch transformierendes) Bild der kirchlichen Praxis zu entwerfen, das auf soziales Handeln (im Sinne von gegenseitiger Unterstützung) bzw. soziales Engagement von Kirchenmitgliedern u. a. abhebt. Dabei wird zunächst einmal beschrieben, was tagtäglich geschieht. Allerdings ist die Beschreibung natürlich nicht frei von normativen, auch theologischen Ausgangspunkten.

Dabei möchte der Autor weder die vollständige Transformation von Religiosität in soziales Engagement propagieren noch seine Hoffnung auf eine Rettung der Kirche ausschließlich auf diese Dimensionen setzen. Er hält vielmehr in einer Reihe von Beiträgen daran fest, dass der religiösen Dimension eine eigene Bedeutung zukommt, die sie aus eigener Kraft und unter Bezug auf sich selbst aufweist. Diese religiöse Kommunikation wird von einer begrenzten Gruppe von Menschen getragen, die nicht unbedingt mit der großen Zahl der sozial Engagierten identisch ist. Dennoch geht es darum, die Verbindungslinien zwischen beiden aufzuzeigen.

Der Band versammelt in dieser Hinsicht Aufsätze, die sich mit Impulsen aus der Arbeit des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD verbinden:

Um die Perspektive christlichen Glaubens als Sozialvision überhaupt erst einmal aufzureißen und plausibel zu ma-