

REFLEKTIERTE PRAXIS DYNAMISCHER SELBSTSTEUERUNG

Kirche als Organisation

Birgit Weyel

Die Frage nach dem (Selbst-)Verständnis der Kirche, ihren Handlungsoptionen und Zukunftsperspektiven ist in den letzten Jahren intensiv und kontrovers geführt worden.¹ Der Umfang und die Anzahl der Veröffentlichungen sind beträchtlich. Die Kirchentheorie zieht Aufmerksamkeit auch jenseits des akademischen Lehr- und Ausbildungsbetriebs, den Universitäten und den Predigerseminaren, auf sich. Die Wahrnehmung und Beschreibung von Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, die Interpretation von Tendenzen und Entwicklungen sowie die Sondierung möglicher Handlungsoptionen überlagern sich wechselseitig. Die beteiligten Akteure beziehen sich auf unterschiedliche publizistische Arenen, die jeweils prägnante Kommunikationsstrategien einzufordern scheinen und nicht immer der Versachlichung dienen.² Im Anschluss an die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD und der Diskussion insbesondere um die Deutung von Kirchenmitgliedschaft kann man im kirchentheoretischen Diskurs auch eine »produktive Konflikträchtigkeit«³ konstatieren, die sich darauf zurückführen lässt, dass bei den Beteiligten unterschiedliche theoretische Zugänge zur Religion und zur Diagnostik von Kirche in der säkularen Gesell-

¹ Siehe beispielsweise ISOLDE KARLE (Hrsg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, APTh 41, Leipzig 2009 und DETLEF POLLACK/GERHARD WEGNER (Hrsg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie, Religion in der Gesellschaft* 40, Würzburg 2017.

² Nur als Beispiel sei ein Beitrag in der FAZ vom 16.11.2014 genannt, der Tendenzen der Skandalisierung aufweist: REINHARD BINGENER, *Die Lebenslügen der EKD*, URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/evangelische-kirche-die-lebensluegen-der-ekd-13269559.html> (Stand: 14.3.2018).

³ JAN HERMELINK, »Kirchenmitgliedschaft« als kirchliches, soziologisches und theologisches Konfliktfeld. Praktisch-theologische Erwägungen, in: GERHARD WEGNER (Hrsg.), *Gott oder die Gesellschaft. Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie, Religion in der Gesellschaft* 32, Würzburg 2012, (277–294) 278.

schaft vertreten werden.⁴ Differenzen in den Sichtweisen lagern sich darüber hinaus aber auch an der Frage der Regimes an, die als vielfältige Regel- und Steuerungssysteme und Entscheidungsprozeduren zu denken sind. Kirche als Organisation kann in diesem Sinne treffend als »Selbststeuerung ihrer Praxis«⁵ beschrieben werden und es würde zu kurz greifen, wenn man bei kirchlicher Organisation nur an die Verteilung von Ressourcen denkt, etwa an Priorisierungsprozesse von kirchlichen Arbeitsbereichen sowie strukturelle Orientierungen von Kirche auf ihren vielfältigen Ebenen, die kirchenleitend wirksam sind. Diese im weiteren Sinne betriebswirtschaftlichen Handlungsempfehlungen sind in den gegenwärtigen Debatten sehr präsent.⁶ Zukunftsszenarien schieben sich immer wieder mit Dringlichkeit in den Vordergrund und werfen die Frage nach der Beeinflussbarkeit dieser Szenarien auf.⁷ Die Ungewissheit wirkt auf die Akteure zurück. Diese Prozesse in organisationspsychologischer Perspektive zu betrachten, wäre gewiss nicht nur ein pastoraltheologisches Thema, sondern auch für die Kirchentheorie ein lohnendes Unterfangen.⁸

Jan Hermelink hat vielfach darauf hingewiesen, dass der kirchentheoretische Diskurs von einem Verständnis der Kirche als Organisation dominiert ist, welcher im Grunde zu eng angelegt ist. Zu sehr sei der Organisationsbegriff mit der Konkurrenz zwischen verschiedenen kirchenleitenden Ebenen, etwa der Par-

⁴ Vgl. dazu etwa die zugespitzte Kritik von Wegner an dem von ihm sogenannten »KMU-Paradigma«. GERHARD WEGNER, 50 Jahre dasselbe gesagt? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös-kirchlichen Feld, in: POLLACK/WEGNER, Reichweite (s. Anm. 1), 295–341. Vgl. auch die Argumentation von DETLEF POLLACK, Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III, Tübingen 2016, bes. 70 ff.

⁵ JAN HERMELINK, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011, 102.

⁶ So auch CHRISTOPH MEYNS, Produktive Irritation. Zum angemessenen Umgang mit betriebswirtschaftlichen Handlungsempfehlungen im Kontext kirchlicher Veränderungsprozesse, in: CHRISTOF LANDMESSER/ENNO EDZARD POPKES (Hrsg.), Kirche und Gesellschaft. Kommunikation – Institution – Organisation, Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V., Leipzig 2016, 27–40.

⁷ Detlef Pollack hat in einer Artikelserie im Deutschen Pfarrerblatt entsprechende, vor allem statistisch generierte Szenarien entwickelt, um diese dann mit vier, an die Leserinnen und Leser adressierten Handlungsempfehlungen, zu beschließen. DETLEF POLLACK, Was wird aus der Kirche? Religionssoziologische Beobachtungen und vier Vorschläge, in: DtPfBl 116 (2016), 374–379.445–448.506–509. Vgl. auch DETLEF POLLACK, Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das kirchliche Handeln, in: POLLACK/WEGNER, Reichweite (s. Anm. 1), 183–214.

⁸ Anregungen dazu bietet MARTIN ELBE, Sozialpsychologie der Organisation. Verhalten und Intervention in sozialen Systemen, Berlin/Heidelberg 2016.

ochie im Verhältnis zu übergemeindlichen Leitungsebenen, sowie den kritischen Kommentaren zu den, seit den 1960er Jahren in mehreren Wellen zu rekonstruierenden Reformprozessen in der Kirche, dominiert.⁹ Er plädiert daher für einen weiten Begriff von kirchlicher Organisation.¹⁰

Diese Überlegungen von Hermelink, dem Organisationscharakter der evangelischen Kirche in der Kirchentheorie einen prominenten Platz zuzuweisen, indem er als dynamische Selbststeuerung grundgelegt wird, möchte ich im Folgenden entfalten und diskutieren (1. Kirche als »Selbststeuerung der Praxis des Glaubens«). Kirche ist demnach nicht nur als Organisation zu beschreiben, sondern zugleich auch als eine »Praxis des Glaubens«¹¹, die sich in sozialen Formen unterschiedlicher Ausprägungen vollzieht. Bei Hermelink, so wie ich ihn verstanden habe, werden diese unterschiedlichen sozialen Formen nicht nebeneinandergestellt, sondern in den Organisationsbegriff integriert (2. Kirche als Organisation oder als Hybrid?). Dies scheint mir für das Verständnis von Organisation eine wichtige Pointe zu sein.

In der Kirchentheorie Jan Hermelinks werden die Sozialitätskonzepte der Organisation, Institution, Interaktion und der Inszenierung entfaltet. Während die ersten drei Konzepte vor allem auf die Systemtheorie verweisen, wird mit der Inszenierung eine ästhetische Kategorie ins Spiel gebracht.¹² Gegenwärtig werden noch andere Modelle von Kirche diskutiert, die auf religionskulturelle Veränderungsprozesse zu reagieren versuchen. Dazu zählt das Modell von Kirche als Netzwerk. Jan Hermelink hat im Rahmen der V. KMU zur theoretischen und methodischen Entwicklung eines Verständnisses von Kirche als Netzwerk selbst beigetragen. Das Erschließungspotential der Netzwerktheorie soll daher ausführlich entfaltet werden (3. Kirche als Netzwerk). Der Schluss (4.) skizziert Anregungen zur möglichen Weiterarbeit am Organisationsbegriff.

1. ORGANISATION ALS »DYNAMISCHE SELBSTSTEUERUNG DER PRAXIS DES GLAUBENS«

Der Organisationsbegriff wird in der Kirchentheorie Jan Hermelinks im Titel geführt: »Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens«. Mit dem »Jenseits des Glaubens« ist zugleich ein Spannungsverhältnis zum Organisationsbegriff ausgedrückt. Der Titel setzt ein Signal, das auf die Doppellogeik von

⁹ Vgl. HERMELINK, Organisation (s. Anm. 5), 102. Zur Kritik an dem Reformprozess »Kirche der Freiheit« vgl. insbesondere den Beitrag von ISOLDE KARLE, Kirchenreformen und ihre Paradoxien, in: KARLE, Kirchenreform (s. Anm. 1), 7-23.

¹⁰ Vgl. HERMELINK, ebd.

¹¹ A. a. O., 103.

¹² Vgl. dazu auch die Konzeption dieses Bandes.

soziologischer und theologischer Beschreibung verweist, die dem praktisch-theologischen Verständnis von evangelischer Kirche in dieser Kirchentheorie eingeschrieben wird. Die evangelische Kirche als Organisation ist von der »Dynamik von Selbstbeobachtung, Kritik im Namen der Praxis und Strukturform«¹³ bestimmt, sie geht weder in einer soziologischen Beschreibung, noch in einer theologischen Bedeutungszuschreibung auf. Diese Doppellogik ist nicht deckungsgleich mit dem dogmatischen Konzept von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, erinnert aber daran, dass Differenzierungen innerhalb des Kirchenbegriffs kritisches Potential generieren können, wenn sie aufeinander bezogen bleiben und nicht etwa auseinanderfallen. Hermelink spricht von einer »spezifischen Dialektik«, die dadurch geprägt sei, dass eine »Praxis des Glaubens« in der Gestalt von Institutionen und Interaktionen der kirchlichen Organisation immer schon vorausliegt, diese allerdings nur im Gegenüber zu kirchlichen Entscheidungen, Reflexionen und Leitungsinstanzen der Organisation sichtbar wird.¹⁴ Insofern integriert der Begriff der Organisation die Interaktion und die Institution. Zugleich aber ist auch eine theologische Qualifizierung in den Kirchenbegriff eingezogen, die eigentümlich sperrig bleibt: »eine Praxis des Glaubens«. Die der Organisation vorausliegenden Interaktionen sind in ihrer Qualität als Kirche im Sinne einer *congregatio sanctorum* zu verstehen, d. h. als eine »liturgisch konstituierte ›Gemeinde««, die gemeinschaftlich, d. h. unter Anwesenden, Gottesdienst feiert.¹⁵ Damit wird eine ekklesiologisch-normative Setzung im Anschluss an die Confessio Augustana in den Kirchenbegriff eingeschrieben. Die Praxis des Glaubens muss sich auf ihre normativen Referenzen hin kritisch und konstruktiv beziehen lassen. »Dazu gehört vor allem die Ordnung eines kirchenöffentlichen Amtes und seiner wissenschaftlichen Bildung; dazu gehört auch die Bindung an die biblischen sowie an liturgische und katechetische Grundtexte.«¹⁶

Die theologische Aufladung des Gemeinschaftsbegriffs ist mit der Sozialform der Interaktion wesentlich verknüpft, gleichwohl bleibt die Zuschreibung als *congregatio sanctorum* nicht den spontanen Interaktionen vorbehalten, sondern unter der Maßgabe der normativen Referenzen der gemeinschaftlich ausgeübten Glaubenspraxis rückt bei Hermelink an dieser Stelle der institutionelle Charakter der Kirche in den Blick. Die gemeinschaftlich ausgeübten Interaktionen sind in einer pluralen, differenzierten Gesellschaft auf institutionelle Bedingungen angewiesen. Sie setzen diese voraus. »Im Einzelnen müssen Funktionssysteme und Organisationen Gelegenheiten für Interaktionen schaffen, also entsprechende zeitliche, räumliche, soziale und nicht zuletzt thematische Arrangements vor-

¹³ HERMELINK, Organisation (s. Anm. 5), 102.

¹⁴ A. a. O., 103.

¹⁵ A. a. O., 111. Mediale Kommunikation bleibt somit ausgenommen.

¹⁶ A. a. O., 112.

halten.«¹⁷ In dieser Feststellung liegt eine kritische Pointe gegen solche kirchentheoretischen Ansätze, die dazu tendieren, den Organisationscharakter der Kirche zu relativieren¹⁸ oder zugunsten der Spontaneität unter Hinweis auf die Unverfügbarkeit göttlichen Handelns gegen ihn zu polemisieren.¹⁹ Das Spontane, darin liegt eine Pointe, ist beim näheren Hinsehen keineswegs so spontan, wie es zu sein scheint, sondern bleibt auf Rahmenbedingungen angewiesen, die sich der Institution bzw. Organisation verdanken. Anders formuliert: Man kann Kirche nicht nicht organisieren.²⁰ Die Selbstbeobachtung und Selbststeuerung der Organisation erfordert ein hohes Maß an Reflexion, da sie die institutionellen Rahmenbedingungen für solche Interaktionen schaffen muss, in denen die normativen Vorgaben der evangelischen Kirche tatsächlich zum Zuge kommen können.

Kritik an der Kirche als Organisation läuft demnach ins Leere, wenn sich die Kritik auf ihren Charakter als Organisation richtet. Fraglich erscheint auch, ob man von einer zunehmenden Organisationswerdung der evangelischen Kirche sprechen kann. Mit der Kritik an der Organisationsförmigkeit von Kirche sind überwiegend Regimes angesprochen, die explizit einer betriebswirtschaftlichen Logik zugeordnet werden können, auch der Semantik nach auf die Ökonomie verweisen und in Widerspruch zu religiöser Kommunikation zu treten scheinen.²¹ Damit soll Kritik gegenüber kirchenleitenden Entscheidungen und Reformprozessen nicht etwa zurückgewiesen werden, aber es bleibt zurückzufragen, ob man dafür den Organisationscharakter der Kirche als solchen, d. h. ein »Mehr oder Weniger« an Organisation, verantwortlich machen kann und nicht eher die Orientierungen, die in der Organisation die Überhand gewinnen.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ So Hermelink kritisch gegen Isolde Karle (a. a. O., 114).

¹⁹ Diese Kritik richtet sich ausdrücklich gegen MANFRED JOSUTTIS, »Unsere Volkskirche« und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh 1997. Vgl. ebd.

²⁰ Eine prägnante Formulierung Paul Watzlawicks zur Kommunikation variiert. PAUL WATZLAWICK/JANET H. BEAVIN/DON D. JACKSON, Menschliche Kommunikation - Formen, Störungen, Paradoxien, Bern/Göttingen ¹³2016, 42 f.

²¹ Vgl. etwa EBERHARD HAUSCHILDT, Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier »Kirche der Freiheit« des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Fikalisierung und Regionalisierung, in: PTh 96 (2007), 56-66. So auch Jens Schlamelcher, indem er den Sozialtyp Organisation mit der »Vermarktlichung« eng verknüpft sieht: JENS SCHLAMELCHER, Ökonomisierung der Kirchen?, in: JAN HERMELINK/GERHARD WEGENER (Hrsg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Religion in der Gesellschaft 24, Würzburg 2008, (145-177) 153.

Tatsächlich ist die Notwendigkeit der kritischen Selbststeuerung von Kirche ganz offensichtlich. Stets bleibt die Kirche als Organisation auf die konkrete Gestaltung der Praxis, ihre Regimes²², hin zu befragen. Sie muss sich auf die Glaubenspraxis im Sinne ihrer Ermöglichung funktional beziehen und somit Rahmenbedingungen schaffen, welche die Glaubenspraxis nicht verhindern, sondern vielmehr fördern und unterstützen. Zugunsten dieser Ermöglichung aber bleibt das Sperrige im Kirchenbegriff präsent zu halten, weil eben darin auch kritisches und konstruktives Potential in der Verhältnisbestimmung von Organisation und Glaubenspraxis zu finden ist.²³

Dass im Titel vom »Jenseits des Glaubens« die Rede ist, unterstreicht die »Ambiguität«²⁴ des Kirchenbegriffs, die den Widerspruch in der »Organisation des Nicht-Organisierbaren«²⁵ zum Ausdruck bringt.²⁶ Eine Stärke der titelgebenden Formulierung aber liegt in der Verbindung der beiden Begriffe, die nicht nur ein Spannungsverhältnis bilden, sondern signalisieren, dass der Glaube wesentlich auf Organisation angewiesen bleibt. »[D]ie Organisation hat insofern – das ist mir wichtig – selbst eine hohe theologische Dignität. Glauben gibt es eben nicht nur ›jenseits‹ der Kirche, sondern er manifestiert sich genau dort, wo verschiedene Dimensionen der Kirche, auch ihrer Organisation in ein dynamisches Wechselspiel geraten.«²⁷

²² Hermelink verwendet den Begriff der Ordnung (Organisation [s. Anm. 5], 89). Regime scheint mir ein Begriff zu sein, der mit Michel Foucault auch auf informellere Formen von Herrschaft zielt.

²³ Die »Markierung der Spannungen und Paradoxien, in die Religion und Kirche unter der gesellschaftlichen Maßgabe geraten, intern und extern als ›Organisation‹ kommunizieren zu müssen«, geht auf einen Text von Niklas Luhmann zurück. (JAN HERMELINK/GERHARD WEGENER, Die evangelische Kirche auf dem Weg zur Organisation? Eine interessierte Erinnerung an Niklas Luhmann, in: HERMELINK/WEGENER, Paradoxien [s. Anm. 21], [9–24] 14.) Gemeint ist der Text von Luhmann: NIKLAS LUHMANN, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: JAKOBUS WÖSSNER (Hrsg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 245–285.

²⁴ HERMELINK/WEGENER, a. a. O., 24.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. auch den Beitrag: JAN HERMELINK, Zwischen religiöser Kommunikation und organisationalem Entscheiden. Anregungen aus Luhmanns Religionssoziologie für das Selbstverständnis einer evangelischen Kirchenleitung, in: HERMELINK/WEGENER, Paradoxien (s. Anm. 21), 205–235.

²⁷ JAN HERMELINK, Zu komplex? Zu historisch? Zu theoretisch? Selbstklärungen im Spiegel einer öffentlichen Rezension, in: BIRGIT WEYEL/PETER BUBMANN (Hrsg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, VWGTh 41, Leipzig 2014, (254–258) 254.

2. KIRCHE ALS ORGANISATION ODER ALS HYBRID?

Gegenüber diesem von Hermelink entwickelten integralen Verständnis von Kirche als Organisation und Institution bzw. einem »kohärenten Zusammenhang«²⁸ beider Konzepte von Kirche hat Eberhard Hauschildt für eine stärkere Trennung plädiert. Der institutionelle und der organisationale Charakter von Kirche seien weder alternativ zu verstehen, noch integral aufeinander zu beziehen, sondern bildeten vielmehr ein Hybrid. Die Hybridität von Kirche soll jedoch nicht als ein Mittelweg *zwischen* Gegenüberstellung und Komplementarität verstanden werden. Im Gegenteil plädiert Hauschildt dafür, dass die Eigenlogiken der Kirche als Institution und als Organisation prägnant herausgearbeitet werden. Institution und Organisation stünden demnach in Spannung zueinander. Der institutionelle Charakter der Kirche zeige sich vor allem in seiner unhinterfragten und stabilen Volkskirchlichkeit, die angesichts gesellschaftlicher, religionskultureller Entwicklungen der Säkularisierung und Individualisierung mehr und mehr schwinde. Der Institutionenbegriff von Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong wird im Rahmen eines historischen Entwicklungsmodells entfaltet, das Institution als eine stabile gesellschaftliche Einrichtung versteht. Entsprechend steht angesichts gesellschaftlicher Veränderungsprozesse, in denen die Selbstverständlichkeit von Kirche nicht mehr ohne Weiteres gegeben ist, auch ihr Institutionencharakter in Frage.²⁹ Die in den Reformprozessen der letzten Jahrzehnte wirksame Organisationsentwicklung wäre demnach als Reaktion auf den Verlust ihrer Institutionalität und zugleich auch als Katalysator dieser Entwicklung zu interpretieren. Dennoch hat Kirche nach wie vor eine Institutionenlogik, deren Merkmale »Kirchenleitung durch rechtliche und inhaltliche Rahmenseetzungen, automatische kirchliche Sozialisation der Mitglieder und die Existenz bereitstehender Dienste der Institution für alle«³⁰ sind. Der Organisationscharakter von Kirche, bei Hauschildt und Pohl-Patalong explizit betriebswirtschaftlich als »zielorientierte Unternehmensleitung«³¹ verstanden, widerspricht demnach der Institutionenlogik. Kirche solle daher im Modell eines Hybrids gedacht werden, d. h. als »Kombination«³² der

²⁸ So charakterisiert von EBERHARD HAUSCHILDT, Kirche als Institution und Organisation, in: RALPH KUNZ/THOMAS SCHLAG (Hrsg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, (169-178) 170.

²⁹ So ausführlicher und differenzierter noch in Anspielung auf verschiedene Institutionentheorien: EBERHARD HAUSCHILDT/UTA POHL-PATALONG, Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloh 2013, 158-163.

³⁰ A. a. O., 216.

³¹ Ebd.

³² A. a. O., 218.

verschiedenen, eigentlich konträren Systemlogiken von Organisation und Institution, zu denen auch die Logik der Bewegung³³ gehört.

Eberhard Hauschildt bezieht sich da, wo er die Widersprüchlichkeit der Logiken entfaltet, positiv auf die von Jan Hermelink konstatierte »Paradoxie«.³⁴ Allerdings drohe auseinanderzufallen, was doch eigentlich zusammengehöre. Diese Gefahr beobachtet Hauschildt vor allem an solchen, nicht näher bezeichneten kirchentheoretischen Entwürfen, bei denen die eine oder die andere Logik die Überhand gewinne.³⁵ Mit der Hybrid-Metapher soll präsent gehalten werden, dass in der evangelischen Kirche stets drei Systemlogiken nebeneinander wirksam sind, die trotz ihrer Widersprüchlichkeit nicht durch ein Verständnis von Kirche als Institution, Organisation oder Bewegung aus der Balance gebracht werden dürfen. »Während sich so die Kirchenideale als Konzeptionssysteme nicht harmonisieren lassen, zeigt der Blick in die Praxis [...], dass alle drei Logiken vorkommen – im Handeln der Gemeinden und Kirchen ebenso wie in den Erwartungen und Beziehungsmustern der Kirchenmitglieder.«³⁶

Kritisch wurde bereits angemerkt, dass die Hybrid-Metapher Rückfragen aufwerfe, die nur andeutungsweise im Buch beantwortet würden.³⁷ Die Stärke der Metapher liegt in der Erhaltung einer Komplexität, die nicht aufgelöst werden muss, sondern auf »einen Balanceakt zwischen ortsgemeindlichen und übergemeindlichen, zwischen lokalen, regionalen, überregionalen und sogar globalen Raumstrukturen, in denen Kirche auffindbar ist«, hinweist.³⁸ Aber man könnte vor dem Hintergrund des von Jan Hermelink entwickelten Organisationsbegriffs das Hybrid-Modell kritisch daraufhin befragen, wie die einzelnen Logiken miteinander koordiniert werden können, wenn sie etwa in Konkurrenz zueinander treten. Denn damit stellt sich wieder die Frage nach der Steuerung, die der kirchlichen Organisation zufällt.

³³ Zum Begriff der Bewegung siehe auch weiter unten die Passagen zum Netzwerk.

³⁴ A. a. O., 217.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ ILONA NORD, Ein Lehrbuch in kirchensoziologischer Perspektive, in: WEYEL/BUBMANN, Kirchentheorie (s. Anm. 27), (232–238) 237. Der Autor, die Autorin haben darauf reagiert und als Entdeckungszusammenhang für das kirchentheoretische Hybrid-Modell die Diakoniewissenschaft benannt. EBERHARD HAUSCHILDT/UTA POHL-PATALONG, Antwort, in: WEYEL/BUBMANN (Hrsg.), Kirchentheorie (s. Anm. 27), (239–246) 243. Vgl. zu diesem Zusammenhang JOHANNES EURICH, Hybride Organisationsformen und multiple Identitäten im dritten Sektor. Zum organisationalen Wandel der Dienstleistungserbringung und der Steuerungsformen in diakonischen Einrichtungen, in: HEINZ SCHMIDT/KLAUS D. HILDEMANN (Hrsg.), Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive, VWGTh 37, Leipzig 2012, 43–60, bes. 48.

³⁸ NORD, Lehrbuch (s. Anm. 37), 237.

Eine der Stärken des Beitrags Jan Hermelinks zur Kirchentheorie liegt darin, auf die Bedeutung der Kirche als Organisation hinzuweisen, die nicht betriebswirtschaftlich vereinnahmt, sondern als eine reflektierte Selbststeuerung der Praxis des Glaubens verstanden werden kann, die zudem dadurch qualifiziert ist, dass sie sich in ihren Reflexionen stets auf theologische Grundlagen beziehen soll. In den letzten Jahren sind solche Konzepte von Kirche bzw. religiöser Vergesellschaftung in der Kirchentheorie thematisch geworden, die alternative Zugänge und Beschreibungskategorien verwenden. Es bietet sich daher an, die Frage zu stellen, wie kirchliche Organisation in Beziehung zu solchen alternativen Sozialitätskonzepten religiöser Vergemeinschaftung zu setzen ist.

3. KIRCHE ALS NETZWERK?

Das heuristische Potential der Netzwerkforschung für die Kirchentheorie ist facettenreich. Netzwerktheorien sind vielfältig und wenn man sie mit der Kirchentheorie in Kontakt bringt, treten jeweils unterschiedliche Aspekte hervor.

Als eine mögliche Betrachtungsweise bietet die Netzwerkforschung methodische Zugänge zur Erhebung und Beschreibung von sozialen Beziehungen an, die auf der Meso-Ebene zwischen Individuen und Institution angesiedelt sind und für die Kirchentheorie Einblicke in das Verhältnis von Kommunikations-, Freundschafts- und Beziehungsnetzwerken zur kirchlichen Organisation ermöglicht. Die relationale Soziologie bietet Sehhilfen³⁹, die überraschendes, vermutetes oder auch bereits mit anderen Zugangsweisen bewährtes Wissen hervorbringen.

Im Rahmen der V. KMU wurde das methodische Instrumentarium der Netzwerkforschung im Feld einer Kirchengemeinde angewandt. Auf diese Weise konnten die innere Vielfalt einer evangelischen Kirchengemeinde, kommunikative Verdichtungen und strukturelle Löcher, ebenso sichtbar gemacht werden, wie ihre Vernetzungen mit weiteren Gelegenheiten, die außerhalb der kirchlichen Organisation liegen. Die Einbettung der Kirchengemeinde in ihre soziale Umwelt ist durch die Netzwerkerhebung deutlich hervorgetreten. Tatsächlich besteht die Kirchengemeinde aus einer Vielzahl mehr oder weniger dicht miteinander verbundener Communitys, in denen religiös kommuniziert wird, die die Grenzen der Kirchengemeinde überschreiten und in translokale Beziehungsnetzwerke eingebettet sind.⁴⁰

³⁹ Zur Entfaltung des Begriffs siehe KRISTIAN FECHTNER, Sehhilfen. Zur Bedeutung soziologischer Einsichten für die neuere praktisch-theologische Kirchentheorie, in: WEGNER, Gott (s. Anm. 3), 199-214.

⁴⁰ Vgl. dazu die Auswertungen zur Gesamtnetzwarkerhebung einer Kirchengemeinde im Rahmen der V. KMU von Felix Roleder und Birgit Weyel. Der Band erscheint voraussichtlich

Eine weitere Sehhilfe für die Kirchentheorie bietet die Bimodalität der Netzwerkforschung. Bimodalität bedeutet, dass sowohl die Beziehungsnetzwerke der Akteure in den Blick genommen werden können als auch die über die Akteure verknüpften institutionellen Gelegenheiten. Nicht nur die Individuen stehen über Interaktionen miteinander in Kontakt, sondern auch der Kirchenkaffee mit dem Seniorenkreis und der Abendkreis der Frauen mit der evangelischen Kindertagesstätte. Nicht nur kirchengemeindliche Institutionen sind über die Co-Teilnahmen der Akteure miteinander verbunden, sondern auch religiös-konfessionelle Gelegenheiten, Arbeit und Privates, Sportvereine und mehr sind untereinander verknüpft. Netzwerke bilden nicht nur reine Strukturen; eine Pointe der Netzwerkforschung besteht auch darin, dass innerhalb der Strukturen ein kultureller Austausch stattfindet. »Netzwerke werden nicht als ›kulturlose‹ und ›sinnfreie‹ Strukturen gedacht«,⁴¹ sondern in ihnen wird Wissen geteilt. In der V. KMU haben wir nach diesem Kulturaustausch mit der Frage nach dem Gespräch über den Sinn des Lebens gefragt und zugleich den Befragten die Möglichkeit gegeben, diesen Austausch als mehr oder weniger religiös nahe zu qualifizieren.⁴² Offen bleibt hier, welche Gesprächsinhalte und Gesprächsanlässe von den Befragten als Sinnaustausch, zumal als religiöse Kommunikation, namhaft gemacht wurden. Aber von den befragten Akteuren wurde religiös qualifizierter Sinnaustausch nicht nur den

2018 und entfaltet die hier skizzierten Ergebnisse. Einblicke in die Erhebung finden sich bisher veröffentlicht in: HEINRICH BEDFORD-STROHM/VOLKER JUNG (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015*, 337–446; BIRGIT WEYEL/JAN HERMELINK, *Jugendliche und junge Erwachsene als religiöse Akteure. Wahrnehmungen zum Austausch über den Sinn des Lebens im Rahmen der Netzwerkerhebung einer Kirchengemeinde*, in: BERND SCHRÖDER/JAN HERMELINK/SILKE LEONARD (Hrsg.), *Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Religionspädagogik innovativ 13*, Stuttgart 2017, 147–166. Als Zugang zu Kirche im Sozialraum vgl. auch die Studie von MIRIAM ZIMMER/MATTHIAS SELLMANN/BARBARA HUCHT, *Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz, Angewandte Pastoralforschung 4*, Würzburg 2017.

⁴¹ SOPHIE MÜTZEL/JAN FUHSE, Einleitung: Zur relationalen Soziologie. Grundgedanken, Entwicklungen und transatlantische Brückenschläge, in: SOPHIE MÜTZEL/JAN FUHSE (Hrsg.), *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010, (7–35) 7.

⁴² Insgesamt 1396 Personen einer Kirchengemeinde konnten befragt werden. Gefragt wurde nach konkreten Alteri, d.h. namentlich zu nennenden Austauschpartnern, deren soziale Rolle (Mutter, Nachbar, Freundin usw.) erst in zweiter Linie bestimmt wurde. Zur methodischen Anlage siehe ausführlicher: JAN HERMELINK/BIRGIT WEYEL, *Vernetzte Vielfalt. Eine Einführung in den theoretischen Ansatz, die methodischen Grundentscheidungen und zentrale Ergebnisse der V. KMU*, in: BEDFORD-STROHM/JUNG, *Vielfalt* (s. Anm. 40), 16–32, bes. 23–26.

Gelegenheiten der kirchengemeindlichen Organisation, sondern auch anderen Anlässen zugeordnet.

Netzwerke, und davon ist die Kirchengemeinde nicht ausgenommen, sind sehr stark von Homophilie bestimmt. Menschen suchen sich ihre Kommunikationspartnerinnen und -partner in der Regel nach dem Grundsatz der Ähnlichkeit aus. Bildung, Alter und Geschlecht sind Merkmale, die Ego und seine Alteri meistens teilen. Diese Beobachtung wurde bereits im Zusammenhang der Lebensstil- bzw. Milieuforschung in der Kirchentheorie diskutiert, wenn natürlich auch die Konsequenzen, die aus der Wahrnehmung gezogen werden, sehr unterschiedlich sein können.⁴³ Zudem gibt es eine wichtige methodische Differenz. Während die Zugehörigkeit eines Befragten zu einem Lebensstil bzw. einem Milieu über die ihm zuzuordnenden Attribute (Alter, Bildung, Freizeitbeschäftigung, ästhetische Präferenzen u. a. m.) statistisch generiert wird, bildet die Netzwerkerhebung von den Befragten genannte Interaktionen ab. Die Netzwerkerhebung der V. KMU hat ein sehr differenziertes Bild von den unterschiedlichen kommunikativen Anlässen in der Kirchengemeinde gezeigt. Die Homophilie spielt selbstverständlich eine wichtige Rolle bei vielen Veranstaltungen der Kirchengemeinde, zum Teil richten sie sich ja auch an bestimmte homogene Gruppen, wie zum Beispiel an Ältere (Seniorenkreis) oder an Frauen (Frauenkreis), zum Teil werden sie aber auch von Menschen mit unterschiedlichem Alter oder Bildungsabschluss besucht. Nur tritt die Homophilie wiederum dann in Kraft, wenn es um die Frage geht, mit wem man bei der einen oder anderen Gelegenheit den näheren Kontakt sucht.

Die Netzwerkforschung ist nicht auf Interaktionen unter Anwesenden beschränkt. Vielmehr bietet die empirische Netzwerkforschung die Möglichkeit, auch mediale Konnektivitäten einzubeziehen. Die Popularität der Metapher des Netzwerks in der Kirchentheorie lässt sich auch damit erklären, dass Netzwerke mit Digitalisierung und translokaler Kommunikation in Verbindung gebracht werden können, wenn auch der Netzwerkbegriff nicht dafür zu reservieren ist.⁴⁴ Im Rahmen der Netzwerkerhebung der V. KMU wurden unter den möglichen

⁴³ So wurde etwa vorgeschlagen, Veranstaltungen zielgruppenorientiert zu gestalten und zu bewerben, um auch solche Menschen anzusprechen, die spezifischen, im Sozialleben der Gemeinde eher unterrepräsentierten, Milieus angehören. Man könnte aber auch die gegenteilige Konsequenz ziehen und zumindest da, wo Möglichkeiten da sind (Besetzung von Teams etc.), der Homogenisierung entgegensteuern.

⁴⁴ Zum Verhältnis von Netzwerk-Konzept, Medialisierung und Methodik der Netzwerkforschung vgl. BIRGIT WEYEL, Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptualisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten, in: BIRGIT WEYEL/WILHELM GRÄB/HANS-GÜNTER HEIMBROCK (Hrsg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, VWGTh 39, Leipzig 2013, 157–169.

Gelegenheiten, die Anlässe für religiöse Kommunikation bieten könnten, auch internetbasierte Formen der Kommunikation genannt.⁴⁵

Von der Erhebung translokaler Kommunikation, die über die Interaktion unter Anwesenden hinausreicht, einmal abgesehen, bietet das heuristische Konzept des Netzwerks auch Sehhilfen für veränderte »medienvermittelte, translokale Vergemeinschaftungen«⁴⁶, deren Implikationen für die Kirche in der Medienkultur nicht nur im Medium einer kirchlichen Publizistik zu bedenken sind.⁴⁷ Andreas Hepp hat die Notwendigkeit eines »Gesamtblickwinkels auf Medienkulturen«⁴⁸ unterstrichen, um Vergemeinschaftungsprozesse zu analysieren. Neben der quantitativen Verbreitung von Medien lässt sich als Merkmal formulieren, »dass Medienkulturen solche Kulturen sind, in denen »die Medien« Erfolg haben, sich als diejenigen zu positionieren, die die primären Bedeutungsressourcen zur Verfügung stellen.«⁴⁹ Der medienkulturelle Wandel mit seiner Entbettung von Kommunikation aus lokalen Face-to-Face-Interaktionen

⁴⁵ Insbesondere in der Gruppe der 14–17-jährigen Befragten spielt die Kommunikation in sozialen Netzwerken, Internet-Foren oder Internet-Blogs erwartungsgemäß eine Rolle. Insgesamt aber wurde deutlich überwiegend gegenüber mediatisierter die Face-to-Face-Kommunikation genannt. In der Repräsentativerhebung der V. KMU gaben 3,8% der Evangelischen an, dass sie sich häufig, 7,8% gelegentlich und 16,8% selten in sozialen Netzwerken, Internet-Foren oder Internet-Blogs über den Sinn des Lebens austauschen. (Fragebogen und erweiterte Grundauszählung der Repräsentativbefragung [CD-ROM], (1–88) 39, in: BEDFORD-STROHM/JUNG, Vielfalt (s. Anm. 40). Die von Ilona Nord vorgebrachte Kritik, man habe »die Formen religiöser Kommunikation innerhalb der KMU restriktiv auf die Erhebung von Face-to-Face-Gesprächen festgelegt«, trifft so nicht zu. Man kann kritisch anfragen, ob die Fragen gut gestellt waren, wie man die Befunde deuten soll und wie sie mit anderen Erhebungen zusammenstimmen. Aber dass nicht nach Formen internetbasierter Kommunikation in der V. KMU gefragt wurde, stimmt nicht. Wie die »Transformation hochmoderner Gesellschaften in das sogenannte digitalisierte Zeitalter« auf die religiöse Kommunikation zurückwirkt bzw. diese in Wechselwirkung zur Medialisierung steht, ist in der Tat eine spannende kirchentheoretische Frage. ILONA NORD, Es ist Zeit für einen Wechsel im Untersuchungsdesign der KMU. Zum Umgang mit medialer Kommunikation in der V. KMU sowie zur Frage nach mediatisierter Kommunikation unter Jugendlichen, in: SCHRÖDER/HERMELINK/LEONHARDT, Jugendliche (s. Anm. 40), (183–199) 185.

⁴⁶ Vgl. dazu den erhellenden Beitrag von ANDREAS HEPP, Kommunikationsnetzwerke und kulturelle Verdichtungen. Theoretische und methodologische Überlegungen, in: JAN FUHSE/CHRISTIAN STEGBAUER (Hrsg.), Kultur und mediale Kommunikation in sozialen Netzwerken, Wiesbaden 2011, (13–29) 15.

⁴⁷ Das Thema des Medienwandels erscheint in dem neuen Lehrbuch der Praktischen Theologie in die klassische Disziplin der Publizistik eingeeht. KRISTIAN FECHTNER u.a., Praktische Theologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2017.

⁴⁸ HEPP, Kommunikationsnetzwerke (s. Anm. 46), 23.

⁴⁹ A. a. O., 22.

ermöglicht translokale Konnektivitäten und deterritoriale Vergemeinschaftung. Der Netzwerkbegriff bildet Kommunikationsgemeinschaften nicht einfach ab, sondern er kann als ein Analyseinstrument fungieren, um soziale Beziehungen in Kommunikationsprozessen zu erheben.

»Im Gegensatz zur Kategorie des Systems, die letztlich mit Denkweisen der Abgeschlossenheit operiert, ermöglicht die Kategorie des Netzwerks, in der empirischen Forschung wie in der darauf basierenden Theoriearbeit sowohl die Spezifika von Medienkulturen zu erfassen – u. a. über eine Beschreibung ihrer kommunikativen Konnektivität – als auch die Übergangs- und Unschärfebereiche zwischen verschiedenen Medienkulturen zu reflektieren.«⁵⁰

Das Forschungsprogramm zielt auf verstehende Netzwerkanalysen, die »musterhaft bzw. letztlich typisierend die Strukturen von Kommunikationsbeziehungen zu rekonstruieren und dabei zu reflektieren [versuchen], in welcher Relation diese zu wiederum als Netzwerk begriffenen sozialen Beziehungen stehen.«⁵¹ Dieser Ansatz erscheint mir für die Kirchentheorie weiterführend, weil er mit einem distinkten Netzwerkkonzept einhergeht, das den Medienwandel als Rahmenbedingung für deterritoriale kommunikative Vergemeinschaftung beschreibt, und zugleich auch offen ist für Analysen der Formation sozialer Beziehungen. Für das Verständnis von Kirche in der Medienkultur ist damit ein wichtiges Forschungsfeld benannt. Die Gesamtnetzwwerkerhebung der V. KMU hat die strukturelle Einbettung einer Kirchengemeinde in sehr unterschiedliche kommunikative Gelegenheiten vor Ort sichtbar gemacht. Darüber hinaus haben die Befragten solche Alteri genannt, die nicht zur Kirchengemeinde gehören bzw. am selben Ort wohnen. Auch Online-Kommunikation wurde als kommunikative Gelegenheit zur Vernetzung genannt. Über diese Ansätze translokaler Konnektivität hinaus aber sind Formen deterritorialer Vergemeinschaftung durch religiöse Kommunikationsnetzwerke weitgehend eine theoretische Leerstelle.⁵² Lokalität und Globalität sind nicht gegeneinander auszuspielen. Eine Kirchentheorie, die sehr stark an der Systemtheorie von Niklas Luhmann orientiert ist, ist auf die Interaktion unter Anwesenden konzentriert. Es gibt dafür auch gute Gründe, gerade in religiösen Kommunikationsbeziehungen persönlich präsent zu sein und Authentizität zu kommunizieren.⁵³ Aber das Netzwerkkonzept bietet eine Sehhilfe, den Medienwandel und

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A. a. O., 25.

⁵² Vgl. dazu KRISTIN MERLE, Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen, PThW, Berlin 2018 (im Erscheinen).

⁵³ Vgl. dazu HERMELINK, Organisation (s. Anm. 5), 111 f.

seine Bedeutung für kommunikative Beziehungen weder einfach auszublenden noch ihn lediglich als Thema kirchlicher Publizistik zu begreifen.⁵⁴

Während die Organisation durch prozedurale Regeln, Hierarchisierung und Formalisierung Merkmale der Stabilität und Dauer aufweist, haben Netzwerke typischerweise einen eher fluiden Charakter. Netzwerkerhebungen bilden daher immer auch Momentaufnahmen sozialer Beziehungen, die, sofern sie nicht institutionell unterstützt werden, flüchtig sein können. Netzwerken wird zugeschrieben, dass sie Strukturen ausbilden können, zugleich aber auch flexibel sind. Netzwerke können daher auch als soziale Formationen gedacht werden, die auf dynamische Veränderungsprozesse reagieren können. Sie können sich strukturell umbilden und anpassen, sie entstehen und lösen sich auf, während Organisationen angesichts von Umbrüchen eher schwerfällig Transformationsprozesse absolvieren.⁵⁵ Tatsächlich wird gerade die Verflüssigung sozialer Formen in jüngster Zeit in eher ekklesiologisch als soziologisch inspirierten Konzepten einer *Liquid Church*⁵⁶ positiv bewertet. Dabei wird weniger auf (religions-)soziologische Theoriebildungen rekurriert, die individualisierte, neue Formen religiöser Vergemeinschaftung jenseits der kirchlichen Organisation beschreiben.⁵⁷ Zygmunt Baumanns Zeitdiagnose der *Liquid Modernity*⁵⁸ wird nur oberflächlich rezipiert. Tatsächlich stehen evangelikal-missionarische Ansätze im

⁵⁴ Bei Hauschildt und Pohl-Patalong findet sich das Konzept der Bewegung, das an dieser Stelle anschlussfähig wäre, ohne dass bei ihnen auf medienkulturelle Phänomene ausdrücklich Bezug genommen würde. Bewegungen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie »nicht notwendig weiter organisatorisch über Rollenspezifizierungen strukturiert miteinander verbunden sind, wobei eine hohe symbolische Integration (mit entsprechender emotionaler Verbundenheit) besteht«. Das Konzept bleibt reserviert für die moderne Gesellschaft, »in der sich Individuen in der zweckrationalen Verfolgung gemeinsamer Interessen an einer Veränderung der Gesellschaft zusammenschließen«. Kirchliche Gruppen werden als »Teil einer sozialen (religiösen) Bewegung in der Gesellschaft« genannt. HAUSCHILD/POHL-PATALONG, Kirche (s. Anm. 29), 144; teilweise kursiv.

⁵⁵ Vgl. zu dieser Typisierung angesichts der Globalisierung: MANUEL CASTELL, Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter. Wirtschaft. Gesellschaft. Kultur, Wiesbaden 2017.

⁵⁶ PETE WARD, *Liquid Church*, Eugene (Oregon) 2002.

⁵⁷ Vgl. MARKUS HERO, Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine Institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität, *Religion in der Gesellschaft* 28, Würzburg 2012. Hero unterstreicht die Bedeutung institutioneller Rahmenbedingungen. Alternative, ambivalente Formen von Vergemeinschaftung beschreibt MICHEL MAFFESOLI, *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London u. a. 1996.

⁵⁸ ZYGMUNT BAUMAN, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M. 2003.

Hintergrund, die teils an bestehende Strukturen kirchlicher Organisation anzuschließen suchen,⁵⁹ teils aber auch Abgrenzungsgesten erkennen lassen.⁶⁰

4. SCHLUSS

Die Stärke der Kirchentheorie Jan Hermelinks liegt nicht nur in der »Ruhe«⁶¹ und Unaufgeregtheit, in der »programmatisches Sendungsbewußtsein etwas zurücktritt zugunsten der Beschreibung kirchentheoretischer Phänomene und Probleme«. ⁶² Ihr Gewinn liegt darin, dass der Organisationsbegriff andere soziale Formen integrieren kann und paradoxerweise die Kirche als Organisation den Raum für religiöse Praktiken, »das Jenseits des Glaubens« eröffnet. Die Diskussion gegenwärtiger, zum Teil gegenläufiger Tendenzen in der Kirchentheorie hat aus meiner Sicht unterstrichen, dass der systemtheoretisch formatierte Organisationsbegriff, wie ihn Hermelink im Anschluss an Niklas Luhmann und Armin Nassehi in der Kirchentheorie reflektiert, eine Reduktion auf betriebswirtschaftliche Eingemeindungen vermeiden kann. Die Netzwerktheorie könnte aus meiner Sicht weitere Sehhilfen bieten, sowohl die Handlungsmächtigkeit⁶³ der Akteure als auch informelle Strukturen sozialer Beziehungen in die Selbststeuerung einer reflektierten Kirche einzubeziehen.

⁵⁹ Jochen Cornelius-Bundschuh spricht in seinem Geleitwort von einer »Mixed Economy« von klassischen und neuen Ausdrucksformen«, in: JOCHEN CORNELIUS-BUNDSCHUH u. a. (Hrsg.), *Fresh Expressions of Church. Eine Einführung in Theorie und Praxis*, Gießen 2016. Das Buch ist eine durch die Herausgeber eingeleitete Übersetzung und Neuherausgabe der englischen Originalausgabe von Michael Moynagh und Philip Harrold, London 2012.

⁶⁰ Die Gegenüberstellung von *liquid* und *solid church* signalisiert, dass Letztere in der Gegenwart überholt sei. »[L]iquid church is essential because it takes the present culture seriously and seeks to express the fullness of the Christian gospel within that culture. Solid church has mutated because it has ignored cultural change«. So WARD, *Church* (s. Anm. 56), 30.

⁶¹ EBERHARD HAUSCHILDT, *Organisation Kirche praktisch-theologisch - zwischen Supertheorie und Modellbericht*, in: PTh 101 (2012), (431-452) 431.

⁶² CHRISTIAN ALBRECHT, »[...] und manche liebe Schatten steigen auf.«, in: PrTh 48 (2013), (61-63) 62.

⁶³ Damit sind Konzepte von *Agency* angesprochen, die Möglichkeiten der Gestaltung von sozialen Beziehungen unterstreichen. Vgl. dazu den Band: STEPHANIE BETHMANN u. a. (Hrsg.), *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*, Weinheim/Basel 2012. Zur Kritik an einer akteurlosen Organisationssoziologie vgl. auch UWE SCHIMANK, *Organisationen. Akteurkonstellationen - korporative Akteure - Sozialsysteme*, in: KZS S. 42 (2002), 29-54; bes. 41.