

**Christian Schwarke**

**»Oder so, ne?« –  
Zur Glaubenslehre der distanzierteren Kirchenmitglieder**

Daß der Glaube der »Leute« sich von der traditionellen Dogmatik entfernt habe, gehört zum scheinbar gesicherten Wissen demoskopischer Selbststabilisierung des Gegensatzes zwischen Kirche und Welt. Allfällige *Spiegel*- und *Focus*-Umfragen belegen es ebenso wie die ersten EKD-Erhebungen und K. P. Jörns' Studie mit dem Titel: »Was die Menschen wirklich glauben«. <sup>1</sup> *Focus* erklärte jüngst den Glauben der Deutschen für »Nur noch Christentümlich« <sup>2</sup> und machte den theologisch gut bekannten Gegensatz zwischen der Präsenz kultureller Traditionssymbole und dem Fehlen der christlichen Inhalte auf. Immerhin findet der *Spiegel* Jesus nach wie vor auf der Beliebtheitskala weit vor Judas. <sup>3</sup>

Die im Rahmen der dritten EKD-Umfrage durchgeführten Tiefeninterviews erlauben hier erstmals einen differenzierteren Zugang. <sup>4</sup> Wenn die Kirchenmitglieder tatsächlich etwas anderes glauben als diejenigen, die bestimmen, was die Kirche glaubt, muß auch jener Glaube in den Interviews erkennbar sein.

Im Folgenden soll die These ausgeführt und begründet werden, daß der Glaube »distanzierter« Kirchenmitglieder der protestantischen Theologie nicht widerstreitet, sondern die Intentionen reformatorischer Theologie präzise widerspiegelt. Die Interviews erzählen eine Erfolgsgeschichte protestantischer Bildung. Das beginnt mit der simplen Feststellung, daß keine der befragten Personen auf die offene Frage: »Was glaubst du?« einen »Köhlerglauben« vertritt. Das ist nicht so selbstverständlich, wie es den Anschein haben mag. Denn wenn die vielzitierte These von der »Unbestimmtheit« zutreffend ist, wäre das durchaus erwartbar gewesen. Es ist schließlich ein Unterschied, in einem Fragebogen bei der Skepsis gegenüber der Jungfrauengeburt ein Kreuzchen zu machen, oder aber in eigenen Worten sagen zu müssen, was denn an ihre Stelle getreten sei. Allein schon die Länge der Interviews verrät gegenüber manchen früheren Be-

1. Jörns, Klaus-Peter / Großholz, Carsten (Hg.): Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage, Gütersloh 1998.
2. Focus 14/1999, S. 118.
3. Der Spiegel Nr. 21, 24.5.1999, S. 22.
4. Allerdings gab bereits die 1967 durchgeführte Emnid-Umfrage »Was glauben die Deutschen« einzelne Antworten wieder. Vgl.: Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse und Kommentare, hg. von Werner Harenberg, München und Mainz 1968.

mühungen um die »Glaubenslehre« der Kirchenmitglieder ein wichtiges Datum: Die Mitglieder der Kirche *können* sich äußern. *Was* sie äußern, kann man mit ungenügenden Noten versehen. Aber die Diskussion um die Rede von der »Unbestimmtheit« zeigt, daß hier ein fundamentales Selbstmißverständnis vorliegen würde.

Um die hermeneutischen Grundlagen der hier versuchten Interpretation zu erläutern und sie an Überlegungen zu vorigen Umfragen anzubinden, soll daher zunächst ein Blick auf die »Unbestimmtheit« geworfen werden.

## 1. Unbestimmtheit – revisited

Bereits vor über zehn Jahren mahnten Joachim Matthes und Trutz Rendtorff zur Vorsicht bei dem Begriff »Unbestimmtheit«. Matthes wies darauf hin, daß der »religionsgeschichtlich durchaus singuläre(..)«<sup>5</sup> Institutionalierungsgrad der christlichen Kirche eben jene Perspektive erzeuge, die Bestände außerhalb der von den Amtsträgern betreuten und von ihnen selbst verkörperten Kerngemeinde nur als »unbestimmt« wahrnehmen könne. Es sei die daraus resultierende »asymmetrisch verschränkte innere Optik des volkikirchlichen Systems, die ihrer eigenen Aufklärung immer wieder selbst im Wege steht.«<sup>6</sup> Da Matthes die Deutungsprobleme auch auf generelle Probleme statistischer Forschung zurückführte, regte er eine ethnologische Feldforschung am eigenen Leib der Kirche an, welche durch die Tiefeninterviews nun erfolgte.

1996 erneuerte und verschärfte Matthes seine Kritik, indem er sie auf den »garstigen Graben« zwischen den Mitgliedern und den Amtsträgern hin zuspitzte. Um eine kontrastierende Außenperspektive auf den Modus evangelischer Selbstwahrnehmung zu eröffnen, zitiert Matthes dabei einen indischen Religionswissenschaftler mit dem Gedanken, daß die Kirche mit ihrem Monopolanspruch auf legitime Deutung des Glaubens »die religiöse Selbstausslegung der Menschen im Alltagsleben austrockne(..); die religiöse Phantasie der Menschen stirbt ab und sie leiden daran«<sup>7</sup>. Die Kirche, so Matthes, sei es, die sich von den Menschen verabschiede, nicht umgekehrt. Die kirchlich erzeugte »Unbestimmtheit« außerhalb der Kerngemeinde werde zum Anlaß genommen, die da »draußen« zu verabschieden.

In der Tat: Wer sich in gegenwärtigen Kirchengemeinden noch nicht völlig von der Kerngemeinde hat einkreisen lassen, wird nicht umhin können, dem Befund empiri-

5. Matthes, Joachim: Unbestimmtheit: Ein konstitutives Merkmal der Volkskirche? in: Ders. (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage »Was wird aus der Kirche?«, Gütersloh 1990, S. 149-162. Zitat S. 154f.

6. A.a.O., S. 157.

7. Matthes, Joachim: Die Mitgliedschaftsstudien der EKD im Spiegel asiatischer Gesprächspartner, in: PTh 85 (1996), S. 142-156. Hier S. 149.

sche Belege beizufügen – so sehr Kirchenvorstände und Pfarrer bemüht sind und sich wünschen, daß die »anderen« doch kämen. Tatsächlich kommen sollen sie nur, wenn sie bereit sind, sich kerngemeindlichem Verhalten anzupassen. In solcher Perspektive erscheinen die sogenannten Distanzierten nur als Störfall.<sup>8</sup> Das gilt besonders für die junge Generation: Statt als Bereicherung werden junge Menschen als Boten jener Welt betrachtet, der zu entfliehen man sich doch im Kaminzimmer zusammengefunden hat.

Daß sich die Mehrzahl der Kirchenmitglieder dennoch nicht verabschieden lassen will<sup>9</sup> und reflexionsfähiger ist als ihre angebliche »Unbestimmtheit« behauptet<sup>10</sup>, wird durch die Tiefeninterviews bestätigt. Es ist aber angesichts der Lage der eigentlich erklärungsbedürftige Tatbestand.

Trutz Rendtorff hat gegenüber der Fixierung auf den Unterschied die verdeckten und verdrängten Gemeinsamkeiten zwischen den Kirchenmitgliedern und den Amtsträgern hervorgehoben. Er erläutert dies an der von H.O. Wölber initiierten Studie »Religion ohne Entscheidung«<sup>11</sup>, in der den Probanden Fragen zum Glauben vorgelegt wurden und dabei die Zeit des Zögerns bis zur Antwort als Indiz der (Un)entschlossenheit gewertet wurde. Demgegenüber weist Rendtorff darauf hin, daß die zur Beantwortung vorgelegten Fragen »jeden halbwegs gebildeten Theologen zum Zögern veranlassen müßten«<sup>12</sup>. Die Auffassung, daß die Kirchenmitglieder keine einheitliche, sondern ein unbestimmte Lehre verträten, verdecke die Tatsache, daß auch die offizielle Kirchenlehre keineswegs einheitlich, sondern höchst differenziert sei. Aus dieser Perspektive erweist sich die gewöhnlich gezogene Konsequenz, daß »Unbestimmtheit« überhaupt aufzulösen sei, als problematische Verdrängungsleistung. Selbst wenn es sie gäbe, wäre Unbestimmtheit nicht Schwundstufe, sondern genuiner Ausdruck der christlichen Tradition.

Diesem Befund lassen sich historische Belege hinzufügen. In allen gegenwärtigen Umfragen wird ja der erhobene Zustand zweifelsfrei als Teil einer Verfallsgeschichte gewertet. Doch wann herrschten jene Zustände, denen gegenüber ein Verfall stattgefunden hat? Die Umfrage von Wölber zeigt, daß schon vor der 68er Schwelle Irritation herrschte. Für die Jahrhundertwende ließe sich ähnliches sagen. Und selbst die frühe Neuzeit kennt keine Identität von religiöser Praxis und Theologie. »(V)on einer durchgängigen Christianisierung der Gesellschaft ... kann nicht die Rede sein.«<sup>13</sup> Es scheint,

8. Diese Zielperspektive verbirgt sich noch im modernsten Gewand der Münchener McKinsey-Studie.

9. Vgl. Matthes, a.a.O., S. 154.

10. Vgl. a.a.O., S. 156.

11. Vgl. Rendtorff, Trutz: Was können wir tun? Bemerkungen zur praktischen Relevanz von Theologiefragen, in: Matthes, Joachim (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage »Was wird aus der Kirche?«, Gütersloh 1990, S. 199-213. Hier S. 207f. – unter Bezugnahme auf: Wölber, Hans-Otto: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959.

12. A.a.O., S. 208.

13. Dülmen, Richard van: Kultur und Alltag der frühen Neuzeit. Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung, München 1994, S. 8. Zitat S. 135.

daß die Feststellung volkscirchlicher »Unbestimmtheit« zum »Wesen des Christentums« gehört. Von daher ist die Folge des Ansinnens, »Unbestimmtheit« aufzuheben, der Wunsch, die innerkirchliche Pluralität aufheben zu wollen. Kein Wunder daher, daß die hermeneutische Schlüsselstellung des Begriffs »Unbestimmtheit« im Rahmen quantitativer Forschung in der Vergangenheit aufgrund der Fragestellungen ebenso zwingend war, wie die Leistung des Begriffs umstritten blieb.

## 2. Methodisches

Wie schwierig es ist, der dem Christentum offenbar bis in die innerste Fiber eingewirkten Wahrnehmungsperspektive zu entkommen, belegen selbst noch manche Interpretationen der Interviews durch das Team der Studiengruppe der EKD. Obwohl hier grundsätzlich mit einem »seelsorgerlichen«, auf die Beziehungen des Gesagten zur Biographie der Interviewpartner gerichteten Fokus gearbeitet wurde, kann diese Perspektive doch nicht immer durchgehalten werden. Vielmehr wird eben dieser Ansatz selbst zum geheimen Anspruch an die Interviewpartner<sup>14</sup>, der freilich nicht unreflektiert bleibt.

Gegenüber den Interpretationen der Studiengruppe wird hier nun eine andere Perspektive gewählt. Es geht darum zu erkunden, was für eine *Theologie* sich in den Äußerungen bekundet. Von daher spielen z.B. die breiten und ausführlichen Passagen über Erfahrungen mit der Kirche hier nur insofern eine Rolle, als sie etwas über eine »Ekklesiologie« aussagen. Die Texte werden als Zeugnisse reflektierten Glaubens gelesen. Ihre biographische Qualität wird demgegenüber hier ausgeblendet. Damit entspricht die Rezeptionsweise weitgehend derjenigen, mit der gemeinhin systematisch-theologische Texte gelesen werden. Dabei wird – entsprechend dem qualitativen Ansatz – durchgängige Repräsentativität nicht angestrebt. Dessen ungeachtet bieten die Interviews jedoch eine breite Basis für die Beschreibung der sogenannten »Distanzierten« der mittleren Altersgruppe. Ihre zufällige Repräsentativität wird als tatsächliche von jeder Pfarrerin oder jedem Pfarrer bestätigt werden können.

Die eingangs aufgestellten Thesen, daß die Äußerungen der kirchlich »Distanzierten« erstens durchaus nicht unbestimmt sind und zweitens protestantische Theologie widerspiegeln, ist selbstverständlich nicht allein Ergebnis der Lektüre, sondern auch

14. Besonders deutlich an den Ausführungen zu Malte (II, 247) und Jutta (II, 311). Vgl. Quellen religiöser Selbst- und Weltdeutung. Die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft 2 Bde., hg. von der Studien- und Planungsgruppe der EKD, Bd. 1: Dokumentation, Bd. 2: Interpretationen, Hannover (EKD) 1998. (Im Folgenden nur mit Band- und Seitenzahl zitiert. – In der Wiedergabe der Interviewpassagen werden hier die Einwüfe der Interviewer ausgelassen).

zweier hermeneutischer Vorentscheidungen. Zum einen sollte die Frage gestellt werden, ob sich das Unbestimmtheitssyndrom nicht nur methodisch und historisch – wie durch Matthes und Rendtorff gezeigt (s.o.) –, sondern auch *empirisch* als verfehlt erweise. Zum anderen – und daraus folgend – wurde nicht nach dogmatischen Begriffen gesucht, sondern nach »Anschauungen«. Freilich zeigt die Lektüre m.E., daß die Anschauungen keineswegs so blind sind, wie manche Begriffe unserer »bestimmten« Lehre bisweilen leer erscheinen. Auf die Frage der Sprache bzw. der Sprachlosigkeit wird der letzte Abschnitt noch eingehen.

### 3. Glaube und Kirche – natürlich, eine Unterscheidung

Wenn es einen durchgängigen Zug in den Interviews gibt, dann ist es die Unterscheidung von Glauben und Kirche. »Ja, Glaube hat für mich natürlich, äh, nichts mit der Kirche zu tun, Kirche is einfach nur 'ne Institution, die, wie ich schon sagte, diese eine (die spirituelle, C.S.) Seite des Menschen wachhält...«<sup>15</sup> Sowohl Kirchenmitgliedern als auch Ausgetretenen ist, wie man in Gesprächen mit ihnen erfahren kann, die Trennung von Glaube und Kirche tatsächlich zu einer selbstverständlichen Unterscheidung geworden. Insofern ist das »natürlich« in der zitierten Antwort genuiner Ausdruck dieser Haltung. Allerdings, so wird der theologisch wie kirchlich Geschulte sofort einwenden, gehören sie doch zusammen. Und dieser Zusammenhang wird auch in den Interviews nicht bestritten. Im Gegenteil, es wird explizit auf die vielfältigen Bezüge hingewiesen. So »natürlich« Glaube und Kirche getrennt sind, »daß also Glauben 'ne ganz individuelle, persönliche Sache auch is«, so »natürlich (ist er) durch die Institution Kirche geprägt.«<sup>16</sup> Die Kirche wird sehr wohl als pädagogische Vermittlungsinstanz christlichen Glaubens gesehen. Welchen Stellenwert sie dabei im Verhältnis zur elterlichen Prägung einnimmt, wird verständlicherweise unterschiedlich bewertet. Gleichwohl ist durchgängig ein gegenüber manchen Ausgetretenen waches Bewußtsein für die Unhintergebarkeit kirchlichen Handelns im Blick auf die Tradierung des Glaubens vorhanden. Diese scheinbar der Trennung von Glaube und Kirche gegenläufige Tendenz wird verstärkt durch weitere Zusammenhänge, die von den Interviewten gesehen werden.

So scheint wiederholt der Zusammenhang von Kirche, Glaube und Kultur auf: »Wenn die Kirche nich sein würde, wär' ja schlimm. Wär' ja kulturelle Wüste so oftmals.«<sup>17</sup> Kultur, hier verstanden als Lebensform, wird durch die Kirche dargestellt und geprägt.

15. Anke, I, 97.

16. Rita, I, 438.

17. Hans, I, 293.

Die kulturelle Dimension begegnet dabei vorrangig in ihren Gebäuden und in ihrer Musik, insbesondere der Orgelmusik. Entgegen der gelinden Abscheu, die zahlreiche Amtsträger bei der Verbindung von Christentum und Kultur empfinden und in dieser eher »Unglaube« wittern, sieht der Interviewpartner gerade darin eine konstitutive Verbindung: »...diesen kulturellen Aspekt kann man nich von, von den Glaubensfragen trennen, find' ich.«<sup>18</sup> Ähnlich sieht es ein anderer Zeitgenosse, der sich durch das Weihnachtsoratorium anregen läßt, für sich persönlich über die Bedeutung des Weihnachtsgeschehens nachzudenken. Doch auch er hat gleichsam das theologische Anathema dazu bereits verinnerlicht und befürchtet, daß seine Meinung »sich jetzt wirklich 'n bißchen platt an(hört)«<sup>19</sup> – möchte er doch dezidiert *nicht* mit denen in einen Topf geworfen werden, die nur am Weihnachtsabend zur Kirche gehen.

Auch Räumlichkeiten spielen eine große Rolle. Wer als Jugendlicher in der Kirche einen Raum fand, um dort sein und etwas ausprobieren zu dürfen (im konkreten Fall: Theater), der verbindet auch später – trotz großer Distanz – mit der Kirche einen Ort, nun für Kunst und Musik.<sup>20</sup> Darüber hinaus wird Kirche als Ort der Zuflucht wahrgenommen, als Heimat, in der sowohl man selbst als auch andere Hilfsbedürftige Unterstützung finden: »daß man da noch so 'n Strohalm hat, wo man sich hinflüchten kann, also das is für mich Kirche.«<sup>21</sup>

Die Äußerung: »für meinen Glauben brauche ich die Kirche nicht« steht offenbar nicht für eine unreflektierte oder radikal ablehnende Haltung gegenüber der Kirche. Blickt man auf die zahlreichen Verbindungslinien, die von den Interviewten gezogen werden, legt sich vielmehr eine andere Deutung nahe. Die Differenz von Glaube und Kirche ist Platzhalter der Einsicht, daß die Kirche nicht das *Heil* verbürgt. Für andere Belange wird die Kirche aber sehr wohl in Anspruch genommen, für wert geschätzt, wird von ihr viel erwartet, und wird sie nicht zuletzt durch die Kirchensteuer unterstützt. Damit aber hat sich offenbar die reformatorische Trennung von individuellem Heil und notwendig kirchlicher Vermittlung dieses Heils elementar durchgesetzt. Daß diese Einsicht – einmal allgemein geworden – auch zur Distanznahme gegenüber anderen Elementen kirchlichen Lebens- und vor allem Autoritätsanspruches (s.u.) führt, kann nicht verwundern. Es sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier genuin protestantische Anliegen rezipiert wurden. Daß die Kirchenmitglieder eher zwischen Kirche und Glaube differenzieren, während die Internen lieber Kirche und Glaube eng zusammenrücken und die Trennung eher zwischen Kirchenglauben und Kultur sehen, ist allerdings als Unterschied zu verbuchen. Freilich ist durchaus nicht eindeutig, wer sich hier sowohl von reformatorischen Intentionen als auch von der realen Entwicklung des 16. und 17. Jahrhunderts weiter entfernt habe. Nach CA VII ist die Kirche

18. Hans, I, 294.

19. Lutz, I, 405.

20. Malte, I, 478.

21. Wolf, I, 232.

zunächst durch einen virtuellen Ort definiert, an dem etwas Bestimmtes ermöglicht wird. Sie ist nicht Garant des Heils, sondern in ihren meisten Vollzügen Produkt menschlicher Ordnungsbemühungen. Daß die Kirche darüber hinaus als Abschattung lutherischer Gotteslehre ein Ort des Schutzes und der Zuflucht sei<sup>22</sup>, hat die protestantische Tradition in ihrer Entwicklung der Fürsorge in früheren Zeiten eindrucksvoll dargestellt. Wer hier das Erscheinungsbild der Kirche als Diakonie in ihren verschiedensten Ausprägungen gegen eine »Kernkompetenz« der reinen »Evangeliumsverwaltung« ausspielt, übersieht im mindesten einen gewichtigen Traditionsstrang *protestantischen* Kirchentums.

Die dargestellte »Ekklesiologie« der Kirchenmitglieder wird noch in zwei Richtungen präzisiert. Denn im Verhältnis zur Kirche geht es zum einen um eine individuelle Aneignung und zum anderen um Freiheit.

Glaube und Heil werden individuell angeeignet. Dabei spielt die Kirche eine große Rolle in der Vermittlung, aber nicht mehr notwendig in der Verwirklichung. Diese ist individuell. »Also ich glaub auch an was, ne. Aber nicht das, was mir da erzählt wird. Also, ich sondiere schon aus. Also ich will mal sagen, ich bin gläubig, aber was da von der Kanzel manchmal zu mir runterkommt oder so, da streiche ich einiges.«<sup>23</sup> Solche individuelle Auswahl und Aneignung kann sich bis zur Auffassung eigener Glaubensproduktion verdichten: »Ich mache meinen Glauben für mich...«<sup>24</sup> Das beinhaltet freilich keine Antithese zum Gnadencharakter des Glaubens. Vielmehr wird dieser – unbestimmt zwar, aber wie auch sonst? – wahrgenommen: Es sei eben »so eine Art Gnade, [...] glauben zu können«<sup>25</sup>.

Der Wunsch oder die Notwendigkeit, sich den Glauben individuell anzueignen, schlägt bis in die Beziehung zum Pfarrer durch. Erst die zufällig persönliche Beziehung zu einem Pfarrer in der Verwandtschaft eröffnet einem Interviewten die Möglichkeit, nun selbst aktiv in einen Aneignungs- aber auch Abgrenzungsprozeß einzutreten.<sup>26</sup>

Daß gerade in Glaubensfragen die individuelle Aneignung einen »Köhlerglauben«, wie es scheint, gründlich verdrängt hat, dürfte wiederum nicht gänzlich gegen reformatorische Interessen stehen. Allerdings läuft es eingespielten Selbstverständlichkeiten zuwider. Ob aber wiederum die geheime »Ekklesiologie« der Amtsträger, derzufolge ihr Glaube ungebrochen in den Gemeindegliedern sich abbilden müsse, oder ob nicht die selektive Wahrnehmung des »äußeren Wortes« sowohl realistischer als auch angemessener ist, solange das »innere Wort« wirkt – das erscheint theologisch durchaus komplexer zu sein, als es gemeinhin wahrgenommen wird. Schließlich zeigt sich in der Kirchentheorie der Interviewten auch eine nicht nur von der Kirche zu verantworten-

22. So u.a. Anne, I, 360; Wolf I, 232.

23. Gisela, I, 313f.

24. Uwe, I, 266.

25. Malte, I, 489.

26. Wolf, I, 237f.

de Verschiebung, die daher auch nicht allein durch Amtsdefizite der Pfarrer noch durch vermeintliche »Unbestimmtheit« der Mitglieder zu erklären, geschweige denn zu beheben ist. Nicht nur kirchlich, sondern gesamtgesellschaftlich haben sich die Gewichte dessen verschoben, was individuell und was kollektiv wahrzunehmen ist. Während Staat und Gesellschaft der Neuzeit nämlich auf der einen Seite – mit der rückwärtsge wandten Ausnahme der Diktaturen – durch eine zunehmende Zurückhaltung demgegenüber geprägt sind, was die Bürger zu denken und zu glauben haben, so sind die diakonischen Aufgaben umgekehrt zunehmend von Staat und Gesellschaft übernommen worden. Daß an die Institution »Kirche« so gelagerte Erwartungen gerichtet werden, stellt mithin nicht einen Konfliktfall, sondern das präzise Erwartbare dar.

Daß die Notwendigkeit individueller Aneignung des Glaubens eng verbunden ist mit einem Freiheitsaspekt, wird in folgendem Zitat besonders deutlich: »Das find ich so schade, daß man da nich, denn jeder Mensch is ja verschieden, und jeder Mensch empfindet sicher auch den christlichen Glauben für sich ganz anders. Er hat, äh, jeder Mensch is ja mit ´ner andern Sensibilität geboren worden und mit´m ganz andern Geist, und ich denke, da, da kann man nich sagen, das is so und so und so hast du zu glauben und das und das infolgedessen zu machen.«<sup>27</sup> »Und ich«, so ein anderer Interviewpartner, »find´s unwahrscheinlich schlimm, wenn man Leuten was aufzwingen will, so ´n Glaube oder so. Glaubensbekenntnis. Ich glaube an Gott. Gut, – es mag ja sein, daß ich daran glaube, aber nich an den Gott, ne? Ich glaube an meinen Schutzengel. Und deswegen müßte man das ›Gott‹ da irgendwie rausstreichen aus diesem Glaubensbekenntnis. Ich glaube. Fertig aus. Wodran ich glaube, das muß mir doch selbst überlassen sein.«<sup>28</sup>

Was hier zunächst als Bestätigung aller Auffassungen von der Abständigkeit volkskirchlicher Glaubenslehre erscheinen mag, ist tatsächlich Kritik am *Modus* theologischer Aussagen. Der Kontext macht es eindeutig, daß hier keineswegs gegen den Gottesbegriff polemisiert wird, sondern gegen den Zwang zu einer bestimmten Auslegung, deren lebensweltliche Relevanz zudem nicht eingesehen wird (s.u.).

Darüber hinaus wird das einfache Befolgen fremder Glaubensvorgaben als etwas gesehen, das potentiell Schuld generiert: »Ich denke, dadurch wird man erst schuldig, in, indem man nur das und das macht, was einem vorgegeben, von anderen Menschen vorgegeben worden is, ne?«<sup>29</sup> Den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung im eigenen Gewissen aufzusuchen, dürfte ebenfalls nicht vollständig jenseits reformatorischer Tradition stehen. Folgerichtig wird in den Interviews auch im Freiheitsmoment der wichtigste Unterschied der Konfessionen gesehen. »...also die Evangelische Kirche is ja darauf ausgerichtet, daß äh, der Gläubige für sich se-, selbst die Verantwortung übernimmt, wogegen, ich denke mal so ganz grob, man sagt, in der Katho-, in der

27. Uta, I, 160.

28. Wolf, I, 248.

29. Uta, I, 160.



Katholischen Kirche wird mehr so nach oben geguckt.«<sup>30</sup> Gegenüber vermeintlicher »Unbestimmtheit« wirken solche Äußerungen sehr dezidiert und entsprechen in ihrem Sinn durchaus protestantischem Selbstbewußtsein.

Der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus ist in den Interviews durchgängig geprägt von der Freiheitsfrage und von der Kritik an katholischer Darstellung.<sup>31</sup> Beides sind unzweifelhaft reformatorische Themen: Die »Freiheit eines Christenmenschen« auch von klerikaler Fremdbestimmung war der Ruf der Reformation. Daß Luthers Abrißunternehmen gegen die »Papiermauern« der Kirche schließlich auch den Blick auf eigene Bautätigkeiten eröffnet hat, ist eine vielleicht unangenehme, aber nachvollziehbare Folge.

#### 4. Beziehung – extra relationem nulla salus est

»Also ich denk' eigentlich schon, daß ich irgendwo 'n Glauben habe, ich glaube, daß es 'n Gott gibt, der mich irgendwo oder (sic) gewollt hat, daß ich lebe, daß, daß ich irgendwo auf der Welt bin, daß der mir die Kinder geschenkt hat und der auch für mich sorgt, weil ich auch gemerkt hab', also ich hab' wirklich auch schlimme Jahre hinter mir, daß man irgendwo, daß es weitergeht, daß man irgendwo weiterleben kann und auch gut leben kann, auch wenn 's anders is und wie man sich 's vielleicht mal erträumt hat oder so.«<sup>32</sup> »Das ist gewißlich wahr«, ließe sich antworten – wie ein Nachklang zu Luthers Erläuterung des Schöpfungsglaubens im Kleinen Katechismus klingt die Selbstbeschreibung dieser Interviewpartnerin. Denn wie bei Luther wird Glaube hier als Beziehung beschrieben: »Ich glaube, daß Gott *mich* geschaffen hat...« Aus der Sicht der »distanzierten« Kirchenmitglieder ließe sich das Verhältnis ihrer Glaubenslehre gegenüber der von uns Theologen und Kirchenvertretern behaupteten Lehre vermutlich analog dem Vorbehalt Luthers gegenüber der (entsprechend verstandenen) Scholastik deuten. Und wieder wäre es der *Sinn* reformatorischer Anliegen, der sich gegen deren *Ausformulierung* im Bewußtsein der offiziellen Theologie durchgesetzt hätte.

Daß der Glaube, insbesondere der Glaube an Gott, sich für die Interviewten mehrheitlich nur in einer Beziehung erfahren läßt, schlägt sich nicht zuletzt in der Figur des »Schutzengels« nieder. Er ist es, zu dem »man sich versehen kann alles Guten«: »Ja, gut, bei manchen heißt der vielleicht Gott, ne, und bei mir heißt er halt Schutzengel.«<sup>33</sup> Zum

30. Anke, I, 104.

31. Z.B. Heide, I, 78.82f.

32. Regina, I, 658f.

33. Wolf, I, 242.

Beten in der Kirche fehle im die Beziehung. Der Gott, um den es dort gehe, der »is, ja wirklich, der is zu weit weg einfach.«<sup>34</sup> Für eine andere Interviewpartnerin ist der Schutzengel Ausdruck dafür, »daß der liebe Gott das immer gut mit mir meint, ne.«<sup>35</sup> Der Schutzengel ist gleichsam die Gestalt Gottes, in der man Beziehung zu ihm aufnehmen kann. Denn der Schutzengel ist weniger Ausfluss magischer Relikte als die den Menschen offenbar einzig zugängliche Gestalt individueller Heilsbeziehung. Wenn hier ein Defizit zu beklagen ist, dann möglicherweise auf Seiten von Kirche und Theologie, die Gott in der Wahrnehmung der Kirchenmitglieder als Abstraktum verschwimmen zu lassen scheint. Die Art, in der von diesem Schutzengel gesprochen wird, ist übrigens wiederum alles andere als »unbestimmt«.

Daß das Verhältnis solchen Glaubens zur offiziellen Theologie ambivalent ist, wird man nicht übersehen können. Näher an vertrauten Beständen liegt die Beziehungssuche im Rahmen der Trinitätslehre: »Mir kommt das Wort Gott dann schwer über die Lippen, ne. Mir, ich kann mich dann eher mit, jetzt mit Jesus identifizieren beziehungsweise an die, an die Kraft, die das Gute im Menschen fortbewegt, den Glauben daran, ne.«<sup>36</sup> Auch hier hat der Interviewpartner das Bewußtsein einer tiefen Differenz zwischen der Theologie auf der einen und allem, was er selbst sagen könnte, auf der anderen Seite, schon verinnerlicht: »Das ist, das ist sicherlich keine Theologie...«<sup>37</sup> Dabei liegt er näher an der Theologie, als er sich zutraut, und hat trinitarische Vorstellungen zwar nicht schulgemäß wiedergegeben, aber wiederum in einer angeeigneten Gestalt, die wohl doch nicht ganz falsch ist.

Eine Folge dieser eigentlich richtigen Betonung der Beziehungsebene im Gottesverhältnis dürfte die für die Wahrnehmung von Kirche elementare Bedeutung der Pfarrerinnen und Pfarrer darstellen. Sie sind Garanten nicht des Heiligen, sondern der Beziehung und der Beziehungsmöglichkeiten zwischen den Kirchenmitgliedern und ihrer Kirche. Das ist nicht neu und ist oft betont worden. Die Interviews zeigen jedoch, daß es sich dabei nicht nur um den Wunsch nach persönlicher Beglaubigung durch den »Musterprotestanten« handelt, sondern daß die dem Pastor zugeschriebene Rolle konsequent aus der Glaubenslehre der »Distanzierten« folgt. Der Pfarrer ist, was er ist, »(w)eil er eigentlich neben mir steht, als Mensch, und genau dasselbe erlebt und dasselbe sieht auch in seiner Umwelt.«<sup>38</sup> Der Pfarrer und die Pfarrerin als »wahre Menschen« – dies ist ihre Chance wie ihre Bürde. Denn Kommunikationsprobleme führen hier zu nachhaltigen Enttäuschungen.

Das alles ist durchaus nicht »unbestimmt«. Als solches erscheint es tatsächlich nur, wenn man eine klassisch dogmatische Perspektive einnimmt. Die darin enthal-

34. Ebd.

35. Uschi, I, 55.

36. Uwe, I, 266.

37. Ebd.

38. Regina, I, 661.

tene Suche nach Konsistenz, der sich die Systematische Theologie nicht entziehen kann, ist aber abhängig vom Bezugsrahmen. Und hier lassen sich noch andere Bezugsrahmen angeben als das je eigene System.

## 5. Konsistenz mit dem Leben – nicht mit der Lehre

Die Theologie der Kirchenmitglieder ist offenkundig von einer anderen Konsistenz getragen als die klassische Dogmatik. Überprüft und ausgesagt wird »Lehre« von den Kirchenmitgliedern im Rahmen ihres Lebens. Nicht die Logik theologischer Systeme und Theorien *in sich* entscheidet, sondern die Integrationsfähigkeit der Glaubensausagen in das zu führende Leben. Konsistenz wird hier allerdings gesucht und angemahnt, aber eben *mit* dem jeweiligen Leben, der jeweiligen Biographie. Rezipiert wird, was alltagsrelevant ist.

Wundert es angesichts der letztlich theoriegeleiteten Genese der Trinitätslehre eigentlich wirklich, daß diese nicht permanent präsent ist als Auslegung des Gottesbegriffs? Sehr wohl präsent ist sie jedoch im Rahmen der lebensweltlichen Auslegung der Kirchenmitglieder. Denn dort erscheint die Trinität etwa als Familie besonderer Art, zu der Frauen keinen Zugang haben. Wie von der feministischen Theologie vorgezeichnet, hinterfragt eine Interviewpartnerin diese Gottesvorstellung und ihre möglichen Zusammenhänge mit der Kirchenstruktur: »Das kommt aber nachher auch erst, wenn man einfach, ja noch mehr darüber nachdenkt, warum, es is erstens ein Mann, warum hat er auch ausgerechnet noch ´n Sohn [...].«<sup>39</sup>

Deutlicher noch wird die gesuchte Konsistenz mit dem Leben freilich in ethischen Fragen. So hält eine Interviewpartnerin das Schlagen von Kindern mit dem christlichen Glauben für unvereinbar<sup>40</sup>, und ein anderer hält die gängige Gottesvorstellung einerseits und die kirchliche Haltung zur Frage der Lebensformen andererseits für widersprüchlich: »Es sollte einem liebenden Gott egal sein, ja, ob man nun mit Trauschein sich gegen-, also sich gegenseitig annimmt, liebt, ja, oder es in einer Beziehung ohne Trauschein tut ...«<sup>41</sup> Angesichts unterschiedlicher Lebenskontexte der Menschen kann es kaum verwundern, daß es gerade die »Soziallehren« sind, an denen sich Kirchenlehre und die Lehre der »Distanzierten« tatsächlich unterscheiden. In den Interviews begegnen eher diejenigen, die für eine Verurteilung etwa des Selbstmordes oder der Homosexualität kein Verständnis haben.<sup>42</sup> Hätte man sich älteren Interviewpartnern

39. Heide, I, 77.

40. Anne, I, 370.

41. Lutz, I, 400.

42. So Astrid, I, 222 und Lutz, I, 393.

zugewandt, wäre vermutlich eher die laxe Haltung der Protestanten getadelt worden. Wie die Haltung im einzelnen auch ausfallen mag, so bleibt das Denkmodell doch erhalten: Konsistenz des Glaubens mit der eigenen Lebenserfahrung. Daß Kirche und Theologie hier auf Differenzen stoßen, dürfte nicht zuletzt daran liegen, daß man sich lange weniger an ethischen Traditionen der Reformation als an gesellschaftlichen Fakten des 19. Jahrhunderts orientiert hat. Wiederum wäre also mit Matthes zu fragen, wer hier eigentlich aus der Gesellschaft emigriert ist, die »Leute« oder die Kirche.<sup>43</sup> Daß die beiden großen Kirchen in ihren Verlautbarungen stärker die funktionale Bedeutung ethischer Traditionen hervorheben, wird man in diesem Zusammenhang als richtigen Weg zur Kommunikation mit den Mitgliedern verstehen.

Rezeptionsprobleme scheinen auch zu bestehen im Blick auf das Herzstück der Reformation, die Rechtfertigungslehre. Hier zeigt sich etwa in einem Falle, bei größerer Distanz zur Kirche, eine intensivere Rezeption der Sache als in einem anderen Fall bei größerer Kirchnähe: Eine kirchlich sehr »distanzierte« Kindergärtnerin erläuterte ihren Kindern, daß es keine guten und keine bösen Kinder gäbe, sondern bestimmte Taten. Wie diese zu beurteilen wären, sei darüber hinaus ein Problem: »... die waren dann ganz erstaunt, als ich gesagt hab', es gibt keine lieben Kinder, es gibt aber auch keine bösen Kinder. ... Und dann hab' ich gesagt, wenn der eine den andern haut, dann macht er was, wo er dem andern mit weh tut, ob das nun so gut is, sag' ich, das weiß ich nich, das muß man immer sehen, ne?... Na ja, und dann, das is unwahrscheinlich schwer, die haben immer solche Schuldgefühle, daß es gleich auf andere abgewälzt wird...«<sup>44</sup> Für sie selbst sieht die Interviewte den Zusammenhang so: »Wenn ich immer Schuld hab', kann ich mich nich frei fühlen.«<sup>45</sup> Aus ihrer Biographie heraus ist hier die rettende Trennung von Person und Werk evident geworden.

Eine andere Interviewpartnerin dagegen, die sich intensiv mit ihrer Kirchenbindung auseinandersetzt und zwischen der Volkskirche und einer Freikirche steht, hat den Zusammenhang der Rechtfertigung für sich weder gehört noch erfahren: »Ja, daß ich mich doch Christin nennen kann, daß ich mit mir und meiner Art, wie ich nun mal bin, doch so vor Gott treten kann, daß ich das Gefühl hab', er akzeptiert mich auch so. Und das Gefühl hab' ich ja eben nich.«<sup>46</sup> Beide Kirchenmitglieder haben eine durchaus bestimmte Vorstellung von ihrer Situation. Explizit wird dabei die Rechtfertigungslehre nicht. Dennoch gibt es in beiden Fällen eine Ahnung von der Befreiung von Schuld. *Gelernnt* haben beide Frauen jedoch die Lektion der Schuld. Auch das mag gut protestantisch sein, ein Ruhmesblatt protestantischer Theologie und Kirche ist es gleichwohl vermutlich nicht.

43. Vgl. Matthes, Mitgliedschaftsstudien, S. 154.

44. Uta, I, 145.

45. I, 146.

46. Anne, I, S. 362.

Häufige Differenzen in der Auffassung zwischen den Kirchenmitgliedern und der Kirche finden sich auch im Blick auf die Sakramentenlehre. Ob man hier allerdings von Differenzen in der Theologie reden kann, erscheint fraglich. Wenn einer evangelischen Frau von zwei evangelischen Pfarrern die Trauung mit einem katholischen Mann verweigert wird, da dieser nicht evangelisch werden will,<sup>47</sup> und wenn einem Kind die Taufe verweigert wird, weil der Vater nicht konfirmiert worden ist<sup>48</sup>, dann wird deutlich, daß das Sakrament der Taufe und die Segenshandlung »Trauung« nicht mehr theologisch reflektiert werden, sondern zum Regulations- und Disziplinierungsinstrument für ganz andere Interessen geworden sind. Theologisch sind beide Maßnahmen zumindest zweifelhaft. Verständlicherweise erlebt der Vater eine andere Kirchengemeinde als mit der Sache kongruenter, in der »eben doch alles nicht so verbiestert«<sup>49</sup> zugehe. Wenn auch die Interpretation der Taufe allein als Segenshandlung<sup>50</sup>, wie sie in den Interviews deutlich wird, der vielfältigen Bedeutung im Rahmen der theologischen Tradition nicht voll gerecht wird, so ist sie ungleich bedeutungsvoller und theologisch substantieller als die vorgeschobenen Verweigerungsgründe. Einem selbst getauften Kirchenmitglied die Taufe seines Kindes zu verweigern, verweist jedenfalls zumindest auf einen Glaubensbegriff, der als konfessorisch verengt bezeichnet werden muß. Daß Kirchenmitglieder demgegenüber Freiheitsimpulse empfinden, sollte nicht verwundern und ist sowohl konsistent als auch durchaus nicht »unbestimmt«.

Schließlich ist noch auf die Christologie hinzuweisen. Daß alle Jahre wieder Romane oder Sachbücher mit sensationellen Enthüllungen über den historischen Jesus in den Bestsellerlisten auf die ersten Plätze gelangen, beweist zunächst zweierlei: Erstens besteht offenbar ein ungebrochenes Interesse an diesem Jesus von Nazareth, das sich letztlich seinem Anspruch auf eine besondere Gottesbeziehung verdankt. Zweitens hat es die Kirche entweder nicht vermocht oder nicht gewollt, ihren Mitgliedern das Wissen, das die Exegeten seit mehr als einhundert Jahren haben, weiterzugeben. Denn anders ist es schwer zu deuten, daß derlei Bücher als »neu« wahrgenommen werden.

In den Interviews wird dazu deutlich, daß es nicht der leidende Christus ist, der als »Person« im Blick ist. Im Gegenteil formuliert eine Interviewpartnerin: »Auch dieses Symbol, ja, gut, eben vor allem bei den Katholen, daß es überall nur den Kreuzig (sic), den gekreuzigten Christus gibt. Ja, oder das Jesulein, aber man lediglich in, äh, ja, vor allem in mittelalterlichen Darstellungen, in romanischen Kirchen, findet man überall den segnenden Christus. Ja, und der ist, er ist vielmehr Inbegriff dessen, was Christentum heute sein muß (betont) als der gekreuzigte Christus.«<sup>51</sup> Dazu paßt, daß ein anderes Kirchenmitglied in Jesus besonders die heilenden Kräfte sieht: »...daß der so eine

47. Gisela, I, 307.

48. Uwe, I, 268f.

49. I, 269.

50. Rita, I, 419.

51. Helga, I, 168.

Wahnsinnsausstrahlung gehabt hat, daß der dazu fähig war, ne?«<sup>52</sup> Die »Heilsbedeutung des Kreuzes« wird von den Kirchenmitgliedern nicht reflektiert. Dafür bieten ihnen aber vermutlich die kirchliche Sozialisation und die theologische Lehre wenig Anlaß. Ebenso wie die Trinitätslehre ist diese Komponente christlicher Theologie – wenn überhaupt – vorwiegend in liturgischen Formeln präsent. Wie man das bewerten mag, steht auf einem anderen Blatt und soll hier nicht diskutiert werden. Wichtiger erscheint, daß es auch an diesem Punkt gegenüber vordergründigen Differenzen zwischen der Theologie der »Distanzierten« und der ordentlichen Theologie hintergründige Übereinstimmungen gibt. Die Heilsbedeutsamkeit Jesu wird durchaus gesehen, wenn sie auch eher in Begriffen der »Religion Jesu« als des Christentums explizit wird. Aber wer verfügt hier über eine Sprache, die jene von den »Distanzierten« gewünschte Plausibilität der Tradition im Blick auf ihre Lebensrealität nicht nur auf den Begriff bringt, sondern anschaulich machte?

## 6. Sprache und Sprachlosigkeit – Wer hört wen?

»Ich hab´ da auch noch so meine Probleme mit, das ganz klar auszudrücken.«<sup>53</sup> Sprachprobleme sind, auch wenn sie zunächst als Spezifikum der »Distanzierten« gelten mögen, ein allgemeines Phänomen ernsthafter religiöser Kommunikation. Sie sind nicht zuletzt Ausdruck faktischer Grenzen des jederzeit verfügbaren begrifflichen Wissens. Selbst eine im Pfarrhaus aufgewachsene Interviewpartnerin<sup>54</sup> unterscheidet sich in ihrem sprachlichen Duktus kaum von den anderen Interviewten.

Die Interviews zeigen jedoch, daß Sprachprobleme Indizien für grundlegendere und bedenklichere Erscheinungen sind. Daß ein Kirchenmitglied verlegen in seine Rede einflücht, daß »man gleich in dieses, in dieses christliche, äh, in diese christliche Wortweise« falle,<sup>55</sup> mag noch als sich ironisch distanzierende Geste des »Distanzierten« angehen. Daß ein anderer aber sich selbst ausgrenzen muß, weil er die Sprache des Glaubensbekenntnisses nicht spricht und nicht versteht, das ist bedenklich: »Aber ich, ich hab´ ja schon gesagt, daß dieser Glauben eigentlich, ich weiß nich, nich so richtig besteht bei mir, dieser, ich weiß es nich, ob das, der immer so verlangt wird. So kommt´s mir zumindest vor ... Vielleicht is es dadurch auch schwierig, dann irgendwo hinzugehen und zu sagen, ich würde gerne in der Kirche mitarbeiten, aber ich kann den richtigen Glauben, den ihr habt, den hab´ ich nicht.«<sup>56</sup>

52. Uta, I, 140.

53. Heide, I, 71.

54. Regina, 653-674.

55. Malte, I, 489.

56. Horst, I, 733.

Wo Sprache und wo Sprachlosigkeit anzutreffen sind, scheint darüber hinaus nicht so deutlich zu sein, wie es frühere Umfragen suggerierten. Insbesondere im Blick auf eschatologische Fragestellungen verlaufen die Linien hier offenkundig nicht einfach zwischen den Amtsträgern und den »Distanzierten«. Eine Krankenschwester berichtet: »Also, ja, wie gesagt, und wenn dann der Pfarrer kommt und, und redet dann da so, dann denke ich, der glaubt doch selber nicht an seine Worte. Denn wenn man die da direkt drauf anspricht, hinterher, erst da, wie gesagt, winden sie sich und, und reden da auf einmal um das Thema herum, aber wenn man dann halt weiterstochert oder so, dann haben sie selber panische Angst.«<sup>57</sup> Auch hier ist es die Konsistenz von Lehre und Leben, die gegenüber Kirche und Theologie angemahnt wird, und es ist genau die Inkonsistenz zwischen vordergründiger Sprach- und Bearbeitungsfähigkeit und hintergründiger Ratlosigkeit, die die Krankenschwester wiederum sprachlos macht. Daß auch Kirche und Theologie in den »letzten Dingen« nicht eindeutig und vollmundig zu sprechen vermögen, sollte zumindest theologisch plausibel sein. Wenn das nicht verdeckt zu werden bräuchte, wären sich die Theologie der Amtsträger und der »Distanzierten« auch an der Oberfläche näher, als es gemeinhin wahrgenommen wird. Vor dem Hintergrund der Leidensgeschichte der Interviewpartnerin mit kirchlichen Repräsentanten bekommt ihre sich von kirchlich-theologischer Terminologie abhebende Sprache – worauf auch die Interpretengruppe richtig hinweist – einen »emanzipatorische(n)« Charakter.<sup>58</sup> Wiederum wäre es eigentlich die Übereinstimmung im Sinngehalt (in diesem Fall: die Angst vor dem Tod), die angesichts des *Anspruchs* theologischer Eindeutigkeit zu erheblichen Differenzen führt.

Daß auch die Interviewten selbst Probleme bei der Formulierung ihres Glaubens wahrnehmen, bedeutet freilich noch nicht, daß sie tatsächlich (und in stärkerem Maße als ihre Befrager) Ausdrucksschwierigkeiten hätten. Die im Titel dieses Beitrages aufgenommene Wendung »oder se, ne?« ist zwar in manchem Fall Ausdruck von Unsicherheit und dem Bedürfnis nach Vergewisserung, aber zugleich Zeichen von Nachdenklichkeit und Reflexion. Faktisch sind die Befragten nämlich alles andere als sprachlos. Vielmehr führen sie erstaunlich lange, differenzierte und genaue Mono- bzw. Dialoge über ihren Glauben.<sup>59</sup>

Was an der Oberfläche dabei »unbestimmt« aussehen mag, ist – so war die These – bestimmt und gut protestantisch. Es sind die *Gehalte* der reformatorischen Grundeinsichten, die sich nachhaltig durchgesetzt haben, nicht die Begriffe und ihre Begründung. Auch dies ist kein neues Phänomen. So hat kürzlich der 1919 in einem protestantischen Pfarrhaus geborene Musikwissenschaftler Hans Heinrich Eggebrecht über sein Verhältnis zur protestantischen Konfession geurteilt: »nicht in ihren Dogmen,

57. Gisela, I, 323.

58. II, 175.

59. Die Interviews dauerten zwischen 60 und 120 Minuten.

aber in ihren Prinzipien habe ich sie völlig verinnerlicht.«<sup>60</sup> Die Kirchenmitglieder glauben, was die Kirche meint – nicht das, was sie sagt. Das könnte dem Protestantismus innerlicher sein, als es uns für das »Reden« Zuständigen lieb ist. Gleichwohl wird man sich der Unterscheidung von äußerem und innerem Wort auch hier nicht undankbar erinnern. Denn vielleicht ist das ja eine Erklärung für den wundersamen Tatbestand, daß trotz allen (scheinbaren und stets beklagten) Abfalls noch so viele Menschen in der Kirche sind.

60. Eggebrecht, Hans Heinrich: Musik im Abendland. Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München 1998<sup>2</sup>, S. 745.