

Sakralisierter Moralismus?

Versuchungen und Herausforderungen kirchlichen Handelns heute

Jörg Dierken

1. Versuchungen

Um die Kirchen steht es nicht gut – jedenfalls wenn man Großtrends wie massiv rückläufige Mitgliedschaft, erheblich abnehmende Gottesdienstbesuchszahlen, deutliche Rückgänge bei der Nachfrage nach Kasualien und verringerte Vertrautheit mit den Symbolen der christlichen Tradition anschaut. Diese Trends sind mit unterschiedlicher Intensität überall in Deutschland sichtbar, mit Spitzen in Ostdeutschland. Natürlich gibt es Regionen mit noch größerem Rückgang an Kirchlichkeit wie etwa Tschechien, und natürlich gibt es Kirchen, in denen es hinter monumentalen Fassaden noch mehr bröckelt. Man braucht nur an den Katholizismus hierzulande zu denken. Er ist indes in einen weltkirchlichen Zusammenhang eingebettet, in dem es auch gegenläufige Entwicklungen gibt. Allerdings erschweren die damit verbundenen Beharrungskräfte in Sachen Sexualmoral und geschlechtsbezogene Amtshierarchie hiesige Reformprozesse, die schon angesichts der hausgemachten Probleme im Zusammenhang mit sexuellem Missbrauch dringlich sind. Dessen schleppende Aufarbeitung hat in der Öffentlichkeit ein Bild vom Katholizismus entstehen lassen, in dem er eher einer dubios-düsteren, tendenziell kriminellen Organisation

ähnelt als einer lichtvoll-hellen Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe.

Das färbt auch auf die evangelischen Kirchen ab, zumal auch sie keineswegs frei von dem vielschichtigen Problem des Missbrauchs sind und sich im Umgang damit schwertun. Weder beschweigendes Aussitzen noch hektische Verdachts-hermeneutik, die selbstexkulpiert wirken soll, markieren hier zielführende Wege. Die jüngsten Entwicklungen um den Rücktritt der EKD-Ratsvorsitzenden sprechen für sich. Eine ehemals gegenüber sexueller Diversität intolerante Moral wirft lange Schatten. Ihnen entkommt man nicht, wenn behauptet wird, dass die archaischen Geschlechter- und Generationenverhältnisse aus der Bibel nun plötzlich die bunten Farben von Queerness widerspiegeln. Mit der Sexualethik hat der Protestantismus freilich ein geringeres ökumenisches Problem als der Katholizismus. Bei dem international wachsenden pentecostalen Christentum bildet indes die Wirtschaftsfreundlichkeit des Wohlstandsevangeliums eine Kontrastlinie zu den hiesigen evangelischen Landeskirchen. Aufgrund ihrer religionsverfassungsrechtlichen Stellung verfügen sie immer noch über erhebliche ökonomische Ressourcen, sie scheinen sich daher kapitalismuskritische Rhetorik leisten zu können.¹ Ob das dem Empfinden der insgesamt fraglos noch großen Zahl von Mitgliedern, die die

¹ Sie ist nach ARMIN NASSEHI gleichsam der *cantus firmus* des großen Nein gegen steigende gesellschaftliche Komplexität aufgrund von sozialer Differenzierung. Vgl. DERS., Das große Nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests, Hamburg 2020, v. a. 80 ff.

Kirchen tragen, entspricht, mag dahingestellt bleiben. Dass die Kirchen aufs Ganze gesehen noch immer zu den mitgliederstärksten Organisationen gehören, geht in der Klage-litanei, die überall zu vernehmen ist, leicht unter. Dabei fungiert zumindest untergründig der Rückblick in vergangene Zeiten als Maßstab für die Gegenwart.² Dass es dazu kommt, darf angesichts der Permanenz von Strukturanpassungsdebatten – vulgo: Sparprogrammen – allerdings auch nicht wundern.

Eine Versuchung in dieser Lage scheint darin zu liegen, die Kirche als parteiähnliche Organisation zur Durchsetzung des Wahren und Guten, des *bonum commune*, zu machen. Dieses Ansinnen schreibt Grundintuitionen der sog. »Öffentlichen Theologie« fort,³ deren Selbstbeschreibung unaus-

² Das ist ein Grundproblem von solchen Säkularisierungstheorien, die den Maßstab einer weitgehend religiösen Integration der Gesellschaft mit Deckungsgleichheit von Christenmenschen und Bürgern anlegen und dann Transformationen und Differenzierungen als Verlustgeschichte beschreiben. Die Dimensionen des Verlustes auszublenden, ist freilich auch keine – gegenläufige – Option. Zu fragen ist allerdings, für wen und warum Säkularisierung als Verlustgeschichte beschrieben wird – und was daraus folgt. – Vgl. dazu JÖRG DIERKEN, Religion am Ende – am Ende (doch) Religion? Soziologische und theologische Perspektiven, in: DERS., Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014, 23 ff.

³ Vgl. zum Stichwort Öffentliche Theologie den Band: FLORIAN HÖHNE / FRIEDERIKE VAN OORSCHOOT (Hrsg.), Grundtexte Öffentlicher Theologie, Leipzig 2015; die Programmformel geht auf WOLFGANG HUBER zurück. Vgl. DERS., Kirche und Öffentlichkeit, München 1991. Zur besonnen-abwägenden Analyse der Öffentlichen

gesprochen mit dem Gegenbild einer vorgeblich das Licht der Öffentlichkeit scheuenden, mithin klandestinen Theologie operiert. Ohne die weit verzweigte Debatte um das Programm der Öffentlichen Theologie und dessen Fortentwicklung hier aufrollen zu können, lässt sich als Nenner festhalten, dass die Kirchen mit ihren institutionellen und organisatorischen Potentialen in der politischen Öffentlichkeit sozialmoralische Positionen nach vorn bringen mögen, die sich mit ethischen Grundprinzipien des Christlichen berühren. Stichwortartig sei auf Formeln wie Einsatz für ›Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‹ aus dem ökumenischen Konziliaren Prozess oder die aus der Befreiungstheologie stammende Formel von der ›Option für die Armen‹ verwiesen.⁴ Solche Globalformeln sind gewiss nicht falsch, man wird jedenfalls keinen Grunddissens zu ethi-

Theologie mit liberal-theologischer Positionierung vgl. ARNULF VON SCHELIHA, Zum Programm der »Öffentlichen Theologie«. Ein Debattenbeitrag, in: ULRICH H. J. KÖRTNER U. A. (Hrsg.), Konzepte und Räume der »Öffentlichen Theologie«, Leipzig 2020, 43–54; DERS., Die Rolle der Kirchen im gesellschaftlichen und politischen Diskurs der Gegenwart, in: DERS., Religionspolitik, Tübingen 2018, 99–129.

⁴ Sie durchzieht das Oeuvre des ehemaligen EKD-Ratsvorsitzenden und Huber-Schülers HEINRICH BEDFORD-STROHM, vgl. schon DERS., Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993; darin findet sich auch die Formel ›Option für die Armen‹. Vgl. exemplarisch dazu aus späterer Zeit: <https://www.evangelisch.de/inhalte/82453/28-04-2013/bedford-strohm-kirche-ist-option-fuer-die-armen-verpflichtet>. Vgl. zur Auseinandersetzung damit ARNULF VON SCHELIHA, Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen 2013, 237 ff.

schen Kräften des Christentums, insbesondere der Gottebenbildlichkeit aller Menschen und der die urbildliche Gottesliebe abbildenden Nächstenliebe, feststellen können. Offen ist aber, mit welchen politischen Aktivitäten solche Programmformeln verbunden werden sollen und welche Rolle die Kirchen dabei spielen. Spätestens hier beginnt der politische Streit. Geht es um Befähigungsgerechtigkeit oder Verteilungsgerechtigkeit? Ist Armutsbekämpfung eine Option neben anderen, welche ökonomischen Wege sollte Sozialpolitik heute einschlagen? Was meint Einsatz für den Frieden angesichts der Realität von Angriffskrieg und monströsem Terror? Ist Bewahrung der Schöpfung eine Aufgabe des Menschen? Und wenn ja, von wem und wie?

Solche und weitere Fragen führen hinein in politische Debatten, die tunlichst mit Argumenten zu führen sind.⁵ Die Versuchung der Kirchen besteht angesichts der Unübersichtlichkeit politischer Debatten darin, mit einer an die moralischen Grundintuitionen zurückgekoppelten Beschreibung bestimmte politische Fragen zu besetzen, sie damit der politischen Debatte zu entziehen und dies durch Zeichenhandlungen zu bekräftigen. Eine vermeintlich durch religiöse Betroffenheit privilegierte Einsicht in das *bonum commune*, die sich verbunden weiß mit einem ›Wächteramt‹ der Kirchen

⁵ Dieses Anliegen von ROCHUS LEONHARDT im Kontext seiner Vorschläge zum Umgang mit der AfD, die Gesamtdeutschland als ›DDR 2.0‹ perhorresziert, sei gern unterstrichen. Vgl. DERS., Die politische Kultur Deutschlands im Schatten des Rechtspopulismus, in: JOHANN HINRICH CLAUSSEN u. a., Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik, Tübingen 2021, 147–189.

für das politisch Gebotene,⁶ wird mit bestimmten politischen Positionen kurzgeschlossen. Symbolträchtige Aktionen sollen gegenteilige Bedenken und Positionen als nicht satisfaktionsfähig ausschließen. Exemplarisch sei auf die Mitwirkung der EKD beim Ankauf eines Schiffes zur Rettung von Flüchtlingen auf dem Mittelmeer, die Einladung der Sprecherin der Aktivist*innen der sog. ›Letzen Generation‹ bei der EKD-Synode 2022 mit entsprechenden Solidaritätsbekundungen und die Beschlüsse zum Tempolimit für die höhere Geistlichkeit verwiesen.⁷ So sehr es außer Frage steht, dass Schiffbrüchige zu retten sind, so sehr kann gefragt werden, welche Rolle den Kirchen dabei gegenüber ihrem sonstigen diakonischen Handeln zukommt, welche Hintergründe des humanitären Dramas in den Inkonzinuitäten des Asyl- und Zuwanderungsrecht liegen und was das für das Schlepperunwesen bedeutet. Ganz aktuell kann auch nach dem durch Zuwanderung verstärkten Antisemitismus gegenüber der Solidarität mit Israel und der Erinnerungspolitik angesichts der Shoah gefragt werden. Wenn Klimaschutz zu Recht auf der politischen Agenda steht und eine ethische Aufgabe darstellt, bleibt fraglich, ob die Rechtsmeinung von Aktivist*innen zu Beschlüssen zum Klimaschutz, die vorgeblich

⁶ Vgl. FRIEDRICH WILHELM GRAF, Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche? Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie, in: ZEE 32 (1988), 88–106.

⁷ Vgl. dazu GERHARD WEGENER, Lasst uns woke und munter sein, URL: <https://zeitzeichen.net/node/10282>. (Stand: 16.06.2024) Dort auch Links zu weiteren Stimmen und Positionen.

Nötigung und Sachbeschädigung rechtfertigen oder geradezu erzwingen soll, etwas anderes bewirkt als mediale Aufmerksamkeit. Diese folgt dem Muster der im Milieu der Kreativen verorteten, diskursenthobenen gesellschaftlichen Singularitätenlogik⁸ – die sich von der provozierten Ablehnung weiter nährt. Spätestens die Weigerung von Teilen der höheren Geistlichkeit, sich an die Tempobeschlüsse der Synode zu halten oder sie mit vermeintlich besseren verkehrsfusstechnischen Argumenten etwas zu modifizieren,⁹ zeigt, wie partikular die Positionierung für das behauptete *bonum commune* ist, für das in aktivistischer Manier Partei genommen wird. Die aktivistische Versuchung wird gesteigert, wenn sie sich klerikal gewendet. Die vermeintliche Autoritätserhöhung erleidet aber unvermeidlich Abstürze, wenn sichtbar wird, dass der Klerus im protestantischen Raum niemals mit einer Stimme spricht.

Gegen die aktivistische Versuchung ist von verschiedener Seite aus Widerspruch eingelegt worden. Konservativ-tradi-

⁸ Vgl. zu dem Stichwort ANDREAS RECKWITZ, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017; zur Kritik daran NASSEHI, Nein, 45 f.

⁹ Vgl. URL: <https://www.swr.de/swraktuell/baden-wuerttemberg/landesbischof-gohl-tempolimit-100.html#:~:text=Nach%20EKD%2DBeschluss%20zum%20Tempolimit,lehnt%20freiwilliges%20Tempo%20100%20ab&text=Der%20w%C3%BCrttembergische%20Landesbischof%20Gohl%20nennt,Die%20Kirche%20d%C3%BCrfe%20nicht%20bevormunden>; <https://www.domradio.de/artikel/bischoefin-ist-gegen-tempolimit-fuer-leitende-mitarbeiter>; <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/tempolimit-fuer-bischoefe-evangelische-kirche-beschliesst-tempo-100> (Stand: 24. 08. 2023).

tionale, liberal-theologische und selbst in der dialektisch-theologischen Tradition verankerte Stimmen haben mit der Erinnerung an Grundzüge der Zwei-Reiche bzw. Regimenter-Lehre an die Eigenbedeutung des Politischen und die Rolle deliberativer Vernunft darin erinnert.¹⁰ Gegen die im Hintergrund stehende Öffentliche Theologie formiert sich unter anderem der sog. »Öffentliche Protestantismus«.¹¹ Auch dieser fokussiert die politische Bedeutung der evangelischen Kirchen, sieht ihre Aufgabe aber vor allem in einer für die Pluralität von Frömmigkeitsstilen offenen religiösen Kommunikation. Auch der gesellschaftliche Pluralismus sei mit samt den prozeduralen Formen im Politischen und deren rechtlichen Bedingungen und Konsequenzen vorbehaltlos anzuerkennen. Gleichwohl gibt es Schnittflächen zur Öff-

¹⁰ Vgl. ULRICH H. J. KÖRTNER, Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, Leipzig 2017; HANS JOAS, Kirche als Moralentur? München 2016; JOHANNES FISCHER, Gefahr der Unduldsamkeit. Die »öffentliche Theologie« der EKD ist problematisch, in: *zeitzeichen* 17 (2016), 43–45; DERS., Kirche und Theologie als Moralentur der Gesellschaft, in: CLAAS CORDEMAN / GUNDOLF HOFERT (Hrsg.), Moral ohne Bekenntnis? Zur Debatte um Kirche als zivilreligiöse Moralentur, Leipzig 2017, 65–82; GÜNTER THOMAS, Radikaler moralischer Universalismus, begrenzte Verantwortung und partikulare Staatlichkeit. Fragen angesichts der Flüchtlingskrise, in: JÖRG DIERKEN / DIRK EVERS (Hrsg.), Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts, Frankfurt a. M. 2016, 353–379.

¹¹ Vgl. CHRISTIAN ALBRECHT / REINER ANSELM, Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017; DIES., Differenzierung und Integration, Tübingen 2020.

fentlichen Theologie, insbesondere im Blick auf die Fokussierung des *bonum commune*.¹² Für dessen Ausmittlung sollen die Kirchen Kommunikationsräume bereitstellen. Im Hintergrund dieses pluralismusoffenen Denkens steht ein Verständnis der Kirchen als Volkskirchen. Damit ist kein ominöses All- und Alleinvertretungsideal gemeint, vielmehr geht es um eine prinzipielle Offenheit der Kirchen für alle. Die Kirchen sollen eben nicht durch ständische, milieuspezifische oder politische Grenzen bestimmt sein.¹³

Gegen solch volksskirchlich eingestellte Theologie richtet sich ein tendenziell charismatisches Denken, das mit anderen Stimmen ebenfalls scharfe Kritik an der aktivistischen Versuchung artikuliert. Es sieht die Misere der Kirchen tendenziell in deren volksskirchlichen Strukturen wurzeln, die faktisch einer vom Religionsverfassungsrecht gedeckten staatsnahen Institutionalität mit behördenähnlicher Organisation auf Steuerbasis ähnelten. In deren auf Selbsterhaltung abstellenden Beharrungskräften sei der Sinn für das »Welt-

¹² Vgl. ALBRECHT/ANSELM, Öffentlicher Protestantismus, 7; DIES., Verantwortung für das Gemeinsame. Die Aufgaben eines öffentlichen Protestantismus, in: Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie, 57–65.

¹³ Dass das u. a. auf Schleiermacher zurückgehende Stichwort »Volkskirche« nach wie vor diskussionswürdig ist, zeigen ganz unterschiedliche Stimmen: ULRICH H. J. KÖRTNER, Die Kirche als politische Volkskirche. Anspruch und Wirklichkeit, in: ILONA NORD/THOMAS SCHLAG (Hrsg.), Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik, Leipzig 2021, 171–183; KRISTIN MERLE, Populismus in der Volkskirche. Von der Problemwahrnehmung zur Pluralismuskompetenz. Kirchentheoretische Anmerkungen, a. a. O., 231–239.

abenteuer Gottes« durch kultivierte Erwartungslosigkeit abhandengekommen, so Günter Thomas.¹⁴ Diese soziologisch durchaus nicht unzutreffende Diagnose wird ausgeweitet zu einem Plädoyer für die Trennung der Theologie von der sie seit der Antike in Gefangenschaft nehmenden Philosophie. Es gelte, dagegen die Kräfte des Mythischen und der Narration zu mobilisieren, um eine entsprechend hochgespannte Erwartungshaltung für ein Leben in Gottes Weltabenteuer zu befördern.¹⁵ Mit dieser Programmatik erliegt die Kritik an der aktivistischen Versuchung jedoch ihrerseits einer anderen Versuchung: der charismatischen. So sehr einer Förderung der Kommunikation der christlichen Narrative und Symbole auch in den ästhetischen Formaten der heutigen Medienwelt zuzustimmen ist, so wenig vermag das generelle Verdikt gegen einen denkenden, und im Blick auf die Moderne und Gegenwart: kritisch denkenden Umgang mit dem christlichen Glauben zu überzeugen. Die charismatische Versuchung haust ihn in die Sonderwelten eines mythischen Bewusstseins ein, das mit der Aufklärung unvermeidlich in Konflikt gerät und sich mit antiaufklärerischen Kräften berührt.¹⁶

¹⁴ GÜNTER THOMAS, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2020. Die Formel vom Weltabenteuer Gottes geht auf HANS JONAS zurück, der sie indes auf das durch den Holocaust zugespitzte Problem einer umkehrenden Reformulierung der Theodizeeproblematik bezogen hat. Vgl. DERS., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 29ff. u. ö.

¹⁶ Zu einer ähnlichen Sonderexistenz führt auch ein theologischer

Mit der charismatischen Adelung des Mythischen wird ein Feld aufgewertet, auf dem eine weitere Versuchung liegt. Gemeint ist die Identitätspolitik. Sie stellt nicht auf ein gesellschaftlich Gemeinsames, das *bonum commune*, in forcierter Definitionshoheit ab, sondern auf rein eigene Bestimmungsmerkmale partikularer Gruppen. Sie seien politisch gegen bisherige Diskriminierung forciert zu behaupten. Aus antirassistischen Bewegungen erwachsen, hat sich manche Nähe zum Aktivismus von links ergeben – wobei neben ethnischen Besonderheiten auch Themen wie Ernährung, Geschlechtskonzepte in Verbindung mit posttraditionalen sexuellen Orientierungen und urbaner *life-style* nach vorn gespielt werden. Demgegenüber positioniert sich identitätspolitischer Aktionismus von rechts, bis hin zur völkisch ausgerichteten Identitären Bewegung.¹⁷ Auch das sog. Christentum von rechts beschwört den Mythos vom ethnisch, kulturell und religiös homogenen »Christlichen Abendland«, das es gegen Überfremdung durch seine Feinde zu verteidigen gelte.¹⁸ Damit ist insbesondere der Islam gemeint. Eine

Quietismus, der sich aller religiöser Äußerungen zur Politik enthält – wie auch eine konservative Position, die sich nur in der Kritik an anderen Positionen, die das Jenseitige irgendwie vom Diesseitigen aus thematisieren, namens der Reinheit des Jenseitigen ergeht.

¹⁷ Vgl. KARL TETZLAFF, »Schuld ist die Identitätspolitik«. Gedanken zu einer deutungsmächtigen These in theologisch-politischer Perspektive, in: ROCHUS LENHARDT (Hrsg.), Deutungsmacht in Krisenzeiten, Leipzig 2022, 77–101.

¹⁸ Vgl. die Übersicht von MARTIN FRITZ, Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland,

globalistische Elite wolle die christlich-abendländische Identität durch ›Umvolkung‹ zerstören¹⁹ – so ein verschwörungsmithisches Narrativ über die Flüchtlingskrise, das sich mit den Narrationen über Zwangsimpfungen als gehirnwuschende Chip-Implantation gern verbindet.²⁰ Wenn nicht alles so wieder werde, wie es in der ›guten alten Zeit‹ gewesen sein soll, wird dies mit solchen und ähnlichen Mythen erklärt, die die eigene Realitätsverweigerung durch alternative Fakten legitimieren sollen. Auch hier müssen die Einzelheiten auf sich beruhen bleiben, insbesondere im Blick auf unterschiedliche Religionsaffinitäten im rechten Spektrum und dessen politische Nährböden.²¹ Dass es das Christliche Abendland nicht gegeben hat und Europäismus eine Kultursynthese ist, dass es Identität nur im Plural gibt und sie immer schon in Relation zu dem steht, was different und damit als Anderes virtuell im Eigenen präsent ist, wird systematisch ausgeblendet. Stattdessen werden identitätspolitische

in: JOHANN HINRICH CLAUSSEN u. a., Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik, Tübingen 2021, 9–63.

¹⁹ Vgl. zur Bedeutung des Volksgedankens im ›Christentum von rechts‹: ARNULF VON SCHELIHA, Volk ohne Religion. Kritische Betrachtungen zu einem Leitthema der Neuen Rechten, in: JOHANN HINRICH CLAUSSEN u. a., Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik, Tübingen 2021, 113–146; DERS., Rechtspopulismus als Herausforderung für die protestantische Ethik des Politischen, in: DERS., Religionspolitik, Tübingen 2018, 341–346.

²⁰ Vgl. FRITZ, Bann.

²¹ Vgl. ULRIKE JURKSCHAT / CONSTANTIN PLAUL, Mobilisierungskraft christlicher Diskurse in der Corona-Krise. Eine empirische Medienanalyse, in: Wege zum Menschen 75 (2023), 441–448.

Kulturkämpfe inszeniert – in Opposition zu kulturkämpferischen Gegenoffensiven aus linken Milieus.²²

Von den genannten Versuchungen hat die aktivistische gewiss den größten Einfluss auf die Kirchen. Die anderen stehen eher in korrelativem Kontrast. Die Attraktivität jener Versuchung rührt insbesondere aus einer strukturellen Nähe von Religion und moralisch codiertem Protest.

2. Zur Religionsähnlichkeit von moralisch codiertem Protest

Sucht man in analytischer Perspektive nach Gründen für die große Resonanz von moralisch codiertem Protest in kirchlichen Kreisen, so drängen sich zwei ineinandergreifende Faktoren auf: zum einen die religiöser Sakralisierung mit ihren Tabubildungen verwandte, weil über Diskursvermeidung verlaufende Vergemeinschaftungskraft von Moral, und zum anderen der charismatische Charakter und die Außeralltäglichkeit von Protest.

Moral, vielleicht besser Hypermoral als in deren Schatten aufkommendes Zerrbild ohne Wechselseitigkeits- und Universalisierungsmomente,²³ stellt immer auch auf Macht ab –

²² Vgl. die schon fast klassische Beschreibung dieses Komplexes im Blick auf die Verhältnisse in den USA: MARC LILLA, *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*, New York 2017.

²³ Das Stichwort ist bekanntlich von ARNOLD GEHLEN geprägt, es lässt sich aber ohne Adaption seiner ganzen Theorie aufnehmen. Vgl. DERS., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden ⁵1986.

so die analytische These Friedrich Nietzsches. Die mit Moral verbundene Unterscheidung von Gut und Böse geht tendenziell mit der Unterscheidung von Eigenem und Anderem einher. Sieht man von dem untypischen Fall der Sündentheologie ab, dass als böse gerade das eigene Selbst identifiziert und damit buß- und rechtfertigungstheologisch auf Distanz gebracht wird, impliziert die Unterscheidung von Gut und Böse, dass man selbst nicht auf Seiten des Bösen bzw. Schlechten stehen will. Böse bzw. schlecht sind tendenziell die Anderen. Moral ist, wie Nietzsche herausgestellt hat, ein Instrument zur Diskriminierung.²⁴ Auch ohne Gefolgschaft gegenüber seinem machthebenden Vitalismus und seinem Verständnis von Kultur als sich ständig potenzierenden Machtkämpfen zwischen Starken und Schwachen lässt sich Nietzsches Einsicht unterstreichen, dass die moralische Unterscheidung mit einem Ressentiment gegenüber der anderen Seite einhergeht. Die Bösen oder Schlechten stehen nicht auf gleicher Stufe mit den Guten. Jenen gelten die Ressentiments von diesen. Darin hat Moral eine gemeinschaftsbildende Funktion. Sie codiert den eigenen Machtanspruch gegenüber den anderen, und zwar so, dass er nicht als sol-

²⁴ Das ist die Grundthese der Moralkritik von Friedrich Nietzsche, deren Subtilität man aufnehmen kann, ohne die vitalistisch motivierten Macht- und Gewaltphantasien zu affirmieren. Vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in: KGA, Bd. 5, Berlin ³1993, 9–243; DERS., *Genealogie der Moral*, in: KGA, Bd. 5, Berlin ³1993, 245–412. Mit manchen Brechungen schimmert sie auch durch das Denken neuerer Denkerinnen und Denker aus dem linken politischen Spektrum wie Michel Foucault und Judith Butler hindurch.

cher erscheint. Er maskiert sich vielmehr als das Gute, dem man sich verschreibt und dient. Die Verbindung mit der Logik des Ressentiments ermöglicht es zugleich, den reflexiven Diskurs über die Güte oder Schlechtigkeit der praktizierten Unterscheidung von Gut und Böse bzw. Schlecht auszuklamern. Es geht nicht um Gründe und Gegengründe, sondern um die machtsetzende, gemeinschaftsbildende und distanzierende Tat. Ebendarin ist Hypermoral anfällig für Sakralisierung, welche eine Domäne des Religiösen ist.²⁵ Sakralisierung besagt, dass deren Gegenstand undiskutiert dem Diskurs entzogen wird, während mit solchem Diskursentzug zugleich Normen für das gemeinschaftliche Handeln gesetzt werden. Das Sakrale steht unter einem Tabu. Wer es verletzt, macht sich schuldig und wird bestraft, zumindest von bestimmten gemeinschaftlichen Gütern ausgeschlossen. Man darf sich ihm nicht in hinterfragender oder gar aufklärerisch-sezierender Absicht nähern. Wer es doch tut, hat als Verletzer des Tabus die negativen Folgen zu tragen. Sie bestehen im Ausschluss oder zumindest in der Distanzierung von der Gemeinschaft und dem Verlust des von ihr vermittelten Heilsgutes – mit irdischen Gütern als dessen Abschattung. Sakralisierung diskriminiert ohne dass es dafür Argumente oder gar Theoriegebäude geben müsste. Das hat sie mit Hypermoral gemein. Hypermoralische Kommunikation kommuniziert mit, dass es nicht nur um den Ein- oder Aus-

²⁵ Diese These geht über Nietzsche hinaus und greift ein wesentliches Merkmal aus religionstheoretischen Analysen zum Phänomenfeld des Heiligen und des Sakralen auf. Exemplarisch sei auf Rudolf Otto, Emile Durkheim und Mircea Eliade verwiesen.

schluss eines in einer Sachlogik begründeten Verhaltens geht, sondern zugleich um die Person als solche. Oder mit Niklas Luhmann: »Ich verstehe Moral als eine besondere Art der Kommunikation, die Hinweise auf Achtung oder Missachtung mitführt. Dabei geht es nicht um gute oder schlechte Leistungen in spezifischen Hinsichten, ... sondern um die ganze Person«. ²⁶ Moral liege daher nahe an kämpferischem Streit bis hin zu Gewalt. ²⁷

Sakralisierte Hypermoral kann ihre Ankerpunkte in Phänomenen gesellschaftlichen Protests finden. Das zeigt sich im Kontext der Kirchen gegenwärtig insbesondere in den jüngsten Verbindungen von aktivistischem Protest angesichts der Klimakrise. Es gab aber auch in der Vergangenheit eine Reihe strukturell vergleichbarer Phänomene – etwa im Zusammenhang mit der Friedensbewegung. Auch antikapitalistische Protestformen finden in kirchlichen Milieus vielfach Resonanz. Für eine strukturelle soziologische Analyse der Nähe von Protest und sakralisierter Moral sind nicht die Themen oder Gegenstände des Protests maßgeblich, sondern die mit ihnen verbundene Suche nach charismatischer Leitung und Orientierung im Außerordentlichen und Außeralltäglichen. Es geht um letzte Dinge, etwa die Abwendung von Zerstörung und Untergang des Ganzen. Hiergegen werden quasi popkulturell charismatische Gestalten oder prophetisch protestierende Gesten aufgeboten, die Gefolgschaft und Zustimmung einfordern. Dabei wird Reflexion

²⁶ NIKLAS LUHMAN, *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a. M. 1989, 17 f.

²⁷ A. a. O., 26.

auf ein Minimum heruntergefahren. Man braucht nur an Greta Thunberg oder die Klimaklebe-Aktionen zu denken. Die Absturzkante ist nahe, die Fallhöhe ist hoch, wie jetzt sichtbar wird. Armin Nassehi hat jüngst vor diesem Hintergrund Revolutionäre mit Religionsstiftern verglichen.²⁸ Das »große Nein« richtet sich gegen die Komplexität der modernen pluralen und damit unterschiedlichen Systemlogiken folgenden Gesellschaft. Ihre Verfahren zum Umgang mit Dissens – der eher die Regel als die Ausnahme ist – besteht darin, ihn in komplizierten Prozeduren zu zerkleinern und in gesellschaftliche Kompromissmaschinen einzuspeisen. Eine solche Systemlogik hinterlässt ein Bewusstsein des Unbefriedigtseins in Konfliktlösungen: man kann mit seinem Anliegen nie zur Gänze durchkommen. Das macht die strukturelle Tragik von Protest aus. Kompromissbestimmte Lösungen oder wenigstens ein Handeln in diese Richtung lassen gegenüber dem Gestus des »großen Nein« zwangsläufig den Eindruck des Verlierens entstehen. Die Unmittelbarkeit eigenen Wollens und Handelns rutscht weg, die Komplexität nimmt dagegen zu.²⁹ In Verbindung mit der Pluralisierung der möglichen Akteure als Gegenspieler gegen die Systemlogik der Gesellschaft, die mit Demokratisierung verbunden ist und mit den neuen elektronischen Kommunikationsmedien geradezu explodiert, wird das »große Nein« häufiger. Damit gehen inflationäre Tendenzen und Überbietungswett-

²⁸ Vgl. NASSEHI, Nein, 102.

²⁹ Dass Religion nicht simpel auf Unmittelbarkeit abonniert ist, hat jüngst auch INGOLF U. DALFERTH herausgestrichen, vgl. DERS., Illusionen der Unmittelbarkeit, Tübingen 2022.

bewerbe einher. Sie werden freilich durch die Funktionslogik der Gesellschaft domestiziert.³⁰ Ähnlich wie Alltäglichkeit religiöse Bewegungen durch Kirchenbildung einholt, geschieht dies mit politisch-revolutionären Bewegungen durch die Überführung in Muster von Staatlichkeit. Soziale Bewegungen münden in Planstellen – jedenfalls wenn es, wie in der Vergangenheit, wirtschaftlich gut geht. Dass sie als solche nicht ihr Ziel erreichen können und damit Enttäuschungen produzieren müssen, macht nach Nassehi ihre Tragik aus. Sie führt zu Radikalisierung. Und das gilt für alle Protestbewegungen im politischen Spektrum. Mit dieser Diagnose sei keineswegs bestritten, dass Protestbewegungen Themen aufgreifen und nach vorn bringen können, die anderenfalls zum Schaden der Gesellschaft und ihrer ethischen Kultur liegenbleiben würden. Dass es zugleich Gegenbewegungen gibt, die ihrerseits die Gefährdung des Funktionierens der Gesellschaft befeuern und die ethische Kultur beschädigen, gilt freilich ebenso.³¹

³⁰ Vgl. JÜRGEN KAUBE / ANDRÉ KIESERLING, *Die gespaltene Gesellschaft*, Berlin 2022.

³¹ Vgl. CONSTANTIN PLAUL, *Polarization and Compromise. Sources of the Common Good in Protestant Perspective*, in: *Philosophy, Theology and the Sciences* 10 (2023), 23–41.

3. Die Herausforderung einer Lebensform im Ganzen

In systemtheoretisch-soziologischer Perspektive besteht die Aufgabe der Kirchen darin, religiös zu kommunizieren. Dies und nichts anderes sei die Funktion des ausdifferenzierten sozialen Religionssystems und seiner institutionell-organisatorischen Formen.³² Das entspricht ziemlich genau dem theologischen Selbstverständnis protestantischer Ekklesiologie. Es geht um die Gemeinschaft, in der das Evangelium gepredigt und die Sakramente dargereicht werden. Kirchliches Handeln besteht zentral in der Kommunikation des Wortes Gottes, das in den Formen von Gesetz und Evangelium auf Glauben zielt.³³ Weder der Ursprung, noch das Ziel des kirchlichen Kommunikationsvollzugs sind ihm gänzlich immanent, Wort Gottes und Glauben bleiben vielmehr transzendent. Schon darum geht mit dem Vollzug der kirchlichen religiösen Kommunikation mehr einher, als es nach der Logik funktionaler Differenzierung den Anschein hat. Danach haben soziale Systeme ihre spezifische Funktion mit entsprechenden Codes – und eben keine andere. Eine unmittelbare Verbindung von Religion mit Moral ist danach ebensowenig vorgesehen wie die Besetzung der Funktionen von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft usw. durch Religion. Dem sollte eine protestantische Ekklesiologie nicht widersprechen.

³² Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000.

³³ Wenn demgegenüber nur von einer ›Kommunikation des Evangeliums‹ die Rede ist, wird der Erfahrungsbezug in der Kommunikation des Wortes Gottes verkürzt.

Es erhebt sich aber die Frage, was denn das gleichsam pur Religiöse ist und worin eine rein geistliche Kommunikation besteht. Schon eine Fokussierung auf Frömmigkeit, Innerlichkeit und Kultus greift angesichts von deren inneren Transzendenzen zu kurz. Das gilt erst recht, wenn man an weitere Dimensionen des Religiösen zwischen Vergemeinschaftung, Verständnis der Wirklichkeit insgesamt, Einstellungen der Lebensführung und ästhetische Stimmungsmodulation denkt.³⁴ Nach Jürgen Habermas ist Religion eine Lebensform im Ganzen.³⁵ Das reibt sich mit der systemtheoretischen These, dass Religion eben auch nur ein gesellschaftliches Teilsystem ist und das Ganze von keinem Teilsystem als solchem exklusiv vertreten werde. Letzteres hat das säkulare Zeitalter belegt und bekräftigt.³⁶

Für die Kirchen ergibt sich daraus die Herausforderung, wie sie als besonderes soziales System neben anderen mit den mehrdimensionalen immanenten Transzendenzen des Religiösen umgehen können. Der Weg zurück in Verhältnisse, in denen Religion für fast alles zuständig war und Bürgerrollen und Konfessionalität noch weitgehend zusammenfielen, ist versperrt. Das gilt verstärkt seit der Selbstmarginalisierung der kirchlichen Religion in der Corona-

³⁴ Näheres dazu: JÖRG DIERKEN, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012, bes. 33 ff.

³⁵ JÜRGEN HABERMAS, Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a. M. 2005, 147 u. passim.

³⁶ Vgl. CHARLES TAYLOR, A Secular Age, dt. Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

Krise aufgrund der weitgehenden Preisgabe einer religiösen Deutung durch Aufarbeitung des klassischen Narrativs von Seuchen als Sündenstrafen. Die Kirchen können und sollen vielmehr ihre Kernaufgaben im Zusammenhang mit geistlicher Kommunikation wahrnehmen – und zwar möglichst gut. Hier sind Qualitätsoffensiven angezeigt, die Flucht in die hypermoralische Versuchung führt hiervon ab und verstrickt in die unvermeidliche Tragik des Protests.³⁷

Zugleich gilt es aber auch, der Hybridität des Religiösen Rechnung zu tragen. Damit ist gemeint, dass Religion, wenn sie eine Lebensform im Ganzen mit immanenten Transendenzen ist, von sich aus auch auf andere Lebensgebiete und das Leben Anderer ausgreift. Religiöse Einstellungen Einzelner, Fragen der Lebensführung und ihrer Rechenschaft, Gemeinschaftshandeln und Kommunikation betreffen immer auch andere Lebensgebiete wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft usw. Und in Erziehungs- und Bildungszusammenhängen, die zu den Domänen von Religion und ihren Institutionen gehören, geht es immer auch um Andere. Die Herausforderung für die einer eigenen Systemlogik folgende geistliche Kommunikation in christlich-protestantischem Sinn besteht angesichts der Hybridität des Religiösen darin, die Ausgriffe auf andere Lebensgebiete und das Leben Anderer in einer religiösen, mithin transzendenzoffenen und nicht übergriffigen Weise zu gestalten. Im Blick auf Bildung geht es um die Freiheit und den Eigenstand, kurz die

³⁷ Vgl. FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, bes. 184 ff.

Befähigung zur Selbständigkeit der Anderen in den Wechselverhältnissen des sozialen Austauschs. Im Blick auf Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Medizin usw. geht es um die Anerkennung von deren Eigenart und die damit verbundenen Leistungen, aber eben auch um deren Grenzen. Einen solchen Umgang mit der Dialektik der Grenze in ihrer am Verhältnis von Endlichem und Unendlichem geübten Symbolsprache durchzuspielen und in ihren Narrativen präsent zu halten, ist die Chance der Religion im Umgang mit der Herausforderung, nur ein Teilsystem der Gesellschaft zu sein, das es dennoch mit Ganzheit zu tun hat – und zugleich Familienähnlichkeiten mit – *cum grano salis*: prophetischem – Protest im Modus des kontrafaktischen Nein aufweist. Zur Dialektik der Grenze gehört einerseits die kritische Unterscheidung von Jenseits und Diesseits, Unbedingtem und Bedingtem, aber andererseits auch die Vergegenwärtigung des Jenseits als Kraft des Diesseits³⁸ in seinen pluralen Gestalten, etwa der staatlichen Gewaltbegrenzung, der wirtschaftlichen Knappheitsbewältigung, der Überformung von Triebhaftigkeit durch Liebe und der medizinischen Heilung von Krankheit – jedenfalls in religiös-kommunikativer Deutung. Auch generationenübergreifende Solidarität und Verantwortung für den Erhalt der Lebensbedingungen gehört in diese Reihe, gar noch verbunden mit einer Ehrfurcht vor dem Lebendigen in der Diversität seiner Erscheinungen.

³⁸ Diese Formel geht auf ERNST TROELTSCH zurück, vgl. DERS., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Aalen 1977, 979.

4. Theologisches zur Soziologie kirchlich-religiöser Kommunikation

In protestantischer Perspektive fungiert die Theologie idealtypisch als mitlaufendes kritisches Regulativ der kirchlich-religiösen Kommunikation. Für sie ist die Zirkulation des Wortes Gottes in den differenten Formen von Schrift, Predigt, Sakramenten, Aufnahme und Aneignung im Glauben maßgeblich. Theologie ist jedenfalls keine durch einen privilegierten Zugang zum Sakralen legitimierte Instanz zur Fundierung oder Normierung solcher Kommunikation. Im Zeichen reformatorischer Terminologie lässt sich dies in der Vergegenwärtigung des transzendenzoffenen Zusammenhangs von Wort Gottes und Glaube beschreiben, der sich in den maßgeblichen kirchlichen Kommunikationsformen von Predigt und Sakrament als solchen gerade nicht erschöpft.³⁹ Zu dieser Funktion der Theologie gehört auch die Kunst des Unterscheidens von Vollzugsmustern religiöser Kommunikation und anderen gesellschaftlichen Lebensformen, für die die sog. Zwei-Regimenter-Lehre im Blick auf das Feld der Politik die Urgestalt abgibt. Im Zeichen der von Schleiermacher inspirierten neuprotestantischen Terminologie meint das Stichwort »Kirchenleitung« als Funktionsbestimmung der Theologie, dass ihre professionsbezogene Bildungsfunktion die Akteure der religiösen Kommunikation befähigt, ihre praktische Rolle mit einer breiten zeitdiagnostisch-kulturellen Kompetenz und einem Sinn für das Christliche in seinem

³⁹ Das klassische Dokument hierfür ist die *Confessio Augustana*.

für weiteres Werden offenen Gewordensein zu verbinden.⁴⁰ Für die reformatorische wie die neuprotestantische Beschreibung der Eigenart von Theologie gilt daher, dass auch ein Verständnis der sozialen Formen der kirchlich-religiösen Kommunikation und von deren weiteren Kontexten ausgebildet und kultiviert werden soll. Das schließt einerseits eine kritische Beurteilung von deren differenzierteren Formaten hinsichtlich ihrer Transzendenzoffenheit angesichts von Grund und Ziel ein, andererseits gilt es, deren grenzdialektisches Verhältnis zu weiteren sozialen Kontexten im Blick zu halten. Wenn die Theologie in diesem Sinn die Soziologie religiöser Kommunikation und ihre Interferenzen thematisiert, ist sie bei ihrer eigenen Sache.

Von Ernst Troeltsch stammt bekanntlich die Sortierung der Grundformen religiöser Sozialgestalten in den Mustern von Kirche, Sekte und Mystik.⁴¹ Terminologisch ist sie gewiss überholt und missverständlich, aber typologisch ist sie nach wie vor hilfreich – wenn man sie mit weiteren Mustern verbindet und kontextualisiert. Mystik meint in weitestem Sinn eine individuelle Religiosität mit unvermittelter Beziehung zu Gott oder dem Absoluten. Ihre Formen und Gehalte kommen zwar nicht ohne soziale Kommunikation zustande, aber deren Kombinationen obliegen den jeweilig Einzelnen. Damit gehen vielfältige, fluid-bewegliche Verbindungen von subjektiver Überzeugung und Synkretismus einher. Das

⁴⁰ Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Ausgabe (1830), in: KGA, Bd. I.6, Berlin 1998, 317–445.

⁴¹ Vgl. ERNST TROELTSCH, Soziallehren, 965 ff.

Stichwort Sekte steht demgegenüber für eine hohe Verbindlichkeit der religiösen Gemeinschaftsstruktur mit verpflichtender Gehaltlichkeit. Hier lässt sich auch das Prophetische verorten, das scharfe Kritik im Zeichen von Gerechtigkeit, Gerichtsansage und Sich-darunter-Beugen verbindet und dem Priesterlichen gegenübersteht.⁴² Beim Sektierischen verbinden sich innere Ähnlichkeit mit parteilicher Absonderung. Kirche schließlich steht idealtypisch für eine soziale Institutionalität von religiöser Kommunikation, die durch Tradierung von Narrativen und Kultpraktiken erkennbar ist und bei eher geringerer Normierung und begrenzter Verbindlichkeit für verschiedene Formen von Religiosität und Frömmigkeit anschlussfähig bleiben kann. Entscheidend ist an dieser Typologie, dass einerseits Elemente aller Formen überall vorkommen – und sie andererseits ohne die Institutionalität der Kirche ihren Zusammenhang verlieren. Subjektive Überzeugung und Synkretismen finden sich auch in sektiererischen Zusammenhängen, auch individuelle Religiosität ist nicht ohne unterscheidbare Verbindlichkeit, für die eine traditionale Kirchlichkeit durchaus eine Negativfolie abgeben kann. Im Blick auf alle Typen gibt es auch gleich-

⁴² Vgl. etwa PAUL TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 168 u. ö. – Dass angesichts des vielfach betonten Kontrasts von Prophetischem und Priesterlichem etwa HEINRICH BEDFORD-STROHM herausgehobene kirchliche Positionen als privilegierte Zugänge zum Prophetischen identifiziert, erstaunt daher. Vgl. DERS., *Dem Volk aufs Maul schauen – dem Zeitgeist auf den Leim gehen? Die öffentliche Verantwortung der Glaubensrede* (31. 10. 2021), URL: <https://www.ekd.de/vortrag-bedford-stroh,-30-Oktober-2021-wittenberg-69327.htm>.

sam umgekehrte Hybridisierungen. Beispiele mögen heute eine um Natur, Gesundheit und Wohlbefinden gravitierende, ästhetisch angereicherte Spiritualität bilden oder eben auch aktivistische Gruppierungen, die sich einem mit überragender Verpflichtung besetzten Thema hingeben. Dass die Kirchen einen historisch einordbaren organisations- und behördenähnlichen Charakter haben, gehört auch zu diesem Hybriditätsspektrum.

Im Blick auf die Kirchen ist entscheidend, dass sie ihre Rolle annehmen und nicht in eine gleichsam kirchlich normierte Spiritualität bzw. Mystik einerseits oder ein kirchlich geadeltes Sektierertum andererseits mutieren wollen. Troeltsch sprach bekanntlich von einer »elastisch gemachten Volkskirche«. ⁴³ Mit dem ersten Stichwort ist eine Distanz zu einem anstaltlich-selbstbezogenen Klerikalismus markiert, letzteres stellt auf die prinzipielle Offenheit für alle ab. Auf sie hin gilt es, durch religiöse Kommunikation das kulturelle Gedächtnis für die Narrative und Symbole des Christentums wach zu halten und mit zeitdiagnostisch sensiblen, gegenwärtiges Leben orientierenden Deutungen zu verbinden. Das schließt Differenzen bis hin zu Kontroversen nicht aus. Widerspruch ist eben auch ein kommunikativer Anschluss. Markante Positionierungen im Blick auf große Fragen und Themen wie christliche Freiheit, kreatürliche Gleichheit oder Gerechtigkeit innerhalb und über Generationengrenzen

⁴³ Vgl. ERNST TROELTSCH, *Die Kirche im Leben der Gegenwart* (1911), in: DERS., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 2. Neudruck der 2. Aufl. Tübingen 1922, Aalen 1981, 91–108; hier 105.

hinweg gehören dazu. Die kirchliche Gemeinschaft des Glaubens erstreckt sich traditionellerweise über Lebende und Tote, auch die Noch-nicht-Geborenen sind in deren Ganzheit mit gemeint. Insofern kommen auch ethisch-politische Themen wie Lebensmöglichkeit für alle Zukünftigen über Gegenwartsgrenzen hinweg, mithin auch für Zukünftige, ins Spiel. In kirchlich-religiöser Kommunikation geht es auch kontrafaktisch um Distanz zur gegenwärtigen Kultur, allerdings als Moment von ihr.

Dieses Aufgabenfeld für die Kirchen mag etwas altbacken klingen. Dem stehen die vielfältigen Formate und Konstellationen gegenüber, in denen die kirchlich-religiöse Kommunikation möglichst kreativ und qualitativ voll betrieben wird.⁴⁴ Entscheidend ist dabei, die Vielfalt von Anschlussmöglichkeiten nicht durch simple Reduktionen zu verspielen. Die Kirchen sind Medien – ganz klassisch: des Heils – und sie sind Mediatoren – ganz modern: der ständig steigenden Pluralität von Frömmigkeitsformen, religiösen Themen und Lebensfragen. Diese mehrfachen Medialitäts- und Vermittlungsaufgaben macht das Wirken in den Kirchen gewiss nicht einfach und glatt. Ihnen obliegt die Aufgabe der Integration von Gegenläufigem. Aktivistische Milieus gehören durchaus dazu, ebenso traditionale Kreise. Sosehr die

⁴⁴ Vgl. dazu die Beiträge von MALTE DOMINIK KRÜGER, Wie könnte die Kirche in Zukunft sein? Ein Versuch im Anschluss an Rudolf Bultmann, 1–46, und ISOLDE KARLE, Die Zukunft der Kirche. Perspektiven und Herausforderungen, 81–108, in dem Band: BEATE HOFMANN u. a., Welche Zukunft hat die Kirche? Aktuelle Perspektiven evangelischer Theologie, Tübingen 2022.

Kirchen als Institutionen Entlastung bieten, so sehr liegt eine Pointe ihrer Institutionalität darin, über sich hinauszudeuten. In institutionentheoretischer Hinsicht ist ihr Status: institutionalisierte Nicht-Institutionalität.⁴⁵ In ekklesiologischer Hinsicht gilt, dass den Horizont des Handelns der sichtbaren Kirchen die unsichtbare Kirche als einige, aber ebenso individuell vielfältige Gemeinschaft bildet.⁴⁶ Dem entspricht in sozialtheoretischer Hinsicht, dass die Kirchen nicht das ganze Christentum sind. Die Troeltschsche Typologie lässt sich gut um die aus der Praktischen Theologie stammenden Stichworte des Einzelnen und der Gesellschaft als Kontexten der Kirche erweitern,⁴⁷ dazwischen stehen verschiedenste vereinsähnliche freie kirchliche Vereinigungen. Primärer Ort der Kirche ist die Zivilgesellschaft. Bereits hiermit sind Linien zu einem Christentum außerhalb der Kirche angedeutet.⁴⁸ Wer als Religionssoziologe dieses ob seiner

⁴⁵ Vgl. dazu JÖRG DIERKEN, Institutionalisierte Nicht-Institutionalität. Religiöse Vergesellschaftung in Kirche und Kirchen nach evangelischem Verständnis, in: DERS., Selbstbewusstsein individueller Freiheit, Tübingen 2005, 347–377.

⁴⁶ Sie steht im Fokus der einschlägigen Überlegungen von ULRICH BARTH, vgl. DERS., Symbole des Christentums, Tübingen 2021, 419–469.

⁴⁷ Sie geht auf DIETRICH RÖSSLER zurück, vgl. DERS., Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986.

⁴⁸ Diese Formel geht auf TRUTZ RENDTORFF zurück, der mit ihr Intuitionen von Johann Salomo Semler aufgenommen hat; vgl. DERS., Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg 1969; DERS., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972.

Ungreifbarkeit negiert und stattdessen das Christliche nur in den positiven Kirchentümern finden zu können meint und dies durch statistische Befunde wie Gebetsfrequenz und Zustimmung zu paradoxen Spitzenformeln der kirchlichen Lehre identifizieren will, verwechselt Religiosität und christlichen Glauben mit eng definierten empirischen Tatsachen.⁴⁹ Freilich gilt auch, ein Christentum außerhalb der Kirche wird sich ohne Kirche kaum fortschreiben – und sei es als Reibungspunkt. Auch die unsichtbare Kirche will bekanntlich keine reine *societas platonica* sein.

Kirchliches Handeln bewegt sich idealtypisch in einer Art kleinem Grenzverkehr mit säkularen Sozialformen und Milieus. Er ist ohne Überbietungs- und Eingemeindungsversuche, aber auch ohne Streben nach Selbstauflösung in diese hinein zu gestalten. Nur dann lassen sich auch Zwischenformen und »Mittelglieder« wahrnehmen, in denen das Christliche auf eigentümliche Weise präsent wird.⁵⁰ Dazu gehören etwa das private Christentum in Familie und Freundschaften, Initiativen und Kommunitäten, Orte und

⁴⁹ So jüngst DETLEF POLLACK mit Blick auf die jüngste Kirchenmitgliedschaftserhebung: Theologen auf dem Holzweg, in: FAZ vom 15.11.2023, 13. Dies erstaunt schon angesichts der von Pollack selbst artikulierten Distanz zu einer durch solche Formen markierten Kirchlichkeit. – Damit soll allerdings nicht einer theologischen Vergleichsgültigung der Ergebnisse der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung das Wort geredet werden.

⁵⁰ Die Formel »Mittelglieder« stammt aus der Christlichen Sitte von Schleiermacher; sie wurde jüngst beleuchtet von ARNULF VON SCHELLHA, Friedrich Schleiermacher als Sozialphilosoph des Christentums (Schleiermacher-Lecture 2021), Berlin 2023, 26 ff.

Formen der – nicht nur religiösen – Bildung, caritative Organisationen und ehrenamtliches Engagement, christliche Motive in den Ordnungen von Politik und Wirtschaft, ökumenische Foren und interreligiöser Austausch im Horizont überstaatlicher, tendenziell menschheitlicher Universalität u. a. m. Verbindendes Element ist – ganz klassisch – der Hl. Geist, der in seinem kontingenten ›Wehen‹ nicht dingfest gemacht werden kann, aber als Geist gelingender Kommunikation über Grenzen eben auch nicht nichts ist. Die Kirchen mögen im Verhältnis zu der Vielfalt des Christlichen und der damit verbundenen kommunikativen Dynamik begrenzt, ja geradezu klein wirken. Das ist aber kein Schaden und liegt in der Natur der Sache. Und es erlaubt ihnen im Optimalfall Größe zu zeigen im Kleinerwerden, das mit der gesellschaftlichen Differenzierung – vulgo: Säkularisierung – einhergeht.