



Leseprobe

Professor Dr. Eberhard Hauschildt, Professorin Dr. Uta Pohl-Patalong

Kirche

"Gerade auch im Dialog kann das sehr umfangreiche Buch wertvoll sein und wird besonders Studierenden anempfohlen, die in der Praxis an der Kirche mitgestalten."
Anzeiger für die Seelsorge, (LEI)

Bestellen Sie mit einem Klick für 34,99 €



Seiten: 480

Erscheinungstermin: 04. März 2013

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Umfassende Einsichten in Gestalt, Gegenwart und Zukunft der Kirche

Was ist Kirche? Welche Gestalt kann Kirche zukünftig gewinnen und auf welche Aufgaben sollte sie sich dabei konzentrieren? – Auf dem Hintergrund aktueller Reformdebatten erschließt dieses Lehrbuch die Geschichte des Kirchenbegriffs und der sich wandelnden Kirchenbilder, analysiert die Wahrnehmungen von Kirche in der Gegenwart, fragt nach den realen kirchlichen Organisationsformen und entwickelt einen erweiterten Blick auf das Verständnis von Kirchenmitgliedschaft. Die Autoren spüren der Verflochtenheit von Partizipation und Leitung in der Kirche nach und identifizieren schließlich sechs Grundaufgaben, die sich in den unterschiedlichen Handlungsfeldern der Kirche verwirklichen. Umfassende Einsichten für Studierende und für alle, die in der Praxis an der Kirche mitgestalten.

Lehrbuch Praktische Theologie

*Herausgegeben von
Albrecht Grözinger, Christoph Morgenthaler
und Friedrich Schweitzer*

Band 4
Kirche

Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong

Kirche

Lehrbuch Praktische Theologie

Band 4

Gütersloher Verlagshaus

Inhalt

Vorwort	13
---------------	----

Kapitel 1:

Die Frage nach der Kirche als Thema der Praktischen Theologie – Blick in die Forschung und Anliegen des Buches	15
---	-----------

1.1. Praxiserfahrungen und wissenschaftliche Theorie	15
--	----

1.2. Kirche in historischer Perspektive	19
---	----

1.3. Kirche in dogmatischer Perspektive	25
---	----

1.4. Kirche in ethischer Perspektive	31
--	----

1.5. Kirche in praktisch-theologischer Perspektive	33
--	----

1.5.1. Elementare Kirchentheorie (Friedrich Schleiermacher)	34
---	----

1.5.2. Kirchliches Lebens als Basis Praktischer Theologie (Carl Immanuel Nitzsch)	37
--	----

1.5.3. Kirchentheorie als Norm für die Praxis (vom Historismus zur Dialektischen Theologie)	40
--	----

1.5.4. Von der Kirchentheorie zur Christentumstheorie (Dietrich Rössler und Wolfgang Steck)	42
--	----

1.5.5. Von der Kirchentheorie zur Religionstheorie (Gert Otto) ...	44
--	----

1.6. Ertrag: Zum Ansatz dieses Buches	45
---	----

1.6.1. Kirchentheorie zwischen Globalisierung und Regionalisierung	46
---	----

1.6.2. Kirchentheorie als Erweiterung von Handlungsspielräumen	47
--	----

1.6.3. Ansatz und Aufbau des Buches	49
---	----

Kapitel 2:

Die gegenwärtige Situation der Kirche – der Kontext der Kirchentheorie	55
---	-----------

2.1. Kirche in der Spätmoderne	55
--------------------------------------	----

2.1.1. Die Zeit nach der klassischen Moderne	55
--	----

2.1.2. Individualisierung und Ausdifferenzierung als Charakteristika der klassischen Moderne	57
2.1.3. Durchsetzung der Individualisierung in der Spätmoderne	61
2.1.4. Pluralisierung als Charakteristikum der spätmodernen Gesellschaft	64
2.1.5. Globalisierung und Multikulturalität im Zusammentreffen der Kulturen	66
2.1.6. Gestiegene Bedeutung des Subjekts	68
2.1.7. Leben in widersprüchlichen Bereichen	69
2.1.8. Flexible und vielfältig Identitäten	70
2.1.9. Relativierung von Fortschrittsoptimismus und Machbarkeit	72
2.2. Kirche als Ort von Religion	73
2.2.1. Was ist Religion?	73
2.2.1.1. Religion in ihren Ausdrucksformen	75
2.2.1.2. Religion in ihren »Typen«	77
2.2.2. Säkularisierung oder neue Religionsproduktivität?	80
2.2.3. Distanz zur Kirche: De-institutionalisierte Religion	84
2.2.4. Vielfalt und Heterogenität: Pluralisierte Religion	85
2.2.5. Souveräne Auswahl: Synkretistische Religion	87
2.2.6. Chance und Zwang zur Wahl: Individualisierte Religion ...	88
2.2.7. Prägungen und Vertrauen: Von Traditionen geleitete Religion	89
2.2.8. Entscheidungen des Individuums: Subjektivierte Religion ..	90
2.2.9. Erfahrung und Event: Religion als spirituelles Erlebnis	92
2.3. Kirche zwischen Krisenbewusstsein und Reformanstrengung	94
2.3.1. Modernitätskrise im 19. Jh.	95
2.3.2. Theologische Krise in der ersten Hälfte des 20. Jh.	98
2.3.3. Akzeptanzkrise in den 1950er und frühen 1960er Jahren ..	101
2.3.4. Krise der kirchlichen Sozialformen in den späten 1960er und 1970er Jahren	102
2.3.5. Mitgliedschaftskrise seit Ende der 1960er Jahre	104
2.3.6. Krise durch Bedrängung und Bedrohung in der DDR	106
2.3.7. Finanzkrise seit Mitte der 1990er Jahre	108
2.4. »Relevanz« als Herausforderung für die Kirche(ntheorie) – zusammenfassende und weiterführende Deutungsperspektiven	110
2.4.1. Die Relevanz der christlichen Religion für die Individuen	112
2.4.2. Die Relevanz der christlichen Religion für die Gesellschaft ..	113

2.4.3. Die Relevanz der Kirche für die Individuen	113
2.4.4. Die öffentliche Relevanz der Kirche für die Gesellschaft	114

Kapitel 3:

Was ist Kirche? Kirchenbilder im Widerspruch	117
3.1. Kirche als Vision und als Wirklichkeit	118
3.2. Kirche als Symbol	119
3.2.1. Kirche als heiliger Ort	121
3.2.2. Kirche als heilige Person	124
3.2.3. Kirche als heiliges Wissen	126
3.3. Kirche als soziales System	129
3.3.1. Kirche und Religion in der Systemtheorie von Niklas Luhmann	130
3.3.2. Leistung und Grenzen des Luhmannschen Ansatzes für die Kirchentheorie	134
3.4. Kirche als Bewegung und die aktive Gruppe	138
3.4.1. Kirche als Gruppe, Gemeinschaft und Bewegung	138
3.4.1.1. Gruppe	139
3.4.1.2. Gemeinschaft	141
3.4.1.3. Bewegung	144
3.4.2. Idealbild aktive Gruppe	145
3.4.2.1. Typisierungen kirchlicher Gruppen	145
3.4.2.2. Gruppenprofil und Profil der Kirche	148
3.4.3. Leistungen relativer Vergemeinschaftung	150
3.5. Kirche als Institution und die Volkskirche	157
3.5.1. Religiöse Institution Kirche	157
3.5.1.1. Zur Theorie der Institution	158
3.5.1.2. Funktionen der Institution Kirche	160
3.5.2. Idealbild Volkskirche	163
3.5.2.1. Volkskirche als Reformbegriff und qualitative Bezeichnung	165
3.5.2.2. Volkskirche in Spannungsgefügen	168
3.5.3. Die Zukunft der Kirche als Institution	172
3.5.3.1. Von der Volkskirche zur intermediären Großkirche	172
3.5.3.2. Reformbedarf und Reformpotentiale	174

3.6.	Kirche als Organisation und das »Unternehmen Kirche«	181
3.6.1.	Organisation als spezifisch moderne Erscheinung	181
3.6.2.	Idealbild »Unternehmen Kirche«	185
3.6.2.1.	Die Debatte über betriebswirtschaftliche Erkenntnisse	185
3.6.2.2.	Kirche als Organisation im intermediären Sektor	187
3.6.2.3.	Kirche in der Perspektive der ökonomischen Gütertheorie	189
3.6.2.4.	Kirche in betriebswirtschaftlicher Perspektive	194
3.6.2.5.	Die Rolle der Betriebswirtschaft in der passiven Organisation Kirche	211
3.6.3.	Kirche als zentralisierte, lokale oder regionale Organisation	213
3.7.	»Hybrid Kirche« – zusammenfassende und weiterführende Deutungsperspektiven	216

Kapitel 4:

	Wie ist die Kirche organisiert? Strukturen der Kirche	221
4.1.	Kirche als Konfessionsgebilde	221
4.1.1.	Die orthodoxen Kirchen	224
4.1.2.	Die katholische Kirche	226
4.1.3.	Die Kirchen der Reformation	230
4.1.4.	Die Pfingstkirchen und andere Heiligkeitskirchen	234
4.1.5.	Das Viererfeld der Kirchenfamilien	240
4.1.6.	Stärken und Schwächen der Kirchenfamilien	242
4.2.	Kirche als Rechtsgebilde (Kirchenkunde)	245
4.2.1.	Die Ortsgemeinde	248
4.2.2.	Nichtparochiale Einrichtungen	249
4.2.3.	Der Kirchenkreis	250
4.2.4.	Die Landeskirche	251
4.2.5.	Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)	252
4.2.6.	Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und die Union Evangelischer Kirchen (UEK)	253
4.2.7.	Weitere organisatorische Zusammenschlüsse	254

4.3.	Kirche in parochialen und nichtparochialen Formen	256
4.3.1.	Das parochiale Prinzip	256
4.3.2.	Konkurrenz zwischen parochialen und nichtparochialen Formen	258
4.3.3.	Das funktionale Prinzip	260
4.3.4.	Das personale Prinzip	262
4.3.5.	Das Bekenntnisprinzip	263
4.3.6.	Stärken und Schwächen der Konstitutionsprinzipien	263
4.3.6.1.	Stärken und Schwächen im Blick auf die gegenwärtige Gesellschaft	264
4.3.6.2.	Stärken und Schwächen im Blick auf die theologische Angemessenheit	267
4.3.6.3.	Anliegen und Annahmen hinter den Positionen ..	269
4.4.	Kirche als Gemeinde	271
4.4.1.	Die theologische Bedeutung der Gemeinde	271
4.4.2.	Kriterien für »Gemeinde«	275
4.5.	Kirche der Zukunft	284
4.5.1.	Stärkung der klassischen Ortsgemeinde	285
4.5.2.	Missionarische Gemeinden	290
4.5.3.	Gemeinde als Herberge	293
4.5.4.	Regionalisierung	297
4.5.5.	»Kirchliche Orte«	300
4.6.	Kirche als Netz von Gemeinden an kirchlichen Orten – zusammenfassende und weiterführende Deutungsperspektiven	305

Kapitel 5:

Die Perspektive der Kirchenmitglieder?

Mitgliedschaft und Kirchenbindung

5.1.	Was ist Kirchenmitgliedschaft?	311
5.2.	Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD	316
5.2.1.	»Wie stabil ist die Kirche?« (1972)	316
5.2.2.	»Was wird aus der Kirche?« (1982)	318
5.2.3.	»Fremde Heimat Kirche« (1992)	319
5.2.4.	»Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge« (2002)	321

5.3. Erkenntnisse der empirischen Erhebungen	322
5.3.1. »Typen« von Kirchenbindung	322
5.3.1.1. Die »Kirchentreuen«	324
5.3.1.2. Die »Kirchenfremden«	327
Exkurs: Der Kirchengaustritt	328
Exkurs: Der Kirchengeneintritt	331
5.3.1.3. Die Christen »in Halbdistanz«	333
5.3.2. Kirchengeneitgliedschaft in Ost- und Westdeutschland	337
5.3.3. Deutungen der Befunde	339
5.4. Milieus	341
5.4.1. Milieutheoretische Hintergründe für die Bildung von Milieutypologien	342
5.4.2. Die Milieus in der Kirche und ihr Verhältnis zur Kirche ...	343
5.4.3. Nutzen und Grenzen der Milieuperspektive	350
5.5. Veränderungsfähige Kirchengeneitbindung – zusammenfassende und weiterführende Deutungsperspektiven	354

Kapitel 6:

Partizipation und Leitung in der Kirche	357
6.1. Akteurinnen und Akteure der Kirche	358
6.1.1. Gemeindeglieder	360
6.1.2. Ehrenamtliche	362
6.1.3. Hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter	368
6.1.4. Pfarrerrinnen und Pfarrer	371
6.2. Presbyterien/Kirchengenvorstände und Synoden als Struktur für Partizipation und Leitung	382
6.2.1. Die Gremien im Kontext des gesellschaftlichen Wandels ...	382
6.2.2. Gegenwärtige Herausforderungen	384
6.2.3. Aufgaben und Grenzen presbyterial-synodaler Gremien ...	388
6.3. Geistliche Leitung	396
6.4. Lernende Kirche – zusammenfassende und weiterführende Deutungsperspektiven	400

Kapitel 7:

Wozu ist die Kirche da?

Auftrag und Aufgaben der Kirche in der Welt 409

7.1. »Kommunikation des Evangeliums«: der Auftrag der Kirche 411

7.2. Thema, Subjekt und Welt: Orientierungen für die
Aufgaben der Kirche 415

7.3. Die Aufgaben der Kirche 420

7.3.1. Die christliche Botschaft bewahren, vermitteln und deuten 421

7.3.2. Räume für Religion eröffnen 424

7.3.3. Individuelle Lebensbegleitung anbieten 427

7.3.4. Gemeinschaft eröffnen 429

7.3.5. Menschen in ihren Lebensverhältnissen helfen 431

7.3.6. Die christliche Stimme in der Gesellschaft erheben 433

7.3.7. Die Aufgaben der Kirche im Überblick 436

7.4. Konsequenzen für die Zukunft der Kirche 437

Literatur 439

Namenregister 465

Sachregister 470

Vorwort

Kirchenbilder wirken, wenn Menschen Kirche erleben, über sie reden, gegenüber und in ihr handeln sowie Vorstellungen von der Zukunft der Kirche entwickeln. Solche Bilder sind eingebettet in historische Zusammenhänge, mehr oder minder theologisch reflektiert und haben jeweils eine nur begrenzte Zahl von Daten im Blick.

Das vorliegende praktisch-theologische Lehrbuch der Kirche liefert dazu weitere Daten und Theoriegeschichte, Kenntnisse und Theorien. Sie dienen dazu, diese Kirchenbilder zu erkennen und zu verstehen. Das wiederum soll helfen, eine erweiterte Sicht auf Handlungsmöglichkeiten in der Kirche auszubilden. Wir möchten dabei einerseits Phänomene beschreiben und deuten, andererseits aber auch anleiten zu kritischen Perspektiven für das künftige Handeln der Kirche und ihre künftige Gestalt. Denn gerade in der gegenwärtigen Situation ist die Frage nach der Kirche und ihren Bildern immer mit der Frage nach ihrer Zukunft und künftigen Bildern verbunden. Um diese verantwortungsvoll zu gestalten, ist Kirchentheorie nicht nur im Theologiestudium, sondern auch in der kirchlichen Praxis unverzichtbar.

Auch Kirche gibt es nur im Plural. Dieses Buch konzentriert sich auf die evangelische Großkirche im deutschen Sprachraum, jedoch im Bewusstsein der Pluralität konfessioneller Kirchenfamilien und der deutschen Sondersituation des Protestantismus.

Das Buch ist in einer Kooperation seiner Autorin und seines Autors entstanden. Ausgehend von jeweils durch eine Person verfassten Kapiteln oder Teilkapiteln, wurde es gegenseitig in vielen Diskussionsgängen ausführlich gegengelesen und diskutiert und ist so zu einem Text geworden, den wir beide gemeinsam verantworten.

Wir danken Studierenden der Theologie in Bonn und Kiel und Hörerinnen und Hörern von Vorträgen, die durch ihre kritische Rückfragen zu manchen der hier vorgetragenen Einsichten Wichtiges beigetragen haben. Personen aus den exegetischen Wissenschaften, kirchenleitenden Ämtern und anderen Konfessionen, die einzelne Passagen kontrolliert haben, können hier ebenfalls nur summarisch aufgeführt werden. Den Text in seiner Gänze studiert und kommentiert haben Pfarrerin und Diplomsupervisorin Ilsabe Stolt, Dr. theol. Eike Kohler, Pfarrer i.R. Dr. theol. Klaus Kohl sowie – mit einem Schwerpunkt auf redaktionellen Korrekturen – stud. theol. Antonia Lüdtke. Sie haben uns wertvolle Hinweise gegeben, für die wir herzlich danken. Unser Dank gilt schließlich Diedrich Steen, Programmleiter im Gütersloher Verlagshaus, und

den Herausgebern der Reihe *Lehrbuch Praktische Theologie*, Albrecht Grö-zinger, Christoph Morgenthaler und Friedrich Schweitzer für die Initiative zur Entstehung des Buches. Wir danken ebenso dem Verlag für die kompetente Abwicklung der Produktion.

Möge das Buch Studierenden zur Information und zur Vertiefung ihrer Kenntnisse und ihrer kirchentheoretischen eigenen Verortung hilfreich sein. Möge es den Praktikerinnen und Praktikern die Lust auf ihr Wirken für die Kirche vergrößern sowie die gegenwärtige Debatte um die Kirche konstruktiv befördern.

Kiel/Bonn im September 2012

*Uta Pohl-Patalong
und Eberhard Hauschildt*

Kapitel 1: Die Frage nach der Kirche als Thema der Praktischen Theologie – Blick in die Forschung und Anliegen des Buches

Praktische Theologie bezieht sich auf Praxis, besonders auf die Praxis, die sich in der Kirche ereignet. Daher ist Kirche ein zentrales Thema der Praktischen Theologie. Gegenwärtig wird wieder einmal besonders heftig in der Kirche darüber diskutiert, wie es um die Zukunft der Kirche steht, welche Reformen nötig oder gerade schädlich sind. In dieser Situation sind Überblicke zum Thema und Einsichten in die Hintergründe der Debatten besonders wichtig – für Studierende wie für diejenigen, die in der Praxis an der Kirche mitgestalten oder sich überhaupt für die Fragen der evangelischen Kirche interessieren.

Das erste Kapitel dieses Buches soll dabei den Blick dafür schärfen, was es bedeutet, *sich das Thema Kirche praktisch-theologisch zu erschließen*. Wie kann sich theologische Theorie überhaupt angemessen auf *Praxis* beziehen? – so fragen wir eingangs (1.1.). Welche Gesichtspunkte sind dabei aus den *anderen theologischen Fächern* zu lernen (1.2. bis 1.4.)? Worin besteht dann der *spezifisch praktisch-theologische* Zugang (1.5.)? Das Kapitel schließt mit einer *Vorschau* darauf, wie das vorliegende Buch aufgebaut ist und was von den folgenden Kapiteln zu erwarten ist (1.6.).

1.1. Praxiserfahrungen und wissenschaftliche Theorie

Eine Praktische Theologie der Kirche bezieht sich in bestimmter Weise auf eine Praxis – allgemein wissenschaftlich und spezifisch theologisch. Inwieweit hat dabei die »Realität« der Kirche Bedeutung für die Theoriebildung und Bedeutung für die Theologie? Und wodurch wird eigentlich eine solche Kirchentheorie wissenschaftlich und theologisch?

Ausgangspunkt: Die erfahrene Kirche in der Praxis

Die Kirche erscheint in der Praxis einerseits als *empirisch wahrnehmbarer Gegenstand* und soziales Faktum. Andererseits begegnet sie den Gläubigen

als ein *Gegenstand des Glaubens*: »Ich glaube (...) an die Kirche« formuliert der dritte Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Die Kirche und ebenso der Glaube an sie lassen sich erleben.

Von anderen oder von einem selbst kann dieses Erleben beobachtet, beschrieben und beurteilt werden. Die Beobachtungen und Urteile werden mitgeteilt in Äußerungen wie: »Da steht eine Kirche«, »In diesem Gottesdienst fühle ich mich zuhause (oder: nicht zuhause)«, »Die Kirche sollte anders sein« usw. Dass die Kirche existiert, dass Menschen mit der Kirche umgehen, dass sie als Kirche etwas tun – das alles findet sich als Praxis in Gesellschaft und Kirche vor.

Zur erlebten Praxis gehören immer schon *Deutungen des Erlebten*. Kirche wird immer nur zusammen mit impliziten und expliziten Reflektionen darüber erfahren, was Kirche ist – angefangen bei den spontanen Äußerungen für den Moment bis hin zu den großen Traditionen in theologischen Texten der Kirche. Und nicht nur in der kirchlichen Praxis, auch in Literatur, Recht, Politik usw. finden Reflektionen über Kirche statt. Diese sind wiederum in bestimmte Perspektivierungen eingebunden, wenn Kirche etwa als literarischer Stoff, als Rechtsgestalt oder als politische Akteurin in den Blick genommen wird.

Wir halten es für sinnvoll, diese *Erfahrungen von Kirche* in der Praxis zum Ausgangspunkt unserer Darstellung der konträren Konzeptionen von Kirche zu machen (Kap. 3). Dies entspricht der Weise, in der Menschen der Kirche begegnen: Zunächst machen sie Erfahrungen mit der Kirche, und erst in einem zweiten Schritt werden diese theologisch verstanden und auf eine Vorstellung von Gottes Wirken in den Erfahrungen bezogen.

Damit wird nicht die Richtigkeit der theologischen Einsicht ignoriert, dass Gott Anfang und Ziel aller Wirklichkeit ist, wohl aber wird bestritten, dass deshalb theologische Darstellungen nicht bei den menschlichen Erfahrungen einsetzen dürften (anders Karl Barth 1935 in seiner Kritik an jeder Art von »natürlicher Theologie« beim theologischen Verständnis von Gemeinde, vgl. K. Barth 1971, 168–171).

Wissenschaftliche Kirchentheorie

Darüber hinaus können Reflexionen über die Kirche als *wissenschaftliche Theorie* ausgebildet werden. Wissenschaft unterscheidet sich von Erfahrungssätzen dadurch, dass sie Ergebnisse für einen allgemeinen Diskurs produziert, an dem alle, die die Gedankenarbeit auf sich nehmen, teilhaben können, auch wenn sie unterschiedliche Hintergründe an Erfahrungen mitbringen. Das Verhältnis von »Realität« und »Theorie«, empirischer Abbildung und theoretischer Modellbildung ist innerhalb der Wissenschaften und zwischen ihnen

durchaus umstritten. Dennoch besteht weitgehender Konsens über bestimmte *Anforderungen*. Dazu zählt zum einen begriffliche und logische Kohärenz der Darstellung. Darum ist uns wichtig offenzulegen, in welchem Sinne vom Gegenstand »Kirche« die Rede sein soll, welche Prämissen gesetzt, welche Begriffs-Differenzierungen aus welchen Gründen vorgenommen werden und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Erst so kann innerhalb des gewählten Rahmens die weitere Argumentation logisch sein. Zum anderen ist die Auseinandersetzung mit anderer wissenschaftlicher Literatur unverzichtbar. Dabei werden wir zeigen, wo wir Ergebnisse der Forschung aufnehmen und wo wir sie zu korrigieren oder zu erweitern beanspruchen. Das impliziert auch die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Kirchentheorie.

Theologische Theorie der Kirche

Eine Theorie zu einem religiösen Gegenstand wie dem der Kirche kann in zweierlei Weise ausgestaltet sein. Sie kann *einerseits* dem wissenschaftlichen Ideal der *Beobachtungsdistanz* folgen. Dann ist eine sich ganz auf Beschreibung beschränkende Theorie der Kirche auszubilden. Die Kirche ist hier ein Gegenstand der Religionswissenschaft und besonders auch der Religionssoziologie. Das Ideal der Beobachtungsdistanz soll das Eingebundensein von Forschenden in verschiedenartige und sie trennende Erfahrungen, wie sie z. B. in verschiedenen Konfessionen, Religionen und weltanschaulichen Erfahrungen bestehen, neutralisieren und eine hohe Anschlussfähigkeit an den allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs sichern. Allerdings: Ein solcher Theorieumgang mit dem Gegenstand Kirche übersieht leicht, dass de facto keine Forscherin und kein Forscher neutral ist. Außerdem – wie jeder interdisziplinäre Diskurs offenlegt – arbeitet jede wissenschaftliche Disziplin (zum Beispiel die Religionspsychologie und die Religionssoziologie) von nicht identischen Prämissen und Perspektiven aus.

So findet sich *andererseits* eine alternative Weise der Ausgestaltung einer Theorie der Kirche. Der Zugang zum Gegenstand Kirche erfolgt hier auf dem Wege der theologischen Wissenschaft. Er legt offen: Immer schon haben auch Forscherinnen und Forscher ein *Verhältnis zur Kirche*, ein bestimmtes Maß an Nähe oder Ferne, bestimmte Erfahrungen oder Nicht-Erfahrungen mit ihr gemacht. Das – offengelegte – Verhältnis zum Gegenstand wirkt dabei auf die Wissenschaft ein:

- darin, auf welchen Gegenständen und welchen Fragestellungen das Interesse liegt;
- darin, in welchem Maße die Deutungen der Gläubigen und/oder die Deutungen in der Kirche selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden;

- darin, wie sehr die Kategorien und Begriffe der Gläubigen und der in einer Religion ausgebildeten Theologie in die Begriffsreflektion und die Theoriebildung kritisch einbezogen werden.

Gerade mit dieser anderen Perspektive kann sich die wissenschaftliche Theologie von der Kirche in den sonstigen wissenschaftlichen Diskurs über religiöse Organisationen, über die Kirche als Gegenstand der Soziologie, der Geschichtswissenschaft usw. einbringen.

Dass dabei die Theologie mit ihr eigenen Prämissen und Theorien arbeitet und die Übersetzung in die Begrifflichkeit und die Fragestellungen anderer Wissenschaften besonderer Anstrengungen bedarf, ist gar nichts Ungewöhnliches. Auch die religionspsychologischen und die religionssoziologischen Zugänge unterscheiden sich beispielsweise erheblich voneinander. Dass dabei die Theologie allgemein und die Praktische Theologie besonders eine engere Ankoppelung an Fragen des verbesserten Handelns hat und damit den Charakter einer angewandten Wissenschaft bekommt, ist ihr ebenfalls mit bestimmten anderen Wissenschaften (z. B. der Medizin) gemeinsam.

Das Verhältnis der Theologie zum Gegenstand kann demnach nicht abstrakt ein Verhältnis zu Religion an sich sein, sondern begegnet immer als ein *Verhältnis zu einer bestimmten kulturellen Praxis einer bestimmten Religion*. Hinzu kommt – wie bei vielen universitären Wissenschaften der Fall – die Funktion, Ausbildung für die Tätigkeit in einem Beruf zu bieten. So bezieht sich zweckmäßigerweise diejenige Kirchentheorie, für die wir hier ein Lehrbuch vorlegen, auf die protestantische Fassung des Christentums, und zwar in derjenigen kulturellen Form, wie sie sich im deutschsprachigen Bereich und insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland findet.

Aber es gilt auch umgekehrt: Soll die wissenschaftliche Theologie anschlussfähig bleiben für den Diskurs mit den anderen Wissenschaften, etwa mit der Religionssoziologie, dann hat sie sich mit den *Fragen der allgemeinen Begriffsbildung* zu beschäftigen, diese auf die Relevanz für ihre eigene Theoriebildung eingehend zu prüfen und die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede zu der für sie selbst charakteristischen Perspektive herauszuarbeiten. Eine theologische Theorie der Kirche muss deshalb auch Rechenschaft darüber geben können, wie sie es etwa mit dem Grundbegriff der Religion hält, mit welcher Art Religionstheorie sie arbeitet (vgl. Kap. 2). Sie muss deutlich machen können, wie sie Kirche als Sozialform theoretisch konzeptionalisiert, also etwa, auf welche allgemeinen Sozialformen die Rede von »Volkskirche« und »Gemeinschaft« in der Kirche aufmerksam macht (vgl. Kap. 3).

Theorietypen einer evangelischen Theologie der Kirche

Wenn das vorgelegte Buch eine evangelische Theologie der Kirche darstellt, dann sollte gleichwohl das, was evangelische Kirche genau meint, also wie der Gegenstand einzugrenzen und zu definieren sei, noch nicht vorab festgelegt werden. Das könnte dazu führen, den Blick zu früh zu verengen.

Stattdessen ist es vorteilhafter, in einem ersten Schritt die praktisch-theologische Perspektive gegenüber denen anderer (evangelisch-)theologischer Zugänge, nämlich dem historischen und dem systematischen, zu profilieren. Für die Theologie als Ganze ist die Kombination historischer, systematischer und empirischer Wissenschaft charakteristisch und erbringt einen Mehrwert. Dementsprechend setzen die drei Theorietypen die beiden anderen auch jeweils voraus. Darum wird hier zunächst der Blick auf das Thema Kirche als ein Thema historischer Theologie und als ein Thema systematischer Theologie (der Dogmatik wie der Ethik) gelenkt. Das kann dazu dienen, erste wichtige Erkenntnisse zu liefern, auf die dann auch die praktisch-theologische Beschäftigung mit dem Gegenstand Kirche aufbauen wird. Zudem lässt sich auf diese Weise die praktisch-theologische Perspektive in ihren Eigenheiten klarer profilieren.

1.2. Kirche in der Perspektive historischer Theologie

Was wir heute als »die Kirche« kennen, ist in einem historischen Prozess entstanden. Wer die Kirche, wie sie heute ist, genauer verstehen will, muss das historische Werden und den historischen Wandel der Kirche kennen, denn Stationen dieses Wandlungsprozesses sind – und das gilt besonders für die in den biblischen Texten aufbewahrten Ursprungssituationen – bis heute in der kirchlichen Praxis und Reflexion lebendig. Im Folgenden gehen wir einigen Begriffen nach, mit denen in der Geschichte die christliche Sozialform »Kirche« samt ihrer jüdischen Wurzeln bezeichnet werden konnte und erschließen diese in ihrem jeweiligen Kontext (vgl. Berger 1989).

Ekklesia/Synagogē

In den deutschen Bibelausgaben wird »Ekklesia« in der Regel mit »Kirche« oder mit »Gemeinde« übersetzt. Im hellenistischen Sprachgebrauch bezeichnet der Begriff die *politische Bürgerversammlung*. Ihr gehörten nur die freien Männer an. Monarchen teilten ihren Willen oder erlassene Gesetze der »ekklesia« brieflich mit, hier wurden die Angelegenheiten der politischen Ge-

meinde besprochen und Beschlüsse gefasst. Religion steht dabei im Assoziationsfeld des Begriffes nicht im Vordergrund.

Die Septuaginta in ihrer Übersetzung der hebräischen Schriften ins Griechische verwendet den Begriff jedoch für die stärker *religiös-kultisch betonte Zusammenkunft* der Juden. Meist ist das Wort eine Übersetzung des hebräischen Begriffes »qahal«. Dieser meinte zunächst die Gesamtheit der männlichen Vollbürger Israels. Im Deuteronomium wird daraus die Versammlung am Sinai. Später wird der Begriff auch für Versammlungen mit Gelegenheit zu Ansprachen politisch-religiösen Inhalts verwendet. »Ekklesia« bekommt so durch den Bezug auf qahal stärker die Konnotation von *Reden und Zuhören*. Die griechisch sprechenden Juden verstanden darunter wohl eine Art »Gemeindetag«.

Der griechische Begriff »synagogē« wird bisweilen ebenfalls als Übersetzung von »qahal« verwendet, meistens aber für den hebräischen Begriff »'edah«. Der bezeichnet in der Priesterschrift die um das Zeltheiligtum Versammelten. Mit ihm verbindet sich die Vorstellung der *kultisch reinen Gottesgemeinde*. So wird der Begriff der »synagogē« in der Septuaginta nur für Israel verwendet.

Ekklesia ist also im Griechischen ein allgemeiner soziopolitischer Begriff mit einem weiten Bedeutungsspektrum, darin ähnlich dem deutschen Begriff »Gemeinde(versammlung)«; *Synagoge* steht für die Gemeinde einer bestimmten Religion (der jüdischen) und fungiert insoweit genauso wie ein ebenfalls im Deutschen vertrauter Gebrauch von Gemeinde als spezifischem Begriff für die christliche kirchliche Sozialform vor Ort. Der Begriff der *Ekklesia* wird dabei im Neuen Testament in vielfältiger Weise verwendet. In den Evangelien begegnet er mit Ausnahme von Mt 16,18 und 18,17 nicht (der historische Jesus redet nicht von der »Kirche«), im 3. Johannesbrief meint er die konkrete örtliche Gemeinde (V. 5), im Hebräerbrief auch die eschatologische Gemeinschaft (2,12 u. 12,23). Paulus verwendet ihn, sowohl um von den lokalen einzelnen Gemeinden zu reden (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1) als auch von der Kirche als ganzer (1 Kor 10,32; 12,28). Schon hier tut sich also die *Spannbreite von geglaubter und gegenständlicher Kirche und von globaler Kirche und Kirche vor Ort* auf. In der dogmatischen Sprache lässt sich das zu drei Aspekten von Kirche systematisieren: Kirche als weltweite *Communio* (Gemeinschaft), Kirche als aktuelle *congregatio* (Gruppe), Kirche als *ecclesia particularis* (Teilorganisation) (vgl. Scherle 2004, 31).

Daneben finden sich nicht wenige andere, vor allem *metaphorische Begriffe*. Diese nehmen eine Übertragung von Bedeutungen aus anderen Bereichen auf die religiöse Sozialform vor, um so besonders deutlich bestimmte Charakteristika der religiösen Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Ihre Verwendung lässt Rückschlüsse auf ein bestimmtes Verständnis der religiösen Gemeinschaft zu – und Metaphern befördern ihrerseits in der religiösen Gemeinschaft bestimmte Entwicklungen. Neue Metaphern und eine veränderte

soziale Wirklichkeit der religiösen Gemeinschaft beeinflussen sich wechselseitig. Darum sei die Skizze der Metaphern nach ihrer ungefähren historischen Abfolge angeordnet.

Volk Gottes

Besonders große Wirkung hat die Rede vom Volk Gottes, z. B. Dtn 7,6: »Denn du bist ein heiliges Volk, dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt zum Volk des Eigentums aus allen Völkern, die auf Erden sind.«

Das Wort »'am« bezeichnete ursprünglich die (patrilineare) Großfamilie. Dabei wird das Sippenmodell auf die umfangreichere und religiöse Größe übertragen. Das Volk ist heilig, weil es diesem Gott zugehörig ist. Auch andere antike Völker kannten entsprechende sakrale Ableitungen aus der Herrschaft eines jeweiligen Gottes. Diese wird in Israel historisiert und zugleich in einen universalen Rahmen eingespannt: Er, der Schöpfer der Welt, erwählt dieses Volk und schloss mit ihm einen Bund. Dies sind dann die entscheidenden theologischen Prädikate für das Volk Gottes.

In der alttestamentlichen Wissenschaft wird unterschiedlich eingeschätzt, in welchem Ausmaß die Vorstellung vom Volk Gottes eine Rückprojektion aus exilisch/nachexilischer Zeit darstellt oder auf realen historischen Vorgängen basiert. Die hebräische Bibel erzählt (wie weit real geschehen oder historisierend imaginiert, kann hier unentschieden bleiben) den Wandel in der religiösen Sozialform *von der religiös legitimierten Sippe* (»Gott der Väter«) *zum religiös legitimierten Staat bzw. Königtum*.

Die Gruppe der Erwählten innerhalb der Gesellschaft

Die beiden religiös legitimierten Staaten Israel und Juda – so erzählt die Bibel weiter – hatten nicht Bestand. Ihr Ende – so die Deutung – war in Reaktion auf die Sünde von Gott gewollt (z. B. Jer 23,1–9; 2 Kön 17). An die Stelle trat das Leben im Exil. Hier findet eine im damaligen historischen Umfeld ganz außergewöhnliche Entwicklung einer Religion statt, die diese Deutung tradiert und *Textbeziehung und Verinnerlichung* vorantreibt. Die zur Gottessippe Zugehörigen bestehen aus denjenigen Menschen im Exil, die nicht zu den »Sündern« gehören (welche einem fremden Volk angehören oder dem Glauben und seiner Praxis nicht folgen), sondern die sich als erwählt und gerettet verstehen und den von Gott mit seinem Volk geschlossenen Bund fortführen. Schon hier wird die Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe etwas, das sich in einem weltanschaulich nicht jüdisch ausgerichteten Staat vollzieht und das Sache eines Verhaltens ist, wobei dieses Verhalten – bei aller Wirkung von

gemeinsamer Praxis in kohärenten Gruppen – auch aus innerer Einstellung und Erkenntnis begründet wird.

Reich Gottes bei den Marginalisierten

In den Evangelien des Neuen Testaments gilt die Verheißung – dabei durchaus in der Tradition der Propheten und Psalmen – den Armen, Kranken, Leidenden, Besessenen, den Frauen, Kindern, Kleinen. Vorbilder des Glaubens können auch moralisch (z. B. Zöllner), religiös (z. B. Samariter), ethnisch und politisch (z. B. römischer Hauptmann) schlecht angesehene Personen werden. Mit der Rede vom Himmelreich und Reich Gottes verbindet sich der Zukunftsaspekt. So findet eine eschatologische Umkehrung der sozialreligiösen Zuordnung statt: Es sind auch gerade diese Menschen am Rande der Gesellschaft, die genauso ins Zentrum des Reiches Gottes rücken, und die Zukunft beginnt sich schon jetzt genauso bei ihnen zu verwirklichen.

Von dem so porträtierten Jesus werden also klassische Heilsprädikate dadurch konkretisiert, dass sie auf andere Personen übertragen werden. Jesus und die Jünger erscheinen als Ort der Weitergabe von Heil. Das, woraus »Kirche« werden wird, ist der Vorgang, dass sich *das Reich Gottes bei anderen Leuten und an anderen Orten und zu anderen Zeiten* zeigt. Die Grenzen etablierter religiöser Sozialität werden aufgesprengt.

Neu sind Metaphoriken des Bauwerks mit dem Apostel Petrus/den Aposteln und Propheten als dessen Fundament (Mt 16,18; Eph 2,20) bzw. Christus als Eckstein (Eph 2,20; 1 Petr 2,4–6); vielleicht soll auch der Jüngerkreis die symbolische Autorität der 12 Häupter (in Analogie zu den 12 Patriarchen/Söhnen Jakobs) darstellen (Mk 3,13–19; 6,7–13).

Christologische Metaphern für die Kirche

Begriffliche Abgrenzungen einer christlichen »Kirche« von der jüdischen »Synagoge« werden erst da nötig, wo die urchristliche Gemeinde aus dem Synagogalverband austritt. Paulus und seine Nachfolger übertragen die theologischen Prädikate Israels auf die sich bildende Gruppe: Ihr seid die Kinder Gottes (Röm 8,14.19; 9,26 u. ö.), das Volk Gottes (z. B. 1 Petr 2,9), das königliche Priestertum (1 Petr 2,5.9).

Zur organisatorischen Orientierung hat man die Praxis der Synagoge vor Augen, wobei den Heidenchristen aber viel stärker die Praxis der (hellenistischen) Vereine vertraut ist, in die man kooptiert werden kann und die zu geselligen, bildenden und kultischen Aktivitäten zusammenkommen. An den Auseinandersetzungen in den paulinischen Gemeinden lässt sich ablesen, wie erst geklärt werden musste: Über die Beteiligung an diesen Zusammenkünften manifestiert sich eine Zugehörigkeit zu Christus, die von ihrer

monotheistischen Verankerung her Beteiligungen an anderen Kulturen aus- und bestimmte ethische Konsequenzen im Alltag einschließt. So wird aus der Kirche als Versammlung Kirche als Dauerzugehörigkeit. Die ersten kirchlichen Institutionen der Ältesten (Presbyter) und des Aufsehers (griech: episkopos) entwickeln sich als funktionelle Ämter neben den prophetischen.

Christologische Metaphern werden für das Selbstverständnis der sich bildenden Kirchen zentral: Die Gemeinde lebt »in Christus« (z. B. Gal 3,28; 5,6; Röm 6,10f.; 12,5), ist »Leib Christi« (u. a. 1 Kor 12,12–26; 10,17; Eph 4,12). Wie auch immer diese Metaphern im Einzelnen zu deuten sind (paulinisch als Sozialgestalt der Wechselseitigkeit der Verschiedenen, die Christus miteinander verbindet, deuteropaulinisch als Unterordnung unter das Haupt Christus), in jedem Fall zeigen sie an: Kirche gründet sich auf Christologie. *Von Christus her wird dargestellt, begründet und profiliert, was Kirche ist.*

Kodifizierung und Universalisierung der Kirche

Zuerst konnten neben Männern auch Frauen als Individuen maßgebliche Positionen in den Gemeinden einnehmen (Röm 16,1.3.7; 1 Kor 11,5; Phil 4,2f.; Apg 18,26). Doch mit der Verfestigung der Sozialform setzen sich in der Kirche patriarchale und hierarchische Kräfte durch. Zunehmend wird auch den zwischengemeindlichen Beziehungen eine feste Gestalt gegeben: Die Bischöfe rücken in die Leitungsposition oberhalb der Presbyter/Priester und der Diakone ein. Patriarchate und Synoden und zuletzt die Sukzessionsvorstellung als Form der Beziehung unter den Bischöfen bilden sich aus.

Auch die Praktiken in den Gemeinden werden zunehmend überregional kodifiziert durch eine Ausbildung bischöflicher und synodaler Bestimmungsgewalt (und dann, als es christliche politische Herrscher gibt, durch diese noch viel einliniger und flächendeckender durchgesetzt). Zudem wird die Vorstellung von Kirche als Leib Christi universalisiert, was schon in den deuteropaulinischen Schriften einsetzt (vgl. Eph 4; Kol 1). Man zeichnet die reale Kirche in die präexistente, kosmische, einheitliche Kirche ein. Das alles geschieht im Zusammenhang der Ausbildung von – zunehmend durch Machtmittel statt im Diskurs entschiedenen – Lehrbildungen und des langsamen Einrückens der Kirche in staatstragende Funktionen im römischen Reich und in anderen Staaten. Aus der Kirche, die als Bewegung von unten begann, wird nach und nach eine »Institution« (vgl. 3.5.) Aber: Die biblischen Schriften stellen der Kirche bleibend die Szenen der Kirche als *Bewegung* (vgl. 3.4.) vor Augen.

Regionale und konfessionelle Varianten

Im Zuge der Ausbreitung des Christentums entwickeln sich Varianten regionaler und konfessioneller Art. Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen (zu einer Übersicht von Hauptkirchenfamilien und ihren jeweiligen Kirchenverständnissen vgl. 4.1.), seien nur zwei wichtige historische Sachverhalte genannt.

Die Differenzierung in eine *Kirche des Ostens und des Westens* geschieht im Zuge der unterschiedlichen Referenzsprachen (Griechisch und Latein) und der politischen Entwicklungen. Als sich das römische Reich politisch in einen Osten und einen Westen teilt, kann sich im Osten, im Byzantinischen Reich, das Kaisertum noch um Jahrhunderte länger halten. Hier rücken irdisches Reich und das christliche kirchliche Gottesvolk ganz nahe aneinander. Kirche verwirklicht sich zentral in der (*liturgischen*) *Erhöhung des Irdischen zum Abbild des Himmlischen*. Im lateinischen Westen tritt die Kirche viel stärker in die Differenz zum politischen System: Das römische Reich zerfällt hier früher. Die Kirche tritt teils (vorübergehend) an seine Stelle und gerät dann in Konkurrenz zur politischen Herrschaft. Es entstehen zunehmend Nationalkirchen. Im Selbstverständnis der Kirche sieht die Entwicklung noch einmal anders aus, und zeitweise (vgl. den Bußgang von Heinrich IV. im Jahr 1076 nach Canossa, um die Exkommunikation durch die Kirche rückgängig zu machen!) oder symbolisch (etwa Krönung der deutsch-römischen Kaiser vom 9. bis zum 18. Jh. durch den Papst) lässt sich dies auch politisch durchsetzen: An der Spitze der Kirche steht ein päpstlicher Monarch, der die Herrscher von Gottes Gnaden einsetzt. Es bildet sich ein eigenes Kirchenrecht heraus, das zunächst das Erbe des römischen Rechts antritt und später als spezielles kirchliches Recht die Unabhängigkeit von der politischen Herrschaft zu befestigen hilft. In der Tradition des lateinischen Westens erscheint Kirche in der Form einer (*rechtsförmigen*) *Gegenwelt zum Irdischen als Einlassbedingung für das Himmlische*.

Mit der *Reformation* im Bereich der Kirche des lateinischen Westens entsteht eine neue Situation: Es etablieren sich – im deutschen Sprachraum besonders ausgeprägt eng nebeneinander – zwei konkurrierende religiöse Gesamtorganisationen: *die katholische und die evangelische Kirche*. Diese unterscheiden sich voneinander dadurch, dass sie *jeweils im Blick auf den anderen einen gegensätzlichen Kirchenbegriff* entwickeln. In der konfessionellen Bipolarität des Westens und insbesondere Deutschlands wird »Kirche« zu einem deskriptiven Oberbegriff für die christliche Sozialform, mit dem noch nicht entschieden ist, wo falsche und wo wahre Kirche ist, und der jeweils konfessionell unterschiedlich mit einem eigenen als theologisch richtig verstandenen Kirchenbegriff gefüllt wird. Das schließt nicht zuletzt ein anderes Umgehen mit einer Nicht-Einförmigkeit von Kirche ein.

So belegt der historische Durchgang unsere These, dass die Wahrnehmung von Kirche es immer schon mit zeitlich und örtlich begrenzten Blickwinkeln zu tun hat. Und die historische Theologie führt vor Augen: Welcher Blick auf Kirche eingenommen wird, ist in der Praxis kaum Gegenstand einer freien Wahl, sondern Ergebnis von Prägungen, mit denen umzugehen ist. Eine Aufklärung über die Kontexte ist wichtig, damit sie sichtbar, kommunizierbar werden, und erst so kann gegebenenfalls in einem zweiten Schritt die Wahl getroffen werden, eine bislang eingenommene Position zu überschreiten.

1.3. Kirche in dogmatischer Perspektive

Historische Erforschung und Relativierung der Tradition der Kirche hat sich im Westen als Teil der dortigen wissenschaftlichen Theologie und historischen Wissenschaften ausgebildet. Voraussetzung dafür war, dass spätestens mit der Scholastik im Hochmittelalter die Theologie eine eigene rationale Dynamik gewonnen hatte, während im Osten ein engerer Zusammenhang mit der liturgischen Doxologie erhalten blieb.

Die dogmatische Perspektive stellt die Frage nach der wahren Kirche im Gegensatz zu möglichen falschen. Daraus ergibt sich die Aufgabe, einen Begriff der wahren Kirche zu bestimmen, so dass er zustimmungsfähig wird. *Definitionen* nehmen Entscheidungen angesichts von Alternativen vor. Sie legitimieren in der Alten Kirche zugleich kirchenpolitisch die Grenzen der Kirche. Dabei klären die Definitionen eine Fragestellung und werfen in aller Regel ihrerseits neue Fragen auf. Einige ausgewählte klassische und wirkungsgeschichtlich wichtige Fragestellungen zur Lehre von der Kirche sollen im Folgenden vorgestellt werden. Sie sind auch für die praktisch-theologische Kirchentheorie von Bedeutung, weil sich auch diese in einem christlichen und zugleich konfessionellen Blick auf die Kirche, in unserem Fall einen protestantischen, entfaltet und theologisch begründete Modelle von Kirche entwirft.

Der Glaube an die heilige Kirche (Apostolicum)

Im Apostolicum (erste Fassungen im 2. Jh.) heißt es: »Credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem ...«. Auf deutsch: »Ich glaube an die heilige (d. h. Gott zugehörige) katholische (d. h. weltumspannende) Kirche, Gemeinschaft der Heiligen.« Kirche ist etwas Ge glaubtes, aber sie ist nun doch nicht ein vierter Artikel, der das trinitarische

Bekenntnis zu Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist ergänzt. Vielmehr stellt der Glaube an die Kirche *eine Auslegung des Glaubens an die dritte Person Gottes* dar: Zur Präsenz des Heiligen Geistes in der Welt gehört zentral die Kirche.

Die Rede von der *communio sanctorum* ist sprachlich nicht ganz eindeutig (vgl. Preul 1997, 52): Die Übersetzung »Gemeinschaft der Heiligen« dürfte wohl die ursprüngliche Intention besser treffen; jedenfalls spricht für sie die Übereinstimmung mit dem biblischen Sprachgebrauch. Denkbar wäre aber auch: »Gemeinschaft mit den heiligen Dingen«, also Anteilhabe am Heiligen. Das würde ein klassisches katholisches Kirchenverständnis stützen, nach dem die Heiligkeit der Kirche stärker der Masse der Gläubigen gegenübertritt, indem die Kirche ihnen Anteil am Heiligen gibt und »Heilige« eine ganz besondere Gruppe von Menschen der Kirche sind.

So gibt der Begriff der Kirche als »*communio sanctorum*« Anlass dazu, noch genauer zu klären, was die Heiligkeit der Kirche bedeutet. (Unter 3.2. werden wir die Rede von der Heiligkeit der Kirche aus praktisch-theologischer Perspektive wieder aufnehmen und weiterführen.) Inwiefern stellt die Kirche einen besonderen und einzigartigen Lebensraum dar?

Das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel (Textbestand ab 451 überliefert) spricht vom Glauben an die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«. Ausgehend davon gelten Einheit, Heiligkeit, Katholizität/Universalität und Apostolizität als die vier altkirchlichen, klassischen Wesensmerkmale der Kirche (*notae ecclesiae*).

Kirche als Heilsanstalt – extra ecclesiam nulla salus est

Die Kirche stellt insofern einen besonderen Raum dar, als in und bei ihr das Heil (*salus* = das gute Leben, die Rettung, die Seligkeit) gefunden werden kann. Bischof Cyprian von Karthago sah sich in seiner Kampfschrift gegen Schismatiker »*De unitate ecclesiae*« (251 n. Chr.) veranlasst, zu bestimmen: Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil. Damit wurde der Heilige Geist, wurde die Zueignung von *Heil exklusiv an die Zugehörigkeit zur Kirche gekoppelt*. Da Cyprian dies aber gerade angesichts eines Schismas in zwei Kirchen betonte, stellte sich sofort die Frage, auf welche empirische vorhandene Kirche denn dieser Anspruch zu beziehen ist. Diese kritische Frage stellt sich je schärfer, je mehr empirische Kirchen es gibt. Was ist das Außerhalb und das Innerhalb der einen heiligen weltumspannenden Kirche, die Gegenstand des Glaubens ist? Auch heute begegnet bei christlichen Gruppen und Kirchen die Praxis, dass sämtliche Menschen, die nicht der eigenen Gruppe/Kirche (oder dem eigenen Frömmigkeitstyp) angehören, als Verlorene und als faktische Heiden

angesehen werden. Damit ist dann die eigene Gruppe mit dem Heil identifiziert, und ein ökumenischer (d. h. weltumspannender) Begriff von Kirche fällt de facto aus.

Gute und Böse auch in der Kirche – corpus permixtum

Im Zusammenhang einer Kirchenspaltung wiederholten die sogenannten Donatisten bei solchen Menschen, die sich – aus ihrer Sicht – der Ketzerei schuldig gemacht hatten und sich so als nicht zur wahren Kirche zugehörig erwiesen hatten, die Taufe. Zudem verweigerten sie die Anerkennung von solchen Sakramenten, die von Geistlichen gespendet wurden, die später in der Verfolgung von der Kirche abgefallen waren. Damit wurde das Heil in der Kirche an die Heiligkeit der Individuen gebunden, die in ihr amtierten. Dagegen setzte Augustin (354–430 n. Chr.): Die *irdische Kirche der Jetztzeit* ist von der himmlischen Kirche der Endzeit zu unterscheiden. Derzeit enthält sie sowohl solche, die zum Heil bestimmt sind, als auch Sünder. Folgt man Augustin, dann wird klar: Die reine Kirche ist nicht möglich. Als corpus permixtum aus Guten und Bösen hat die Kirche damit umzugehen, dass sie nicht mit Sicherheit »echte« und »falsche« Kirchenmitglieder auseinanderhalten kann – und soll. Die Kirche steht nicht außerhalb der Sünde.

Kirche des Wortes – »creatura verbi«

Der lateinische Ausdruck »creatura verbi« geht auf Martin Luther zurück (WA 6, 560; WA 2, 430, 6f.: »creatura Euangelii«). Damit ist gemeint: Die Kirche wird durch Gott als den, der sich in Worte fasst, konstituiert – und darum ist ihre Basis die Bibel. Höchste Autorität haben weder Tradition noch Papst und auch nicht einmal ein Konzil, sondern sie kommt allein der Heiligen Schrift zu.

Wie aber lässt sich dann konkret dieser *Vorrang der Schrift* sichern? Die altprotestantische Orthodoxie entwickelte dazu eine immer ausgefeiltere Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift durch den Heiligen Geist. Damit aber ließ sich die Anerkennung der Heilsbedeutung der Schriftinhalte auf Dauer nicht festschreiben. Im Gegenteil: Mit der zunehmenden Einsicht in die historische Zeitbedingtheit der Entstehung biblischer Textschichten ab dem 18. Jahrhundert schien jetzt umgekehrt die Autorität der Schrift samt all ihrer Wahrheiten unterminiert.

Dass die Kirche sich aufs Wort gründet, so musste dann erst allmählich wieder deutlich gemacht werden, hat eigentlich einen anderen Sinn: Es besagt, dass es in der Kirche einen Konsens darin gibt, auf das biblische Wort zu hören als gemeinsame Basis, die den Ursprung des Evangeliums wiedergibt. Dieses Hören kann aber nicht anders geschehen, als in je selbst verantwor-

ter *Interpretation* des in der Schrift Gelesenen. Darum erfolgte ja Luthers Übersetzung der Bibel ins Deutsche. Selbstverantwortete Interpretation schließt auch die Möglichkeit von Dissens ein; und dieser regt an zu weiterer Interpretation. Die Wahrheit wirkt nur über *freie Einsicht* – »sine vi humana, sed verbo« (Art. XXVIII der Confessio Augustana). Im Protestantismus wurde die Hochschätzung des Wortes auch gerne verbunden mit der Reduktion religiöser Kommunikation auf den verbalen Kanal; die evangelische Kirche ist dann eine Kirche des Wörter-Machens. Doch liegt unseres Erachtens die Pointe vielmehr darin, dass »Wort« das Prinzip dialogischer selbstverantworteter Kommunikation (vgl. 7.1.) im Austausch mit dem Wortlaut der Bibel bezeichnet. Das orientiert alle verbalen und nonverbalen Kommunikationsformen der Kirche am *Modell des Gesprächs*.

Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und das Priestertum der Getauften – congregatio sanctorum und notae ecclesiae

In der Confessio Augustana Art. VII trugen 1530 die protestantischen Stände eine *bemerkenswert knappe Definition von Kirche* vor: »Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.« In der deutschen Fassung: »Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden.«

Darüber, dass die Heilszueignung durch Wort und Sakrament geschieht, braucht es nach diesem Verständnis von Kirche einen Konsens. Damit ist aber alles Nötige gesagt (»satis est«). Fragen der Hierarchie, des kirchlichen Rechts und der Tradition sind dann gerade nicht konstitutiv für Kirche. Sie gehören zu den »menschlichen Ordnungen« (vgl. Art. XV). Dieser Grundsatz, so werden wir später ausführen (vgl. 4.2.), gilt dann auch für die sich wandelnden Sozialformen der Kirche. Heilige sind nicht bestimmte Personen der Kirche aufgrund ihnen innewohnender Qualitäten, sondern die, die als Kirche zusammenkommen, sind heilig darum, weil Gott sie heilig macht. Dem entspricht Luthers These vom »allgemeinen Priestertum« der Gläubigen bzw. der Getauften (siehe 6.1.1.).

Daneben kannte die Reformationszeit aber auch eine weitere Beschreibung von Kirche. In dieser wurden eine ganze Reihe von »Kennzeichen« (*notae*) aufgeführt: neben Wortverkündigung auch Taufe, Abendmahl, Ämter, Gebet, Kreuz, Ehrung der Obrigkeit, Fasten (WA 50,632,32ff.; 51,482,17ff.). Dabei konnten die Kataloge auch unterschiedlich sein. Manches in ihnen, wie z. B. die Ehrung der Obrigkeit und das Fasten, hat sich durch die Zeiten stark gewandelt. Diese Kennzeichen zeigen, was in der Regel und auf Dauer von

Kirche zu erwarten ist, und erweisen sich im Gegensatz zur Minimaldefinition als deutlich zeitbedingter.

Sichtbare und unsichtbare Kirche – ecclesia visibilis et invisibilis

Die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche hat unter den Reformatoren in Aufnahme der Tradition besonders H. Zwingli hervorgehoben (in: *Christianae fidei expositio*, 1531). Sie setzt den greifbaren, überprüfbaren und den nicht greifbaren (geglaubten) Anteil von Kirche einander gegenüber und bestimmt, dass sie sich wie das Sichtbare und das Unsichtbare zueinander verhalten. Man könnte daraus schließen, dass die unsichtbare Kirche die eigentliche Kirche ist, während die sichtbare nur eine unwichtige Vorstufe darstellt. Ein solches »spiritualistisches« Kirchenbild wird auch von Gruppen in der Reformationszeit vertreten. Aus der Perspektive der römisch-katholischen Dogmatik wurde daher vermutet, dass die Protestanten letztlich doch die Heiligkeit der sichtbaren Kirche abwerten und zu einer spiritualistischen Position tendieren. Die Unterscheidung hat ihren Sinn sowohl darin, vor der Identifizierung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren von Kirche zu bewahren, als auch deutlich zu machen, dass die sichtbare Kirche ohne die unsichtbare nichts ist. Aber es braucht auch die unsichtbare Kirche eine Sichtbarkeit von Kirche(n), um erfahrbar zu werden. Luther hat dementsprechend die Rede von der *verborgenen Kirche* bevorzugt (vgl. Wendebourg 2005, 405f.) Die sichtbare Kirche »kann und soll [...] auf die geistlich-verborgene Seite verweisen« (Hermelink 2011, 36).

Keine neutralen Ordnungen

Die lutherische Theologie entwickelte aus dem minimalistischen Kirchenbegriff die Vorstellung von den »*Adiaphora*«, von solchen Gestaltungen in der Kirche, die gewissermaßen für Glaubenssachen unerheblich sind, so oder so geregelt sein konnten. Die große Leistung lag darin, dass damit eine Fülle von kirchlichen Gestaltungsfragen freigegeben wurde zu rationaler, pragmatischer und historischer Betrachtung, anstatt sie als heilige Tradition ein für allemal festzuschreiben und zum Gegenstand des Glaubens zu erklären.

Damit ergab sich für das Verständnis von Kirche aber auch eine Gefahr, die dann in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus besonders deutlich hervortreten sollte. Man könnte aus der Vorstellung der *Adiaphora* schließen, dass ein großer Teil der Praktiken gewissermaßen gar nicht das Zeugnis der Kirche für den Glauben beträfe, als ob eine weltliche Seite der Kirche vollkommen geschieden sei vom geistlichen Auftrag (das wäre dann eine *Eigengesetzlichkeit* im absoluten Sinne eines Sachzwangs – und etwas anderes als relative *Eigengesetzlichkeit* im Sinne von *Sachanforderungen*, die

Ethik und Theologie mit zu berücksichtigen haben; vgl. Honecker 1990, 325f.). Eine solche scheinbar weltliche Regelung schien dann die Bestimmung zu sein, der von den Nationalsozialisten eingeführte »Arierparagraph« (der Menschen ethnisch-jüdischer Herkunft vom Staatsbeamtentum ausschloss) sei – wie sonst bei den Beamtenetzen üblich – auf die kirchenbeamteten Pfarrer zu übertragen.

In der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, These 3, wird demgegenüber klargestellt, dass die Kirche »mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung« bezeugt, dass Christus allein der Herr sei. Hierbei ist »wie« nicht als Ausdruck der Gleichrangigkeit von Botschaft und Ordnung zu lesen, so dass die Einsichten der Confessio Augustana negiert würden, sondern als ein abgestuftes »wie auch« (Abraham 2009, 89–100), das darauf hinweist: Bei strukturellen Regelungen in der Kirche ist immer zu prüfen, in welchem Maße sie dem geistlichen Auftrag der Kirche zur Bezeugung der Botschaft in einer bestimmten Situation eher förderlich oder eher hinderlich sind.

Was Christinnen und Christen glauben, zeigt sich also zentral auch daran, was sie von der Kirche glauben – etwa daran, welche Bedeutung und Grenzen die faktische(n) Kirche(n) für sie haben und wie deren Bedeutung durch die eine universale Kirche relativiert wird. Die oben zitierten Sätze mit ihren Definitionen der Kirche sind nicht einfach ein dogmatischer Topos, losgelöst von der gelebten Praxis, sondern sie beziehen sich auf die Praxis des Glaubens an die Kirche. Und umgekehrt: Die Art, wie Menschen mit der faktischen Kirche umgehen, enthält eine ganze Dogmatik in sich, denn sie stellt eine implizite und faktische Antwort auf die von der Dogmatik diskutierten Weichenstellungen dar.

Die *impliziten Entscheidungen zum Verständnis von Kirche*, die in den obigen Bestimmungen enthalten sind, lassen sich so ausdrücken:

- Das Leben als Christ und Christin ist *angewiesen auf Kirche* mit dem Bezug auf andere in ihrem Glauben.
- Insofern wird *Heil durch die Kirche* (aber in welchem Sinne und wie exklusiv?) vermittelt.
- Kirche ist realistisch zu sehen statt enthusiastisch, sie ist noch nicht das ideale Gottesreich auf Erden, aber sie ist schon *Zeichen*, das darauf hinweist.
- Kirche *vermittelt sich in Freiheit über Einsicht*, nicht durch Unfehlbarkeit und Hierarchie.
- Gestaltungen von Kirche sind immer daraufhin zu beurteilen, in welchem Maße sie *förderlich oder hinderlich sind für die Kommunikation des christlichen Glaubens*.

1.4. Kirche in ethischer Perspektive

Was leistet Kirche für das Handeln? Religionen entwickeln Vorstellungen darüber, welches moralische Handeln richtig sei, welches Handeln als gut in einer Gesellschaft gelten soll. Das lässt sich zu allen Zeiten und bei allen Religionen beobachten. Aber erst in neuzeitlicher Perspektive wird ausdrücklich der Wert der Kirche nach ihrer Leistung für die Moral taxiert. Man unterscheidet dabei zwischen den Sektoren Religion und Moral und (*teil*)*legitimiert dann Kirche durch ihre moralischen Effekte*. Entsprechend treten Ethik und Dogmatik auseinander. Die Gewichtsverlagerung bei der Bewertung der Kirche von der Dogmatik zur Ethik und von ihrem Glauben zu ihrem Handeln findet sich sowohl in der Selbstbetrachtung innerhalb der Kirche wie auch der Betrachtung von außen auf die Kirche.

Von der Orthodoxie zur Orthopraxie – die Innenperspektive

Mit Aufklärung und Pietismus verlagerte sich in der Protestantischen Kirche das Interesse von der Orthodoxie auf die Orthopraxie. Nicht eine möglichst reine Lehre der Kirche, sondern eine *möglichst überzeugende Praxis* geriet in den Fokus, das moralische Leben der Gläubigen, gleich ob – wie beim Pietismus – die Moral dann im Gegensatz zur sonstigen Gesellschaft oder – wie bei der christlichen Aufklärung – als ihre höchste Form gedacht ist.

Im 20. Jahrhundert kam eine spezifische Debatte über den *status confessionis* auf (vgl. Honecker 1995, 662–678). Dabei ging es darum, ob nicht nur bei bestimmten dogmatischen Irrlehren, sondern auch bestimmten ethischen Irrpraktiken der *status confessionis* auszurufen und damit die Gemeinschaft mit der solche Praxis unterstützenden Kirche aufzukündigen sei. In dem Bewusstsein, dass man gegenüber einer Kirche, die dem Antisemitismus nachgab, hätte so reagieren sollen, wurde seit den 1970er Jahren diskutiert, ob eine Gemeinschaft mit denjenigen Kirchen Südafrikas bestehen bleiben könne, die die Apartheid vertraten und damit eine rassistische Praxis gegenüber den Schwarzen in der südafrikanischen Gesellschaft und Politik legitimierten. Die Frage lässt sich auch auf andere Praktiken im Bereich von Menschenrechten, Ökologie und globaler Ökonomie beziehen. Dabei wird inzwischen häufiger von einem »*processus confessionis*« gesprochen, während dessen eine Entscheidung über Kirchengemeinschaft noch offen gelassen werden soll.

Entsprechend wird auch eine stärker *ethische Profilierung der Dogmatik* vorgeschlagen. Ein Beispiel dafür aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die Theologie Jürgen Moltmanns (vgl. Moltmann [1975] 2010).

Moltmann sah gerade in der Ekklesiologie einen Veränderungsbedarf und plädierte für eine *Ergänzung der notae ecclesiae*. Die Rede des Apostolicums von der heiligen katholischen Kirche sei entsprechend auszulegen auf das dem Glauben entsprechende ethische Handeln (vgl. a.a.O., 363ff.): Moltmanns Stichworte dafür lauten: »Katholizität und Parteinahme« (a.a.O., 373), »Heiligkeit in Armut« (a.a.O., 378) und »Apostolat im Leiden« (a.a.O., 383). Interessant ist auch, wie sich das Missionsverständnis in diesem Zeitraum entsprechend erweiterte: Mission gilt nicht mehr einfach als *missio ecclesiae*, als Mission durch die Kirche, die die Menschen zu Taufe und Glauben bewegen soll und so inkludiert. Vielmehr wird Mission nun als *missio Dei* (vgl. Margull 1965), verstanden, als Gottes Gang in die Welt, an dessen Durchsetzung von Frieden, Gerechtigkeit und Verantwortung für die Schöpfung die Kirche teilhat.

Politische und moralische Effekte – die Außenperspektive

Wird die Kirche von außen her betrachtet, besteht kein Interesse an ihrem internen Selbstverständnis, sondern man fragt nach ihren *gesellschaftlichen Effekten*, d. h. ihren Wirkungen auf Politik und Moral. So erscheint die Kirche in der Geschichtsschreibung vornehmlich als politische Akteurin, und in der Soziologie gilt sie als die Institution mit gesellschaftlichem Normierungs- bzw. Sinnfindungs- und Legitimierungspotential. Besonders deutlich tritt der Sachverhalt auch im massenmedialen Echo zutage. Von bischöflichen Predigten und vom Kirchentag etwa wird primär daraufhin berichtet, welche politischen Optionen oder welche moralischen Positionen gerade von der Kirche unterstützt werden. Dabei wird die Kirche dann nach typischen Alternativen bewertet: Sie kann als konservative Traditionskirche oder als progressive Avantgarde (Modell »Befreiungskirche«) erscheinen. Sie kann als Positionen verschärfend (vgl. die »prophetische Kirche«) oder als gesellschaftliche Antagonismen ausgleichend (vgl. die Serviceleistungen einer »diakonischen Kirche«) gesehen werden. Sie kann als undemokratische Kirche (mit Hierarchie und Bürokratie) oder als besonders demokratische Kirche (mit lebendiger Basis) erscheinen. De facto wirkt die Kirche auch vor Ort stark in die Gesellschaft als kulturelle Akteurin (Musik, Bildungsveranstaltungen etc.) ein und wird auch in den lokalen Pressemeldungen vorwiegend als solche abgebildet, als Veranstalterin des örtlichen Bildungs- und Kulturangebots.

Gerade in Bezug auf Ethik und Moral treten in der öffentlichen Wahrnehmung die Unterschiede innerhalb der Kirche zwischen auffallenden Einzelnen oder kleinen Gruppen und der Kirche als verfasster Institution hervor. In der Wahrnehmung der Öffentlichkeit erscheint die Institution typischerweise als Ausdruck von bürokratischem Konservatismus (oder ethisch-moralischer Unbestimmtheit): Z. B. gilt die Kirche als Gegnerin sexueller Freizügigkeit und Fürsprecherin für die Familie oder sie bezieht nicht deutlich genug Stellung gegen jeden Krieg. Einzelne

Gruppen der Kirche werden als solche gesehen, die in innerkirchlichen Konflikten über ethische Themen eine bestimmte Position vertreten, mit der man übereinstimmt oder nicht: etwa in Sachen Feminismus, Homosexualität, Umwelt, Frieden. Individuen können zu einer moralischen Autorität werden, gerade auch in ihrer Kritik an etablierten Größen der Gesellschaft und ihrer Differenz zur Institution Kirche.

So stehen in der modernen Gesellschaft die Kirche und diejenigen, die sich als ihr zugehörig ansehen, *unter Legitimationsdruck*. Dass die evangelische Kirche als relevant für die Gesellschaft erscheint, muss sie an ihren ethischen Effekten erweisen. Ihr helfendes Handeln in Diakonie und in der Notfall- und Telefonseelsorge ist das, was allgemein in der Gesellschaft anerkannt wird. In einer religionspluralen Gesellschaft sind an kirchlichen Fragen nicht die dogmatischen Interna, sondern nur die ethischen Fragen von so allgemeinem Interesse, dass die Massenmedien darüber berichten.

Neuere Kirchentheorien reagieren auf diese Situation. Wolfgang Huber beschreibt die Kirche in ihren Leistungen als intermediäre Institution der Zivilgesellschaft (vgl. Huber 1998). Der weltanschaulich neutrale Staat ist darauf angewiesen, dass in der Gesellschaft dennoch ein Wertediskurs geführt wird, und für diesen ist neben Parteien und anderen Organisationen der Beitrag der Kirchen unverzichtbar (mehr dazu in 3.5.3.1).

1.5. Kirche in praktisch-theologischer Perspektive

Der Überblick in den Abschnitten 1.2. bis 1.4. hat deutlich gemacht: Die Geschichte der Kirche wirkt in die Gegenwart hinein; das tatsächlich gelebte Verhalten in und mit der Kirche enthält eine implizite Dogmatik; die Außenwirkung von Kirche ist ethisch zugespitzt. Darum haben Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Ethik auch für die praktisch-theologische Perspektive Bedeutung. Der Schwerpunkt der praktisch-theologischen Perspektive liegt aber in der Frage: Wie ist die faktische jetzige Kirche? – die jetzige und nicht die Gewesene der Exegese und Kirchengeschichte, die faktische und nicht die ideale oder kategoriale der Dogmatik, die Kirche, wie sie ist und nicht so sehr, welche moralischen und ethischen Prinzipien ihr Handeln regieren und welche Effekte es hat, wie es eine ethische Perspektive nahelegt.

Freilich, eine solche *empirisch-deskriptive Zuspitzung* der praktisch-theologischen Perspektive ist ihrerseits *nicht selbstverständlich*. Die Frage der Bedeutung christlicher Normen bleibt im Raum. Wie beides aufeinander zu

beziehen ist, bleibt zu diskutieren und verfolgt als Fragestellung die Praktische Theologie seit ihrem Beginn als wissenschaftliche Disziplin. Darum soll jetzt im Blick auf die Debatte in der Praktischen Theologie verdeutlicht werden, welche möglichen Optionen und typischen Modelle bereits ausgearbeitet wurden, um von da aus offenzulegen, mit welchen Gründen und in welcher Weise die hier vorgelegte Darstellung einer praktisch-theologischen Kirchentheorie arbeitet.

Die Praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin hat sich herausgebildet im Zusammenhang mit einem grundsätzlichen Wandel in der christlichen Reflexion über die Kirche. Sie steht für diesen Wandel, betreibt ihn mit. Im 18. Jahrhundert verliert nämlich das Verständnis von Kirche seine Selbstverständlichkeit und Eindeutigkeit.

Die Aufklärung fragte nach der gesellschaftlichen Funktion von Kirche. Welchen Beitrag leistet Kirche zur Sittlichkeit? Kirche wird zu einer Möglichkeit, die religiöse Fundierung von Sittlichkeit zu befördern. Der wirklich aufgeklärte Mensch kann das mit seiner natürlichen Religion aber auch selber. Kirche wird also zu einer Möglichkeit neben anderen, legitimiert durch ihre ethische Bedeutung. Daneben bekam die Kirche Konkurrenz durch die kleinen persönlichen Gemeinschaften der Pietisten. Ein Gegenmodell von Kirche trat auf: Kirche als Gruppe der wahrhaft Gläubigen, in kritischem Abstand zu den lauen Großkirchen, als »ecclesiola in ecclesia« (Philipp Spener).

Eine Reaktion auf die veränderte Lage ist das Entstehen von Praktischer Theologie. In ihr wird jetzt neu und in anderer Weise das Thema Kirche verhandelt – *vor dem Hintergrund der Nicht-Selbstverständlichkeit von Kirche und der Pluralisierung von Frömmigkeiten*. Dabei werden – im Zusammenhang unterschiedlicher historischer Situationen, aber immer auch über sie hinausweisend – unterschiedliche Modelle einer praktisch-theologischen Kirchentheorie entwickelt (ausführlicher und weiter ausdifferenziert dazu Hermelink 2007).

1.5.1. Elementare Kirchentheorie (Friedrich Schleiermacher)

In ihrer Bedeutung für die weitere praktisch-theologische Literatur über Kirche kaum überschätzt werden können die Vorstellungen von Friedrich Schleiermacher (1768–1834) über Theologie insgesamt und darin Praktischer Theologie und Kirchentheorie (vgl. bes. seine Vorlesung »Praktische Theologie«, [1850] 2010, und seine »Kurze Darstellung des theologischen Studiums« [1830] 1910). Darum wird auf sie etwas ausführlicher eingegangen.

Enzyklopädische Verortung der Theologie und die Aufgabe Praktischer Theologie

Erste Entscheidungen, die für Schleiermachers Theorie der Kirche grundlegend sind, fallen schon in seinem Verständnis von Theologie. Umgekehrt ist für Schleiermachers Verortung der Theologie im Bereich der Wissenschaften die Beziehung der Theologie zur Kirche von vornherein mit in den Blick zu nehmen.

Theologie zählt er zu den *positiven Wissenschaften* (vgl. Schleiermacher 1910, § 1), d. h. sie ist auf eine bestimmte kulturelle Aufgabe in der Gesellschaft bezogen, in diesem Fall der Gestaltung von Religion durch eine Kirche, was sie von reinen Wissenschaften (z. B. Mathematik oder Chemie) unterscheidet und mit anderen wie der Medizin und der Rechtskunde verbindet. Dieses praktische Interesse erst verknüpft dann auch exegetisches, historisches und philosophisch-theologisches Wissen (z. B. betreffend den Gegenstand Kirche) zu einem zusammengehörigen Ganzen. Dabei ist es Aufgabe der Praktischen Theologie, nach den *Möglichkeiten religiöser Kommunikation* zu fragen (vgl. 2010, 17). Schleiermacher spricht von »Circulation«, dem »Umlauf, zu dem die Praktische Theologie die Theorie aufstellen soll«. Das Prinzip dafür ist: »[A]lle wirken und lassen auf sich wirken« (a.a.O., 50). Diese Zirkulation bedürfte eigentlich keiner Theorie; Theorie wäre überflüssig, wenn alles schon von allein gegenseitig aufeinander wirkt. Aber sie bildet sich im Interesse an einem gezielten Handeln. Dass dies nötig sei, begründet Schleiermacher mit den durch die Konfessionen gegebenen Alternativen (vgl. a.a.O., 51f.). Den Gedanken weiter fortgeführt, lässt sich sagen: Praktisch-theologische Theorie kirchlicher Kommunikation wird nötig, wenn nicht mehr nur eine urwüchsige Vielfalt tradiert werden kann, weil plurales und konträr begründetes kirchliches Handeln sich entwickelt (z. B. wie ein Gottesdienst zu gestalten sei, was die Aufgaben des Pfarramt und seine Grenzen seien). Zudem bedürfen Abbrüche religiöser Kommunikation einer gezielten Aufarbeitung, je mehr sie – wie in der Neuzeit der Fall – strukturell bedingt sind. Darum entwickelt die Praktische Theologie »Kunstregeln« (a.a.O., 17) der Theologie, auch »Verfahrungsweisen« (1910, §260) oder »Technik« (2010, 25) religiöser und theologischer Kommunikation genannt. Die Kunstregeln beziehen sich zu einem guten Teil auf das pastorale Handeln, aber nicht darauf allein: »Wir brauchen [...] nicht den Umfang der praktischen Theologie zu beschränken auf das was in der eigentlichen Amtsführung des Geistlichen liegt; es wird alles hineingehören was ein Handeln in der Kirche und für die Kirche ist, ein solches wofür sich Regeln darstellen lassen« (a.a.O., 27).

Der Begriff der Kirche

» [...], der Begriff der Kirche, [...]. Das äußere dabei ist sehr leicht abgemacht; die christliche Kirche hat ihr ganz allgemeines Unterscheidungszeichen, es ist die Taufe, wodurch etwas als ein Element der christlichen Kirche bestimmt wird, und darin liegt die Beziehung auf Christentum. [...] Ein Urbild ist in Christo gegeben, dem er [der menschliche Geist] angenähert werden soll, [...] so wäre die christliche Kirche die Gesamtheit derer welche in ihrem gemeinsamen Leben diesem sich annähern wollen; und also die Regel, wie das in der christlichen Kirche auf eine richtige Weise geschehe, die folgende: Das richtige ist das was eine solche Annäherung in sich schließt, und das falsche das wodurch sie verhindert wird« (a.a.O., 57).

In dem formalen Mitgliedschaftszeichen der Taufe liegt ein *qualitatives Kriterium* dessen, was Kirche ausmacht: Christus – und damit die Annäherung an das in ihm gegebene »Urbild«. Wie kann durch Kirche diese Annäherung erreicht werden? Schleiermacher grenzt sich von Extrempositionen (vgl. a.a.O., 60) ab: Kirche ist nicht bloße »Lehranstalt«, wie man im Gegensatz zum Katholizismus betont hat (so die These der Aufklärung), denn »Erbauung« ist umfassender, enthält Gefühl, religiöse Unmittelbarkeit (a.a.O., 59). Aber Kirche ist auch nicht ein eigenes Gemeinwesen (vgl. den Pietismus), denn das setzt sich, konsequent, gedacht in »eine Opposition zum Staate« (a.a.O., 60). Wie lässt sich dann, wenn Kirche weder »bloße Sittenschule« noch umfassender »Kirchenstaat« sein soll, positiv sagen, was gemeint ist? »Wir sagen nun, Die evangelische Kirche ist eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbständigen Ausübung des Christenthums« (a.a.O., 62). In Wechselwirkung aufeinander (»Circulation«) entstehen mündige Christinnen und Christen. *Einzelne* bestimmen ihre Beziehung zu dem Sachverhalt, der abgekürzt Christus heißt, dabei werden sie von ihrer Gemeinschaft, genannt Kirche, durch die bei ihr gepflegte Reflexion (mittels der dafür wissenschaftlich ausgebildeten Theologie) *unterstützt*. Die Kirchentheorie widmet sich der Frage, wie durch kirchliches Handeln bezogen auf Individuen und auf »Formen der Gemeinschaft« »die selbstthätige Ausübung des Christenthums erhalten und gestärkt« wird (a.a.O., 63).

Schleiermacher geht es darum, Kirche in den Blick zu nehmen als einen *Kommunikationsvorgang zwischen zur Mündigkeit berufenen Individuen und dem (historisch vermittelten) Kriterium der Beziehung auf Christus*.

Das Handeln in der und für die Kirche (Schleiermacher nennt es »Kirchenleitung«) ist hinsichtlich seiner Kommunikationsstruktur zu differenzieren in Handeln im Zusammenhang mit Individuen (»Kirchendienst«) und Handeln im Zusammenhang mit Gesamtheiten von Kirche (»Kirchenregiment«). Schleiermacher beginnt dann in seiner Vorlesung Praktische Theologie beim »[L]ocalen«, dem »Kirchen-

dienst: Auf knapp 450 Seiten werden das überwiegend »darstellende Handeln« (im Gottesdienst), das seinen Zweck in sich selbst trägt, und das überwiegend »wirksame Handeln« (in Religionsunterricht, Seelsorge und Gemeindeorganisation), das auf Veränderung bei anderen zielt, behandelt. Dann folgt auf knapp 200 Seiten der Teil über das »Kirchenregiment. Er diskutiert Modelle der Kirchenverfassung (Konsistorial-, Presbyterial- und Episkopalsystem), den Einfluss der Gesamtkirche auf die Einzelgemeinde und die Frage, welche Rolle Dogmen spielen; sehr kurz wird das Verhältnis zu Staat, Wissenschaft und geselligem Leben bedacht. Abschließend geht es kurz über »das ungebundene Element oder die freie Geistesmacht, die der einzelne auf das Ganze der Kirche ausübt«. Gedacht ist dabei an die Bedeutung einzelner in wissenschaftlicher Theologie ebenso wie der sonstigen Öffentlichkeit (Schleiermacher denkt an den »Schriftsteller«). Auch diese sind als Teil des »Kirchenregiments« zu begreifen, denn auch für dieses gilt das zirkulierende System der Wechselwirkungen.

Schleiermacher gestaltet gerade in der Situation zurückgehender Selbstverständlichkeiten seinen Kirchenbegriff knapp und funktional (wie sich im Vergleich mit nachfolgenden Positionen zeigen wird; vgl. 1.5.2. und 1.5.3.). Aber was von der Kirche ausgesagt wird, ist schlechthin konstitutiv und lässt sich darin als eine *kreative Interpretation der Bestimmung von Art. 7 der Confessio Augustana* interpretieren: Kirche ergibt sich notwendig nur aus der Selbstbetätigung der Einzelnen, die des Zusammenschlusses bedarf (congregatio), und aus der Traditionsvermittlung der Größe Christus, die de facto durch die Kirche geschehen ist und geschieht (Evangelium recte docetur). Das reicht auch ihm für den Kirchenbegriff aus. Damit Kirche eine Selbstverständlichkeit bleibt, muss die Kommunikation zwischen Individuen und Tradition bewusst gemacht und beachtet werden.

Aber das Verhältnis zwischen Individuum und Tradition wird im Laufe des 19. Jahrhunderts und noch mehr im 20. Jahrhundert immer unselbstverständlicher und damit auch die Gestalt und Begründung von Kirche. In Reaktion auf diese Veränderungen führt dies zu anderen Mustern bei den späteren Entwürfen der Praktischen Theologie

1.5.2. Kirchliches Leben als Basis Praktischer Theologie (Carl Immanuel Nitzsch)

In der Mitte des 19. Jahrhundert verfasst der Schleiermacherschüler Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868) seine Gesamtdarstellung Praktischer Theologie. Zu dieser Zeit ist eine selbstverständliche Gültigkeit von Traditionen nicht nur bei Intellektuellen, sondern besonders auch bei der neuen Klasse

der Arbeiter nicht mehr gegeben. Institutionen wie das Königtum bestehen noch, erweisen sich aber durchaus als zerbrechlich. In dieser Situation gibt Nietzsche der Kirchentheorie eine veränderte Aufgabe: Nun geht es darum, die Existenz von Kirche umfassender zu legitimieren und dabei *ein bestimmtes Verständnis von Kirche verpflichtend* zu machen. Mit der Vorstellung von Kirche soll erst einmal überhaupt eine Basis für die Entfaltung einer Praktischen Theologie geschaffen werden. Auch diese Fassung von Kirchentheorie wirkte stilbildend.

Fundierende Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens

Mit dem ersten Band (1847) setzt die Darstellung anders ein als Schleiermachers Vorlesung und verlagert die Gewichte. Er enthält eine »Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens«. Nietzsche begründet: »Es wurde mir nach und nach zu einem unabweislichen Erforderniss, bevor ich die Kunstlehren entwickelte, urbildliche und geschichtliche Begriffe vom kirchlichen Leben im Ganzen aufzustellen« (Nietzsche 1847, Vorwort S. V). Aus Schleiermachers enzyklopädischen Präliminarien inklusive eines schlanken Kirchenbegriffs wird bei Nietzsche eine ausgebaut fundierende Kirchentheorie der Praktischen Theologie. Sie erst gibt der Praktischen Theologie ihre Einheit (vgl. a.a.O., 13).

Kirche als »actuaes Subject«

Die Kirche ist für Nietzsche die Form, »durch welche sich der christliche Glaube als Gemeinschaft in und an der Welt bethätigt« (ebd.). Darin liegt eine gegenüber Schleiermacher wie dem Katholizismus vorgenommene Abgrenzung:

»Das Subject der kirchlichen Ausübung des Christenthums ist der ersten Potenz nach weder der einzelne Christ als solcher noch der Kleriker, sondern eben die Kirche, oder die zuerst und im Allgemeinen nur von Christi Stiftung und Amt abhängige Gemeinde in der Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder, es sei dass sie in dem protensiven Existenzwerden oder in extensiver Einheit gedacht werde, es sei dass sie versammlungsweise und allseitig oder gegenseitig und durch Individuen handle« (a.a.O., 14).

Die Basis praktisch-theologischer Reflexion ist demnach Kirche im Horizont ihrer Herkunft und als Gesamtbild, auf Zukunft hin, in allen Sozialformen bis zu den Individuen hin. Das Gemeinsame, Zeiten und Individuen übergreifende von Kirche ist der eigentliche Gegenstand. Kirche ist zu begreifen als *Akteur eigener Art*, als »actuaes Subject« (a.a.O., 111).

Urbild Kirche und Christentum

Nitzsch erweitert gegenüber Schleiermacher auch die praktisch-theologische Methodik. Schleiermachers Kunstregeln gelten ihm als »technische Methode« (a.a.O., 121), denen nun aber für die Kirchentheorie wie insgesamt in der Praktischen Theologie die »empirische Methode« (sie schließt die historische Darstellung mit ein) und die »Methode des Begriffs, oder die logische Methode« voranzustellen sind (a.a.O., 120f.). So muss man bei der Kirchentheorie »vom allgemeinen zum historischen, vom historischen zum Kunstbegriffe fortschreiten. Demnach wird uns der urbildliche Begriff vom kirchlichen Leben, der jetzige Zeitpunkt seiner protestantischen Entwicklung, und der leitende Gedanke für alle zu erfüllenden Aufgaben besonders beschäftigen« (a.a.O., 122).

Das »Urbild« ist jetzt nicht Christus, sondern die Kirche (vgl. z. B. a.a.O., 131). Freilich geht auch Nitzsch bei der Idee des kirchlichen Lebens dann doch wie Schleiermacher von einem vorab zu klärenden Religionsbegriff aus (vgl. a.a.O., 131) und er entwickelt den Kirchenbegriff im Gegenüber zu einer Vorstellung vom Christentum. Die Entfaltung der Christentumstheorie aber wird der Ethik zugewiesen (vgl. a.a.O., 12f.).

So folgen bei Nitzsch in der Kirchentheorie seiner Praktischen Theologie auf diese Feststellungen die »Grundbestandteile des kirchlichen Lebens« (a.a.O., 153ff.), die *notae ecclesiae*, aber auch Geselligkeit, Amt, Einzelgemeinde, Gemeindegruppe, kirchliche Union, Erneuerungs- und Bewahrungsstrukturen. Dann kommen die »Thätigkeiten des kirchlichen Lebens« (Einheit, Unterschiede, Lehre, Feier, Seelenpflege, Zucht, Haushaltung [=Diakonie], Regierung). Als drittes diskutiert Nitzsch das Verhältnis zu anderen Gemeinschaften (Staat, Religionen, Familie, Wissenschaft, Kunst, Arbeit/Spiel). So weit der Urbildteil. Darauf folgt der empirische: »Grundsätze des Ev.-kirchlichen Lebens«; er enthält die protestantischen und katholischen Grundsätze der ev. Kirche, innerevangelische Unterschiede, Entwicklungstendenzen einschließlich der Union. Predigt, Gottesdienst, Seelsorge, Unterricht usw. werden dann in den folgenden Bänden behandelt.

Kirchliche Verengung oder empirische Kirchentheorie?

Nitzsch' Kirchentheorie ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr unterschiedlich bewertet worden: Für Gert Otto vollzieht sich bei Nitzsch der von da an die Praktische Theologie prägende Grundfehler der »ekklesiologischen Verengung«; Nitzsch hat die Kirche dogmatisch zum Subjekt gemacht (vgl. Otto 1986, 24). Volker Drehsen (1988, 136ff.) hingegen findet: Hier beginnt die Ausbildung von Praktischer Theologie als einer empirisch-soziologisch denkenden Wissenschaft von Institutionen, und dies zeitgleich zur Herausbildung der modernen Soziologie. Das ist in der Tat das Neue bei Nitzsch.

Er kann so als Initiator einer empirischen Praktischen Theologie, einer beschreibenden Ekklesiologie angesehen werden.

An der Wende zum 20. Jahrhundert hat dann Paul Drews das Programm einer empirischen Praktischen Theologie ausgearbeitet (zusammengefasst in Drews 1913, 1746–1757). In ihr spielt die »religiöse Volkskunde« eine maßgebliche Rolle. Sie erforscht, nicht zuletzt durch Mithilfe der Pfarrer, die jeweilige Religion und Sittlichkeit des »ländlich-bäuerlichen Volkes«, der »Industriebevölkerung«, der »mittleren Schichten« und der »sog. gebildeten Stände«. An die Stelle der Dichotomie von Aberglaube und Glaube tritt die Einsicht in faktische komplexe Kombinationen populärer Religion. Für die Theologie ergeben sich kritische Rückfragen und neue Aufgaben. Die genaue Wahrnehmung soll den Geistlichen dazu verhelfen, verborgene Religion zu entdecken, kommunikative Fehlgriffe in der Gemeindegarbeit zu vermeiden und die Entwicklung zeitgemäßer religiös-sittlicher Ausdrucksformen zu unterstützen.

Gerade wenn Nietzsche als Vorläufer einer Verengung der Praktischen Theologie auf Kirche als historisch-dogmatischer Norm und zugleich Vorläufer einer empirischen Kirchentheorie in Anspruch genommen werden kann, stellt sich umso genauer die Frage nach dem Verhältnis von empirischer und dogmatischer Kirchentheorie. Man könnte Nietzsche so lesen, dass beide in strengem Wechselverhältnis gedacht werden sollen. Doch im Blick auf die weitere Entwicklung in den Entwürfen der Praktischen Theologie ist festzustellen, dass nun erst einmal eine andere Zuordnung beider Größen wirksam wird.

1.5.3. Kirchentheorie als Norm für die Praxis (vom Historismus zur Dialektischen Theologie)

Bestimmend für die Praktische Theologie im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts wird die Differenz von kirchlichem Ideal und kirchlicher Wirklichkeit. Dabei geht die Tendenz dahin, das Ideal möglichst detailliert (empirisch) darstellen, um umso genauer auf die Wirklichkeit einwirken zu können, sei es durch Scheidung von ihr oder durch ihre Reformierung. »Kirche« wird zum Synonym für diese Wirklichkeit, die mittels Praktischer Theologie erreicht werden soll.

Als Beispiel können Definitionen der Praktischen Theologie dienen. Der konservative Lutheraner Gerhard von Zezschwitz (1825–1886) definiert: »Praktische Theologie ist die Theorie von der fortgeschrittenen Selbstverwirklichung der Kirche in der Welt« (Zezschwitz 1876, 5). Der stark die historische Dimension der Prak-

tischen Theologie erforschende Ernst Christian Achelis (1838–1912) redet von der »Selbstbethätigung der Kirche« als Thema der Praktischen Theologie (³1911, 19). Im Zeitalter der Dialektischen Theologie liest man bei Alfred Dedo Müller (1890–1971): Praktische Theologie ist die »theologische Lehre von der richtigen Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche und durch die Kirche in der Welt« (1950, 30). Bei dem späten Vertreter der Dialektischen Theologie Rudolf Bohren (1920–2010) heißt es: Praktische Theologie ist »Wissenschaft von der aktuellen Sammlung und Sendung der Kirche. Darum hat sie das Werden und Wirken von Geist und Wort an der Kirche und durch die Kirche zu ihrem Gegenstand« (1964, 9).

Wir spitzen zu (und übergehen damit die Differenziertheit in den einzelnen Ansätzen, besonders die kritische Distanz der Dialektischen Theologie gegenüber empirischer Kirchlichkeit): Die Kirche kommt bei diesem Modell in den Blick als antimodernes Gegenbild; die alten *dogmatischen Begriffe werden empirisiert*, vor allem mit der Vorstellung, es hätte früher wirklich diese alte gute Kirche empirisch gegeben. Die Folge eines solchen Denkens ist: Was sich nicht damit deckt, wird pauschal ausgegrenzt oder nicht weiter beachtet; ein Vergemeinschaftungsdruck wird aufgebaut; die Kirche versteht sich als ethische Avantgarde mit innerer Dominanz über säkulare Kultur.

Damit verbindet sich ein *Idealbild von Kirche*, das sich etwa so zusammenfassen lässt: Kirche hat den Sonntagsgottesdienst als Zentrum ihres Lebens, Gemeindeglieder entscheiden sich als Ausdruck ihrer Übereinstimmung mit dem Credo für die Taufe ihrer Kinder, welche das Bekenntnis dann für sich bewusst in der Konfirmation übernehmen, Frömmigkeit wird im Alltag durch Bibellese, Andacht und Gebet tagtäglich gelebt, das Gesangbuch ist das geliebte Hausbuch der ganzen Familie, in Lebenskonflikten wird der Seelsorger aufgesucht, der auch am Sterbebett zugegen ist.

Das Problem ist nur: Eine mit einem solchen Idealbild Praktischer Theologie übereinstimmende Kirche wurde in Deutschland mittlerweile zur Randgruppe in der Gesellschaft wie zur Minderheit auch unter den Kirchenmitgliedern (vgl. 5.2.). Es ist zu vermuten, dass es diese Form von Kirchlichkeit auch schon zu früheren Zeiten nicht als Mehrheitsphänomen gegeben hat. Die Beziehung von kirchentheoretischem Ideal der Praktischen Theologie und kirchlicher Praxis droht so in das vorwissenschaftliche Muster zurückzufallen, dass die Theorie der Praxis einfach sagt, was zu tun sei. Die kirchentheoretischen Bilder fungieren wie einst die dogmatische Ekklesio-logie, während *empirische Befunde zur Kirche der Gegenwart tendenziell ignoriert*, jedenfalls nicht als Herausforderung für die Theoriebildung genutzt werden.

1.5.4. Von der Kirchentheorie zur Christentumstheorie (Dietrich Rössler und Wolfgang Steck)

Das Projekt der Vertiefung des Kirchenbegriffs als Norm zur Anpassung der Praxis an das Ideal führt in eine Sackgasse. Die Tendenzen der Marginalisierung von Kirche lassen sich mithilfe einer solchen Praktischen Theologie nicht aufhalten. Im Gegenteil kann das Festhalten an der Kirche, wie sie war, sie sogar befördern: So provoziert jedenfalls der Soziologe Jörg Matthes mit der folgenden These: Nicht die Welt wurde immer säkularer, sondern es fand als Effekt des Programms der Verkirklichung der Praxis eine »Emigration der Kirche aus der Gesellschaft« statt (Matthes 1964, 14–43). Dann ginge es darum, diese Emigration zu stoppen, und die Kirche sollte in die Gesellschaft stärker einwandern. Auf der Ebene der Theoriebildung bedeutet das: Der Kirchenbegriff muss sich erweitern, sodass die Breite der Phänomene in der Gesellschaft in den Blick kommt.

Zu einer solchen Wissenschaftsstrategie finden sich schon im 19. Jahrhundert prominente Ansätze, etwa bei Richard Rothe mit dem Ideal des »christlichen Kulturstaats« und bei Ernst Troeltsch mit seiner Trias von Sekte, Kirche und Mystik. Manches davon begegnet, mehr oder minder konsequent, in der liberalen Praktischen Theologie um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert.

Ab den 1960er Jahren wurde dieser Ansatz von dem Systematischen Theologen Trutz Rendtorff ausgearbeitet zu einer »Theorie des Christentums« (Laube 2006). Diese brachte der mit ihm befreundete Praktische Theologe Dietrich Rössler (geb. 1927) für die praktisch-theologische Kirchentheorie zur Geltung. Das Gegenüber von *Christentum und Kirche* (vgl. 1.5.2.) wandert hier in die Praktische Theologie selbst ein. Die Praktische Theologie betrifft nun auch die Gebiete des Christentums. Rössler skizziert in seinem »Grundriß der Praktischen Theologie« (²1994) sein Programm so:

»Die Einheit der kirchlichen Praxis besteht darin, dass ihre drei großen und klassischen Arbeitsgebiete den drei Gestalten des Christentums in der Neuzeit entsprechen und dass in dieser jeweils gleichen Beziehung auch ihr prinzipieller Zusammenhang liegt. Erst innerhalb der dreifachen Konfiguration des neuzeitlichen Christentums haben sich die drei Grundformen der kirchlichen Praxis in ihrer modernen Selbständigkeit entwickelt. Sie bilden deshalb auf ihre Weise diese Konfiguration ab und tragen wesentlich zu ihr bei. Im Einzelnen ist die Entsprechung die, dass die Predigt dem kirchlichen Christentum, die Seelsorge dem individuellen oder privaten Christentum und der Unterricht dem öffentlichen oder gesellschaftlichen Christentum zugeordnet sind. [...] Die Grundformen der kirchlichen Praxis haben also einerseits die Besonderheiten ihrer Eigengeschichte, andererseits

ihre Beziehung zueinander durch ihre gemeinsame Beziehung auf das neuzeitliche Christentum.[...] Entsprechend gewinnt die Praktische Theologie ihre Einheit durch die Rekonstruktion dessen, was ihr als geschichtliche Praxis der Kirche vorausliegt« (a.a.O., 68).

Das vorneuzeitliche *corpus Christianum* hat sich in die drei Bereiche *öffentliches, privates und kirchliches Christentum* differenziert. Mit allen dreien hat es die Praktische Theologie zu tun. Die Christentumstheorie zeigt dann, dass z. B. der Religionsunterricht eine Funktion für die Gesellschaft hat und nicht vorschnell verkirchlicht werden darf. Das Gleiche gilt für die Seelsorge als Bearbeitung von Subjektivität.

Rössler kann so die Ausdifferenzierungsprozesse der Moderne aufnehmen. Damit gelingt es, auch diejenigen Menschen in den Blick zu bekommen und nach deren Logik zu fragen, die nicht dem kirchentreuen Ideal entsprechen, aber die Mehrheit der Kirchenmitglieder ausmachen (vgl. 5.2.).

Auch die Christentumstheorie hat *Schwächen*. Wolfgang Steck hat in seiner Fortführung der Christentumstheorie darum die Dreizahl der Gestalten des neuzeitlichen Christentums revidiert.

Das Problem liegt in der Theorie des kirchlichen Christentums. Der Begriff fungiert bei Rössler nämlich in zweierlei Weise, einerseits als der umfassende Begriff, insofern historisch das kirchliche Christentum zuerst da gewesen sei und sich aus diesem die anderen Formen entwickelt haben und bleibend auf dieses bezogen sind. Andererseits wird das kirchliche Christentum den beiden anderen Formen des Christentums auf einer Ebene beigeordnet. Die Kombination von Einheitsfunktion und Beschreibungsfunktion stellt somit eine Kategorienmischung dar (Steck 2000, 85f.). Die Grundstruktur praktisch-theologischer Analyse ist für Steck hingegen allein die neuzeitliche Differenz privat – öffentlich. Diese gilt auch für das Christentum. Innerhalb des privaten Christentums, des öffentlichen Christentums und des Konnexes von privatem und öffentlichem Christentum gibt es auch als Variante den Lebensstil eines kirchlichen Christentums, bei dem die Praxisformen einen besonders hohen Bezug zu Kirche und Gemeinde haben. Dieser ist exemplarischer Modellfall nur, insofern diese Lebensform »empirisch am deutlichsten greifbar« ist (a.a.O., 87) und sich hier die gegenseitigen Einwirkungsprozesse (in der privaten Dimension: Entkirchlichung und Verkirchlichung, in der öffentlichen Dimension: Deinstitutionalisierung und Reinstitutionalisierung; als Integral beider: Urbanisierung) besonders gut darstellen lassen. Kirchliches Christentum ist damit nur eine Gestalt von neuzeitlichem Christentum neben anderen wie der protestantischen Bildungsreligion, dem politischen Christentum, dem diakonischen Tatchristentum, dem Kirchentagschristentum, der Medienreligion (vgl. a.a.O., 16). Steck liefert Beschreibungen von Zwischenformen und Verknüpfungen des Kirchlichen mit dem Privaten und dem Öffentlichen. Z. B. wird deutlich, wie stark das kirchliche Christentum als Bibelfrömmigkeit verwoben ist in

