

## Kirche in Szenen

Beitrag für den Studientag des Praktisch-Theologischen-Netzes des Lehrstuhls für  
Kirchentheorie und Pastoraltheologie am 16.03.2015

### Das Ende der Selbstverständlichkeiten und das Konzept der Individualisierung

Der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Prof. Dr. Martin Hein, formulierte in seinem Bericht vor der Landessynode am 24.11.2014: „Das Ende der Selbstverständlichkeiten ist erreicht.“ Unsere evangelische Kirche tritt immer mehr als Organisation einer partikularen gesellschaftlichen Interessensgruppe in Erscheinung und wird entsprechend wahrgenommen. Ihre Existenzberechtigung ist nicht mehr aus sich selbst heraus plausibel - und damit verliert sie zunehmend den Charakter einer gesellschaftlichen Institution. Denn „Selbstverständlichkeit“ ist gerade ein wesentliches Merkmal von Institutionen.“

Es ist bemerkenswert, dass Bischof Hein den Institutionenbegriff hier mit dem Begriff der Selbstverständlichkeit verbindet. Bislang fanden sich im kirchentheoretischen Diskurs an dieser Stelle eher etwas merkwürdige Konstruktionen, die aus der anthropologischen Begründung der Notwendigkeit gesellschaftlicher Institutionen<sup>1</sup> als deren zentrale Elemente Vorgegebenheit und Dauerhaftigkeit extrahierten und in einer Art dogmatisch fundierter Analogie die gesellschaftliche Notwendigkeit von Kirche konstruierten.

Abgesehen davon, dass mit den beiden genannten Elementen gesellschaftliche Institutionen überhaupt nicht zu identifizieren oder plausibel zu rekonstruieren sind, weil die Vorgegebenheit das gesamte natürliche und soziale Leben durchzieht, und Dauerhaftigkeit eine generelle kulturbildende Transzendierungsleistung, weil Deutung und Sinnggebung, darstellt, gilt nach christlichem Verständnis die Vorgegebenheit allein dem dreieinigen Gott, dann vielleicht noch seiner gesamten Schöpfung, um deren Dauerhaftigkeit es dabei eindeutig nicht geht.

„Selbstverständlichkeit“ dagegen bezeichnet so etwas wie den zentralen Punkt eines soziologischen Institutionenbegriffes, der davon ausgeht, dass Institutionen sich im gesellschaftlichen Handeln als soziale Konstruktionen herausbilden, im Resonanzraum ihrer gesellschaftlichen Anerkennung eine eigendynamische Wirksamkeit und eine an diese konstitutiven Prozesse angepasste Entwicklung erfahren und in dieser dynamischen Rückbindung an ihre Konstitutionsbedingungen („Reziprozität“) ihre Institutionalität als erwartbare soziale Wirklichkeit bewähren.

Mit dieser Beschreibung von Institutionen ist zugleich gesagt, dass diese je nach Umfang ihres Resonanzraumes global- oder auch lokal-kulturelle Größen darstellen können. In der Religionswissenschaft etwa ist mit dieser Differenzierung sichtbar geworden, dass der Religionsbegriff, mit dem bis dahin eine solche Institution als quasi-anthropologisches Phänomen bezeichnet wurde, ein wissenschaftliches Artefakt der westlichen Kultur darstellt und keineswegs – weder als Begriff noch als institutionelles Phänomen - universale Geltung beanspruchen kann.

Auch ist mit dieser Beschreibung nachvollziehbar, dass gesellschaftliche Institutionen einem Wandel unterliegen, in denen sich gesellschaftlicher Wandel selbst abbildet. Das bedeutet aber auch: Ein Bewahren gesellschaftlicher Institutionen gegen den gesellschaftlichen Wandel kann es nicht geben.

---

<sup>1</sup> Nach A. Gehlen bedarf der Mensch als Mängelwesen der Institutionen als gesellschaftlicher Ordnungen, die die soziale Grundversorgung als „Hintergrundserfüllung“ im Lebensverlauf sicherstellen (vgl. Gehlen, A. (1956): Urmensch und Spätkultur, S. 50).

Das wiederum bedeutet nicht, dass man nichts, was es einmal gegeben hat oder einem wichtig ist, bewahren könnte. Aber „Bewahren“ kann in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten als: Rekonstruktion unter neuen Bedingungen. Das ist uns als TheologInnen nicht ganz unbekannt: Das Konzept der Entmythologisierung Bultmann's etwa ist genau solch ein Versuch, und generell das Feld der Hermeneutik. Altes kann bewahrt werden und sogar relevant werden, indem es in aktualisierender Rekonstruktion Teil aktueller Lebenspraxis wird. Und das ist mehr als Wiederholung, Nachahmung, Imitatio: es ist ein kreativer, kulturproduktiver Akt, der, so er dem Kontext, in dem er versucht wird, „entspricht“, d.h. grundlegende Kulturleistungen zu erfüllen vermag und damit lebenspraktisch relevant ist oder werden kann, sich selbst Resonanzräume und damit eine mehr oder weniger weit reichende Anerkennung schafft.

Dabei ist „Anerkennung“ möglicherweise eine neue Perspektive auf das konstituierende Element von Institutionen, das von P. Berger und T. Luckmann im Rahmen eines erweiterten Institutionenbegriffs als reziproke Typisierung beschrieben wurde<sup>2</sup> - demnach kann von Institutionen gesprochen werden, wenn habitualisierte Praxis sich in verschiedenen Akteuren zu Bildern der Erwartbarkeit verdichten und so im Handeln der Beteiligten Wirklichkeiten schaffen.

Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit geschieht so prinzipiell von unten nach oben, von der konkret-personal-lokalen Interaktion her Bilder von Wirklichkeit konstruierend, die dann als Orientierungspunkte für das individuelle wie gesellschaftliche Handeln Kulturproduktion und Produktion kultureller Artefakte aus sich heraussetzt bzw. entsprechende Motivationen freisetzt. In rekursiven Prozessen entwickeln sich Individuen und Gesellschaft(en) in Gestalt spezifischer Kultur(en), die Erwartbarkeiten aus sich heraussetzen und zugleich ihre Erfüllung fordern. Die Transzendierung natürlicher Rahmenbedingungen des Lebens (Kultur) findet ihre Spielräume und ihre Grenzen in den sozialen Selbstverständlichkeiten, mit denen die Grenzen des Natürlichen in konkreten Kontexten kompensiert und überwunden werden können.

So leicht es nachvollziehbar ist, dass sich derart Selbstverständlichkeiten im sozialen Handeln ausbilden, so plausibel ist auch, dass solch partikulare Selbstverständlichkeiten an Plausibilität verlieren, je offener das Bezugssystem sich darstellt, je weiter auch die Alltags-Kommunikation über lokale Räume hinausgreift und je mehr Variationen eine Wahl zwischen verschiedenen Selbstverständlichkeiten ermöglichen und dann auch erzwingen.

So wird sichtbar, wie jede Grenzüberschreitung in der Geschichte alte gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten jeweils in Frage stellt, und wie das heute umso mehr und grundlegender der Fall ist, wo Mobilität und Telekommunikationsmedien, mediale und digitale Welten nahezu alle Grenzen hinter sich lassen, wo Globalität zum Kontext individuellen Lebens auch an entlegendsten Orten wird. Hier gibt es eigentlich nur noch eine ernstzunehmende Grenze, nämlich die, dass es immer noch die einzelnen Menschen sind, die all dies in einen für sie sinnhaften Zusammenhang bringen müssen, in dem sie sich als Gestalter ihrer eigenen und Akteure in gemeinschaftlichen Lebenswelten erfahren und daraus Anregung, Motivation und Nachhaltigkeit versprechende Perspektiven für ein konstruktives Miteinander finden. Genau das beschreibt das soziologische Konzept der Individualisierung.

## **Selbstverständlichkeit, Individualisierung und die Kirche(n) als Organisation(en)**

Nun haben wir es in den evangelischen Kirchen von Anfang an mit zwei gegensätzlichen Bewegungen zu tun. Sozusagen von der anderen Seite herkommend, also nicht vom Problem der offenen Grenzen

---

<sup>2</sup> P. L. Berger/Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1987, 58: „Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution.“

und theoretisch unbegrenzten Möglichkeiten, sondern in Auseinandersetzung mit einer Kirche, die sich als Organisation absolut setzt, also einen dominanten Anspruch als gesellschaftlicher Institution gegen sämtliche anderen Akteure der Gesellschaft erhebt, promotet der Protestantismus den einzelnen Menschen als zentralen gesellschaftlichen Handlungsort, an dem Gott durch sein Evangelium Glauben wirkt, und durch, mit und gegen den Gott seine Kirche der auf sein Wort Hörenden baut.

Nicht aufgrund unendlicher Möglichkeiten – der reformatorisch gedachte Mensch hat lediglich eine einzige Option, nämlich das Wort Gottes zu hören und damit zu leben – sondern aufgrund seines unvertretbaren Glaubens wird hier der Einzelne zu dem Akteur, auf den es bei aller gesellschaftlichen Entwicklung in besonderer Weise ankommt.

Er ist derjenige, der die Predigt des Evangeliums zu hören und kritisch zu beurteilen hat. Dabei gehört er zur Gemeinde derjenigen, die um dieses Wort herum versammelt sind – bei Luther im Großen Katechismus eindeutig eine virtuelle Größe, die sich exemplarisch und auch repräsentativ an jedem Ort ereignet, wo Menschen zu solch einem (!) Gottesdienst zusammenkommen, seien es auch nur zwei oder drei. Hier hat das allgemeine Priestertum seinen kirchentheoretischen Ort.

„Kirchliche Orte“ dieser Art und keineswegs nur die Parochie sind dabei der Horizont des Luther'schen Kirchenbegriffs, und an diesen Kirchen müssen sich die kirchlichen Organisationen messen lassen.

Von daher ist die reformatorische Kirche institutionenkritische Kirche.

Auf der anderen Seite macht sich genau diese Kirche auch zur Institution. Zunächst durch ihre Verfassung und Ordnung: Mit dem „Institutum est“ (CA VII) beschreibt sie sich - nach innen - als um Wortverkündigung und Sakramentenspendung herum konstituiert quasi als Personalgemeinde, und mit dem Übergangsinstitut des landesherrlichen Kirchenregimentes in den lutherischen und dem Ordnungsauftrag des Ältestenamtes in den reformierten Kirchen – als gesellschaftliche „Institution“ im Staat, zu dem das Verhältnis in Form einer klaren Aufgabenverteilung (lutherische 2-Gewalten-Lehre) oder per politische Aushandlung (reformierte Städte) geregelt wird - nach außen.

Damit haben sich die evangelischen Kirchen in Europa eine formale Basis für eine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit, also Institutionalität gegeben, die bis heute (vor allen bei ihren Gegnern) anerkannt, wirksam, bildgebend ist.

Zugleich ist unübersehbar, dass diese gesellschaftliche Selbstverständlichkeit inzwischen vielfach gebrochen ist. Abgesehen davon, dass die evangelischen Kirchen so eine geschichtlich wirksame Institution geworden sind, obwohl es daneben in vergleichbarer gesellschaftlicher Position die dann römisch-katholisch profilierte Kirche gab und gibt, hat sich die Situation aller Kirchen durch die Säkularisierung und Pluralisierung des Denkens, vor allem durch die gesellschaftlichen Religionsdiskurse, dann auch formal durch die Trennung von Kirche und Staat, durch gesellschaftliche Differenzierung und religiöse Pluralisierung, durch Migration, Globalisierung und der damit einhergehenden Hybridisierung der Kulturen grundlegend gewandelt.

Und damit sind wir wieder bei obigem Zitat: „Das Ende der Selbstverständlichkeiten ist erreicht. Unsere evangelische Kirche tritt immer mehr als Organisation einer partikularen gesellschaftlichen Interessensgruppe in Erscheinung und wird entsprechend wahrgenommen.“

Diesen Satz können wir nun verstehen, und verstehen nun auch, weshalb der Organisationsbegriff in den Diskursen zu einer zeitgemäßen Kirchenreform eine derart große Bedeutung erlangt hat.

Und doch sollte die Situation anders, differenzierter beschrieben werden. Vielleicht sollte man sagen: Das Ende *der* Selbstverständlichkeiten ist erreicht, die von oben, mit Macht und Autorität, qua Amt etc. definiert worden sind. Denn „Selbstverständlichkeiten“ in der sozialen Praxis, also gesellschaftliche Institutionen gibt es nach wie vor, nur entstehen sie nun anders.

## **Der communicative turn in den Sozialwissenschaften und die Bedeutung von Organisationen für die „gesellschaftliche Konstruktion von Selbstverständlichkeiten“**

Um das zu verstehen, muss man einen Weg gehen, den auch die Geisteswissenschaften bei ihrer Erfassung der Wirklichkeit gehen mussten. So musste etwa die Geschichtswissenschaft ihre Fokussierung auf „große Persönlichkeiten“, die bis dahin „die Geschichte machten“, aufgeben zugunsten einer sozialgeschichtlich ausgerichteten Forschung, die Geschichte als das Produkt einer Vielzahl von Akteuren und aus der jeweiligen Alltagspraxis heraus versteht. Selbst in der Vorgeschichte hat das zu enorm anderen Perspektiven und zu bis dahin undenkbareren Erkenntnissen geführt.

In den Sozialwissenschaften ist es neuerdings vor allem ein communicative turn, der eine vergleichbare neue Perspektive auf gesellschaftliche Prozesse werfen lässt. War seit Max Weber und bis dahin das sinnhafte Handeln die zentrale Leitkategorie in der Soziologie, so muss diese nun – so der Münchner Soziologe Armin Nassehi – ersetzt werden durch die Kategorie der kommunikativen Praxis.

Gesellschaft wird so sichtbar als hochkomplexes kommunikatives Konstrukt, dass allein in Handlungen einzelner Akteure nicht beschrieben werden kann. Das Kommunikationskonzept macht deutlich, dass Gesellschaft ein Konglomerat, ein Cluster aus kommunikativen Konstellationen, ja geradezu als Inbegriff kommunikativer Praxis zu verstehen ist, an der viele verschiedene Akteure beteiligt sind und die auch erst in dieser kommunikativen Praxis überhaupt wahrnehmbar wird. Dies versucht Christian Grethlein für die Praktische Theologie fruchtbar zu machen, indem er die Kommunikation des Evangeliums zur neuen Leitkategorie der Praktischen Theologie in der Gegenwartsgesellschaft erklärt.<sup>3</sup>

Das Kommunikationskonzept bildet zugleich ab, dass dieses Konstitutivum der Gesellschaft, die kommunikative Praxis, in der digitalisierten Welt faktisch kaum Grenzen kennt. Ein Handy bzw. Smartphone bringt Geld, Wissen, Wirtschaft, Kontakte und Partnerschaften bis in die letzte Wüstensiedlung. Es schafft eigene Wirklichkeiten, Regeln und Ordnungen, macht vollkommen verschiedenen Menschen vollkommen verschiedene Kulturen und Systeme zugänglich, stellt diese damit gleichwertig nebeneinander und bricht so selbst die Zeit auf, die als letzte Grenze zwischen den Kulturen bis dahin noch bestand.

Inhalte lösen sich von ihren Ursprungsorten und -zeiten, werden jenseits traditioneller Kontrollmechanismen gleich verfügbar und werden genau so auch genutzt: ausgewählt, dekontextualisiert, und neu zusammengebaut. Ein Patchwork aus kulturellen Elementen bildet Patchwork- bzw. hybride Identitäten. Menschen leben gleichzeitig in verschiedenen Welten, sind irgendwie gleichzeitig da und abwesend, das Leben virtualisiert sich und wird nur in den Köpfen und der Lebenspraxis der einzelnen Menschen individuell verknüpft und verbunden.

Kirchen und Religionswissenschaftler sehen so die Religion aus den Kirchen auswandern, traditionelle Muslime raufen sich die Haare angesichts des unorthodoxen Gebrauchs, den die IS-Aktivistinnen von der islamischen Kultur machen und so den Islam karikieren.

Kulturgüter, die man wenn auch mit Mühen, mit seiner Deutungsmacht gehütet und mit seinem gesellschaftlichen Einfluss kontrolliert hat, verselbständigen sich; die Finanzkrise in Europa, für viele Menschen eine Existenzkrise, wird in den Verhandlungen zwischen Griechenland und der EU zu einem großen Spiel, das nach Regeln der Chaos- respektive Spieltheorie ausgetragen wird; Überraschungen sind vorprogrammiert, Unverfügbarkeit bekommt eine neue Bedeutung.

Nun ist auch der Begriff und die Sache der Unverfügbarkeit gerade den evangelischen Kirchen nicht fremd; der Glaube gilt ihnen als unverfügbar, ja und auch die Kirche selbst.

---

<sup>3</sup> Grethlein, C. (2012): Praktische Theologie, 136.

Wie aber soll man etwas, das einem unverfügbar ist, organisieren, um auf die Ausgangsthese von Bischof Hein zurückzukommen? Und wie soll man einen Glauben bewirken, über den man ebenfalls nicht verfügt?

## **Die Organisation des Unverfügbaren**

Jan Hermelink bietet in seinem Buch „Die kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens“ (2011)<sup>4</sup> eine Perspektive für die erste Frage. Für mich ist der zentrale Punkt in seinem Ansatz der systemisch-dialektische Organisationsbegriff und der daraus entwickelte mehrdimensionale praktisch-theologische Begriff von Kirche; danach macht Kirche als Organisation zur Inszenierung des Glaubens den Glauben jenseits ihrer Verfügbarkeit als Glauben im Diesseits sichtbar, erfahrbar, kommunizierbar und damit wirksam.

In seiner Herleitung des systemisch-dialektischen Organisationsbegriffes beschreibt Hermelink zunächst die Entstehung von Assoziationen und Organisationen als zwangsläufiges Ergebnis gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Mit der Moderne entstehe zwischen (dem zuvor eher hierarchisch-unmittelbar gefassten Verhältnis) zwischen Individuum und seinen Obrigkeiten mit dem Abbau der Hierarchien eine gesellschaftliche Meso-Ebene: der Raum der Organisation gesellschaftlicher Funktionen, die in komplexeren Gesellschaften sachgemäß zu erfüllen sind. Kirchen wären demnach Organisationen, die die Religionsthematik sachgemäß zu organisieren hätten.

Trifft dies gerade noch das Selbstverständnis der Kirchen, so kritisiert Hermelink jedoch die Art und Weise, wie die Kirchen diese Aufgabe wahrnehmen. Problematisch erscheint ihm dabei sowohl die Rezeption der soziologischen Theorien in der Folge Luhmann's seit den 70er Jahren, weil sie die Entscheidung zur Mitgliedschaft zum zentralen Element der Organisationssteuerung macht, als auch die betriebswirtschaftlich ausgerichtete Unternehmenslogik, auf die die Kirchen sich angesichts erster Finanzkrisenerwartungen in den 90er Jahren des ausgehenden 20. Jahrhunderts – wie der braunschweigische Bischof Meyns auf der Bultmann- Jahrestagung kürzlich erläuterte: geradezu panisch gestürzt haben.

Bei der Rezeption der Unternehmenslogik erscheint Hermelink fraglich, ob sich Kirche tatsächlich in den dort zentralen Kategorien der Zwecke, Ziele und Ressourcen abbilden lasse. Sei diese Frage bei älteren und größeren Organisationen wie der Kirche kaum im Sinne der damit verbundenen Logik zu beantworten, so sei doch das gesellschaftliche Bezugsproblem der neuen Meso-Ebene mit ihrer Organisationsförmigkeit als neuem Strukturprinzip zudem ein ganz anderes, nämlich das der (zunehmenden) gesellschaftlichen Komplexität an sich.

Was bedeutet gesellschaftliche Komplexität? Hermelink beschreibt sie mit Armin Nassehi so, dass „angesichts zunehmender Komplexität und thematischer wie funktionaler Differenzierung die gesellschaftliche Praxis nicht mehr unmittelbar-interaktiv geordnet werden kann, sondern immer stärker mittelbare, indirekte Formen der Koordination erforderlich sind: 'Was Organisationen vor allem organisieren, ist die Möglichkeit von Abwesenheit. Es geschieht gleichzeitig woanders etwas Anderes - und damit dies aufeinander bezogen werden kann, bedarf es einer organisatorischen Praxis.' (Nassehi, Soziologie, 84 f.)“ (Hermelink, 92).

Was leisten in diesem Zusammenhang Organisationen? Wieder Hermelink mit Nassehi:

„Organisationen [...] sorgen in der differenzierten Gesellschaft 'für verdichtete Operationen von Funktionssystemen', für 'Zonen dichter Kommunikation und stärkerer Kopplung der Elemente' über unmittelbare Anwesenheit hinaus (Organisationen, 455): Ohne Banken und Betriebe, in denen auf verschiedene Weise und an unterschiedlichen Orten doch regelmäßig >gezahlt< wird,

---

<sup>4</sup> Hermelink, J. (2011): Die kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh.

scheint eine ökonomisch fokussierte Praxis ebenso wenig möglich wie ein politisches System ohne Parteien, Parlamente und Verwaltungen' Die organisatorische Verdichtung macht insofern die Logik, die Codes und Medien der Funktionssysteme sichtbar: Was religiöse Kommunikation ist, lässt sich zuerst und besonders deutlich an kirchlich organisierten Vollzügen, sei es in Gottesdiensten, Unterrichtsformen oder Missionsprogrammen ablesen.“ (Hermelink, 92).

Organisationen „als eine Form der strukturellen Kopplung und Verdichtung unterschiedlicher Themen, Formen und Orte sozialer Praxis“ verdichten Kommunikationen und machen damit bestimmte Funktionssysteme sichtbar. Die Antwort auf die Frage, wie gesellschaftliche Ordnung unter den Bedingungen zunehmender Komplexität funktionieren kann, lautet also: durch kommunikative Verdichtung und deren Organisation.

Dies geschieht – ich gehe hier mit einem kulturtheoretischen Impuls über Hermelink hinaus – grundsätzlich selbstüberschreitend. Indem die Organisation mit ihren formalisierenden Entscheidungen, aufgrund derer und mit denen kulturelle Artefakte wie etwa Kirchenordnungen, Bibelausgaben, Kindertaufe und Konfirmandenunterricht „produziert“ werden, schafft sie zum Einen gesellschaftliche Wirklichkeiten, über deren „Wirkungsgeschichte“ sie nicht mehr verfügt. Andere können sie nutzen und auch in anderem als dem gedachten Sinne gebrauchen, z.B. um sich Kopien von Gebeten aus der Agenda an die Wand in ihrer Wohnung zu hängen. Nebeneffekte sind nicht selten deutlich größer als die beabsichtigten Wirkungen, weshalb Gerhard Schulze Kulturschaffende bzw. -organisierende auch zu besonderer Berücksichtigung unerwünschter Nebeneffekte ermahnt, was aber auch einen strategisch wichtigen Hinweis eben auf mögliche Wirkungen jenseits der eigenen Verfügbarkeit darstellt. Zum Anderen – und das halte ich für nicht weniger wichtig – weist eine Organisation in diesen spezifischen Produktionen wiederum auch weit jenseits jeder direkten Verfügbarkeit auf sich zurück. Es gibt so etwas wie einen Konnex zwischen der Organisation und ihren „Produkten“, durch den sich eine Organisation selbst institutionalisiert. Das ist das Ziel von Marken. Kirche ist Kirche. Ihre Institutionalität wird ihr zugesprochen, von all den Menschen, denen sie durch das, was sie tut, getan hat und wofür sie steht, zum Begriff geworden ist – keineswegs nur ihren Mitgliedern.

Bei aller Nähe einzelner Elemente zur betriebswirtschaftlich ausgerichteten Unternehmenslogik sollte bereits deutlich geworden sein, dass deren Begriffe in vielfältiger Hinsicht aufgebrochen werden müssen, um für die Frage gesellschaftlich relevanter Prozesse anwendbar zu werden. Dies geschieht eher in der sachnahen Volkswirtschaftslehre, die wiederum auf systemtheoretische Ansätzen in der Soziologie rekurriert. Hier muss die kirchliche Auseinandersetzung mit dem Organisationsbegriff also eingeordnet werden.

Unter soziologischer Perspektive konturiert sich die Organisation als Strukturprinzip der Gesellschaft jedoch nicht als Formalprinzip, das sich lediglich in formalen Entscheidungen über definierbare Zwecke und Ziele und verfügbare Ressourcen strukturiert, sondern als Wechselspiel zwischen informellen Kommunikationsvollzügen - wie das Gespräch beim Pausenkaffee - und formalen Entscheidungen.

Um Hermelinks und Nassehis Argumentation noch etwas aufzuboahren und das gesellschaftliche Potential in diesem Wechselspiel über „Lobbyismus, Überzeugungsarbeit, Mauschelei und Strippenziehen“ (Hermelink, 95) hinaus zu veranschaulichen, stelle man sich vor, was das Nebeneinander von informellen und formalen Kommunikationsvollzügen eigentlich bedeutet: doch nicht weniger als dass einerseits alle Beteiligten mit ihren gesamten lebenspraktischen Kontexten gemeinsam und/oder gegeneinander an bestimmten Themen arbeiten, bei denen sie in die formalen Entscheidungsprozesse lediglich den winzigen Ausschnitt ihrer Interessen einbringen können, der sachlich irgendwie in Bezug zu möglichen mehrheitsfähigen Entscheidungen steht, und auf der anderen Seite all die Themen und Interessen, die sie sonst noch bewegen und zum Teil ihre Mitarbeit in der Organisation, aber zum allergrößten Teil auch ganz andere Dinge betreffen und ihre Haltung zur Organisation mitprägen. Unabhängig von dann getroffenen Entscheidungen führen diese Themen ihr eigenes Leben weiter, erleben eigene Entwicklungen und tauchen an anderer Stelle vielleicht ganz

unvermittelt wieder auf, vielleicht sogar in neuen formalen Entscheidungen, und können sich dann möglicherweise doch durchsetzen.

Informelle und formale Kommunikationsformen haben so zwar ihre je eigene Dynamik, aber sie interferieren miteinander und bilden so das gesellschaftlich Denkbare ab.

Auch hier liegt Potential für Institutionalität: Da nämlich, wo eine Organisation in ihren formalen Entscheidungen wesentliche Elemente informeller Kommunikationsvollzüge und damit Lebenspraxis widerspiegelt und diese Entscheidungen also Lebenswirklichkeiten abbilden.

So kann man z.B. den Niedergang des Unternehmens Nokia und den Aufstieg des Unternehmens Apple verstehen: Auf einem Gebiet, in dem es technisch und organisatorisch führend war, hat das eine Unternehmen lediglich die technischen Möglichkeiten abgebildet, das andere jedoch auch die sozialen; Nokia hat das erste Smartphone entwickelt, aber Apple hat dieses und andere Geräte als Mittel für das neue Leben von Menschen konstruiert, damit auch ihre Wünsche abgebildet und ihnen lebenspraktischen Ausdruck verliehen. Diese „i.cosas“ (die „i-Dingse“), wie die kubanische Bloggerin Yoani Sanchez es bei einem Vortrag in Heidelberg nannte, sind zur globalen Institution geworden, und Nokia ist vom Kommunikationshimmel nahezu verschwunden.

Das Beispiel veranschaulicht, was einen modernen Organisationbegriff nach Hermelink mit Nassehi ausmacht:

„Die informellen Strukturen sind also keineswegs weniger wichtig oder gar nur marginal für die Organisation. Sie sind vielmehr eine Praxisbedingung von Organisationen und bewegen sich ebenfalls im Bestimmungsbereich der Frage, wie Entscheidungen gefällt, beeinflusst, verändert, verhindert oder begründet werden können.“ (Nassehi, Soziologie, 91)“. (Hermelink, 95).

Formale und informelle Kommunikationen in ihrem Wechselspiel bilden so in der organisatorischen Praxis eine innere Dialektik ab, die sich systemtheoretisch mit den von Luhmann beschriebenen „Paradoxien des Entscheidens“ erläutern und in ihrer sozialen Bedeutung erfassen lassen. Dazu gehört nach Hermelink,

„dass erst die (vollzogene) Entscheidung das verantwortliche Subjekt der Entscheidung konstituiert, oder dass die Alternativen, zwischen denen entschieden wird, im Moment der Entscheidung allererst entstehen und zugleich – zugunsten des Resultats - negiert werden. Die Form >Entscheidung< verhilft einem kommunikativen Zusammenhang einerseits zu identifizierbaren Akteuren, zu klaren Strukturen und - mittels der Rekursivität von Entscheidungen - nicht zuletzt zu einer Art organisatorischem Gedächtnis. Andererseits entsteht dadurch, gleichsam im Schatten der Entscheidungsprozeduren, ein Raum des Nicht-Entscheidbaren, des bleibend Unsicheren und Vieldeutigen, von dem sich abzuheben allererst klare Entscheidungen ermöglicht.“ (Hermelink, 96).

Dieses Miteinander von Entscheidungen und Nicht-Entscheidbarem verbindet Nassehi konzeptionell in der Formulierung einer „Paradoxie der Organisation“. Diese besteht darin,

„konkrete Tätigkeiten dadurch zu organisieren, dass man von ihnen absieht und sich letztlich auf ihre >Organisation< konzentrieren kann. Das Eigentümliche ist, dass erst in dieser Konstellation tatsächlich auch jene Freiräume geschaffen werden, die man für die Lösung sachlicher Probleme braucht.“ (Nassehi, Soziologie, 95)

Hermelink erläutert:

„Die >eigentliche< Kommunikation des jeweiligen Funktionsbereichs, sei sie ökonomisch, pädagogisch oder religiös formatiert, wird durch die formale Organisation gleichsam abgeschirmt von intern koordinierenden wie extern legitimierenden Entscheidungsvollzügen; zugleich fokussiert und intensiviert dieser stabile Entscheidungsrahmen die jeweils themenspezifische Kommunikation. Zugespitzt: Allererst durch die Organisation sozialer Praxis wird diese selbst in ihrer spezifischen Logik für sich und andere sichtbar, prägnant und anschlussfähig.“ (Hermelink, 96)

Als Beispiele nennt er die Beziehung zwischen i) Bekenntnis und Glauben, ii) Agenda und Andacht, iii) Amt und Person, iv) Engagement und Beobachtung, v) Kirchenleitung und öffentliches Interesse, vi) Kirchliche Reform und widerständige Praxis.

Derart kann auch das Unverfügbare „organisiert“ werden: die formale Organisation der evangelischen Kirche und die (unverfügbare) Praxis des Glaubens werden darin so miteinander verschränkt, dass die gesellschaftliche Relevanz des christlichen Glaubens in der Neuzeit sichtbar werden kann.<sup>5</sup>

Mit dieser Konstruktion erreicht Hermelink sein Ziel, ein praktisch-theologisches Modell evangelischer Kirche zu entwerfen, das die kirchlichen Organisation(en) zur Selbststeuerung instand setzt, obwohl sie über ihren eigentlichen Inhalt (Glauben) nicht verfügen kann.

Evangelische Kirche der Gegenwart ist demnach mehrdimensional „als eine *Organisation zur öffentlichen Inszenierung des Glaubens* zu begreifen, die das gesellschaftlich vorgegebene Verständnis von Glauben und Kirche (>Institution<) ebenso aufnimmt wie deren konkrete gemeinschaftliche Praxis (>Interaktion<).“<sup>6</sup> Ihr eignet damit gewissermaßen ein Zeichencharakter.

### ***Der Glaube von Menschen***

An diesen „Zeichencharakter kirchlicher Organisation“ kann die zweite Frage anknüpfen: Wie kann man einen Glauben bewirken, über den man ebenfalls nicht verfügt? Ist diese Frage von Seiten der kirchlichen Organisation mit Hermelink nun prinzipiell beantwortbar, bleibt die Frage noch unbeantwortet, wie sich dies von Seiten der in und an Kirche Beteiligten gestaltet.

Hier soll uns Ronald Hitzler mit seinem Konzept der Szene als neue sozio-kulturelle Struktur der Gegenwartsgesellschaft helfen, die Rahmenbedingungen einer an sich unverfügbaren Kommunikation zu beschreiben, in der das Evangelium zumindest eine mögliche Rolle spielt.

### **Ronald Hitzler: Leben in Szenen**

In den 1980er Jahren wird die Beobachtung, dass der Wandel von einer Welt der sozioökonomischen Notwendigkeiten hin zu einer Welt der soziokulturellen Möglichkeiten mit einer Ästhetisierung des Alltagslebens einhergeht, zum Ausgangspunkt heutiger Milieutheorien: Dinge und Bedürfnisse werden nicht mehr an Notwendigkeiten ausgerichtet, sondern am Geschmack, an der Präferenz für oder Ablehnung von bestimmten Lebensstilen und Haltungen. Zusatz- und Sekundärnutzen kanalisieren die Wahl zwischen verschiedenen Optionen, deren Nutzwert nicht mehr klar bestimmbar ist. „Äußerlichkeiten“ schaffen den Raum für eine neue Innerlichkeit: die Erlebnisorientierung.

Gerhard Schulze hat in seinem gleichnamigen Buch<sup>7</sup> erstmals diese in früheren Zeiten eher höheren Schichten vorbehaltene, heute aber in den Konsumgesellschaften global verbreitete Lebenshaltung beschrieben und in seiner Bedeutung für die Rekonstruktion der alltagsästhetischen Milieus in der deutschen Gegenwartsgesellschaft analysiert. In Schulzes Analyse spielt das „Spannungsschema“ mit der damit verbundenen Massenkultur der „ewigen Jugend“ eine besonders prägende Rolle und bietet damit die Steilvorlage für die jugendorientierten Forschungen Ronald Hitzlers und seiner MitarbeiterInnen.<sup>8</sup>

Was bei Schulze noch den Charakter einer gesellschaftlichen Leitideologie hat, ist bei Hitzler 10 Jahre später bereits eine neue paradigmatische Struktur der Gesellschaft: die sich in Szenen ausgestaltende Jugendkultur, in der nicht mehr ökonomischer und sozialer Status die zentralen Merkmale für soziale Vergemeinschaftung sind noch Bildung und Alter, sondern vornehmlich die Ausrichtung an einer gemeinsamen Idee – selbst wenn diese Gemeinsamkeit nur eine vermeintliche ist.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Hermelink, J.: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011, 96.

<sup>6</sup> Vgl. Hermelink 2011, 89.

<sup>7</sup> Schulze, G.: Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1992.

<sup>8</sup> Vgl. Hitzler, R./Niederbacher, A.: Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute, 3. Aufl., Wiesbaden 2010.

<sup>9</sup> Vgl. Hitzler 2010, 19.



In der Meinung, damit ein durchaus repräsentatives Phänomen der Gegenwartsgesellschaft im Sozialstaat zu skizzieren, beschreibt Hitzler Jugend als ein variables sozio-kulturelles Konstrukt, das sich in nahezu jeder Hinsicht entstrukturiert.<sup>10</sup> Dennoch ist damit nicht das Ende von Gesellschaft überhaupt eingeläutet, denn seine erste Feststellung dabei ist:

„Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse führen zwar zu einer enormen Komplexitätssteigerung der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen, münden aber, entgegen mancherlei kulturpessimistischen Dauerprognosen, allem Anschein nach nicht in Strukturlosigkeit, sondern führen eher zu (mitunter fundamentalen) Um-Strukturierungen des sozialen Lebens.“ (Hitzler 2010, 13)

Hitzler fragt daher nach posttraditionalen Formen der Gemeinschaftsbildung. An die Stelle alter Strukturen – so Hitzler - treten durchaus neue, aber die Gesellschaft zergliedert sich nun in „kleine(n) soziale Teilzeit-Welten“:<sup>11</sup>

„Nun: es entwickeln, verstetigen und vermehren sich neue bzw. neuartige Vergemeinschaftungsformen, deren wesentlichstes Kennzeichen darin besteht, dass sie eben nicht mit den herkömmlichen Verbindlichkeitsansprüchen einhergehen, welche üblicherweise aus dem Rekurs auf (wie auch immer geartete) Traditionen und/oder auf ähnliche soziale Lagen resultieren, sondern dass sie auf der – typischerweise nicht-exkludierenden – Verführung hochgradig individualitätsbedachter Einzelner zur (grundsätzlich partiellen) habituellen, intellektuellen, affektuellen und vor allem ästhetischen Gesinnungsgenossenschaft basieren.

Wie bei traditionellen Gemeinschaften, so herrschen auch in diesen neuen, jenen gegenüber als ‚posttraditional‘ etikettierbaren Gemeinschaftsformen eigene Regeln, Relevanzen, Routinen und Weltdeutungsschemata – allerdings mit Lebensbereichs-, Themen- und/oder gar situationspezifisch beschränkter, also auf jeden Fall ‚partieller‘, nicht-exkludierender Geltung [...]. Das heißt, dass der Einzelne diese kleinen sozialen Teilzeit-Welten typischerweise eben nicht (mehr) als Oktroy mit dem Anspruch auf (relative) Alternativlosigkeit erlebt, sondern als prinzipiell mit relativ geringen ‚Kosten‘ wähl- und abwählbare Optionen, deren vorläufige bzw. zeitweilige Akzeptanz ihm auch keine bzw. allenfalls vernachlässigbare Restriktionen auferlegt in Bezug auf parallele oder gar sequentiell verschobene ‚Mitgliedschaften‘ in anderen Gemeinschaften.“ (Hitzler 2010, 14)

Abwesenheit, Gleichzeitigkeit, Nebeneinander – die oben herausgearbeiteten Merkmale der Leistungen von modernen Organisationen – finden sich nun also auch in der Mitte der Alltagspraxis der Menschen, und es ist sicher kein Zufall, dass heute nicht nur der Manager sein Leben als Terminkalender auf dem Smartphone mit sich führt, sondern schon nahezu jeder Schüler. Das Leben ist zum Gegenstand der Organisation geworden, und Selbstorganisation ist eine der zentralen Softskills, die Studierende in unseren AnfängerInnenprojekten lernen.

Dieser „Formalisierung“ der Alltagspraxis läuft nun aber eine gänzlich organisationsfremde Haltung entgegen, nämlich die der Unverbindlichkeit und Unbestimmtheit: partielle, nicht-exkludierende Geltungen, abwählbare Optionen und gleichzeitige Mitgliedschaft (wenn überhaupt) in verschiedenen „Gemeinschaften“, in die nicht etwa eine klare Entscheidung führt, sondern der vergleichsweise weiche Weg einer „Verführung zu“, und die genauso schnell wieder beendet sein kann wie sie begonnen hat.

Hitzlers These ist nun, dass diese individualisierte Form der Vergemeinschaftung vor allem, aber nicht nur, für Jugendliche immer selbstverständlicher wird, während traditionelle Sozialisationsinstanzen bzw. –agenturen wie Kirche demgegenüber an Bedeutung verlieren – auch weil diese selbst nicht mehr über das „selbstverständliche“ Lebenswissen verfügen, sondern mit den jungen Menschen auf der Suche danach sind:

„Für Jugendliche – weit pointierter als für Erwachsene – scheint diese sozusagen ‚individualisierte‘ Form der Vergemeinschaftung nicht mehr nur zur (wie auch immer zu ertragenden) ‚Normalität‘ (zu) werden, sondern zu einer zunehmend kompetent gehandhabten

---

<sup>10</sup> Vgl. Hitzler 2010, 9.

<sup>11</sup> Hitzler 2010, 14.

Selbstverständlichkeit (jedenfalls im Hinblick auf die sich selbst und anderen gegenüber erhobenen Ansprüche, weniger vielleicht im Hinblick auf die Praxis, insbesondere die der Bewältigung von Lebens-,Krisen').

Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass situationsadäquate Weltdeutungsschemata, Wertekataloge und Identitätsmuster in herkömmlichen ‚Sozialisationsagenturen‘ (Familie, Schule, kirchliche oder politische Jugendorganisationen usw.) nicht nur immer weniger gefunden, sondern auch immer seltener überhaupt ‚gesucht‘ werden. ‚Sinn‘ – und zwar im Überschuss – finden Jugendliche heutzutage in ‚ihren‘, gegenüber anderen Lebensbereichen relativ autonomen freizeithlichen Sozialräumen [...]. Und sie finden ihn hier – sozusagen jederzeit ‚frisch verpackt‘ – in der ästhetischen Gewandung der je (warum auch immer) ‚angesagten‘, posttraditionalen Gemeinschaft.“ (Hitzler 2010, 15)

Nun meint man in der Kirche ja schon lange feststellen zu können, dass Menschen Sinn woanders als „in der Kirche“ suchen; man hat unterstellt, dass sie Sinn im Konsum, in irgendwelchen Ideologien, in der Esoterik etc. - oder vielleicht auch gar nicht mehr suchen.

Sinnsuche, Kontingenzbewältigung, klassische Themen, die Kirche zu ihrem Gegenstand und Kompetenzbereich erklärt. Aber könnte es nicht auch sein, dass es bei der gefühlten Problematik gar nicht so sehr um das Problem der Sinnsuche geht, sondern viel eher um das Gesamtkonstrukt eines sinnvoll erlebten Lebens in den und jenseits der Selbstverständlichkeiten, in dem die ja eigentlich philosophische Sinnfrage nur – wenn in dieser Form überhaupt – ein Bausteinchen unter vielen anderen ist? Hat Martin Luther sein Apfelbäumchen nicht vor dem Tod noch fröhlich pflanzen wollen und Henning Luther nicht den Trost und die Kontingenzbewältigung, sondern den Widerspruch und die Identitätsbildung zum zentralen Thema der Theologie erklärt?

Ist es nicht deutlich realistischer und sachgemäßer, auch die Frage nach der Bedeutung der Kirche und des christlichen Glaubens daher auf die gesamte Lebenspraxis anzuwenden und daher auch die gesamte aktuelle Lebenspraxis überhaupt in den Blick zu nehmen?

In der ersten Analyse der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurde dies jedenfalls im Ansatz erkannt, wenn darin formuliert wird: Kirchenmitgliedschaft ist eine soziale Praxis.<sup>12</sup> Und diese ist, wenn wir die Überlegungen aus der neueren Soziologie hier einbeziehen, kommunikativ verfasst.

Versteht man Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis und soziale Praxis als Kommunikation, verwandelt sich die Frage nach der Sinnsuche in die Frage nach heilvollen, möglichst das ganze Leben tragende Kommunikationen. Genau als solche verstehen wir als Kirche die Kommunikation des Evangeliums in Geschichte und Gegenwart. Verstehen wir dann noch die Ergebnisse dieser Kommunikation des Evangeliums in Geschichte und Gegenwart als kulturelle Artefakte, die sich in Lebensgeschichten, gesellschaftlichen Strukturen, Dokumenten dieser Kommunikation wie Bibel, Kirchenordnungen, Gesangbüchern etc. materialisiert haben, sehen wir, dass wir plötzlich umgeben sind von einer unglaublichen Vielzahl von Zeichen, die als eigendynamische Akteure die Kommunikation des Evangeliums mitgestalten weit über „unser kirchliches Handeln“ hinaus, nämlich als Präsenz christlicher Kultur in der Kultur der Gesellschaften, an der Menschen auch jenseits direkter Mitgliedschaft sich reiben und ausrichten.

Der individualisierten Form der Vergemeinschaftung mit ihrer Orientierung an gemeinsamen Ideen stehen nun also die Kirchen gegenüber als exemplarische Repräsentanten einer christlichen Kultur, die nichts anderes ist als der Ausdruck einer gemeinsamen „Idee“, nämlich der, dass sich aus Gottes Gnaden durch Jesus Christus die Welt nachhaltig verändert hat und noch weiter verändern wird.

Geht es also bei dieser neuen Perspektive auf die soziale Praxis von Menschen um die Frage nach solchen Ideen, um die herum Menschen sich vergemeinschaften, stellt sich auch das Problem der

---

<sup>12</sup> Vgl. Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hrsg. v. Evangelische in Deutschland, Hannover 2014, 2.

Gemeinschaft, die in kirchentheoretischen Diskursen immer wieder thematisiert wird, in einer anderen Form.

Will man christliche Gemeinschaft thematisieren, dann darf man nicht von einer theoretisch vorgefassten und definierten Größe bestimmten sozialen Verhaltens ausgehen und dann schauen, wie man die Menschen in diese Form presst, sondern man muss von den realen Prozessen der und Bestrebungen zur Vergemeinschaftung ausgehen, also Kommunikationen nachspüren, die Gemeinschaft(en) sichtbar werden oder auch erst entstehen lassen, und von daher Gemeinschaft(en) entdecken, die man als christliche Gemeinschaft oder eben auch als Kirche bezeichnen könnte und möchte - und dann vielleicht auch kann.

Nichts anderes macht ja auch CA VII, wenn sie christliche Gemeinschaft und Kirche da entdeckt, wo das Evangelium gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden. Das ist keine Beschreibung einer Gemeinschaft, sondern die eines Ortes: „da wo“ Menschen dazu zusammenkommen.

Mit dem „da wo“ erschließen sich der empirischen Wahrnehmung zugleich viele andere und andersartige Orte, an denen vergleichbares geschieht, nämlich dass Menschen um die Praxis christlichen Glaubens herum versammelt sind, dass sie sich damit beschäftigen und auseinandersetzen, dass sie anderen zu vermitteln suchen, worum es da geht.

Mit dem „da wo“ verlassen wir ganz im Sinne Luthers das Kirchengebäude und finden „Kirche“ an vielen Orten, an denen wir es nicht vermutet hätten – ebenfalls eine Erkenntnis, die Birgit Weyel in ihrem Referat über die Ergebnisse der KMU V auf der Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für hermeneutische Theologie kürzlich so formulierte: Wir müssten uns mit dem Gedanken vertraut machen, dass Religion auch da ist, wo wir es nicht vermutet hätten, nicht nur da, wo Menschen Gottesdienste besuchen. Vielmehr gehe es um die Wahrnehmung eines permanenten Kulturaustausches, in dem Kirche als Institution eine vornehmlich dienende Funktion habe.

Im oben ausgeführten Sinne müsste man eher sagen, dass es die kirchliche Organisation ist, die eine dienende Funktion hat; dass es darüber hinaus aber einen allgemeinen Kulturaustausch über den christlichen Glauben überhaupt gibt, weist dann auf die Institutionalität dieses christlichen Glaubens selbst, also seine relative Selbstverständlichkeit und Anerkennung in der Gesellschaft hin.

Um dieses „Da wo“ kommunikativer Praxis und kommunikativer Konstellationen sichtbar werden zu lassen, wendet die 5. KMU Methoden der Netzwerkanalyse an.

Tatsächlich beschreibt auch Hitzler Szenen als Netzwerke:

„Unter einer Szene soll verstanden werden: Eine Form von lockerem Netzwerk; einem Netzwerk, in dem sich unbestimmt viele beteiligte Personen und Personengruppen vergemeinschaften. In eine Szene wird man nicht hineingeboren oder hineinsozialisiert, sondern man sucht sie sich aufgrund irgendwelcher Interessen selber aus und fühlt sich in ihr eine Zeit lang mehr oder weniger ‚zu Hause‘.“(Hitzler 2010, 16)

Dabei berücksichtigt er – und das ist auch der Grund, weshalb er den Begriff der Szene an die Stelle des in der Jugendforschung üblichen Konzeptes der Peer-Group setzt – die Veränderungen, die sich durch die Medialisierung und die Mediatisierung der Kommunikation in der digitalen Gesellschaft ergeben:

„Eine Szene weist typischerweise lokale Einfärbungen und Besonderheiten auf, ist jedoch nicht lokal begrenzt, sondern, zumindest im Prinzip, ein weltumspannendes, globales – und ohne intensive Internet-Nutzung der daran Beteiligten zwischenzeitlich auch kaum noch überhaupt vorstellbares – Gesellungsgebilde bzw. eine ‚globale Mikrokultur‘.“(Hitzler 2010, 16)

Dennoch scheint mir das Modell des Netzwerkes, das ja auch in den kirchentheoretischen Diskursen der letzten Jahre große Bedeutung erlangt hat, noch zu sehr an den Vorstellungen von einer Organisation verhaftet, die über eine definierte Mitgliedschaft (die Teilnehmer des Netzwerkes) in erster Linie eine (unternehmens-)interne Kommunikation verdichten. Das gilt prinzipiell auch noch, wenn das Netzwerk dazu dient, verschiedene Organisationen, Unternehmen, „Institutionen“ miteinander zu vernetzen.

Im Unterschied dazu geht es beim Szenemodell um eine gesamtgesellschaftliche Kommunikation und spezifische Konstellationen, die eben nicht durch Organisationen vorgeformt sind, sondern sich sozusagen zwischen Individuen und auf vollkommen unterschiedlichen Kommunikationswegen erreichbaren oder gestaltbaren „Zeichen“ („Ideen“) entwickeln können und so soziale Praxis strukturieren. Hier kann weder der beteiligte Personenkreis genau definiert werden, noch gibt es einen Überblick über die Kommunikationsprozesse selbst, und es gibt auch nur im Einzelfall eine irgendwie nachvollziehbare Verdichtung der Kommunikationen auf formale Entscheidungen oder konkrete Lebenspraxis: Zur Szene gehören die, die gerade (und vielleicht auch morgen wieder) da oder „online“ sind; weshalb genau sie eigentlich „da“ sind, weiß man nicht wirklich; aber es kann sein, dass wir uns morgen im Gottesdienst treffen und ihn gar „miteinander feiern“.

Hitzler selbst deutet bereits an, was ich für das weiterführende Element der Beschreibung „kommunikativer Konstellationen“ in Szenen halte, das Konzept der „wolkigen Formationen“:

„Und natürlich gibt es in einer Szene keine förmlichen Mitgliedschaften. Weil Szenen, anders als formalisierte Organisationen und anders auch als manche anderen jugendkulturellen Gesellungsformen, also – auch in einem metaphorischen Sinne – keine Türen haben, weder hinein noch hinaus, bewegt man sich in einer Szene eher wie in einer Wolke oder in einer Nebelbank: Man weiß oft nicht, ob man tatsächlich drin ist, ob man am Rande mitläuft, oder ob man schon nahe am Zentrum steht. Gleichwohl realisiert man irgendwann ‚irgendwie‘, dass man ‚irgendwie‘ dazugehört. Und da die Ränder der Szene ohnehin verschwimmen, hat man in der Regel einen problemlosen Zugang zu ihr und kann sie ebenso problemlos auch wieder verlassen.“ (Hitzler 2010, 16)

Diffusität und Fluidität, mehr Ahnen als Wissen und Unklarheiten um die eigene „regelrechte“ Positionierung spiegeln in dieser Beschreibung die Undurchsichtigkeit pluraler Verhältnisse und die ausgeprägte Nichtplanbarkeit und Nichtverfügbarkeit der Mittel zur eigenen Verortung im Ganzen, so dass tatsächlich nur eine ausgeprägte Außen- bzw. Erlebnisorientierung um irgendwelche greifbaren „Kristallisationskerne“ kommunikativer Praxis herum, also „Zeichenorientierung“ überhaupt denkbar ist. Deshalb ist auch Werbung erfolgreich, weil sie an die Stelle des Nicht-Wissens subjektiv überzeugende Bilder setzt, die ein besonderes Erleben versprechen; aber funktioniert Kirche – phänomenologisch - nicht genau so?! Und ist nicht jedes kulturelle System von Zeichen, das einen positiven Erlebnisgewinn verspricht, eine Menschen nachhaltig bewegende und motivierende Kraft?<sup>13</sup>

Dass das Szenemodell keineswegs nur eine sinnvolle Perspektive auf Jugendkulturen, sondern auf die globale Gesellschaft und soziale Dynamiken ist, deutet Hitzler ebenfalls an:

„Infolge dieser Struktureigenschaften begreifen wir Szenen als prototypische Gesellungsformen der individualisierten und v. a. der juvenilen Menschen in Gesellschaften im Übergang zu einer ‚anderen‘ Moderne. Ihr prototypischer Charakter erweist sich zum einen darin, dass die Zahl originärer Szenen stetig wächst. Ihr prototypischer Charakter erweist sich zum anderen darin, dass auch das Miteinander in herkömmlichen Gemeinschaften immer mehr symptomatische Elemente posttraditionaler Vergemeinschaftung übernimmt [...]“ (Hitzler 2010, 16)

Unter Berücksichtigung der Vorüberlegungen möchte ich formulieren: Szenen sind als sich in wolkigen Formationen abbildende Kommunikationsstruktur zu verstehen, in der sich um dezidierte Kristallisationskerne und Kernhaufen Kommunikationssphären bilden, die als mehr oder minder diffuse Wolken und Wolkenkumulationen miteinander interagieren. Diese Kommunikationssphären sind insofern kultur- und damit auch religionsproduktiv, als sich in ihrer Interaktion Dokumentationen der Kommunikationen im kulturellen Gedächtnis wie in der sozialen Praxis von Individuen und Gesellschaft manifestieren, die als Rahmen weiterer Kommunikationen wirken (können). Kultur, Religion, Kirche stellen sich dann dar als kulturgeschichtlich verankerte, aber grundsätzlich reflexive und dis-

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu die Religionsdefinition Gerd Theißens in: Ders.: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 3. Aufl. Gütersloh 2003, 19: „Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt.“

kursive Tatbestände, die andauernder Aktualisierung bedürfen, wenn sie gesellschaftliche Sichtbarkeit und Relevanz behalten wollen.

Stellen die großen Konfessionskirchen dies z.B. in aller Breite sicher, so dürfen darüber aber nicht die kleinen Gruppen und Szenen übersehen werden, die in diesen Kirchen und/oder in diesem Land keine Wurzeln und Traditionen haben und denen das deutsche Kirchensystem fremd ist – hier wäre eine Kultur der Gastfreundschaft gegenüber diesen Szenen sicher ein für alle Beteiligten hilfreicher öffnender und integrierender Weg, der durchaus auch in echte Mitgliedschaft münden könnte.

Über Netzwerkstrukturen hinaus kann eine Modellierung in wolkigen Formationen nicht nur Veränderungen in Raum und Zeit besser und auch mehrdimensional abbilden, sondern mit Nähe und Distanz Kategorien, die wir auch in den kommunikativen Strategien der Individuen gegenüber gesellschaftlichen Ansprüchen identifiziert hatten; Überschneidungen der Wolken können Gleichzeitigkeiten darstellen und freie Verortungen im Raum nichtspezifizierte, diffuse Beziehungen. Zudem entsprechen wolkige Formationen Strukturen, in denen auch Merkmale wie weiche und harte Faktoren, etwa materialisierte Kommunikation in Gestalt kultureller Artefakte, formalisierte „Kerne“ wie „die Bibel“, und immaterielle Umfeldynamik, z.B. informelle Kommunikationen (z.B. mag ich/mag ich nicht) als mehr oder minder distinkte Nukleen abbildbar oder zumindest „irgendwo in der Wolke“ symbolisch verortbar sind. Symbolische Darstellungen können darin Verbindungen abbilden, die sich als reale Beziehungsstrukturen kaum akkurat verbildlichen lassen. Ebenso lassen sich so die verschiedenen Akteure und Akteurskategorien wie Personen, Organisationen, Institutionen, kulturelle Artefakte etc. gleichwertig zueinander in Beziehung setzen. Schließlich erlaubt die wolkige, symbolische Darstellung das Spiel mit beliebigen Zoomstufen, bis sich dabei empirisch nachweisbare Zusammenhänge herauskristallisieren. Die Modellierung in Wolken ist also nicht nur ein abbildendes, sondern auch ein heuristisches Instrument.

## Kirche in Szenen

Wie kommen nun Kirchen als kommunikative Konstellationen, der allgemeine Kulturaustausch (auch über christlichen Glauben, das als sinnvoll erlebte Leben und die individualisierte Form der Vergemeinschaftung darin zusammen?

Zur Veranschaulichung und Diskussion sollen zunächst einzelne Grafiken aus der jugendsoziologischen Studie von Ronald Hitzler und Arne Niederbacher „Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute“ dienen.<sup>14</sup>



Diese Grafik<sup>15</sup> zeigt die verschiedenen Akteure einer Szene, die sich in unterschiedlicher Nähe, Verbindlichkeits- und Aktivitätsgraden sowie gegenseitiger Wahrnehmung um das Thema, die Idee, die

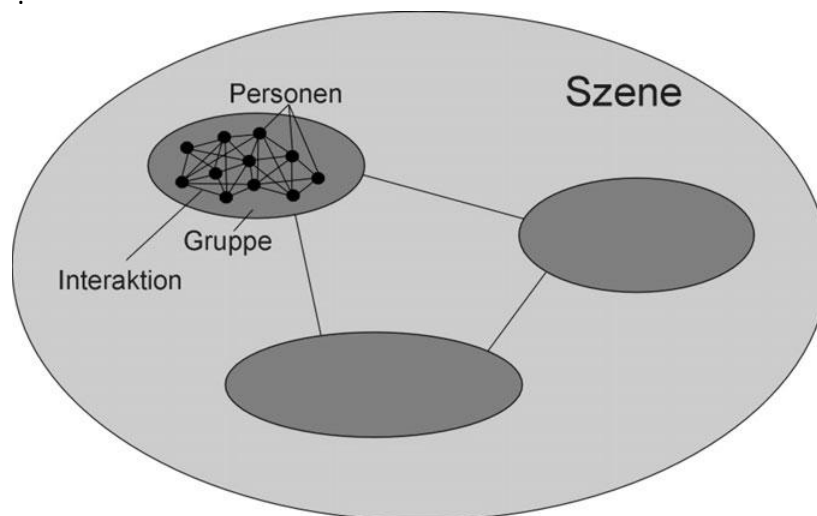
<sup>14</sup> Vgl. Hitzler 2010, 184/21/23.

spezifischen Tätigkeiten etc. formieren, die den „Kristallisationskern“ der Szene ausmachen. Dabei gilt das Prinzip der autonomen Entscheidung des Einzelnen. Die Organisationselite, die den Kristallisationskern maßgeblich vorstrukturiert, bedient oder weckt damit das Interesse verschiedener anderer Personengruppen: Freunde, professionell Interessierte und die diffuse Masse des „Publikums“, vor allem der sogenannten Szenegänger:

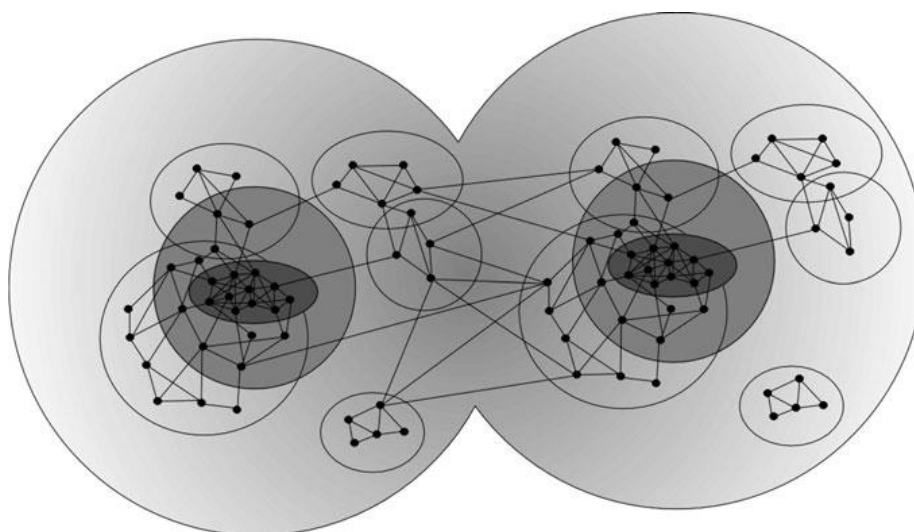
„Szenen stellen immer wieder aufs Neue ausgehandelte und weiterentwickelte Sinnangebote zur Verfügung, mit denen sich der Szenegänger stark identifiziert.“ (Hitzler, 186)

Stellte man sich die evangelische Kirche ohne landeskirchliche Verfasstheit vor, wie es ja an den allermeisten Orten dieser Welt der Fall ist, so könnte man in diesem Modell leicht die Struktur einer einzelnen Gemeinde abgebildet finden, die sowohl mit dem Freundeskreis als auch mit dem Publikum, ja sogar mit den Szenegängern und den professionell Interessierten verschiedene Türen in das Jenseits der aktuellen Mitgliedschaft offen hält, die jederzeit die Verdichtung der Kommunikationen bis zu Mitgliedschaft und Engagement erlaubt.

Dass dabei Raum für eine Binnendifferenzierung einer Gemeinde z.B. in einzelne Hauskreise ist, zeigt folgende Grafik<sup>16</sup>:



Schließlich lässt sich auch ein übergemeindlicher, quasi-kongregationalistischer Verband von Gemeinden, also ein Szenen-Cluster abbilden<sup>17</sup>:



<sup>15</sup> Hitzler 2010, 184.

<sup>16</sup> Hitzler 2010, 21.

<sup>17</sup> Hitzler 2010, 23.

Hier werden bereits zahlreiche Kommunikationen sichtbar, die außerhalb des direkten Partizipationsbereiches liegen, aber dennoch kleine kommunikative Konstellationen bilden, die sich einerseits ganz anderen Szenen zuordnen und dort auch z.B. eine aktive Rolle einnehmen können, hier andererseits aber nur lose verbunden sind und dennoch eine Verbindung zum „aktiven“ Teil der Szene haben. Diese Verbindung kann mit einem naheliegenden Beispiel etwa die Großmutter sein, die als einzige in der Familie überhaupt „in die Kirche“ geht, aber zu gegebener Zeit die Kinder daran erinnert, dass es Zeit sei, die Enkel zum Konfirmandenunterricht anzumelden. Für die Kinder und Enkel, die bis dahin mit Arbeit, Schule, Kindererziehung, Freundeskreis, Hobbies u.a. gut beschäftigt waren, führt die so offen gehaltene „Leitung“ bzw. Kommunikation in diesem Moment zu einer Neukonfiguration des Kommunikationsgefüges: Aus den Kommunikationen (und Aktivitäten) rund um Arbeit Schule, Hobbies etc. muss nun ein Teil abgetreten werden, um Raum für die neue Kommunikation rund um Kirche und Konfirmandenunterricht zu schaffen.

Aus Draußen wird plötzlich ein Innen. Ein „heißer Draht“ zur Kirchengemeinde hat dazu genügt – aber genauso hätte es auch eine Einladung im Gemeindebrief oder die direkte Nachfrage eines/r KirchenvorsteherIn sein können, die zum komplexen Umbau kommunikativer Konstellationen in der Familie geführt hat. Und auch wenn eine Familie gar keine Beziehung zu Kirche hätte, auch keine Mitgliedschaft, hätte die Tatsache, dass „die ganze Klasse“ oder der beste Freund zum Konfirmandenunterricht geht, die Familie genauso in Bewegung setzen können.

An anderer Stelle mag es eine alte, nicht mehr liturgisch genutzte Kirche sein, die als Kristallisationskern einer neuen Szene dient und entsprechende Kommunikationen anstößt. Als ein besonders prägnantes kulturelles Artefakt veranschaulicht und symbolisiert sie in ihren Materialien, ihrer Bauform und erfahrenen Veränderungen, in Spuren, die die Geschichte hinterlassen hat (Brandspuren, Einschusslöcher, Käfige am Turm etc.) und vielen anderen Elementen eine mehr oder minder lange kulturelle Geschichte. Sie spricht mit einem oder vielen dieser Dinge Menschen an, weckt ihr Interesse und leitet dieses und motiviert sie zu bestimmten Handlungen von Annäherung oder Distanznahme, und beginnt so mit ihnen eine neue Kommunikation. Selbstwirksam schafft sich das Kirchengebäude sein Publikum, weckt in ihm Bilder, die Wünschen entsprechen oder widersprechen, auch von sich selbst. „Eine Kirche ist eine Kirche“, wird da jemand vielleicht sagen, obwohl das Gebäude vor ihm vielleicht schon lange nicht mehr als Kirche benutzt wird; er wird sich einsetzen, sich in einschlägigen Netzwerken Informationen, Anregungen und Kontakte beschaffen, an die Öffentlichkeit treten und Menschen für diese Perspektive zu gewinnen suchen, einen Kirchenbauverein zur Renovierung des Gebäudes gründen, Handwerker und Helfer ehrenamtlich einsetzen und Firmen beauftragen, schließlich die schöne neue Kirche der Öffentlichkeit präsentieren und damit ein Stück weit denen zurückgeben, die sich so lange nicht um sie gekümmert haben, und sie einladen, sie wieder zu nutzen. Musik muss dort hinein, weil der Raum, gefüllt mit Musik, noch viel schöner ist; und weil Musik in diesem Raum ebenfalls viel schöner ist als woanders, und der Verein auch dafür Geld gesammelt hat, kommen auch Musiker gerne dorthin, um mit ihren Freunden und bedeutenden Musikkollegen ihr Können zum Besten zu geben. Und weil eine Kirche eine Kirche ist, wird auch „die Kirche“ angesprochen, ob sie sich nicht beteiligen will, ja, und eine Trauung möchte auch schon jemand dort haben, einer der Handwerker, der die Fassung des Altars mit diesen „tollen alten Steinen“ neu gesetzt hat. Eine Trauung, genauso schön wie die Einweihungsfeier mit den Musikern am besten, oder vielleicht doch eher ganz klein, nur mit Familie, Freunden, der Pfarrerin - und dem schönen Raum mit „seinem“ neuen Altar. Der Kirchenbauverein findet die Idee prima und entwickelt Pläne für ein überregionales Angebot von Kasualfeiern. Der Handwerker ist stolz, dass er als Erster diese Idee hatte, er erzählt seinen Freunden davon und was daraus geworden ist – „und ob sie nicht auch da in unserer Kirche heiraten wollen“. Und dann ist da noch diese geheimnisvolle Inschrift auf dem Altar: „Das tut zu meinem Gedächtnis“ ...

Auch hier sollten die kleinen kommunikativen Konstellationen ohne Bindung zu den anderen nicht übersehen werden – auch frei schwebendes Christentum oder auch diffuse Religiosität könnte von

einem „heißen Draht“ zu Kirchen bzw. Kirchengemeinden profitieren und sich von entsprechenden Angeboten angesprochen fühlen.

In diesen Beispielen<sup>18</sup> soll deutlich werden, dass die Existenz von Kristallisationspunkten und damit verbundenen Kommunikationen ausreicht, um Bindung herzustellen – unternehmerisch gesprochen: ein Angebot – wenn und insoweit es die Menschen angeht.

Kirche, die über ihren Kristallisationskern, die Unmittelbarkeit des Glaubens, nicht verfügt, muss sich daran orientieren, dass sie mit den Menschen nur mittelbare Wege gehen kann, also: Zeichen setzen und Rahmenbedingungen schaffen, Glauben so sichtbar werden lassen, dass er Menschen zugänglich, annehmbar wird und sich in ihrer (!) Lebenspraxis niederschlagen kann.

Pastoraltheologisch ist in dem Zusammenhang darauf hinzuweisen, was in der evangelischen Kirche sozusagen zum protestantischen Prinzip geworden ist: dass die Kommunikation des Evangeliums an vielen Orten stattfindet – mehr oder weniger explizit – und dass nicht alles von der Predigt auf der Kanzel und von den PfarrerInnen, PrädikantInnen und LektorInnen abhängt.

Andererseits wäre aber auch darauf hinzuweisen, dass die Spuren der Kommunikation des Evangeliums außerhalb des formalen Auftrages auf der Kanzel wahrgenommen, aufgenommen, interpretiert und der daraus erwachsende Glaube geteilt werden muss, damit er die Kommunikation des Evangeliums drinnen wie draußen verdichtet, bis er lebenspraktisch sichtbar werden kann.

Hier ist trotz aller Unverfügbarkeiten einiges machbar.

Das Modell der Szene kann dabei helfen, erwartungsvoll in die unendlichen Weiten der wolkigen Formationen hinauszublicken, in denen diese Kommunikation sich ereignet, und von ihnen her Gutes zu erwarten.

Denn der Resonanzraum der Kirchen sind – so hoffe ich zumindest angedeutet zu haben - Szenen und Szenen-Cluster um die Kommunikation des Evangeliums in jeglicher Form, also jeglicher kulturellen Ausprägung herum. Die sind weithin unverfügbar und unberechenbar – aber sie sind zugleich die Kraft, die das Evangelium wirklich bewegt, und auch für uns manchmal überraschende Selbstverständlichkeiten schaffen, und darin ist sicher auch der Geist, der aus und in dieser Bewegung Glauben schafft und Kirche immer wieder neu werden lässt.

Die verfassten Kirchen sollten den allgemeinen Kulturaustausch dazu nutzen, ihre öffentliche Repräsentanz („Institutionalität“) sowie lebenspraktische Verbundenheiten auch weiterhin so zu stärken und zu „institutionalisieren“, dass die Dichte auch zur formalen Mitgliedschaft hinwirkt und diese möglichst selbstverständlich auch bewirkt – z.B. durch die Kindertaufe.

Ist das Ende alter Selbstverständlichkeiten tatsächlich erreicht, wird es Zeit für neue. Neue Formationen wie etwa die Mosaikgemeinde in Heidelberg<sup>19</sup>, die sich nicht in Abgrenzung, sondern gerade in Anlehnung an die reformatorische Theologie beschreibt, lassen hoffen, dass auch die „alten“ Landeskirchen mit der von ihnen gepflegten theologischen Reflexion dafür noch nicht zu alt sind.

Und Kirche, die sich selbst in ihren einzelnen Szenen wahrnimmt, hat sicher mehr Verständnis für die Welt der Szenen um sie herum, wird beweglicher in ihren kommunikativen Konstellationen und damit handlungsfähiger, und zwar in Bezug auf sich selbst als auch in Bezug auf die sie umgebenden Szenen, deren Teil ihre Szenen mit Sicherheit ebenfalls sind.

Je eindeutiger und zugleich vielfältiger die Bilder sind, die Kirche von Kirche entwirft und auch lebenspraktisch vermittelt, umso interessanter wird sie für Szenenbildung. Die jungen Alten, die sich neuerdings auch durchaus eigenwillig in die Gemeinden einbringen, sind vielleicht ein Beispiel dafür, was bei einer Öffnung der Gemeinden herauskommen kann. Und vielleicht sind es nach den jungen Alten dann doch auch wieder Jüngere, die in der Kirche einen Ort für sich entdecken – oder sollte man sagen: ein Wort?

---

<sup>18</sup> Weitere Beispiele und ein erster Ansatz zur Typologisierung vgl. Ferdinand, M.: Kirche in Szenen. Religiöse Kommunikation kirchlichen Clustern, in: Schmidt, H./Ferdinand, M.: Der Calwer Verlag im kulturellen und kirchlichen Wandel. Von bürgerlichen zu wolkigen Formationen, Stuttgart, 2015, 25-64: 60ff.

<sup>19</sup> <http://www.mosaik-heidelberg.de/> (28.03.2017)