

3. Vielschichtige Wechselbeziehung – historische Beobachtungen zu Interdependenzen zwischen Kirche und Zivilgesellschaft

Die Entwicklung von modernen Zivilgesellschaften in demokratischen Kontexten und die Entwicklung der Kirchen als Akteurinnen im öffentlichen Raum, die damit aktiv zur Ausbildung der Zivilgesellschaft beitragen, vollzog sich historisch in einem konfliktreichen Wechselverhältnis (Meyer 2015). Das Bild in der Forschungslandschaft hat sich innerhalb der vergangenen 20 Jahre deutlich gewandelt. Dominierten um die Jahrtausendwende noch antagonistische Gegenüberstellungen von Kirche und Zivilgesellschaft (Borutta 2005: 1ff. und 38),⁸ so hebt man mittlerweile vielschichtige Wechselbeziehungen hervor, die in unterschiedlichen Detailstudien herausgearbeitet wurden (Borutta 2005, Bauernkämper / Nautz 2009, Hermle / Lepp / Oelke 2012 und Damberg / Jähnichen 2015).

Ambivalenzen und Widersprüche kennzeichneten das Verhältnis seit dem späten 18. Jahrhundert (Bauernkämper / Nautz 2009: 14 f.). Die Grenzen zwischen beiden Größen waren variabel und offen und wurden evangelischerseits durch die Struktur des landesherrlichen Kirchenregimentes geprägt, das einen langen, wirkungsgeschichtlichen Schatten warf (Wendebourg 2003). Einerseits wurden durch kirchliche Akteur:innen im Rahmen des konfessionellen Vereinswesens die Ausbreitung von zivilgesellschaftlichen Werten und Strukturen gefördert. Andererseits wiesen die Kirchen durch ihr staatskirchliches Erbe staatsanaloge Züge und korporatistische Tendenzen auf und haben vor allem in Gestalt ihrer Amtsträger:innen ein Deutungsmonopol und einen Machtanspruch auf ihre Mitglieder artikuliert, der mit dem Pluralismus von Zivilgesellschaften in Widerspruch geriet. Markante Einschnitte für das Ver-

8 Dies führt Borutta primär auf den dominanten Einfluss der Säkularisierungstheorie bei der historischen Rekonstruktion des Verhältnisses von Religion bzw. Kirchen und Zivilgesellschaft zurück, die den Einfluss der Kirchen auf zivilgesellschaftliche Prozesse nicht angemessen wahrnehmen und würdigen könne.

hältnis von Zivilgesellschaft und Kirchen stellten die Weimarer Republik mit der „hinkenden“ Trennung von Kirche und Staat dar, die sich in der Bundesrepublik fortsetzte (Germann 2019, Großbölting 2023), sowie die kulturellen Umbrüche in den späten 1960er Jahren. Der Schwerpunkt der ausgewählten Beobachtungen bezieht sich dabei auf den Zeitraum, der für diese Arbeit von besonderer Relevanz ist: die Entwicklung ab den 1960er Jahren, in denen der Zusammenhang von zivilgesellschaftlichen Dynamiken und kirchlichen Entwicklungen besonders greifbar wird (Hermle / Lepp / Oelke 2012 und Damberg / Jähnichen 2015).

Historisch ist die Entstehung der diakonischen, missionarisch und kulturell orientierten konfessionellen Organisationen im 19. Jahrhundert eng mit bürgerlichem Engagement verknüpft. Im 19. Jh. waren es Bürger:innen, die die Freiräume zur assoziativen Vergemeinschaftung, die das neue Vereinsrecht bot, für sozialkaritative, missionarische und konfessionelle Anliegen nutzten. Dabei ging es darum, Menschen in Not zu helfen und dem christlichen Glauben tatkräftig Ausdruck zu verleihen (Hofmann 2016, 221f.). Auf diese Weise füllten die protestantischen Vereine die Lücken, die sowohl staatliche wie amtskirchliche Strukturen bei der Armenfürsorge angesichts der soziostrukturellen Umbrüche der industriellen Revolution und die Amtskirche im Blick auf die kirchliche Entfremdung des neu entstehenden Proletariats und Teilen des liberalen Bürgertums ließen. Das Verhältnis zwischen protestantischem Vereinswesen und Amtskirche gestaltete sich tendenziell kritisch, da Organisationsstrukturen jenseits landeskirchlich-territorialer Grenzen, eine innerevangelische Ökumene und das Zurückdrängen des kirchlichen Amtes und der entsprechenden Hierarchie zugunsten des freiwilligen Engagements sowie Vereinsstrukturen generell von der Amtskirche beargwöhnt wurden.

Durch den Kompensationseffekt der vereinsmäßig getragenen sozialdiakonischen und religiösen Initiativen wurden die Weichen für unterschiedliche Varianten der Verhältnisbestimmung zwischen verfassten Kirchen und Vereins- bzw. Verbandsprotestantismus gelegt, die von verschärfter Konkurrenz über synergetische Kooperation bis hin zur Integration reichten (Jähnichen 2020). Historisch ist für diese Phase neben der langen Tradition des sozialen und karitativen Engagements die Rolle der protestantischen Bildungsorganisationen für die Entwicklung der bürgerlichen, gebildeten Mittelschicht sowie die Verbreitung der Zivilität hervorzuheben. Zugleich wird Religion als Motiv für zivilgesellschaftliche Selbstorganisation jenseits der klassisch-säkularen Bürgergesellschaft manifest; hierbei sind besonders die Rolle der Frau, des Judentums und des Katholizismus betroffen (Borutta 2005, 22–34).

Insofern hat das evangelische Vereinswesen und hier insbesondere die Inner Mission Impulse zur Entstehung der modernen Zivilgesellschaft im Blick auf erweiterte Partizipationsmöglichkeiten geliefert. Denn sie zählt zu den Institutionen, die Bevölkerungsgruppen bzw. -schichten in die karitative und religiös-missionarische Arbeit einbezogen, die zuvor weitgehend davon ausgeschlossen waren. Dazu gehörte die Beteiligung von Frauen, zunächst aus dem Bürgertum, später auch aus klein- und unterbürgerlichen Schichten sowie junge Menschen und Handwerker sowie Arbeiter (Hitzer 2009).

„Mit ihrem Eintreten für das Gemeinwohl, ihrem weitgespannten, oft ehrenamtlichen Engagement, der Vermittlung von Werten wie Nächstenliebe und Solidarität, der Einübung demokratischer Vereinsformen ebenso wie der schrittweisen Inklusion immer größerer Kreise in die Wohltätigkeitsarbeit gehört die Arbeit der Inneren Mission mithin zweifellos zu den historischen Wurzeln dessen, was man gemeinhin mit dem Begriff der Zivilgesellschaft umschreibt“ (Hitzer 2009: 126).

Drei Entwicklungspfade differenzierten sich im Protestantismus in unterschiedlichen historischen Prozessen aus diesem gemeinsamen Ursprung heraus, der sich historisch der Bürgergesellschaft zuordnen lässt. Die organisierte Diakonie ist aus dem bürgerschaftlichen Engagement neben der verfassten evangelischen Kirche entstanden, die damals noch Staatskirche war. Sie entwickelte sich in der Weimarer Republik und im bundesrepublikanischen Sozialstaat nach der repressiven Phase im Nationalsozialismus zunehmend in Richtung unternehmerisch tätiger Einzelorganisationen mit Verbandsstrukturen weiter. Nach der Ablösung vom klassisch korporatistischen Modell der Subsidiarität mit dem Staat und der zunehmenden Ökonomisierung des Wohlfahrtsbereichs agiert die Diakonie zugleich als gemeinwohlorientierte NPO im Rahmen der Sozialwirtschaft und bringt über den Dienstleistungssektor religiöse Grundwerte und karitative sowie anwaltschaftliche Funktionen in die Zivilgesellschaft ein (mit unterschiedlichen Akzenten Bedford-Strohm 2016 und Albrecht 2018 sowie 2020).

Parallel entwickelten sich Vereine, die stärker ständisch orientiert waren (Frauen-, Männer-, Kinder- und Jugendarbeit) sowie welt- und volksmissionarische Anliegen vertraten und sich unter dem Dach der Inneren Mission in Vereins- und Verbandsstrukturen organisierten. In unterschiedlichen und wechselhaften historischen Phasen wurden diese ursprünglich freien Organisationsformen weitgehend in die verfassten Kirchen integriert. Sie bildeten die Basis der rechtlich verfassten landeskirchlichen Dienste und Werke (Elhaus 2024: 24–34 und Borck 2016: 15–68).

Der dritte Entwicklungstyp neben Diakonie und landeskirchlichen Dienste, Werke und Einrichtungen sind die sogenannten freien Werke, die in Kontinuität zu ihrer organisationalen Selbstständigkeit und ihres oftmals pietistischen Entstehungsprofils sowohl diakonisch, kulturell als auch missionarisch tätig sind und über unterschiedliche Netzwerke und ein loses Dachwerknnetz, dem Gnadauer Verband, verbunden sind (Hempelman 1997). Alle drei Entwicklungstypen weisen auf die Bürgergesellschaft und die dominante zivilgesellschaftliche Organisationsform des Vereins als ihren historischen Ursprung zurück. Insofern lassen sich sowohl Diakonie, die landeskirchlichen Dienste, Werke und Einrichtungen und die freien Werke als Folge zivilgesellschaftlicher Prozesse verstehen, die als gemeinsames historisches Strukturmerkmal die freie Assoziation von Bürger:innen aufweisen.

Auch wenn sich im Katholizismus deutliche Unterschiede zum Protestantismus zeigen (Schneider 2009, Damberg 2014 und Damberg/Jähnichen 2015: 23–27) hat die katholische Selbstorganisation über Vereine und Verbände im 19. Jahrhundert mit ihren antimodernistischen Zügen nicht intendierte Demokratisierungseffekte bewirkt und kontrafaktisch zur Herausbildung einer zivilgesellschaftlich konturierten Öffentlichkeit im Sinne von pluralen Aushandlungsprozessen beigetragen (Große Kracht 1997 und 2009).

„Mit dem Eintritt in die Arena der Öffentlichkeit hat der Katholizismus zwar nicht theoretisch, aber praktisch und performativ auf seinen Anspruch auf Repräsentation der einzig wahren Weltanschauung verzichtet“ (Bauernkämper / Nautz 2009: 15).⁹

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wandelte sich das Verhältnis von Kirche zum Staat (Jäger 2019, 134). Der Staat wird nun als öffentliche Gewalt in der Gesellschaft verstanden. Auch Katholik:innen werden dazu aufgefordert, am zivilgesellschaftlichen Meinungs- und Weiterbildungsprozess teilzunehmen, in dem das Gemeinwohl nicht normativ abgeleitet, sondern diskursiv generiert wird (Gabriel 2023, 91–93 u. 146–15). Damit sind auch Herausforderungen für die kirchliche Organisationsgestalt verbunden: „Zur Krise der katholischen Kirche gehört, dass sie heute vor der Entscheidung steht, entweder am Modell sakralisierter, monokratisch-hierarchische Bürokratie festzuhalten oder den Durchbruch zur Intermedialität einer entsakralisierten Sozialgestalt zu schaffen“ (Gabriel 2023: 156).

⁹ Vgl. zum Verhältnis von katholischer Kirche und Zivilgesellschaft in historischer Sicht Weichlein 2009 sowie zu aktuellen Herausforderungen Gabriel 2023: 139–156.

Zeitgleich zu den weltkirchlichen Dynamiken im katholischen Raum erlebten die Kirchen in der Bundesrepublik im Kontext der politischen Umwälzungen und der Neuen Sozialen Bewegungen einen Transformationsschub, der in unmittelbarem Zusammenhang mit zivilgesellschaftlichen Entwicklungen stand (Nolte 2015, Damberg / Bösch 2011 und Damberg / Jähnichen 2015).¹⁰ „Sozioökonomischer und soziokultureller Wandel, und nicht zuletzt der Wandel politischer Organisation und Artikulation in der ‚Zivilgesellschaft‘ ließen die kirchliche Sphäre nicht unberührt“ (Nolte 2015: 55).

Die unterschiedlichen Faktoren der wechselseitigen Beeinflussung von zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit und den Kirchen in der Bundesrepublik strukturiert der Historiker Paul Nolte in drei Phasen (Nolte 2014: 138–148 und Nolte 2015: 62–69). Der *traditionellen Phase* ordnet er den volkswirtschaftlichen Charakter der beiden großen Konfessionen in der Nachkriegszeit zu, in der sich die Kirchen angesichts einer Kirchenmitgliedschaft von über 90 %, die wie selbstverständlich generationenübergreifend weitergegeben wurde, als Kirchen der Gesellschaft verstanden.¹¹ Diese christliche Homogenität der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft basierte noch auf den langsam bröckelnden drei Milieusäulen aus dem späten 19. Jahrhundert, in denen sich Konfession, politische Orientierung und soziales Engagement weitgehend überlappten. Nolte meint damit für den katholischen Raum die Zentrums-Partei, für die evangelischen Milieus die konservative Partei und versteht auch das Milieu der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung quasi-religiös – allerdings eher kirchenkritisch (Nolte 2015: 63). Durch die geografische Zersplitterung der homogenen konfessionellen Milieus aufgrund der Geflüchteten im und nach dem 2. Weltkrieg sowie staatskritischen Tendenzen im Protestantismus in der Debatte um die Westorientierung und die Wiederbewaffnung wandelte sich mit dem Kontext auch die Rolle der evangelischen Kirche zumindest partiell „vom Bestätiger von Konsens und Integration hin zum Produzenten von Dissens“ (Nolte 2015: 64). Dabei hatten die Evangelischen Akademien als Ort und Verstärker von pluralen, kritischen Aushandlungsprozessen eine besondere Bedeutung (Mittmann 2011: 68–147).

10 Aus der zeitgeschichtlichen Forschungsliteratur zur Entwicklung der Kirchen im Zusammenhang mit Politik und Gesellschaft in diesem Zeitraum sind besonders Großbölting 2013: 95–180 sowie Brechenmacher 2021 hervorzuheben. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive zu den Entwicklungen vgl. Bräunlein 2015. Summarisch bieten aus interdisziplinärer Sicht die Beiträge in Hermle / Oelke 2023 einen guten Überblick über den Zeitraum.

11 Vgl. zu dieser Phase Hermle / Oelke 2021: bes. 34–77.

Mit der *Bewegungsphase* wird die Transformation des zivilgesellschaftlichen Modells ab Ende der 1960er Jahre bezeichnet, bei der die Neuen Sozialen Bewegungen zum Seismografen und Antreiber der gesellschaftlichen Entwicklung wurden. Es wuchs innerhalb spezifischer Bevölkerungsgruppen die Bereitschaft, für die Mitgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung Verantwortung zu übernehmen. Universalistische oder kollektive Werte wie Solidarität, Frieden und Gerechtigkeit gewannen an Relevanz. Parallel dazu nahm die Kritik an den institutionellen und sozialen Ordnungen der Bundesrepublik und der westlichen Gesellschaft zu. Intensiv wurde über die ‚Demokratisierung‘ der Gesellschaft debattiert. Ein breites Geflecht von politischen Reformbewegungen rief entsprechende konservative Gegenreaktionen hervor. „Ein Kampf um die Hegemonie politischer Deutungsmuster, um Lebensstile und Wertesysteme entbrannte“ (Lepp 2014: 18). Auf der Verlustseite für die Kirchen ist die zunehmende und bis in die Gegenwart anhaltende Erosion der konfessionellen Verankerung und der generationenlang tradierten kirchlichen Zugehörigkeit zu verbuchen (Pollack 2016). Auf der anderen Seite standen die Neuen Sozialen Bewegungen für ein dezidiertes Gemeinschaftsgefühl, das eine hohe Affinität zu kirchlich-religiösen Gemeinschaftsmustern und -codes aufwies. Der kulturelle Umbruch mit seinen neuen Handlungs- und Organisationsformen eröffnete unterschiedliche religiöse wie kirchliche Anschlussmöglichkeiten, für die die Kirchentage ein exponiertes Beispiel darstellen. Sie erscheinen aus heutiger Perspektive als „paradigmatische Marktplätze der neuen Zivilgesellschaft mit Raum für religiöse (oder para-religiöse) Vergewisserung der ‚communio‘ ebenso wie für die politische Großkundgebung und für den Austausch vielfältigster Initiativen und Issues“ (Nolte 2015, 66).

Zugleich veränderten sich die Muster der privaten Lebensführung (Lepp 2016). Christsein gerät in unterschiedlichen Ebenen und Artikulationsformen in einen Veränderungsmodus (Schmidtman 2021). Insgesamt ist eine Internationalisierung des Protestantismus feststellbar, die wesentlich durch die ökumenische Bewegung vermittelt war und zu einer Ausdifferenzierung im politischen Bereich führte (Damberg/Jähnichen 2015: 19 f.). Der Einsatz für weltweite Gerechtigkeit, das Anti-Apartheid-Engagement, die Überwindung der Blockkonfrontation zwischen Ost und West und die damit verbundenen Schritte zu einer neuen Friedenspolitik sowie das ökologische Anliegen wurden vor allem in der ökumenischen Bewegung profiliert, die 1983 im auf der Vollversammlung in Vancouver ins Leben gerufenen „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ gipfelte (Schmitthenner 1998). Generell lässt sich von einer Politisierung der Kirche ‚von unten‘

sprechen, die in unmittelbarer Wechselbeziehung zur Politisierung der Gesellschaft stand (Lepp 2014: 18–20). Über die neuen Konflikt- und Dissensmuster im Verhältnis von Kirche zur Gesamtgesellschaft und insbesondere zum Staat entstanden neue Formen der zivilgesellschaftlichen Binnenintegration.

„Religiöse Motivlagen und Handlungsmuster diffundierten in den neuen sozialen Bewegungen, ja trieben diese zum Teil maßgeblich voran; und das wirkte wiederum auf den Binnenraum der Kirchen zurück und veränderte ihr Selbstverständnis, auch das Bild von ihrer eigenen Rolle in Staat und Gesellschaft. So begann zugleich ein Wandel der Kirchen auf dem Weg von anstaltlichen, parastaatlichen Verbänden zu zivilgesellschaftlichen Akteuren einer pluralistischen Gesellschaft“ (Nolte 2015: 67).

Der damit deutliche Mentalitätswechsel bei Hauptamtlichen z.B. beim Thema Geschlechterrollen in evangelischer Kirche und Diakonie ist ein Indikator für die Prägung durch Werte und Leitbilder der Neuen Sozialen Bewegungen (Damberg / Jähnichen 2015: 21 f.). Das sozialkritische Verhalten vollzog sich auf unterschiedlichen Ebenen. Ausgehend von engagierten Individuen setzte es sich über lokale Gruppen fort – hier sind vor allem die sogenannten 3. Welt- und Anti-Apartheid-Gruppen zu nennen (Tripp 2011 und 2015a) – und diffundierte zuletzt in die Großorganisation, die die größten konservativen Beharrungskräfte aufwies. In diesem Zusammenhang fungierten Individuen und Kleingruppen als ‚Agents of Change‘.

„Innovative kirchliche Gruppen haben – sehr häufig im Kontakt mit Neuen Sozialen Bewegungen – insbesondere innerkirchlich, z. T. auch gesamtgesellschaftlich erheblich zur Akzeptanz von neuen Werthaltungen und vor allem neuen Handlungsmustern beigetragen. Dabei haben sie in einer längerfristigen Perspektive auch die Ebene der Großorganisation verändert“ (Damberg / Jähnichen 2015: 19).

Ein Beispiel für die Affizierung der Großorganisation war der Ausbau der funktionalen Dienste, der zeitlich in die Bewegungsphase fiel und sich in ihrem Kontext als organisationaler Reflex auf die Neuen Sozialen Bewegungen verstehen lässt. Zum einen entstanden neue Arbeitsfelder und Dienststellen. So wurden z.B. die zivilgesellschaftlich relevanten Themen Umwelt (Schramm 2017 und Hoffmann 2019) und Frieden über eigene Beauftragte in die kirchliche Organisation strukturell verankert. Zum anderen wirkten sich die Impulse auf das Themenportfolio und Handlungsformen bereits existierender Dienste, Werke und Einrichtungen aus. Die traditionellen Frauenwerke rezipier-

ten z.B. Anstöße aus der Frauenbewegung in Form von feministischer Theologie und zivilgesellschaftlichem Engagement (Paulus 2015 und Tripp 2015a).

Die Politisierung der kirchlichen Handlungsfelder spiegelte sich auch in einer veränderten Semantik wider, die unter dem Begriff der Säkularisierung deskriptiv beschrieben (Höscher 2011) und mit der Bezeichnung der „Selbstsäkularisierung“ kritisch beleuchtet wurde (Huber 1998: 10). Huber konstatiert, dass die evangelische Kirche auf den Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung mit einer entsprechenden Differenzierung der eigenen Tätigkeiten geantwortet und auf diese Weise die gesellschaftliche Säkularisierung „in gewissem Umfang als Selbstsäkularisierung in sich aufgenommen“ (Huber 1998: 10) habe. Diese Einschätzung übersieht jedoch, dass die Ethisierung auch zu einer Veränderung von klassischen sozialen Praktiken im Bereich von Liturgie und Frömmigkeit führte und mit Innovationen im Blick auf neue liturgische Formen und Formate verbunden war. So lässt sich eine interessante Verschiebung bei der Semantik im Blick auf eine „Säkularisierung der Kirchensprache“ (Höscher 2011: 112) feststellen. Dabei ging es darum, traditionell kirchliche Begriffe in gesellschaftlich gängige Begriffe und Sprechweisen (und umgekehrt) zu übersetzen. Die Sprache der Bibel und der Theologie wurde dabei einerseits oft als traditioneller Ballast empfunden, andererseits über Verfremdungseffekte und Konfrontationen für neue hermeneutische Zugänge und Lesarten erschlossen. Dieser gesellschaftliche Öffnungsprozess über neue sprachliche Codierungen richtete sich aber primär weniger nach außen, sondern nach innen, und spielte sich vor allem auf das Feld der Liturgie ab. So verband das „Politische Nachtgebet“ Information und Aktion in einem besonderen liturgischen Format (Cornehl 2012) und wurde später in Gestalt der Liturgischen Nacht und des Feierabendmahl auf den Evangelischen Kirchentagen transformiert und popularisiert (Schroeter-Wittke 2020: 120 f.).

Die Bewegungsphase wurde laut Nolte seit den 1990er Jahren von der *post-säkularen oder multireligiösen Phase* abgelöst (Nolte 2015: 53–59).¹² Das neue Modell der Zivilgesellschaft als einer vorpolitischen Sphäre mit bürgerlich artikulierten Interessen etablierte, institutionalisierte und regulierte sich. Damit geriet „der Protest vom Störfall der Demokratie zu ihrem Normalfall“ (Nolte 2015: 67). Die wachsende Bedeutung von Religion in Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft resultierte nicht nur aus der paradox wirkenden Auflösung der Selbstverständlichkeit des Konnexes von (Staats)Bürger:in und

12 Die Einteilung dieser dritten Phase korrespondiert mit der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion von Schlamelcher 2015.

Kirchenmitglied – christliche und religiöse Identität wird dadurch profilierter eingebracht und wahrnehmbarer – sondern auch aus einer zunehmend religiösen Pluralisierung aufgrund der Migrationsbewegungen. Damit wandelte sich nicht nur der Ort von Religion in der Zivilgesellschaft, sondern auch die Wahrnehmung der Zivilgesellschaft selbst. Sie erschien nun nicht mehr primär als Protestraum und Ort des Konfliktes zwischen Bürger und Staat wie in der Bewegungsphase, sondern als „Aushandlungsraum kultureller Identitäten verschiedener Gruppen“ (Nolte 2015: 6). Gegenüber den Konfliktmustern traten wieder die der Integration und die Betonung des Gemeinwohls in den Vordergrund, wobei sich die Konfliktlinien nun eher in Abgrenzung gegenüber der dunklen Seite der Zivilgesellschaft bewegten. Kirchlicherseits ist dies mit entsprechendem Engagement gegen Rechtspopulismus verbunden und schlug sich im Rahmen der Organisation u.a. in einem Ausbau bzw. einer Veränderung der klassisch dialogischen Arbeitsfelder der Dienste, Werke und Einrichtungen im Kontext von Interkulturalität, Interreligiosität und Friedensarbeit oder den diversitätsbewussten Arbeitsbereichen in der Frauen- und Männerarbeit sowie aktuell in der queeren Seelsorge nieder.

In der Retrospektive auf die verschiedenen Phasen lassen sich fördernde und hemmende Faktoren für die Überlappungen zwischen Zivilgesellschaft und dem religiös-kirchlichen Feld benennen (vgl. Nolte 2015: 53–59). So führte die zunehmend postmaterielle Lebensorientierung zu einer neuen Offenheit für Transzendenz und Spiritualität, von der auch das religiöse Feld und die Kirchen profitierten. Paradigmatisch ist hier das Pilgern als mittlerweile etablierte soziale Praxis zu nennen (Kunz 2020). An die verstärkt ausgeprägte ethische Orientierung an der Stelle von ökonomischer Rationalität im Sinne einer „Moralpolitik“ konnten die Kirchen mit ihren religiös fundierten Werten andocken. Die gesellschaftliche Umorientierung des politischen Engagements von der Verfolgung eigener Interessen zum anwaltschaftlichen Engagement für Andere im Sinne von Advocacy wirkte sich positiv auf das gemeinwohlorientierte kirchliche Engagement aus. Das mit den Grenzen des Wachstums in den gesellschaftlichen Diskurs wandernde Thema der Umwelt bzw. des Umweltschutzes und der Umweltbewegung wurde vom innerkirchlichen konziliaren Prozess „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ aufgegriffen und verstärkt. Organisational greifbar wurden diese Effekte in der Einrichtung von entsprechenden Beauftragungen und Arbeitsstellen im Rahmen der funktionalen Dienste. Diese stellten daher die Organisationseinheiten dar, in denen sich die positiven Wechselbeziehungen von sich ausbildender Zivilgesellschaft und Kirchen unmittelbar strukturell manifestierten. Mittelbar sind Demokratisierungstendenzen in Gestalt der ausgebauten

synodalen Strukturen auf den klassischen Organisationsebenen Landeskirche, mittlere Ebene und Kirchenkreis greifbar (Hermelink 2012: 296 f.). Schließlich ist als weiterer fördernder Faktor ein Sprach- und Kommunikationsstil zu nennen, der auf religiöse Elemente rekurrierte und diese aktualisierte (Damberg 2011 und Hölscher 2011).

Hemmend für das Verhältnis von religiös-kirchlichem Feld und Zivilgesellschaft wirkten sich folgende Entwicklungen aus: Mit der Wohlstandsgesellschaft schwand der ‚Religionsbedarf‘ und die Kirchenbindung. Die Erosion sozialer Milieus und ihrer Organisationsformen führte zu einem gesellschaftlichen Relevanzverlust der Kirchen. Das wachsende urbane Lebensgefühl mit tendenziell säkularen Tendenzen wurde auch in ländlichen Regionen greifbar. Zugleich lässt sich an diesem Beispiel die Ambivalenz der Entwicklung veranschaulichen. Denn es kam auch zu wachsenden Schnittmengen und positiver Affizierung von Großstadt und zivilgesellschaftlicher Religionskultur, z.B. in Gestalt der Kirchentage oder der sich herausbildenden, funktional ausgerichteten City-Kirchenarbeit (Löwe 1999 und rückblickend Sigrist 2022: 91–150).

Als Ergebnis der historischen Rekonstruktionsversuche des Verhältnisses von Zivilgesellschaft und den Kirchen kann festgehalten werden, dass sich das vielschichtige und ambivalente Verhältnis seit den 1960er Jahren zunehmend in Richtung von breiteren Überlappungen und wechselseitigen Interdependenzen entwickelt hat. Dies gilt insbesondere für Transformationsprozesse innerhalb der Kirchen.

„Zugespitzt könnte man sogar sagen, dass sich die Kirchen – die evangelische wohl mehr als die römisch-katholische – in den letzten drei bis vier Jahrzehnten überhaupt in die Zivilgesellschaft hinein transformiert haben: Sie sind von quasi-korporativen, hierokratischen Anstaltsverbänden (im Sinne Max Webers) zu zivilgesellschaftlichen Akteuren im bunten Flickenteppich eines neuen demokratischen Pluralismus geworden“ (Nolte 2015: 52).

Dabei lässt sich feststellen, dass die Kirchen nicht nur an der Zivilgesellschaft partizipierten. Sie bildeten auch intern zivilgesellschaftliche Strukturen und Handlungsfelder heraus. Dazu gehörten Engagementkulturen, Handlungsformen und Symboliken, neue, in Diensten und Werken organisierte Arbeitsfelder, sowie Formen von Diskurs und Dissens zu kirchlichen Autoritäten und Lehrmeinungen sowie entsprechende Einstellungsmuster bei den hauptamtlichen Mitarbeitenden (Mulia 2018 und Braune-Krickau 2018).