

Philipp Elhaus

Kirche und Zivilgesellschaft im Wandel

Zwischen Staat, Markt und öffentlicher Verantwortung



Nomos



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Sozialwissenschaftliches
Institut der Evangelischen
Kirche in Deutschland

In der Reihe *SI-Studien aktuell* werden empirische Studien aus dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD sowohl als gedrucktes Buch als auch über Open Access zur Verfügung gestellt. Die Studien bewegen sich an der Schnittstelle von Theologie, Sozialwissenschaften und Sozialethik beziehungsweise Kirche, Gesellschaftspolitik und Öffentlichkeit.

Das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD (SI) bearbeitet empirisch in interdisziplinärer Verbindung von Theologie und Sozialwissenschaften kirchen- und religionssoziologische, gesellschaftspolitische und soziale Fragen. Die Forschungsergebnisse der Projekte werden als Broschüren, in Buchreihen und auf der Institutswebseite (www.siekd.de) veröffentlicht. Träger des SI ist die EKD in Kooperation mit der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

SI-Studien aktuell

herausgegeben vom
Sozialwissenschaftlichen Institut
der Evangelischen Kirche in Deutschland (SI)

Band 6

Philippe Elhaus

Kirche und Zivilgesellschaft im Wandel

Zwischen Staat, Markt und öffentlicher Verantwortung



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Nomos



Sozialwissenschaftliches
Institut der Evangelischen
Kirche in Deutschland

© Titelbild: Foto von Claudio Schwarz auf Unsplash

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2025

© Philipp Elhaus

Publiziert von

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Walzseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Walzseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-3652-3

(Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden)

ISBN (ePDF): 978-3-7489-6713-2

(Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden)

ISBN (Print): 978-3-374-08084-7

(Evangelische Verlagsanstalt)

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748967132>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

Gedruckt auf Papier aus verantwortungsvoller und nachhaltiger Forstwirtschaft.

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort Georg Lämmelin	7
1. Zivilgesellschaft – Annäherungen an einen facettenreichen Begriff	13
2. Kirche und Zivilgesellschaft – Anmerkungen zu einer interdisziplinären Debatte	19
3. Vielschichtige Wechselbeziehung – historische Beobachtungen zu Interdependenzen zwischen Kirche und Zivilgesellschaft	23
4. Kirchen zwischen Wirtschaft, Staat und Zivilgesellschaft – raumlogische Verortung	33
4.1 Kreative Spannungen – die Kirchen und die wirtschaftliche Sphäre	33
4.2 Der lange Schatten der Geschichte – die Kirchen und der Staat	42
4.3 Zwischen Privatsphäre und öffentlichen Räumen – Kirchen als intermediäre Organisationen	52
4.4 Fazit	59
5. Die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteurinnen – handlungstheoretische Zuordnungsversuche	63
5.1 Zivilgesellschaftliche Funktionen der Kirchen	63
5.2 Kirchen und Sozialkapital – zwischen Sozialkitt und Segmentierung	68

6. Die Kirchen als Teil der Zivilgesellschaft? – Ein Zwischenfazit	77
6.1 Kirchen und Zivilgesellschaft in historischer Perspektive	78
6.2 Kirchen und Zivilgesellschaft in bereichslogischer Perspektive	79
6.3 Kirchen und Zivilgesellschaft in handlungstheoretischer Perspektive	82
6.4 Organisationsaufbau der Kirchen und zivilgesellschaftliche Potenziale	84
7. Kirche und (zivilgesellschaftliche) Öffentlichkeit – zu theologischen Verortungen und dem kirchlichen Selbstverständnis	87
7.1 Öffentliche Theologie, Öffentlicher Protestantismus, Öffentliche Kirche – theologische Konzepte	88
a) Öffentliche Theologie	89
b) Öffentliche Kirche	92
c) Öffentlicher Protestantismus	96
d) Positionen, Horizonte und Reflexionsebenen – ein Vergleich	101
7.2 Kirchliche Stellungnahmen und Zukunftsthesen	104
e) „Das rechte Wort zu rechten Zeit“ – Positionsbestimmung im Gegenüber zur Gesellschaft	105
f) „Vielfalt und Gemeinsinn“ – der Beitrag der Kirchen zum gesellschaftlichen Gemeinwohl	109
g) „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“ – Kirche als zivilgesellschaftliche Organisation?	113
8. „Ungetrennt und unvermischt“ – ein Fazit zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Zivilgesellschaft	117
Literaturverzeichnis	123

Geleitwort

Georg Lämmlin

Die hier abgehandelte Thematik hat im April 2025 eine ungeahnte politische Brisanz gewonnen. In einem Interview mit der CDU-Bundestagsabgeordneten Julia Klöckner zu ihrer Aufgabe als neugewählte Bundestagspräsidentin kam das Interview auch auf Klöckners Sicht der Rolle der Kirchen zu sprechen. Nach einem Hinweis auf ihre Verbundenheit mit der Katholischen Kirche formulierte sie ihre grundsätzliche Sicht so: „Ich halte es zum einen für nicht immer sinnvoll, wenn Kirchen glauben, eine weitere NGO zu sein und sich zur Tagespolitik äußern. Man kann für Tempo 130 sein, aber ich weiß nicht, ob die Kirchen dazu etwas schreiben müssen.“ (Klöckner 2025). Während Äußerungen zu klimapolitischen Fragen kritisch bewertet werden (obwohl Klöckner im Fortgang von den Kirchen erwartet „mit Blick auf die Bewahrung der Schöpfung“ die Stimme zu erheben), sieht sie die Kirchen bei bioethischen Fragen zu öffentlicher Stellungnahme gefordert.

Im Nachgang wurde Klöckner für diese Interviewpassage vielseitig kritisiert. Grundsätzlich wurde von ihr in der Rolle der Bundestagspräsidentin eine größere Zurückhaltung bei politischen Fragen mit parteipolitischer Färbung gefordert. Ihre Unterscheidung bei der Bewertung kirchlicher Äußerungen nach Themen wurde kritisiert, etwa auch dahin gehend, dass sie zwar Fragen des Umgangs mit Anfang und Ende des menschlichen Lebens unter der Perspektive der Menschwürde genannt hatte, aber nicht den Umgang mit geflüchteten Menschen. Und die Zuschreibung „eine weitere NGO“ wurde als eine Beschreibung der Rolle der Kirchen zurückgewiesen, etwa weil darin eine Abwertung der Rolle von NGOs zum Ausdruck komme, die wiederum der Bundestagspräsidentin nicht zustehe und die im Zusammenhang mit der Großen Anfrage der CDU-Fraktion zur Finanzierung von NGOs gesehen wurde. Diskursanalytisch lässt sich dieser Vorgang in vielfältiger Weise interpretieren: Die Interviewäußerung kann als Teil einer Kampagne gegen die

Zivilgesellschaft gesehen werden, sie kann als verspätete Reaktion auf die kritische Intervention bei der umstrittenen gemeinsamen Abstimmung von CDU und AfD zur Migrationspolitik gedeutet werden. Sie kann aber ebenso als überempfindliche Reaktion auf eine unterkomplexe, wenn nicht unglückliche Formulierung gesehen werden, die weder den sachlichen Kern trifft, welche Rolle Kirchen in der Zivilgesellschaft und mit politischen Äußerungen haben, noch zur Klärung dieser Frage beiträgt, in welcher Weise Kirche in der Zivilgesellschaft zu verorten oder als ihr Teil zu verstehen sind.

Genau dazu aber trägt die hier vorgelegte Meta-Studie von Philipp Elhaus bei. Sie überblickt die Literatur und Studien zu diesem Themenfeld, um das Verhältnis von Kirche und Zivilgesellschaft oder anders: Kirche in der Zivilgesellschaft, zu beschreiben. Die Reihe SI-Studien | aktuell wird damit um eine Variante erweitert, weil sich die Studie nicht unmittelbar auf empirische Daten bezieht. Sie untersucht unterschiedliche Konzepte der Zivilgesellschaft, fragt historisch und handlungstheoretisch nach zivilgesellschaftlichen Funktionen der Kirche und nach theologischen Konzeptionierungen Öffentlicher Theologie, Öffentlicher Kirche und eines Öffentlichen Protestantismus, um zu einer Positionsbestimmung des Verhältnisses zu gelangen. Und sie kann dabei ganz unbefangen zeigen, dass sich die Kirche auf dem Weg von einer obrigkeitstaatlich eingebundenen, staatsanalogen Organisation zu einer zivilgesellschaftlichen Organisation, eben einer NGO oder NPO, befindet. Als NGO, Non-Governmental-Organisation, ist sie stärker auf eine öffentliche, zivilgesellschaftliche Rolle bezogen, als NPO, Non-Profit-Organisation, wird dabei ihre Dimension wirtschaftlichen Handelns betont, auf die sie angewiesen ist.

Ausgehend von einer historischen Betrachtung werden Kirchen als intermediäre Institutionen bestimmt, die zwischen der Privatsphäre und der Öffentlichkeit vermitteln, wobei Öffentlichkeit sowohl für die staatliche Sphäre wie für die (zivil)gesellschaftliche Sphäre stehen kann. Je nachdem, welche Form diese Vermittlungsfunktion und -rolle annimmt, bewegt sich die kirchliche Institution dann eher auf der Seite des Staates (und damit der Ebene des Allgemeinen) oder auf der Seite der Zivilgesellschaft (und damit der Ebene von Pluralität und Individualität). Für die gegenwärtige Situation kann Philipp Elhaus mit den Leitsätzen der EKD von 2021 diese Position eindeutig auf der Seite der Zivilgesellschaft verorten, indem die evangelische Kirche aktuell und zukünftig in ihrer organisatorischen Form „weniger einer staatsanalogen Behörde, sondern mehr ... einer handlungsstarken zivilgesellschaftlichen Organisation ähneln wird (EKD 2021b: 32).

Während die Äußerung von Bundestagspräsidentin Klöckner den Vergleich von Kirche und NGO problematisiert, ist für kirchliche Reformperspektiven die Analogie zu einer NGO unproblematisch oder sogar wünschenswert. Darin kommen die vielfältigen Spannungen zum Tragen, die mit den Erwartungen an die Kirchen einerseits, mit den Vorstellungen von der Zivilgesellschaft andererseits verbunden sind. Da kann auf der Seite der Kirche die Spannung zwischen der Erwartung einer heiligen Institution von transzendentaler Sinnstiftung und dem Anspruch eines ethischen und sozialen gesellschaftlichen Akteurs stehen. Und auf der Seite der Zivilgesellschaft die zwischen dem normativen Verständnis einer auf das Gemeinwohl gerichteten Handlungslogik und dem deskriptiven Konzept einer zwischen Staat, Markt und Familie angesiedelten Bereichslogik, deren normative Implikationen je erst zu klären und zu bestimmen sind.

Weiterführend ist die hier vorgelegte Studien insofern, als sie diese Spannungsdimensionen ausführlich aufnimmt und behandelt. Sie geht nicht von einem normativ aufgeladenen Begriff und Konzept der Zivilgesellschaft aus, der je schon ein unhinterfragter Beitrag zum Gemeinwohl unterstellt und zugeschrieben wird. Sie konstatiert, dass es sich nicht nur beim Gemeinwohl um ein erst aus politischer Deliberation hervorgehendes Ergebnis handelt, sondern auch eine „dunkle Seite“ der Zivilgesellschaft in Rechnung gestellt werden muss. Als zivilgesellschaftliche Organisation ist die Kirche auch von dieser Ambivalenz betroffen, die durch die „dunkle Seite der Zivilgesellschaft“ begründet ist: „Zivilgesellschaftliche Öffentlichkeiten sind nicht unbedingt progressiv, demokratisch oder kosmopolitisch, sie können auch reaktionär, antidebakatisch, intolerant und aggressiv eigenwohlorientiert sein“ (Quent 2021: 99). Auch wenn diese Gegenüberstellung eine klare Bezugnahme auf ein progressiv, demokratisch und kosmopolitisch verstandenes Gemeinwohl anzunehmen scheint, muss einkalkuliert werden, dass sich das Verständnis des Gemeinwohls aus einer anders Sicht anders darstellt, die hier als auch reaktionär, antidebakatisch, intolerant und aggressiv eigenwohlorientiert charakterisiert wird.

Daher ist es begrüßenswert, dass die Studie an den EKD-Text „Vielfalt und Gemeinsinn“ von 2021 anschließt, der den „Beitrag der evangelischen Kirche zu Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt“ expliziert. Darin wird die zentrale Herausforderung darin gesehen, das titelgebende Verhältnis von Vielfalt, nämlich der Interessen von Einzelnen, und Gemeinsinn in den gesellschaftlichen Prozessen in eine Balance zu bringen. Die eigene Rolle der Kirche sieht sich darin begründet, „dass eine freiheitliche Demokratie mit einer zugrunde-

liegenden demokratischen Haltung, einem Ethos und eben einem Sinn für das Gemeinsame unterlegt sein muss“ (EKD 2021a, 24f.). Hier kommt der Begriff Gemeinsinn ins Spiel, der im Gegensatz zu einem missverstandenen Gemeinwohlbegriff den deliberativen und dynamischen Charakter betont: „‘Gemeinsinn‘ bezeichnet genau diesen dynamischen und unabschließbaren Prozess, eine Einstellung, die auf das Gemeinsame und den Zusammenhalt ausgerichtet ist, ohne doch diesen Zusammenhalt dauerhaft fixieren zu können.“ (EKD 2021a, 18). Die Bezugnahme auf eine Einstellung, die für die Ausrichtung auf einen Gemeinsinn-orientierten Prozess grundlegend ist, erinnert an die Annahme von Voraussetzungen, von denen der demokratische Staat lebt, wie sie Wolfgang Böckenförde in einer bekannten Formulierung geprägt hat: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er um der Freiheit willen eingegangen ist“ (Böckenförde 1967: 112). Die Formulierung begründet den Begriff eines gesellschaftlichen Demokratieverständnisses, das Demokratie nicht allein als Form des politischen Systems versteht, sondern als Praxisform gesellschaftlicher Institutionen und des öffentlichen Lebens. Im Zitat spiegelt sich das Verständnis einer demokratischen Zivilgesellschaft als Voraussetzung und Grundlage der Demokratie als freiheitliche, säkularisierte Staatsform. In dieses Verständnis ist die von „Vielfalt und Gemeinsinn“ intendierte und explizierte Rolle der Kirche in der Zivilgesellschaft hinein entworfen. Das entspricht auch der Intention, mit der Böckenförde die Rolle der Christen in seinem Schlussatz in der Weise charakterisiert hat, „daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, dem Glauben Feindliches Erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist“ (Böckenförde 1967: 114). Böckenfördes Konzept der demokratischen Gesellschaft impliziert insofern eine Rolle und Aufgabe der Kirchen in diesem Zusammenhang. Gleichwohl dürfen die Voraussetzungen, von denen der freiheitliche, säkulare Staat lebt und die er nicht selbst garantieren kann, gerade nicht auf diese Rolle und Aufgabe hin enggeführt werden, als sei sie die einzige Institution, die zu zivilgesellschaftlichen Ressourcen beitragen würde und hätte darüber hinaus auch keine andere Funktion. Vielmehr betrifft sie die Mitwirkung der Kirche in einer pluralistischen, freiheitlich verfassten und säkular grundierten demokratischen Zivilgesellschaft. Wichtig ist allerdings auch, dass Böckenförde diese Mitwirkung den Kirchen tatsächlich als Aufgabe zuschreibt.

Unter dieser Voraussetzung ergibt sich eine doppelte Perspektive auf die Rolle der Kirchen im freiheitlichen, säkularen Staat und der demokratischen Zivilgesellschaft. Aus der Perspektive der Kirche sieht sie sich, jedenfalls in

der Sicht, die wir im Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD vertreten, in ihrem Auftrag in einer öffentlichen Rolle der Mitgestaltung. Die Freiheit eines Christenmenschen, die christliche Praxis von Glaube, Liebe, Hoffnung hat ihren Raum nicht abseits von sondern inmitten der Gesellschaft, im Raum der demokratischen Zivilgesellschaft. Dieser Raum ist, so sehr er auch von der Vorgeschichte einer Transformation des christlichen Staates in den modernen, demokratischen Staat herkommt, doch freiheitlich und säkular grundiert. Die Perspektive der öffentlichen Kirche kann diesen Raum daher nicht mehr hegemonial für sich beanspruchen und beispielsweise Deutungshoheit über politische Verfahren oder Verfassungsbestimmungen ausüben wollen. Sie wird mit ihrer Perspektive gleichwohl auch der zweiten, demokratie- und staats-theoretischen Perspektive, die diese Rolle der Mitgestaltung der Demokratie einfordert, dann gerecht, wenn sie sich mit ihrer Deutung in den pluralistisch verfassten, säkular grundierten Diskurs pluralitätsaffin einbringt. Diese doppelte Perspektive in ihren vielfältigen Aspekten und der komplexen Struktur zu klären, ist Absicht und Verdienst der hier vorgelegten Studie. Sie bildet gleichsam die Hintergrundfolie für die Perspektive einer zukünftigen Kirche, die sich zwischen „Adaption und Innovation“ in den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen (neu) verorten muss (Lämmlin et al. 2026).

Literatur

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (uspr. in: Säkularisation und Utopie, Stuttgart 1067, 75–94), in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt, 92–114.

Klöckner, Julia (2025): „Nicht immer sinnvoll, eine weitere NGO zu sein“. Interview, Domradio 08.04.2025, <https://www.domradio.de/artikel/bundestags-praesidentin-kloeckner-wuenscht-sich-starke-kirchliche-stimme> (23.07.2025).

Lämmlin, Georg; Schendel, Gunther & Elhaus, Philipp (2026): Adaption und Innovation. Evangelische Kirchen in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, Baden-Baden (im Erscheinen).

Quent, Matthias (2021): Keynote: Die dunklen Seiten des Engagements und das Ende der Kontroverse (?), in: Ahrens, Petra-Angela et al. Hrsg. (2021): Geflüchtete willkommen? Einstellungen und Engagement in der Zivilgesellschaft (SI-Studien Band 2), Baden-Baden, 93–110.

1. Zivilgesellschaft – Annäherungen an einen facettenreichen Begriff

Mit dem Begriff der Zivilgesellschaft wird ein ebenso traditions- wie facettenreiches Konzept bezeichnet. Die Theorieentwicklung reicht von den historischen Ursprüngen der Zivilgesellschaftsforschung in der Antike über das Bürgertum des 19. Jh. und die angloamerikanische Civil-Society-Discussion des 20. Jh. bis hin zu den europäischen Zivilgesellschaftsdiskursen mit ihren demokratietheoretischen Ansätzen und den Forschungen zu den Neuen Sozialen Bewegungen und den Bürgerbewegungen in Mittel- und Osteuropa (Strachwitz / Priller / Triebel 2020a: 9–101).¹ Eine einheitliche Definition des Konzeptes existiert nicht, die inhaltliche Ausgestaltung fällt je nach Forschungsdisziplin sehr unterschiedlich aus (Priemer et al. 2019: 8).

Trotz der langjährigen Tradition wurde der Begriff der Zivilgesellschaft lange Zeit primär im akademischen Kontext und hier besonders innerhalb der politischen Philosophie und der Ideengeschichte diskutiert. Seinen begrifflichen Höhenflug verdankt der Begriff zwei unterschiedlichen Dynamiken. Ab Mitte der 1970er Jahre griffen die osteuropäischen Dissidentenbewegungen sowie die oppositionellen Kräfte gegen die Militärdiktaturen in Lateinamerika den Begriff auf und fassten ihn als *Gegenentwurf zum autoritären Staat*. In diesem Verständnis von Zivilgesellschaft dominierte ein emanzipatorischer Impetus, der sich gegen einen ungerechten und antidemokratischen Staat richtet. Wenn in den Medien von Zivilgesellschaft als Alternative zu autoritären und antidemokratischen Regimen im globalen Süden oder in Nachfolge-

1 Eine historische Rekonstruktion anhand von Quellentexten bietet Schmidt 2007, allerdings konzentriert auf das bürgerschaftliche Engagement. Vgl. die Fallstudien zum 19. und 20. Jh. in Jessen / Reichardt / Klein 2004 und die historischen Beiträge in Bauerkämper / Borutta / Kocka 2003. Zu einzelnen Stationen und den Diskurslinien vgl. die grundlegenden Arbeiten von Klein 2001 und Adloff 2005, sowie die prägnanten Zusammenfassungen von Klein 2019, Evers 2020 und Zimmer 2021: 1053–1059.

republiken der ehemaligen Sowjetunion die Rede ist, wird auf dieses Verständnis Bezug genommen.

Die zweite Dynamik verdankt sich den Sozialbewegungen und Reformprojekten mit direkter politischer Beteiligung in etablierten Demokratien. Insbesondere die Neuen Sozialen Bewegungen wie die Umwelt-, die Friedens-, die damals sogenannte Dritte-Welt-Bewegung und die neuen Frauenbewegungen galten „als Ausdruck einer Zivilgesellschaft, die Reformen einforderte, sich dabei aber durch Gewaltfreiheit und Toleranz auszeichnete“ (Zimmer 2021: 1055). Hier wurde Zivilgesellschaft nicht als Alternative zu staatlicher Repression gesehen, sondern als *Raum gesellschaftlicher Initiativen*, die mehr Partizipation in der Politikgestaltung einforderten und für eine offene, von Respekt und Toleranz getragene Gesellschaft eintraten. Konstitutiv für dieses zivilgesellschaftliche Konzept ist die Teilhabe am öffentlichen Raum. Wie sich die moderne Gesellschaft über eine Arbeits- und Wirtschaftsgesellschaft hinaus als Bildungsgesellschaft mit einer Sphäre des öffentlichen Räsonnements und der öffentlichen Meinung als Medium der Selbstvergewisserung und Sozialintegration herausgebildet hat, hat Jürgen Habermas mit seiner deliberativen Demokratietheorie entfaltet. Für ihn setzt sich die Zivilgesellschaft aus jenen „Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeiten institutionalisiert“ (Habermas 1998: 443).

Der Öffentlichkeitsbezug reicht von lokalen Versammlungsöffentlichen, über die klassischen Medien und dem digitalen Raum (Seeliger / Sevignani 2021 und Habermas 2022) bis hin zu Öffentlichkeiten auf nationaler und transnationaler Ebene (Herkenrath 2011). Im Rahmen der politischen Philosophie und Theorie wird Zivilgesellschaft darüber hinaus als *politische Utopie* thematisiert. Der Begriff dient als normative Leitlinie für ein gewaltfreies und tolerantes Zusammenleben. Die Handlungsfelder der Zivilgesellschaft, die politischen Foren und Initiativen, Netzwerke sowie soziale Selbsthilfegruppen umfassen, „bilden die zentrale soziale Gelegenheitsstruktur für die stete Erneuerung der ethischen Grundwerte, für die Bildung von Sozialkapital und Vertrauen“ (Meyer 2017: 117). Zusammenfassend gesagt:

„Die Vorstellung von ‚Zivilgesellschaft‘ ist in den Sozialwissenschaften ein auf die empirische Erforschung ausgerichtetes Theoriekonzept zur Verfassung der Struktur und Kultur des Raums zwischen Staat, Markt und Privatheit mit mehr oder weniger starken normativen Implikationen“ (Liedhegner 2016: 100).

Quantitativ kann Zivilgesellschaft in ihrer akteur:innenzentrierten Dimension erfasst werden. Hierbei gerät das Engagement von Personen sowie das Spektrum von Leistungen in den Blick, erstellt durch freiwillige Vereinigungen bzw. Organisationen. Doch können aus der quantitativen Deskription der Vereinigungen weder normative Rückschlüsse auf die zivile Qualität der Organisation noch auf die Gesellschaft, der sie angehören, gezogen werden. Auch die Ausprägung und die Stabilität des Demokratiecharakters des staatlichen und gesellschaftlichen Bezugsrahmens liegt jenseits der formalen Beschreibung einer akteur:innenzentrierten Zivilgesellschaft. Zivilgesellschaften sind plural strukturiert. Sie umfassen zahlreiche Organisationen, Bewegungen, Netzwerke und Projekte sowie spontane Aktivitäten und Interaktionen. Sie unterliegen keiner zentralen Steuerung. Sie können daher sowohl von innen heraus durch einzelne zivilgesellschaftliche Akteur:innen zersetzt als auch von außen durch autokratische Staatssysteme instrumentalisiert werden.

Die Rede von den *„dunklen Seiten“* der Zivilgesellschaft weist auf die normative Leerstelle der bereichslogischen Definitionsdimension hin (Roth 2003 und Walter / Geiges / Marg 2015).² Mit der *„dunklen Seite“* wird auf national-identitäre Gruppen und rechtspopulistische Bewegungen Bezug genommen, die sich durch antidemokratische Werte sowie Intoleranz und Fremdenfeindlichkeit bis hin zum militanten Rassismus auszeichnen. Ob dieses Spektrum überhaupt der Zivilgesellschaft zugerechnet werden kann, ist je nach Definitionsansatz jedoch umstritten. Die Rede von der *„dunklen Seite“* zeigt daher die prinzipielle Gefährdung an, die mit der Pluralität und Offenheit der Zivilgesellschaft gegeben ist. In dem Maß, in dem die soziale Integrationskraft der großen zivilgesellschaftlichen Akteure wie Gewerkschaften und Kirchen, Wohlfahrts- und Naturschutzverbände, Fußball- oder Schützenvereine, die freiwillige Feuerwehr oder kulturelle Institutionen nachlassen, wächst die Gefahr einer verstärkten rechtspopulistischen Einflussnahme. Unter dem Deckmantel von Freiheit und Pluralität oder als vermeintlich demokratisch Teilhabende versuchen rechtspopulistische Kräfte ihre politischen Ziele entweder innerhalb bestehender Organisationen zu verfolgen, oder sie entwickeln mit eige-

2 Der Begriff der „dunklen Seite“ wurde auch in der Dritte-Sektor-Forschung angewendet, vgl. Stecker / Nährlich 2005.

nen, exkludierend und antidemokratisch konzipierten Initiativen eine entsprechende Konkurrenz (Schroeder et al. 2022).

Hilfreich für die konzeptionelle Klärung des Begriffs der Zivilgesellschaft ist ein dreidimensionales Konzept, das der Historiker Jürgen Kocka entwickelt hat (Kocka 2003). Er unterscheidet zwischen einer normativen, einer habituellen sowie einer deskriptiv-analytischen Komponente von Zivilgesellschaft.

Die *normative Komponente* ist Thema der politischen Theorie und Philosophie. Ihr zentrales Anliegen stellt eine theoriegeleitete Basierung von politischer und gesellschaftlicher Teilhabe und Gerechtigkeit dar.

Mit der *habituellen Komponente* gerät ein bestimmter Typus sozialen Handelns in den Blick. Er zeichnet sich durch einen zivilen Umgang miteinander aus, der von Gewaltfreiheit und Kompromissbereitschaft geprägt ist und sich an den bürgerlichen Freiheitsrechten orientiert. Unterstützt und gewährleistet wird der zivile Umgang durch politische Rahmenbedingungen, die ebenfalls durch ‚Zivilität‘ geprägt sind. Hierzu zählen die verfassungsrechtlich garantierten Menschen- und Grundrechte ebenso wie die Gleichheit vor dem Gesetz sowie die Ermöglichung menschenwürdiger Lebensumstände.

Die dritte, *deskriptiv-analytische* Dimension von Zivilgesellschaft ist akteur:innenzentriert. Hier geht es um konkret handelnde Personen, die jenseits der traditionellen Familienstrukturen, privatwirtschaftlichen Unternehmen oder staatlichen Behörden selbstorganisiert tätig werden. Die Engagementformen finden einerseits spontan, andererseits im Kontext von Vereinen, Netzwerken, informellen Zirkel, sozialen Beziehungen und Nicht-Regierungs-Organisationen und damit primär in einem gesellschaftlichen Bereich jenseits von Markt, Staat und Privatsphäre ihren Ort. Hierzu ist dann auch der Dritte bzw. NPO-Sektor zu rechnen.

Die Zivilität sowohl im Blick auf Zielsetzungen als auch im Blick auf die Aktionsformen ist für Kocka jedoch das Kriterium, ob die entsprechenden Organisationen zur Zivilgesellschaft gerechnet werden können. Damit fallen z.B. Pegida als antiliberaler Bewegung ebenso wie die Mafia als selbstorganisierte Vereinigung aus dem zivilgesellschaftlichen Definitionsrahmen heraus.

Die Trias von normativen, habituellen und deskriptiv-analytischen Komponenten führt über die klassische Zweiteilung in raumtheoretische bzw. bereichslogische und handlungstheoretische Dimension der Zivilgesellschaft hinaus

(Birkhölzer 2005: 12).³ Sie weist auf die Responsivität und dialektische Bezogenheit von politischer Kultur und staatlichen Rahmenbedingungen hin und bildet eine wichtige Brücke zwischen reiner Normativität und Deskription. Zugleich sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die deskriptiv-analytische Beschreibungsebene, die die Zivilgesellschaft vor allem raumtheoretisch bzw. sektorale analog zum Dritten Sektor zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre platziert, auch normative Zuordnungskategorien beinhaltet. Raumlogische Definitionen bauen ihrerseits auf impliziten Axiomen auf (Ohlendorf/Rebenstorf 2019: 34–36). So werden die Grenzen zwischen Zivilgesellschaft und Ökonomie von wirtschaftsliberalen und konservativen Theoretiker:innen wesentlich durchlässiger gefasst als von linksliberalen Vertreter:innen, die die Trennung der beiden Sphären betonen. Während liberale Positionen die Zivilgesellschaft stärker als unpolitischen Schutzraum gegenüber einem tendenziell übergriffigen staatlichen Handeln akzentuieren, wird im Zuge republikanischer und postmarxistischer Ansätze der politische Charakter der Zivilgesellschaft unterstrichen. Auch die inhaltliche Bestimmung des Wertekanons der handlungslogischen Definitionen ist zeitlich und räumlich volatil und daher prinzipiell kontrovers (Ohlendorf / Rebenstorf 2019: 35). Ihr normativer Gehalt muss erkannt und expliziert werden. Zudem ist sowohl bei raum- wie handlungslogischen Definitionen nicht ausreichend berücksichtigt, dass zivilgesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten faktisch in hohem Maße vom sozialen Status abhängig sind (Schleifenbaum 2021: 117–154).⁴ Soziale Ungleichheit ist mit Exklusionsmechanismen verbunden und konterkariert damit grundlegende Werte der handlungslogischen Definition der Zivilgesellschaft wie Teilhabe und Mitbestimmung.

Bezogen auf das Verhältnis von Zivilgesellschaft und Drittem bzw. Nonprofit-Sektor ist dieser der akteur:innenzentrierten Komponente der Zivilgesellschaft zuzuordnen. Jedoch mit der Einschränkung, dass die Zivilgesellschaft nicht nur formale Organisationen, sondern auch spontane und informelle soziale

- 3 Die Trias wurde von Degens / Lapschieß 2021: 20–33 aufgenommen und leicht variiert als drei Dimensionen des zivilgesellschaftlichen Diskurses dargestellt: im Blick auf einen zivilgesellschaftlichen Sektor, eine entsprechende Handlungsweise (hier ist die Zivilität im Sinne Kockas gemeint) sowie ein utopisches Moment. Evers 2020: 19 f. führt unterschiedliche Definitionsansätze ebenfalls auf drei Typen zurück, deren Stärken und Schwächen er diskutiert: ein sektorales Verständnis, ein kommunikationstheoretisches bzw. interaktionales Verständnis („Öffentlichkeit als Medium“) im Anschluss an Habermas, das mit dem utopischen Moment bei Kocka zusammenfällt, und das Verständnis, das nach den Bedeutungsgehalten von Zivilität fragt. Dem „engen“ Verständnis im Sinne der raumlogischen bzw. bereichslogischen Definition als Dritter Sektor stellt er ein „weites“ Verständnis gegenüber, das sich auf Zivilität konzentriert.
- 4 Schleifenbaum erweitert den zivilgesellschaftlichen Diskurs um die Liquiditäts-Ansätze von Ulrich Beck und Zygmunt Baumann.

Formen und Transaktionsformen im analogen wie digitalen Raum umfasst, wie z.B. Demonstrationen oder Petitionen. Im Rahmen eines deskriptiv-analytischen Verständnisses bilden die Organisationen des Dritten Sektors den organisatorischen Kern und die infrastrukturelle Basis der Zivilgesellschaft (Birkhölzer 2005: 12 sowie Rentzsch 2018: 22). NPOs stellen daher das infrastrukturelle Gerüst der Zivilgesellschaft dar. Ob und inwieweit Dritte-Sektor-Organisationen bzw. NPOs auch unter dem normativen und habituellen Konzept der Zivilgesellschaft zu fassen sind, bedarf der konkreten Gegenstanduntersuchung und kann nicht über eine rein raumtheoretische Zuordnung beantwortet werden. Wo sie sich in ihren Zielen und ihren Aktionsformen am Allgemeinwohl ausrichten und zugleich Partizipationsformen öffnen, dürfen sie der Zivilgesellschaft in allen Dimensionen zuzurechnen sein. Wenn sie sich allein auf die Dienstleistungserbringung konzentrieren oder jenseits der normativen Grenzen der Zivilität liegen, bleibt ihre Zuordnung zur Zivilgesellschaft umstritten (Simsa 2022: 131 f.). Der NPO-Bereich ist daher ein Teilbereich der umfassenden Zivilgesellschaft. Darüber hinaus bilden die meisten mitgliedschaftlichen Organisationen des Dritten Sektors bzw. des NPO-Bereichs die Meso-Ebene ab, während die Zivilgesellschaft die gesellschaftliche Dimension und damit die Makro-Ebene repräsentiert. Auf die Mikroebene konzentriert sich die Engagementforschung (Klie / Klie 2017), wie z.B. der Freiwilligensurvey, der alle fünf Jahre das Feld des freiwilligen Engagements vermisst (Simonson et al. 2022).

2. Kirche und Zivilgesellschaft – Anmerkungen zu einer interdisziplinären Debatte

Der Diskurs zum Verhältnis von Kirchen und Zivilgesellschaft ist in den letzten Jahren sehr angewachsen (Ohlendorf / Rebenstorf 2019: 36–45).⁵ Die unterschiedlichen Beiträge reflektieren sowohl retrospektiv historische Phänomene und analysieren in religions- und organisationssoziologischer Perspektivierung anhand von empirischem Material die Relation von Zivilgesellschaft und Religionsgemeinschaften. In anderen Beiträgen steht die reflexive Selbstverortung der Kirchen in einem sich wandelnden religionskulturellem Feld im Mittelpunkt. Dieses Feld ist von zunehmender Heterogenität geprägt und bewegt sich zwischen multiplen Säkularitäten und Privatisierung der Religion einerseits und interreligiöser Pluralität und neuem Interesse an Religion im öffentlichen Raum andererseits (Gabriel 2022: 20–66 u. 154–196). Die Debatten können hier nicht in ihren unterschiedlichen Linien und Facetten nachgezeichnet werden.⁶ Es werden lediglich Positionslichter vorgestellt, die wichtige Markierungen bilden. Dabei werden die unterschiedlichen Ebenen von Mikro-,

5 Da sich die Untersuchung auf die evangelische Kirche in Deutschland konzentriert, soll an dieser Stelle zumindest darauf hingewiesen werden, dass sich international die Kirchen – auch aufgrund ihres NGO-Status in vielen Ländern – sehr klar als zivilgesellschaftliche Akteurinnen in gesellschaftlichen Transformationsprozessen positionieren lassen. Vgl. die Beiträge in Lienemann / Lienemann-Perrin 2006 mit Länderstudien aus Südafrika, Mosambik, Brasilien, Korea, Philippinen und Indonesien.

6 Vgl. exemplarisch die auch historische Beiträge umfassenden Sammelbände von Bauernkämper / Nautz 2009 und Damberg / Jähnichen 2015 sowie die interdisziplinären Beiträge in Liedhegener / Werkner 2011 und Klein / Zimmermann 2017, bes. 107–196, die sich auf beide Großkirchen beziehen und auch auf die entsprechenden Differenzen eingehen. Aus genuin theologischer Perspektive im Blick auf evangelische Kirchen vgl. u.a. die Beiträge von Fischer 2004 und 2008, die explorativen Fallstudien zu Kirchengemeinden von Ohlendorf / Rebenstorf 2019, bes. 30–49, die Beiträge von Wegner 2010: 46–80, 2017 und 2020 sowie Jähnichen 2012 und 2018, der sowohl systematisch-theologisch argumentiert (2012) als auch das öffentliche Reden der evangelischen Kirche untersucht (EKD-Denkschriften, 2018) und die Beiträge von Rebenstorf et al. 2021 und Rebenstorf 2023 sowie Lämmlin 2022: 70–76. Die letztgenannten Beiträge bringen die zivilgesellschaftliche Ausrichtung mit der Sozialraumorientierung in Verbindung. Die Zivilgesellschaft ist der Referenzrahmen des kirchentheoretischen Entwurfs von Schleifenzbaum 2021: bes. 117–206.

Meso- und Makroperspektiven verschränkt, die sich im zivilgesellschaftlichen Diskurs dem Fokus auf freiwilliges Engagement, Organisationsformen (NPOs) und gesamtgesellschaftliche Bedeutung im Sinne des sozialen Zusammenhalts (soziale und moralische Ressourcen, Sozialkapital) zuordnen lassen. Im Abgleich mit dem kirchlichen Feld steht daher die Bedeutung von Engagement, die unterschiedlichen kirchlichen Organisationsformen und die Rolle der Kirchen als religiöse Organisationen für die Bildung von Sozialkapital auf der Basis ihrer religionsverfassungsrechtlich verbürgten strukturellen Handlungsmöglichkeiten im Vordergrund. Soziologische, politologische und historische Außenperspektiven und theologische Innensichten werden miteinander gespiegelt, um einerseits Interdependenzen zwischen dem kirchlichen System und seinen Umwelten deutlich zu machen und andererseits zu skizzieren, wie sich die Kirchen theologisch-reflexiv und handlungspraktisch im Zusammenhang mit der Zivilgesellschaft verorten lassen.

Das Thema Kirche und Zivilgesellschaft betrifft die grundlegende Beziehung von organisierter Religion im Gegenüber und innerhalb der Gesellschaft (Rebenstorf 2020: 107). Zur Debatte steht zum einen die religionssoziologische Frage nach dem Ort der Religion in der Moderne. Liegt dieser Ort primär im Privatbereich, der Öffentlichkeit, bei der Generierung von Sozialkapital oder ist er primär mit dem kirchlichen System selbst verbunden?⁷ Ist Religion eher explizit oder implizit präsent? Ein religionspolitischer Fokus sucht das Verhältnis im Rahmen des politischen Ordnungsgefüges zu bestimmen. Wie stellt sich das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften dar? Auf welcher staatsrechtlichen Basis und in welchem Rahmen können Kirchen als organisierte und rechtlich verfasste Religionsgemeinschaften in privaten und öffentlichen Feldern agieren? Historische Analysen bringen eine geschichtliche Tiefendimension in die Verhältnisbestimmung ein, die gegenwärtige Konstellationen erhellten. Welche Dynamiken der Entwicklung zwischen den Kirchen und der sich aus der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jh. entwickelnden Zivilgesellschaft lassen sich historisch rekonstruieren? Binnenkirchlich verbindet sich die Frage der reflexiven Selbstverortung innerhalb und im Gegenüber zur Gesellschaft mit einer pragmatischen Ausrichtung. Wie kann dem sichtbaren Relevanzverlust der Kirchen entgegengewirkt wer-

7 Den jeweiligen Orten lassen sich religionssoziologische Theorieansätze zuordnen, die das religiöse Feld aus unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen. Je nach Theorierahmen ergeben sich daher unterschiedliche Bildausschnitte im Blick auf das soziokulturelle Phänomen der Religion. Insofern sind sie nicht prinzipiell als Gegensätze aufzufassen, sondern können sich überlappen, verschränken und ergänzen. Vgl. den Überblick anhand unterschiedlicher Fassungen des Religionsbegriffs bei Pollack 2018 und die Darstellung fünf unterschiedlicher Theorietypen der Religionstheorie in Pollack et al 2018: 97–222.

den? Welchem strategischen Horizont sollen der organisatorische Umbau, die Förderung von neuen Formen kirchlichen Lebens, die Ausrichtung auf den Sozialraum und die Stärkung der Gemeinwesendiakonie sowie der Ausbau der digitalen Kommunikation folgen – um nur vier aktuelle Tendenzen kirchlicher Organisationsentwicklung zu benennen (Lämmlin 2022).

Die vier unterschiedlichen Perspektiven – eine religionssoziologische, eine religionspolitische und eine historische sowie eine theologische, bei der sich kirchentheoretisch Außen- und Innenperspektiven mischen – werden in Gestalt von sehr verdichteten Skizzen durchgespielt, um bestimmte Facetten der Verhältnisbestimmung von Kirche und Zivilgesellschaft zu beleuchten.

Zunächst macht ein historischer Einblick in das Verhältnis von Kirchen und Zivilgesellschaft bzw. ihrer Vorstufen auf Interdependenzen in den jeweiligen Entwicklungen aufmerksam. Kirchliche Entwicklungen werden von zivilgesellschaftlichen Dynamiken beeinflusst und diese wirken wiederum auf zivilgesellschaftliche Prozesse ein.

Anschließend sucht eine primär raumtheoretisch orientierte Erörterung die Kirchen dem triadisch strukturierten Feld von Staat, Wirtschaft und Zivilgesellschaft zuzuordnen. Dabei spielt das staatskirchliche Erbe der Kirchen, das sich im verfassungsrechtlichen Status manifestiert, eine besondere Rolle. Ein Blick auf die Kirchen als intermediäre Institutionen bzw. Organisationen weist auf Vermittlungsfunktionen zwischen Privatsphäre und (zivil) gesellschaftlicher Öffentlichkeit hin.

In einem dritten Schritt werden handlungstheoretische Bezüge zwischen den Kirchen und der Zivilgesellschaft untersucht und am Beispiel der Ortskirchengemeinde als der dominanten kirchlichen Organisationsform exemplarisch vertieft. Im nächsten Abschnitt steht unter dem Leitbegriff des Sozialkapitals die Bedeutung des freiwilligen Engagements und die sozialen Wirkungen im Mittelpunkt, die sich auf den unterschiedlichen kirchlichen Organisationsebenen abbilden lassen bzw. über sie generiert werden.

Diese primär religions- und kirchensoziologische Außenperspektive wechselt nach einem summierenden Zwischenfazit zu einer Innenperspektive, die theologische Konzepte und strategische Entwicklungshorizonte mit Bezug auf den Öffentlichkeitsbegriff bzw. der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit aus Theologie und Kirche aufnimmt und analysiert.

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: 14f.). 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 könnte.

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 soziostrukturrellen 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 Innere 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 Dachwerknetz, dem Gnadauer Verband, verbunden sind (Hempelmann 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 Intermediarität 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 volkskirchlichen Charakter der beiden großen Konfessionen in der Nachkriegszeit zu, in der sich die Kirchen angesichts einer Kirchenmitgliedschaft von über 90 %, die wie selbstverständlich generational 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 Zentrumspartei, 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 generational 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 parareligiöse) 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 (Schmidtmann 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, para-staatlichen 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: 21f.). 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 aufwiesen. 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 rekurierte und diese aktualisierte (Dambberg 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 quasikorporativen, 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).

4. Kirchen zwischen Wirtschaft, Staat und Zivilgesellschaft – raumlogische Verortung

4.1 Kreative Spannungen – die Kirchen und die wirtschaftliche Sphäre

In der internationalen sozialwissenschaftlichen Literatur werden die Kirchen weitgehend der Zivilgesellschaft zugeordnet, wenn dem Begriff eine raumtheoretische Definitionsvariante zugrunde gelegt ist (Liedhegner 2011: 133 und 2016: 101 sowie Strachwitz 2014: 150 f.). Diese Einschätzung bestätigt sich auch im Blick auf europäischen Beispiele, die sich jedoch nicht nur auf den Raum der Kirchen beschränken, sondern auch andere Religionsgemeinschaften umfassen (Strachwitz 2019 und 2020b sowie 2025).

Die Grenzlinien zwischen den Kirchen und der wirtschaftlichen Sphäre scheinen allgemein evident zu sein (Schleifenbaum 2021: 162 f.).¹³ Natürlich müssen Kirchen auch wirtschaftliche Logiken berücksichtigen, um ihren Organisations-

¹³ Grundlegend reflektiert Meyns 2013 das Verhältnis von Wirtschaftsbereich und Kirche im Zusammenhang von Kirchenreform und betriebswirtschaftlichem Denken, bes. 92–188 und 233–241. Er distanziert sich entschieden von der einseitigen Übernahme wirtschaftswissenschaftlicher Zweckrationalität für die kirchliche Strategieentwicklung bei den aktuellen Rückbauprozessen und zieht bei den von ihm favorisierten, systemtheoretisch orientierten Managementansätzen vor allem das Management von NPOs heran, a.a.O. 222–227, vgl. Meyns 2009: 169–173 und 2014: 145–152. Ihm folgt Karle 2015: 321–323 und 2021: 114–117. Allerdings bleibt auch für Meyns „das betriebswirtschaftliche Denken zur Ausleuchtung blinder Flecke und produktiver Irritationen zu Entwicklung eigener Lösungen“ (2013: 238) relevant, die er u.a. für die sparsame Bewirtschaftung angesichts sinkender Ressourcen und ihres sinnvollen Einsatzes reklamiert. Ökonomische Logiken sensibilisieren darüber hinaus für das traditionelle Defizit der Reflexion von organisatorischen Rahmenbedingungen des kirchlichen Handelns, vgl. Meyns 2014: 148 f. und 2016: 38 f. In dieser Lücke setzt die umfangreiche Studie von Schramm 2015 an. Schramm versteht kirchliche Leitung als theologisches Management und entwickelt Grundzüge eines theologischen Managements in Anlehnung an das St. Gallener Managementmodell, 2015: 95–107 u. 597–692. Vgl. als komprimierte Fassung seines Ansatzes, den er in einen dreigliedrigen Kirchenbegriff einbettet und der ethischen Dimension von Kirche als Rechtsgemeinschaft/ Organisation zuordnet, Schramm/Hoffmann 2017: 17–72.

zweck erfüllen zu können (vgl. Bassler 2006). Der besteht aber nicht primär in der Erstellung von Produkten, deren Angebot und Nachfrage über Marktmechanismen geregelt werden sowie entsprechenden Geschäftsmodellen, sondern in der Gewährleistung von Gelegenheitsstrukturen und Vollzügen der religiösen Kommunikation, die sich den Entscheidungsprozessen der kirchlichen Organisation entziehen und ihr daher – nach eigenem Selbstverständnis – institutionell vorgegeben sind. „Das, was Kirche konstituiert, [kann] nicht selbst als Gegenstand kirchlicher Entscheidungsprozesse verstanden werden.“ (Laube 2011: 166)

Zudem liegen den Kategorien der Wirtschaftlichkeit für kirchliche Organisationen nicht die Maxime der Gewinnmaximierung zugrunde, sondern der Refinanzierung bzw. dem verantwortlichen Ressourceneinsatz zur Erfüllung der zentralen inhaltlichen Funktionen der kirchlichen Organisation: „Geld ist Mittel zum Zweck“ (Schnell 2017: 80), es bildet Rahmen, Ressource und Risiko für kirchliches Handeln und dient als „Transmissionsriemen“ (ebd.) einer von Menschen verantworteten kirchlichen Selbststeuerung. Bei den Kirchen dominieren, wenn man die Rede von Zielen zur Beschreibung der kirchlichen Handlungsintentionen heranziehen will, analog zu NPOs die Sachziele gegenüber den Formalzielen der Gewinnmaximierung bzw. dem Erhalt der Organisation (Meyns 2009: 171 und Hauschildt / Pohl-Patalong 2013: 186).

Aufgrund des Kirchensteuersystems ist keine unmittelbare monetäre Steuerungsfunktion zwischen Angebot und Nachfrage bzw. Produzent:in / Dienstleister:in und Konsument:in / Dienstleistungsempfänger:in gegeben. Der Zusammenhang wird nur mittelbar über Teilnahmeverhalten und Kirchenaustritte manifest, wenn er nicht – wie in den Jahrzehnten zwischen 2000 und 2020 – von konjunkturellen Entwicklungen abgepuffert wird, was zum paradox anmutenden Konnex von sinkender Mitgliederzahl und steigenden Kirchensteuereinnahmen führte (Gutmann / Peters 2021: 40–42).¹⁴

Die bruchlose Anwendung von ökonomischen Logiken auf Prozesse kirchlicher Organisationsentwicklung kann sogar mit kontraproduktiven Wirkungen verbunden sein, weil die einseitige Orientierung an Effektivität und Effizienz nach marktförmigen Gesichtspunkten dem komplexen Verhältnis von formalen und informellen Organisationsstrukturen in den Kirchen und dem

14 Angesichts von sinkenden Mitgliederzahlen der Kirchen im Zeitraum von 2000 bis 2019 in Höhe von 19% stiegen die Kirchensteuereinnahmen kaufkraftbereinigt um 2% leicht an, was mit den gesamtwirtschaftlichen Entwicklungen in Deutschland zu erklären ist.

Zusammenspiel von Religion, Organisation und Gemeinschaft (Interaktion) nicht gerecht wird (vgl. Henkel 2009 und Meyns 2013: 119–140).

„Die unreflektierte Übertragung betriebswirtschaftlicher Instrumente auf die evangelische Kirche übersieht mit ihrer einseitigen Konzentration auf die Professionalisierung organisationsförmiger Kommunikationsprozesse die Zusammenhänge der organisatorischen mit der religiösen und der interaktionalen Dimension des kirchlichen Lebens“ (Meyns 2013: 231).

Auch wenn ökonomische Logiken „produktive Irritation“ (Meyns 2016: 28) auslösen können und angesichts des zu erwartenden Rückgangs von Mitgliederzahlen und Finanzvolumen und des zu erwartenden Ausbaus von Fundraisingstrukturen an Bedeutung in der Kirche gewinnen werden, bleibt die ökonomische Rationalität der religiösen funktional zugeordnet (Dietz 2018a und Dietz 2018 b). Es sei an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen, dass auch bei der Rede von ‚Kirche als Unternehmen‘ bzw. vom ‚Kirchenmarketing‘ in der Regel das Verhältnis von Theologie und Ökonomie kritisch reflektiert und das theologische Verständnis von Kirche als diakritischem Prinzip für die Rezeption betriebswirtschaftlicher Kategorien angewendet wurde. Beim Begriff einer „auftragsbestimmten Bedürfnisorientierung“ wird z.B. der Pramat des Auftrags deutlich unterstrichen bzw. herausstellt (Famos 2005: 277 ff. und Famos / Kunz 2006: 12).¹⁵

Der Diskurs um die Rezeption wirtschaftlicher Kategorien innerhalb der Kirche vollzog sich in zwei Phasen ab Mitte der 90er Jahre, die jeweils auf Krisenphänomene der Evangelischen Kirche im Blick auf Mitgliedschaft, Finanzen und Relevanz reagierten (Huber 1998: 223–234 und Hauschmidt/Pohl-Patalong 2013: 108–110). Stand in der ersten Phase in den 1990er Jahren begrifflich die ‚Kirche als Unternehmen‘ (Brummer / Nethöfel 1997, Fetzer / Grabenstein / Müller 1999) im Vordergrund und verband sich mit dem Begriff des Kirchenmarketings (Hillebrecht 1997), so bewegte sich die zweite Phase ab Anfang der Jahrtausendwende im Kontext der Reformprogramme der Landeskirchen (Karle 2009). Beide Diskurse trafen sich in der Debatte um das EKD-Impuls-papier „Kirche der Freiheit“ 2006 (Kirchenamt 2006), das dezidiert betriebswirtschaftliches Vokabular verwendete, ohne diese allerdings stringent in ökonomische Logiken einzubetten. Im aktuellen kirchentheoretischen Diskurs wird auf die Rede von der ‚Kirche als Unternehmen‘ fast nicht mehr

¹⁵ Einen umfangreichen Forschungsüberblick mit dem Fokus auf dem Dienstleistungsbegriff für den evangelischen wie katholischen Diskurs bietet Szymanowski 2023: 111–216.

rekurriert.¹⁶ Der Begriff erlebt aber in der sprachlichen Variante einer „unternehmerischen Kirche“ (affirmativ Fresh X-Netzwerk 2022, kritisch Böttcher 2022) eine interessante Renaissance mit deutlicher Verschiebung in Richtung Kirche als einer Akteurin, die mit entsprechenden ‚unternehmerischen‘ Haltungen in einer Marktsituation Risiken eingeht oder als „Sozialunternehmen für eine lebenswerte Gesellschaft“ (Hoyer 2020: 132) gemeinwohlorientiert im Kontext der Zivilgesellschaft agiert

Rückblickend lässt sich festhalten:

„Unternehmen Kirche“ ist ein pointierter Begriff für die Wahrnehmung, dass die großen Kirchen nicht nur intensiv in Wirtschaftskreisläufe eingebunden sind, sondern sich in manchen Hinsichten ähnlich wie Wirtschaftsunternehmen organisieren – bzw. das tun oder nicht tun sollten“ (Moos 2020: 202).

Die Formulierung weist darauf hin, dass weder eine antagonistische Gegenüberstellung noch eine Identifikation dem Verhältnis von religiösen und wirtschaftlichen Logiken im Blick auf die Kirchen als Organisationen gerecht werden.

„Sinnvoller als die Frage, ob die Kirche ein Unternehmen ist oder nicht, ist die Frage, in welcher Hinsicht sie mit welchem Unternehmen verglichen werden kann und in welcher Hinsicht sie sich von den anderen Unternehmen unterscheidet“ (Hauschildt/Pohl Patalong 2013: 186 f.).

Hauschildt und Pohl-Patalong ziehen als Vergleichsfolie NPOs heran und stellen zahlreiche Analogien heraus, die sie im Blick auf die betriebswirtschaftlichen Kategorien wie Ziele, Leitbilder, Strategie, Management, Marketing, Portfolio-Analyse, Qualität, Personalmanagement, Controlling, Finanzmanagement und Projektmanagement durchdeklinieren (2013: 194–211). Ihr Fazit formulieren sie in Anlehnung an Gerhard Wegners Definition von Kirche

¹⁶ Ausnahmen stellen die Ausführungen von Hauschildt und Pohl-Patalong dar, die den Begriff „Unternehmen Kirche“ jedoch bewusst in Anführungsstriche setzen und die Rolle der Betriebswirtschaft einer kritischen Relecture auf dem Hintergrund theologischer Kriterien und im Abgleich zu NPOs unterziehen, vgl. Hauschildt / Pohl-Patalong 2013, 181–215, bes. 194–213. Einen kirchentheoretischen Entwurf, der in seinem organisations- und leitungstheoretischen Teil ausdrücklich ökonomische Logiken integriert, hat Steffen Schramm vorgelegt. Er rekurreert auf das St. Gallener Managementmodell für NPOs, das aufgrund seiner normativen Dimension eine größere Adoptionsfähigkeit für kirchliche Kontexte aufweist, Schramm 2015: 95–107 u. 597–692. Auf die erste Fassung dieses Modells hatte sich schon Alfred Jäger bezogen, der Mitte der 1980er im Zuge der einsetzenden Transformation des Wohlfahrtsbereiches die Rede von der „Diakonie als ökonomisches Unternehmen“ prägte, dabei aber an der Theologie als normative „innere Achse“ einer unternehmerischen Diakonie festhielt, vgl. Jäger 1984 sowie 1993: 163.

als „passiver Organisation“ (Wegner 2008: 293–305), die über die Ausrichtung ihrer religiösen Ziele nicht verfügen kann, weil sie – im Rahmen des theologischen Selbstverständnisses gesprochen – der unverfügbarer Wirksamkeit Gottes und damit, anthropologisch gewendet, der Freiheit des aneignenden Subjektes unterliegen. Diesem theologisch konturierten Verständnis der eigenen Organisationsgestalt entspricht eine realistische Selbstrelativierung hinsichtlich einer zweckrationalen Optimierung nach betriebswirtschaftlichen Kategorien, denn die Kirche ist „eine Organisation so, dass sie zugleich den Abstand zur Betriebswirtschaft organisatorisch anzeigen will“ (Hauschildt/Pohl-Patalong 2013: 213).

Die *Selbsttranszendierung der kirchlichen Organisation* erfolgt daher in doppelter Weise: Zum einen nach innen in Richtung auf den Glauben als individuelle Selbstdeutung im religiösen Sprachzusammenhang, zum anderen nach außen im Blick auf eine spezifische Lebensform, deren Wirksamkeit sich nicht auf einen binnengkirchlichen Bereich beschränkt. Diese hier stärker auf das religiöse Subjekt fokussierte Zusammenhang lässt sich auch klassisch dogmatisch fassen. Kirche transzendierte sich dann nach innen auf den ihr entzogenen Grund, den sich im Geist vergegenwärtigenden Christus und zugleich nach außen auf das die jeweilige Kirchengestalt transzenderende, anbrechende Reich Gottes hin. Die Selbstorganisationsfähigkeit der Protestanten beruht daher „vor allem auf der Unterscheidung zwischen dem, was im kirchlichen Leben organisierbar ist – und dem, was sich dem Medium der Organisation prinzipiell entzieht und ihnen voraus liegt: dem Eigensinn der christlich-religiösen Kommunikation“ (Wegner 2008: 282).¹⁷

Die Rezeption betriebswirtschaftlicher Logiken, die auf zweckrationale Optimierung der Organisation zielen, verlangt reflexive Vermittlungsleistungen mit der theologischen Identität und der auf religiöse Kommunikation ausgerichteten Handlungspragmatik der Kirche. Betriebswirtschaftliche Theorien und theologische Selbststeuerung der Kirchen müssen kritisch aufeinander bezogen werden. So könnte ein interdisziplinärer Mehrwert generiert werden, der (nicht nur) für Kirchentheorie und kirchliche Kybernetik produktive

17 Ähnlich argumentiert Hermelink, wenn er von einer indirekten Selbststeuerung der evangelischen Kirche spricht, die „ihre Dynamik durch den beständigen Bezug auf informelle Voraussetzungen [gewinnt]: auf eine Praxis des Glaubens, die gerade nicht entscheidbar oder steuerbar erscheint, die aber zu einer realistischen Beschreibung der Kirche unbedingt dazugehört“ (Hermelink 2011: 103). Er versteht Organisation aber nicht primär zweckrational im Sinne eines Unternehmens, sondern in Anlehnung an Luhmann und vor allem Nassehi systemtheoretisch und arbeitet die spezifische Dialektik zwischen Organisationsgestalt der Kirche, der ihr vorgegebenen Institutionalität und den ihr entzogenen Interaktionen heraus, vgl. 2011: 89–103.

Perspektiven öffnet (vgl. Famos / Kunz 2006, Fendler 2019: 32–45 und Szymański 2023: 466–714). Das setzt fachkundige Expertise im Blick auf betriebswissenschaftliche Diskurse voraus.

In der aktuellen Debatte um Innovation in der Kirche zeigt sich, wie im Zusammenhang eines kritischen Rezeptionsprozesses wirtschaftswissenschaftliche und organisationstheoretische Konzepte weiterführende Impulse liefern können. So lassen sich der Entrepreneurshipbegriff (Sobetzko 2021), die Debatte um Open Innovation (Theiss 2022), das organisationstheoretische Konzept der Ambidextrie (Elhaus / Schendel 2021) oder agile Methoden wie das Design-Thinking (Barth et al. 2022 und Graef et al. 2022) für den kirchlichen Kontext fruchtbar machen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Debatte um den Begriff der „*Kirche als Unternehmen*“ nicht nur als Ökonomisierung der Kirchen unter neoliberalen Vorzeichen verstehen (Schlamelcher 2013) oder im Sinne eines Entwurfs als unternehmerisches Selbst (Klostermeier 2011) deuten. Im Diskurs zeigt sich darüber hinaus ein reflexiver Niederschlag der Dynamik, dass Kirchen aufgrund religionskultureller Entwicklungen ihren institutionellen Charakter zunehmend verlieren und als Reaktion stärker organisationsförmigere Strukturen herausbilden und sich (auch) als zweckrationale Organisation verstehen (Hauschildt/Pohl-Patalong 2013, 181–185 und Ludwig 2010: 176–272). So erhielten die Methoden von Leitbildentwicklung und die Arbeit mit strategischen Zielen seit Mitte der 1990er Jahre vermehrt Einzug in die kirchliche Organisationsentwicklung, um die kirchlichen Handlungsvollzüge zweckrationaler nach Zielen auszurichten (Breitenbach 1994 und Lindner 2000: 49–58 sowie Scherle 2007: 100–114). Die nachlassende Binde- und Integrationskraft der Kirche als Institution (greifbar z.B. im Rückgang von Gottesdienstbesuch und der Inanspruchnahme von Kasualien von Kirchenmitgliedern, Mitgliederverlust) verlangte nach verstärkter organisationaler Anstrengung, um Kontaktflächen zur Kirche zu schaffen und zu vertiefen (Mitgliederorientierung und -bindung (Aksutat 2010) sowie die Qualität der Angebote zu verbessern (Qualitätsentwicklung, Binder / Fendler 2012). Die Konkurrenzsituation mit anderen Anbietern auf dem Freizeitmarkt bzw. dem religiösen Markt führte zu vermehrten Anstrengungen, die Attraktivität der eigenen Angebote herauszustellen.

Der durch demografischen Wandel und die Austritte bedingte Mitgliederschwund führte zu geringer werdenden finanziellen Ressourcen, die wiederum Strukturpassungsprozesse auf organisationaler Ebene nach sich zogen. Diese

stehen oft vor der paradoxen Herausforderung, mit weniger Ressourcen eine qualitativ bessere Arbeit sichern zu wollen. Dem zunehmenden gesellschaftlichen Reputations- und Relevanzverlust versuchen die Kirchen durch eine profiliertere Form der Öffentlichkeitsarbeit im Sinne von strategischer Kommunikation (Public Relation) zu begegnen (Wiesenbergs 2019: 231–292). Dieser Wandel lässt sich organisationssoziologisch als Vorgang einer „externen Vermarktlichung“ verstehen, „bei der ausgeprägt der finanzielle Selbsterhalt bewusst als Ziel erkannt wird und die Aktivitäten als Dienstleistungsangebote und Mitglieder als Dienstleistungsabnehmer erscheinen“ (Hauschild/Pohl-Patalong 2013: 184 im Anschluss an Schlamelcher 2008: 149–152). Der externen korrespondiert eine „interne Vermarktlichung“, bei der mittels Zielvereinbarungsgesprächen und Qualitätsentwicklungsprozessen Leistungen erfasst und optimiert werden sollen. Die intensive Adaption betriebswirtschaftlicher Logiken seit Mitte der 1990er weist daher auf die forcierte Organisationswerdung der Kirche im Sinne eines zweiten Modernisierungsschubs hin, einer „von der Großkirche nachgeholten Modernisierung“ (Hauschildt/Pohl-Patalong 2013: 184), und verschiebt diese stärker in die Nähe der wirtschaftlichen Arena. Kirche auch unter zweckrationalen Gesichtspunkten zu betrachten und zu gestalten, rückt diese jedoch nicht zwangsläufig in den Bereich von gewinnorientierten Organisationen und kommerziellen Unternehmen.

„Vielmehr ist es common sense unter den meisten Beiträgen zu Themen des Kirchenmarketing, Kirche in Analogie zu Nonprofit-Organisation zu sehen und damit die Anwendung betriebswirtschaftlicher Modelle und Methoden unter der Prämisse eines nicht verhandelbaren Auftrags und komplexer Strukturen zwischenmenschlicher Kommunikation und Interaktion zu betrachten“ (Fendler 2019: 48).

Die Adaption von wirtschaftlichen Logiken lässt sich daher als eine Art Inkulturation von zweckrationalen Organisationselementen in die institutionalisierte Kirche begreifen, die auch kritische, kontrakulturelle Aspekte umfasst (vgl. Grethlein 2018: 42 f.).

In einer qualitativ angelegten Studie hat Stefanie Brauer-Noss herausgearbeitet, dass der finanzielle Druck der Anlass für eine verstärkte Rezeption wirtschaftswissenschaftlicher Theorien in den Kirchenleitungen bzw. landeskirchlichen Reformprogrammen innerhalb der von ihr untersuchten Landeskirchen darstellte (Brauer-Noss 2016). Die Zielperspektive wechselte jedoch von einem Formalziel im Sinne der effektiven und effizienten Verwendung der Ressourcen hin zu einem inhaltlichen Ziel. Im Vordergrund stand die Hoffnung, einen

Relevanzgewinn im Sinne einer Öffnung der Kirche zur Gesellschaft hin zu erzielen (Brauer-Noss 2016: 20). Aus neoinstitutioneller Perspektive lässt sich die verstärkte Rezeption betriebswirtschaftlicher Logiken in Kombination mit diesem Zielhorizont als Isomorphie verstehen: aus Legitimationsgründen übernehmen die kirchlichen Organisationen Logiken aus ihrer Umwelt (Walgenbach / Meyer 2008: 35 ff.). In dem Maß, in dem spezifisch wirtschaftliche Logiken den öffentlichen Diskurs dominieren, bilden sie sich auch innerhalb der Kirchen ab. Dieser Theorieansatz rückt die Kirchen damit erneut in Nähe der NPOs, bei denen sich die zunehmende Ökonomisierung (Zimmer 2014) nicht nur aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten, sondern auch aus gesellschaftlichen Legitimationsinteressen verstehen lässt.

Die verstärkte Adaption von wirtschaftswissenschaftlichen Logiken im Rahmen einer forcierten Organisationswerdung lässt sich auch als Absatzbewegung der evangelischen Kirche von ihrem staatskirchlichen Erbe deuten, da diese für die klassische Institutionalität von Kirche steht. Im Rahmen der Debatten über eine verstärkte Organisationswerdung der Kirchen tauchen auch vermehrt NPOs als Referenzgröße für die Rolle von wirtschaftlichen Logiken innerhalb der Kirche auf (Hauschildt 2006 und Beckmann 2007: 199–209). Damit verschiebt sich die Verortung bereits stärker in Richtung Zivilgesellschaft, allerdings mit der dezidierten Wahrnehmungsbrille von Kirche als einer Organisation, in der auch zweckrationale Logiken wirken, wenngleich nicht dominieren.

Am Ende des Disputes um die Ökonomisierung der Kirche im Kontext der Reformprozesse erlahmte die Orientierung der Diskussion zum Organisationscharakter der Kirche. Als Alternative dazu ist eine Bewegung in Richtung Zivilgesellschaft festzustellen, die sich in den aktuellen Debatten zur seit 2015 zunehmend dominanter werdenden Sozialraumorientierung niederschlägt (Hübner 2023). Diese Debatte orientiert sich stärker an der intentionalen Ausrichtung kirchlichen Handelns als zivilgesellschaftliche Akteurin, nicht am Organisationscharakter der Kirchen selbst. Doch auch mit der Verortung als Akteurin innerhalb der Zivilgesellschaft lassen sich die Kirchen ebenfalls als hybride NPOs konzeptualisieren, die auch wirtschaftlichen Logiken unterliegen und diese permanent mit ihrer theologischen Steuerungslogik und den auf Kommunikation ausgerichteten Sachzielen auszutarieren haben.

Die finanziellen Probleme der Kirchen und damit die Fragen nach Effektivität und Effizienz des Einsatzes der geringer werdenden finanziellen Ressourcen aufgrund von demographischen Entwicklungen und Austrittsbewegungen

bleiben jedoch virulent (Gutmann/Peters 2021: 17–44 u. 93–120). Dies wird in den letzten Jahren vor allem in der wachsenden Bedeutung des Fundraisings innerhalb der Kirchen als Ergänzung zur Kirchensteuer deutlich (Weyen 2012).¹⁸ Es ist also damit zu rechnen, dass die kontroversen Debatten um die Rolle betriebswirtschaftlicher Theorien und Konzepte wieder in dem Maße aufflammen, wie sich die Finanzierungskrise und damit der Einsatz der geringer werdenden Ressourcen in den Vordergrund der kircheninternen Agenda spielt. In den aktuellen Finanzdebatten in den landeskirchlichen Synoden wird diese Entwicklung bereits sichtbar (Hermelink 2025).

Aufschlussreich ist, dass sich im Gegensatz zur verfassten Kirche im Kontext der diakonischen Einrichtungen die Rede von einer „unternehmerischen Diakonie“ fest etabliert hat (Eurich 2016 und 2022). Das weist darauf hin, dass die Diakonie im Kontext der raumtheoretischen Zuordnung von Staat, Wirtschaft und Zivilgesellschaft aktuell starke Überlappungen mit der wirtschaftlichen Sphäre aufweist, da sich die Steuerungsfunktion des Staates für den Wohlfahrtsbereich vom klassischen Subsidiaritätsprinzip zu marktförmigen Logiken verschoben hat. Die aktuelle Rede von einer „unternehmerischen Kirche“ (Fresh X-Netzwerk 2022, Böttcher 2022) deutet eine Tendenz an, wie sich die Kirchen selber im Sinne eines sozialen Entrepreneurship in Richtung Nutzer:innenorientierung und Gemeinwohlorientierung neu aufstellen (Hoyer 2020). Die hybriden Zonen der verfassten Kirchen liegen jedoch, wie die folgenden Ausführungen zeigen, traditionell stärker in Richtung der staatlichen Sphäre.

Festzuhalten bleibt, dass sich im Rahmen der Bereichslogik die Kirchen von der wirtschaftlichen Sphäre unterscheiden lassen, weil in beiden gesellschaftlichen Subsystemen unterschiedliche Codes bzw. Rationalitäten dominieren. Die Kirchen weisen jedoch organisationstheoretisch Schnittmengen mit ökonomischen Logiken auf, die sie sowohl kirchentheoretisch zu begreifen als auch kybernetisch zu adaptieren haben.

Damit finden sich die Kirchen als Organisationen in einem Spannungsfeld wieder, in dem sich auch NPOs bewegen und sich steuern müssen: zwischen Ursprungidentität, wertebasierter Mission, zivilgesellschaftlicher Ausrichtung, wirtschaftlichen Notwendigkeiten und staatlicher Zusammenarbeit bzw. Refinanzierung. Kirchentheoretisch spiegelt sich dies z.B. in der Hybrid-

18 Eine digitale Netzwerkplattform bietet einen guten Einblick in aktuelle Themen und Tendenzen: www.fundraising-evangelisch.de (10.7.2025).

theorie im Blick auf das Verhältnis von kontrastreichen Kirchenbildern wider, deren Widersprüche prinzipiell nicht aufzuheben sind. Hierbei müssen die unterschiedlichen Dynamiken und Wechselwirkungen der drei Logiken von Institution, (zweckrationaler) Organisation und Bewegung (Gruppe) permanent miteinander austariert werden (Hauschildt Pohl-Patalong 2013: 117–219). Für das Hybridmodell als Theoriefigur stand wiederum der NPO-Diskurs Pate (Hauschildt 2006 und 2022: 99–104).

Auch die spannungsvolle Vermittlung der drei systemtheoretisch inspirierten Theorieebenen von Interaktion, Organisation und Religion führt zu einer Konzeptualisierung der evangelischen Kirchen als NPO, weil NPOs über ein pluralismussensibles Management verfügen, das in der Lage ist, multiple Erwartungen auszuhalten und konstruktiv aufeinander zu beziehen (Meijns 2013: 222–227 und Karle 2015: 321–324 und 2021: 111–117). „Versteht sich die Kirche als Non-Profit-Organisation, entwickelt sie ein konstruktives Verhältnis zur Komplexität ihrer Binnenstruktur“ (Karle 2021: 116). So bringen die Überlappungen der Kirchen als Organisation mit der wirtschaftlichen Sphäre diese in die Nähe des NPO-Sektors und damit auch zur organisationalen Infrastruktur der Zivilgesellschaft.

4.2 Der lange Schatten der Geschichte – die Kirchen und der Staat

Die Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat sind in der internationalen Zivilgesellschaftsforschung deutlich konturiert, auch wenn dafür nicht immer laizistische Zuordnungsmodelle verantwortlich gemacht werden (Strachwitz 2014 sowie, im europäischen Vergleich, Traunmüller 2011 und Nox 2020). Religionsgemeinschaften werden fast durchgängig der zivilgesellschaftlichen Sphäre zugeordnet. Sämtliche Religionsgemeinschaften in den USA sind z.B. privatrechtlich konstituiert. Umstritten ist diese eindeutige Zuordnung jedoch in Deutschland. Verantwortlich hierfür wird die Tatsache gemacht, dass die Kirchen in der Bundesrepublik über einen verfassungsrechtlich besonders geschützten und privilegierten Status verfügen (Strachwitz 2009), der im Bereich der evangelischen Kirche durch das landesherrliche Kirchenregiment und das spezifische Verhältnis von Thron und Altar historisch gewachsen ist (Link 2007 und 2017: 107–114 und 159–172) und sich in der Bundesrepublik durch ein korporatives Verständnis von Kirche und Staat als „asymmetrischen religionspolitischen Ordnung“ (Wimmer 2011: 423) ausgeformt hat (Beymer 2015: 99–132). Die Besonderheit dieser ver-

fassungsrechtlichen Rahmenbedingungen des Grundgesetzes werden im gesamteuropäischen Vergleich besonders deutlich (Robbers 2019: 109–124) und mit der Rede von der ‚hinkenden Trennung‘ von Kirche und Staat illustriert (Großbölting 2023).

Charakteristisch für die Bundesrepublik Deutschland ist eine „partnerschaftliche Kooperation, die das Grundgesetz auf Basis von Religionsfreiheit und Neutralitätsgebot als massgeblich für die vielschichtigen Interaktionen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften bestimmt“ (Hidalgo 2023: 143 f.) Die religionspolitische Logik des Grundgesetzes kann „darin gesehen werden, „dass zwischen religiöser und politischer Sphäre Trennungen *und* Verbindungen koexistieren“ (Hidalgo 2023: 145, vgl. 146 f.).

Als trennende Regelungen sind generell der Ausschluss einer Legitimation politischer Macht und Verfügungsgewalt durch religiöse Wahrheitsansprüche zu nennen (vgl. Art 20 Abs. 1 GG), dem die Sicherung des bekenntnisunabhängigen Zugangs zu öffentlichen Ämtern entspricht (Art 33. Abs. 3 GG). Das Prinzip der Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 22 GG) und die freie Selbstentfaltung der Individuen (Art 2 Abs. 1 GG) sowie das Diskriminierungsverbot wegen religiöser Anschauungen (Art 3 Abs. 3 GG) markieren die Grenze von Eingriffen des Staates gegenüber Religionsgemeinschaften. Konversionen werden nicht staatlich sanktioniert. Es existiert keine Staatsreligion oder eine Staatskirche (Art 140 GG und Art 137 Abs. 1 WRV). Formal gesehen sind daher alle Religionsgemeinschaften gleichberechtigt. Dies unterstreicht der vom Bundesverfassungsgericht „in ständiger Rechtsprechung entwickelte Grundansatz der weltanschaulichen Neutralität des Staates“ (Hidalgo 2023: 146). Über das Selbstbestimmungsrecht wird die Selbstorganisation der Religionsgemeinschaften prinzipiell respektiert (Art. 140 GG und Art. 137 Abs. 3 WRV). Im Gegensatz zu politischen Parteien (Art 21 Abs. 1 S. 3 GG) muss jedoch die innere Ordnung von Kirchen nicht demokratischen Grundsätzen entsprechen. Dabei ist vorausgesetzt, dass die Religionsgemeinschaften das staatliche Gewaltmonopol anerkennen und über keine Mittel verfügen, um Zwangsgewalt auszuüben.

Ein verbindendes Element zwischen Staat und Kirche ist zunächst die Gewährung der positiven Religionsfreiheit und damit die staatlich geschützte Ausübung der eigenen Religiosität (Art. 4 und 140 GG). Dies wird unterstrichen durch den gesetzlichen Schutz des Sonntags und der staatlich anerkannten (religiösen) Feiertage (Art. 140 GG und Art. 139 WRV). Zudem wird in Art. 7 der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen verbürgt. Der Staat erkennt damit die Relevanz der Religion im Rahmen seines

öffentlichen Erziehungsauftrages an (Art. 7 Abs 3 S.1 GG). Außerdem können Religionsgemeinschaften gemäß dem in Art. 140 eingefügten Art. 137 Abs 5 der Reichsverfassung von 1919 (Weimarer Reichsverfassung) den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes verliehen bekommen, sofern sie durch ihre Verfassung und die Anzahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten können, was bei den beiden großen Kirchen der Fall ist.

Mit dem Status der Körperschaft des öffentlichen Rechtes verbindet sich wiederum die Dienstherreneigenschaft, d.h. das Recht, Beamte zu beschäftigen. Weitere ausdrückliche Rechtsfolgen sind die Berechtigung, Steuern zu erheben (Art. 140 GG), die in der Regel vom Staat eingezogen werden, sowie die Organisationsgewalt, d.h. die Berechtigung, Untergliederungen oder Einrichtungen mit ebenfalls öffentlich-rechtlichem Charakter zu begründen. Besonders die Kirchensteuer wird als deutliches Indiz für die Staatsnähe der Kirchen wahrgenommen, weil hier laut Kritiker:innen eine Ungleichbehandlung religiöser und zivilgesellschaftlicher Assoziationen vorliegt (Klein 2017: 186 f.). Der Rahmen des so genannten Selbstbestimmungsrechtes impliziert das Recht auf eigene Rechtssetzung, z.B. beim Arbeits- oder Stiftungsrecht. Kirchen weisen als Körperschaften des öffentlichen Rechtes, die sich über das Parochieprinzip gleichsam gebietskörperschaftlich über die ganze Bundesrepublik erstrecken, daher durchaus staatsanaloge Züge auf, die sich auch in ihrem bürokratischen Organisationsaufbau widerspiegeln. Sie handeln in zahlreicher Hinsicht wie öffentlich-rechtliche Gebietskörperschaften, „ohne solche zu sein und schon gar, ohne über eine vergleichbare demokratische Legitimation zu verfügen“ (Strachwitz 2014: 145).

Darüber hinaus hat der Gesetzgeber den Kirchen weitere Aktionsmöglichkeiten eingeräumt, die nicht aus dem spezifischen Körperschaftsstatus abzuleiten sind. Dazu gehört die Möglichkeit der Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen (z.B. Krankenhäusern, Justizvollzugsanstalten, der Bundeswehr, der Polizei und Krankenhäusern, vgl. Art 140 GG und Art 141 WRV) sowie des konfessionellen Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen.¹⁹ Kirchlichen Amtsträger:innen wird ein Zeugnisverweigerungsrecht eingeräumt und sie

¹⁹ Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wird im Zuge der Religionspluralisierung seit ersten Pilotprojekten Anfang der 2000er Jahre auch islamischen Religionsgemeinschaften eingeräumt, mittlerweile als bekenntnisorientierter Religionsunterricht in sieben Bundesländern, vgl. dazu die Beiträge in Kubik et al. 2022: bes. 273–290. Die religionsverfassungsrechtlichen Fragen, die damit verbunden sind, analysieren und diskutieren die Beiträge in Bock 2007. Zum Hamburger Modell des „Religionsunterrichtes für alle“ mit religionspluraler Trägerschaft vgl. aus religionsverfassungsrechtlicher Perspektive Wißmann 2019: 68–84. Zukünftige Modelle eines religionspluralen Religionsunterrichtes erörtern von Scheliha / Wißmann 2024.

waren im Wesentlichen von der Wehrpflicht bis zu deren Abschaffung freigestellt. Ein weiteres Element der religionspolitischen Ordnung stellen die Konkordate und Kirchenverträge dar, die die westlichen Bundesländer in den 1950er und 1960er Jahren und die fünf neuen Bundesländer Anfang der 1990er Jahre mit den beiden großen christlichen Kirchen geschlossen haben. In diesen Verträgen werden u.a. die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten garantiert und die Staatsleistungen an die Kirchen, der Kirchensteuereinzug, die Einrichtungsseelsorge sowie die Ausgestaltung des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen geregelt (Anke 2016). Daneben werden durch weitere Gesetze und die politische Praxis die Beteiligung der Kirchen an Rundfunkräten, Ethikkommissionen und anderen gesellschaftspolitisch bedeutsamen Gremien gewährleistet.

Lassen sich die Kirchen in Deutschland raumlogisch klar von der wirtschaftlichen Sphäre abgrenzen und sich aufgrund ihres formalen Organisationsgrades eher mit NPOs vergleichen und dem Dritten Sektor zuordnen, so weisen sie in ihrem Status sowie ihren Strukturen traditionell deutliche Parallelen zum Staat auf, auch wenn sie natürlich nicht unmittelbar an staatlicher Gewalt partizipieren. Die Kirchen sind religionsverfassungsrechtlich nicht als

„dem Staat gleichgeordnete souveräne Größe, sondern als freiheitsberechtigter Akteur innerhalb der staatlichen Ordnung zu begreifen. Die für den Staat entscheidenden Momente von Souveränität und Gewaltmonopol sind bei der Kirche explizit nicht gegeben“ (Munsonius 2023: 66).

Aufgrund der Verschiebungen im religionskulturellen Feld ist jedoch damit zu rechnen, dass auch religionspolitisch die Distanz zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften zunehmen wird. „Die kirchliche Religion hat ihren Charakter als ‚zwingende‘ Primärinstitution verloren und ist zu einer (ab)wählbaren Sekundärinstitution geworden“ (Gabriel 2014a: 14.). Christliche Religion wird zur Option (Joas 2013), wandelt sich vom dominanten kulturellen Erbe zur Möglichkeit unter anderen. Mit dem Verlust des religiösen Monopols büßen die Kirchen gegenüber den dominierenden Sphären von Politik und Wirtschaft an Einfluss ein. „Die Selbstverständlichkeit, mit der bis dahin die kirchlich institutionalisierte Religion in der symbolisch verfassten Integration der Gesellschaft eine zentrale Rolle gespielt hat, löst sich auf“ (Gabriel 2014a: 14.). Auf der Rückseite dieses Prozesses haben sich neue, individualisierte Sozialformen der christlichen Religion herausgebildet. Trotz der Tatsache, dass die Kirchen nach wie vor die mitgliederstärksten Organisationen in Deutschland darstellen, verlieren sie aufgrund

der durch Globalisierungs- und Migrationseffekte gewachsenen Religionspluralität und der zunehmenden Deinstitutionalisierung und dem damit korrespondierenden Mitgliederverlust zunehmend ihre exklusive Stellung in der staatlichen Ordnungspolitik (von Beyme 2015: 33–61). „Der kulturelle Wandel verändert die Wahrnehmung des Rechtsgestalt der Kirchen“ (Tanner 2011: 520). Indiz dafür ist die semantische Verschiebung vom Staatskirchenrecht hin zu einem Religionsverfassungsrecht, in dem sich die religionsplurale Situation der bundesrepublikanischen Gesellschaft widerspiegelt (Heinig / Walter 2007 und Heinig 2018 sowie Heinig 2023: 22).

In Einzelfallentscheidungen wird deutlich, dass die Kirchen vom Gesetzgeber und den Gerichten zunehmend nicht mehr primär in ihrer Sonderrolle, sondern als egalitärer, wenngleich explizit religiöser Teil des Gemeinwesens betrachtet werden. Dies gilt vor allem für die Bereiche, in denen kirchliches Handeln in gewerblichen und wohlfahrts-ökonomisierten Zonen stattfindet. So scheint sich die aus kirchentheoretischer Perspektive attestierte plakative Rollenverschiebung der Kirchen von der staatsanalogen Institution hin zur zivilgesellschaftlichen Organisation (Grethlein 2013: 23, 38 ff. und 2015: 211 ff.) auch auf rechtlichem Feld nieder zu schlagen. Für die zukünftige Entwicklung des Religionsverfassungsrechtes und damit des institutionell gesicherten Status der Kirchen und ihrer Handlungsspielräume stellt sich die offene Frage, ob die Rolle von Minderheitenkirchen als herausgehobene Akteure in der Öffentlichkeit weiterhin vom gesellschaftlichen Konsens getragen werden (Schönberger 2017: 346). Damit steht zur Debatte, ob die Religionspolitik in ihrer pluralen Diktion langfristig dem Pfad der positiven Religionsfreiheit mit privilegierter rechtlicher Stellung der Religionsgemeinschaften folgt oder – wie die EU – die Religionsgemeinschaften konsequent in den Bereich der Zivilgesellschaft einordnet (Schreiber 2012: 65–102 und Liedhegener / Pickel 2016).

Jenseits dieser Alternative zeichnet sich jetzt bereits ab, dass die Akzeptanz einer exklusiven, staatlich garantierten Stellung der Kirchen in dem Maß erodiert, in dem die beiden großen Kirchen an gesellschaftlicher Reputation bzw. Relevanz verlieren. So scheint angesichts einer bipolaren Alternative von staatlicher oder gesellschaftlicher Nähe nur der Weg in Richtung einer ‚Ver gesellschaftung‘ offen, in der die Kirchen sich als gesellschaftliche Akteurinnen unter anderen in einer zunehmend pluralen und heterogenen gesellschaftlichen Öffentlichkeit verstehen und positionieren.

„Mit der Sphäre bzw. dem sozialen Raum jenseits der bürgerlich-liberalen Privatheit einerseits, aber auch der staatlichen wie parteipolitischen Öffentlichkeit

andererseits lässt sich ein Ort ausmachen, der den Kirchen im Kontext des religiösen Pluralismus entspricht“ (Gabriel 2014a, 25).²⁰

Mit der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit öffnet sich daher ein Raum, in dem sich die Kirchen als organisierte Religionsgemeinschaften jenseits von religiöser Privatsphäre und erodierendem staatskirchlichem Erbe einbringen können (Gabriel 2011). Gabriel sieht den Weg in den öffentlichen Raum als eine wichtige Zukunftsoption für Religion angesichts der Säkularisierungseffekte:

„Wo die moderne Ausdifferenzierung von Religion und Politik nicht gleichzeitig zur Privatisierung der Religion führt, sondern die Religion den Status eines lebendigen Faktors im öffentlichen Raum erringt, hat sie offenbar die besten Entwicklungschancen“ (2006: 95).

Dieser Tendenz schließen sich im Blick auf die beiden Großkirchen – mit jeweils unterschiedlichen Argumentationsketten – zahlreiche Autor:innen an (Fischer 2004 und 2008, Anhelm 2009, Strachwitz 2014, Kreutzer 2017, Jäger 2019, Hoyer 2020 und Schleifenbaum 2021). Der Verlust des staatskirchlichen Erbes und die zunehmende Dysfunktionalität einer hierarchischen Bürokratie könnten sich angesichts dieser Verortung als Gewinn erweisen.

„In dem Verlust der Monopolstellung bietet sich für die Kirchen die Chance, ihre Beiträge für die Zivilgesellschaft profilerter darstellen zu müssen und über die verlorenen Sicherheiten Verhaltensweisen, die als distinktiv und exkludierend bewertet werden können, endlich abzulegen. Kirche und Zivilgesellschaft können so beide hinzugewinnen, Kirche an gesellschaftlicher Relevanz und die Zivilgesellschaft einen qualitativen starken Partner, der in der Lage ist, unterschiedlichste Milieus mit ihren jeweiligen Lebenswirklichkeiten, -fragen und religiösen Bedürfnissen institutionell einzubinden und sie an Fragen individueller wie auch kollektiver Sinnstiftung und Wertebildung zu beteiligen“ (Fischer 2008: 118).

Schon bei Tocqueville, einem frühen Theoretiker der Zivilgesellschaft aus dem 19. Jahrhundert, klingt diese Perspektive an:

20 Religionssoziologisch betrachtet stellt die Verortung von Religion im öffentlichen Raum der Zivilgesellschaft einen Mittelweg zwischen Säkularisierungs- und Individualisierungstheorie dar. Die massiven Säkularisierungseffekte werden nicht geleugnet, ohne die Sphäre des Religiösen auf den Privatbereich einzugrenzen. Die Rede von der Relevanz von Religion im öffentlichen Raum bezieht sich oft auf die religionssoziologischen Entwürfe von José Casanova, vgl. exemplarisch Gabriel 2006: 89 ff. und Ebertz 2019: 149–154.

„In Europa hat es das Christentum zugelassen, eng mit den weltlichen Mächten verknüpft zu werden. Heute stürzen diese Mächte, und es liegt unter ihren Trümmern begraben. Man zerreiße die Bände, die ihn halten, und er richtet sich wieder auf“ (Tocqueville 1984: 344).

Für Tocqueville ist Religion das Fundament vorpolitischer Ordnung (Küppers 2017). Er rechnet sie der Sphäre der freien Assoziationen mit intermediären Funktionen in der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft zu und wird damit zu einem prototypischen Vertreter der Zuordnung der Kirchen zur Zivilgesellschaft (Hidalgo 2020: 135 u. 155).

Toqueville macht genuin politische Gründe der Staatsferne für die Attraktivität der christlichen Religion geltend. Anstatt durch Anbiederung an den Staat Überzeugungskraft und Legitimität zu verlieren, könne sich christliche Religion in der Moderne ganz auf religiöse Kommunikation und die moralisch-ethische Orientierung im vorpolitischen, öffentlichen Raum konzentrieren. Empirische Untersuchungen im europäischen Kontext haben gezeigt, dass die traditionelle Staatsnähe von Kirchen mit einem geringeren Engagementgrad ihrer Mitglieder verbunden ist. „Staatlich finanzierte religiöse Organisationen scheinen ihren potentiellen Mitgliedern gegenüber weniger responsiv und dadurch weniger attraktiv zu sein“ (Traunmüller 2011: 156). Die Nähe von Staat und Kirche generiere strukturelle und kulturelle Bedingungen, die zivilgesellschaftliche Wirkungen verhindere. Eine andere empirische Studie unterstreicht jedoch die positive Bedeutung von staatlicher Privilegierung und korporatistischen Strukturen der Kirchen für die Zivilgesellschaft im europäischen Raum (Roßteutscher 2009).²¹ Im Blick auf die deutsche Situation ist der vermittelnden Position Detlef Pollacks zuzustimmen, der bemerkt, dass eine rechtliche und finanzielle Deprivilegierung den Kirchen ihrem Charakter als zivilgesellschaftliche Akteurinnen wenig nutzen dürfte, ihre Privilegierung ihr aber schaden könnte (Pollack 2002: 38 f.). Wo die Kirchen als Teil der zivilen Gesellschaft und nicht als unmittelbares Gegenüber zum Staat verstanden werden, steigt der Akzeptanzgrad in der Gesellschaft. „Zugleich spricht aber nichts dagegen, dass sie aus staatlicher Unterstützung Vorteil zieht, die ihre organisatorische Wirksamkeit und Gestaltungsfähigkeit zu erhöhen vermögen.“ (Pollack 2002, 39) Wird diese Unterstützung allerdings als eine staatliche Privilegierung wahrgenommen, dürfte die gesellschaftliche Akzeptanz der Kirchen schwinden. Deshalb liegt es nahe, gerade angesichts

²¹ Diese Differenz mag auch am Untersuchungsdesign gelegen haben, da Roßteutscher im Gegensatz zu Traunmüller auch die Rolle staatlicher Subventionen bzw. Refinanzierungen im Wohlfahrtsbereich untersuchte.

des staatskirchlichen Erbes neben Analogien auch auf die Differenzen zwischen Staat und Kirchen hinzuweisen und von der Kategorie der Staatsanalogie abzusehen (Munsonius 2023).

„Als öffentlich-rechtlich verfasste Organisation ist die Kirche dem Staat, aber auch vielen anderen Organisationen in manchen Handlungs- und Organisationsformen vergleichbar. Doch verfolgt sie dabei eine eigene inhaltliche Ausrichtung und hat eigene Gründe für die Wahl dieser Formen“ (Munsonius 2023: 66).

Die kirchenrechtliche Bezeichnung der *res mixta* weist begrifflich auf die Überlappung von staatlichen und kirchlichen Angelegenheiten hin (Mager 2020). Sie umfassen über die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen wie Militär, Polizei, Bundespolizei und Gefängnis und den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen hinaus auch Schulpfarrämter bzw. Schulseelsorge und im Bereich von Krankenhäusern und Betreuungseinrichtungen in öffentlicher Hand sowie die Theologischen Fakultäten. Im großen Bereich der Einrichtungsseelsorge haben die Kirchen daher auch Anteil an den Verschiebungen im religionskulturellen Feld. Wird die Präsenz der Kirche über die jeweilige kirchlich verantwortete Tätigkeit als Ausdruck des staatskirchlichen Erbes und damit im Rahmen eines korporativen Verhältnisses von Staat und Kirche verstanden, so wird dies mit Kritik am religiösen Monopolanspruch der Kirchen verbunden. Dies zeigen unterschiedliche Momentaufnahmen in der langen Diskussion um die Militärseelsorge, insbesondere die Diskussion um die Einführung der Militärseelsorge in den östlichen Bundesländern auf dem Hintergrund der Erfahrung der Kirchen in der DDR (Werner 2001) sowie die Debatten um den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Er befindet sich im permanenten „Plausibilisierungssstress“ (Domsgen / Witten 2022). Entsprechend wächst die gesellschaftliche Akzeptanz für eine kirchliche Präsenz in öffentlichen Einrichtungen da, wo sich diese nicht mehr exklusiv sondern inklusiv unter Vorzeichen genereller religiöser Pluralität präsentiert. Dies gilt insbesondere für den konfessionell getragenen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen (EKD 2023: 55–57). Auf diesem Hintergrund lässt sich die Einführung des sogenannten Hamburger Modells („Religionsunterricht für alle“, Bauer 2019: 85–145 und Bauer 2022: 34–36) sowie die Überlegungen zu einem christlichen Religionsunterricht in Niedersachsen (Heinig et al. 2024) als affirmative Bejahung der religionspluralen Situation seitens der Kirchen verstehen, wobei sich der Hamburger Ansatz interreligiös, das niedersächsische Modell ökumenisch weitet.

Festzuhalten bleibt, dass die Kirchen die Möglichkeit nutzen sollten, die die staatlich legitimierte und garantierte positive Religionsfreiheit und die ordnungspolitischen Rahmenbedingungen des Verfassungsrechtes für sie bietet. Dies jedoch unter der Voraussetzung, dabei den religionspluralen Kontext der Gesellschaft zu berücksichtigen und auf religiöser Monopolansprüche zu verzichten (Witschen 2017: 27). Mit dieser Haltung und Strategie lässt sich das historische Erbe als zivilgesellschaftlicher Mehrwert einbringen. „Gerade die historisch gewachsene Nähe zum Staat ermöglicht der Kirche dabei Zugang zu zivilgesellschaftlicher Auseinandersetzung, die anderen Akteurinnen verwehrt bleiben“ (Schleifenbaum 2021: 198). Die Kirchen verfügen wie kaum ein anderer zivilgesellschaftlicher Akteur über eine Fülle von materiellen und immateriellen Ressourcen wie Räume, Mitarbeitende und Finanzen (Jäger 2019: 139 und Fischer 2008: 95 ff.). Mit ihren Organisationsstrukturen reichen sie über die landeskirchliche, die mittlere Ebene und die Ortsgemeinden bis in die nachbarschaftlichen Lebensräume, in denen die Generierung von zivilgesellschaftlichen Haltungen besonders wichtig sind (Meyer 2017) und gestalten mit ihren Diensten und Werken zugleich intersektionale Dialog- und Handlungsfelder mit staatlichen, wirtschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Einrichtungen, Organisationen und Akteur:innen. Gemeinsame Voraussetzung für die zivilgesellschaftliche Wirkung auf der Grundlage des staatskirchlichen Erbes ist, dass die Kirchen jeweils gemeinwesenorientiert agieren und als solche wahrgenommen werden und nicht in Anwältschaft organisationaler Eigeninteressen noch mit der Reklamierung von Deutungshoheit für die Gesamtgesellschaft. Dies zeigt sich in dem Maße, ob und wie die Kirchen an ihrem spezifischen Rechtsstatus im Verteidigungsmodus festhalten oder selbst Lösungen suchen, mit denen sie sich affirmativ in einer religionspluralen Situation jenseits staatlicher Privilegierung einfinden. Die offen signalisierte Bereitschaft der Kirchen, auf die Staatsleistungen zu verzichten, deren Ablösung schon in der Weimarer Reichsverfassung angezeigt worden war, weist in die zweite Richtung (Gienke / Landwehrs 2024).

Auch von politologischer Seite gibt es die Tendenz, die Kirchen stärker dem Raum der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit zuzuweisen. Religiöse Wahrheiten können keine unmittelbare politische Autorität beanspruchen. Nur die Grundrechte und Institutionen der liberalen Demokratie sind in der Lage, die institutionellen Bedingungen der Möglichkeit für die Selbstbehauptung unterschiedlicher weltanschauliche Wahrheitsansprüche und ihren gewaltfreien Aushandlungsprozess zu schaffen.

„Darum müssen die Grenzen zwischen Religion und Politik klar gezogen bleiben, auch wenn die Politisierung der Religion als Stimme der Zivilgesellschaft im demokratischen Rechtsstaat notwendig, unvermeidlich und willkommen ist, aber eben nicht als Zivilreligion und schon gar nicht im Gewand des Fundamentalismus, sondern als die eines Akteurs unter anderen“ (Meyer 2015, 14).

Das bedeutet nicht, dass die Kirchen sich jeglicher Positionierung in relevanten politischen Fragen enthalten müssen. Aber sie können diese weder mit dem Anspruch verbinden, sich qua religiöser Autorität den konflikthaften Meinungsbildungsprozessen der öffentlichen Diskurse zu entziehen noch die Stimme des Ganzen zu repräsentieren. Der Einfluss der Kirchen auf die Öffentlichkeit muss daher im kritischen Dialog und in Partnerschaft mit anderen ausgeübt werden. Damit können auch positive Rückwirkungen und konstruktiv kritische Lernerfahrungen für die Kirchen selbst verbunden sein, die erhelltend für das christliche Selbstverständnis und die Wahrnehmung des christlichen Auftrages wirken (Fergusson 2009: 61).

„Anstatt sich direkten oder indirekten Zugang zu politischer Macht zu verschaffen, vermögen religiöse Gruppierungen auf diese Weise politische Kritik, Sozialprogramme und Bildung in öffentlich wirksamer Weise zu unterstützen“ (Fergusson 2009: 48).

Das bedeutet eine Selbstrelativierung bei gleichzeitiger Selbstwertschätzung der eigenen Position. Mit dieser Haltung tragen die Kirchen aktiv zur Gestaltung eines öffentlichen Raumes bei, in dem partikulare Interessen sich auf allgemeine Aushandlungsprozesse hin öffnen. Wechselseitige Anerkennung und Bildungsimpulse für eine reflexive Individualität, die den konstruktiven Umgang mit Unterschieden fördert, sind der genuine Beitrag der Kirchen zur modernen Zivilgesellschaft (Danz 2018: 14), gerade angesichts der Tatsache, dass sich in ethischen Positionen eine innerkirchliche Pluralität abbildet, die oftmals gesellschaftliche Debattenlagen widerspiegelt.

Mit ihrem Beitrag zur wertebasierten Kultur gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse leisten die Kirchen als starke Kraft in der Zivilgesellschaft einen wichtigen Beitrag zur Generierung der sozialmoralischen Ressourcen für das Gemeinwesen, auf die sowohl Demokratie wie Rechtsstaat angewiesen sind (Meyer 2017). Für die institutionelle Organisationsstruktur der Zivilgesellschaft bilden die assoziativ angelegten Religionsgemeinschaften – analog zu NPOs – daher eine wichtige infrastrukturelle Basis. Denn die Zivilgesellschaft ist auf die „Bildung von institutionell und organisatorisch relativ dauerhaften, frei-

willigen Zusammenschlüssen, wie sie Religionsgemeinschaften und Kirchen darstellen, angewiesen“ (Kreutzer 2017: 340 f.). Diese Funktion kommt den Kirchen auch angesichts ihrer schwindenden Mitgliedszahl und des gesamtgesellschaftlichen Reputations- und Relevanzverlustes zu. Je mehr die Kirchen ihrer alten Hegemonialansprüche als institutionelle Vertreterinnen von Religion der Gesellschaft entkleidet werden, desto intensiver können sie als eine wichtige Repräsentantin von Religion neben anderen innerhalb einer zunehmend heterogener werdenden Gesellschaft zum Vorschein kommen. Dies kann mit innerkirchlichen, „kenotischen Lernprozessen“ (Späth 2025: 217–376) verbunden sein, wenn die Kirchen ihre Situation jenseits alter Monopolstellungen und -ansprüche im Blick auf das Ganze der Gesellschaft annehmen.

Daher ist zu erwarten, dass die Deinstitutionalisierung der Kirchen bzw. die Entkirchlichung der Gesellschaft den zivilgesellschaftlichen Status der Kirchen eher forciert, als mindert. Allerdings unter dem Vorzeichen von kontroversen und kritischen Aushandlungsprozessen mit entsprechendem Gegenwind, bei dem sich die Kirchen nicht mehr auf ihr religionsverfassungsrechtlich garantiertes, staatskirchlich konturiertes Erbe zurückziehen oder mit religiös begründeten Exklusiv- sowie Deutungsansprüchen für die Gesamtgesellschaft auftreten können.

4.3 Zwischen Privatsphäre und öffentlichen Räumen – Kirchen als intermediäre Organisationen

Wird die Raumlogik auf die Kirchen als Organisationen angewandt, so besteht ein besonderes Charakteristikum in ihren Überlappungen zur Privatsphäre (Schleifenbaum 2021: 17 u. 198 f.). Christliche Religion wird sowohl privat wie auch öffentlich gelebt. Die Kirchen sind einerseits der Ort, an dem die religiösen Erfahrungen der Einzelnen aus der Welt des Privaten in den Raum einer Kommunikationsgemeinschaft treten können. Zugleich konturieren die Kirchen als Tradierungs-, Interpretations- und Kommunikationsgemeinschaften die religiösen Erfahrungswelten der Individuen, indem sie sprachliche und andere kulturelle Deutungsmuster sowie soziale Praktiken zur Verfügung stellen. Auf der anderen Seite bringen sie Inhalte, Werte und Praxisformen des christlichen Glaubens in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit als dem Raum öffentlicher Auseinandersetzung sowohl auf lokaler als auch überregionaler Ebene ein und nehmen so aktiv an den Aushandlungsprozessen um die Identität und die Zukunft der Gesellschaft teil. Sie wirken in wissensoziologischer Perspektive als „intermediäre Institution“ (Ber-

ger/Luckmann 2021: 59).²² Die Kirchen sind in der Lage, Themen, die ihnen im privaten Raum begegnen, wie z.B. Einsamkeit (Giebel 2022) oder Kinderarmut in öffentlichen Diskursen platzieren. Dabei können sie auf ihre Präsenz in fast allen Städten und Dörfern, ihre funktionalen Organisationseinheiten (Dienste und Werke) und ihre Netzwerkverbindungen mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteur:innen z.B. bei gemeinsamen Kampagnen zurückgreifen. Damit reichen sie bis in die kleinräumige Lebenswelten, die für die Pflege von Zivilität als Ressource für den herausfordernden Umgangs mit Diversität besonders wichtig sind (Meyer 2017: 118). Ein aktuelles Beispiel für das Zusammenwirken von bundesweiter Kampagne und lokal verankerter Veranstaltung ist die von evangelischer Kirche und Diakonie getragene Initiative der „#VerständigungsOrte“²³ als Plattform für Begegnung und Dialog auf der Basis der Anerkennung von Differenzen.

Im evangelischen Raum hat Wolfgang Huber bereits 1998 die Kirche als „intermediäre Institution“ beschrieben, deren Aufgabe darin besteht „auf Grund der ihr eigenen Botschaft und unter Inanspruchnahme ihrer spezifischen Kompetenz eine Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen“ (Huber 1998: 269).²⁴ Huber erweitert die Funktion der Kirchen über die Vermittlung zwischen den Einzelnen und den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen hinaus auf das Verhältnis zwischen den Einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes, um das Spezifikum der Kirche als intermediärer Institution zu benennen. Damit wechselt er jedoch bruchlos aus einer sozialwissenschaftlichen in eine theologische Perspektive, die zudem dem evangelischen Proprium der Gottesunmittelbarkeit der Glaubenden nicht gerecht wird und in

22 Nach Berger und Luckmann haben sie in wissenssoziologischer Perspektive Anteil an der dialektisch vermittelten Sinnkonstruktion zwischen Individuen und gesellschaftlichen Institutionen. Die Funktion der Intermediarität hatte bereits Tocqueville dem freien Assoziationswesen zugeordnet, das er in der amerikanischen Gesellschaft gegen Mitte des 19. Jh. vorfand, dazu rechnete er auch die christlichen Religionsgemeinschaften, vgl. Küppers 2017.

23 <https://www.mi-di.de/verstaendigungsorte> (10.7.2025); vgl. Hörsch 2025.

24 Huber selbst hat den Begriff der intermediären Institution von Berger und Luckmann übernommen und in sein Konzept von öffentlicher Kirche eingezeichnet, vgl. ders. 2000, 2001 u. 2016: 1152. Der Ansatz Hubers wurde breit rezipiert und diskutiert, von Fingerle 2001 über Ludwig 2010: 106–126 bis hin zu Schleifenzbaum 2021: 161. Auch die kirchentheoretischen Entwürfe und Skizzen von Hauschildt / Pohl-Patalong 2013: 172–174 und Schlag 2012: 45–48 sowie Weyen 2016: 278 f. u. 389 f. beziehen sich affirmativ auf Huber bzw. die intermediäre Funktion der Kirche. Auch Karle bezeichnet die Kirche als intermediäre Institution, greift aber dabei nicht auf Huber, sondern direkt auf Berger und Luckmann zurück und bezieht die intermediäre Funktion zwischen Kirche und Gesellschaft primär auf die Sozialform der Ortsgemeinde, Karle 2014: 231f. Ohne Verwendung des Begriffs hebt Anselm die vermittelnde Funktion der Kirche zwischen religiöser Individualität und der Aufgabe eines öffentlichen Christentums hervor und beschreibt damit eine intermediäre Funktion, vgl. Anselm 2020: bes. 38–40.

der Betonung der Kirche als Vermittlungsinstanz zwischen geglaubter Gotteswirklichkeit und den Einzelnen eher an klassische katholische Positionen erinnert. Huber selbst präzisiert diese spezifische Form der religiösen Vermittlung, indem er im Sinne der Wissenssoziologie an anderer Stelle davon spricht, dass die Kirche einen Deutungshorizont anbietet,

„der die verschiedenen Felder persönlichen und gesellschaftlichen Lebens in einem inneren Zusammenhang erkennen lässt. Als Interpretationsgemeinschaft ermöglicht sie es den einzelnen, selbst die Deutung der gesellschaftlichen Wirklichkeit mitzuprägen und an der Weiterentwicklung gesellschaftlicher Sinnmuster mitzuarbeiten. So schafft sie Verbindungen zwischen den einzelnen und vermittelt zwischen ihnen und dem Leben in der Gesellschaft“ (Huber 2000).

Hier steht primär die Einzelperson und ihre gesellschaftliche Teilhabe im Mittelpunkt. Das Konzept der intermediären Institution fokussiert den Beitrag der Kirche also nicht nur auf öffentlichkeitswirksame Äußerungen ihrer leitenden Amtsträger:innen und ihre repräsentativen Funktionen,²⁵ sondern auch auf einen wichtigen Bildungsaspekt, der Kirchenmitglieder zu kompetenten und engagierten Bürger:innen befähigen möchte. Beide Aspekte ergänzen einander und liegen religionssoziologisch auf unterschiedlichen Ebenen. Gesamtkirchliche Stellungnahmen und die öffentliche Wirkung zentraler Repräsentant:innen, zu denen mit der Präses der EKD-Synode, Anna Nicole Heinrich, auch eine Ehrenamtliche gehört, liegen auf der gesellschaftlichen Makroebene. Die Identifikation von singulären Positionen mit ‚der Kirche‘ folgt dabei nicht nur der Logik des kirchlichen Organisationsrechts, sondern auch einer Medienlogik der Öffentlichkeit, die von institutioneller Repräsentanz geprägt ist. Der Fokus auf die Einzelnen gehört zum Bereich der Mikrosoziologie. Wirksam werden religiöse Deutungsmuster und bürgerschaftliches Engagement im Mesobereich der relationalen Soziologie, konkret z.B. in Landeskirchen, Kirchengemeinden, Diensten und Werke, oder in religiösen Netzwerken. Die Präsenz der Kirchen auf den unterschiedlichen Ebenen macht daher das Potenzial ihrer intermediären Funktion sichtbar.²⁶

25 Dies unterstellt Thomas 2021: 113 der darin eine „enorm problemschaffende Lösung“ sieht, da sich hier nicht nur die Tür zu einem „katholischen moralischen Lehramt“ öffnet, bei dem Experten und Bischöfe verbindlich für „die Kirche“ sprechen, sondern auch der „tagtägliche Beitrag von Millionen von Laien [...] systematisch und nachhaltig entwertet“ wird. Thomas verkennt dabei jedoch, dass die von ihm zu Recht angemahnte Bildungsdimension ein Implikat der intermediären Funktion darstellt.

26 Die unterschiedlichen Ebenen und die damit verbundenen Aspekte im Blick auf die öffentliche Präsenz und Wirksamkeit treten in den Konzepten von Öffentlicher Theologie und Öffentlichem

Dezidiert beziehen sich auf die Kategorisierung der Kirchen als intermediäre Instanzen die kirchentheoretischen Entwürfe und Skizzen von Hauschild und Pohl-Patalong (Hauschildt / Pohl-Patalong 2013: 172–174) und Schlag (Schlag 2012: 45–48). Für Hausschild und Pohl-Patalong modernisiert der Theorierahmen der intermediären Institution die Beschreibung von Kirche als Kirche *in* einer Gesellschaft, die plural strukturiert ist. Die Kirche repräsentiere weder das Ganze der Gesellschaft noch steht sie ihr dual gegenüber, sondern hat als Teil der Gesellschaft in ihr eine intermediäre Funktion zwischen Einzelnen und Gesellschaft. Zudem mache die Theoriefigur plausibel, warum sowohl Öffentlichkeit wie Gemeinschaft konstitutiv für die Kirche sind. Innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft werden die Werte gebildet und profiliert, die die Kirchen in den öffentlichen Diskurs einbringt und damit zur Generierung der sozialen Ressourcen beiträgt, auf die ein Gemeinwesen wie der Staat angewiesen ist, ohne sie selbst reproduzieren zu können. (Hauschildt / Pohl-Patalong 2013: 174).

Für Schlag ist der Theorierahmen der Intermediarität in Rekurs auf Huber und über ihn hinausgehend nicht nur relevant für die Positionierung der Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteurinnen in der Öffentlichkeit, sondern auch für den spezifischen Charakter in „Form einer auf Mündigkeit setzenden Intermediarität“ (2012: 47, vgl. 57). Bei den kirchlichen Vermittlungsprozessen sind Beteiligung und Mitverantwortung der Einzelnen fundamental. Zudem bezieht er den Begriff der Intermediarität auch auf Vermittlungsprozesse zwischen den unterschiedlichen Ebenen der kirchlichen Organisationsgestalten und spricht von einer „innerkirchlich-subsidiären Intermediarität“ (2012: 47 vgl. 69).

In der Organisationsforschung wird die intermediäre Vermittlungsfunktion zwischen Einzelnen:r und der Gesellschaft aufgenommen und um eine weitere Relation erweitert (Gabriel 2008, 2014 b: 52–56 und 2023: 153–155).²⁷ Inter-

Protestantismus stärker auseinander und werden vom kirchentheoretischen Entwurf einer Öffentlichen Kirche von Thomas Schlag wieder stärker aufeinander bezogen, vgl. 71.

27 Hauschildt und Pohl-Patalong greifen die intermediäre Funktion im Rahmen der Organisationstheorie ebenfalls auf – allerdings ohne expliziten Bezug auf Gabriel. Sie unterstreichen damit ihr Verständnis von Kirchen als NPOs im Blick auf ihren hybriden Charakter. Bei den Kirchen finden sich angesichts der Ausprägung der unterschiedlichen Logiken analog zum NPO-Bereich wirtschaftsnähere, verwaltungsnähere und basisnähere Varianten, vgl. Hauschildt/Pohl-Patalong 2013: 187–189. Meyns bezieht sich affirmativ auf ein systemtheoretisch orientiertes Verständnis im Sinne von Kirche als intermediärer Organisation, die in „ihrer Arbeit die Botschaft des Evangeliums mit der Lebenswelt ihrer Mitglieder und dem Gefüge der sie umgebenden gesellschaftlichen Organisationen“ vermittelt, Meyns 2013: 231. Karle 2021: 99 f. rekurriert auf Gabriels Definition der intermediären Organisation und betont die Konkurrenz der unterschiedlichen Logiken

mediäre Organisationen überbrücken als Vermittlungsinstanzen die Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft, indem sie mindestens mit zwei Umwelten agieren. Als mitgliedschaftsbasierte Organisationen gestalten sie zum einen das Verhältnis zu den eigenen Mitgliedern und folgen einer *Mitgliedschaftslogik*, bei der es wesentlich um Integration der Mitglieder in die Organisation geht. Als Organisation agieren sie zugleich in einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem sie eine Organisation unter anderen sind. „Im Netz der Organisationen folgen sie den Maximen einer *Einflusslogik*, die an der Sicherung der Position in der Gesellschaft, dem Zugang zu Ressourcen und der Durchsetzung von Interessen orientiert ist“ (Gabriel 2014 b: 53). Eine dritte organisationale Logik neben der Mitgliedschafts- und der Einflusslogik bilden die Sozial- und Wertestrukturen, die der Organisation in der Regel inhärent vorgegeben sind. Diese lassen sich als *Traditions- oder Ursprungslogik* bezeichnen. Gabriel reklamiert die Traditions- oder Ursprungslogik exklusiv als Spezifikum für die Kirchen (2014 b: 54–56). Da diese Dimension jedoch auch in Wirtschaftsunternehmen (z.B. bei Familienbetrieben oder im Rahmen der Gemeinwohlökonomie) sowie bei NPOs mit ihrer wertebasierten Mission zu finden ist, kann sie auch auf andere Organisationstypen angewendet werden. Das Spezifikum der christlichen Ursprungslogik macht ihre inhaltliche Füllung und deren Verbindlichkeitsgrad aus (klassisch: Das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Schrift gegeben und von den Bekenntnisschriften bekannt und bezeugt ist²⁸). Die Ursprungslogik kirchlicher Organisationen konkretisiert sich in der Vielfalt von liturgischen, hermeneutischen und handlungspraktischen Vergegenwärtigungen. Sie lässt sich nicht über eine Auftragssemantik bruchlos operationalisieren, sondern muss im Rahmen der kirchlichen Interpretations- und Handlungsgemeinschaft immer wieder neu kommunikativ aktualisiert werden.

Intermediäre Organisationen handeln im triangulären Spannungsfeld von Mitgliedschafts-, Einfluss und Ursprungslogik. Angesichts der Pluralisierung von Mitgliedschaftsverhalten und der Transformationen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit(en) wird das Ausbalancieren der unterschiedlichen Logiken

(Einfluss-, Mitgliedschafts- und Ursprungs- bzw. Traditionenlogik) im Sinne der Organisationstheorie. Diese bildet für sie einen Hinweis, dass die Kirche nicht bruchlos dem Organisationssektor zugerechnet werden kann, ohne dabei ihren besonderen religiösen Charakter zu verlieren.

²⁸ Vgl. die Präambelformulierung der Verfassung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers von 2020: „Grundlage der Verkündigung in der Landeskirche ist das in Jesus Christus offenbar gewordene Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben, wie es in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche maßgebend bekannt und wie es aufs Neue in der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen bezeugt worden ist.“ <https://www.kirchenverfassung2020.de/artikel/artikel-00-Praeambel> (10.7.2025).

zunehmend anspruchsvoller. Für die Kirchen bedeutete dies, im Rahmen der Mitgliedschaftslogik den immer stärker individualisierten Formen der Kirchenmitgliedschaft gerecht zu werden und zugleich individualisierte Religiösität und Motivation auf den Raum einer Deutungsgemeinschaft hin zu öffnen und zu vermitteln. Im Rahmen der Einflusslogik steht die „Vermittlung von Religiösität, Glaube und Motivation zum sozialen Engagement in die Gesellschaft hinein im Zentrum“ (Gabriel 2023: 155). Gabriel benennt die spezifisch religiöse Dimension der Kirche als intermediärer Organisation mit der Traditions- bzw. Ursprungslogik, bei der die Kirche die Aufgabe hat, sich immer wieder reflexiv auf ihren eigenen Ursprung zu beziehen und ihre Identität im Vollzug zwischen Mitgliedschafts- und Einflusslogik zu regenerieren.

„Den Menschen und ihren individuellen Erfahrungen der Selbsttranszendenz überzeugende Deutungen anzubieten, für den Glauben eine öffentliche Resonanz zu sichern und die Kette der Erinnerungen nicht abreißen zu lassen, dies zusammen macht die Aufgabe der Kirche als intermediäre Organisationen aus“ (Gabriel 2014 b: 55).

Damit führt der Theorierahmen von Kirche als intermediärer Institution (Huber) bzw. Organisation (Gabriel) zu einer Platzierung der Kirchen in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit als dem Raum, der eine reine Privatisierung des Glaubens aufbricht. Die unterschiedliche Begrifflichkeit von intermediärer Institution bzw. Organisation ist primär der jeweiligen Perspektive geschuldet. Für Huber ist die Figur der Intermediarität wichtig für sein Konzept der Volks- bzw. Gesellschaftskirche, das an einen institutionellen Begriffsrahmen anknüpft. Gabriel betrachtet Intermediarität stärker aus organisationstheoretischer Sicht. Im Blick auf die intermediäre Funktion im gesellschaftstheoretischen Horizont, die Vermittlung zwischen Einzelnen und gesellschaftlichen Gesamtzusammenhängen, kongruieren beide Perspektiven. Organisationstheoretisch bezeichnet Intermediarität das Austarieren von unterschiedlichen Logiken innerhalb einer Organisation im Blick auf ihre Umwelten.

Beide Begriffe lassen sich mit dem NPO-Diskurs verknüpfen. Der Begriff der institutionellen Intermediarität verweist auf die Funktion der freien Assoziationen im Zwischenraum von privatem Bereich und gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Der Begriff der organisationstheoretischen Intermediarität nimmt Bezug auf das Ausbalancieren unterschiedlicher Logiken hinsichtlich relevanter Umwelten (Mitglieder, andere Organisationen, eigene Identität). Bei der wissenssoziologisch unterlegten Rede von den Kirchen als inter-

mediären Institutionen vermitteln die Kirchen zwischen den Einzelnen und den gesellschaftlichen Öffentlichkeiten, indem sie Deutungsmuster und Symbolbestände zur Verfügung stellen und soziale Praktiken vermitteln, die auf partizipative Teilhabe an Kirche und Gesellschaft zielen. In der organisations-theoretischen Perspektivierung stellen Kirchen intermediäre Organisationen dar, die sich zu ihren unterschiedlichen Umwelten und der eigenen Identität zu verhalten haben und dabei Mitgliedschafts-, Umwelt- und Ursprungslogik miteinander auszutarieren müssen.²⁹

Die ekklesiologischen, kirchentheoretischen und organisationssoziologischen Aspekte bestätigen die Bedeutung der intermediären Funktion der Kirche bei der Vermittlung zwischen Einzelnen und Gesellschaft. Zugleich wird deutlich, wie das religiöse Profil der Kirchen über Vergemeinschaftung, Partizipation und Empowerment zivilgesellschaftlich relevant werden kann. Diese intermediäre Funktion ist nicht abhängig von der Größe der kirchlichen Organisationen, da sie sich grundlegend auf die Vermittlung von Individuen und größeren Sozialzusammenhängen bzw. institutionellen Umwelten bezieht. Auch für Organisationen im NPO-Bereich wie z.B. Vereine werden intermediäre Funktionen geltend gemacht (Zimmer 2018: 778 f. und Simsa 2021: 139 f.) – und diese umfassen in den Einzelfällen bei weitem nicht die Mitgliedszahlen der Kirchen, auch wenn diese weiterhin kontinuierlich abnehmen.

Im Blick auf die Ursprungslogik lässt sich über die soziologischen Außenperspektiven hinaus eine weitere, spezifisch theologische Facette des Intermediaritäts-Begriffs formulieren. Im Blick auf ihr theologisches Selbstverständnis eignet der evangelischen Kirche eine gleichsam intermediäre Institutionalität im Sinne einer mit ihrer theologischen Identität vorgegeben intermediären Struktur, die sie zugleich mit ihren organisationalen Grenzen konfrontiert. Denn der Kirche ist als Traditions-, Interpretations- und Handlungsgemeinschaft die Verbindung von Individuum, Sozialgestalt und Öffentlichkeitsanspruch theologisch eingeschrieben. Die religiöse Individualität gründet theologisch in der Gottesunmittelbarkeit des Glaubens, die durch keine andere Instanz vermittelt wird. Sie liegt jenseits organisationaler Verfügbarkeit, ist jedoch in ihren Entstehungszusammenhängen und Vollzügen eingebettet in eine soziale Bezugsgröße mit ihren kulturellen Praktiken und Symbolbeständen, die kirchliche Organisationen über Gelegenheitsstrukturen zu Verfügung stellt. Der in der unmittelbaren Gottesbeziehung gegebene Frei-

²⁹ Wie sich die drei Logiken im Zusammenhang mit Kirchenreformprogrammen der Landeskirchen identifizieren und gewichten lassen, zeigen Gabriel, Karl / Karle, Isolde / Pollack, Detlef 2016: 65–67.

heit führt zur praxeologischen Bewährung dieser Freiheit im Form einer aktiven Mitgestaltung der Gesellschaft im Horizont universalistischer Werte wie Menschenwürde und Nächstenliebe, an der neben den Christenmenschen in ihren privaten und öffentlichen Rollen auch die Kirche als kollektive Akteurin teilhat. Dieses Selbstverständnis hängt nicht vom gesellschaftlichen Status oder der jeweiligen konkreten kirchlichen Sozialgestalt ab und kann auch nicht im Rahmen organisationaler Entscheidungsprozesse zur Disposition gestellt werden.³⁰

In allen Facetten der kirchlichen Intermediarität ist der Öffentlichkeitsbezug ein Moment, das konstitutiv mit einer spezifisch religiös konnotierten sozialen Integration verbunden ist. Der in den zivilgesellschaftlichen Raum verweisende Öffentlichkeitsbezug der Kirche wächst in seinen wertebasierten Gehalten aus dem Reservoir der religiösen Gemeinschaftsvollzüge und Formen. Diese wiederum bilden Strukturelemente der individuellen Religiosität, ohne diese determinieren bzw. normieren zu können.

4.4 Fazit

Als Ergebnis der raumlogischen Untersuchungen kann festgehalten werden, dass sich die Kirchen als religiöse Organisationen zunehmend der Sphäre der Zivilgesellschaft zuordnen lassen, ohne in der Rolle als zivilgesellschaftliche Akteurinnen aufzugehen. Sie weisen zwar aufgrund ihrer Geschichte in Form ihres staatskirchlichen Erbes und der entsprechenden Strukturen noch deutliche Überlappungen zum staatlichen Bereich auf, diese verringern sich jedoch aufgrund der Verschiebungen im religionskulturellen Feld. Die hybriden Zonen mit der Sphäre des Marktes sind traditionell geringer ausgeprägt, spielen aber aufgrund von fortschreitenden Finanzkrisen und entsprechender Strukturanpassungen im Rahmen der forcierten Organisationswerdung der Kirchen als auch zweckrational handelnde, kollektive Akteurinnen eine wachsende Rolle und sind mit der Herausforderung einer theologisch vermittelten Selbststeuerung verbunden. In dem Maß, wie sich die Kirchen als NPOs konzeptualisieren, werden wirtschaftliche Logiken für die Kirchentheorie wie für das kirchliche Handeln an Bedeutung gewinnen.

30 Der Verfasser ist sich bewusst, dass diese hier als institutionelle Vorgabe formulierte Aussage Ausdruck einer spezifischen theologischen Position ist und insofern einen axiomatischen Charakter bildet, der selbstverständlich Gegenstand kritischer Reflexion zu bleiben hat.

Neben das Kirchenbild einer staatsnahen Institution mit korporatistischer Tradition tritt als neues Bild eine zivilgesellschaftliche Akteurin mit einem privilegiertem ordnungspolitischem Status und einem kulturell verankerten, institutionellen Erbe, das jedoch langsam verblasst. Dieser Prozess ist nicht als schlichte Ablösung, sondern als komplexe Verschiebung zu verstehen. Alte Formen und Muster bleiben weiterhin präsent, wandern als Sedimentschichten gleichsam mit, auch wenn sie nach unten rutschen. Die Kirchen können auch in einer zunehmenden Minoritätssituation zukünftig zwischen Staat, Markt und Privatsphäre eine wichtige Rolle einnehmen, wenngleich stärker als Akteurin im zivilgesellschaftlichen Feld. Und dies nicht nur aus Gründen wachsender Entkirchlichung aufgrund von Säkularisierungs- wie Individualisierungsprozessen, die sich mit einer gesellschaftlichen Akzeptanz für ihre sozial-karitativen Seiten verbindet. Sondern auch aus Gründen der eigenen, theologischen Identität. „Denn zivilgesellschaftliche Prinzipien wie Selbstorganisation oder Gemeinwohlorientierung sind in hohem Maße mit christlichen Überzeugungen vereinbar“ (Hoyer 2020: 128).

Der Theorierahmen der intermediären Institution (Huber) bzw. intermediären Organisation (Gabriel) nimmt die Kirchen in ihrer Vermittlungsfunktion zwischen der Privatsphäre und den gesellschaftlichen Öffentlichkeiten bzw. ihren diversen Umwelten wahr. Auf diese Weise wird die Rolle der Kirche als zivilgesellschaftliche Akteurin profiliert und diese an die Seite anderer intermediären Organisationen gestellt, zu denen auch NPOs gehören. Die Kirchen lassen sich im Spannungsgeflecht von Mitgliedschaftslogik (Kirchenmitglieder), Einflusslogik (Rolle als zivilgesellschaftliche Akteurin) und Traditions- bzw. Ursprungslogik (rituell geprägte Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft) verorten. Die Gleichzeitigkeit dieser unterschiedlichen Logiken weist auf den hybriden Charakter hin, der sich auch bei den NPOs konstatieren lässt. Die konkrete Wirkung der Logiken spiegelt wiederum gesellschaftliche Entwicklungen und Transformationen wider, wie z.B. die Pluralisierung des Mitgliedschaftsverhalten und die zunehmende digitale Mediatisierung der Öffentlichkeit.

Die intermediären Funktionen der Kirchen können daher nicht bloß strukturell vorausgesetzt, sondern müssen immer wieder in actu durch kirchliches Handeln regeneriert werden. Die Arbeit als intermediäre Organisation bringt die mühsame Aufgabe mit sich, einerseits ein christliches Wirklichkeitsverständnis als normative Fundierung zu vertreten und andererseits in der Realität der Organisationspraxis durch Teilhabe, Ko-Produktion und Gestaltungswillen der Engagierten zur Geltung kommen zu lassen. Das kollidiert auch heute noch erlebbar mit einer hierarchisch verfassten Struktur und einem

Habitus, der dazu neigt, Teilhabe und Engagement instrumentell zu betrachten, anstatt materiell zu ermöglichen.

Das Agieren im intermediären Vermittlungsfeld zwischen der Heterogenität der Kirchenmitglieder mit ihren sehr unterschiedlichen Erwartungen und den graduell verschiedenen Partizipationsformen am kirchlichen Leben und der Vielfalt von Öffentlichkeiten und deren digitalem Strukturwandel ist sehr anspruchsvoll. Die Bereitschaft, sich auf die veränderten Situationen im Mikro- und Makrobereich einzustellen, führt zu einer zunehmenden Flexibilisierung und Fluidisierung der Großkirchen im Sinne einer „liquiden Organisation“ (Gabriel 2014: 49), die sich durch Anpassungsbereitschaft an sich verändernde Umwelten und Wandlungsfähigkeit auszeichnen muss. Auf diese Weise wird deutlich, wie die Kirchen den historischen Pfad staatsanaloger bürokratisch-hierarchischer Organisationen zu verlassen suchen und sich in den zivilgesellschaftlichen Raum hineinbewegen.

Besonders greifbar wird der liquide Organisationscharakter bei den Diensten und Werken, die in ihren Arbeitsfeldern Anpassungen im Blick auf die Mitgliedschaftslogik und die Umweltlogik an sich verändernde Umwelten vornehmen und diese implizit wie explizit mit der Ursprungslogik ins Verhältnis setzen. So haben die Kirchen bei der Implementierung des Umweltthemas in ihren Organisationsaufbau über die Einrichtung von entsprechenden Fachstellen innerhalb funktionaler Dienste sowohl auf engagierte Initiativgruppen eigener Mitglieder reagiert (Mitgliedschaftslogik) als auch sich gesellschaftlich erkennbar als Organisation positioniert (Einflusslogik) sowie schöpfungs-theologische Ansätze vitalisiert (Ursprungslogik). Dabei wird der hybride Charakter der Dienste und Werke hinsichtlich der Kombination der drei Logiken deutlich. Es macht ihre Arbeit

„in den ‚Zwischenräumen‘ und als ‚Schnittstellen zu anderen gesellschaftlichen Teilsystemen‘ im Kontext der Zivilgesellschaft aus, dass in ihnen diese inhaltsbezogenen profilierten Formen der Kommunikation des Evangeliums nicht in den ‚klassischen‘ Semantiken erfolgen, sondern selbst von plauraler, wort- und bzw. oder tatbezogener Gestalt sind“ (Schlag 2024: 74).

Diese eher impliziten Muster lassen sich theologisch beschreiben im Sinne eines inklusiven Gemeinwohlverständnisses oder der Konzeption eines guten Lebens für möglichst viele (buen vivir, Bauer 2022), das neben der besonderen Sensibilität für vulnerable Gruppen auch Teilhabegerechtigkeit, ökonomische und ökologische Aspekte umfasst (Gabriel 2023: 153 f.).

5. Die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteurinnen – handlungstheoretische Zuordnungsversuche

Unter handlungstheoretischer Perspektive geht es um das Frage, ob und wie die Kirchen zivilgesellschaftliche Funktionen wie Dienstleistungen, Themenanwaltschaft, Wächterfunktionen, Selbsthilfe, Mittlerinnen, Solidaritätsstiftung wahrnehmen und als Orte der politischen Deliberation und der persönlichen Sinnstiftung übernehmen (Strachwitz 2015: 51 und Strachwitz. / Priller / Triebel 2020: 174–182) sowie zivilgesellschaftliche Werte wie Respekt und Toleranz sowie einen zivilen Umgang miteinander verwirklichen bzw. fördern.³¹ Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob die Kirchen einen zivilgesellschaftlichen Mehrwert in Form von Inklusion, Teilhabegerechtigkeit, Erzeugung von sozialem Kapital u.a. generieren.

5.1 Zivilgesellschaftliche Funktionen der Kirchen

Die Forschung ist sich weitgehend einig, dass sich Kirchen auch handlungslogisch als zivilgesellschaftliche Akteurinnen beschreiben lassen (Borutta 2005: 5, Roßteutscher 2009: 22 f., Strachwitz 2015, Ohlendorf / Rebenstorf 2019: 38, Jäger 2019, Hoyer 2020: 128, Wegner 2020: 317–320 und Schleifenbaum 2021: 159–296). Die zivilgesellschaftlichen Prinzipien wie Freiwilligkeit, Selbstorganisation und Gemeinwohlorientierung sind in hohem Maße mit christlichen Grundüberzeugungen vereinbar. Auch der Organisationsaufbau mit den unterschiedlichen Ebenen von Landeskirchen, mittlerer Ebene und Kirchengemeinden, die presbyterianischen und synodalen Elementen und das kirchliche

³¹ Ich inkludiere im Folgenden die beiden Dimensionen des normativen und habituellen Verständnisses der Zivilgesellschaft, wie ich sie auf S. 16 f. skizziert habe. Beide Dimensionen lassen sich zwar beim Theoriekonstrukt, nicht jedoch in der nun folgenden Rezeption der Forschungsliteratur angemessen unterscheiden. Hier verweisen sie vielmehr wechselseitig aufeinander. Die Zivilität bezeichnet dabei die Grundhaltung für die entsprechenden Handlungsfunktionen.

Handeln weisen Züge einer zivilgesellschaftlich agierenden Organisation mit lokalen, regionalen und überregionalen Organisations- und Partizipationsstrukturen auf. So besitzen die Kirchen aufgrund der hohen Zahl an Ehrenamtlichen und der ortsgemeindlichen Strukturen beste Voraussetzungen für einen aktiven Beitrag zur Sozialraumentwicklung.³² Auf kirchengemeindlicher Ebene können sich Einzelne im Rahmen einer Fülle von ehrenamtlichen Gelegenheitsstrukturen einbringen und ihre lokalen und regionalen Umwelten mitgestalten. Auf diese Weise tragen sie in den kleinräumigen Lebenswelten zur Belebung von Zivilität bei, was für den Politologen Thomas Meyer eine zentrale Bedeutung der Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteurinnen ausmacht (Meyer 2017). Denn in diesen kleinräumigen Lebenswelten, in denen Menschen ihre Lebensbedingungen, oft auch ihre Probleme und Sorgen kennen und teilweise auch teilen, wird Vertrauen gebildet und damit der Ausgrenzung vorgebeugt,

„weil Verantwortung und Rechenschaft, Bekanntheit und Vertrautheit zur Regel werden. Dazu können in unserer Gesellschaft die christlichen Gemeinschaften und Bürger einen entscheidenden Beitrag leisten“ (Meyer 2017: 118).

Auch der Soziologe und Zivilgesellschaftstheoretiker Ansgar Klein hebt hervor, dass Gemeinschaftsvorstellungen und ihre gelebte Praxis in den Kirchen für das Gemeinwesen und die Gemeindepolitik sehr wichtig sind (Klein 2017: 191). Gerhard Wegner stellt fest, dass Kirchengemeinden durch soziales Engagement im gemeindlichen Umfeld einen wichtigen Erfolgsfaktor ihrer Arbeit neu entdecken (Wegner 2017: 171).

„Mit diesem Trend entwickeln sich Kirchengemeinden deutlich hin zu anderen Partnern in der Zivilgesellschaft, geben mit anderen Kooperationen ein und entwickeln praktisch vor Ort Strukturen, die mit dem staatskirchlichen Erbe nichts mehr zu tun haben, sondern Kirche als Kirche in der Gesellschaft und nicht mehr als Kirche der Gesellschaft praktisch gestalten“ (Wegner 2017: 171).

Wegner interpretiert diese Entwicklung auch als Kompensation des spürbaren Rückgangs des Interesses an religiöser Kommunikation in den Kirchengemeinden und fragt an anderer Stelle, wie sich zivilgesellschaftliches Engage-

32 Hierauf haben Beiträge aus dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD vielfach hingewiesen, vgl. Wegner: 2019: bes. 293–296 und 2020 sowie explorative Studie von Ohlendorf / Rebenstorf 2019, ihre Zusammenfassung bei Rebenstorf 2020, den kompakten Überblick von Rebenstorf / Schendel / Wegner 2021 und Lämmlin 2022: 72–76 sowie Rebenstorf 2023.

ment im Sozialraum als religiöser Vollzug begreifen und praktisch vermitteln lässt (Wegner 2020: 321–333).

Der Frage, wie Kirchengemeinden in den konkreten Sozialräumen zivilgesellschaftliche Funktionen ausüben, geht die explorative Studie von Ohlendorf und Rebenstorf nach (2019: bes. 229–238, vgl. Rebenstorf 2020: 114–119). In der Studie werden fünf verschiedenen Typen bzw. Cluster unterschieden, mit denen sich die Funktionen von Kirchengemeinden in den lokalen Zivilgesellschaften differenzieren lassen: *Kompensation, Integration, Intervention, Moderation und Sozialisation*.

Beim Typus der *Kompensation* treten Kirchengemeinden in die Aufgabengüten, die z.B. durch kommunale Träger, kommerzielle Anbieter:innen oder andere zivilgesellschaftliche Akteure:innen hinterlassen werden. Wichtig sind hierfür räumliche und personale Ressourcen. Diese Funktion ist primär in schrumpfenden oder ländlichen Räumen relevant.

Die zweite Funktion wird als *Integration* bezeichnet und dient der Stärkung des sozialen Zusammenhaltes durch unterschiedliche Aktionsformen (z.B. Feste für Zugezogene oder Einrichtungen wie ein Welt-Laden, ein Café oder ein Mehrgenerationenprojekt).

Mit einer anwaltschaftlichen Funktion agieren Kirchengemeinden im Rahmen des Typs der *Intervention*. Sie bringen sich aktiv mit eigenen Positionen in lokale gesellschaftliche Diskurse ein, z.B. im Bereich von Stadtentwicklung, bei Energie- und Umweltthemen oder dem Community Organizing oder im Engagement für spezifische Gruppen wie Geflüchtete.

Eine *Moderationsfunktion* ist dem vierten Typ zuzuordnen. Kirchengemeinden fungieren hierbei als Plattformen, die verschiedenen Initiativen und Meinungen eine Stimme geben. Voraussetzung dafür ist eine spezifische Offenheit und Gastfreundschaft der Kirchengemeinde, die sich u.a. in der Öffnung kirchlicher Räume ausdrückt.

Die fünfte Funktion ist die *Sozialisation*. Sie zieht sich als integrale Funktion durch alle vier anderen Typen. Kirchengemeinden bieten aufgrund ihrer auf Ehrenamtlichkeit basierten formalen Leitungs- und Partizipationsstrukturen vielfältige Gelegenheitsstrukturen zum Erwerb von *civic skills*. Diese sind relevant für zivilgesellschaftliche Formen von Selbstorganisation, Interessenartikulation und Vernetzung. Sie werden durch die Zusammenarbeit in Krei-

sen und in Projekten und bei der Planung von Projekten vor allem in der Begegnung mit Dritten jenseits innerkirchlicher Bezüge und sozialer Milieu-zugehörigkeit erworben. „Solche Begegnungen und gemeinsame Arbeit dienen der Vermittlung von Eigeninteresse und Gemeinwohl, sie sensibilisieren für andere Lebenswelten“ (Rebenstorf 2020: 118) und üben den herausfordernden Umgang mit Alterität. Hier sind besonders interreligiöse Begegnungen hervorzuheben. Über Kooperationsprojekte werden die *civic skills* in den Sozialraum hineingetragen und entfalten dort Wirkung.

Die fünf Funktionstypen lassen sich hervorragend mit den oben aufgeführten Funktionsbereichen von zivilgesellschaftlichen Akteur:innen nach Strachwitz abgleichen (Strachwitz 2015: 51). So entspricht die kompensatorische Funktion der des Dienstleisters. Die Integration lässt sich mit dem Funktionsbereich der Solidaritätsstifterin vergleichen. Die Interventionsfunktion taucht bei den Stichworten Themenanwält:innen und Wächter:innen auf. Die Moderationsfunktion ist dem Funktionsbereich der Mittler:innen zuzuordnen. Das Sozialisationscluster findet sich als Querschnittsthema im Begriff des Sozialkapitals wieder. Umgekehrt dürfte sich die Funktion als persönliche Sinnstiftung und Ort erfahrener Selbstwirksamkeit durch alle Cluster der Kirchengemeindestudie ziehen. Diese hohe Parallelität weist darauf hin, dass und wie sich Kirchengemeinden auch nach handlungslogischen Parametern als zivilgesellschaftliche Akteurinnen verstehen und einordnen lassen.

Im Rahmen von networktheoretischen Untersuchungen wird deutlich, dass viele Kirchenmitglieder in pluralen Bereichen der örtlichen Zivilgesellschaft aktiv sind, schwerpunktmäßig im sozialkaritativen Bereich (Roeder / Weyel 2019: 161–163). Dem Sozialraum bzw. dem Gemeinwesen und damit der Zivilgesellschaft vor Ort sind auch die verstärkten Kooperationsformen von verfasster Kirche in Gestalt von Kirchengemeinden und der Diakonie bzw. Caritas zuzuordnen. Kirche und Diakonie werden hier gemeinsam mit anderen Kooperationspartner:innen zivilgesellschaftlich tätig (Lämmlin / Wegner 2020 und Hübner 2023).

Über die Kirchengemeinden hinaus benennt die Forschung auch andere kirchliche Einrichtungen und Handlungsfelder mit zivilgesellschaftlichen Funktionen. So hebt Klein die kirchlichen Akademien als wichtige Diskursorte heraus, die als Ausdruck von „Kirche in der Welt“ an den „Zonen des Lernens und der Konflikte“ (Klein 2017: 192) wirken und sowohl als moderierende Plattformen wie als Ort kirchlicher Anwaltschaft fungieren. Auch die Kirchentage lassen sich als exponierte zivilgesellschaftliche Foren verstehen,

auf denen politische Kultur, gesellschaftlicher Zusammenhalt und solidarisches Verhalten gefördert wird. Auf diese Weise manifestiert sich – hier bezogen auf die evangelischen Kirchentage – „exemplarisch ein sich zivilgesellschaftlich verstehender, selbstbewusster Protestantismus“ (Aus der Au 2017: 285) mit sowohl sozialtheoretischen (Gemeinschaftsbildung und Sozialkapital, Renner 2020: 221–241) als auch bildungstheoretischem Charakter (Räume informellen Lernens, Renner 2020: 253–272).

Im kirchlichen Bildungsbereich heben internationale Studien zur Konfirmandenarbeit hervor, dass diese zu wichtigen sozialen Werten beiträgt und insbesondere die Verpflichtung zu sozialem, ethischen und freiwilligen Einsatz stärkt (Petterson / Simojoki 2010, Moos 2013: 198–201 und Schlag / Greuter 2024). Es wird „eine Diskurskultur über grundlegende Fragen des Menschseins und der Welt gelernt und eingeübt [...], die von Respekt, Verbindlichkeit, Toleranz und Rationalität geprägt ist“ (Moos 2013: 200). Aktuell wird daraus gefolgert: „Die Konfirmandenarbeit liefert dann im besten Fall einen grundlegenden Beitrag zur Orientierung in der Gesellschaft, zur Ausbildung einer reflektierten religiösen Identität und zur Sensibilisierung des Zusammenlebens – im Sinne der Förderung einer demokratischen Dialogkultur“ (Schlag / Greuter 2024: 171).

Als weiteres Feld ist die internationale Entwicklungsarbeit der Kirchen zu nennen (Märkle 2012), deren inhaltliche Arbeit mit zivilgesellschaftlichen Werten korrespondiert und von den Entwicklungsdynamiken der internationalen Zivilgesellschaft ebenso abhängig ist wie sie ihrerseits darauf Einfluss nimmt.³³ Zudem bringen sich internationale Dienste wie Ökumene- und Missionswerke, Facheinrichtungen für Umweltfragen oder Frieden in Allianzen und Bündnisse mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteur:innen ein und gestalten mit ihnen gemeinsam öffentliche Kampagnen (Jäger 2019, 141). Kirchliche Formen der Selbstorganisation auf internationalen Ebenen wie der Ökumenische Rat der Kirchen, der Lutherische Weltbund oder die Konferenz Europäischer Kirchen tragen zur Infrastruktur der internationalen Zivilgesellschaft bei und bieten den Kirchen die Möglichkeit, aktiv an der Ausformung der jeweiligen Zivilgesellschaften mitzuwirken (Anhelm 2017: 389 f. und Jäger 2019: 141).

³³ Vgl. exemplarisch den jährlich von Brot für die Welt herausgegebenen „Atlas der Internationalen Zivilgesellschaft“, www.brot-fuer-die-welt.de/themen/atlas-der-zivilgesellschaft/. Die Hervorhebung des zivilgesellschaftlichen Horizonts für die kirchliche Entwicklungsarbeit korrespondiert der staatlichen Wertschätzung von Religionsgemeinschaften für die Entwicklungspolitische Arbeit durch das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, vgl. Gräb / Öhlmann 2022.

Im Bereich kultureller Diversität engagieren sich kirchliche Einrichtungen und einzelne Akteur:innen gegen Rassismus in Kirche und Gesellschaft und geschlechtliche Vielfalt (Vecera 2025) und „für eine Kirche der gelebten intersektionalen Verbundenheit“ (Ceasar 2025).

Auch wenn kirchliche Organisationskulturen und Interaktionen aufgrund ihres bürokratischen Erbes, ihrer innerkirchlichen Fixierung und ihrer Milieuverengung noch exkludierende Wirkungen aufweisen (generell und pauschal Fischer 2008: 74, 92f., 138, 151ff., 162, 175 und 205; moderater Schleifenbaum 2021: 166–170, 186–188 sowie 191f.) und sich die Kirchen bzw. ihre Mitglieder empirisch durchaus als Spiegelbild der politischen Kultur der Gesellschaft inklusive der dort wirksamen Vorurteile und Ausgrenzungsmechanismen erweisen – virulent vor allem im Bereich des Rechtspopulismus – (EKD 2022b: 240–259 und Lämmlin / Rebenstorf / Weisheit 2023), so lassen sich die Kirchen als Organisationen handlungstheoretisch deutlich den zivilgesellschaftlichen Funktionen zuordnen. Angebote, Netzwerke und die Fähigkeit zur Selbstorganisation sowie die öffentliche, über private und kollektive Partikularinteressen hinausgehende inhaltliche Orientierung sind zentrale Merkmale des kirchlichen Handelns. Dies entspricht zudem dem protestantischen Selbstverständnis. Kirchliche Akteur:innen sind aufgerufen, Welt mitzugestalten und sich zu Themen der Teilhabe und Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt gesellschaftlich einzubringen.

„Dazu speist sich der zivilgesellschaftliche Impetus von Kirche aus einer Pluralität säkularer und religiöser Motive nicht nur durch seine partizipatorische Art der Selbstorganisation, sondern vor allem durch die normativ-gestalterische zivilisatorische Kultur, die von ihm ausgeht“ (Anhelm 2017, 390).

5.2 Kirchen und Sozialkapital – zwischen Sozialkitt und Segmentierung

Soziologische Untersuchungen haben vermehrt in den letzten 15 Jahren auf förderliche Funktionen von Religion bzw. Religionsgemeinschaften für die Zivilgesellschaft hingewiesen. Hintergrund ist die gewachsene Sensibilität und das gesteigerte Interesse an Religion im öffentlichen Raum, die zwar die wachsenden Säkularisierungseffekte im deutschsprachigen und gesamt-europäischen Raum nicht abmildern, aber auf markante Art und Weise flankieren (Gabriel 2022: 154–216). Dabei lag der Fokus auf der Rolle von Religionsgemeinschaften als Agenturen für freiwilliges Engagement und Quellen von

Sozialkapital (Traunmüller 2009, 2014 und 2018, Roßteutscher 2009 und 2011 und Liedhegener / Werkner 2011, von Beymer 2015 sowie Arens et al. 2016 und, speziell für die Schweiz, Odermatt 2023).³⁴

Unter Sozialkapital versteht man in Anlehnung an die von Robert Putnam entwickelten Kategorien die Integration von einzelnen Individuen oder kollektiven Gemeinschaften in ein größeres, umfassendes Gemeinwesen (Putnam 2001). Sozialkapital wird primär über seine produktive Funktion definiert. Es handelt sich daher nicht um ein einheitliches, klar abgegrenztes Gebilde, sondern um unterschiedliche strukturelle und kulturelle Phänomene, die mit einem begrifflichen Bezugsrahmen erfasst werden (Traunmüller 2008, 438–440 und Pickel/Gladbeck 2011). Die strukturellen Phänomene beziehen sich auf unterschiedliche Interaktionsformen und lassen sich z.B. operational über Netzwerkanalysen darstellen. Die kulturellen Phänomene schlagen sich vor allem im Vertrauen nieder, das sich zwischen Akteur:innen ausbildet und soziale Räume verändert. Putnam unterscheidet zwischen sozialem „*bonding*“- (gruppenintern, also homophil angelegtes) und „*bridging*“-Kapital (zwischen verschiedenen Gesellschaftsgruppen Brücken bildend). Beide Formen des Sozialkapitals hält er für die Integrationskraft der demokratischen Gesellschaft für sehr wichtig. Dabei kommt dem zivilgesellschaftlichen Bereich mit seiner Fülle an Interaktionen sowie freiwilligen Assoziationen in Form von Vereinen und anderen Organisationsformen eine zentrale Bedeutung zu.

„In und durch die Partizipation in Vereinen und Netzwerken üben Bürger kommunikative Fähigkeiten und demokratische Tugenden, sensibilisieren sich hinsichtlich einer allgemeineren Kollektivgutorientierung, entwickeln Sinn für das Gemeinwohl, üben sich in Toleranz und – ganz allgemein – in den Grundprinzipien demokratischer Entscheidungsfindung“ (Roßteutscher 2011: 133).

Die *bonding*-Funktion des Sozialkapitals ist allerdings ambivalent. So können sich aufgrund von Exklusionsmechanismen gegenüber anderen Gruppen soziale Spannungen verschärfen und das innergesellschaftliche Konfliktpotential erhöhen. Gesellschaftlicher Zusammenhalt wird dann gefährdet, nicht gefördert. Es kommt zu Segmentierungen innerhalb der Gesellschaft, bei der sich kollektive Identitäten aufgrund von spezifischen Markern voneinander abgrenzen. Die Integrationsfunktion des Sozialkapitals im Sinne von *bonding* lässt sich daher auch auf die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft beziehen –

34 Eine kirchentheoretische Relecture und empirische Erweiterung der religionssoziologischen Ansätze hat Roleder unter der Netzwerkperspektive vorgelegt, vgl. Roleder 2020: 117–196.

auch Neonazigruppen vermögen zu integrieren und ein Gruppenbewusstsein zu schaffen. Eine eindeutig positive gesellschaftliche Integrationsfunktion lässt sich daher nur beim brückenbildenden Sozialkapital veranschlagen. In einer zunehmend heterogener werdenden Gesellschaft ist brückenbildendes Sozialkapital nötiger denn je, um einen konstruktiven Umgang mit Differenzen und Alteritäten zu üben und einen Raum zu schaffen, in dem man ohne Angst verschieden sein kann.³⁵ Neben Vertrauen ist daher brückenbildende Solidarität das Signum für die kulturellen Wirkungen von Sozialkapital in der Zivilgesellschaft, die nicht nur raumlogisch, sondern auch handlungslogisch konturiert und damit gemeinwohlorientiert sind.

Der Begriff der Gemeinwohlorientierung umfasst die drei zentralen Dimensionen Solidarität und Hilfsbereitschaft, Anerkennung sozialer Regeln und gesellschaftliche Teilhabe (Gräb-Schmidt 2015, vgl. Hiebaum 2022). Was unter Gemeinwohl zu verstehen ist, kann nicht aus einer Perspektive abschließend und für alle anderen Diskursteilnehmenden definiert werden. Die Begriffsbedeutung ist immer wieder neu diskursiv und in Anerkennung unterschiedlicher Perspektiven auszuhandeln (Bollongino 2023). Was die Kirchen dabei einbringen können, ist nicht nur eine spezifisch inhaltliche Füllung aus ihrer Perspektive, sondern das theologisch begründete Vertrauen in die Gleichursprünglichkeit von Vielfalt der Individuen und Perspektiven und der Einheit des gesellschaftlichen Lebens. Auf dieser Basis kann Verständigung beginnen und sich prozesshaft ereignen, ohne abgeschlossen werden zu können oder zu müssen (Herms 2010: 269–275 und Polke 2023). So kann deutlich werden, dass Kirche in ihrem Beitrag zur Gemeinwohlorientierung mehr als Lobbyarbeit leistet (Schaede 2011).

Zwischen Religiosität und aktiver zivilgesellschaftlicher Einbindung besteht laut Traunmüller generell ein positiver Zusammenhang. Kirchen und religiöse Organisationen stellen eine bedeutende Quelle der sozialen Ressource dar, die mit dem Begriff des Sozialkapitals bezeichnet wird (Traunmüller 2011: 139 ff.).³⁶ Er benennt drei Gründe, warum ein spezifisch religiös konturiertes, „glaubensbasiertes“ Sozialkapital als wichtige Ressource für den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft betrachtet werden kann.

35 Diese semantische Anspielung an das berühmte Diktum von Adorno, Politik sollte „*den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann*“ (1969: 114), unterstreicht die Bedeutung des utopischen Momentes im Begriff des brückenbildenden Sozialkapitals, der nicht auf egalisierende Gleichförmigkeit, sondern auf konstruktiven Umgang mit Alterität qua Anerkennung ausgelegt ist.

36 Vgl. zur Theoriediskussion und zum Forschungsstand Odermatt 2023: 71–98.

Erstens sind Kirchen und kirchennahe Organisationen auf dem Feld von Kultur, Sozialem und Bildung engagiert und erfüllen hier eine große Zahl von Aufgaben. Damit agieren sie als zentrale Akteurinnen und bilden Pfeiler der Gesellschaft.

Zweitens stellen Kirchen und religiöse Einrichtungen wichtige Katalysatoren zivilgesellschaftlichen Engagements dar. Sie bieten Gelegenheitsstrukturen, in denen Menschen über freiwilliges Engagement die Möglichkeit finden, wichtige soziale Fähigkeiten einzubüben, die sie wiederum in andere, säkulare Bereiche der Zivilgesellschaft einfließen lassen. So können Kirchen – wie andere Organisationen der Zivilgesellschaft auch – durch die Ausbildung von *civic skills* als „Schulen der Demokratie“ (Traunmüller 2011: 140) dienen.

Drittens bieten religiöse Organisationen auch sozial benachteiligten und marginalisierten Gruppen Engagementmöglichkeiten und damit aktive gesellschaftliche Teilhabe. Im konfessionellen Vergleich bringen sich religiöse Protestant:innen stärker zivilgesellschaftlich ein als Angehörige anderer Religionsgemeinschaften. Eine hohe kirchliche Verbundenheit in Form von häufigen Besuchen von Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen korreliert mit einem größeren Freundesnetzwerk und vermehrten sozialen Interaktionen (Traunmüller 2008: 5f. und Pickel / Gladkirch 2011: 84f.).

Die netzwerktheoretischen Untersuchungen im Rahmen der fünften EKD-Mitgliedschaftsstudie bestätigen diese These.

„Kirchenverbundene Mitglieder sind im Vergleich zu Kirchenmitgliedern ohne regelmäßige Beteiligung im Durchschnitt deutlich häufiger in den karitativen Einrichtungen der Netzwerkarbeit aktiv – beispielsweise im Tafelladen, im Caritasverband, im Förderverein für ein Kinderheim, in Vereinen für chronisch Kranke, Behinderte und ihre Angehörige, im DRK etc. Daraus resultieren überproportionale dichte Verknüpfungen zwischen der Kirchengemeinde und dem sozialdiakonischen Bereich der Zivilgesellschaft“ (Roleder/Weyel 2019: 161f.).

Im Auswertungsband zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wird die besondere Bedeutung des Sozialkapitals bzw. des zivilgesellschaftlichen Engagements evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche Ressource bestätigt (Pickel 2015, vgl. Pickel 2014). Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche stellt laut Pickel positive Ressourcen für das gemeinsame Zusammenleben bereit und trägt damit zum gesellschaftlichen Gemeinwohl bei. Pickel rechnet mit einem spezifisch religiösen Sozialkapital, das im Zusammenspiel

zwischen christlichen Werten, Gruppeneffekten im Rahmen des Engagements mit anderen und der Kirchenmitgliedschaft besteht. Er ist davon überzeugt, „dass die evangelische Kirche ein wesentliches Ausmaß an ‚Kitt für die Gesellschaft‘ bereitstellt“ (Pickel 2015: 299), das gesellschaftlich unterschätzt wird.

„Die religiöse und sozialethische Kommunikation im Horizont des Christentums bindet offensichtlich Menschen an ein Interesse für das Gemeinwohl und verpflichtet sie zu einem Einsatz für andere, was dann direkt Motivationen für Engagement, nicht nur in der Kirche, sondern weit darüber hinaus in der Politik und anderen Bereichen in der Zivilgesellschaft bereitstellt“ (Wegner 2017: 172 im Anschluss an Pickel).

Die Zahlen der aktuellen 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung unterstreichen diese Einschätzung. Der höhere Anteil des ehrenamtlichen Engagements bei evangelischen Kirchenmitgliedern (46 %) im Vergleich zu Konfessionslosen (32 %) sowie der hohe Anteil des ehrenamtlichen Engagements beim Typus der Kirchlich-Religiösen deuten den gesellschaftlichen Mehrwert der Kirche an (EKD 2023: 86 f.). „Kirchen sind zur Mitarbeit einladende Organisationen, die den sozialen Zusammenhalt empirisch nachweisbar wesentlich stärken“ (EKD 2023: 92). Insofern ermöglichen die Kirchen über ihre Strukturen freiwilliges Engagement als Stärkung der Zivilgesellschaft. Darüber hinaus haben Kirchenmitglieder ein deutlich höheres Vertrauen in andere Menschen und gesellschaftliche Institutionen (z.B. Justiz, Bundestag, politische Parteien u.a.) als Konfessionslose (EKD 2023: 92).

Diese affirmative These von der Kirche als Sozialkitt der Gesellschaft mit ihren leicht apologetischen Untertönen wird jedoch durch andere Untersuchungen relativiert. So weisen mehrere Studien darauf hin, dass der hohe Engagementgrad evangelischer Kirchenmitglieder im Vergleich zur katholischen Kirche, Konfessionslosen oder anderen Religionsgemeinschaften mit dem Organisationsgefüge und der Sozialstruktur zusammenhängen kann (Ohlendorf / Sinnemann 2017: 154 u. 160 f. sowie Sinnemann 2022: 29). Darüber hinaus werden bei den binnengeschäftlichen Interaktionen im Sinne des *bonding*-Kapitals auch exklusive Effekte festgestellt. Das hier aufgebaute Sozialkapital nützt dabei auf den ersten Blick primär den Menschen, die sich aktiv in das Netzwerk einbringen. Dies wird vor allem im Blick auf Milieuverengung und Sozialstruktur geltend gemacht (Fischer 2008 und Roßteutscher 2009, vgl. zu den Ergebnissen der KMU 6 zum Verhältnis von Religiosität und sozistrukturelle Ungleichheiten Kläden / Wunder 2024). In beiden Fällen dominiert die bürgerliche Mitte, was für Angehörige anderer Milieus

und sozialer Schichten exkludierend wirkt. Dies betrifft zum einen Personen mit anderem Bildungsgraden und niedrigeren Einkommen, was auf den Diskurs zum Thema Klassismus in der Kirche verweist (Mayert 2023 und Vecera 2025), als auch Menschen mit Migrationshintergrund und Geflüchtete (Sinnemann 2022: 53–59).

Das Potential von Religionsgemeinschaften, auch Netzwerke über spezifische Status- und Identitätsgrenzen hinaus auszubilden und damit brückenbildendes Sozialkapital zu generieren, wird damit zum Lackmustest für die zivilgesellschaftliche Wirksamkeit der Kirchen (Traunmüller 2014: 64 vgl. zur Theoriediskussion und zum Forschungsstand Odermatt 2023: 71–98). Die Rede von den „dunklen Seiten“ des Sozialkapitals (Odermatt 2023, 67) weist auf die Ambivalenz hin, die Religionsgemeinschaften im Blick auf Sozialkapital und gesellschaftlichen Zusammenhalt haben. Religionsgemeinschaften mit einer exklusiven religiösen Identität bzw. ein spezifisch fundamentalistischer Religionstyp können dem sozialen Vertrauen schaden und den gesellschaftlichen Zusammenhalt belasten (Pickel 2020 und Liedhegener 2023). Diese Phänomene werden in empirischen Untersuchungen zu Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur variantenreich bestätigt (EKD 2022 b und Lämmlin / Rebenstorf / Weisheit 2023).

Über Netzwerkanalysen wird deutlich, dass von den binnengeschäftlichen Interaktionen auch weitere Beziehungsformen in die nachbarschaftlichen Räume ausgehen.

„Kirche findet interaktional bereits an Orten wie Kindertagesstätten, Chören oder Nachbarschaftshilfen statt, die weit über die genuin kirchlichen Räume hinausgehen. Hierin liegt ein großes Potenzial, sich als Kirche und Zivilgesellschaft gegenseitig zu bereichern“ (Schleifenbaum 2021, 192).

Kirchengemeinden weisen in ihrem Angebotsspektrum eine polyzentrische Struktur auf, die unterschiedliche Formen von Partizipation und Nähe bzw. Distanz ermöglichen. So hält die Netzwerkanalyse zur KMU V fest:

„Einige Kirchenmitglieder schaffen Verbindungen zwischen der evangelischen Kirchengemeinde und anderen religiösen Gemeinschaften am Ort. Viele Kirchenmitglieder sind in vielfältigen Bereichen der örtlichen Zivilgesellschaft aktiv. Die kirchlich stärker Beteiligten sind im Durchschnitt auch zivilgesellschaftlich stärker engagiert. Dieser Konnex betrifft vor allem den sozial-karitativen Bereich der Zivilgesellschaft“ (Roleder / Weyel 2019: 63, vgl. 138–169).

Untersuchungen zur Sozialkapitalbildung in Kirchengemeinden als Akteurinnen im Gemeinwesen bestätigen Potenzial und Wirksamkeit für die Bildung von grenzüberschreitenden Beziehungsmustern und Vertrauensbildungen, insbesondere im Gemeinwesen (Horstmann / Park 2014). Als Dimensionen gemeindlichen Sozialkapitals werden Kontaktnetzwerk und Gemeinschaftsplattform, die öffentliche Dimension und die Verwobenheit mit dem Gemeinwesen, kooperationsfördernde Werte und die Ermöglichung gemeindlicher Teilhabe in pluralen Formen genannt (Horstmann / Park 2014: 2747). Im Rahmen von örtlich verankerten Kirchengemeinden wirken Gelegenheits- und Möglichkeitsräume von Partizipation und Engagement, die Chance als zentraler Akteur vor Ort, die Vielzahl unterschiedlicher Sozialformen sowie die Balance aus verlässlicher Präsenz und flexibler Beteiligung produktiv zusammen (Horstmann / Park 2014: 48–50).

Einen sozio-theologischen Zugang unter dem Stichwort des *Faith Capital* in Anlehnung an Diskussionen in Großbritannien sucht Wegner, indem er auf den Zusammenhang von religiösem Selbstverständnis und sozial wirk samen Haltungen hinweist (Wegner 2019: 293–333, bes. 327–331).³⁷ Während der Glaubensbegriff die prinzipielle Unverfügbarkeit der Innenseite der religiösen Erfahrung anzeigt, steht der Sozialkapitalbegriff für die sozial verobjektivierbare Außenseite der entsprechenden Haltungen. Gedeutete Gotteserfahrungen bergen aufgrund ihrer Unverfügbarkeit zugleich ein irritierendes Moment. Gott wird damit zur Chiffre von Alterität – und die Umstellung von homophilen Normalitätskonstruktionen auf Alteritätsanerkennung lässt sich als Ausdruck einer spezifischen religiösen Kontur des sozialen Verhaltens begreifen. Mit „Glaube“ wäre dann die Motivation und Kraftquelle für die Umstellung auf eine „Gemeinschaft“ bezeichnet, die sich durch eine größere Offenheit, Heterogenität und zugleich Integrationskraft ohne Exklusions effekte auszeichnet.

Dort, wo es den Kirchen gelingt, sich nicht nur auf eine kirchliche Binnenkultur zurückzuziehen, sondern Brücken zu nicht-kirchlichen Akteur:innen, Organisationen und Institutionen zu schlagen, sind sie starke zivil gesellschaftliche Akteurinnen (Schleifenbaum 2021: 18). Dies geschieht aber nicht nur in lokalen Kontexten und Sozialräumen über intensive Bindungen in Gruppen und Kreisen einerseits sowie lockeren Beziehungen über Projekte, Events und zu anderen Akteur:innen wie Vereinen oder Runden Tischen

³⁷ Wegner umschreibt an anderen Stellen die Wirkung des christlichen Glaubens im Sozialraum mit dem Begriff der Inszenierung des Christlichen (2021) und der Epiphanie im Sinne erscheinender Kraftfelder des Geistes (2023 und 2024).

andererseits, sondern auch an den kirchlichen Orten jenseits der Kirchengemeinde und natürlich in den Bereichen der Diakonie. Im Rahmen der verfassten Kirchen können insbesondere die dialogisch ausgerichteten Dienste und Werke der Kirchen über ihre Schnittstellen zu institutionalisierten Vertreter:innen anderer Religionsgemeinschaften, Kommunen und Land, der Wirtschaft sowie der Zivilgesellschaft die zivilgesellschaftliche Wirkung der Kirchen über die Bildung von sozialem Brücken-Kapital stärken und damit – als Nebeneffekt – zu Resonanz und Relevanz der Kirche und ihrer religiösen Ursprungstradition innerhalb der Gesellschaft beitragen. Dies steigert sich in dem Maße, in dem sich die jeweiligen Vertreter:innen der unterschiedlichen kirchlichen Organisationsebenen als Teil eines umspannenden kirchlichen Netzwerkes begreifen und entsprechend agieren.

Auf eine weitere, kriteriologische Facette der zivilgesellschaftlichen Wirkung macht aus politologischer Perspektive Thomas Meyer aufmerksam. Er weist darauf hin, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften nur in dem Maße „Foren, Fermente, Initiatoren und Energiequellen für eine lebendige Zivilgesellschaft“ (Meyer 2017: 118) sein können, indem sie für andere Kulturen und kollektive Akteur:innen offenbleiben. Eine Rückbindung der jeweiligen Angehörigen der Religionsgemeinschaften in eine hermetisch abgeschlossene, homogene ethnische oder religiöse Gemeinschaft erzeugt dagegen sozialen Sprengstoff. In dieser Wirkung liegt die Ambivalenz von Religionsgemeinschaften begründet.

„Den größten zivilisierenden Wert entfalten zivilgesellschaftliche Initiativen dort, wo sie Menschen, die sich in anderen Hinsichten – wie Religion, Abstammung und Lebenskultur – unterscheiden, zu gemeinsamen sozialen, kulturellen, ethnischen oder politischen Zielen zusammenführen und damit die Solidarität zwischen ihnen festigen und gegenseitige Anerkennung für einander als Verschiedene einüben“ (Meyer 2017: 118).

Dieses utopische Moment eines zivilisierten Umgangs mit Diversität setze allerdings die handlungsleitende Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Räumen bzw. Sphären voraus. Meyer unterscheidet zwischen dem religiösen Raum der Kirchen selbst, den religionsneutralen Raum der Gesellschaft und den sozialen Schauplätzen der zivilgesellschaftlichen Arena. Im religiösen Raum der Kirchen selbst kommunizieren und inszenieren die Kirchen als Tradition-, Interpretations- und Handlungsgemeinschaften ihre Wahrheitsansprüche. In den religionsneutralen Raum der Gesellschaft bringen die Kirchen im Rahmen der staatsrechtlich garantierten Religionsfreiheit in

diversen Öffentlichkeiten ihr christliches Wirklichkeitsverständnis im Sinne glaubensbegründeter Weltsichten und Handlungsmotive ein. Hier zehren die Kirchen noch vom staatskirchlichen Erbe, finden sich zunehmend jedoch sowohl religionspolitisch als auch kulturell als eine Religionsgemeinschaft neben anderen wieder. In den sozialen Schauplätzen der zivilgesellschaftlichen Arena ringen die Kirchen als eine Organisation neben anderen um die Fragen des guten, gerechten und friedlichen öffentlichen Zusammenlebens.

Diese Unterscheidung ist Teil der Modernisierungsprozesse, denen sich die Kirche in forcerter Form seit Ende der 1960er Jahre ausgesetzt sieht. Diese Modernisierung und die damit zusammenhängende Säkularisierung in Gestalt der Ausdifferenzierung von Staat, Kirche und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur ist mit paradox anmutenden Effekten verbunden. Während die kirchlich gebundene Religion als Sozialform abnimmt, wächst die Bedeutung religiöser Netzwerke (von Beyme 2015: 230 und Pickel / Gladkirch 2011: 101). Die binnengeschäftlichen religiösen Netzwerkstrukturen „drohen jedoch im Kontakt mit einer säkularisierten Gesellschaft einer immanenten Säkularisierung zu unterliegen“ (von Beyme 2015: 230). Dies deckt sich mit der Beobachtung,

„dass zwar das Reden über Religion als gesellschaftlicher Faktor wieder zugenommen hat, es gleichzeitig aber der Thematisierung der eigenen Religion und Frömmigkeit an gesellschaftlicher Akzeptanz, an sozialen Orten und nicht zuletzt an den dafür notwendigen individuellen Kompetenzen fehlt. Denn gegenüber der öffentlichen Rede von Religion, auch von Religion als Faktor für die individuelle Motivation und gesellschaftliche Orientierung ist eine signifikante Sprachlosigkeit im Blick auf die Thematisierung eigener Religiosität zu verzeichnen“ (Anselm 2020: 33).

Wo jedoch sozial öffentliche Erscheinungsformen des Christentums von der individuellen Religiosität abgekoppelt werden, verlieren die öffentlich wirksamen Formen ihre Basis (Anselm 2020: 34). Wie sich religiöse Sozialformen, intersubjektive Artikulationsfähigkeit, öffentliche Wirksamkeit und Sozialkapitalbildung produktiv zueinander verhalten können, zeigt Schleifenbaum in seiner Untersuchung zu den neuen kirchlichen Sozialformen der Fresh Expressions of church und der Gemeinwesendiakonie (Schleifenbaum 2021: 207–280, bes. 220–227 und 256–262).

6. Die Kirchen als Teil der Zivilgesellschaft? – Ein Zwischenfazit

Die bisherigen Analysen haben gezeigt, dass ein dichotomisches Verhältnis zwischen den Kirchen und der Zivilgesellschaft im Sinne einer schlichten Kongruenz oder Inkongruenz dem komplexen Verhältnis nicht gerecht wird. Dieses Verhältnis hängt neben dem jeweiligen Beurteilungsstandpunkt und der damit implizierten inhaltlichen Perspektive von „international und zeitlich variierenden politischen und gesellschaftlichen Konstellationen ab“ (Ohlendorf / Rebenstorf 2019: 29).

Neben diesen externen Perspektiven und den äußeren Rahmenbedingungen ist zudem ausschlaggebend, ob und wie sich die Kirchen als Religionsgemeinschaften in ihrem Selbstverständnis affirmativ in die Trennung von Religion und Politik in der Moderne einzeichnen und sich als Religionsgemeinschaft neben anderen im Kontext von rechtlich legitimierter wie geschützter Religionsfreiheit und damit auch Religionspluralität begreifen. Anhand von drei Schulen der politischen Theorie in den USA (liberal, kommunitaristisch und demokratisch bzw. republikanisch) hat Young (2007) jeweils destruktive wie produktive Wirkungen von Religion und Religionsgemeinschaften für die Zivilgesellschaft aufzeigt. Seine Kategorisierung wird von deutschsprachigen Autor:innen aufgenommen (Liedhegner / Werkner 2011: 16 f. sowie Oldendorf / Rebenstorf 2019: 46 f.) und kann als Heuristik für relative Verhältnisbestimmungen und Wirkungen von Religion(sgemeinschaften) in der Zivilgesellschaft dienen.

Zudem sind mit kultureller Differenz und religiöser Ungleichheit Konfliktpotentiale im Leben moderner Gesellschaft verbunden, die von der politischen Kultur der Zivilgesellschaft bis Anfang der 2000er Jahre oftmals ausgeklammert wurden (Rüsen 2006). Auf die Ambivalenz von Religion bzw. kollektiver religiöser Identitäten für den gesellschaftlichen Zusammenhalt

wird in aktuelleren Untersuchungen immer wieder hingewiesen (Liedheger et al. 2019 und 2023).

Damit stehen die Kirchen vor der Herausforderung, ihr universal ausgerichtetes Wirklichkeitsverständnis auf der einen Seite in partikularer Repräsentanz und damit prinzipiell in Konkurrenz mit anderen Wirklichkeitsverständnissen einzubringen und andererseits das eigene Wirklichkeitsverständnis zugleich als auf das Gemeinwohl aller ausgerichtet sowohl theoretisch wie auch praktisch zu plausibilisieren, ohne damit einen hegemonialen Deutungsanspruch zu verbinden. Kirchen sind daher nicht *eo ipso* und prinzipiell der zivilgesellschaftlichen Sphäre zuzurechnen, sondern nur unter bestimmten Bedingungen. Diese sollen nun unter historischen, bereichslogischen und handlungstheoretischen Gesichtspunkten rekapituliert und theologisch fundiert werden.

6.1 Kirchen und Zivilgesellschaft in historischer Perspektive

Die historischen Rekonstruktionen des Verhältnisses von den Kirchen und der sich aus der Bürgergesellschaft entwickelnden Zivilgesellschaft verweisen auf eine wechselvolle Geschichte mit vielschichtigen Spannungen, Überlappungen und Interdependenzen. Sind die evangelischen Landeskirchen seit der Trennung von Kirche und Staat mit der Weimarer Verfassung erst langsam aus dem Schatten des staatskirchlichen Erbes herausgewachsen, so hat sich die Politisierung der Gesellschaft seit Ende der 1960er Jahre auch innerkirchlich in Semantik, Einstellungen und Arbeitsfeldern wie Organisationseinheiten niedergeschlagen und ihrerseits gesellschaftliche Dynamiken verstärkt und auf sie eingewirkt. Die Themen Frieden, Feminismus, Eine-Welt und Umwelt, die über die Neuen Sozialen Bewegungen in die Gesellschaft eingespielt wurden und diese nachhaltig verändert haben, wurden von Initiativgruppen in den Kirchen aufgenommen und führten in einem zweiten Schritt zur Transformation funktionaler Dienste und zur Einrichtung von neuen Fach- bzw. Arbeitsstellen. Die Kirchen sicherten sich Anschluss- und Dialogfähigkeit mit gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen. Die Überlappungen zwischen Kirchen und der sich herausbildenden Zivilgesellschaft wurden über Aktionsgruppen als bewegungsförmiges Element und die Organisationsebene sowie Arbeit der Dienste, Werke und Einrichtungen strukturell verstärkt.

Säkularisierung und Religionspluralität stellen zwei weitere historische Faktoren dar, die sich auf das Verhältnis von Kirche und Zivilgesellschaft auswirkten.

Beide Entwicklungen führten auf der einen Seite dazu, dass das staatskirchliche Erbe als staatskonforme, bürokratische Institution zunehmend erodiert und auf der anderen Seite die zivilgesellschaftlich konturierte Öffentlichkeit zunehmend zum Ort von kirchlicher Präsenz und kirchlichem Engagement wird.

6.2 Kirchen und Zivilgesellschaft in bereichslogischer Perspektive

Die bereichslogischen Analysen haben ergeben, dass sich die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (auch – nicht nur) als zivilgesellschaftliche Organisation verstehen lassen, die hybride Zonen zur wirtschaftlichen und – historisch bedingt – zur staatlichen Sphäre aufweisen. Kirchen sind zwar keine gewinnorientierten Organisationen, müssen aber ihre Ressourcen nach wirtschaftlichen Kriterien bezogen auf ihre Organisationszwecke und -aufgaben einsetzen. Wirtschaftliche Logiken haben innerhalb der Kirchen in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen, weil mit ihnen über eine forcierte Organisationswerdung der Deinstitutionalisierung der evangelischen Kirche begegnet wird. Die Krise der Kirche als Institution manifestiert sich primär als Relevanz- und Finanzkrise. Im Blick auf die Relevanzkrise versuchen sich die Kirchen in ihrer Mitgliedschaftslogik stärker vom Grundmuster des institutionellen Erbes im Sinne einer generationalen Nachwuchskirche auf das Angebot im Sinne religiöser Dienstleistungen für individuelle und soziale Bedarfe umzustellen (Szymanowski 2023: 466–705). Der damit verbundene Dienstleistungsgedanke muss jedoch mit der eigenen, traditionsgeleiteten Ursprungslogik verbunden werden, z.B. in Form eines Framing von Kasualien als „Segensdienstleistung“ (Moos 2020). Hinsichtlich der Finanzkrise werden alternative Finanzierungsquellen jenseits der Kirchensteuer in Zukunft eine bedeutendere Rolle spielen, sodass wirtschaftliche Logiken innerhalb der Kirche voraussichtlich an Relevanz gewinnen. Dies bedeutet nicht, dass die Kirchen nun primär als wirtschaftlich agierende Unternehmen zu begreifen wären, aber es rückt sie stärker in die Nähe von NPOs, die sich ebenfalls einer forcierten Ökonomisierung ausgesetzt sehen und vermehrt wirkungsorientiert arbeiten

Die stärker ausgeprägten hybriden Bereiche der evangelischen Kirchen zum Staat sind auf dem Hintergrund des staatskirchlichen Erbes und der dadurch bedingten korporativen Tradition zwischen Staat und Kirche zu verstehen. Die Kirchen können nicht nur in öffentlichen Räumen wie Schule, Bundeswehr,

Gefängnis und Polizei mit rechtlich privilegiertem Status agieren, sondern weisen in ihrem eigenen Aufbau und Verwaltungsvollzügen parastaatliche Züge auf, für die insbesondere die Kirchensteuer steht, deren Status als Mitgliedschaftsbeitrag in der öffentlichen Wahrnehmung von der Steuerlogik überdeckt wird (Grethlein 2016, differenziert Germann 2023). Die religionsrechtlich hochgradig abgesicherte institutionelle Integrität der Kirchen steht jedoch in Diskrepanz zu ihrer permanent nachlassenden sozialen Integrationskraft, die sich u.a. in der geringer werdenden Nachfrage nach den klassischen Kasualien (Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung) und den Austrittszahlen manifestiert (Gutmann / Peters 2021: 19–26 u. 93–112 und EKD 2023: 37–57–59).

Die gesamtgesellschaftliche Akzeptanz für den staatlich privilegierten Status schwindet aufgrund von religionskulturellen Verschiebungen innerhalb der Gesellschaft (Grethlein 2018: 129–147 und Domsgen 2019: 288–298). Seit dem „Kippunkt“ im Jahr 2022, an dem der Anteil der Mitgliedschaft in den beiden großen Kirchen unter 50% der Gesamtbevölkerung rutschte, kann man auch statistisch von einer dominanten „Kultur der Konfessionslosigkeit“ (Domsgen 2019: 292) sprechen, zumal Konfessionslose sowohl die stabilste als auch die am intensivsten wachsende Bevölkerungsgruppe bilden (Wunder 2023: 349–353). Daher bietet sich für Gegenwart und Zukunft die zivilgesellschaftliche Sphäre als primärer Ort öffentlicher Präsenz für die Kirchen an. Hier können sie mit ihrer symbolischen Religionskultur und ihrem auf Gemeinwohl basiertem Handeln einen wichtigen Beitrag für eine vitale, demokratische Zivilgesellschaft leisten, wenn sie sich konsequent auf die Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Pluralität einstellen.

Noch nicht abzusehen sind für die Zivilgesellschaft ebenso wie für die Kirchen die Konsequenzen der Transformation der Öffentlichkeit durch die Digitalisierung (Merle 2019 und Merle / Nord 2022). Sie tendieren in Richtung einer öffentlichen Partizipationskultur, in der sich Menschen als potenzielle Akteur:innen adressiert sehen wollen, verstärken durch Kommunikationsblasen jedoch auch gesellschaftliche wie religiöse Segmentierungen und Fragmentierungen.

Für die evangelischen Kirchen ist insgesamt zu konstatieren, dass sich die hybriden Zonen zwischen Kirche und Staat verkleinern und die Kirchen daher theoretisch wie handlungspraktisch zunehmend im zivilgesellschaftlichen Bereich zu lokalisieren sind. Parallel dazu wird die Bedeutung von wirtschaftlichen Logiken bei der Gewinnung finanzieller Ressourcen und der Kopplung zwischen religiöser Dienstleistungserbringung und Nutzer:in-

nenperspektive wachsen, auch wenn die Differenzen der Rationalitäten zwischen Gewinnmaximierung und religiöser Kommunikation gravierend bleiben. Insgesamt werden sich die Kirchen damit stärker als bisher als hybride NPOs konfigurieren lassen (Zimmer 2025), die wie NPOs die Dynamik unterschiedlicher Logiken auszutarieren haben (Zimmer 2018 und 2024: 103–107). Als intermediäre Organisationen vermitteln die Kirchen zugleich zwischen Einzelnen und den gesellschaftlichen Öffentlichkeit(en) in ihren unterschiedlichen Ausprägungen. Diese Funktion üben die Kirchen auch angesichts ihrer schwindenden Mitgliederzahlen als weiterhin mitgliederstarke Organisation innerhalb der Gesellschaft aus, wenngleich sie ihren Charakter als intermediäre Organisation stärker zivilgesellschaftlich refigurieren müssen. Der intermediäre Charakter erweist sich dann vor allem darin, ob und wie die Kirchen als „prinzipiell auf Partizipation hin ausgelegte und angewiesene Kommunikations- und Diskursgemeinschaft“ (Schlag 2012: 57) auftreten und Teilhabe und Engagement im Sinne von Empowerment ermöglichen. Die Kirchen verfügen inklusive der Diakonie bzw. Caritas über eine trisektorale Verankerung in Gestalt von Einrichtungsseelsorge, Religionsunterricht und Vertretung in kommunalen Ausschüssen (Staat), in der Trägerschaft gemeinwohlorientierter Unternehmen (Markt) und in ehrenamtlichen Verbänden und Initiativen (Zivilgesellschaft).

„Als eine der wenigen Organisationen haben die Kirchen die Chance, Engagement und Beruflichkeit, Gemeinwesen, Quartier und soziale Unternehmen, Basisarbeit und politische Reflexion zu verknüpfen. Eine der wichtigsten Zukunftsfragen ist, wie sich freiwilliges Engagement und Subsidiarität zwischen Staat, Markt und Zivilgesellschaft entwickeln und welche Aufgabe die Kirchen dabei als Impulsgeber übernehmen können“ (Coenen-Marx 2015: 112).

Das Schrumpfen der Kirchen und ihre abnehmende Bedeutung in der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit rückt das Verhältnis von Kirche und Zivilgesellschaft in den Fokus. Die ihr zufallende wachsende zivilgesellschaftliche Rolle stellt die Kirche selbst vor große Herausforderungen.

„Angesichts des Ausblutens von Kommunen und des Verlustes an Gemeingütern ist zudem die Frage von wachsender Bedeutung, wie die Kirchen mit ihren Immobilien, ihren politischen Zugängen und letztlich mit ihrem öffentlichen Auftrag umgehen“ (Coenen-Marx 2015, 112).

Damit lässt sich ein kirchlichen Paradigmenwechsel zum „Sozialunternehmen für eine lebenswerte Gesellschaft“ (Hoyer 2020, 132) verbinden, das an sei-

ner religiösen Identität arbeitet, die nicht in gesellschaftlicher Funktionalität aufgeht. Denn die Kirche braucht zweckfreie Räume, um das eigene zivilgesellschaftliche Engagement um ihrer theologischen Identität willen mit ihrer Ursprungslogik zu verbinden. Denn diese muss religiös, reflexiv und in Handlungsvollzügen vergegenwärtigt werden, um immer wieder neu wirksam werden zu können. Auch der zivilgesellschaftliche Beitrag der Kirche lebt von Voraussetzungen, die sich nicht über ihre öffentliche Wirksamkeit herstellen lassen können.

Einer rein exzentrischen Kirche fehlt der Regenerationsraum der religiösen Vergeisserung bzw. der kritischen Neuausrichtung der eigenen Sendung. Gegenüber dem exzentrischen Grundzug der Sendung das Moment der Sammlung einzufordern (Thomas 2021: 106 f.) greift jedoch zu kurz. Verkennt eine duale Gegenüberstellung doch die theologische Dynamik zwischen Sammlung und Sendung, in denen sich die Dimensionen von Innen und Außen, Kirche und Welt brechen. Denn in beiden Dynamiken geht es um die Entdeckung der unverfügbarer Präsenz des Evangeliums in jeweils unterschiedlichen Vollzügen und an unterschiedlichen Orten als sich je neu einstellendes Ereignis (Schüssler 2013: 268–293).

Auf der anderen Seite stellt sich bei den Kirchen generell die Frage, inwieweit sie selbst den Kriterien einer zivilgesellschaftlich agierenden Organisation entsprechen, d.h. konkret Teilhabe und Engagement ermöglichen, auf Empowerment ausgerichtet sind und soziale Integration im Sinne des Gemeinwohls stärken. Mit dieser Frage wechselt die Perspektive aus dem bereichslogischen in die handlungstheoretische Konzeptualisierung der Zivilgesellschaft.

6.3 Kirchen und Zivilgesellschaft in handlungstheoretischer Perspektive

Handlungstheoretisch ist die Rolle der Kirchen für die Zivilgesellschaft primär funktionalistisch zu fassen. Denn

„für das gesellschaftspolitische Engagement der Bürgerinnen und Bürger jenseits staatlicher und ökonomischer Zwänge sind Institutionen hilfreich, die Sinnressourcen zur Verfügung stellen, gemeinwohlorientierte Werte hochhalten und ihre weltanschaulichen Grundlagen und Ethiken auf universitärem Niveau zu kommunizieren und zu reflektieren wissen“ (Kreutzer 2017: 343).

Entsprechende analytische und empirische Studien zeigen, dass sich die evangelischen Kirchen diesen Kriterien zuordnen lassen.³⁸

Religiöse Artikulation in den öffentlichen Diskursen einzuschränken oder prinzipiell auszuschließen, würde einen gegenteiligen, negativen Effekt verstärken. Eine solche Ausgrenzung ist mit der Gefahr verbunden, die Widersständigkeit gegen einen säkularistisch erlebten gesellschaftlichen Mainstream seitens religiöser Akteur:innen zu erhöhen und die Tendenz zur Bildung von exklusiven Parallelgesellschaften zu steigern. Damit würde der zivilgesellschaftliche Diskurs untergraben (Anhelm 2009: 366). Zudem gehen mit der Verdrängung der religiösen Stimmen der Zivilgesellschaft auch

„jene religiösen Motive verloren, auf die ein aufgeklärtes Gesellschaftsverständnis angewiesen bleibt, um der eigenen Selbstgefährdung entgegenzuwirken: der Verweis auf die Endlichkeit und Begrenztheit menschlichen Gestaltungsvermögens und der Hinweis auf die Grundlagen sozialer Beziehungen, die rechtlicher Regulierung nicht zugänglich sind“ (Anhelm 2009: 366).

Die Reklamierung göttlicher Autorität für die eigenen Weltgestaltungsansprüche und die theologisch begründete normative Reglementierung von Sozialverhalten sind jedoch mit dem handlungstheoretischen Konzept der Zivilgesellschaft inkompatibel, weil sie sich prinzipiell Aushandlungsprozessen entziehen und sich nicht pluralismusfähig zeigen – was übrigens auch für ihre säkularisierten Varianten gilt. Daher sollte die Zivilgesellschaft ein prinzipielles Interesse haben, Religionsgemeinschaften in ihren Diskurs einzubeziehen und damit einer destruktiven Wirkung der oben skizzierten negativen Dynamiken vorzubeugen.

Ambivalent stellt sich jedoch die Diskussion im Blick auf freiwilliges Engagement und Sozialkapital dar. So ist umstritten, ob die staatlichen Privilegien bzw. der besondere Rechtsstatus der Kirchen für das Engagement aus Reputationsgründen eher hinderlich oder im Blick auf die damit zusammenhängende Infrastruktur für Engagementformen förderlich ist. Im Blick auf das Sozialkapital ist die wichtige Rolle der Kirchen bei der Generierung von *bonding*-Kapital eindeutig, was sich auch mit ihrem Charakter als intermediärer Organisation deckt. Relevant für eine Zuordnung zum handlungstheoretischen Konzept ist jedoch die Frage, ob und inwieweit die Kirchen auch grenzüberschreitendes Kapital (*bridging*-Kapital) herausbilden, also zu

38 Vgl. die Hinweise unter 5.1.

einem konstruktiven Umgang mit Heterogenität bzw. Alterität beitragen und auf diese Weise das Gemeinwohl fördern. Dies stellt sich empirisch bei Kirchenmitgliedern aufgrund von unterschiedlichen Faktoren, bei dem auch die religiös-theologische Ausrichtung des jeweiligen Frömmigkeitsmilieus eine Rolle spielt, unterschiedlich dar (EKD 2022: 24–98 und 240–257), auch wenn offizielle kirchliche Stimmen der EKD stets einen über die eigenen kirchlichen Organisationsinteressen und deren Mitglieder hinausreichenden Gemeinsinn bzw. ein Gemeinwohlinteresse unterstreichen und dieses theologisch begründen (vgl. EKD 2021a). Generell kann jedoch dem Fazit Roleders zugestimmt werden, dass „der Konnex von Sozialkapital, Religion und Kirche einen weiteren, wichtigen Aspekt von Kirche in der Gesellschaft [markiert], insofern Kirche auch in dieser Form eine Funktion für die Gesellschaft erfüllt“ (Roleder 2020: 195), die empirisch belegt werden kann.

6.4 Organisationsaufbau der Kirchen und zivilgesellschaftliche Potenziale

In den bisherigen Passagen zieht sich eine weitere Differenzierung der Zuordnungsmöglichkeit zwischen Kirchen und Zivilgesellschaft durch, die bislang nicht explizit benannt wurde. Sie hängt mit der (religions)soziologischen Perspektive auf drei gesellschaftliche Ebenen zusammen (Ohlendorf / Rebenstorf 2019: 48 f.). Auf der *Mikroebene* kommt die individuelle Religiosität in den Blick. Hier geht es um den Zusammenhang von persönlicher Religiosität und religiösen Werten einerseits und die Bereitschaft zum zivilgesellschaftlichen Engagement andererseits. Im Vordergrund steht die Förderung von Soziabilität, die Bereitschaft zum ehrenamtlichen Engagement und Förderung von zivilen Normen. Auf der *Mesoebene* der Sozial- und Organisationsgestalten (institutionalisierte Religionsgemeinschaften und relationale Netzwerke) geht es um karitativ-diakonische Angebote, um Begegnungsorte als Quellen für Sozialkapital und um Beiträge in lokalen Diskursen. Bei der gesamtgesellschaftlichen *Makroebene* liegt der Fokus auf Religion als kulturellem Gesamtsystem sowie den religiösen Dachorganisationen. Der Konnex zur Zivilgesellschaft verläuft hier über religiöse Repräsentant:innen und Beiträge in überregionalen Diskursen wie z.B. EKD-Denkschriften und Veröffentlichungen oder Ad-hoc-Kommissionen.

Die Ebenen und Zuordnungsmuster verschränken sich über die intermediären Funktionen der kirchlichen Gesamtorganisation. So wirken sich Gelegenheitsstrukturen auf der Ebene der Sozialgestalten förderlich für ehrenamtliches Enga-

gement aus und das gesamtgesellschaftlich präsente religiöse Symbolsystem wie z.B. Sakralgebäude hat Auswirkungen für die kirchlichen Sozialgestalten wie für die individuelle Religiosität. Eine religiöse Repräsentanzfunktion von kirchlichen Amtsträger:innen liegt nicht nur im gesamtgesellschaftlichen Bereich vor, sondern findet sich auch auf der Mesoebene in Gestalt der Pfarrpersonen in Sozialräumen oder von kirchlichen Funktionsträger:innen in zivilgesellschaftlichen und anderen Netzwerken, die über den binnengeschäftlichen Raum hinausgehen. Die Wirkungsmöglichkeiten der verfassten Kirchen als Mehrebenenorganisation auf Mikro-, Meso- und Makroebene weist auf das zivilgesellschaftliche Potenzial hin, das sie entfalten können.

7. Kirche und (zivilgesellschaftliche) Öffentlichkeit – zu theologischen Verortungen und dem kirchlichen Selbstverständnis

Wie verhält sich nun diese vornehmlich aus der Außenperspektive analysierte Verschiebung der Kirche in die Sphäre der Zivilgesellschaft zur Innenperspektive der theologischen Theoriebildung? Die Kirchen stehen hierbei vor der Herausforderung, den universalen Horizont ihres Auftrages mit dem partikularen Ort innerhalb eines pluralistisch strukturierten Gemeinwesens zu vermitteln. Die damit verbundene Selbstrelativierung darf jedoch nicht nur als Zugeständnis und Anpassung an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen ausfallen, sondern muss sich als Entfaltung der eigenen theologischen Identität in einem neuen Kontext plausibilisieren lassen.

Die Tatsache, dass der Begriff der Öffentlichkeit die semantische Klammer unterschiedlicher theologischer Konzepte wie Öffentliche Theologie (Höhne 2020), Öffentlicher Protestantismus (Albrecht / Anselm 2017) und Öffentliche Kirche (Schlag 2012) bildet, weist auf eine gemeinsame Suchbewegung im Horizont des Öffentlichkeitsbegriffs hin (Höhne 2020, 45–48).³⁹ Der *public turn* der Religion findet im „Going public“ (Arens 2016) seinen spezifischen Reflexionsort. In unterschiedlichen, durchaus kontroversen Facetten spiegelt sich die Bedeutung der öffentlichen Sphäre der Zivilgesellschaft als theologische Verortung für die Kirchen, die im Folgenden anhand ihrer profilertesten Protagonisten kurz vorgestellt werden sollen (vgl. Körtner / Anselm / Albrecht 2020). Anschließend wird in zwei EKD-Publikationen zu den Themen Öffentlichkeitsauftrag der Kirche (EKD 2008) und dem Verhältnis zum Gemeinsinn bzw. Gemeinwohl in einer pluralistischen Gesellschaft (EKD 2021a) die dortige Verhältnisbestimmung von Kirche und Zivilgesellschaft nachgezeichnet. Ein Ausblick auf die sogenannten Zukunftsthesen der EKD

³⁹ Auch theoretische Entwürfe zur Diakonie nehmen den Öffentlichkeitsbegriff auf und thematisieren damit das Selbstverständnis von Diakonie bzw. Kirche, vgl. Kehlbreier 2009 und Bedford-Strohm 2016 sowie Albrecht 2018.

(EKD 2021b) deutet an, wie sich die evangelische Kirche strategisch im Blick auf ihr Verhältnis zur Zivilgesellschaft aufstellen will.

7.1 Öffentliche Theologie, Öffentlicher Protestantismus, Öffentliche Kirche – theologische Konzepte

Nach einer vielfach rezipierten Definition Wolfgang Vögeles bezeichnet Öffentliche Theologie die „Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein“ (Vögele 1994: 421f.) Diese Definition bringt sehr allgemein die Kontextualität sowohl der Kirche als auch der Theologie zur Geltung. Die wechselseitige Bezogenheit von religiöser Gemeinschaft und gesellschaftlichem Umfeld prägt das Christentum seit seinen Ursprüngen. Die Reflexion dieser Wechselbeziehung ist daher nicht zu trennen von der Beteiligung an Prozessen gesellschaftlicher Selbstverständigung.

„Kontrovers ist, inwiefern damit die Aufgabe verbunden ist, zur gesellschaftlichen Orientierung beizutragen, ob und auf welche Weise sich also christliche Kirchen und Stimmen christlicher Theologie zu gesellschaftspolitischen Fragen äußern sollen und inwiefern es dazu einer programmatisch verstandenen ‚Öffentlichen Theologie‘ bedarf“ (Wabel 2019: 17).

Aus dieser Konstellation ergibt sich für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie bzw. Kirche und Öffentlichkeit die dreifache Aufgabe von Reflexion, Beteiligung und Orientierung. Angesichts der Weite des Themas, der unterschiedlichen, auch interkulturellen Kontexte und der Vielfalt der Dimensionen erscheint es nicht verwunderlich, dass „ein gemeinsames Narrativ öffentlicher Theologie [...] gegenwärtig nicht zu bestimmen ist.“ (van Oorschot 2014: 15).⁴⁰ Auch Florian Höhne weist darauf hin, dass eine normative Definition nicht existiert und von Öffentlicher Theologie im Plural zu sprechen sei (Höhne 2020: 35).

Aus diesem pluralen Feld werden drei Ansätze vorgestellt und miteinander verglichen, die im Diskurs sowohl spezifische Positionen markieren als auch breiter rezipiert werden. Sie greifen in unterschiedlicher Weise und Gewichtung die drei Aspekte öffentlicher Theologie auf – Glaubensbezug, allgemeine Vernünftigkeit und Gemeinwohlorientierung – und verknüpfen sie miteinander.

⁴⁰ Vgl. den instruktiven Überblick zum Thema Öffentlicher Theologie bei Scherle 2013.

Der Begriff der Öffentlichen Theologie nimmt dabei primär die Universität als öffentlichen Ort als Bezugspunkt in den Blick, weitet die Artikulationsformen und ihrer Träger:innen jedoch deutlich über den akademischen Bereich hinaus in kirchliche und lebensweltliche Kontexte. Beim Konzept des Öffentlichen Kirche steht die verfasste Kirche und ihr vielfältiges öffentliches Wirken im Mittelpunkt, mit besonderer Berücksichtigung auf Vermittlungsfunktionen zwischen Individuen, Kirche und gesellschaftlichen Öffentlichkeiten. Das Programm des Öffentlichen Protestantismus fragt dezidiert über den Bereich der verfassten Kirche hinaus und legt seinen Schwerpunkt auf die Gemeinwohlfunktion des Protestantismus.

a) Öffentliche Theologie

Der ehemalige Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, hat aufgrund der öffentlichen Wirkung in seiner Amtszeit wesentlich zur Popularität der Öffentlichen Theologie beigetragen. Dieses aus dem angloamerikanischen Raum stammende Konzept hat er ab 1998 in Rekurs auf Wolfgang Huber frühzeitig auf die Zivilgesellschaft bezogen (Bedford-Strohm 1998). Sein damaliger Grundansatz zieht sich mit leichten Veränderungen bis in seine aktuellen Publikationen durch (Bedford-Strohm 2019 und 2022 sowie Bedford-Strohm 2023). Seine Beiträge haben eine neue Phase im Diskurs um Begriff und Sache der Öffentlichen Theologie eröffnet (Höhne 2015: 15–33 mit Hinweis auf die Begriffsgeschichte), der als internationaler Diskurs Beiträge aus zahlreichen Kulturkreisen und Kontinenten umfasst (Höhne/van Oorschot 2015).

Huber selber hat seit seiner Habilitationsschrift das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit reflektiert (Huber 1973) und seit 1993 die Buchreihe „Öffentliche Theologie“ herausgegeben. Huber setzt sich bewusst von dem Begriff des „Öffentlichkeitsanspruchs der Kirche“ ab und betont dezidiert den „Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums bzw. Jesu selbst“, dem er dann den „Öffentlichkeitsauftrag der Kirche“ nachordnet (Huber 1973: 619 f.). In seinem 1998 erschienenen Buch „Kirche in der Zeitenwende“ bestimmt er den Ort der Kirche im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft und skizziert ihren Wandel von einer staatsanalogen zu einer intermediären Institution als Teil der Zivilgesellschaft (Huber 1998: bes. 267–328).⁴¹ Dabei kommt die Kirche als Kirche in der Gesellschaft jenseits der Bilder von Kirche als Kontrastgesellschaft oder einer funktional integrierten Gesellschaftskirche im Sinne einer *civil religion* zu stehen. Die Kirche „muss sich selbst als

⁴¹ Vgl. die Rekonstruktionen von Hubers Ansatz durch Meireis 2022 und Höhne 2022.

Teil der gesellschaftlichen Strukturen und als Element in den vielfältig kulturellen – also symbolisch vermittelten – Verständigungsprozessen dieser Gesellschaft verstehen“ (Huber 1998: 269). Diese vollziehen sich innerhalb der Zivilgesellschaft als einem „freien Raum für den öffentlichen Austausch von Ideen“ (Huber 1998: 272), der von strukturellem Pluralismus, autonomen Organisationen im Sinne eines freien Assoziationswesens und Zivilcourage geprägt ist. Die Rolle der Kirchen in der zunehmend medial geprägten Zivilgesellschaft – Medien steuern und präfigurieren öffentliche Wahrnehmungen und Urteilsbildungen – besteht aufgrund ihrer intermediären Funktion darin, als Kommunikations-, Interpretations- und Handlungsgemeinschaft Anwältin der jeweils blinden Flecke in den öffentlichen Diskursen zu sein. Das zivilgesellschaftliche Engagement gründet dabei in der Gestaltung der auf einen transzendenten Grund verweisenden Gemeinschaft innerhalb der Kirche und wird konkret in der Anwaltschaft für gesellschaftlich Marginalisierte, für das Lebensrecht zukünftiger Generationen und für die nichtmenschliche Natur (Huber 1998: 280). Es geht Huber um eine öffentliche Wirksamkeit der Kirche in zivilgesellschaftlicher Anwaltschaft, die in ihren wertebasierten Inhalten auf ihren Gemeinschaftsvollzügen beruht. Auch wenn die Kirche ihren Schwerpunkt in der kulturellen Kommunikation und damit im Bereich zivilgesellschaftlicher Verständigung hat, so ist sie aufgrund von Ressourcengewinnung bzw. -einsatz auch in die wirtschaftliche Sphäre und in die politische Selbstorganisation der Gesellschaft einbezogen. Eine diese Wirksamkeit begleitende kritische wie orientierungsgebende „Öffentliche Theologie“ „meint die kritische Reflexion über das Wirken und die Wirkungen des Christentums in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein sowie die dialogische Teilnahme am Nachdenken über die Identität und die Krisen, die Ziele und die Aufgaben der Gesellschaft“ (Huber 1998: 117).

Bedford-Strohm nimmt die Perspektive von Huber auf und profiliert sie weiter. Für Bedford-Strohm besteht die primäre Funktion der Zivilgesellschaft darin, „kritische Kraft und Nährboden für eine politisch-soziale Infrastruktur“ und damit „eine notwendige Voraussetzung für staatliches Handeln“ (Bedford-Strohm 2015: 215) zu bieten. Den Beitrag von Theologie und Kirche sieht er in einem christlichen Wirklichkeitsverständnis begründet, das die Welt als Ganze mit allen Lebensbereichen als Raum des Handelns Gottes begreift. Dieses mit Bonhoeffer begründete Weltverhältnis (Bedford-Strohm 2009) impliziert ein affirmatives Verhältnis zur Öffentlichkeit und den sich darin vollziehenden demokratischen Willensbildungsprozessen mit ihren partizipatorischen Möglichkeiten. In diesem zivilgesellschaftlichen Kontext wirken auch die Kirchen mit. Indem sie sozialethische Fragen von Armut, Gewalt

und Ungerechtigkeit thematisieren, weisen sie zugleich auf Gefährdungspotentiale für die gesellschaftlichen Prozesse hin und leisten so einen originalen Beitrag zu einer vitalen Zivilgesellschaft.

Versteht sich die Kirche dabei als „Zeugin des Reiches Gottes und Botschafterin von Gottes Versöhnung in der Weltwirklichkeit“ (Bedford-Strohm 2011: 6), so muss sie sich in ihrer Artikulation in den öffentlichen Debatten auf die dortigen Diskurssprachen einlassen und eine „Zweisprachigkeit“ (Bedford-Strohm 2011: 6) entwickeln, um die theologische Semantik in die jeweilige andere Diskurssemantik zu übersetzen. Mit der Rede von der „Zweisprachigkeit“ nimmt Bedford-Strohm Bezug auf die Forderung von Jürgen Habermas nach einer Übersetzung religiöser Gehalte in säkulare Sprache (Habermas 2005: 119–145). Bedford-Strohm sieht in der Zweisprachigkeit die Voraussetzung, dass sich theologische Gesichtspunkte als grundlegende Orientierung für ein gesellschaftlich plurales Gemeinwesen plausibilisieren lassen. Als öffentliche Kirchen in der Zivilgesellschaft „brauchen sie als Basis und Gegenüber eine ‚Öffentliche Theologie‘, die sie immer wieder herausfordert und ihnen dadurch theologische Orientierung gibt.“ (Bedford-Strohm 2011: 6 vgl. ders. 2008: 349 und ders. 2009: 53). Der Beitrag der Öffentlichen Theologie konzentriert sich auf die Reflexion der normativen Dimensionen des Öffentlichkeitsauftrags des Evangeliums, die die Kirchen in die öffentlichen Diskurse einer pluralistischen Gesellschaft einbringen. Ein demokratischer Diskurs lebt von der Diversität der eingebrachten Positionen, die jeweils auch die entsprechenden Wahrheitsansprüche implizieren. „Nicht also *dass* die Kirchen sich in den öffentlichen Diskurs um politische Fragen einmischen, die grundlegende ethische Orientierungen berühren, kann in Frage stehen, sondern nur, *wie* sie es tun“ (Bedford-Strohm 2011: 6).

Dieses *Wie* ist zum Gegenstand einer kontroversen Debatte geworden. Denn der scheinbar bruchlose Übergang von Wahrheitsansprüchen aus der subjektiven Gewissheitssphäre des Glaubens in sozialethische Orientierungen innerhalb der Gesellschaft hat heftige Kritik provoziert. Bemängelt wird eine Moralisierung der Kirche ebenso wie eine erneute kirchliche Bevormundung der Gesellschaft. In beiden Fällen entwerfe sich Theologie und Kirche wieder als vermeintlich besseres Betriebssystem für die Gesellschaft und damit im Gegenüber zur Gesellschaft und unterlaufe dabei auch die ihr eigene, konstitutive Pluralität, insbesondere im Bereich ethischer Positionierung. Die Kritik erfolgte sowohl aus klassisch lutherischer Perspektive, (Leonhardt 2021: 165–176 und Roth 2022: 75–92) als auch aus christentumstheoretischer Perspektive (Albrecht/Anselm 2017: 27–36 u. 58).

Diese pauschale Kritik verkennt jedoch, dass die öffentliche Rede der Kirche für Bedford-Strohm neben einer *diskursiven Dimension* (Äußerungen von kirchlichen Repräsentant:innen in gesellschaftlichen Debatten), einer *politikberatenden Dimension* (z.B. in Gestalt der Arbeit der Kammern der EKD) und einer *prophetischen Dimension* (situative Rede angesichts aktueller Herausforderungen) auch eine *pastorale Dimension* umfasst (Bedford-Strohm 2011: 10–14). Hier geht es z.B. um Gottesdienste angesichts von öffentlichen Katastrophen oder um symbolische Handlungen, die zur Bewältigung von Trauer und Fassungslosigkeit in Grenzsituationen einen Beitrag leisten. An diesem Beispiel wird deutlich, dass Öffentliche Theologie nicht nur hermeneutisch wie doktrinär christliche Beiträge in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mit sozialem und politischem Fokus zum Gegenstand hat, die natürlich im Blick auf ihre Begründungsmuster und theologischen Axiome angefragt werden können. Sie umfasst auch die Weite kultureller Präsenz, die gottesdienstliches, bildungsmäßiges und diakonisches Handeln umgreift.

Der Schwerpunkt der Öffentlichen Theologie liegt für Bedford-Strohm jedoch eindeutig auf ihrer Orientierungsfunktion in den öffentlichen Debatten, die von institutionalisierten Vertreter:innen über Medien der Amtskirche eingebracht werden. Die Zivilgesellschaft als Rahmen für die diskursiven Verständigungsprozesse im vorpolitischen Raum ist entsprechend über ihre institutionelle Ebene im Sinne von geregelten Verfahren und institutionalisierten Orten sowie deren personale Repräsentant:innen konzipiert. Dieser Fokus macht zugleich die Grenze dieses Entwurfes aus, da damit andere Dimensionen der Zivilgesellschaft ausgeblendet und die Rolle der Kirchen nur über ihre institutionelle bzw. organisatorische Dimension, nicht aber über ihre kommunikativen und rituellen Vollzüge, das religiöse Symbolkapital und das freiwillige Engagement ihrer Mitglieder konzeptualisiert werden. An dieser Leerstelle setzt der Entwurf einer *Öffentlichen Kirche* von Thomas Schlag an.

b) Öffentliche Kirche

Thomas Schlag knüpft an das ethische Profil einer Öffentlichen Theologie an, wenn er betont, dass

„im Leitbild einer öffentlichen Kirche [...] sozusagen eine Art hoffnungsvoller und zugleich doch klug abwägender Weltgestaltungsanspruch zum Vorschein [erg. kommt], der sich der Grenzen des eigenen Handelns, aber eben auch der Möglichkeiten und Notwendigkeiten kirchlichen Eintretens für die Würde des

Menschen und die Bewahrung der Lebenskontexte überaus bewusst ist“ (Schlag 2014: 182).

Diesen primär sozialethischen Zugang basiert Schlag im „Selbstverständnis einer Öffentlichen Kirche als inhaltlich profilerter Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Gesellschaft“ (Schlag 2024: 73) und ergänzt es um den Aspekt der umfassenden Partizipation. Damit profiliert er sein Verständnis von öffentlicher Kirche als einen kirchlichen Beitrag zur demokratischen Bildung. Er dynamisiert den Öffentlichkeitsbegriff, indem er Öffentlichkeit nicht primär als eindeutige Größe fasst, die über ihre institutionellen Strukturen zu beschreiben wäre, sondern „auf den immer wieder neu zu deutenden zivilgesellschaftlichen Gestaltungsraum des Öffentlichen, der seine Bedeutung und Profilierung erst durch diese Deutungs- und Handlungsaktivitäten selbst gewinnt“ (Schlag 2012: 15).

Schlag entfaltet unterschiedliche Grunddimensionen des Begriffs der Öffentlichkeit (Schlag 2018: 332 f., 2019 und 2020: 89–93). Er unterscheidet zwischen dem *Erscheinungsbild* mit den Teilespekten Sichtbarkeit, Profil und Raum und der Grunddimension *Praxis* mit den Teilespekten Kommunikation und Sprache, diskursiver Interaktion sowie Partizipation sowie der Grunddimension *Instanzen* mit den Teilespekten Legitimation, Macht und Autorität auf. Die Grunddimension *Beobachtung* enthält die Teilespekte Transparenz, Kontrolle und Supervision; bei der Grunddimension *Zielsetzungen* geraten Teilespekte wie Relevanz, Nachhaltigkeit und Vision in den Fokus. Die alles fundierende Grunddimension bildet die *Inhaltlichkeit*, die die Aspekte von Wissen, Suche nach Sinn und die Perspektive öffentlicher Vernunft zum Thema hat. Öffentlichkeit fungiert daher als Chiffre und „Signatur unterschiedlicher Diskursorte und zugleich als Möglichkeitsraum alternativer und politischer Gegenöffentlichkeiten“ (Schlag 2012: 20).

Schlags Anliegen ist es, den konstruktiven Beitrag der Kirche zur Zivilgesellschaft nicht nur beschreibend und handlungsleitend zu verorten, sondern mit ihrem theologischen Selbstverständnis in Beziehung zu setzen. Die möglichen Schnittstellen von Individuum, Kirche und Gesellschaft bringt er in Rekurs auf Huber mit der Denkfigur von Kirche als einer intermediären Institution in der Zivilgesellschaft in Verbindung (Schlag 2012: bes. 45–48 sowie Schlag 2014: 181 f.). Als theologische Leitperspektiven identifiziert er Freiheit, Verantwortung und Hoffnung, die „in einer *Volkskirche für alle* mit der besonderen Aufmerksamkeit auf die Schwachen als *Kirche für Andere* [...] im Sinn solidarischer Gemeinschaft“ (Schlag 2012: 61) zur Geltung zu bringen.

gen sind.⁴² Er erweitert jedoch Hubers Verständnis theologisch-inklusiv auf eine „intermediäre Institution der Befreiten, Verantwortlichen und Hoffenden“ (Schlag 2012: 54) und hebt auf den dynamischen Gestalt- und Vollzugcharakter ihrer pluralen Sozialformen ab, in denen sich der öffentliche Charakter der Kirche jeweils neu aktualisiert. Die Rede von einer Öffentlichen Kirche hat daher „weniger mit einer Eindeutigkeit in kirchenorganisatorischen oder in politisch-ethischen Fragen, als vielmehr mit der Schärfung des individuellen und gemeinschaftlich-institutionellen Wahrnehmungs- und Handlungssinns zu tun“ (Schlag 2020: 101).

Eine Öffentliche Kirche zeichnet sich daher im Sinne der theologischen Leitidee des Priestertums aller Gläubigen durch einen starken Subjektbezug aus. Sie „ermächtigt durch ihre institutionellen Formationen im Grenz-, Schwelten- und Vermittlungsbereich zwischen Kirche und Gesellschaft die einzelnen Akteurinnen und Akteure dazu, im Licht der Deutung des Evangeliums aktuelle Gefährdungen zu benennen und zu bearbeiten“ (Schlag 2020: 101). Dies impliziert auch die selbstkritische Analyse von Deutungsmacht im Blick auf die Kirchen selbst, ihrer Repräsentant:innen und ihrer Kommunikationsmuster (Schlag 2021 und 2022), insbesondere angesichts des gesellschaftlichen Relevanz- und Vertrauensverlustes. „Die Vermischung von wirkmächtigem zivilgesellschaftlichem Engagement und dem kirchlich-autoritativen Anspruch auf Zukunftsgestaltung ist zumindest kritisch zu bedenken und zu reflektieren“ (Schlag 2024: 79).

Produktiv für die entsprechenden zivilgesellschaftlichen Möglichkeiten einer Öffentlichen Kirche erweist sich nicht nur das komplexe Zusammenspiel der drei Dimensionen von privatem, kirchlichem und öffentlichem Christentum (Schlag 2012: 55),⁴³ sondern auch die Ebenenvielfalt ihrer Sozialformen (Schlag 2012: 62–75). In dieser synthetischen Zusammenschau lässt der Begriff einer Öffentlichen Kirche das sonst oft als Spannung wahrgenommene Verhältnis von Kirchenleitung, mittlerer Ebene und Ortsgemeinde „gleichsam als Formen ekklesiologischer Subsidiarität“ (Schlag 2014: 184) erscheinen.

Auf der *Makroebene* sind es Kirchengemeinschaft und Kirchenbund, die über eine gesamtkirchliche Artikulation eine Orientierungs-, Ermöglichungs- und

42 Über den theologischen Kirchenbegriff leitet Schlag auch die global ausgerichtete öffentliche Verantwortung der Kirche ab, die sich im Diskurs der globalen Zivilgesellschaft einbringt, vgl. 2012: 68.

43 Hier greift Schlag die christentumstheoretische Unterscheidung von Dietrich Rössler auf (Rössler 1994: 89–105, bes. 90–94).

Koordinierungsfunktion erfüllen. Hier knüpft Schlag an die reformierte Tradition eines kirchlichen „Wächteramtes“ an, betont zugleich aber, dass sich der Orientierungsbeitrag der Kirche nicht in Gesellschaftskritik erschöpft, sondern in konkreten Vermittlungsmedien von der Pressemeldung bis hin zur Kampagne sowohl affirmative wie kritische Haltungen zu gesellschaftlichen Dynamiken einnehmen kann (Schlag 2012: 67).

Auf der *Mesoebene* werden Öffentlichkeitsdimensionen der mittleren Ebene beleuchtet, zu denen für Schlag angesichts seines Schweizer Hintergrundes die Kantonalkirchen gehören. Hier sind die öffentlichen Dimensionen konkreter, da die Interaktionsformen deutlicher personale Formen annehmen. Zur Mesoebene zählt Schlag auch einzelne Dienste und Werke wie Bildungseinrichtungen und Akademien, die er als „intermediäre dritte Orte“ bezeichnet (Schlag 2012: 69). Die mittlere Ebene hat für ihn das Potential, ein „intermediärer Transmissionsriemen zwischen den unterschiedlichen überregionalen, regionalen und lokalen Ebenen zu sein“ (Schlag 2012: 70).

Auf der *Mikroebene* werden die Öffentlichkeitsdimensionen der lokalen Kirchengemeinden vorgestellt, ohne allerdings ihre sozialräumliche Verortung und den damit zusammenhängenden Konnex zur lokalen Zivilgesellschaft aufzugreifen.

Die anschließenden Konsequenzen für die kirchliche und gemeindliche Praxis machen deutlich, wie die Konzeptualisierung als Öffentliche Kirche die Handlungsfelder Bildung, diakonisches Engagement, partizipatorische Gemeindeentwicklung, freiwilliges Engagement sowie den Pfarrberuf profilieren können (Schlag 2012: 77–111).

Schlag reflektiert das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit sowohl handlungslogisch wie kommunikationstheoretisch primär im Blick auf eine plurale und umfassende Beteiligungsdimension. In ihr verortet er die Förderung gelebter Theologie und sieht in der Ermöglichung von Partizipation sowohl die theologische Identität der Kirche als umfassende Interpretationsgemeinschaft als auch ihren substanzuellen Beitrag für eine demokratische Zivilgesellschaft gewährleistet. Eine so verstandene Öffentliche Kirche wird zum „Ermöglichungsraum pluraler Such- und Orientierungsdynamiken“ (Schlag 2020: 97), der gerade durch die permanente Selbstüberprüfung nach innen und die Dauerreflexion nach außen offen für Alterität und damit vital bleibt.

„Kirche vermittelt im Modus prägnanten Fragens und der substanziell grundier-ten Offenheit für dringliche persönliche und gesellschaftliche Suchbewegungen Orientierung und sensibilisiert so für die bestehenden Komplexitäten. Öffentli-che Kirche hat ihre Relevanz dann darin, dass entscheidende Bruchlinien und Gefährdungen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens überhaupt erst einmal thematisiert werden können. Dies geschieht von der Grundfrage aus, was dem Leben selbst dient und was zu seiner elementaren Gefährdung führt“ (Schlag 2020: 97).

Der Horizont der Lebensdienlichkeit führt dazu, eine stärkere Vernetzung mit anderen individuellen wie kollektiven Akteur:innen aus Zivilgesellschaft, Wirtschaft und Staat anzustreben.

c) Öffentlicher Protestantismus

Mit dem Programm eines *Öffentlichen Protestantismus* haben Christian Albrecht und Reiner Anselm eine Variante des protestantischen Beitrags zur öffentlichen Verantwortung vorgelegt, die sich ganz auf die Grundlagen und den Vollzug der diskursiven Austragungsprozesse von gesellschaftlichen und politischen Differenzen konzentriert (Albrecht / Anselm 2017).⁴⁴

„Der Öffentliche Protestantismus ist derjenige Modus des evangelischen Christen-tums, in dem die Voraussetzungen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und Hintergrundüberzeugungen, die für ein liberales Gemeinwesen unabdingbar sind, bedacht und kultiviert werden“ (Albrecht / Anselm 2020: 58).

Das Konzept beantwortet die Frage nach der Gemeinwohlfunktion des Protestantismus angesichts der Tatsache, dass der Staat selbst zwar als Regulationsinstanz von Gemeinwohl fungiert, aber nicht Gemeinwohl bil-den kann, weil er selbst – wie alle kollektiven Akteur:innen – auch partikula-re Interessen verfolgt. Aber der Öffentliche Protestantismus dient auch nicht dazu, den demokratischen Staat theologisch zu legitimieren.

„Öffentlicher Protestantismus ist nicht zu verstehen als Neuauflage alter ordnungs-theologischer Vorstellungen einer Legitimationsbedürftigkeit des modernen Staa-tes oder der Politik. Der Verfassungsstaat verfügt über seine eigene Legitimations-grundlage, bedarf aber der Pflege eines Bewusstseins des gemeinsam Verbindenden

44 Vgl. Albrecht / Anselm 2019 und 2020 sowie die Einzelstudien in 2020b und die theologische Fun-dierung von Anselm 2024.

und Verbindlichen, die erst eine Kultur der demokratischen Auseinandersetzung ermöglicht. Diese Pflege des Politischen liegt nicht auf derselben Ebene wie das Politische, sondern ermöglicht es erst“ (Albrecht/Anselm 2020: 62).

Daher ist der Öffentliche Protestantismus dem vorpolitischen Raum zuzuordnen. Er trägt mit zu einer politischen Kultur bei, die demokratische Aushandlungsprozesse überhaupt erst möglich macht.

„Der Öffentliche Protestantismus will diejenigen Überzeugungsressourcen bereitstellen, die die Voraussetzung dafür bilden, strittige Fragen unter dem Verzicht auf Absolutheitsansprüche und unter der Anerkennung aller Beteiligten als Gleichberechtigten auszutragen“ (Albrecht / Anselm 2020: 62).

Dieser Ansatz deckt sich mit der resonanztheoretischen Funktion, die Hartmut Rosa der Religion im Allgemeinen und den Kirchen im Besonderen für die Demokratie zuschreibt: Über ihre Narrationen, Riten, Praktiken und Räume erzeugen und kultivieren sie eine Haltung, die sich durch Ansprechbarkeit und grundsätzliche Bereitschaft zum Hören auszeichnet und damit eine Grundakzeptanz des jeweiligen Gegenübers zum Ausdruck bringt. Diese Haltung bilde die Grundlage einer demokratischen Kultur, die aktuell in Gefahr steht, angesichts von Polarisierungen die Resonanzfähigkeit im Blick auf anderen Meinungen und Positionen zu verlieren – und damit die Basis für diskursive Aushandlungsprozesse (Rosa 2022: 54–57 u. 74f.).

In der Grundhaltung der Anerkennung von Gleichwertigkeit als Anerkennung von Verschiedenheit koinzidieren Traditionen des christlichen Glaubens mit Werten und Prinzipien einer liberalen, rechts- und sozialstaatlichen Demokratie. Damit leistet der Öffentliche Protestantismus einen Beitrag zu den Ermöglichungsbedingungen von Politik. Pointiert gesagt und zugleich in impliziter Abgrenzung zu Programmen der Öffentlichen Theologie formuliert: Der Öffentliche Protestantismus „will nicht Politik machen, sondern Politik möglich machen“ (Albrecht / Anselm 2017: 43).

Als grundlegendes Koordinatensystem des programmatischen Ansatzes fungiert die christentumstheoretische Differenzierung von privatem, kirchlichem und gesellschaftlichem Christentum, die wechselseitig aufeinander bezogen sind. An dieser Stelle greifen Albrecht und Anselm die Unterscheidung von Dietrich Rössler auf (Rössler 1994: 89–105, bes. 90–94). Rössler selbst bezeichnet das gesellschaftliche auch als das öffentliche Christentum und verwendet beide Begriffe synonym (Rössler 1994: 93 u. 96f.). Das gesellschaftliche Christen-

tum wird von Albrecht und Anselm mit dem Öffentlichen Protestantismus gleichgesetzt und als die dem Protestantismus eigene Sphäre des Politischen bestimmt. Die christentumstheoretische Perspektive ist eingebettet in eine historisch rekonstruierte Beschreibung der aktuellen Herausforderung des Protestantismus im Blick auf den eigenen Beitrag zum Gemeinwohl (Albrecht / Anselm 2017: 13–25).

Die drei zentralen ethischen Leitgedanken – die Weltlichkeit der Welt zu respektieren, die Freiheit in Gemeinschaft zu ermöglichen und die Zukunftsfähigkeit des menschlichen Lebens zu gewährleisten – werden trinitarisch fundiert und dem schöpferischen, versöhnenden und erlösenden Wirken Gottes zugeordnet (Albrecht / Anselm 2017: 51–54 sowie Anselm 2024: 185–191). Theologiegeschichtlich steht eine Synthese von lutherischer Zwei-Reiche-Lehre und reformierter Königsherrschaft Christi im Hintergrund, die ihre Pointe in der Abgrenzung in Bezug auf bevormundenden Tendenzen der Theologie gegenüber der Gesellschaft bzw. dem Staat findet. Dies wird sowohl gegenüber einem interpretativen Übergriff auf Sinn und Zweck des politischen Raumes in lutherischer Tradition als auch gegenüber einer offenbarungstheologisch fundierten Ethik geltend gemacht.

Als roter Faden und entscheidendes Kriterium zieht sich das freiheitstheoretische Kennzeichen des liberalen Protestantismus durch. So bedeutet die Befreiung der Welt zur Weltlichkeit, sie einerseits von Sakralisierungen zu entlasten und andererseits als Rahmen für die Realisierung individueller und kollektiver Freiheit der Lebensführung zu begreifen. Der Versöhnungsgedanke bringt die konstitutive Sozialität des Menschseins in Einklang mit dem Prinzip der Freiheit zur individuellen Lebensgestaltung zur Geltung. Die Zukunftsfähigkeit des menschlichen Lebens sehen die beiden Autoren nicht nur gewährleistet durch die Gewährung von Freiheitsspielräumen durch den Verzicht auf Absolutheitsansprüche, sondern auch durch die Bereitstellung und Weiterentwicklung von Strukturen, die es dem Einzelnen ermöglichen, seinen individuellen Lebensentwurf zu realisieren. Das Freiheitsverständnis bewegt sich in allen drei Leitgedanken zwischen den Polen negativer Freiheit im Sinne der Freiheit von autoritativer Bevormundung und positiver Freiheit im Sinne von Unterstützung und Befähigung von Einzelnen. Hierin ist auch die dezidiert christliche Parteinahme für gesellschaftlich Marginalisierte inkludiert.

Der Öffentliche Protestantismus umfasst daher zwei Aufgabenbereiche: Zum einen die Betonung der Vorläufigkeit und Partikularität menschlich-geschicht-

licher Ordnungen und – damit zusammenhängend – ihre Gestaltbarkeit; zum anderen die gemeinwohlverpflichtende Formulierung von Vorstellungen des gemeinsam geteilten Guten als eines Korridors für politische Auseinandersetzung. Er besteht – dies wird als Abgrenzungsfolie gegenüber Konzepten der Öffentlichen Theologie immer wieder betont – nicht in der positionellen Einbringung eines bestimmten Wertekanons.

Angesichts dieser sehr im Abstrakten bleibenden Programmatik und Aufgabenbestimmung eines Öffentlichen Protestantismus stellt sich die Frage nach seinen Träger:innen und spezifischen Orten. Vor dem Hintergrund der Verschränkung der drei Ebenen des Christentums lässt sie sich nicht mehr an eine einzelne Instanz der Amtskirche delegieren, sondern ist „bei aller Verschiedenheit der Verantwortungsebenen jedem einzelnen Protestant ebenso wie der Kirche als ganzer aufgetragen“ (Albrecht / Anselm 2020: 64). Als Aufgabe jedes Einzelnen in seinen Lebenskontexten bedarf diese verstärkte Repräsentation durch Laien der „institutionellen Stützung und Rahmung“ sowie eine „verstärkte Aufmerksamkeit auf diejenigen Orte des Allgemeinen, an denen Grundsätze des Christentum – im Sinne des Öffentlichen Protestantismus – als Sensibilität für das Gemeinsame zum Tragen kommen“ (Albrecht / Anselm 2020: 64).⁴⁵

Darüber hinaus gelte es, symbolische Ausdrucksformen und Orte zu entwickeln, in denen ein Öffentlicher Protestantismus sichtbar wird, der über den kirchlichen Protestantismus und die legitime Artikulation seiner Eigeninteressen hinausreicht. Kirchliche Publizistik, Kirchentag und die Akademien als einstmals klassische Orte eines Öffentlichen Protestantismus sehen die beiden Autoren schon zu sehr in binnengeschichtlichen Logiken im Sinne der Artikulation eigener Interessen gefangen. Als neuen Formen identifizieren sie die sozialpolitische Diakonie, überkonfessionelle Kasualien nach Groß-

45 In diesem Zusammenhang verweisen beide Autoren auf den Gottesdienst, der in seiner Struktur (äußerer Rahmen für die innere Pluralität) dem Beitrag des Öffentlichen Protestantismus im Blick auf die Gesellschaft entspricht: den verbindlichen und verbindenden Rahmen zu markieren, innerhalb dessen sich sowohl Gemeinschaft vollziehen als auch Individualität leben lässt; Albrecht / Anselm 2017: 44. Auch Schlag hebt die Bedeutung des Gottesdienstes hervor. Er illustriert damit aber nicht nur den Zusammenhang von verbindlichem Rahmen und Pluralität, sondern betont seine konstitutive Bedeutung für die Herausbildung von kirchlichen Öffentlichkeiten: „Kirchliche Öffentlichkeiten leben insofern auch vom immer wieder neuen Rückbezug auf dieses Verkündigungszentrum im Sinn des eigenen Hörens und der Ermächtigung zu eigenem Handeln. So dient gerade das symbolisierende Handeln der Darstellung des eigenen Glaubenslebens – was notwendigerweise sogleich wieder die Pluralität unterschiedlicher Weltdeutungen aus sich entlässt“; Schlag 2020: 100.

katastrophen oder die offeneren Formen der protestantischen Präsenz im Kranken- und Pflegebereich wie Spiritual Care (Albrecht / Anselm 2020: 64).

Mit der Ausrichtung auf ein prozessual auszuhandelndes Gemeinwohlverständnis lässt sich schließlich auch das Konzept der Volkskirchlichkeit refigurieren. Es besteht in einer spezifischen Ausrichtung auf das Gemeinwohl, nicht einer bestimmten Mitgliederstruktur oder einer besonderen Organisationsform. Das qualitative Merkmal des Gemeinwohls erweist seine im Begriff der Volkskirche mitschwingende Bezogenheit auf das Ganze eines Gemeinwesens darin, dass es partikulare Interessen transzendierte, sowohl die der eigenen Organisation als auch die einer anderen gesellschaftlichen Gruppe (Albrecht / Anselm 2017: 35).

Albrecht und Anselm greifen in keinem ihrer Texte begrifflich die Zivilgesellschaft affirmativ auf, sondern stehen ihr eher reserviert gegenüber. Mit der Rolle der Kirche als Akteurin in der Zivilgesellschaft verbinden sie eher die Dimension eines kirchlichen Protestantismus, deren Variante einer „öffentlichen Theologie“ sie dezidiert ablehnen (Albrecht / Anselm 2017: 27 u. 41). Dies hängt offensichtlich damit zusammen, dass sie zivilgesellschaftliche Organisationen nur die exklusive Wahrnehmung von Eigeninteressen und nicht die Ausrichtung auf das größere Ganze des Gemeinwohlinteresses unterstellen und damit das handlungsorientierte sowie das habituelle Verständnis von Zivilgesellschaft ausblenden.

Die Aufgabenbereiche des Öffentlichen Protestantismus verweisen jedoch deutlich auf zivilgesellschaftliche Öffentlichkeiten. Arbeit am Gemeinwohl unter Anerkennung von Diversität der Positionen ist dem handlungstheoretischen Konzept der Zivilgesellschaft zuzuordnen. Der Öffentliche Protestantismus generiert und kultiviert die Haltungen, die demokratischen Aushandlungsprozessen zugrunde liegen und ist damit im vorpolitischen Raum der Zivilgesellschaft zu verorten. Der Fokus auf die Laien als Repräsentant:innen des Öffentlichen Protestantismus weist zudem auf die Bedeutung von freiwilligem Engagement in der Zivilgesellschaft hin. Die Kirche als zivilgesellschaftliche Akteurin wird mit diesem Konzept jedoch nicht greifbar, weil seine Pointe – bei aller wechselseitiger Bezogenheit – auf der Unterscheidbarkeit des Öffentlichen Protestantismus zu seiner kirchlichen Variante liegt, die stärker den organisationalen Eigeninteressen zugeordnet wird. Dies weitet den Blick über die Grenzen der verfassten Kirche hinaus, weist jedoch im Blick auf die konkrete Praxis puristische Tendenzen auf. Organisationale Eigeninteressen und partikulare Standpunkte lassen sich zwar kategorial von der

Ausrichtung auf Gemeinwohl unterscheiden, faktisch sind die Grenzen hier jedoch fließender als im Rahmen des Theoriekonstrukts. Das Konzept des Öffentlichen Protestantismus kann jedoch der verfassten Kirche als Kriterium dienen, inwieweit sie substanziell Beiträge zu den Möglichkeitsbedingungen einer demokratischen, am Gemeinwohl ausgerichteten Zivilgesellschaft leistet, die über die Verfolgung von organisationalen Eigeninteressen hinausgeht.

d) Positionen, Horizonte und Reflexionsebenen – ein Vergleich

Im Vergleich der drei Ansätze fällt auf, dass sich Bedford-Strohms Verhältnisbestimmung von Kirche und Zivilgesellschaft stark auf die institutionelle Ebene fokussiert. In dieser Konstellation schimmert noch die klassische Gegenüberstellung und Kooperation von Kirche und Staat durch, die sich nun auf das zivilgesellschaftliche Feld hin öffnet, das für die Kirche zunehmend an Relevanz gewinnt. Hier findet sich Kirche als eine Stimme unter anderen wieder, wird aber tendenziell immer noch in der Konstellation eines Gegenübers konzeptualisiert. Die Kirche bringt ihre eigenen Wahrheitsansprüche in mehrsprachigen Varianten in die unterschiedlichen gesellschaftlichen Öffentlichkeiten ein. Kritisch anzufragen ist hier die Annahme, dass eine religiöse Sprache eindeutig zu identifizieren ist und ihr eine entsprechende „säkulare Sprache“ oder gar eine kollektive allgemeine Vernunft gegenübersteht (Oorschot/Ziemann 2019: bes. 17–56). Zudem ist im Blick auf die Übersetzungsmetapher daran zu erinnern, dass semantische Bedeutungsgehalte immer auch von ihren pragmatischen wie kontextuellen Kontexten ihre Zuspitzung erhalten und zudem einen kreativen Sprachgewinn implizieren können (Laube 2019).

Als Funktion der Verhältnisbestimmung von Kirche und Öffentlichkeit dominiert eindeutig die Frage der eigenen Positionsbestimmung. Dem Ansatz einer solchen ‚Öffentlichen Theologie‘ liegt eine konstruktiv-kritische Grundhaltung gegenüber gesellschaftlichen Gestaltungskräften zugrunde, „die sich mit einer hohen Sensibilität für die jeweiligen regionalen Kontexte einerseits, globalen Entwicklungen und Missstände andererseits“ (Schlag 2014: 181) verbindet. Dies wird kombiniert mit der Forderung nach kirchlicher Verantwortungsübernahme im Nah- und Fernbereich sowie der dezidierten Forderung nach umfassender Teilhabe. In inhaltlicher Hinsicht zeichnet sich der theologische Ansatz durch besondere prophetische Sensibilität für die Armen und Marginalisierten aus.

Das Konzept des Öffentlichen Protestantismus konzentriert den Beitrag der Protestantismus zu den öffentlichen Debatten auf den zivilen Modus der kontroversen Aushandlungsprozesse innerhalb einer zunehmend heterogenen und polarisierten Gesellschaft. Der Öffentliche Protestantismus stellt eine Ressource für die Haltungen dar, auf die eine demokratisch verfasste, pluralistische Gesellschaft angewiesen ist. Dabei wird die Bedeutung der intermediären Funktionen der verfassten Kirchen mit ihren unterschiedlichen Organisationsebenen und -einheiten allerdings abgeblendet, auf die explizit Schlag hinweist. In seinem Entwurf kann er den Zusammenhang zwischen ethischer Positionalität, komplexer Repräsentation und aktueller Generierung einsichtig machen.

Den Entwürfen der Öffentlichen Theologie wie des Öffentlichen Protestantismus eint jedoch eine gewisse Kompensationsstrategie in Reaktion auf die gesellschaftliche Marginalisierung der Kirchen und die Zunahme der gesellschaftlichen Polaritäten. Denn beide Ansätze arbeiten mit der Unterstellung, die hervorgehobene öffentliche Verantwortung

„fülle gleichsam (normative) Orientierungsdefizite des öffentlichen Raumes bzw. der diskursiven Selbstverständigungspraxis der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Sei es nun, dass diese Gesellschaft moralische Orientierungsdefizite hat, die durch ein vom Geist der universalistischen Nächstenliebe getragenes ‚Wächteramt‘ der Öffentlichen Kirche korrigiert werden sollen (Bedford-Strohm); sei es, dass diese Gesellschaft in ihren radikalen Pluralisierungs- und Diversifizierungstendenzen von der Gefahr einer Zerstreuung und mithin von einer ‚Krise des Allgemeinen‘ bedroht ist, welche durch ein möglichst vielfältig aufgestelltes und zugleich im Geist der versöhnten Einheit ökumenisch geleitetes (Kultur-)Christentum protestantischer Provenienz stabilisiert werden soll (Albrecht /Anselm)“ (Klein 2020: 32 f.).

In diesen beiden Spielarten einer Verantwortung von Kirche und Protestantismus „wird Religion funktional betrachtet, nämlich als nützliches Desiderat einer moralisch, religiös und vielleicht sogar politisch orientierungslos gewordenen Gesellschaft in den Dynamiken der Spätmoderne“ (Klein 2020: 33.).

Mit der primär ethischen Orientierung, die von einer dezidiert Öffentlichen Theologie eingetragen wird und der diskursiven Stärkung der Ausrichtung am Gemeinwohl des Öffentlichen Protestantismus reagieren beide Entwürfe auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen – mit allerdings unterschiedlichen Strategien. Bedford-Strohm will zur Absicherung der öffentlichen Bedeutsamkeit

des Christentums die kirchliche Organisation stärken, Albrecht und Anselm dagegen die Foren fördern, in denen gemeinwohlorientierte Haltungen geübt und gepflegt werden. Diese bewegen sich für sie jenseits der verfassten Kirche. Während die Öffentliche Theologie innerhalb der Zivilgesellschaft einen positionellen Beitrag leistet und sich damit auch in konflikthafte Auseinandersetzungen begibt, leistet der Öffentliche Protestantismus seinen Beitrag zur Ermöglichung einer demokratischen Zivilgesellschaft über werteorientierte Grundhaltungen als Ressource für Aushandlungsprozesse.

Thomas Schlags Entwurf einer Öffentlichen Kirche ist mit dem Konzept der Öffentlichen Theologie primär auf die Funktion der Vermittlung mit den gesellschaftlichen Prozessen ausgerichtet, dynamisiert die Vermittlungsfunktion jedoch über die Betonung der Partizipationsoffenheit und aktuellen Generierung von Öffentlichkeiten und weitet sie über die Möglichkeiten der kirchlichen Organisationsebenen. Ein institutioneller Ansatz wird durch individuelle und soziale Zugänge ergänzt. Die drei Dimensionen von privatem, kirchlichen und öffentlichem Christentum werden intensiv miteinander in Beziehung gesetzt, ohne eine Dimension zu priorisieren und sich damit von anderen abzugrenzen. Individuelles und kirchliches Christentum sind auch in ihrer öffentlichen Dimension zu betrachten, wie das öffentliche Christentum im Blick auf seine individuelle und kirchliche Dimension (Schlag 2012: 55). Zugleich bezieht er über seine theologischen Leitkategorien auch eine inhaltliche Positionierung in sein Konzept mit ein. Im Zentrum seines Entwurfes einer Öffentlichen Kirche steht die Ermächtigung der Individuen für die Teilhabe an der Bildung und Gestaltung von Öffentlichkeiten. Daher hat sein Ansatz einen starken Fokus auf Bildung.

Neben den Abgrenzungslinien im Blick auf die theologischen Begründungsmuster und Strategien der drei Entwürfe – Schlag weist in seinen ethischen Positionen eine größere Nähe zu Bedford-Strohm und im Blick auf die Rolle von Transparenz, Partizipation und Diskurs eine größere Nähe zu Albrecht und Anselm auf – lassen sich auch komplementäre Felder im Blick auf die unterschiedlichen Aspekte von Öffentlichkeit benennen. So steht im Fokus von Programmen Öffentlicher Theologie der Pluralismus von Werthaltungen und Überzeugungen sowie die öffentliche Auseinandersetzung um ethische und politische Positionen, an der sich Kirche und Theologie beteiligen sollen. Das Programm des Öffentlichen Protestantismus richtet seine Aufmerksamkeit stärker auf eine gemeinsam geteilte Hintergrundkultur und ihre symbolischen Bestände, die nach wie vor in starkem Maße durch das Christentum bzw. den Protestantismus geprägt sind und gepflegt werden (Albrecht / Anselm /

Körtner 2020: 17 und Polke 2020: 101f.). Das Konzept der Öffentlichen Kirche betont das Empowerment zur Teilhabe an der Gestaltung von gesellschaftlichen Öffentlichkeiten. Alle drei Entwürfe bieten zudem explizit reflexive Varianten zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Öffentlichkeit, indem sie auf theologische Theoriebildung zurückgreifen. Dabei wirkt Bedford-Strohms Ansatz, der stark auf Bonhoeffer rekurriert, eher klassisch deduktiv, während Albrecht und Anselm sowie Schlag die gesellschaftliche Verortung und das theologische Selbstverständnis stärker relational bzw. kontextuell entfalten. So spielt bei beiden die christentumstheoretische Dreiteilung in individuelles, kirchliches und öffentliches Christentum sowohl für die theologische Rekonstruktion als auch für die zivilgesellschaftliche Wirksamkeit eine Rolle. Auf die zentrale Bedeutung eines öffentlichen Christentums hatte Jähnichen bereits 2015 hingewiesen und seine Aufgabe umfassend kulturell bestimmt:

„Der besondere Beitrag des öffentlichen Christentums besteht darin, christliche Welt- und Lebensdeutungen als Hintergrundwissen in der Alltagskultur präsent zu halten und die Lebenswelt in diesem Sinn mitzuprägen. christliche Welt- und Lebensdeutungen als Hintergrundwissen in der Alltagskultur präsent zu halten und die Lebenswelt in diesem Sinn mitzuprägen“ (Jähnichen 2015: 178).

Als exemplarische Handlungsfelder eines solchen Öffentlichen Christentums benennt er die Gedenkkultur am Beispiel von Erinnerungsorten und sozialethische Stellungnahmen (Jähnichen 2015: 175 f.), verwischt damit aber die Unterscheidungen zwischen kirchlichem und öffentlichem Christentum.

Nur am Rande – am ausführlichsten bei Schlag (Schlag 2018, 2019 und 2020) – wird eingehender auf die Klärung des Öffentlichkeitsbegriffs selbst eingegangen und damit auf die Voraussetzungen, dass und wie sich religiös kommunikatives Handeln auf die konkreten Konstitutionsbedingungen von Öffentlichkeit einlassen kann und wie sich eine Theorie öffentlich-religiöser Kommunikation angesichts einer pluralen Öffentlichkeit entwirft (Merle 2021: 227 f.).

7.2 Kirchliche Stellungnahmen und Zukunftsthesen

Zwei kirchliche Stellungnahmen sowie Zukunftsthesen aus der EKD werden im Folgenden herangezogen, um das Verhältnis der evangelischen Kirche zur Zivilgesellschaft exemplarisch zu bebildern.

e) „Das rechte Wort zu rechten Zeit“ – Positionsbestimmung im Gegenüber zur Gesellschaft

Die 2008 erschienene Denkschrift „Das rechte Wort zur rechten Zeit“ (EKD 2008) reflektiert den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche angesichts sich wandelnder gesellschaftlicher Kontexte, zu denen auch mediale und kommunikative Rahmenbedingungen gehören.⁴⁶

In der Denkschrift ist die Zivilgesellschaft semantisch nur ein Randthema, der Begriff kommt lediglich an zwei Stellen vor (EKD 2008: 23 und 55). Das Thema Öffentlichkeit ist jedoch ein wichtiger Bestandteil des zivilgesellschaftlichen Diskurses, da Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit eng miteinander verwoben sind (Könemann 2017: 122–126 mit Rekurs auf Jürgen Habermas und Volker Gerhards.) Seine im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Zivilgesellschaft besondere Pointe erhält der Text durch seine Reflexion auf die Pluralismusfähigkeit der kirchlichen Äußerungen.

Theologisch wird der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche vom Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums abgeleitet.

„Weil der Gott, an den Christenmenschen glauben, sich von der Welt nicht ab-, sondern ihr zuwendet, hat das Evangelium stets politische Bedeutung. Daraus erklären sich sowohl der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums als auch der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche“ (EKD 2008: 60).

Im Begründungsmuster mischen sich freiheitstheoretische Motive in lutherischer Tradition (starke Betonung des Dienstes an der Welt sowie die kategorialen Unterscheidungen der Zwei-Regimenten-Lehre) mit einem Rekurs auf die Barmen Theologische Erklärung. Mit Barmen VI wird die inklusive Weite betont, in der die Kirche die ihr aufgetragene Botschaft zugänglich zu machen hat. „Die Kirche ist daher nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, die ihr aufgetragene Botschaft so umfassend und allgemein zugänglich, also öffentlich, zu Gehör zu bringen, dass deren Bedeutung für alle Menschen und Völker und für alle Bereiche unseres Lebens vernehmbar wird“ (EKD 2008: 60). Aus dem von Barmen her übernommenen Motiv der „weltumspannenden Herrschaft Christi“ wird kein Herrschaftsanspruch abgeleitet, sondern – analog zum Dienst als Herrschaftsmodus Christi – ein Dienst an der Welt und für die Welt, der diese

46 Erhellend ist der Abgleich mit der EKD-Vorgängerdenkschrift „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ aus dem Jahr 1979 (Merle 2021: 221–224) sowie die Analyse bei Jähnichen (2018: 60–64) unter der Überschrift „Pluralismusfähigkeit als neues Kennzeichen des öffentlichen Redens evangelischer Kirchen.“

„in ihrer Weltlichkeit respektiert und zugleich den Glauben als eine Kraft zur Bildung und Zivilisierung erweist“ (EKD 2008: 60). Mit dem Hinweis auf Bildung und Zivilisierung klingt der Beitrag der Kirche zur Zivilgesellschaft an.

Zunächst wird der Öffentlichkeitsbeitrag der Kirche im Gegenüber und im Zusammenwirken mit dem Staat erörtert. Der Staat gewährleistet mit der verfassungsmäßig verankerten Religions- und Meinungsfreiheit die kirchliche Ausübung des Öffentlichkeitsauftrags und verstärkt diese ermögliche Funktion des ordnungspolitischen Rahmens noch durch den besonderen Rechtsstatus hinsichtlich des Selbstbestimmungsrechtes der Kirchen und ihrer Stellung als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Das exklusiv wirkende Kirche-Staat-Verhältnis wird in einem zweiten Schritt im Blick auf eine vielfältige *plurale* und gegensätzliche Positionen umgreifende *pluralistische* Gesellschaft nun inklusiv geweitet und ausdifferenziert (EKD 2008: 43–48). Diese gesellschaftstheoretische Unterscheidung wird auch – allerdings mit anderen Vorzeichen – für die Kirche selbst geltend gemacht. Hier unterscheidet die Denkschrift zwischen einer „legitime[n], sachgemäße[n] Pluralität in Kirche und Theologie“, die in der Vielstimmigkeit des biblischen Zeugnisses und seiner Multiperspektivität auf das Heilshandeln Gottes gründet und einem weltanschaulichen bzw. religiösen Pluralismus, durch den die im „gemeinsamen Glaubensinhalt gegebene Einheit der evangelischen Kirche und Theologie in Frage gestellt würde“ (EKD 2008: 45). Die theologisch angemessene Unterscheidung zwischen prinzipieller Pluralität theologischer wie kirchlicher Positionen und dem als Glaubensinhalt gegeben Einheit der Kirche verkennt jedoch, dass die Einheit in Form des Glaubensinhaltes sich nur plural artikulieren bzw. darstellen lässt und nicht zu einer „Überzeugungsgemeinschaft“ (EKD 2008: 45) stilisiert werden kann, weil damit die Kategorien von entzogenem Glaubensgegenstand und ethischer Positionierung unsachgemäß verwechselt werden.

Nicht nur die Unterscheidung von Religion und Politik wird bejaht, sondern auch die von gesellschaftlicher Pluralität und Pluralismus als Merkmale von Freiheit und demokratischem Zusammenleben. Damit erweitert sich der Ort des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages über das traditionelle Staat-Kirchen-Verhältnis hinaus hin zu einer „gesellschaftlich breit angelegten Kommunikation, in der die jeweiligen Kompetenzen und Erfahrungen aus politischen, ökonomischen, zivilgesellschaftlichen und religiös-kulturellen Bereichen Berücksichtigung finden“ (EKD 2008: 23).⁴⁷ Der zivilgesellschaftliche Bereich

⁴⁷ Diese Erweiterung hebt Jähnichen als wichtige Neuorientierung hervor: „Somit werden hier von der evangelischen Kirche erstmals die Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus als Kontext des eigenen Redens reflektiert“ (Jähnichen 2018: 64).

kommt hier als ein Bereich neben Politik, Ökonomie und Religionskultur zu stehen. Verbucht man den Letzteren auch bereichslogisch unter die zivilgesellschaftliche Sphäre, so wird der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche hier trisektoral verortet. Damit ist die Kirche zwar nicht exklusiv als Teil der Zivilgesellschaft gefasst, aber auf sie als Diskursort bezogen. Mit ihren Äußerungen zu den Fragen des öffentlichen Lebens erfüllt die evangelische Kirche „einen Teil ihrer Mitverantwortung für das Gemeinwesen“ und „nimmt dabei teil am öffentlichen demokratischen Prozess“ (EKD 2008: 23). Hier werden deutlich zivilgesellschaftliche Funktionen der Kirche beschrieben. Dezidiert betont die Denkschrift, dass die Rezeption kirchlicher Äußerungen unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus erfolgt, sie also nur als eine, wenngleich gewichtige Stimme in der Öffentlichkeit erscheint. Die Kirche muss sich daher pluralismusfähig äußern und sich einlassen auf „einen Wettbewerb und Streit um die Gestaltung unserer Gesellschaft im Interesse der Suche nach Lösungen, die dem Leben in Gegenwart und Zukunft dienen“ (EKD 2008: 47). Dies impliziert, sowohl die Ausdifferenzierung im Blick auf diverse Öffentlichkeiten ernst zu nehmen als auch verstärkt nach Faktoren für gesellschaftliche Integration zu suchen. Ausdrücklich wird jedoch im bewussten Kontrast zur strukturell pluralistischen Gesellschaft auf der Kirche als „Überzeugungsgemeinschaft“ insistiert, weil nur diese Identitätsform garantiere, „der pluralistischen Gesellschaft eine klare Orientierung anzubieten“ (EKD 2008: 45).

Bei der Bestimmung der Subjekte des kirchlichen Öffentlichkeitsbeitrages fällt auf, wie stark die Denkschrift sich auf die institutionellen Strukturen konzentriert. „Das kirchliche Recht bestimmt, wer für die Kirche spricht und sprechen darf. Dadurch wird die Kirche in der Öffentlichkeit sichtbar und klar nach außen und innen identifizierbar“ (EKD 2008: 30). Amtsträger:innen und offizielle Organe sind also das genuin kirchliche Sprachrohr in der Öffentlichkeit. Konkret geschieht dies in einer Vielfalt der Formen von schriftlichen und mündlichen Äußerungen, zu denen neben klassisch institutionalisierten Formen (Bekenntnisse, Kundgebungen, Denkschriften, Impulspapiere, Orientierungshilfen, Argumentationshilfen, gemeinsame Ökumenische Texte) auch Voten auf Akademien und Kirchentagen oder in den Medien zählen. Die Gattung der Denkschriften trage durch ihren argumentativen, unpolemischen Stil „gerade durch diese Form zum differenzierten Diskurs in der Zivilgesellschaft bei“ (EKD 2008: 59).

Der durch die Digitalisierung einsetzende Strukturwandel der Öffentlichkeit wird tendenziell eher kritisch beurteilt und affirmativ vor allem im Blick auf

eine entsprechende mediale Vermarktung der offiziellen kirchlichen Repräsentant:innen bezogen. Die Bedeutung der Laien bzw. der Kirchenmitglieder wird mit diesem Fokus ausgeblendet und der Öffentlichkeitsbeitrag der Kirchen stark von der theologischen Figur des institutionalisierten Amtes und nicht des Priestertums aller Gläubigen entworfen. Dieser Akzentsetzung auf die institutionelle Vertretung korrespondiert ein Öffentlichkeitsbegriff, der sich offensichtlich stark an institutionalisierten Verfahren orientiert, die sich im Rahmen der digitalen Transformation der Öffentlichkeit aktuell stark verflüssigen.

Bei den Anlässen und Themenfeldern, zu denen sich die Kirche äußert, unterscheidet die Denkschrift zwischen einer seelsorgerlich-pastoralen und einer sozialethisch-politischen Dimension. Die seelsorgerlich-pastorale Dimension bezieht sich auf Äußerungen „im Kontext individueller und kollektiver Erschütterungen“ (EKD 2008: 33). Die sozial-ethische Dimension konzentriert sich zunächst auf das fundamentale Thema der Menschenwürde, das es auch als kritischen Widerspruch gegenüber gesellschaftlichen Trends einzubringen gilt. Dies führt zur Bereitschaft einer Parteinaahme und Anwaltshaft mit einer deutlichen Option für die Armen und Schwachen, aber auch für die kommenden, noch nicht geborenen Generationen und ihre Lebensmöglichkeiten im Sinne von Teilhabegerechtigkeit. Die Denkschrift bezieht sich dabei positiv auf den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Denkschrift den öffentlichen Beitrag der Kirche in zwei unterschiedlichen Konstellationen im Blick auf das Verhältnis zur pluralistischen Gesellschaft bestimmt: zum einen exklusiv im Gegenüber, zum anderen inklusiv als deren Teil. Die theologische Begründung operiert stark mit der Gegenüberstellung der sprachlichen Chiffren von Kirche und Welt, was sich auch in der Identität der Kirche als Überzeugungsgemeinschaft im *Gegenüber* zu einer pluralistischen Gesellschaft niederschlägt. Die Kirche vermag laut Denkschrift nur in offensichtlicher Eindeutigkeit eine Orientierungsfunktion für die Gesellschaft zu leisten. Hier scheint sich die klassische Orientierungsfunktion der Kirche, wie sie traditionell gegenüber dem Staat reklamiert wurde (Huber 1998: 286), nun auf die Gesellschaft zu übertragen. Nicht ausreichend berücksichtigt bleibt die prinzipielle Pluralität theologischer Theoriebildung zu sozialethischen Fragen, so dass die Gegenüberstellung von Kirche und Gesellschaft normativ überdeterminiert erscheint.

Als *Teil* der Gesellschaft positioniert sich die Kirche als eine Akteurin unter anderen in einer pluralistischen Gesellschaft, deren öffentlichen Aushandlungs-

prozesse sich auch im Rahmen zivilgesellschaftlicher Prozesse kontrovers vollziehen. Hier wirkt die Kirche durch ihre pastoralen wie sozialethischen Beiträge an Gemeinwohl und Zivilität mit und übernimmt damit eine Rolle als zivilgesellschaftliche Akteurin. Deutlich wird damit der Shift der kirchlichen Selbstverortung aus einem exklusiven Gegenüber zum Staat hin in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeiten.

Sowohl Kirchenbegriff als auch Öffentlichkeitsbegriff sind jedoch stark auf den Makrobereich bezogen und im Blick auf die Kirche ganz auf ihre institutionellen Repräsentant:innen konzentriert. Daher ist der Öffentlichkeitsbegriff auch auf institutionelle Ebenen im Sinne von Verfahren, Strukturen und kollektive Akteur:innen fokussiert und nicht auf interktionale Dynamiken in großer Bandbreite von Ebenen und Orten bzw. Partizipant:innen. Die Weite des zivilgesellschaftlichen Beitrags der Kirche, die auch Meso- und Mikroebene umfasst, und der Aspekt der Partizipationsformen geraten so nicht in den Blick.

**f) „Vielfalt und Gemeinsinn“ – der Beitrag der Kirchen
zum gesellschaftlichen Gemeinwohl**

Das für die handlungstheoretische Zuordnung zur Zivilgesellschaft wichtige Kriterium des Gemeinwohls greift ein Grundlagentext der Kammer für Öffentlichkeit der EKD unter dem Titel „Vielfalt und Gemeinsinn“ (EKD 2021) auf. Als Vorstufe können die im Jahr 2017 veröffentlichten zehn Impulse der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland unter dem Titel „Konsens und Konflikt: Politik braucht Auseinandersetzung“ gelesen werden (EKD 2017). Die Impulse reagieren auf das damals aktuelle Phänomen eines erstarkenden Populismus und tragen der zunehmenden Polarisierung innerhalb der Gesellschaft Rechnung, die durch eine digitale Kommunikationskultur zusätzlich verstärkt wird. Sie weisen auf Repräsentationslücken und Exklusionsmechanismen in Politik und Zivilgesellschaft hin und sensibilisieren für Responsivität im Blick auf Hörbereitschaft und Stärkung des Erlebens von Beteiligung. Die Kirchen werden als Orte demokratischer Beteiligungskultur profiliert:

„Die Kirchen mit ihrer tiefen und breiten sozialen Verankerung sollen und wollen damit Foren sein, auf denen Konflikte ausgetragen werden, Ängste gehört und bearbeitet, Gespräche geführt und Menschen einbezogen werden: Sie sind Orte demokratischer Beteiligung. Als Kirchen sind wir mitverantwortlich für

„die politische Kultur unseres Landes und für die Gestaltung unseres Gemeinwesens“ (EKD 2017: 28).

Der Grundlagentext „Vielfalt und Gemeinsinn“ zeigt exemplarisch, wie sich die Kirche aufgrund interner Begründungsmuster handlungslogisch zur Zivilgesellschaft hin öffnet. *Gemeinsinn* bezieht sich referenziell wie kriteriologisch auf den Gemeinwohlbegriff.⁴⁸ *Gemeinwohl* wird als regulativer Begriff gefasst, der der individuellen Artikulation von Interessen sowohl vorausliegt als auch über sie hinausgeht, weil er einerseits zukünftige Generationen mit einschließt und andererseits immer wieder neu auszuhandeln ist. „Das notwendige Gemeinwohl als Referenz und Korrektiv für den Gemeinsinn bleibt ein Horizontbegriff, zur Orientierung unverzichtbar und zugleich unerreichbar, nie feststehend zu bestimmen“ (EKD 2021: 29). Dieses Paradox zwischen horizontaler Vorgabe und inhaltlicher Liquidität ist nicht aufzulösen, aber über diskursive Verfahren innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft immer wieder neu einzuholen. Daher können die Momentaufnahmen des jeweils auszuhandelnden Gemeinwohls nur über den öffentlichen Diskurs, die demokratischen Verfahren und die Beteiligung der Zivilgesellschaft gewonnen werden. Der Beitrag der evangelischen Kirche an der jeweiligen situativen Füllung des Gemeinsinnbegriffs hat sich daher primär über den öffentlichen Diskurs und eine Beteiligung an der Zivilgesellschaft zu vollziehen.

„Gemeinsinn bildet sich durch Konsensfindung darüber, welche Koordinaten für eine Gemeinschaft in Vielfalt maßgeblich bleiben oder neu werden sollen. Belebt wird Gemeinsinn durch Durchlässigkeit und Austausch innerhalb der Vielfalt, die über das Partikulare hinaus für Gemeinsames wirksam wird“ (EKD 2021: 87).

Der transzendenten Grund für das Ethos des Gemeinsinns, der den Ideen, Orten und Praktiken der evangelischen Kirche zugrunde liegt, ist selbst kompatibel mit der konstitutiven Pluralität der Zivilgesellschaft. Denn er impliziert „gerade keine Autoritätsverstärkung für eine konkrete Position, sondern umgekehrt deren Relativierung. Religiöse Sprache und religiöse Praktiken verpflichten Glaubende in besonderer Weise, aber sie bleiben doch stets mehrdeutig“ (EKD 2021: 27), da ihr Grund „als transzendenten Kategorie immer nur in vielfältigen Auslegungen zugänglich und dadurch letztlich unverfügbar ist“ (EKD 2021: 28).

48 Zwischen „Gemeinsinn“ und der grenzüberschreitenden Bildung von Sozialkapital im Sinne des bridging-Kapitals gibt es inhaltliche Überschneidungen, weil beide Begriffe auf die Vermittlung und Verbindung von heterogenen Positionen bzw. sozialen Gruppen abzielen.

Die konstitutiv plurale Struktur der eigenen Wahrheitsgewissheit, die sowohl die eigene Selbstrelativierung als auch die prinzipielle Anerkennung anderer impliziert, erweist sich daher andockfähig für einen zivilgesellschaftlichen Diskurs, der von Diversität geprägt ist und sich zugleich durch Zivilität auszeichnet. Mit dieser theoretischen Figur wird der Anspruch eingelöst, ein affirmatives Verhältnis zur plural verfassten, freiheitlichen demokratischen Gesellschaft aufgrund der eigenen Überzeugungen und nicht aus bloßer Anpassung zu gewinnen (EKD 2021: 27).

Das theologische Pendant zum paradoxen Charakter des Gemeinwohlbegriffs ist die Botschaft vom Reich Gottes, das in die Lebenswirklichkeit hineinwirkt, aber in seiner endgültigen Gestalt noch aussteht. Die Botschaft vom Reich Gottes bildet damit den Horizont, vor dem und in dem die Kirchen in der ihnen eigenen Pluralität und Vielfalt zum gesellschaftlichen Gemeinsinn beitragen (EKD 2021: 92 u. 28).

Die kirchlichen Beiträge zum Gemeinsinn bzw. Gemeinwohl werden in die Metapher „das Paradies erproben“ (EKD 2021: 90) gekleidet. Nicht nur, um einen eschatologischen Vorbehalt geltend zu machen, sondern um auf die prinzipielle Mehrdeutigkeit hinzuweisen und die Pluralität verschiedener Vorstellungen vom guten Leben und die jeweilige Verwirklichung dieses Ethos anzuerkennen (EKD 2021: 90–92). Dieser theologische Ansatz lässt sich unschwer dem Programm des „Öffentlichen Protestantismus“ zurechnen, wie er von Anselm und Albrecht vertreten wird. „Der Öffentliche Protestantismus verkörpert nicht, im Sinne einer *societas perfecta*, den Gemeinsinn, sondern trägt, gerade in Rücksicht auf die eigene, innere Pluralität, zu ihm bei“ (Albrecht/Anselm 2020: 10).⁴⁹

Als exemplarische Praxisfelder für die evangelischen Ressourcen des Gemeinsinns werden das Bildungshandeln, das diakonische Hilfeshandeln sowie das Friedenshandeln benannt (EKD 2021: 61–88). Unter den jeweiligen Orten für diese drei Bereiche tauchen neben der gemeindlich verankerten Konfirmand:innenarbeit im Bereich Bildung der öffentliche Religionsunterricht sowie im Bereich des Hilfeshandelns neben der Diakonie die Arbeit in Justizvollzugsanstalten und im Feld der Friedensarbeit die kirchlichen Friedensdienste auf. Damit geraten hinsichtlich der die (zivil)gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse des Gemeinwohls sowie der Generierung von Gemeinsinn unterschiedliche Orte bzw. Arbeitsfelder von verfasster Kirche und Diakonie in den Blick.

49 Reiner Anselm findet sich unter den Mitgliedern der damaligen Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD, die für den Grundlagentext verantwortlich zeichnen, vgl. EKD 2021: 93.

Im Vergleich zur Denkschrift von 2008 fällt auf, dass die Dualität von Kirche gegenüber der Gesellschaft und Kirche in der Gesellschaft zugunsten einer egalisierenden Tendenz eingezogen wird. Theologische Begründungsmuster führen aus theologisch reklamierten Gründen eher zu Selbstrelativierungen der eigenen Position und der Beitrag der Kirchen konzentriert sich primär auf den zivilen Modus der notwendigen vorpolitischen Aushandlungsprozesse als auf das Einbringen von Positionen in exponierter Anwaltschaft.

Unschwer lassen sich diese Unterschiede den Entwürfen der Öffentlichen Theologie bzw. der entsprechend konfigurierten Öffentlichen Kirche in der Fassung von Bedford-Strohm und des Öffentlichen Protestantismus von Albrecht und Anselm zuordnen. Während im erstgenannten Entwurf die Funktion der Positionierung durch Vertreter:innen der kirchlichen Institution dominiert, tritt im zweiten die Konzentration auf die Interaktions- und Kommunikationsmodi und damit auf die Funktion der Beteiligung in den Vordergrund.

Beide Denkschriften tragen damit der Rolle der Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteurin auf unterschiedlichen Ebenen, mit diversen inhaltlichen Akzenten und über unterschiedliche Repräsentant:innen Rechnung. Wie komplementär oder konflikthaft man die jeweiligen Ansätze einstuft, hängt mit der Einschätzung der jeweiligen theologischen Begründungsmuster für das öffentliche Wirken der Kirche zusammen. Lässt sich an die Denkschrift von 2008 die Kritik einer mangelnden hermeneutischer Wertschätzung für die eigene, innerkirchliche Pluralität adressieren, so kann an den Ansatz „Vielfalt und Gemeinsinn“ der Vorwurf erhoben werden, dass er sich auf modale Kategorien im vorpolitischen Raum beschränkt und inhaltlich-positionell unterbestimmt bleibt. Beide Ansätze ergänzen sich jedoch durch wechselseitige Grenzmarkierungen. Eine Kirche, die sich als Akteurin innerhalb der Zivilgesellschaft versteht, darf eine prinzipielle Anwaltschaft für bestimmte ethische Anliegen wie Verteilungsgerechtigkeit oder der Anwaltschaft für marginalisierte Bevölkerungsgruppen nicht ausschließen. In bestimmten Situationen kann parteiliche Advocacy-Arbeit und damit auch die Mitwirkung an bewussten Gegenöffentlichkeiten geboten sein. Doch die Art und Weise, wie sie begründet und vertreten werden, darf sich nicht durch theologische oder moralische Überhöhung sowohl dem kritischen kircheninternen bzw. theologischem als auch dem (zivil)gesellschaftlichen Diskurs entziehen.

In der Gesamtschau auf beide EKD-Veröffentlichungen ist dem konzilianten Urteil von Jähnichen zuzustimmen:

„Die evangelischen Kirchen haben sich lange Zeit schwergetan, ihre Herkunft und Tradition als staatsanaloge Institutionen in Frage zu stellen oder gar zu überwinden. Erst seit dem Ende der 1990er Jahre lassen sich klarere Selbstpositionierungen im zivilgesellschaftlichen Feld und eine entsprechend pluralismusfähige Grundhaltung erkennen. Dabei steht eine gemeinwohlorientierte Suche nach konsensfähigen Lösungen nach wie vor im Mittelpunkt des eigenen Selbstverständnisses. Allerdings wird, anders als in der Vergangenheit, die hohe Bedeutung produktiver Konflikte explizit benannt und gewürdigt“ (Jähnichen 2018: 65).

Jähnichen untersucht in seinem Beitrag die EKD-Denkschriften und Veröffentlichungen zum öffentlichen Reden der evangelischen Kirche bis einschließlich 2017 (2018: 55–67). Die von ihm analysierte Tendenz setzt sich mit „Vielfalt und Gemeinsinn“ von 2021 fort und drückt sich in einer affirmativen Haltung der evangelischen Theologie bzw. der evangelischen Kirchen zur Pluralität als hermeneutische und kulturelle Aufgabe aus (Jähnichen 2023: 270–272).

**g) „Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund“ –
Kirche als zivilgesellschaftliche Organisation?**

In ihren auf der EKD-Synode im November 2020 beschlossenen zwölf Leitsätzen zur Zukunft hat die EKD Vorschläge für eine strategische Ausrichtung der Entwicklungsprozesse innerhalb der evangelischen Kirche vorgelegt (EKD 2021b). An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die Thesen einen Horizont aufspannen, der viel weiter reicht als die Handlungshoheit der EKD selbst. Sie gleichen eher einer ausführlichen Leitbildformulierung als einer umsetzungsorientierten gesamtkirchlichen Strategie. Hier präsentiert sich die EKD als moderne, an die gesellschaftlichen Dynamiken anschlussfähige Organisation, die mit dem johanneischen Dreiklang von „Christusbildung, Geistverheibung und Liebesgebot“ (EKD 2021b: 7) die eigenen Zukunftsbilder mit theologischen Kategorien unterlegt. Daher lassen sich die Thesen der auf Legitimation ausgerichteten „Schauseite“ von Organisationen zuordnen (Kühl 2020: 121–140). Als solche dienen sie als Orientierungspunkte innerhalb der kontroversen Diskussionen, die den notwendigen Entscheidungen in den jeweils kirchenleitenden Ebenen der Gliedkirchen vorausgehen – und sollten nicht mit ihnen verwechselt werden. Sie tragen im Vorfeld der ‚harten‘ Entscheidungen zum dafür notwendigen konziliaren Raum des Diskurses bei. Das ist ihre Stärke – und zugleich ihre Grenze.

Die Zukunftsthesen gehen von einem Krisenstatus der bisherigen Kirchen-gestalt aus. Mitgliederverlust und schwindende finanzielle Ressourcen ver-weisen auf einen grundsätzlichen Plausibilitäts- und Relevanzverlust innerhalb der Gesellschaft (EKD 2021b: 7). Damit stellen sich drei strategische Herausforderungen im Blick auf Koordination, Gemeinschaftsbildung und Ausstrahlung, die mit drei biblischen Metaphern verbunden werden. Mit dem Bild des Leibes Christi (vgl. 1. Kor 12,12 ff.) wird die Bedeutung des stell-vertretenden und gemeinschaftlichen Handelns auf allen Ebenen und damit der Netzwerkcharakter von Kirche unterstrichen. Das Bild vom wandernden Gottesvolk (vgl. u.a. Lev 19,33f.) betont die Inklusivität der Gemeinschafts-formen und rückt Zugehörigkeitsformen jenseits der binären Mitgliedschaft in den Fokus. Mit den Bildern von Salz und Licht (vgl. Mt 5,13 ff.) wird die Wirksamkeit der Kirche in der Öffentlichkeit und die Bedeutung der öffent-lichen Präsenz hervorgehoben (EKD 2021b: 7f.).

Im Kontext des öffentlichen Wirkens wird nun der Zusammenhang von Kirche und Zivilgesellschaft thematisiert. Bereits der erste Leitsatz hebt die wach-sende Bedeutung der öffentlichen Sichtbarkeit des kirchlichen Zeugnisses in Wort und Tat hervor. In der „Bindung an Christus, der Verheißung des Geis-tes und dem Gebot der Nächstenliebe“ (EKD 2021b: 12) soll daher nicht nur die Kirche selbst, sondern auch ihr Beitrag am zivilgesellschaftlichen Dialog gestaltet werden. Im dritten Leitsatz unter der Überschrift „Öffentliche Ver-antwortung“ ist zwar nicht explizit von der Zivilgesellschaft die Rede, jedoch von einem konstruktiven Beitrag der Kirche zur öffentlichen Diskussion, der auf einen bevormundenden Habitus verzichtet (EKD 2021b: 17). Diese Hal-tung stimmt mit der einer zivilgesellschaftlichen Akteurin überein. Der Hin-weis, dass „die Kirche die Politik verantwortungsbewusst und kritisch“ (EKD 2021b: 17) begleitet, lässt sich ebenfalls im Kontext der Zivilgesellschaft ver-orten. Der Verweis auf die bleibende Bedeutung von kirchlichen Kammern und Kommissionen für das Gespräch mit Politik, Kultur und Wissenschaft zeigt jedoch, dass man sich im Blick auf das Öffentlichkeitsverständnis noch stark im institutionellen Rahmen bewegt (EKD 2021b: 17). Expliziter wird es beim konkreten Engagement für gesellschaftlich marginalisierte und aus-gegrenzte Gruppen. Hier soll die Kirche Kooperationen mit geeigneten Partner:innen aus der Zivilgesellschaft eingehen, um mit ihnen Themenallianzen zu bilden. Als gemeinsames Motiv für die kooperative Offenheit wird die Liebe zu den Menschen benannt; als Spezifikum des kirchlichen Beitrags das Zeugnis für die Liebe Gottes (EKD 2021b: 19).

Beim Ausblick auf ihre zukünftige strukturelle Gestalt betonen die Thesen, dass „die evangelische Kirche [...] in Zukunft organisatorisch weniger einer staatsanalogen Behörde, sondern mehr einem innovationsorientierten Unternehmen oder einer handlungsstarken zivilgesellschaftlichen Organisation ähneln“ wird. (EKD 2021b: 32). Auch wenn sich hinter dem Zukunftsentwurf als innovationsorientiertem Unternehmen oder einer zivilgesellschaftlichen Organisation mehr unverbindliche Leitbildkommunikation als operational umzusetzende Zielvorgabe verbergen dürfte, so wird die Grundausrichtung deutlich. Die Selbstverortung der Kirche verschiebt sich deutlich von der Sphäre des Staates hin zur Sphäre der Wirtschaft bzw. der Zivilgesellschaft.

Auf dem Hintergrund der bereichslogischen Zuordnungen der Kirche in dieser Arbeit weist die Tendenz eindeutig zur zivilgesellschaftlichen Sphäre, denn hier ist – zumindest im Blick auf die Konzeptualisierung als NPO – auch der Aspekt des innovativen Unternehmens im Sinne von Social Entrepreneurship inkludiert, ohne dabei zu dominieren. Von einem unmittelbaren Vergleich mit einem innovationsorientierten Unternehmen ist dagegen abzuraten, weil sich die evangelische Kirche im Blick auf ihr theologisches Selbstverständnis nicht bruchlos als zweckrationales Unternehmen verstehen und entwerfen sollte. Das Pramat des Auftrags bzw. des theologischen Selbstvollzugs als Kirche ist im evangelischen Kirchenverständnis mit einer Selbsttranszendenz der Organisationsgestalt verbunden. Der Auftrag lässt sich daher nicht zielführend operationalisieren, wohl aber die organisationalen Rahmenbedingungen für die grundlegenden Vollzüge, in denen sich Kirche ereignen und im theologischen Sinne wirksam werden kann, anpassen, verbessern und auch innovieren. Dies gilt im Blick auf Organisationsaufbau und Abläufe, Ressourcensteuerung und Strategie, Formen und Formate sowie Responsivität und Partizipation. Dabei können Innovationstheorien aus der Wirtschaft hilfreiche Impulse liefern, müssen aber mit der theologischen Selbststeuerung vermittelt und daher immer kritisch adaptiert werden.

Als Fazit lässt sich festhalten: Kirchliche Selbstverständnisse im Kontext öffentlicher Theologie und gesellschaftlicher Öffentlichkeit sind heute durch folgende Leitlinien geprägt:

- Öffnung zur Gesellschaft: Kirche versteht sich als dialogische, partizipative und pluralismusfähige Akteurin in der Öffentlichkeit.

- Beitrag zum Gemeinwohl: Sie bringt religiöse und ethische Ressourcen in gesellschaftliche Debatten ein und engagiert sich für Demokratie, Menschenwürde und Solidarität.
- Selbstkritische Reflexion: Die Kirche reflektiert ihre Rolle, ihre Sprache und ihre Wirkung im öffentlichen Raum kontinuierlich und sucht die Verständigung mit anderen gesellschaftlichen Akteuren.

Damit entwirft sich Kirche heute weniger als eine staatsanaloge Institution, sondern vielmehr als eine zivilgesellschaftliche Organisation, die als „Lobbyistin für Gottoffenheit“, zivilgesellschaftliche „Teamplayerin“ und „Agentin des Wandels“ innerhalb der gesellschaftlichen Transformationsprozesse⁵⁰ im öffentlichen Diskurs Verantwortung übernimmt und ihre religiöse Identität im Dienst des Gemeinwohls zur Geltung bringt. Ihr Beitrag muss sich immer wieder neu im Spannungsfeld von christlicher Tradition und theologischer Identität, gesellschaftlicher Offenheit und demokratischer Teilhabe bewähren.

⁵⁰ In Aufnahme einer Beschlussvorlage zum öffentlichen Auftrag einer Minderheitenkirche aus der Ev. Kirche im Rheinland aus dem Jahr 2020, <https://landessynode.ekir.de/wp-content/uploads/sites/2/2021/01/Beschlussvorlage-Lobbyistin-der-Gottoffenheit.pdf> (10.7.2025).

8. „Ungetrennt und unvermischt“⁵¹ – ein Fazit zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Zivilgesellschaft

Die unterschiedlichen Varianten der Verhältnisbestimmung von Theologie, Kirche bzw. Protestantismus und Öffentlichkeit sowie die offiziellen kirchlichen Beiträge der Kirche auf EKD-Ebene zeigen – bei allen Unterschieden – eine deutliche Verlagerung der Selbstverortung der evangelischen Kirche aus dem parastaatlichen Bereich im exklusiven Gegenüber zum Staat in den zivilgesellschaftlichen Bereich als eine zivilgesellschaftliche Akteurin unter anderen im Rahmen eines prinzipiell pluralistisch strukturierten Gemeinwesens. Dem Ort im Rahmen der Zivilgesellschaft lassen sich sowohl die Funktion der Generierung und Pflege von gemeinwohlorientierten Ressourcen in Form von Haltungen und Werten als auch konkrete Stellungnahmen und Positionierungen zuordnen. Diese sind jedoch prinzipiell nicht eindeutig und müssen immer wieder neu ausgehandelt werden. Dabei können kirchliche Akteur:innen sowohl eigene Traditionenbestände eintragen als auch gesellschaftliche Diskurse von autoritativen Mustern entlasten, auch – durchaus selbstkritisch – von religiösen Mustern.

Im Hintergrund dieser wachsenden zivilgesellschaftlichen Ausrichtung steht ein Kirchenbild, das eine kommunikative, auf die Gesellschaft ausgerichtete Gestalt mit den veränderten Rahmenbedingungen eines zunehmenden Minoritätsstatus verbindet.

„Das Ziel der Kirche ist nicht der Rückzug in die Situation einer selbstgenügsamen Minderheit, die sich im eigenen religiösen Milieu etabliert, sondern das Bild einer Kirche, die auch nach dem Auslaufen der überkommenen Kirchlich-

⁵¹ Die Überschrift greift eine dogmatische Formulierung des Glaubensbekenntnisses des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon (451) auf. Was dort ontologisch auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi bezogen wurde, wird hier metaphorisch auf das Verhältnis von Kirchen und Zivilgesellschaft gewendet (Tiefensee 2009: 9).

keit einen relevanten und erkennbaren Beitrag zur kulturellen und sozialen Bereicherung der Gesellschaft leistet und damit ihren eigenen Auftrag immer wieder neu und durchaus riskant wahrnimmt“ (Rebenstorf et al 2021: 354).

Dass die Kirchen nicht in ihrer zivilgesellschaftlichen Funktion aufgehen oder ausschließlich als zivilgesellschaftliche Organisationen begriffen werden können, sei jedoch an dieser Stelle noch einmal unterstrichen. Dagegen sprechen nicht nur die ausgeprägten Überlappungen mit dem staatlichen Bereich (z.B. Religionsunterricht an öffentlichen Schulen) und auch der wirtschaftlichen Sphäre (Bewirtschaftungslogik und Umstellung auf Dienstleistungslogiken) im Blick auf die raumlogischen Zuordnungen. Auch ein Blick in die Systemtheorie weist auf entsprechende Differenzen zwischen Kirchen als religiösen Organisationen und der Zivilgesellschaft als gesellschaftlicher Sphäre hin, in der sich sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionsysteme wie Gesundheitsbereich, Bildung, Wirtschaft, Politik u.a. mit ihren Logiken überlagern, was sich in der Figur der Hybridität als generelles Charakteristikum der zivilgesellschaftlichen Organisationen ausdrückt (Rentzsch 2018: 12–15, bes. 14).

Systemtheoretisch formuliert ist Religion generell Teil der Gesamtgesellschaft wie jedes andere Funktionssystem in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft auch. Diese Verortung schließt aber die Differenz der Kirche als religiöse Organisation und anderen Funktionssystemen bzw. ihren organisationalen Repräsentanzen nicht aus, sondern ein und lässt sich im Blick auf die klassische-theologische Unterscheidung von ‚Kirche‘ und ‚Welt‘ reformulieren. Denn

„mit der Unterscheidung von Kirche und Welt markiert die Kirche ihre Differenz zur innergesellschaftlichen sozialen Umwelt und macht damit zugleich deutlich, dass ihre Ordnung und Gestalt als Organisation von den Inhalten, die sie zu vermitteln, und der Transzendenz, die sie zu symbolisieren sucht, geprägt ist und sie deshalb nicht wie eine säkulare Organisation operieren und entscheiden kann“ (Karle 2011: 31).

In systemtheoretischer Perspektive haben die Kirchen am Funktionssystem der Religion Anteil und unterscheiden sich daher von anderen Funktionssystemen wie Wirtschaft, Recht, Bildung u.a.⁵²

⁵² An die Relevanz der Unterscheidung von Kirche und Welt aus systemtheoretischer Sicht erinnert Maren Lehmann mit dem Begriffspaar Differenzerfahrung und Entscheidungserwartung (Lehmann 2018: 81–109).

Auch aus dezidiert theologischer Perspektive muss festgehalten werden, dass die Kirchen in der Beschreibung als zivilgesellschaftliche Akteurin und Teil der Zivilgesellschaft nicht aufgehen (Kehlbreier 2009: 339 und Jäger 2019: 129 u.142). Dies gilt nicht nur im Blick auf die hybriden Zonen, die sie bereichslogisch zur staatlichen und wirtschaftlichen Zone aufweisen, sondern vor allem im Blick auf ihren transzendenten Grund, auf den sie sich beziehen. Die evangelischen Kirchen entwerfen sich in ihrer theologischen Identität nicht von der Zivilgesellschaft her, sondern als „*creatura evangelii*“ (Härle 2008) aus einem unverfügaren Gotteswirken: „*Ecclesia enim creatura est Euangelii*“, (Luther, WA 2, 430, 6f.). Dieses vollzieht sich in klassisch-lutherischer Terminologie über die Kommunikationsmedien von Wort und Sakrament in der Spannung von verheißener Erwartung und Unverfügbarkeit des göttlichen Handlungssubjektes. Über die Programmformel der „Kommunikation des Evangeliums“ kann das unverfügbare Gotteswirken kommunikationstheoretisch auf die Breite von verbalen und nonverbalen Ausdrucksformen als ein ergebnisoffener Kommunikationsprozess geweitet sowie subjektorientiert vertieft werden. In dieser kommunikationstheoretischen Fassung der klassischen Bestimmung von Identität und Selbstvollzug der Kirche werden zugleich die Grenzen der verfassten Kirche verflüssigt und überschritten, da sich die entsprechenden Kommunikationsprozesse nicht nur im Rahmen verfasster Kirchlichkeit vollziehen. Dies hebt insbesondere der kirchentheoretische Entwurf von Christian Grethlein hervor (Grethlein 2018). Grethlein bezieht die Kommunikation des Evangeliums als mimetische Bezogenheit auf Jesus von Nazareth als Grundimpuls für das Christsein zurück. Zugleich öffnet er die Kommunikation des Evangeliums kulturell über ihre drei Modi als elementare Ausdrucksformen menschlichen Lebens (gemeinschaftliches Feiern, Helfen zum Leben, Lehren und Lernen) und macht sie damit kontextuell anschlussfähig (Grethlein 2018: 36–40 und Grethlein 2018b, 23–48).

Das spezifische Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens impliziert einen öffentlichen Charakter, da sich das zu kommunizierende Evangelium durch eine universale bzw. inklusive Weite auszeichnet. Diese universale Weite und die damit zusammenhängende inklusive Zugänglichkeit ist der sachliche Hintergrund für das *publice docere* in CA 14 (Reuter 2008: 54f.). Es erschließt sich ko-kreativ in Interaktionen und subjektiven Aneignungsprozessen. Die Kommunikationsintention des Evangeliums zielt auf die freie Zustimmung des Herzens im Modus des Glaubens und entlässt die ‚Welt‘ als Bewährungsraum christlicher Nächstenliebe aus einem exklusiv religiösen Geltungsanspruch.

Die Kirche ist als Glaubens-, Handlungs- und Rechtsgemeinschaft (Reuter 2008, 33–55) also in zweifacher Weise an die sie umgebende ‚Welt‘ als Chiffre für ihre öffentlichen Kontexte gewiesen: als Zeugnis- und Interpretationsgemeinschaft des ihr zugrunde liegenden und zugleich unverfüglichen Evangeliums sowie als Handlungs- und Rechtsgemeinschaft im Blick auf die Mitwirkung an der Gestaltung des öffentlichen Lebens, dessen Teil sie als spezifisch religiöse Organisation selbst ist.

Die konkreten Mitwirkungsmöglichkeiten der Kirche an der Gestaltung des öffentlichen Lebens sind wiederum von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und den medialen und interaktionalen Konturen der jeweiligen öffentlichen Gestaltungsräume geprägt. Je nachdem, in welchem Maße diese mit den eigenen ethischen Grundprinzipien übereinstimmen oder differieren, werden sich die kirchlichen Beiträge eher affirmativ oder in kritischer Negation gestalten (Witschen 2017: 33). Eine alternative Lebenspraxis der Kirche ist daher „nicht Selbstdzweck [ist], sondern hat – anders als eine Kontrastgesellschaft – eine kommunikative Absicht“ (Tiefensee 2005: 17), sie sucht Öffentlichkeit. Wichtig ist daher der auf Öffentlichkeit bezogene kommunikative Modus, der die Kirche in den zivilgesellschaftlichen Bereich weist.

Die gegenwärtigen Rahmenbedingungen für die Gestaltung der kirchlichen Mitwirkung an der Gesellschaft verschieben sich eindeutig in Richtung Zivilgesellschaft, ohne dass damit Kirche in ihrem zivilgesellschaftlichen Status aufgeht. Die Kirche entwirft sich theologisch nicht von der Zivilgesellschaft her, aber als öffentliche Kirche auf sie hin. Sie ist, um mit dem Johannesevangelium zu sprechen, nicht „von dieser Welt“, aber „in dieser Welt“ (Joh 17,12–14) und folgt daher dem inkarnatorischen Gefälle der Sendung Christi.

Wie theologische Selbstbestimmung der Kirche und ihre zivilgesellschaftliche Bedeutung zusammenklingen können, zeigt der Entwurf der Öffentlichen Kirche von Thomas Schlag. Die Aufgabe der Kirche ist es hierbei, auf allen Ebenen ihrer Organisationsgestalt auch über ihre religiösen Selbstvollzüge und religiösen Narrationen Menschen als zivilgesellschaftliche Akteur:innen zu ermächtigen. In Anlehnung an Hans Joachim Höhn ließen sich die Kirchen daher als „Bürgerinitiative des Heiligen Geistes“ (Tiefensee 2005, 17) bezeichnen – oder mit aktueller Begrifflichkeit, die den Organisationscharakter aufnimmt, als Non-Governmental-Organisation (NGO) des Heiligen Geistes.

Die Kirchen haben sowohl als inklusiver Teil der Zivilgesellschaft als auch als ihr Gegenüber zugleich ihre Bezogenheit wie ihre Transzendenz zum Aus-

druck zu bringen. Als Teil der Zivilgesellschaft ist ihre kontextuelle Bezogenheit ein Vollzugmodus ihrer theologischen Identität. Als Salz der Erde und Licht der Welt (Mt 5,13f.) wirkt die Kirche in die sie umgebenden Öffentlichkeiten hinein, ohne in dieser Funktion aufzugehen. Denn diese ist im Indikativ der Zusage „ihr seid das ...“ begründet und weist zurück auf Christus als entzogener Grund von Ausstrahlung (Licht) und Fermentierung (Salz). Als Gegenüber zur Zivilgesellschaft kann die theologische Identität als Modus ihrer kontextuellen Bezogenheit begriffen werden. Das Licht, das Kirche ausstrahlt, weil und indem sich Christus im Modus der Zusage als Licht der Welt in ihr spiegelt, soll der öffentlichen Wirksamkeit nicht vorenthalten werden. Es gehört nicht ‚unter den Scheffel gestellt‘, sondern auf eine Lampe, um in der Umgebung leuchten zu können (Mt 5,14).

Durch den ihr eingeschriebenen religiösen Transzendenzbezug zeichnet sich das kirchliche Handeln zudem mit einem Hoffnungsüberschuss in Richtung auf das Reich Gottes aus und ist sich zum anderen der Grenzen menschlicher Gestaltungsfähigkeit bewusst (Jähnichen 2012). So weist auch die eschatologische Selbsttranszendenz der Kirchen auf den pluralen Ort der Zivilgesellschaft zurück. Insofern sind Kirche und Zivilgesellschaft, gerade weil sie aus theologischen Gründen unterschieden werden müssen, in ihrer wechselseitigen Bezogenheit nicht voneinander zu trennen.

Für die kirchliche Praxis ist damit der Raum eines umfassenden Dazwischen verbunden, „zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Gott und Mensch, zwischen Drinnen und Draußen, zwischen Privatheit und Öffentlichkeit“ (Grözinger 1998: 33).⁵³ Ein solcher Ort überwindet falsche Dichotomien und lässt die Kirche in Räumen der anderen unterwegs sein, um den christlichen Glauben als offene Ressource (Julien 2019 und Domsgen 2022: 265) unter Verzicht auf die eigene Deutungshoheit einzuspielen und damit auch selber wieder neu im Sinne eines Creativen Commons zu entdecken (Schendel 2026).

53 Den Hinweis verdanke ich meinem Kollegen Dr. Gunther Schendel.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor. W. (1969): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.

Adloff, Frank (2005): *Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis*, Frankfurt a.M.

Albrecht, Christian (Hg.) (2018): *Was leistet die Diakonie fürs Gemeinwohl? Diakonie als gesellschaftliche Praxis des Öffentlichen Protestantismus*, Tübingen.

Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (2017): *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums* (Theologische Studien NT 4), Zürich.

Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (2019): *Öffentlicher Protestantismus*, in: Kracht, Hermann Josef / Schreiber, Gerhard (Hg.): *Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen*, Berlin/Boston, 299–308.

Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (2020): *Verantwortung für das Gemeinsame. Die Aufgaben eines Öffentlichen Protestantismus*, in: Körtner, Ulrich H.J./ Anselm, Reiner / Albrecht, Christian (Hg.): *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie* (ÖTh, 39), Leipzig, 57–66.

Albrecht, Christian (2020): *Präsenzdienst. Die Bedeutung der Diakonie für die öffentliche Wahrnehmbarkeit christlicher Einstellungsmuster*, in: ders. / Anselm, Reiner (2020): *Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus*, Tübingen, 75–92.

Anhelm, Fritz Erich (2009): *Kirchen und Zivilgesellschaft: Anmerkungen zu einem komplexen Verhältnis*, in: Bauerkämper, Arnd / Nautz, Jürgen (Hg.): *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., 353–366.

Anhelm, Fritz Erich (2017): *Zivilgesellschaft*, in: Wegner, Georg (Hg.): *Von Arbeit bis Zivilgesellschaft. Zur Wirkungsgeschichte der Reformation*, Leipzig, 380–390.

Anke, Hans Ulrich (2016): Rechtsquellen und kirchliche Gesetzgebung, in: ders. / Wall, Heinrich de / Heinig, Hans Michael (Hg.): *Handbuch des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen, 162–198.

Anselm, Reiner (2020): Die Kirche als Vermittlungsinstanz zwischen der individuellen Religiosität und der Aufgabe des Öffentlichen Protestantismus, in: Albrecht, Christian / ders.: *Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus*, Tübingen, 23–40.

Anselm, Reiner (2024): Öffentlicher Protestantismus. Eine Skizze, in: Jähnichen, Traugott et al. (Hg.): *Evangelische Sozialethik. Traditionen und Perspektiven* (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 15), Leipzig, 177–194.

Arens, Edmund / Baumann, Martin / Liedhegener, Antonius (Hg.) (2016a): *Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft: Theoretische und empirische Befunde* (Religion – Wirtschaft – Politik, Band 14), Baden-Baden.

Arens, Edmund (2016): Going public – Öffentliche Religionen und Öffentliche Theologie, in: ders. / Baumann, Martin / Liedhegener, Antonius (Hg.) (2016a): *Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft: Theoretische und empirische Befunde* (Religion – Wirtschaft – Politik, Band 14), Baden-Baden, 19–70.

Auksutat, Ksenija (2010): Gemeinde nah am Menschen: Praxisbuch Mitgliederorientierung, Göttingen.

Aus der Au, Christina (2017): Der Deutsche Evangelische Kirchentag als Ausdruck eines sich international und zivilgesellschaftlich verstehenden Protestantismus, in: Klein, Ansgar / Zimmermann, Olaf (Hg.): *Impulse der Reformation. Der zivilgesellschaftliche Diskurs* (Bürgergesellschaft und Demokratie), Wiesbaden, 285–294.

Barth, Florian et al. (2022): „Don’t wait: Innovate!“ Design Thinking als Beratungsinstrument im kirchlichen Raum am Beispiel der Evangelischen Kirche in Heidelberg, in: Johannes Eurich / Dorothea Schweizer (Hg.): *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre 2020/2021* (DWI Jahrbuch 47), Heidelberg, 150–162.

Bassler, Karin (2006): Finanzmanagement als Chance kirchlichen Lernens. Betriebswirtschaftliche und praktisch-theologische Analysen zu neuen Steuerungsinstrumenten der evangelischen Kirchen in Baden-Württemberg (APTH 30), Göttingen.

Bauer, Christian (2022): Buen vivir – gutes Leben? Pastoraltheologie im Zeichen der Klimakatastrophe, in: ZPhT 42, 7–18.

Bauer, Jochen (2019): Religionsunterricht für alle. Eine multitheologische Fachdidaktik, Stuttgart.

Bauer, Jochen (2022): Religionsunterricht für alle 2.0, in: *RpB* 45 (3), 33–43.

Bauerkämper, Arnd / Borutta, Manuel / Kocka, Jürgen (Hg.) (2003): Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich, Frankfurt a.M.

Bauerkämper, Arnd / Nautz, Jürgen (Hg.) (2009): Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M.

Beckmann, Jens (2007): Wohin steuert die Kirche? Die evangelischen Landeskirchen zwischen Ekklesiologie und Ökonomie, Stuttgart.

Bedford-Strohm, Heinrich (1998): Kirche in der Zivilgesellschaft, in Weth, Rudolf (Hg.): Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 92–108.

Bedford-Strohm, Heinrich (2008): Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Gabriel, Ingeborg (Hg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Mainz, 340–366.

Bedford-Strohm, Heinrich (2009): Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: *EvTh* 69, 329–341.

Bedford-Strohm Heinrich (2011): Öffentliche Theologie und Kirche. Abschiedsvorlesung an der Universität Bamberg am 26. Juli 2011, https://landesbischof.bayern-evangelisch.de/downloads/Abschiedsvorlesung_Bedford_Strohm.pdf (10.7.2025).

Bedford-Strohm Heinrich (2015): Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (ÖTH 31), Leipzig, 211–226.

Bedford-Strohm, Heinrich (2016): Diakonie in der Perspektive „öffentlicher Theologie“. Gegenwärtige Entwürfe, in: Eurich, Johannes / Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen, 145–161.

Bedford-Strohm, Heinrich (2019): Öffentliche Kirche in den Herausforderungen der Zeit, in: *EvTh* 79, 9–16.

Bedford-Strohm, Heinrich (2022): Kirchenleitung als Praxis der Gesellschaftskritik? In: Ders. / Bubmann, Peter / Meireis, Thorsten (Hg.): Kritische Öffentliche Theologie (ÖTH 42), Leipzig, 65–78.

Bedford-Strohm, Heinrich (2023): Öffentliche Theologie, in: Dieckmann, Detlef et al., (Hg.): Führen und Leiten in der Kirche. Ein Handbuch für die Praxis, Göttingen, 282–291.

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas (2021): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 28. Aufl.

Beyme, Klaus von (2015): Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaft und Staat, Wiesbaden.

Binder, Christian / Fendler, Folkert (Hg.) (2012): Gottes Güte und menschliche Gütesiegel: Qualitätsentwicklung im Gottesdienst (KiA 3), Leipzig.

Birkhölzer, Karl et al. (Hg.) (2005): Dritter Sektor/Drittes System, Wiesbaden.

Bock, Wolfgang (Hg.) (2007): Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe (Religion und Aufklärung 13), Tübingen 2. Aufl.

Böttcher, Herbert (2022): Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg.

Bollongino, Judith et al. (Hg.) (2023): Umkämpftes Gemeinwohl: Deutungsmachtkonflikte um das gemeinsame Wohl, Frankfurt a.M.

Borck, Sebastian (2016): „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“. Die Kirche und ihre Dienste und Werkle in den Herausforderungen der Gesellschaft, Kiel.

Borutta, Manuel (2005): Religion und Zivilgesellschaft: Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung, WZB Discussion Paper, No. SP IV 2005–404, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), Berlin, <https://www.econstor.eu/handle/10419/49615> (10.7.2025).

Bräunlein, Peter J (2015): Die langen 1960er Jahre, in: Höscher, Lucian / Krech, Vorkhard (Hg.): 20. Jahrhundert – Epochen und Themen (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, 6.2), Wien/Köln, 175–220.

Braune-Krickau, Tobias (2018): Wie der Pfarrer ‚anders‘ wurde. Pastoraltheologische Umbrüche in den langen 1960er Jahren, in: Greifenstein, Johannes (Hg.): Praxisrelevanz und Theoriefähigkeit. Transformationen der Praktischen Theologie um 1968 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 27), Tübingen, 59–84.

Brechenmacher, Thomas (2021): Im Sog der Säkularisierung. Die deutschen Kirchen in Politik und Gesellschaft (1945–1990) (Die geteilte Nation, Band 2), Berlin.

Breitenbach, Günter (1994): Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart.

Brummer, Arnd / Nethöfel, Wolfgang (Hg.) (1997): Vom Klingelbeutel zum Profitcenter? Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche, Hamburg.

Cesar, Quinton (2025): Eintreten für eine Kirche der intersektionalen Verbundenheit, in: Vecera, Sarah (Hg.): Gemeinsam Anders. Für eine vielfältige und gerechte Zukunft, München, 28–37.

Coenen-Marx, Cornelia (2015): Engagement und Berufung: Die Kirchen als profilierte Bündnispartner in der Zivilgesellschaft, *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 28, 107–112.

Cornehl, Peter (2007): Dorothee Sölle, das „Politische Nachtgebet“ und die Folgen, in: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, 47)*, Göttingen 2. Auflage, 265–284.

Damberg, Wilhelm / Bösch, Frank (Hg.) (2011): *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Essen.

Damberg, Wilhelm (2014): Katholische Kirche und Katholizismus in Deutschland im 18./19. Jahrhundert zwischen Abschottung und Integration, in: Arens, Edmund et al. *Integration durch Religion? (Religion – Wirtschaft – Politik 10)*, 117–131.

Damberg, Wilhelm / Jähnichen, Traugott (Hg.) (2015): *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*. Stuttgart.

Danz, Christian (2018): Die Bedeutung der Religion für die Zivilgesellschaft. In: *Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement, Dossier Nr. 4*, Berlin, 12–14.

Degens, Philipp / Lapschieß, Lukas (2021): *Zivilgesellschaftliches Wirtschaften. Ein konzeptioneller Vorschlag*, Wiesbaden.

Dietz, Alexander (2018a): Theologie und Ökonomie: zur aktuellen Debatte um die „moralischen Grenzen des Marktes“, in: Fuchs, Monika E./Hofheinz, Marco (Hg.): *Theologie im Konzert der Wissenschaften*, Stuttgart, 217–231.

Dietz, Alexander (2018 b): Mit Herz und Geld. Die Spannung zwischen kirchlichem Auftrag und ökonomischen Rahmenbedingungen, in: Begemann, Verena et al. (Hg.) (2018): *Ethik als Kunst der Lebensführung*, Stuttgart, 72–88.

Domsgen, Michael (2019): Zwischen einem „Mia San Mia“-Gefühl und der Ahnung von der Nacktheit des Kaisers: Irritationen und Perspektiven kirchlicher Arbeit heute, in: *PTh* 108, 287–311.

Domsgen, Michael (2022): Kirchenentwicklungsprozesse quergelesen, in: *EvTh* 82, 256–265.

Domsgen, Michael / Witten, Ulrike (Hg.) (2022): *Religionsunterricht im Plausibilisierungsstress. Interdisziplinäre Perspektiven auf aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen (Religionswissenschaft 26)*, Bielefeld.

Ebertz, Michael (2019): Das kreative Potenzial religiöser Akteure für die Zivilgesellschaft, in: Kordesch, Ramona Wieland, Josef / ders.: *Die Arbeit der Zivilgesellschaft*, Weilerswist-Metternich, 149–166.

Echter, Herbert (2022): Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg.

Elhaus, Philipp / Schendel, Gunther (2021): Mit beiden Händen geht es besser. Innovation in der Kirche am Beispiel von Erprobungsräumen und Ambidextrie, SI-Kompakt 1/2021, digital abrufbar unter www.siekd.de/wp-content/uploads/2021/06/2021-SI-KOMPAKT-Mit-beiden-Haenden-geht-es-besser.pdf (10.7.2025).

Elhaus, Philipp (2024): Vermessung eines komplexen Feldes. Dienste, Werke und Einrichtungen als landeskirchliche Organisations- und Sozialform – ein Überblick, in: ders. / Pohl-Patalong, Uta, Fluide Formen von Kirche. Dienste, Werke und Einrichtungen in Gesellschaft und Kirche des 21. Jahrhunderts, Stuttgart, 21–46.

Eurich, Johannes (2016): Unternehmerische Diakonie, in: ders. / Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen, 188–219.

Eurich, Johannes (2022): Caritas / Diakonie als Unternehmen, in: Lob-Hüdepohl, Andreas / Schäfer, Gerhard (Hg.): Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie, Göttingen, 410–419.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2008): Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh, <http://www.ekd.de/download/denkschriftendenkschrift.pdf> (10.7.2025).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2017): Konsens und Konflikt: Politik braucht Auseinandersetzung. Zehn Impulse der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland, Hannover, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20170814_konsens_und_konflikt.pdf (10.7.2025).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2021 a): Vielfalt und Gemeinsinn. Der Beitrag der evangelischen Kirche zu Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt, Leipzig, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/vielfalt_EVA_2021.pdf (10.7.2025).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2021b): Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund. Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche, Hannover, www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/zwoelf_leit-saezze_zukunft_kirche_ES_2021.pdf (10.7.2025).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2022): Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur, Leipzig, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Naechstenliebe_EVA_2022.pdf (10.7.2025).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2023): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/07490_EKD_KMU_Web_neu.pdf (10.7.2025).

Evers, Adalbert (2020): Die Zivilgesellschaft und ihre Organisationen. Ein Vergleich verschiedener Ansätze, in: Schröer, Andreas et al. (Hg.): Organisation und Zivilgesellschaft (Organisation und Pädagogik, Bd. 24), Wiesbaden, 9–32.

Famos, Cla Reto (2005): Kirche zwischen Auftrag und Bedürfnis. Ein Beitrag zur ökonomischen Reflexionsperspektive in der praktischen Theologie, Münster.

Famos, Cla Reto / Kunz, Ralph (2006): Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung, Zürich.

Fendler, Folkert (2019): Kundenhabitus und Gottesdienst. Zur Logik protestantischen Kirchgangs (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Band 94), Göttingen.

Fergusson, David (2009): Theologie und Zivilgesellschaft, in: Bauerkämper, Arnd / Nautz, Jürgen P. (Hg.): Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M., 47–62.

Fetzer, Joachim / Grabenstein, Andreas / Müller, Eckhard (1999): Kirche in der Marktgemeinschaft, Gütersloh.

Fingerle, Jörg (2000): Die Kirche als intermediäre Institution. Grundlinien einer theologischen Theorie zur Sozialgestalt der Kirche, Diss. Berlin.

Fischer, Ralph (2004): Ehrenamtliche Arbeit, Zivilgesellschaft und Kirche: Bedeutung und Nutzen unbezahlten Engagements für Gesellschaft und Staat, Stuttgart.

Fischer, Ralph (2008): Kirche und Zivilgesellschaft. Probleme und Potenziale, Stuttgart.

Fresh X-Netzwerk e.V. (2022): Explorationsstudie Unternehmerisch Kirche sein, Berlin, <https://freshexpressions.de/wp-content/uploads/2022/11/fx-Unternehmerisch-Kirche-sein.pdf> (10.06.2025).

Gabriel, Karl (2006): Auf dem Weg in den öffentlichen Raum, in: Kretzschmar, Gerald / Pohl-Patalong, Uta / Müller, Christoph (Hg.): Kirche, Macht, Kultur. (VWGTh, 27), Gütersloh, 81–96.

Gabriel, Karl (2008): Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft, in: Ethik und Gesellschaft 2/2008, 1–24.

Gabriel, Karl (2011): Kirche in der Zivilgesellschaft, in: Eurich, Johannes / Barth, Florian / Baumann, Klaus / Wegner, Gerhard (Hg.): Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart, 381–394.

Gabriel, Karl (2014a): Alte Probleme und neue Herausforderungen, in: Becker, Patrick / Diewald Rodriguez, Ursula (Hg.): Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland, Freiburg, 13–28.

Gabriel, Karl (2014b): Liquid Church? Organisationssoziologische Anmerkungen, in: PThI 34, 45–56.

Gabriel, Karl / Karle, Isolde / Pollack, Detlef (2016): Irritierte Kirchen, in: EvTh 76, 58–67.

Gabriel, Karl (2022): Die vielen Gesichter der Religion. Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung (Schriftenreihe Religion und Moderne 22), Frankfurt a.M.

Gabriel, Karl (2023): Häutungen einer umstrittenen Institution. Zur Soziologie der katholischen Kirche (Religion und Moderne 26), Frankfurt a.M.

Germann, Michael (2019): Säkularisierung und Religion in der Perspektive des Religionsverfassungsrechts, in: Dingel, Irene et al. (Hg.): Säkularisierung und Religion: europäische Wechselwirkungen. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz (Band 123. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte), Tübingen, 183–213.

Germann, Michael (2023): Die Finanzierung der Kirchen in Deutschland. Gegenstand und Faktor kirchlicher Freiheit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 73 /39, 41–47.

Giebel, Astrid et al. (2022): Einsam. Gesellschaftliche, kirchliche und diakonische Perspektiven, Leipzig.

Gienke, Claus / Landwehrs, Tim (2024): Die Ablösung der Staatsleistungen im Dienst der Freiheit, in: ZevKR 69, 183–194.

Gräb, Wilhelm / Öhlmann, Philipp (2022): Religion und Entwicklung. Die Herausforderungen staatlicher Entwicklungspolitik in der Zusammenarbeit mit religiösen Gemeinschaften, in: Eurich, Johannes / Schweizer Dorothea (Hg.): Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre 2020/2021(DWI Jahrbuch 47), Heidelberg, 88–94.

Gräb-Schmidt, Elisabeth (2015): Gemeinwohl. Rückgewinn eines antiquierten Begriffs in der pluralen modernen Gesellschaft, in: ZEE 59, 163–167.

Graef, Michael / O'Mahony, Niamh / Vortisch, Johannes (2022): Wie kann Kirche attraktiver werden? Eine Design Thinking-Fallstudie, PrTh 57, 168–178.

Grethlein, Christian (2013): Probleme hinter den Bemühungen um Kirchenreform. Kirche im Übergang von einer staatsanalogen Institution zu einer zivilgesellschaftlichen Organisation, in: PrTh 48, 36–42.

Grethlein, Christian (2015): Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung, Leipzig.

Grethlein, Christian (2016): Kirchensteuer im Transformationsprozess heutiger evangelischer Landeskirchen in Deutschland, in: KuR 22, 188–195.

Grethlein, Christian (2018a): Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin/Boston.

Grethlein, Christian (2018b): Christsein als Lebensform. Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie (ThLZ.F), 35, Leipzig.

Grözinger, Albrecht (1998): Die Kirche. Ist sie noch zu retten? Gütersloh.

Großbölting, Thomas (2013): Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen.

Großbölting, Thomas (2023): „Hinkende Trennung“ von Staat und Kirchen als Erfolgsmodell? In: Rau, Vanessa / Nicoubin, Mahyar (Hg.): Religionsverfassungsrecht revisited. Religion, Säkularität und Gesellschaft im Wandel (bpb Bd. 10822), Bonn, 129–142.

Große Kracht, Hermann-Josef (1997): Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn.

Große-Kracht, Hermann-Josef (2009): „[...] weder die Kirche allein, noch der Staat allein“ – Zur ungewollten Wohlfahrtsstaatsproduktivität des sozialen Katholizismus in Deutschland, in: Bauerkämper, Arnd / Nautz, Jürgen P. (Hg.): Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M., 131–154.

Gutmann, David / Peters, Fabian (2021): #projektion2060 – die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen, Neukirchen-Vluyn.

Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen (2005): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., 119–154.

Habermas, Jürgen (2022): Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin.

Härle, Wielfried (2008): *Creatura Evangelii. Die Konstitution der Kirche durch Gottes Offenbarung nach lutherischer Lehre*, in: Herms, Eilert / Žák, Lubomir (Hg.): *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Tübingen, 482–502.

Hauschildt, Eberhard (2006): Zur Bedeutung der Theorie des „Dritten Sektors“ für die Praktische Theologie. Kirchliches und öffentliches Christentum in einer anderen Perspektive, in: PThI 26, 282–297.

Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong (2013): Uta, Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh.

Hauschildt, Eberhard (2022): Kirche und Gemeinde. Fünf Schritte zu einer einfallsreichen Theologie, in: Meyns, Christoph / Raatz, Georg (Hg.): *Was braucht die Gemeinde? Zum Wechselspiel zwischen kirchlichen Transformationsprozessen und Ekklesiologie*, Leipzig, 89–107.

Heinig, Hans Michael / Walter, Christian (Hg.) (2007): *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen.

Heinig, Hans Michael (2018): *Säkularer Staat – viele Religionen. Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart*, Freiburg.

Heinig, Hans (2023): Pluralisierung – Säkularisierung – Europäisierung. Dynamiken im Verhältnis von Staat und Kirche, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 73/39, 21–26.

Heinig, Hans Michael et al. (Hg.) (2024): *Christlicher Religionsunterricht (CRU). Rechtswissenschaftliche und theologisch-religionspädagogische Perspektiven auf ein Reformmodell in Niedersachsen*, Tübingen.

Hempelmann, Reinhard et al. (Hg.) (1997): *Handbuch der Evangelisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, Deutschland – Österreich – Schweiz*, Stuttgart.

Henkel, Anna (2009): Die Funktion der Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion, Kirche und Gemeinde aus systemtheoretischer Perspektive, in: Karle, Isolde (Hg.): *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektive (APrTh, 41)*, Leipzig, 293–307.

Herkenrath, Mark (2011): *Die Globalisierung der sozialen Bewegungen. Transnationale Zivilgesellschaft und die Suche nach einer gerechten Weltordnung*, Wiesbaden.

Hermelink, Jan (2011): *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh.

Hermelink, Jan (2012): Einige Dimensionen der Strukturveränderung der deutschen evangelischen Landeskirchen, in: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, 47), Göttingen 2. Auflage, 285–302.

Hermelink, Jan (2025): Konsenssuche im Sinkflug. Die aktuelle Praxis synodaler Finanzsteuerung inszeniert landeskirchliche Machtverhältnisse, in ThPr 60, 157–162.

Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.) (2012): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKZ 47), Göttingen 2. Auflage.

Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.) (2021): Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch. Band 3: Protestantismus in der Nachkriegszeit (1945–1961), (CuZ S9), Leipzig.

Hermle, Siegfried / Oelke, Harry (Hg.) (2023): Kirchliche Zeitgeschichte_evangelisch. Band 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992) (CuZ 10), Leipzig.

Herms, Eilert (2010): Gemeinwohl. Probleme eines Lebenskonzepts der Sozial-ethik, in: Spiess, Christian (Hg.): Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik (FS A. Anzenbacher), Paderborn, 263–276.

Hidalgo, Oliver (2020): Religion, Staat und Zivilgesellschaft – Anmerkungen zu einem komplexen Dreieck, in: Nix, Andreas (Hg.): Staat und Zivilgesellschaft. Permanente Opposition oder konstruktives Wechselspiel? (Staatsverständnisse, Bd. 143), Baden Baden, 137–160.

Hidalgo, Oliver (2023): Religion und Politik in der Logik des Grundgesetzes, in: Rau, Vanessa / Nicoubin, Mahyar (Hg.): Religionsverfassungsrecht revisited. Religion, Säkularität und Gesellschaft im Wandel (bpb Bd. 10822), Bonn, 143–160.

Hiebaum, Christian (Hg.) (2022): Handbuch Gemeinwohl, Wiesbaden.

Hitzer, Bettina (2009): Protestantische Philanthropie und Zivilgesellschaft in Deutschland. Ein vieldeutiges Verhältnis, in: Bauerkämper, Arnd / Nautz, Jürgen (Hg.): Zwischen Fürsorge und Seelsorge: Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M., 113–130.

Hillebrecht, Steffen W. (Hg.) (1997): Kirchliches Marketing, Paderborn.

Höhne, Florian (2015): Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (ÖTH 31), Leipzig.

Höhne, Florian (2020): Wo noch? Kirche in gesellschaftlichen Öffentlichkeiten. Anmerkungen zu theopolitischen Imaginationen, in: Jähnichen, Traugott et al. (Hg.): Krisen – Aufbrüche – Transformationen. Zur Sozialität der Evangelischen Kirche (Jahrbuch Sozialer Protestantismus, Band 12), Leipzig, 255–282.

Höhne, Florian (2022): Die Verantwortung kritischer Öffentlicher Theologie, in: Bedford-Stroh, Heinrich / Bubmann, Peter / Meireis, Thorsten (Hg.): Kritische Öffentliche Theologie (ÖTH 42), Leipzig, 111–126.

Hölscher, Lucian (2011): Die Säkularisierung der Kirchen. Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren, in: Damberg, Wilhelm / Bösch, Frank (Hg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen, 203–214.

Hörsch, Daniel (2025): Verständigungsorte in polarisierenden Zeiten. Studie zur Stimmungslage der Gesellschaft, Berlin.

Hoffmann, Anne Friederike (2019): Verantwortung für die Umwelt. Das Beispiel der kirchlichen Umweltbeauftragten, in: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (Hg.): Aus Verantwortung. Der Protestantismus in den Arenen des Politischen (Religion in der Bundesrepublik Deutschland, 3), Tübingen, 187–206.

Hofmann, Beate (2016): Zivilgesellschaftliches Engagement von Diakonie und Kirche, In: Eurich, Johannes / Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen, 220–241.

Horstmann, Martin; Park, Heike (2014): Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung durch Kirchengemeinden (SI konkret 6), Berlin.

Hoyer, Birgit (2020): Gemeinwohlorientierung im Unternehmen Kirche, in: Bucher, Rainer (Hg.): Pastoral im Kapitalismus, Würzburg, 127–140.

Huber, Wolfgang (1973): Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart.

Huber, Wolfgang (1998): Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh.

Huber, Wolfgang (2000): Die Rolle der Kirchen als intermediärer Institutionen in der Gesellschaft, 2000. <https://www.ekd.de/die-rolle-der-kirchen-als-intermediaer-institutionen-in-der-gesellschaft-45358.htm>. (10.07.2025).

Huber, Wolfgang (2001): Die Kirche als intermediäre Institution in der Medien gesellschaft, in: in: Drägert, Christian / Fricke-Hein, Hans Wilhelm: Medien ethik. Freiheit und Verantwortung; Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Kock, Stuttgart, 137–150.

Huber, Wolfgang (2016): Art. Öffentlichkeit und Kirche, in: Hübner, Jörg u.a.: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 9. überarbeitete Aufl., 1144–1153.

Hübner, Ingolf et al. (Hg.) (2023): Religion im Sozialraum. Sozialwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Stuttgart.

Jäger, Alfred (1984): Diakonie als ökonomisches Unternehmen (Beiträge aus der Arbeit der v. Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel bei Bielefeld, 28), Bielefeld-Bethel.

Jäger, Alfred (1993): Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik. Gütersloh 4. Aufl.

Jäger, Sarah (2019): Kirchen als Akteurinnen in der Zivilgesellschaft – eine theologische Perspektive, in: I.-J. Werkner, Ines-Jaqueline / Dembinski, Matthias (Hg.): Gerechter Frieden jenseits des demokratischen Rechtsstaates, Wiesbaden, 127–149.

Jähnichen, Traugott (2012): Die Dynamik der Reich-Gottes-Hoffnung als Impuls für zivilgesellschaftliches Handeln – eine systematisch-theologische Perspektive, in: Bauer, Lothar / Eurich, Johannes / Schmidt, Wilhelm (Hg.): Zukunft verantworten – Teilhabe gestalten. Zivilgesellschaftliche Impulse Gustav Werners, Heidelberg, 11–26.

Jähnichen, Traugott (2015): ‚Öffentliches Christentum‘: Eine unterschätzte Dimension christlicher Präsenz im Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, in: EvTh 75, 166–178.

Jähnichen, Traugott (2018): Von der Moralagentur zum zivilgesellschaftlichen Impulsgeber. Konstellationen und Funktionen des öffentlichen Redens der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Emunds, Bernhard (Hg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Baden-Baden, 55–67.

Jähnichen, Traugott (2020): Transformation kirchlicher Organisationsstrukturen des deutschen Protestantismus in Geschichte und Gegenwart, in: ders. et al. (Hg.): Krisen – Aufrüüche – Transformationen. Zur Sozialität der Evangelischen Kirche (Jahrbuch Sozialer Protestantismus, Band 12), Leipzig, 188–207.

Jähnichen, Traugott (2023): Evangelischer Glaube in der pluralen Religionskultur der Moderne. Fundamentaltheologische Perspektiven, Stuttgart.

Jessen, Ralph / Reichardt, Sven / Klein, Ansgar (2004): Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert (Bürgergesellschaft und Demokratie, 13), Wiesbaden.

Joas, Hans (2013): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg 2. Aufl.

Karle, Isolde (2009): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektive (APrTh, 41), Leipzig.

Karle, Isolde (2011): Kirche im Reformstress, Gütersloh 2. Aufl.

Karle, Isolde (2014): Kirche in der späten Moderne. Herausforderungen und Perspektiven, in: Abmeier, Karlies / Borchard, Michael (Hg.): Öffentliche Religion – religiöse Öffentlichkeit, Paderborn, 225–234.

Karle, Isolde (2015): Reformprozesse in der evangelischen Kirche der Gegenwart. Realität und Visionen, in: Damberg, Wilhelm et al. (Hg.): Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, Freiburg, 317–330.

Karle, Isolde (2021): Praktische Theologie (Lehrwerk Evangelische Theologie, Band 7), Leipzig 2. Auflage.

Kehlbreier, Dietmar (2009): „Öffentliche Diakonie“: Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis in der Bundesrepublik der 1960er- und 1970er-Jahre (ÖTRH 23), Bochum.

Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland, EKD (Hg.) (2006): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelischer Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover.

Kläden, Tobias / Wunder, Edgar (2024): Sozialstrukturelle Ungleichheiten und ihre Beziehungen zur Religiösität, in: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD / Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Gütersloh, 342–254.

Klein, Ansgar (2001): Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung (Bürger-schaftliches Engagement und Nonprofit-Sektor, 4). Wiesbaden.

Klein, Ansgar / Zimmermann, Olaf (Hg.) (2017): Impulse der Reformation. Der zivilgesellschaftliche Diskurs, Wiesbaden

Klein, Ansgar (2017): Kirchen in der zivilgesellschaftlichen Praxis – persönliche Reflexionen eines zivilgesellschaftlichen Netzwerkers, in: ders. / Zimmermann, Olaf (Hg.): Impulse der Reformation. Der zivilgesellschaftliche Diskurs, Wiesbaden, 185–196.

Klein, Ansgar (2019): Überlegungen zum Begriff der Zivilgesellschaft, in: Werner, Ines-Jaqueline / Dembinski, Matthias (Hg.): Gerechter Frieden jenseits des demokratischen Rechtsstaates (Politisch-ethische Herausforderungen, Bd. 5), Wiesbaden, 79–95.

Klein, Rebecca A. (2020): Von der Mehrheit zur Minderheit. Öffentliche Verantwortung der Kirche in einer sich radikal pluralisierenden Gesellschaft, in: Kämper, Burkhard / Treseler, Tobias (Hg.): Veränderungen in der Kirche gestalten. Jubiläumsschrift für Arno Schilberg, Berlin, 29–37.

Klie, Thomas / Klie, Anna Wiebke (Hg.) (2017): Engagement und Zivilgesellschaft. Expertisen und Debatten zum Zweiten Engagementbericht, Wiesbaden.

Klostermeier, Birgit (2011): Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse. (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 10), Berlin/Boston.

Kocka, Jürgen (2003): Zivilgesellschaft in historischer Perspektive, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 14, 29–37.

Könemann, Judith (2017): Kirchen in der Öffentlichkeit – Mediale Präsenz, inhaltliche Positionierungen und Rollenverständnis in pluraler Gesellschaft, in: Dingel, Irene et al. (Hg.): Die europäische Integration und die Kirchen, Teil 3. Personen und Kontexte (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 115), Göttingen, 121–144.

Körtner, Ulrich H.J. / Anselm, Reiner / Albrecht, Christian (Hg.): Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (ÖTh, 39), Leipzig.

Kreutzer, Ansgar (2017): Kirche und Theologie im Rahmen der Zivilgesellschaft, in: Krieger, Gerhard (Hg.): Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft, Freiburg.

Kubik, Andreas / Klinger, Susann / Sağlam, Coşkun (Hg.) (2022): Neuvermessung des Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 GG. Zur Zukunft religiöser Bildung (Veröffentlichungen des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück 11), Göttingen.

Kühl, Stefan (2020): Organisationen. Eine sehr kurze Einführung, Wiesbaden 2. Aufl.

Küppers, Arnd (2017): Alexis de Tocqueville – Religion als das vorpolitisches Fundament freiheitlicher Ordnung, in: Hidalgo, Oliver / Polke, Christian (Hg.): Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens, Wiesbaden, 279–296.

Kunz, Ralph (2020): Pilgern. Glauben auf dem Weg (ThLZ.F), 36), Leipzig.

Lämmelin, Georg / Wegner, Gerhard (Hg.) (2020): Kirche im Quartier: Die Praxis. Einhandbuch, Leipzig.

Lämmelin, Georg (2022): Schlüsselfaktoren für Gemeindeentwicklung. Empirische Beobachtungen und weiterführende Überlegungen, in: Meyns, Christoph / Raatz, Georg (Hg.): Was braucht die Gemeinde? Zum Wechselspiel zwischen kirchlichen Transformationsprozessen und Ekklesiologie, Leipzig, 63–87.

Lämmelin, Georg / Rebenstorf, Hilke / Weisheit, Jil (2023): Religion – Kirche – Vorurteil. Diskussion eines Forschungsprojektes zu Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur (SI-Diskurse 6), Baden-Baden.

Laube, Martin (2011): Die Kirche als ‚Institution der Freiheit‘, in: Albrecht, Christian (Hg.): Kirche. (Themen der Theologie 1), Tübingen, 131–170.

Laube, Martin (2019): Öffentliches Christentum. Überlegungen zum Problem der „Übersetzung“ religiöser Gehalte, in: Jäger, Sarah / Anselm, Rainer (Hg.): Ethik in pluralen Gesellschaften, Wiesbaden, 47–69.

Lehmann, Maren (2018): Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk, Leipzig.

Leonhardt, Rochus (2021): Kirchlich-politischer Aktionismus als Ausdruck protestantischer Religionsvergessenheit, in: Neugebauer, Georg / Plaul, Constantin / Priesemuth, Florian (Hg.): May God Grant Growth. Historical and Systematic Studies on Protestant Business Ethics According to Max Weber, Berlin/Boston, 147–176.

Lepp, Claudia (2014): Einleitung, in: Fitschen, Klaus et al. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AzKZ 52), Göttingen.

Lepp, Claudia / Oelke, Harry / Pollack, Detlef (Hg.) (2016): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre (AzKZ 65), Göttingen.

Liedhegener, Antonius (2010): Churches and Denominations, in: Anheier, Helmut K. / Toepler, Stefan (Hg.): International Encyclopedia of Civil Society. Band 1, New York, 133–138.

Liedhegener, Antonius / Werkner, Ines Jacqueline (2011): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven, Wiesbaden.

Liedhegener, Antonius (2016): Religion in Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen. Sechs Fallbeispiele und ein heuristisches Modell der empirischen politischen Theorie, in: Köenemann, Judith / Wendel, Saskia (Hg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven (Religionswissenschaft), Bielefeld, 93–126.

Liedhegener, Antonius / Pickel, Gerd (Hg.) (2016): Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche, Wiesbaden.

Liedhegener, Antonius / Pickel, Gert / Odermatt, Anastas / Yendell, Alexander / Jaeckel, Yvonne (2019): Wie Religion „uns“ trennt – und verbindet. Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019 (Forschungsbericht). Luzern / Leipzig 2019, https://resic.info/wp-content/uploads/2019/12/KONID-Bericht-2019_Religion-trennt-verbindet.pdf (10.7.2019).

Liedhegner, Antonius / Pickel, Gert / Odermatt, Anatas / Jaeckel, Yvonne (2023): Herausforderter gesellschaftlicher Zusammenhalt. Soziale Identitäten, Religion und die Zukunft liberaler Demokratien, in: Verhandlungsband des 41. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bielefeld (2023), 1–24, file:///C:/Users/phile/Downloads/1602_Liedhegner-Pickel-Odermatt-Jaeckel_2023_DGS_def_Fahne2-1.pdf (10.07.2025).

Lienemann, Wolfgang / Lienemann-Perrin (2006): Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart.

Lindner, Herbert (2000): Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden. Stuttgart völlig, überarb. Neuauflage

Link, Christoph (2007): Thron und Altar oder freiheitliche Religionsverfassung? – Das Verhältnis von Staat und Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Zehetmair, Hans (Hg.): Politik aus christlicher Verantwortung, Wiesbaden, 251–263.

Link, Christoph (2017): Kirchliche Rechtsgeschichte. Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert Frankfurt a. M. 3. Auflage.

Löwe, Frank W. (1999): Das Problem der Citykirchen unter dem Aspekt der urbanen Gemeindestruktur. Eine praktisch-theologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Berlin (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 10), Münster.

Ludwig, Holger (2010): Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie (ÖTh, 26), Leipzig.

Märke, Erika (2012): Zivilgesellschaft – Ein starkes Stück Demokratie. Studie zur Rolle der Zivilgesellschaft in der Arbeit des EED, Bonn.

Mager, Ute (2020): Förderung von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften durch den Staat, in: Pirson, Dietrich et al. (Hg.): Handbuch des Staatskirchenrechtes, Bd. 3, Berlin 3. Aufl., 2880–2782.

Mayert, Andreas (2023): Abwertende Blicke: über Klassismus in seiner kirchenspezifischen Ausprägung, in: Zeitzeichen 24, Heft 5, 29–31.

Meireis, Torsten (2022): Berliner Realismus: Wolfgang Hubers Begründung der kritischen Funktion Öffentlicher Theologie, in: Bedford-Strohm, Heinrich / Bubmann, Peter / ders. (Hg.): Kritische Öffentliche Theologie (ÖTH 42), Leipzig, 13–30.

Merle, Kristin (2019): Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 22), Berlin/Boston.

Merle, Kristin (2021): Was bringt Religion Öffentlichkeit? Gesellschaftliche Pluralität als Motiv praktisch-theologischen Nachdenkens, in: ZThK 118, 216–240.

Merle, Kristin / Nord, Ilona (Hg.) (2022): Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext (VWGTh 58), Leipzig.

Meyer, Thomas (2015): Religion, Politik, Demokratie, in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 28, 8–17.

Meyer, Thomas (2017): Die Bedrohung der Zivilität – die zivilgesellschaftliche Mission der Religion, in: Klein, Ansgar / Zimmermann, Olaf (Hg.): Impulse der Reformation. Der zivilgesellschaftliche Diskurs (Bürgergesellschaft und Demokratie), Wiesbaden, 107–120.

Meyns, Christoph (2009): Management als Mittel der Kirchenreform. Modelle der Begegnung von Theologie und Ökonomie, in: Karle, Isolde (Hg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektive (APrTh, 41), Leipzig, 161–175.

Meyns, Christoph (2013): Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle – Erfahrungen – Alternativen, Gütersloh.

Meyns, Christoph (2014): Zwischen Aktivismus und Resignation. Leitungs-handeln im Rahmen kirchlicher Rückbauprozesse, in: Weyel, Birgit / Bubmann, Peter (Hg.): Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. (VWGTh 41), 145–157.

Meyns, Christoph (2016): Produktive Irritation. Zum angemessenen Umgang mit betriebswirtschaftlichen Handlungsempfehlungen im Kontext kirchlicher Veränderungsprozesse, in: Popkes, Enno Edzard / Landmesser, Christof (Hg.) (2016): Kirche und Gesellschaft. Kommunikation. Institution. Organisation, Leipzig, 28–40.

Mittmann, Thomas (2011): Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen (Geschichte der Religion in der Neuzeit, 4), Göttingen.

Moos, Thorsten (2013): Die Konfirmation als öffentliche Anreizung zum Evangelisch-Sein, in: Heinemann, Lars / Höfle, Katrin / Scherle, Peter (Hg.): Gott in der Öffentlichkeit. Die mediale Gestalt der Kirche und ihre Praxis, Münster, 177–205.

Moos, Thorsten (2020): Segendienstleistungen. Über die Kirche als Unternehmen und einen theologischen Dienstleistungsbegriff, in: ThPr 55, 202–207.

Mulia, Christian (2018): Kirche im Übergang – Regionalisierung, Demokratisierung und volkskirchliche Pluralität. Kybernetische Reformansätze in den 1960er- und 1970er-Jahren, in: Greifenstein, Johannes (Hg.): Praxisrelevanz und Theoriefähigkeit. Transformationen der Praktischen Theologie um 1968 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 27), Tübingen, 27–58.

Munsonius, Hendrik (2023): Kirche – „staatsanalog“? In: ZevKR 68, 52–68.

Nix, Andreas (Hg.) (2020): Staat und Zivilgesellschaft. Permanente Opposition oder konstruktives Wechselspiel? (Staatsverständnisse, Bd. 143), Baden Baden.

Nolte, Paul (2014): Religion als zivilgesellschaftliche Ressource. Integration und Konflikt seit den 1950er-Jahren – das Beispiel der Bundesrepublik, in: Arens, Edmund et al. (Hg.): Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven. (Religion – Wirtschaft – Politik, 10), Baden-Baden, 133–154.

Nolte, Paul (2015): Vorrreiter oder Verlierer? Das religiös-kirchliche Feld in den Umbrüchen der westdeutschen Zivilgesellschaft seit den 1960er Jahren, in: Damberg, Wilhelm / Jähnichen, Traugott (Hg.): Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns, Stuttgart 49–72.

Odermatt, Ansastas (2023): Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Zum eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen, Wiesbaden.

Ohlendorf, David; Sinnemann, Maria (2017): Religiöse Motive als Antrieb zu freiwilligem Engagement? In: Klein, Ansgar / Zimmermann, Olaf (Hg.): Impulse der Reformation. Der zivilgesellschaftliche Diskurs, Wiesbaden, 153–163.

Ohlendorf, David / Rebenstorf, Hilke (2019): Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig.

Paulus, Julia (2015): „Da muss man doch 'was machen!“ Bewegungs-Gründe von Frauenprotestformen in der Bundesrepublik der 1970er und 1980er Jahre, in: Damberg, Wilhelm / Jähnichen, Traugott (Hg.): Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns, Stuttgart, 91–102.

Petterson, Pet / Simojoki, Henrik (2010): Does Confirmation Work Contribute to Civil Society? In: Schweitzer, Friedrich et al. (Hg.): Confirmation Work in Europe: Empirical Results, Experiences and Challenges. Am Comparative Study in Sevene Countries, Gütersloh, 265–275.

Pickel, Gert / Gladkich, Anja (2011): Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität? In: Liedhegener, Antonius / Werkner, Ines Jacqueline: Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven, Wiesbaden, 81–109.

Pickel, Gerd (2014): Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen? In: Arens, Edmund et al. (Hg.): Integration durch Religion? (Religion – Wirtschaft – Politik 10), Baden-Baden, 41–61.

Pickel, Gert (2015): Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource, in: Bedford-Strohm, Heinrich / Jung, Volker (Hg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh, 279–301.

Pickel, Gert / Liedhegener, Antonius / Odermatt, Anastas / Yendell, Alexander / Jaeckel, Yvonne (2020): Religiöse Identitäten und Vorurteil in Deutschland und der Schweiz – Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 4, 149–196.

Polke, Christian (2020): „Öffentliche Kirche“. Zum Innovationspotenzial eines klärungsbedürftigen Begriffs, in: Körtner, Ulrich H.J. / Anselm, Reiner / Albrecht, Christian (Hg.): Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (ÖTh, 39), Leipzig, 103–114.

Polke, Christian (2023): Deutung und Gestaltung des Gemeinwohls als Auftrag an die Kirchen? In: Bollongino, Judith et al. (Hg.) (2023): Umkämpftes Gemeinwohl: Deutungsmachtkonflikte um das gemeinsame Wohl, Frankfurt a.M., 101–122.

Pollack, Detlef (2002): Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft, in: Strachwitz, Rubert Graf (Hg.): Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft, Berlin, 21–41.

Pollack, Detlef (2016): Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er Jahren, in: Lepp, Claudia / Oelke, Harry / ders. (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre (AzKZ 65), Göttingen, 31–64.

Pollack, Detlef (2018): Probleme der Definition von Religion, in: ders. / Krech, Volkhard / Müller, Olaf / Hero, Markus. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden, 17–50.

Pollack, Detlef / Krech, Volkhard / Müller, Olaf / Hero, Markus. (Hg.) (2018): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden.

Putnam, Robert D. (Hg.) (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich. Gütersloh.

Priemer, Jana et al. (2019): Organisierte Zivilgesellschaft, in: Krimmer, Holger (Hg.): Datenreport Zivilgesellschaft (Bürgergesellschaft und Demokratie), Wiesbaden.

Rebenstorf, Hilke (2020): Kirche und Zivilgesellschaft. Der Beitrag der Kirche vor Ort zur Sozialraumentwicklung, in: Brunn, Frank Martin / Kehler, Sonja (Hg.): Teilhabe und Zusammenhalt. Potentiale von Religion im öffentlichen Raum, Leipzig, 105–122.

Rebenstorf, Hilke / Schendel, Gunther / Wegner, Gerhard (2021): Kirchen als Akteurinnen im Sozialraum, in: Z'GuG, 44. (3), 341–358.

Rebenstorf, Hilke (2023): Kirchengemeinden im Sozialraum, in: Hübner, Ingolf et al. (Hg.): Religion im Sozialraum: sozialwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Stuttgart, 224–238.

Renner, Christiane (2020): Phänomen Kirchentag. Event, Hybrid, Gemeinde? Praktisch-theologische Erkundungen (Praktische Theologie heute 173), Stuttgart.

Rentzsch, Christina (2018): Strategien zivilgesellschaftlicher Organisationen im Umgang mit Veränderungen, Wiesbaden.

Reuter, Hans-Richard (2008): Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht, in: ders.: Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie (ÖTh 22), Leipzig, 13–55.

Rössler, Dietrich (1994): Grundriss der praktischen Theologie. Berlin/Boston 2. erw. Aufl.

Roleder, Felix / Weyel, Birgit (2019): Vernetzte Kirchengemeinde: Analysen zur Netzwerkerhebung der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Leipzig.

Roleder, Felix (2020): Die relationale Gestalt von Kirche. Der Beitrag der Netzwerkforschung zur Kirchentheorie (Praktische Theologie heute, 169), Stuttgart.

Rosa, Hartmut (2022): Demokratie braucht Religion. Über ein eigenümliches Resonanzverhältnis, München.

Roßteutscher, Sigrid (2009): Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften, Baden-Baden.

Roßteutscher, Sigrid (2011): Religion, Organisationsstrukturen und Aktivbürger – oder: Ist der Protestantismus demokratischer als der Katholizismus? In: Liedhegener, Antonius / Werkner, Ines Jacqueline (Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven, Wiesbaden, 110–137.

Roth, Michael (2022): Über kirchliche Propheten mit Tarifvertrag. Plädoyer für eine moralische Abrüstung, Stuttgart.

Roth, Roland, (2003): Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft, in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 16, 59–73.

Rüsen, Jörn (2006): Zivilgesellschaft und Religion — Idee eines Verhältnisses, in: Augustin, Christian / Wienand, Johannes / Winkler, Christiane (Hg.): Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden, 248–259.

Schaede, Stephan (2011): Gemeinwohl definieren; Politik begleiten. Auf welchen Politikfeldern ist Begleitung durch die Kirche „mehr“ als eine Lobbyarbeit? In: Weber, Friedrich / Otte, Hans (Hg.): Eigenständig und kooperativ – evangelisch in Niedersachsen: 40 Jahre Konföderation Evangelischer Kirchen in Niedersachsen, Hannover, 12–23.

Scheliha, Arnulf von / Wißmann, Hinnerk (2024): Religionsunterricht 4.0. Eine religionspolitische Erörterung in rechtswissenschaftlicher und ethischer Perspektive. Tübingen.

Schendel, Gunter (2026): Sozialraum, in: Lämmlin, Georg / Schendel, Gunther / Elhaus, Philipp): Adaption und Innovation. Evangelische Kirchen in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, Baden-Baden (erscheint im Frühjahr 2026).

Scherle, Peter (2007): Selbst-Steuerung und Gott-Offenheit. Strategieentwicklung in der Kirche Jesu Christi, in: Nethöfel, Wolfgang / Grunwald, Klaus-Dieter (Hg.): Kirchenreform strategisch! Konzepte und Berichte. Glashütten, 86–127.

Scherle, Peter (2013): Öffentliche Theologie, in: Heinemann, Lars / Höfle, Katrin / Scherle, Peter (Hg.) (2013): Gott in der Öffentlichkeit. Die mediale Gestalt der Kirche und ihre Praxis, Münster, 29–61.

Schlag Thomas (2012): Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie (Theologische Studien 5), Zürich.

Schlag, Thomas (2014): Öffentliche Kirche, in: Kunz, Ralph / Schlag, Thomas (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Göttingen, 179–188.

Schlag, Thomas (2018): „Öffentlichkeit 4.0“. Kirchentheoretische Überlegungen zur Gestalt und Gestaltung von Kirche in der digitalen Gesellschaft, in: Merzyn, Konrad / Schnelle, Ricarda / Stäblein, Christian (Hg.): Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie. (APrTh 73), Leipzig, 321–335.

Schlag, Thomas (2019): Wie konstituieren sich kirchliche Öffentlichkeiten? In: Brunn, Frank Martin / Keller, Sonja (Hg.): Raum. Kirche. Öffentlichkeit. Dynamiken aktueller Präsenz, Leipzig: 45–58.

Schlag, Thomas (2020): *Reeimaging „Öffentliche Kirche“*. Zum Innovationspotenzial eines erkläруngsbedürftigen Begriffs, in: Körtner, Ulrich H.J. / Anselm, Reiner / Albrecht, Christian (Hg.): Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (ÖTh,39), Leipzig, 83–103.

Schlag, Thomas (2021): Konflikte um die Deutungsmacht, in: Klie, Thomas / Kumlehn, Martina / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas (Hg.): *Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, 25)*, Berlin/Boston, 201–218.

Schlag, Thomas (2022): Öffentliche Gottes-Rede in der digitalen Gesellschaft. Herausforderungen für die Praktische Theologie, in: Merle, Kristin / Nord, Ilona (Hg.): *Medialisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext (VWGTh 58)*, Leipzig, 385–404.

Schlag, Thomas (2024): Dienste, Werke und Einrichtungen im Horizont einer Öffentlichen Kirche, in: Elhaus, Philipp / Pohl-Patalong, Uta (Hg.): *Fluidie Formen von Kirche. Dienste, Werke und Einrichtungen in Gesellschaft und Kirche des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart, 73–82.

Schlag, Thomas / Greuter, Fabienne (2024): Konfirmationsarbeit und zivilgesellschaftliches Engagement, in: Grasser, Patrick (Hg.): *Demokratiebildung. Heilbronn: Religionspädagogisches Zentrum Heilbronn, 161–177*.

Schlamelcher, Jens (2008): Ökonomisierung der Kirchen? in: Hermelink, Jan / Wegner, Gerhard (Hg.): *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der Kirche*, Würzburg, 145–177.

Schlamelcher, Jens (2013): Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus (Religion in der Gesellschaft, Band 36), Würzburg.

Schlamelcher, Jens (2015): Der Zeitraum seit 1989, in: Hölscher, Lucian / Krech, Volkhard (Hg.): *20. Jahrhundert – Epochen und Themen (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, 6.2)*, Wien/Köln, 246–268.

Schleifenbaum, Adrian Micha (2021): Kirche als Akteurin in der Zivilgesellschaft. Eine zivilgesellschaftliche Kirchentheorie dargestellt an der Gemeinwesendiakonie und den Fresh Expressions of Church (APTLH 97), Göttingen.

Schmidt, Jürgen (2007): *Zivilgesellschaft. Bürgerschaftliches Engagement von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Kommentare*, Hamburg.

Schmidtmann, Christian (2021): Christsein in den 1960er Jahren, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet, 1–10, https://doi.org/10.23768/wirelex.Christsein_in_den_1960er_Jahren.200939 (02.09.2025).

Schmitthenner, Ulrich (1998): *Der Konziliare Prozess: Gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Ein Kompendium*, Idstein.

Schneider, Bernhard (2009): *Katholische Armutsdiskurse und Praktiken der Armenfürsorge im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts und das Paradigma der Zivilgesellschaft*, in: Bauerkämper, Arnd / Nautz Jürgen P. (Hg.): *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.

Schnell, Heidrun (2017): *Geld in den evangelischen Landeskirchen in der Gegenwart*, in: *PrTh* 52, 74–80.

Schönberger, Christoph (2017): *Etappen des deutschen Religionsrechts von der Reformation bis heute*, in: *ZevKR* 62, 333–347.

Schramm, Luise (2017): *Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, 70)*, Göttingen.

Schramm, Steffen (2015): *Kirche als Organisation gestalten. Kybernetische Analysen und Konzepte zu Struktur und Leitung evangelischer Landeskirchen, Bd. 1 und 2 (LLG, Theologie und Ökonomie, Bd. 35)*, Berlin.

Schramm, Steffen / Hoffmann, Lothar (2017), *Gemeinde geht weiter. Theorie- und Praxisimpulse für kirchliche Leitungskräfte*, Stuttgart.

Schreiber, Monica (2012): *Kirche und Europa. Protestantische Ekklesiologie im Horizont europäischer Zivilgesellschaft*, Berlin/Boston.

Schroeder, Wolfgang et al. (2022): *Einfallstor für rechts? Zivilgesellschaft und Rechtspopulismus in Deutschland*, Frankfurt a.M.

Schroeter-Wittke, Harald (2020): *Einladung an Unbekannt und nicht-identitäre Frömmigkeit: die Bedeutung von Kirchentagen für die Praxis evangelischer Spiritualität*, in: Zimmerling, Peter (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3 Praxis*, Göttingen, 116–132.

Schüssler, Michael (2013): *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Pastoral in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute, Bd. 134)*, Stuttgart.

Seeliger, Martin / Sevignani, Sebastian (Hg.) (2021): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? Sonderband Leviathan 37*, Baden-Baden.

Sigrist, Christoph (2022): *Transformationen – 30 Jahre CityKirchenKonferenz (Kirche in der Stadt)*, Berlin.

Simonson, Julia et al. (Hg.) (2022): *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2019 (Empirische Studien zum bürger-schaftlichen Engagement)*, Wiesbaden.

Simsa, Ruth (2022): Gesellschaftliche Restgröße oder treibende Kraft? Soziologische Perspektiven auf NPOs, in: Meyer, Michael / Simsma, Ruth / Badelt, Christoph (Hg.): *Handbuch der Nonprofit-Organisation. Strukturen und Management*, Stuttgart 6. Auflage, 131–147.

Sinnemann, Maria (2022): Kirche, Religion und Engagement in der Zivilgesellschaft. Sonderauswertung des fünften Freiwilligensurveys (SI aktuell 2), Baden-Baden.

Sobetzko, Florian (2021): Kirche neu gründen. Kairologische Pastoralentwicklung zwischen Krise und Gelegenheit (Angewandte Pastoralforschung 05), Würzburg.

Späth, Martin (2025): Liquidierung der Religion. Säkularisierung als Herausforderung zu einem theologischen Lernprozess (Studien zu Religion, Philosophie und Recht 8), Baden-Baden.

Stecker, Christina / Nährlich, Stefan (2005): Die „dunkle Seite“ von Dritte-Sektor-Organisationen. Funktionen, Effekte und Konsequenzen, in: Birkholzer, Karl et al. (Hg.): *Dritter Sektor / Drittes System*, Wiesbaden, 177–198.

Strachwitz, Rupert Graf (2009): Das Problem der Staatsbindung bei der Zuordnung der Kirchen zur Zivilgesellschaft, in: Bauerkämper, Arnd / Nautz, Jürgen (Hg.) (2009): *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., 331–352.

Strachwitz, Rupert Graf (2014): Zivilgesellschaftliche Organisation Kirche? In: Zimmer, Annette / Simsma, Ruth / Rentzsch, Christina (Hg.): *Forschung zu Zivilgesellschaft, NPOs und Engagement. Quo vadis? (Bürgergesellschaft und Demokratie, 46)*, Wiesbaden, 149–162.

Strachwitz, Rupert Graf (Hg.) (2020): *Religious Communities and Civil Society in Europe. Analyses and Perspectives on a Complex Interplay*, Vol I (Maecenata Schriften 14), Berlin/Boston.

Strachwitz, Rupert Graf / Priller, Eckhard / Triebe, Benjamin (2020a): *Handbuch Zivilgesellschaft*, Berlin/Boston.

Strachwitz, Rupert Graf (Hg.) (2020b): *Religious Communities and Civil Society in Europe. Analyses and Perspectives on a Complex Interplay*, Vol II (Maecenata Schriften 16), Berlin/Boston.

Strachwitz, Rupert Graf (2025): The Relationship Between the Third Sector and Religion, in: Bassi, Andrea / Alves, Mario Aquino / Cordery, Carolyn (Hg.): *The Future of Third Sector Research*, Cham, 189–201.

Szymanowski, Björn (2023): Die Pfarrei als Dienstleistungsorganisation (Angewandte Pastoralforschung, 10), Würzburg.

Tanner, Klaus (2011): Ekklesiologie – Sensible Schnittstelle von Empirie und Theologie , in: Polke, Christian et al. (Hg.): Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik (Theologische Bibliothek Töpelmann, 156), Berlin, 509–530.

Theis, Teresa (2022): Charisma als externe Lösungsenergie. Das Open-Innovation-Paradigma in einer charismenorientierten Pastoral (Angewandte Pastoralforschung 06), Würzburg.

Thomas, Günter (2021): Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche, Leipzig.

Tiefensee, Eberhard (2005): Kirche in der Zivilgesellschaft, in: Mitteilungen, Veröffentlichungen des Bundes Katholischer Deutscher Akademikerinnen (BDKA), 87, 6–19.

Tocqueville, Alexis de (1984): Über die Demokratie in Amerika, München 2. Aufl.

Traunmüller, Richard (2008): Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts? Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals in Deutschland, SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research 144, Berlin, <https://www.econstor.eu/handle/10419/150691> (10.7.2025).

Traunmüller, Richard (2009): Religion und Sozialintegration, In: *Berlin J Soziol* 19, S. 435–468.

Traunmüller, Richard (2011): Segen oder Fluch? Zum Einfluss von Staat-Kirche-Beziehungen auf die Vitalität religiöser Zivilgesellschaften im europäischen Vergleich, Wiesbaden.

Traunmüller, Richard (2014): Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Religionsmonitor, Gütersloh.

Traunmüller, Richard (2018): Religion und Sozialkapital, in: Pollack, Detlef / Krech, Volkhard / Müller, Olaf / Hero, Markus. (Hg.) (2018): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden, 911–933.

Tripp, Sebastian (2011): Die Weltkirche vor Ort. Die Globalisierung der Kirchen und die Entstehung christlicher „Dritte-Welt“-Gruppen, in: Damberg, Wilhelm / Bösch, Frank (Hg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen, 123–136.

Tripp, Sebastian (2015a): Fromm und politisch. Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die Transformation des westdeutschen Protestantismus 1970–1990, Göttingen.

Tripp, Sebastian (2015b): „Frauen gegen Arpartheid“ – Die Evangelische Frauenarbeit zwischen kirchlichem Verband und Neuer Sozialer Bewegung, in: Damberg, Wilhelm / Jähnichen, Traugott (Hg.): Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns, Stuttgart, 263–278.

van Oorschot, Frederike (2014): Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse (ÖTh 30), Leipzig.

van Oorschot, Frederike / Höhne, Florian (2015): Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig.

van Oorschot, Frederike / Ziermann, Simone (Hg.) (2019): Theologie in Übersetzung? Evangelische Verlagsanstalt (ÖTh 36), Leipzig.

Vecera, Sarah (2025): Die heilige Kluft – über Klassismus in Kirche und Gesellschaft, in: dies. (Hg.): Gemeinsam Anders. Für eine vielfältige und gerechte Zukunft, München, 126–140.

Vecera, Sarah (Hg.) (2025): Gemeinsam Anders. Für eine vielfältige und gerechte Zukunft, München.

Vögele, Wolfgang (1994): Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (ÖTH 5), Gütersloh.

Wabel, Thomas (2019): Öffentliche Theologie. Impulse zu einer methodischen Neubesinnung, in: EvTh 79, 17–30.

Walter, Franz / Geiges, Lars / Marg, Stine (2015): Pegida. Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft? (Texte zu Kultur und Gesellschaft, Bd. 10), Bielfeld 2015.

Walgenbach, Peter / Meyer, Renate E. (2008): Neoinstitutionalistische Organisationstheorie, Stuttgart.

Wegner, Gerhard (2006): Organisationskulturen. Eine Ideenskizze zum Verhältnis von Religion und moderner Organisation, in: Kretzschmar, Gerald / Pohl-Patalong, Uta / Müller, Christoph (Hg.): Kirche, Macht, Kultur. (VWGTh, 27), Gütersloh, 97–114.

Wegner, Gerhard (2008): Selbstorganisation als Kirche? Probleme geistlicher Leitung im Protestantismus, in: Hermelink, Jan / ders (Hg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der Kirche, Würzburg, 277–332.

Wegner, Gerhard (2010): Teilhabe fördern – christliche Impulse für eine gerechte Gesellschaft. Stuttgart.

Wegner, Gerhard (2017): Kirchengemeinde und Zivilgesellschaft, in: Klein, Ansgar / Zimmermann, Olaf (Hg.): Impulse der Reformation. Der zivilgesellschaftliche Diskurs (Bürgergesellschaft und Demokratie), Wiesbaden 165–174.

Wegner, Gerhard (2019): Re-Sozialisierung der Religion? Die Rolle der Kirchen in inklusiven Sozialräumen, in: Z Religion Ges Polit 3, 235–264.

Wegner, Gerhard (2020): Kirche und Zivilgesellschaft, in: Jähnichen, Traugott et al. (Hg.): Krisen – Aufbrüche – Transformationen. Zur Sozialität der Evangelischen Kirche (Jahrbuch Sozialer Protestantismus, Band 12), Leipzig, 309–324.

Wegner, Gerhard (2021): Zur Inszenierung des Christlichen im Sozialraum, in: Schlegel, Thomas / Reppenhagen, Martin (Hg.): Kirche in der Diaspora. Bilder für die Zukunft der Kirche. FS Michael Herbst, Leipzig, 191–210.

Wegner, Gerhard (2023): Epiphanes Quartier? In: PrTH 58, 110–117.

Wegner, Gerhard (2024): Kraftfelder des Geistes. Suchbewegungen nach einer Spiritualität der Stadtteilgestaltung, in: Eurich, Johannes / Lämmlin, Georg / ders. (Hg.): Gott im Quartier. Sozialraumorientierung und Spiritualität (SI Diskurse 8), Baden-Baden, 65–94.

Weichlein, Siegfried (2009): Die katholische Kirche und die Zivilgesellschaft in historischer Sicht, in: Köhnemann, Judith / Loretan, Adrian: Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden: Herausforderung für die christlichen Kirchen (Beiträge zur Pastoralsoziologie 11), 31–47.

Wendebourg, Dorothea (2003): Der lange Schatten des Landesherrlichen Kirchenregiments: Aporien der kirchlichen Neuordnung im deutschen Protestantismus nach 1945, in: ZThK 100, 420–465.

Werkner, Ines-Jacqueline (2001): Soldatenseelsorge versus Militärseelsorge. Evangelische Pfarrer in der Bundeswehr, Baden-Baden.

Weyen, Frank (2012): Kirche in der finanziellen Transformation. Fundraising für evangelische Kirchengemeinden (APrTh, 50), Leipzig.

Weyen, Frank (2016): Kirche in der strukturellen Transformation. Identität, Programmatik, organisatorische Gestalt, Göttingen.

Wiesenberg, Markus (2019): Strategische Kommunikation deutscher Großkirchen. Von kirchlicher Publizistik zur strategischen Kirchenkommunikation, Wiesbaden.

Witschen, Dieter (2017): Ethische Kommunikation. Zivilgesellschaft – Kirche – Sozialethik, Paderborn.

Wißmann, Hinnerk (2019): Religionsunterricht für alle? Zum Beitrag des Religionsverfassungsrechts für die pluralistische Gesellschaft, Tübingen.

Wunder, Edgar (2023): Die aktuelle Verteilung der Religionszugehörigkeiten in Deutschland, in: ZRW 86, 346–358.

Young, John F. (2007): Rapture or Ruptur? Religion and Civic Society, in: Marga, Irimie (Hg.): Religion zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft. Religion between church, state and society, (SMOEI 5), Hamburg, 11–21.

Zimmer, Annette (2014): Money makes the world go round! Ökonomisierung und die Folgen für NPOs, in: Dies. / Sims, Ruth / Rentzsch, Christina (Hg.): Forschung zu Zivilgesellschaft, NPOs und Engagement. Quo vadis? (Bürgergesellschaft und Demokratie, 46), Wiesbaden, 163–180.

Zimmer, Annette (2018): Non-Profit-Organisationen, in: Voigt, Rüdiger (Hg.): Handbuch Staat, Wiesbaden, 775–788.

Zimmer, Annette (2021): Zivilgesellschaft, in: Andersen, Uwe et al. (Hg.): Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, 8. Auflage Wiesbaden, 1053–1059.

Zimmer, Annette (2022): Herausforderungen für die Zivilgesellschaft und wie NPOs damit umgehen, in: Zeitschrift für das Recht in Nonprofit-Organisationen 14, 45–83.

Zimmer, Annette (2024): Zwischen Marktlogik und Ursprungssidentität. Zur Zukunft der Diakonie und ihre Bedeutung für die kirchlichen Dienste, Werke und Einrichtungen, in: Elhaus, Philipp / Pohl-Patalong, Uta (Hg.): Fluide Formen von Kirche. Dienste, Werke und Einrichtungen in Gesellschaft und Kirche des 21. Jahrhunderts, Stuttgart, 95–107.

Zimmer, Miriam (2025): Auf die Wirkung kommt es an. Warum Kirche künftig weder als Unternehmen noch als Körperschaft agieren sollte, in: Zeitzeichen 1.2025, <https://zeitzeichen.net/node/11615> (10.7.2025).

