

## Mehr Transformation als Optimierung

Auf der Suche nach pastoraltheologischen Koordinaten einer „Second Church“ für heute und morgen

Jan Loffeld

### 1. Jesus ja, Kirche nein? Das Changieren zwischen ‚Entkirchlichung‘ und ‚Säkularisierung‘

Während dieser Artikel entsteht,<sup>1</sup> wird im Museum für Religiöse Volkskunst „Museum Catharijnekonvent“ in Utrecht eine Ausstellung unter dem Titel „Van God los“ präsentiert. Übersetzt heißt dies so viel wie: „Gott losgeworden“ oder „Gott losgelassen“. Thema ist der beispiellose und einmalig schnelle religiöse Wandel in den 1960er Jahren in den Niederlanden. Interessant ist hier – wie an anderen Stellen innerhalb der niederländischen Diskurslandschaft –, dass vor allem von Säkularisierung die Rede ist und weniger „die Kirche“ thematisiert wird. Es steht dabei außer Zweifel, dass kirchlich-institutionell innerhalb dieser Zeit wie auch während der Folgejahrzehnte – gelinde gesagt – völlige Orientierungslosigkeit innerhalb der sich verändernden kulturellen Koordinaten zu verzeichnen war. Diese hat zweifelsohne diese Situation noch verstärkt.<sup>2</sup> Dennoch zeigt der Blick in die religiöse Landschaft der Niederlande, wie sich der Bezug zu Gott, verstanden als personal-transzendente Größe, bereits seit Jahrzehnten gesamt-kulturell auf eine Weise abschwächt, dass wirkliche Gläubige in allen christlichen Konfessionen auf nationalem Niveau eine deutliche Minderheit bilden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Seine Entstehung verdankt sich insbesondere zwei Anlässen: zum einen der Tagung der AKL 2021 in Salzburg, zum anderen den Gesprächen im Vorbereitungsgremium eines Ehrenamtstags sowie der Konferenz der Seelsorgerinnen und Seelsorger des Erzbistums Berlin im April 2022. Von Diskussionen und Anregungen in beiden Zusammenhängen durften die folgenden Ausführungen sehr profitieren.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu ausführlicher: *J. Loffeld*, Schöne Grüße aus der Zukunft. Säkularisierungs- und Desäkularisierungsprozesse im Trendland Niederlande, in: *StZ* 237 (2019) 883–892.

<sup>3</sup> Vgl. die turnusmäßige, alle 10 Jahre ergänzte bzw. aktualisierte Untersuchung,

Im Hintergrund solcher Fragen, ob die oben beschriebenen Prozesse treffender mit Entkirchlichung oder doch mit Säkularisierung zu beschreiben seien, steht letztlich die seit Jahrzehnten innerhalb der Religionssoziologie geführte Auseinandersetzung zwischen Säkularisierungs- und Individualisierungstheorie.<sup>4</sup> Die wesentliche Frage lautet: Individualisiert und daher ent-institutionalisiert sich Religion bzw. religiöse Praxis oder wird Religion welcher Gestalt auch immer in ihrer Bedeutung für das Individuum geringer? Im Zusammenhang dieser immer wieder aufkeimenden Diskussion ist das Erscheinen zweier Bände in der Reihe des Münsteraner „Centrums für Moderne und Religion“ im Frühjahr 2022 interessant: Zum einen wurde Detlef Pollacks und Gergely Rostas „Religion in der Moderne“ von 2015 neu und überarbeitet aufgelegt,<sup>5</sup> zum anderen präsentiert Karl Gabriel eine Sammlung von verschiedenen Aufsätzen unter dem Titel „Die vielen Gesichter der Religion. Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung“.<sup>6</sup> Gabriel

---

zuletzt: *T. Bernts/J. Berghuis* (Hrsg.), *God in Nederland 1966–2015*, Utrecht 2016. Vgl. außerdem: *Sociaal en Cultureel Planbureau*, *Religie in een pluriforme samenleving. Diversiteit en verandering in beeld. Deel 3: Buiten kerk en moskee*, Den Haag 2022. Hier wird empirisch deutlich nachgewiesen, dass Menschen außerhalb religiöser Institutionen häufig weder ein spirituelles noch überhaupt ein explizites Sinnbedürfnis haben.

<sup>4</sup> Vgl. für einen Überblick: *G. Pickel*, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, bes. 135–225. Hier wird auch das „Religiöse Marktmodell“ diskutiert, das im deutschen Sprachraum allerdings aufgrund seiner angelsächsischen Herkunft weniger hilft, praktische Phänomene zu deuten. Vgl. ebenso: *D. Pollack/V. Krech* u. a., *Handbuch der Religionssoziologie* Wiesbaden 2018; *C. Gärtner/G. Pickel* (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Stuttgart 2019. Der der europäischen Religionssoziologie zugrundeliegende Religionsbegriff wird allerdings aus postkolonialer Sicht bezüglich seiner interkulturellen Übertragbarkeit zunehmend angefragt: Vgl. *A. Daniel*, *Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses*, Bielefeld 2016. Vgl. zur Kritik der Kritik aus systemtheoretischer bzw. soziologischer Perspektive u. a. *A. Nassehi*, *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft*, München 2021, 141–147. Eine schöne Zusammenschau theorie- bzw. ideengeschichtlicher Ansätze des Säkularisierungsbegriffs bietet: *C. Frey/U. Hebekus/D. Martyn* (Hrsg.), *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin 2020.

<sup>5</sup> Vgl. *D. Pollack/G. Rosta*, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York 2015. <sup>2</sup>2022.

<sup>6</sup> Vgl. *K. Gabriel*, *Die vielen Gesichter der Religion. Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung*, Frankfurt a. M./New York 2022.

spricht darin, wie der Titel bereits andeutet, von einer spezifischen Religionsproduktivität der Moderne, die sich allerdings institutionell wenig niederschlägt.<sup>7</sup> Ersterer Band, der inzwischen auch in englischer Sprache erschienen ist, markierte 2015 eine Art deutschsprachige Rückkehr der Säkularisierungsthese und wusste sich dabei international in guter Gesellschaft, da auch hier säkularisierungstheoretische Entwürfe wieder vermehrt präsentiert wurden und mancher gar von einer Rückkehr der Säkularisierungsthese in der Religionssoziologie auf internationaler Ebene sprach.<sup>8</sup> Pollack und Rosta entwickeln zwar am Ende ihrer ebenfalls international vergleichenden empirischen Studie eine „multiparadigmatische Theorie“, die individualisierungstheoretische Ansätze integriert und damit eine Versöhnung beider Ansätze versucht. Dennoch bleiben die säkularisierungstheoretischen Prämissen erhalten: Modernes Leben und Religion stehen im Widerstreit miteinander. Dieser führt über kurz oder lang zu einer Bedeutungsabschwächung von religiösen Inhalten und Werten auf Individualebene. Unterstützt werden solche Ansätze 2019 von longitudinal ermittelten empirischen Werten aus den USA, wo lange die Annahme einer „säkularisierungstheoretischen Ausnahme“ vorherrschte.<sup>9</sup> Die USA galten als eines der wenigen Länder, in denen modernes Leben und Religion versöhnt nebeneinander existierten.

Für Deutschland bekamen die Säkularisierungstheoretiker:innen zudem 2021 Aufwind seitens einer Studie des Allensbach-Institutes, welche kirchliche bzw. religiöse Erosionstendenzen wie folgt beschreibt:

„Man bekommt den Eindruck, dass sich die Erosion des Christentums in drei Stufen vollzieht: Zuerst verlieren die Menschen den Glauben an die wesentlichen Inhalte des Christentums. Dieser Prozess ist inzwischen weit fortgeschritten, nur noch eine Minderheit bekennt sich zu den zentralen Inhalten der christli-

<sup>7</sup> Exemplarisch ebenfalls vonseiten der Individualisierungstheorie als Wiederauflage angesichts singularisierter Lebensformen: S. *Knobloch*, *Uneindeutig glauben*. Von der Vielfalt der christlichen Botschaft, Ostfildern 2022.

<sup>8</sup> S. *Hellemans*, *De grote transformatie van religie en van de katholieke kerk*, Tilburg 2019.

<sup>9</sup> R. F. *Inglehart*, *Giving Up on God. The Global Decline of Religion*, in: *ForAff* 99 (2020), 110–118.

chen Lehre, und nur jeder Zehnte fühlt sich einer der christlichen Kirchen eng verbunden. Erst nach dieser inneren Abwendung folgt in einem zweiten Schritt der Kirchenaustritt. Die verbreitete Vorstellung, wonach viele tiefgläubige Menschen die Kirche aus Protest verlassen, ist falsch. Der dritte Schritt ist die Abwendung von der christlichen Kulturtradition, doch diese wird auch ohne die religiöse Fundierung zumindest eine gewisse Zeit lang weitergepflegt und wertgeschätzt.<sup>10</sup>

Als letzte Referenz dieses einleitenden „Status Quaestionis“ soll eine Wortmeldung von Hans Joas Erwähnung finden, die ebenfalls aus dem Frühjahr 2022 stammt. Joas, der seit Jahren als prominenter Analytiker von Christentum und Religion bekannt ist, verweist in seinem Band „Warum Kirche?“<sup>11</sup> auf eine titelgebende Frage eines seiner Bücher von 2004 „Braucht der Mensch Religion?“ und stellt für die Gegenwart eine Veränderung dieser Fragestellung fest:<sup>12</sup>

„Nicht ‚Braucht der Mensch Religion?‘ ist heute [...] die akute Frage, sondern ‚Braucht der religiöse Mensch, brauchen Christen eine Kirche?‘. Wäre vielleicht ein freies, d. h. institutionsloses Christentum besser für die Verbreitung der christlichen Botschaft?“<sup>13</sup>

Es geht Joas hierbei um eine „Reflexion auf die Ursachen, welche die an Jesus Christus Glaubenden einst dazu gebracht haben, eine Institution hervorzubringen.“<sup>14</sup> Denn, so hält er fest, nicht alle haben eine solche Institution hervorgebracht.

Was bei Joas allerdings im Wechsel der Frageform geschieht, erscheint paradigmatisch für den gegenwärtigen innerkirchlichen deutschsprachigen Diskurs: In ihm spiegelt sich implizit die religionssoziologische Auseinandersetzung zwischen Säkularisierungs-

<sup>10</sup> T. Petersen, Gehört das Christentum noch zu Deutschland?, in FAZ (22.12.21) (<https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/christen-vielleicht-keine-mehrheit-mehr-abkehr-der-kulturtradition-17695452.html> [30.09.22]).

<sup>11</sup> Vgl. H. Joas, Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft?, Freiburg i. Br. 2022.

<sup>12</sup> Vgl. ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.

<sup>13</sup> Ders., Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft, Freiburg i. Br. 2022, 11.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 13.

und Individualisierungstheorie. Wenn nämlich Religion auch oder sogar besser außerhalb der verfassten kirchlichen Institution gelebt werden kann, ist fraglich, wozu es noch eine Kirche braucht, gerade, um den Glauben heute noch glaubwürdig verkünden zu können. Wenn allerdings – und dies wäre die säkularisierungstheoretische Spiegelung – Religion welcher Gestalt auch immer, also ob kirchlich, individualisiert, hybridisiert oder als Trägerin von Kultur(en) geringer wird, fragt es sich, ob die Frage nach der positiven oder negativen Bedeutung der Kirche für Gegenwart und Zukunft des Glaubens die Wirklichkeit hinreichend zu erfassen imstande ist.

Es ist gar keine Frage, dass Joas auf der Linie von Charles Taylor, der ja das Masternarrativ einer modernen Säkularisierungstheorie auf andere Weise angefragt und zugleich bestärkt hat als die Individualisierungstheorie, von einem Bedeutungsverlust des Christentums in Europa ausgeht.<sup>15</sup> Interessant ist allerdings der Wechsel der Fragerichtung, oder besser ihre Beschränkung auf den „religiöse(n) Mensch(en)“ und die helfende oder doch mehr hinderliche Bedeutung der Kirche innerhalb der Verkündigung. Insgesamt scheint sich darin der Befund zu zeigen, dass man sich – parallel zum Diskurs der Religionssoziologie – schwertut bzw. uneinig ist, wie sich das Verhältnis von Entkirchlichung und Säkularisierung präzise bestimmen lassen könnte. An Joas lässt sich dabei exemplarisch ablesen, dass die Relevanzfrage des Glaubens insbesondere und vielleicht sogar aktuell in zunehmendem Maße als Kirchenfrage gestellt wird. Oder prägnanter ausgedrückt: Die Kirchenfrage wird in weiten Teilen als die Bedingung der Möglichkeit der Gottesfrage gesehen.

Was bedeutet dieser Befund nun für praktisch-theologisch arbeitende Fächer, für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie?

## 2. Second Church: Eine Kirche der Transformation statt der (ausschließlichen) Optimierung

Bevor diese Fragen in den Fokus rücken können, ist es wichtig, eine vermittelnde Position anzuschauen, wie sie mittlerweile auch von vielen Säkularisierungstheoretiker:innen eingenommen wird. Hier-

---

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 23.72.

bei geht es nicht so sehr um entweder/oder, sondern um die Wahrnehmung einer fundamentalen Transformation. Dies bedeutet, dass unsere Zeit und aller Voraussagekraft nach auch die Zukunft

„[...] durch ein kleines, mitunter turbulentes religiöses Feld gekennzeichnet [ist; J. L.], außerdem durch alte und neue Zweige der klassischen Weltreligionen. [...] Außerhalb des religiösen Feldes zeichnet sich die neue Phase durch ein relevantes quasi-religiöses Angebot aus, das sich allerdings nicht mehr, wie es früher noch der Fall war, aus den Quellen der großen Weltreligionen speist bzw. mit ihnen in Verbindung steht. Es geht alles in allem um eine große Transformation von Religion.“<sup>16</sup>

Religion verschwindet daher voraussichtlich nicht vollständig, wie es die klassische Säkularisierungstheorie voraussah, sondern ist auf völlig andere, neue und bisher ungekannte Weise präsent: als Individualphänomen, als politische, mitunter fundamentalistisch-radikale Größe, in Kirchen und Gemeinschaften, allerdings: divers, mitunter lauter, weil konfliktiver, aber quantitativ weitaus geringer als vorher. Dominanter wird mehr und mehr das quasi-religiöse Feld von freien Ritualen, Sinngebungsangeboten bzw. -praktiken und insbesondere von Transzendierungen, die nicht die Transzendenz im Sinne eines klassischen Theismus anzielen.<sup>17</sup>

Dies stellt – und darum wird es unter weiter gehen – nahezu alle theologischen Paradigmen und Prämissen auf den Prüfstand der Realität. Eine „Second Church“, also eine in diesem Sinne andere bzw. veränderte Kirche nach der bisher bekannten, müsste sich aus pastoraltheologischer Sicht daher innerhalb völlig veränderter Koordinaten verorten. Gleiches gilt für die oben aufgeworfene Frage nach Entkirchlichung oder Säkularisierung. Sie ist im paradoxen Sinne eines „sowohl/als auch“ wie gleichzeitig eines „weder/noch“ zu beantworten. Dieser uneindeutige und zugleich komplexe Befund lässt sich auch auf die etwas einfachere Formel „Säkularisierung ist ein Mega-, aber kein Universaltrend“ bringen. Genau in der Schnittmenge zwischen mega, aber nicht universal wird sich die Kirche

<sup>16</sup> Vgl. S. Hellemans, *De grote transformatie* (s. Anm. 8), 51 [Übersetzung J. L.].

<sup>17</sup> Vgl. D. Voas, *The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe*, in: *European Sociological Review* 25 (2009) 155–168; H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 353.

der Zukunft bzw. die Zukunft nach der bekannten Kirche verorten. Sie wird und ist bereits eine Kirche der radikalen Transformation und dabei geringerer Teil der Lösung als häufig vorausgesetzt.

Vor diesem Hintergrund scheint der wichtigste derzeitige Paradigmenwechsel jener von einem kirchlichen Optimierungs- zu einem Transformationsparadigma.<sup>18</sup> Kirchliche Optimierung bleibt notwendig, ist aber aufgrund der Massivität derzeitiger Transformationen nicht allein ausreichend für die Zukunft christlicher Religion.

Dieses beinhaltet, dass eigentlich beide oben angeführten Ansätze von Individualisierungs- und Säkularisierungsthese Recht und Unrecht zugleich haben. Zum einen ist, da sich der Glaube nicht in der Hauptsache individualisiert, sondern abschwächt und abbricht, nicht die pastorale bzw. kirchliche Optimierung das einzige und vor allem hinreichende Mittel der Wahl, um die derzeitige Transformation verantwortet (mit) zu gestalten. Zum anderen ist Optimierung nicht in dem Sinne obsolet, als Säkularisierung ein Automatismus wäre. Optimierung bleibt Teil der Transformation, allerdings geht Letztere nicht in Ersterer auf. So lässt sich der Zusammenhang von besserer (Kirchen-)Praxis und Glauben nicht in einem kausalen Sinne bestimmen, sondern allenfalls in einem korrelativen. Denn eine glaubwürdige Kirche, die an sich bereits ein hoch perspektivischer Begriff ist, ist nicht per se die Garantin für gelingende Glaubensweitergabe bzw. -kommunikation, wie sich empirisch an Daten aus dem evangelischen Bereich belegen lässt: Ein wichtiges Ergebnis der im Frühjahr 2022 veröffentlichten Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland macht für weite Teile der Austritte bei der katholischen Kirche die Glaubwürdigkeit bzw. Reformunfähigkeit und bei der evangelischen die Kirchensteuer aus. Entfremdungsprozesse von Religion und Kirche hatten in den überwiegenden Fällen bereits vorher stattgefunden.<sup>19</sup> Austritte fin-

---

<sup>18</sup> Literatur, die sich dem Optimierungsparadigma zuordnen ließe, gibt es im Überfluss. Sie reicht vom Innovationsdiskurs über die Rezeption organisationsentwicklerischer Ansätze für Kirchensoziologie und -entwicklung bis hin zu Qualitätsansätzen innerhalb der Pastoral(-theologie). Aufgrund dieser Breite, die sich schwerlich vollumfänglich in einer Fußnote abbilden ließe, soll hier auf die Nennung einzelner Titel verzichtet werden.

<sup>19</sup> Vgl. *P.-A. Ahrens*, Kirchenaustritte seit 2018. Wege und Anlässe. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativbefragung, Baden-Baden 2022.

den dementsprechend ihren häufigsten und tiefsten Grund in „persönlicher Irrelevanz“.<sup>20</sup>

### 3. Koordinaten der Transformation

Was bedeutet ein solcher Wechsel des leitenden Paradigmas, hin zu einem Transformationsdenken, das kirchliche Optimierung einschließt und sie zugleich bezüglich ihrer konkreten Wirksamkeit relativiert, konkret? Wodurch kann man Transformation plastisch werden lassen und zeigen, worum es inhaltlich geht, was sich also tatsächlich in einer Weise transformiert, dass darauf nicht in bisher bekannter Form reagiert werden kann? Dazu sollen nun insgesamt fünf Koordinaten angeführt werden, die je auf ihre Weise für das Transformationsparadigma und daher für eine künftige, zweite und andere Kirche stehen können. Ihnen sollen drei konkrete Praxis- bzw. Handlungsperspektiven folgen, die durch einen Blick auf bereits bestehende Beispiele einer „Second Church“ abgerundet werden.

#### 3.1 Aufhören

Es gehört zu den Erfahrungen des pastoralen Fortbildungssektors oder aus Prozessen von Gemeindebegleitungen, Kirchenentwicklungsvereinbarungen und vielem anderen auf diesem Feld, dass etwa in Team- oder Gruppenprozessen leicht zu bestimmen ist, was auf jeden Fall beibehalten werden, also auch künftig Priorität haben soll. Die andere Seite, sozusagen Posterioritäten, sind nur unter großen Diskussionen und, wenn überhaupt, sehr schwierig zu bestimmen. Dinge sein zu lassen in der Pastoral, den Abschied von ihnen begründet und zugleich begleitet zu vollziehen, erweist sich als vielfach schmerzlicher Prozess. Allerdings zeigt jeder Blick auf die künftig auf unterschiedlichen Ebenen rapide geringer werdenden Ressourcen, dass der Abschied und das Aufhören unweigerlich kommen werden. Eine Entscheidung gibt es nur noch zwischen passiv-geschehend oder gestaltet und gewollt.

---

<sup>20</sup> Vgl. A. Zoch, Austritte aus der Kirche wegen „persönlicher Irrelevanz“, in: SZ (09.03.22) (<https://www.sueddeutsche.de/politik/evangelische-kirche-austritte-ursachen-1.5544062> [25.04.22]).

Zu einer Kirche in den Transformationen der Gegenwart gehört nicht nur Innovation, sondern mindestens ebenso wichtig ist eine verantwortete „Exnovation“.<sup>21</sup> Die Corona-Pandemie hatte es in Gestalt verschiedener Lockdowns und in dem ihnen jeweils folgenden Anfahren des gesellschaftlichen Lebens deutlich gezeigt: Mit Vertrautem wieder anzufangen, liegt dem Menschen deutlich näher, als damit aufzuhören.

Das Thema Aufhören scheint insgesamt Anfang der 2020er Jahre kulturell Konjunktur zu haben. Es zeigt sich soziologisch als Gegenpol zum Optimierungsdiskurs.<sup>22</sup> Im Frühjahr 2022 berichteten etwa Berufstätige auf unterschiedlichsten Feldern in einer großen Kolumne auf ZEIT ONLINE und mitten in der „Rush-Hour“ ihres Lebens davon, wie sie mit dem, was sie gerade taten, was sie prägte und womit sie gutes Geld verdienten, aufgehört hatten.<sup>23</sup> Oft war damit die Entscheidung gegen die nächste Karriere- und Gehaltsstufe verbunden. Vorausgegangen war dem einige Monate vorher ein Leser:innenanruf unter der Frage: „Haben Sie keine Lust auf Karriere?“<sup>24</sup> Parallel dazu führt die durch Bundeskanzler Olaf Scholz in Reaktion auf den Ukrainekrieg ausgerufene „Zeitenwende“ viele dazu, mit lieb gewordenen Weltbildern bzw. friedensethischen Überzeugungen zu brechen und damit eine eigene Art des Aufhörens zu erproben.<sup>25</sup>

Der Kultursoziologe Harald Welzer hat dieses Thema bereits 2021 aufgegriffen und in seinem in kürzester Zeit wiederholt aufgelegten Band „Nachruf auf mich selbst. Die Kultur des Aufhörens“ in einer Mischung aus biographisch-narrativen Berichten, dokumentierten Gesprächen und Recherchen sowie persönlichen Gedanken aufbereitet.<sup>26</sup> Er zeigt, dass nicht nur überlebte Schicksalsschläge, sondern auch einfache Lebensweisheiten aus verschiedenen kulturellen Berei-

<sup>21</sup> Vgl. *H. Welzer*, *Nachruf auf mich selbst. Die Kultur des Aufhörens*, Frankfurt a. M. 2021, 207–261.

<sup>22</sup> Vgl. *A. Röcke*, *Soziologie der Selbstoptimierung*, Berlin 2021.

<sup>23</sup> *J. Dietz/D. Sander/C. Haas/A.-K. Schade*, „Ich musste dem Beruf mein ganzes Leben unterordnen“, in: *Die Zeit* (05.04.22) (<https://www.zeit.de/arbeit/2022-04/work-life-balance-karriere-familie-freizeit> [25.04.22]).

<sup>24</sup> *C. Haas*, Haben Sie keine Lust auf Karriere?, in: *Die Zeit* (15.02.22) (<https://www.zeit.de/arbeit/2022-02/karriere-keine-lust-leseraufruf>) [25.04.22]).

<sup>25</sup> Vgl. *D. Bogner*, *Zeitenwende. Ein Ethos des Friedens nach 2/24*: <https://www.feinschwarz.net/zeitenwende-ein-ethos-des-friedens-nach-2-24/> (25.04.22).

<sup>26</sup> Vgl. *H. Welzer*, *Kultur des Aufhörens* (s. Anm. 21).

chen das Aufhören zu einer buchstäblich überlebenswichtigen Entscheidung machen können. So berichtet etwa Reinhold Messner, wie die Einsicht in die Grenze und damit das Aufstecken ursprünglicher Expeditionspläne einen rettenden Effekt hätten. Allerdings belegt Welzer, dass wir in unserer neoliberalen, auf ständiges Wachstum hin orientierten Kultur über keinerlei erlernbare Kulturtechnik des Aufhörens verfügen.

Diese Wahrnehmungen führen zu mindestens zwei Schlussfolgerungen angesichts des Transformationsparadigmas. Zum einen muss die Frage erlaubt sein, ob nicht auch das kirchliche Optimierdenken, bei sicherlich allem unbestreitbaren guten Willen, mehr mit einer Kultur der Selbstoptimierung gemein hat, als ihm lieb sein kann.<sup>27</sup> Der Wechsel nämlich, der sich derzeit vollzieht oder bereits vielfach vollzogen hat, ist jener von der Disziplingesellschaft der Vormoderne und Moderne hin zu einer Leistungsgesellschaft, die vormalig außengesteuerte Disziplinierungstechniken in das Subjekt selbst verlegt.<sup>28</sup>

Zum anderen stellt sich die Frage, ob nicht gerade das Christentum ein wertvoller Ressourcenspeicher sein könnte, da es auf unterschiedlichen Ebenen Techniken des Aufhörens kennt und kultiviert: durch die Erfahrungen in Trauerbegleitungsprozessen, Praxen des Fastens und vor allem durch das Wissen um das österliche Geheimnis, in dem Auferstehung nur nach dem tatsächlichen Sterben und Tod möglich wurde. Ein eminent wichtiger Bereich ist hier zudem derjenige der Rituale. Nicht nur, dass jedes Ritual die Phase der Trennung kennen muss. Das Christentum verfügt auch hier über vielerlei sprechende Zeichen, an denen das Aufhören als Kulturtechnik erlernbar und begehbar werden kann: zuallererst für pastorale Zukunftsprozesse und damit für eine „Second Church“ selbst.

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu: J. Loffeld, Im Hamsterrad. Pastoral in Zeiten der Selbstoptimierung, in: HerKorr 75 (2021) 2, 36–38.

<sup>28</sup> Vgl. Byung-Chul Han, Müdigkeitsgesellschaft, Berlin 2010; ders., Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Interviews, Berlin 2019; ders., Palliativgesellschaft, Berlin 2020.

### 3.2 Spiritualität?

Eine der wesentlichen Argumentationslinien der eingangs bereits erwähnten Individualisierungstheorie war die Behauptung, dass Religion sich außerinstitutionell insbesondere in diversen Formen der Spiritualität zeige.<sup>29</sup> Vorausgesetzt ist hierbei allerdings, dass mit Religion jegliche Weise menschlicher Selbsttranszendierung gemeint ist, also auch weniger personale oder gar keine Transzendenzvorstellungen.<sup>30</sup> Mittlerweile allerdings wird dieses Konzept durch mehrere Religionssoziolog:innen bestritten. Spiritualität und ein entsprechender Boom werden hier eher als abgeschwächte Form des Religiösen verstanden, die intergenerationell vielfach Vorstufen zu Formen religiöser Indifferenz bilden.<sup>31</sup> Detlef Pollack fragt vor diesem Hintergrund, was es konkret, auch quantitativ, mit dem, was man landläufig „Spiritualität“ oder spirituell-religiöse Suche<sup>32</sup> nennt, auf sich habe.<sup>33</sup> Er beschreibt, wie sich die Zahl derer, die an einen Gott glauben, in Westdeutschland seit 1945 von 90 % auf 60 % reduziert habe. Der springende Punkt dabei ist allerdings, dass nur noch eine Minderheit, 20–25 %, sich Gott als Person vorstellt und in diesem Sinne an einen Gott glaubt, wie ihn die Kirche verkündet und die Theologie reflektiert. Für doppelt so viele Menschen ist Gott eine Energie, ein Etwas, wenig konkret bestimm- und erfahrbar.<sup>34</sup> Solche „verflüssigten Trans-

<sup>29</sup> Vgl. *M. Hainz*, Die religiöse Landschaft in Deutschland. Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen, in: *StZ* 133 (2008) 377–390.

<sup>30</sup> *G. Pickel*, Religionssoziologie (s. Anm. 4).

<sup>31</sup> Vgl. *D. Voas*, The Rise and Fall of Fuzzy (s. Anm. 17).

<sup>32</sup> Vgl. zu einer Phänomenologie der „Suchenden“ – allerdings nicht in einem quantitativen Sinn – auch: *M. Kling-Witzenhausen*, Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht, Stuttgart 2020.

<sup>33</sup> Vgl. *D. Pollack*, Über unsichtbare Religion und sichtbare Spiritualität, in *Herkorr spezial* 1 (2022) 11–13. Vgl. schon früher mit vergleichbaren Prognosen: *ders.*, Deinstitutionalisierung des Religiösen und Religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: *KZfSS* 55 (2003) 447–474.

<sup>34</sup> In den Niederlanden spricht man daher seit den 1990ern für diese Form von „Ietsisme“, hergeleitet von dem Wort „iets“ für „Etwas“. Es meint, dass man an irgendetwas glaubt, dass irgendetwas sein müsse zwischen Himmel und Erde, man legt sich allerdings nicht fest, was oder wer das sein könnte. Vgl. *R. Plasterk*, Tepelklem, dioxinekip, ietsime, in: *de Volkskrant* (12.08.05) (<https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/tepelklem-dioxinekip-ietsime~bf7c317e/?referrer=https://de.wikipedia.org/> [25.04.22]).

zendentzvorstellungen“ sind nun insofern interessant, als sie die Frage aufwerfen, inwiefern sie mit dem identisch sind, was man gemeinhin „Spiritualität“ bzw. religiöse Suchbewegungen nennt. Auch hierzu präsentiert Pollack Zahlen: Die derjenigen, die sich als spirituell, aber nicht religiös bezeichnen und von daher auch keiner Glaubensgemeinschaft angehören, liegt in Westdeutschland bei 5–20 %. In der Gesamtschau schlussfolgert Pollack daher, dass

„eines der wichtigsten Merkmale areligiöser Spiritualität – der Glaube an eine unbestimmte höhere Macht – mit einer geringeren Relevanz von Religion im Leben von Einzelnen einhergeht. Diejenigen, die Gott als ein personales Gegenüber ansehen, bestätigen deutlich häufiger, dass ihr Glauben einen Einfluss auf ihre Erziehung, ihre Kinder, auf ihre Partnerbeziehung, ihre politischen Meinungen sowie ihre Arbeit und Freizeit hat, als die Gruppe derer, die Gott als höheres Wesen oder höhere Macht, nicht aber als Person sehen. Der gleiche Zusammenhang tritt auf, wenn es um Spiritualität sowie um außerkirchliche Formen der Religiosität wie New Age, Anthroposophie, fernöstliche Weisheiten oder Mystik geht. Auch da zeigt sich, dass Anhänger der Esoterik und des Spiritualismus dem religiösen Lebensbereich sowie der religiösen Kindererziehung eine deutlich geringere Bedeutung beimessen als Kirchgänger, Gottesgläubige im traditionellen Sinne und regelmäßig Betende.“<sup>35</sup>

Diese empirischen Daten bestätigen somit zumindest für Westdeutschland, dass außerreligiöse bzw. -institutionelle Spiritualität nicht eine emanzipierte Form freien Gottesglaubens ist, sondern dass mit diesen diversen und vielfach privatisierten Formen, deren Vorkommen sich bereits in keiner Weise als Massenphänomen zeigt, ein Abschwächen des personalen Gottesbezugs einhergeht und diese Veränderungen als wesentliche Schritte auf dem Weg zur persönlichen Irrelevanz von Religion als existenzdurchdringender und lebensbestimmender Richtgröße interpretierbar werden.<sup>36</sup> Pollack deutet eben diese Prozesse ebenfalls als Transformation, wenn er

<sup>35</sup> D. Pollack, Über unsichtbare Religion (s. Anm. 33), 13.

<sup>36</sup> Vgl. dazu auch: K. Funkenschmidt, Je nach Religion ändert sich der Götterhimmel und die Requisiten und so. Wie viel Esoterik verträgt die Kirche?, in: EZW-Texte 244 (2016) 9–43.

schreibt: „Mit der Transformation des Religiösen von christlich bestimmenden Gottesvorstellungen hin zu entdogmatisierten Alternativen scheint seine Bedeutungsabnahme unmittelbar verbunden zu sein.“<sup>37</sup> Formen von alternativer, nicht-institutioneller Spiritualität sind folglich in den meisten Fällen nicht personal-theistisch grundiert und zeigen sich in den meisten Fällen als intergenerationale Vorformen zur Areligiosität.<sup>38</sup> Allerdings meint dies im Sinne der obigen Definition nicht, dass damit Religion generell verschwinde. Es gibt immer auch den Weg zurück: Menschen, für die der Glaube relevant bleibt oder es (wieder) wird.<sup>39</sup> Dies ist deshalb wichtig festzuhalten, weil diese Phänomene nicht mit der Wiederauf-erstehung einer linear, folgerichtig und zwangsläufig gedachten Säkularisierungsthese verwechselt werden dürfen.

### 3.3 Areligiosität

Gleichzeitig gehört es zu der hier beschriebenen fundamentalen Transformation, dass die durch Charles Taylor so genannte „säkulare Option“ für immer mehr Menschen wählbar wird.<sup>40</sup> Sie meint, dass man als moderner Mensch umstandslos nicht religiös sein kann: einmal, ohne Probleme oder Repressalien zu fürchten, andererseits aber auch, ohne auf persönlicher Ebene viel zu vermissen. Letztlich, am Rande bemerkt, ist es diese „säkulare Option“, also auch die persönliche Souveränität kirchlichen Positionen und Einflussnahmen bzw. potentiellen Repressalien gegenüber, die die Aufdeckung von sexueller Gewalt in der Kirche ermöglicht. Denn die potentielle Freiheit von der Religion macht erst eine souveräne Position ihr und damit auch kirchlichen Vorgaben, Geboten, Ansprüchen, ja Übergriffigkeiten verschiedenster Art gegenüber möglich.

---

<sup>37</sup> D. Pollack, Über unsichtbare Religion (s. Anm. 33), 13.

<sup>38</sup> Vgl. D. Voas, The Rise and Fall (s. Anm. 17) sowie: H. Streib/B. Keller, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, Göttingen 2015.

<sup>39</sup> Vgl. die Analysen und vor allem Grafiken in: J. Stolz u. a. (Hrsg.), Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014. Vgl. aktuell auch die Nachfolgestudie: Ders. u. a., Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel, Wiesbaden 2022.

<sup>40</sup> Vgl. C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, passim.

Die Soziologie befasst sich erst seit dem Jahr 2013 systematisch mit Phänomenen der Areligiosität. Ihr Altmeister Max Weber sprach zwar schon früher von „religiöser Unmusikalität“, was etwa später durch Jürgen Habermas aufgenommen wurde, jedoch nie expliziter soziologischer bzw. religionswissenschaftlicher Forschungsgegenstand war.<sup>41</sup> Für die deutschsprachige Theologie hat der Erfurter Philosoph Eberhard Tiefensee die Areligiosität in Gestalt eines von ihm sogenannten „homo areligiosus“ in die Diskussion eingebracht.<sup>42</sup> All diese Ansätze befassen sich mit der Religion als einer Art Leerstelle, also mit einem Leben ohne Religion. International sind dem Typus des „Seeker“, also der institutionell und konfessionell ungebundenen Suchenden bzw. Spirituellen, von denen oben die Rede war, mittlerweile die „Non-Religious“ hinzugefügt, wobei letztere zugunsten der „Seekers“ gerade intergenerational sichtbar wachsen.<sup>43</sup> Religion und Gott fallen bei den „Nones“ in der persönlichen Lebensführung schlichtweg aus, transzendente Wirklichkeiten sind buchstäblich egal, im Positiven wie im Negativen. Im westlichen und urbanen Teil der Niederlande sind das mittlerweile fast 70 % der Einwohner:innen.<sup>44</sup> Und das nicht als Produkt politischer Zwangs- oder Überzeugungsmaßnahmen, wie es etwa in Mittel- und Ostdeutschland der Fall ist, sondern als Konsequenz moderner Freiheit. Und sie betrifft alle Konfessionen gleichermaßen.

Daten des PEW-Instituts in Washington weiten solche Tendenzen international aus und belegen, dass der Trend zur Indifferenz, wie er oben mit Pollack exemplarisch beschrieben werden konnte, bei allen monotheistischen Religionen derzeit feststellbar ist. Hier ist sogar die Rede von einem sogenannten „Age-Gap“, bei dem die unter

---

<sup>41</sup> Vgl. *M. Wohlrab-Sahr/T. Kaden*, Struktur und Identität des Nicht-Religiösen, Relationen und soziale Normierungen, in: *KZfSS* 65 (2013) 183–209.

<sup>42</sup> E. *Tiefensee*, Der homo areligiosus und die Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR, in: M. Hahn (Hrsg.), *Bildung als Mission? Kirchliche Bildungsarbeit im Kontext einer konfessionslosen Gesellschaft*, Jena 2014, 15–30; *ders.*, Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung, in: B. Kraneemann/J. Pilvousek/M. Wijlens (Hrsg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (EThS 38)*, Würzburg 2009, 155–185.

<sup>43</sup> S. *Hellemans*, *De grote transformatie* (s. Anm. 8), 42.

<sup>44</sup> Vgl. *T. Bernts/J. Berghuis*, *God in Nederland* (s. Anm. 3).

40-Jährigen deutlich unreligiöser sind als die über 40-Jährigen, als sie noch unter 40 waren.<sup>45</sup>

Was zeichnet diese Areligiosität definitiv aus? Dies ist sicherlich schwierig zu bestimmen, denn sie ist ja keine Position, also etwas durch einen Willensakt Gesetztes, sondern buchstäblich ein Nichts – ein Nullum. Dies ist auch der Grund, warum man sich mit einem wirklichen Begriff, der das Phänomen auf den Punkt bringt, schwertut. In den Niederlanden ist allerdings seit einiger Zeit ein Begriff populär, der ursprünglich aus den USA kommt, von dem Theologen Robert Nash stammt und den interessanterweise Tomáš Halík aufnimmt. Die Rede ist vom sogenannten „Apatheismus“, der sozusagen die Alternative zum Gegensatzpaar von Theismus und Atheismus darstellt. Halík beschreibt die Charakteristika dieses „Apatheismus“:

„Die Apatheisten sind der Religion gegenüber apathisch, gleichgültig – und zwar nicht nur gegenüber religiösen Antworten, sondern auch gegenüber den Fragen, die der Glaube stellt. Ein Apatheist lässt sich nicht vom Glauben und von den Überlegungen zum Thema Religion behelligen, er verliert nicht einmal Zeit damit, gegen den Glauben zu polemisieren. Apatheismus ist damit das nächste Stadium, das ganz natürlich an den oberflächlichen Mehrheitsatheismus der Menschen anknüpft [...].

Wenn ein Apatheist negative Äußerungen über die Kirche wiederholt, tut er dies meist ohne Erbitterung, weil sie sich eher auf ein übernommenes Klischee beziehen, über das er nicht mehr nachdenkt – Gott, die Kirche und die Religion gehören nicht zu den Themen, denen er seine Aufmerksamkeit schenkt.“<sup>46</sup>

Die Neuheit dieses Apatheismus bringt Halík sehr schön ins Wort. Neben dem pragmatischen Desinteresse an allem, was mit klassischer Religion zu tun hat, ist vor allem eine Aussage interessant: Die Gleichgültigkeit bezieht sich nicht nur auf die Antworten, die

---

<sup>45</sup> Vgl. Pew, Research Center, The Age Gap in Religion Around the World (<https://www.pewresearch.org/religion/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world> (13.06.18) [25.04.22]).

<sup>46</sup> T. Halík, Mit der Hypothese Gott – oder ohne sie, in: ders./A. Grün/W. Nonhoff (Hrsg.), Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen, Münsterschwarzach 2016, 57–83, 57–60.

der Glaube auf Lebens- oder Sinnfragen gibt, sie setzt schon bei der Frage ein. Die Frage, ob es Gott gibt, ob und wenn ja, was er mit meinem Leben zu tun haben könnte, wird irrelevant. In der Pastoral lässt sich hierbei an verschiedene Trauerfeiern denken: Vor allem wichtig war und ist zunehmend vielen, dass das Leben des Verstorbenen hier auf der Erde erfüllt war. Weitere Fragen nach einem ewigen Leben etwa oder einem „Leben in Fülle“ in einer anderen, kommenden Welt fallen für viele aus. Sie stören bei Trauerfeiern nicht, es scheint aber vielfach auch nichts zu fehlen, wenn sie nicht gestellt und beantwortet werden.

Sicherlich muss bei diesem Thema immer einschränkend hinzugefügt werden, dass Areligiosität nicht gleich Areligiosität ist; will sagen, dass man bei einer Phänomenologie präzise auf individuelle Vorstellungen und Einstellungen wird achten müssen.<sup>47</sup> Allerdings ist empirisch trotz dieser Einschränkung eindeutig, dass die Areligiosität prozentual stark und intergenerationell recht schnell auf dem Vormarsch ist und man sich sowohl kirchlich als auch theologisch damit als „Zeichen der Zeit“ befassen sollte.<sup>48</sup>

Soziologisch wie theologisch fällt auf, dass man sich bisher vor allem mit den sogenannten „relationalen Formen“ von Areligiosität befasst hat.<sup>49</sup> Prominent stechen hier die theismuskritischen wie An-

<sup>47</sup> Zum Themenfeld Konfessionslosigkeit/Areligiosität, die sicherlich nicht gleichgesetzt werden können, vgl. bisher: *H. M. Barth*, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013; *M. Domsgen/D. Evers*, Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkulareren Kontext, Leipzig 2014; *A. Fincke*, Mit Gott fertig? Konfessionslosigkeit, Atheismus und säkularer Humanismus in Deutschland, Aschaffenburg 2017; *H. H. Pompe/D. Hörsch* (Hrsg.), Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln, Leipzig 2017; *U. F. Schmälzle*, Was fehlt den Konfessionslosen? Ergebnisse zu einer Repräsentativbefragung im Osten Berlins, in: *HerKorr* 70 (2016)1, 32–35; *K. Thörner/M. Thurner* (Hrsg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg i. Br. 2016; *E. Tiefensee*, Anerkennung der Alterität. Ökumene mit den Religionslosen, in: *HerKorr* spezial 1 (2010) 39–43; *ders.*, Der homo areligiosus (s. Anm. 42); *ders.*, Die Frage nach dem „homo areligiosus“ (s. Anm. 42).

<sup>48</sup> Eine differenzierte aktuelle Bestandsaufnahme bietet Judith Könemann in: *J. Könemann*, Konfessionslosigkeit und ihre Bedeutung für die (Pastoral-)Theologie, in: *ZPTh* 40 (2020) 21–33, sowie: *dies.*, Was das Phänomen der Konfessionslosigkeit der Praktischen Theologie zu denken gibt, in: *Theo-Web*, Zeitschrift für Religionspädagogik 20/1, 8–25.

<sup>49</sup> Vgl. exemplarisch die weitgehend korrelativ bzw. in diesem Sinne hermeneu-

sätze des klassischen oder neueren Atheismus hervor. Dort, so die Vorannahme, kann man noch diskursiv einhaken. Ähnlich verhält es sich beim oben analysierten Phänomen einer vermeintlich außer-institutionellen Spiritualität oder einer als allgemein unterstellten religiösen Suchbewegung. Dort wird letztlich – wenn auch in der Abgrenzung – noch Interesse für Fragen nach der Religion bzw. nach Gott vermutet. Er ist hier immerhin noch gefragt, wenn auch im Sinne einer *via negativa*, die angefragt oder radikal bestreitet.

Was jedoch oben deutlich wurde, ist die eigentliche Herausforderung, vor die uns Theolog:innen oder auch Soziolog:innen das Phänomen eines areligiösen Apatheismus stellt: Es scheinen jegliche Verbindungen zu fehlen. Eine Theologie bzw. Soziologie, die primär über Relationen und Anschlüsse denkt, geht hier praktisch ins Leere. Etwas Ähnliches, wenn auch auf Ebene eines völlig anders gelagerten Phänomens, erlebt die Soziologie bzw. Politikwissenschaft mit dem Populismus: Auch hier scheinen jegliche Verbindungslinien, etwa in Gestalt rationaler Argumente oder gemeinsamer Erfahrungsbezüge, nicht mehr möglich.<sup>50</sup> Das leitet über zu einem Ansatz, der das Phänomen der Areligiosität soziologisch zu kontextualisieren helfen könnte.

### 3.4 Entnetzung

Im vergangenen Jahr hat der schweizerische, heute in Hamburg lehrende Soziologe Urs Stäheli einen für unsere Thematik hoch aufschlussreichen Vorstoß gewagt, indem er eine „Soziologie der Entnetzung“ veröffentlichte. Hierin kritisiert er unter anderem allein auf Relationalität ausgerichtete Soziologien. In ihnen würde „konsequenterweise [...] das, was jenseits der relational konstituierten Einheiten liegt, undenkbar und analytisch irrelevant.“ Und weiter: „Die Herstellung und Aufrechterhaltung von Beziehungen, das heißt von Vernetzung, amalgamieren demzufolge zu einem Letztbegriff, der das von ihm Ausgeschlossene nur noch als von der Normalität

---

tisch angelegte Dissertation von Stefan Laurs, in der Sinnsuche bzw. -bedürfnis mit religiösen Kategorien korreliert wird: *St. Laurs*, Die Sinnfrage als Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Walter Kasper, Freiburg i. Br. 2020, sowie: *S. Knobloch*, Uneindeutig glauben (s. Anm. 7).

<sup>50</sup> Vgl. *U. Stäheli*, Soziologie der Entnetzung, Berlin 2021.

abweichenden Fehler analysieren kann“.<sup>51</sup> Stäheli analysiert gängige, bekannte, in sich sehr verschiedene Sozialtheorien wie die Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours oder die Systemtheorie Niklas Luhmanns. Er würdigt sie ausdrücklich, deckt aber gerade in ihrer immer auf Vernetzung angelegten Ausrichtung einen wichtigen blinden Fleck auf. „Für relationale Theorien bleibt das Entnetzte meist unsichtbar, da es keine Rolle für die Schaffung und Aufrechterhaltung neuer Beziehungen zu spielen scheint“, schreibt er.<sup>52</sup> Hier kann man etwa an den kirchlichen Alltag denken und vielleicht sogar an manche kirchliche bzw. pastorale Filterblase. Um ein Beispiel aus der Praxis zu nennen: Sehr gerne redet man etwa davon, dass etwa die „ganze Gemeinde“ zu einer Veranstaltung eingeladen sei, allerdings kann man gar nicht damit rechnen, dass wirklich alle kommen, denn dafür hätte man gerade in Großgemeinden überhaupt keinen Platz.

Stäheli bietet nun aus soziologischer Sicht eine womöglich hilfreiche Perspektive, sich dem Entnetzten zu stellen, allerdings völlig anders, als wir es ansonsten in Soziologie bzw. Pastoraltheologie gewohnt sind:

„Ich habe daher [...] argumentiert, dass es gilt, die Heterogenität des Entnetzten ernst zu nehmen. Der Begriff der Heterogenität erweist sich als attraktiv, weil er die Möglichkeit eines dritten Wertes zwischen Innen und Außen formuliert. Das Heterogene verfügt über eine eigene Existenzweise [...]. Damit entzieht sich das Entnetzte einer dualistischen Logik: Es ist weder nur verbunden noch nur unverbunden, sondern findet sich dazwischen. Es befindet sich in einem Spannungsgefüge, das sich zu großen Teilen den hegemonialen Logiken des Intelligiblen entzieht.“<sup>53</sup>

Das Entnetzte bezeichnet daher einen interessanten Zustand des „Dazwischen“. Ganz praktisch auf unseren Zusammenhang angewendet: Mit nichtreligiösen Menschen verbindet uns immer sehr viel, vielleicht mehr, als uns trennt. Aber wirklich ganz werden wir diese „verbundene Unverbundenheit“ nicht verstehen. Sie bleibt ein Paradox. Hierbei findet die Entnetzung an einem Ort statt, der für glaubende Menschen – etwa für die Findung gemeinsamer Themen,

<sup>51</sup> Vgl. beide: ebd., 203.

<sup>52</sup> Ebd., 207.

<sup>53</sup> Ebd., 211.

das Entwerfen geteilter Perspektiven – zentral ist und eben entscheidende Gemeinsamkeiten nicht möglich macht. Es ist genau dieses Nicht-Zusammenspiel an zentralen Punkten, bei gleichzeitiger hoher Gemeinsamkeit an anderen (etwa der gemeinsamen Zugehörigkeit zu einer Kultur, derselben Sprache), die das Verhältnis zu nicht-religiösen Menschen so besonders macht. Es reicht dabei nicht, sich allein auf das zu beziehen, wo Brücken gut zu bauen sind, weil man dabei mit hoher Wahrscheinlichkeit aneinander vorbeiredet bzw. es in den doch wichtigen Punkten bei einem Unverstehen bleibt.

Was kann es aber nun bedeuten, diese Phänomene der Entnetzung, die sich gerade mit dem Phänomen der Areligiosität oder des Apatheismus beschreiben lassen, ernst zu nehmen? Gerade in der Dopplung, Menschen wirklich freizulassen, sie nicht abzuwerten oder gar als defizitär zu etikettieren und zugleich die Verbundenheit mit ihnen bzw. den christlichen Sendungsgedanken nicht aufzugeben? Dazu möchte der folgende und letzte Punkt erste Gedanken formulieren.

### 3.5 Alterität

Ein Ansatz, der mit dem Phänomen der Entnetzung theologisch ernst macht, ist jener eines „Christentums als Stil“ des Jesuiten und Fundamentaltheologen Christoph Theobald, in dem unter anderem Begriffe wie Gastfreundschaft und „Lebensglauben“ zentral werden.<sup>54</sup> Beides, die Gastfreundschaft wie auch der Lebensglauben, passen zu dieser Art „verbundener Unverbundenheit“, wie sie oben mit Stäheli analysiert werden konnte. Interessant ist, wie er das Motiv der Gastfreundschaft umdreht: Nicht Christ:innen sind noch jene, die sie gewähren, sondern sie müssen in unserer Kultur zunehmend darum bitten, im Leben von Menschen zu Gast sein zu dürfen. Was bei Theobald und einer solchen neuen Haltung vor allem deutlich wird, ist, dass mit Phänomenen der Entnetzung (die er eher der Sache nach beschreibt) wesentliche theologische Paradigmen und Methoden einer buchstäblichen Revision unterzogen werden müssten.

In einem ersten Schritt soll dazu eine Diskussion aus der Religionspädagogik aufgenommen werden. Die Religionspädagogik bzw. entsprechende Fragen nach religiöser Bildung stehen häufig den hier in-

---

<sup>54</sup> Vgl. C. Theobald, *Christentum als Stil*. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br. 2018, bes. 72.

frage stehenden Phänomenen näher, da sie durch den breiteren, ständigen Kontakt mit unterschiedlichsten jungen Menschen religiösen Relevanzfragen noch weniger ausweichen können<sup>55</sup> als etwa manche Pfarrgemeinde, die sich zumindest dem Anschein nach damit zufriedengegeben hat, dass man zwar immer die „ganze Gemeinde“ anspricht, damit allerdings vor allem die Altbekannten meint.

Die Religionspädagogin Sabine Pemsel-Maier bezieht sich in einem aktuellen Ansatz auf drei Paradigmen für eine Religionspädagogik innerhalb sich immer stärker säkularisierender, ja apatheistischer Kontexte:<sup>56</sup> Zunächst nennt sie das *theologische Paradigma*. Es fragt danach, wie Konfessionslose bzw. wenig bis areligiöse Menschen die Bedeutsamkeit der christlichen Botschaft erkennen und an der Kommunikation des Evangeliums teilhaben können. Daneben steht das *religionshermeneutische Paradigma*. Es fragt nach Ansätzen impliziter Religiosität bei nichtreligiösen Menschen: Lässt sich in den grundlegenden existentiellen Erfahrungen, in deren Alltagswelt, Symbolen und Ritualen oder sinnstiftenden Narrativen eine religiöse Dimension aufdecken? Von diesen beiden, letztlich korrelativ bleibenden Paradigmen setzt sich nun das *Alteritätsparadigma* grundsätzlich ab. Es geht davon aus, dass religiöse wie nicht religiöse Perspektiven auf die Wirklichkeit und damit religiöse wie nicht religiöse Lebensdeutungen und Orientierungen möglich sind. Ziel ist eine wechselseitige Erschließung der unterschiedlichen Perspektiven und die Befähigung zum Perspektivwechsel.<sup>57</sup>

Alle drei Paradigmen sind auch für die Pastoraltheologie bzw. andere praktisch-theologisch arbeitende Fächer leicht wiederzuerken-

---

<sup>55</sup> Vgl. auf dieser Linie bereits konzise: R. Englert, Was wird aus Religion? Beobachtungen, Analysen und Fallgeschichten zu einer irritierenden Transformation, Mainz 2019; ders., Geht Religion auch ohne Theologie?, Freiburg i. Br. 2020; B. Grümmel, Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine, Freiburg i. Br. 2017.

<sup>56</sup> S. Pemsel-Maier, Religiöse Bildung und Erziehung angesichts wachsender Konfessionslosigkeit. Herausforderungen und Perspektiven – ein Überblick, in: ETSt 12 (2021) 187–204, bes. 192f. mit Bezug auf: D. Käbisch, Konfessionslosigkeit, in: Wissenschaftliches Lexikon der Religionspädagogik (WiReLex), 7f.

<sup>57</sup> Vgl. zum Alteritätsparadigma ausführlicher: D. Käbisch, Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung, Tübingen 2014. B. Dressler, Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung, Stuttgart 2020.

nen. Gerade die ersten beiden gehen von einer starken Sprecher:innenposition aus, die die Kirche bekanntlich mittlerweile auf vielfältige Weise aufgrund unterschiedlicher Faktoren eingebüßt hat. Sie ging bzw. geht häufig einher mit dem behaupteten Wissen, wie Glauben, Glaubenskommunikation oder aber auch „gute Pastoral“ gehen. Eine solche Sicht haben uns die oben beschriebenen Prozesse sowie die vielfältigen kirchlichen Skandal- und Konfliktsituationen endgültig genommen. So können und sollten wir in der Pastoral auch nicht mehr mit der Haltung auftreten, dass wir genau wüssten, was andere Menschen brauchen oder was gut für sie wäre. Das entscheiden sie selber. An präzise dieser Stelle setzt das Alteritätsparadigma ein.

Was hieße das nun konkret, Alterität und die anderen Koordinaten eines Transformationsparadigmas ernst zu nehmen? Auch wenn es hier nicht darum gehen kann, Rezepte zu formulieren oder konkrete Handlungsanweisungen für eine vom Schreibtisch aus immer unbekanntere pastorale Praxis zu geben, sollen doch pastorale Konsequenzen bedacht sein, die manche pastorale Praxis vor dem Hintergrund des oben entwickelten Transformationsparadigmas auf die Probe stellen können.

#### 4. Praktische Konsequenzen

##### 4.1 Das pastorale Sender-Empfänger-Modell überdenken

Im 20. Jahrhundert, so könnte man etwas vereinfachend sagen, stellen die Theologie, Kirche und so auch die Pastoral auf eine Art Sender-Empfänger-Modell um, etwa durch die sogenannte Korrelationsmethode, die allerdings vor allem eine hermeneutische Haltung sein sollte. Hierbei setzte man immer fraglos voraus, dass die/der Empfänger:in stets eingeschaltet und auf Empfang sei, man lediglich die richtige Frequenz finden müsse, damit die Botschaft rüberkomme. So hat sich die Pastoral während der vergangenen Jahrzehnte vervielfacht; für jede Hörfrequenz sollte etwas dabei sein. Dieses Ansinnen ist sehr lauter und hat in der Konsequenz dazu geführt, dass die Kirchen das Evangelium auf sehr vielfältige Weise in der Gesellschaft präsent halten konnten. Zugleich gab und gibt es bis heute unglaublich viele Sendefrequenzen und gleichzeitig wird die Frage nach individuellen Prioritäten und Bedürfnissen konkreter Empfän-

ger:innen wenig gestellt. Das sollte oben anfanghaft geschehen. Dahinter stand die Vermutung, dass man bei Fragen der sogenannten Glaubenskommunikation auch die Adressatenseite stärker berücksichtigen sollte, damit man nicht etwas voraussetzt, das nicht ist, und sich auf diese Weise mehr Selbstzweifel und Frustrationen ins Haus holt, als eigentlich nötig wäre. Um nicht missverstanden zu werden: Es geht in keiner Weise darum, das Senden gerade in seiner Vielfältigkeit einzustellen. Nur wird man sich irgendwann nicht zuletzt aufgrund begrenzter Ressourcen die Frage stellen müssen – um im Bild zu bleiben –, auf welchen Frequenzen man weitersenden möchte, und dazu ist eine erneute Analyse des Sender-Empfänger-Verhältnisses unerlässlich. Gerade wenn es um Personaleinsatz geht: Wohin etwa schickt man junge Menschen in der Seelsorge? Ein Nachdenken über die Sender-Empfänger-Relation könnte wertvolle Unterscheidungen und Kriterien für diejenigen Prozesse bereithalten, die unweigerlich in den nächsten Jahren anstehen. Denn nach allem, was sich prognostizieren lässt, wird es unter anderem zu „pastoralen Verteilungskämpfen“ kommen, bei denen entschieden werden muss, welcher pastorale Bereich und Ort oder welches Konzept weiter mitgeführt wird und was nicht. Bei der Entscheidung zwischen Prioritäten und Posterioritäten könnten sich aus solchen Analysen wichtige Orientierungen und Kriterien gewinnen lassen. Hier kann und muss es zur Umkehrung der Sender-Empfänger-Rollen kommen: Zunächst zu hören, was der Empfänger an Botschaften und Bedürfnissen aussendet (oder auch nicht), wird eine wesentliche Umstellung sein („Aufhören“), die einerseits die Not fordert und die zugleich helfen könnte, die wichtigen Ansätze des 20. Jahrhunderts weiterzuentwickeln. Theologisch könnte man es einen Paradigmenwechsel vom Antwortgeben zum Fragen nennen. Will sagen: Theologische Theoriebildungen mühen sich bislang vor allem um die Passgenauigkeit und Plausibilität ihrer Antwort und gehen unhinterfragt davon aus, dass die Frage in jedem Menschen schlummert. Und sei es, dass man durch eine gute Antwort die Frage weckt. Dass eben diese Voraussetzung nicht mehr gegeben ist, zeigten die obigen Daten. Vor diesem Hintergrund, also angesichts einer sich verbreitenden religiösen Indifferenz, ließen sich, anstatt an Antworten zu feilen, neue Fragen lernen und ließe sich damit – buchstäblich – neu das Fragen lernen.

## 4.2 Neue Fragen lernen

Wenn oben Tomáš Halík davon sprach, dass die religiöse Frage nicht mehr für alle Menschen gleichermaßen existent ist, könnte man doch vielleicht Pastoral und Pastoraltheologie auch so begreifen, dass man zunächst nach den Fragen fragt bzw. forscht, die Menschen heute tatsächlich haben oder die sie wirklich umtreiben. Es sind vielfach jene Fragen, die an die Stelle der religiösen getreten sind. Es könnte eine interessante Aufgabe sein, von den Fragen der Menschen heute zu lernen. Wo ist ihre tiefste Sehnsucht? Wie sieht glückendes Leben heute aus? Wo erfahren Menschen Sinn? Eine wesentliche Herausforderung könnte es bedeuten, hier nicht vorschnell nach Korrelationsoptionen zu schauen, so wie es etwa ein Marketing tun müsste. Vielmehr wäre die Aufgabe eine geistliche: Was sagt Gott uns durch die heutigen Fragen unserer Mitmenschen und wie können wir mithelfen, sie zu beantworten, ohne dass das gleich einen Effekt etwa auf kirchliche Mitgliederzahlen etc. haben müsste? Ziel müsste es sein, Menschen wirklich ernst zu nehmen, ihre Fragen nicht zu verzwecken und vor allem nicht vorschnell zu beantworten. Auf diese Weise ließe sich auch eine „verbundene Unverbundenheit“ leben und erleben. Mögliche Themenfelder, die sich dann entdecken ließen, könnten sein: die Umweltkatastrophe, friedensethische Zusammenhänge, Fragen nach Lebensgestaltung, Glück oder auch nach Schuld und deren Bearbeitung, was gerade in der Corona-Zeit eine neue Aktualität erhalten hat. Ebenso scheinen neue Einsamkeiten ein wichtiges Thema zu werden, vor das unsere modernen Gesellschaften nach allem, was wir empirisch wissen, wieder gestellt sind.<sup>58</sup> Wichtig ist allerdings, nicht von vornherein alles zu wissen, sondern wirklich neugierig auf das zu sein, was Menschen wirklich bewegt. Die Grundfrage könnte sein: Wie können wir darin das Evangelium und damit den kirchlichen Auftrag im Heute entdecken?

---

<sup>58</sup> Vgl. *D. Kinnert*, Die neue Einsamkeit. Und wie wir sie als Gesellschaft überwinden können, Hamburg <sup>2</sup>2021.

### 4.3 Habitusveränderungen einüben: Stellvertretung, Souveränität durch Souveränitätsverzicht

Ein dritter und letzter Punkt betrifft die Frage bzw. Problematik, wie sich in einer solchen Situation die Sendung des Christentums für alle Menschen, wie sie etwa das II. Vatikanum noch festgehalten hatte, mit der oben beschriebenen Situation zusammendenken lässt. Um es theologisch zu sagen: Wie verhält sich inmitten einer zunehmenden religiösen Indifferenz der christliche Universalismus zum Partikularismus individueller Lebensformen und -entscheidungen? Ein Nachdenken wird nicht dazu führen dürfen, sich als Kirche vom christlichen Weltauftrag zu dispensieren und sich enttäuscht oder gar beleidigt zurückzuziehen.<sup>59</sup> Es braucht ein Bild für die Pastoral inmitten neuer Koordinaten, das einerseits den Inklusivismus des Konzils bewahrt und zugleich Menschen nicht bevormundet oder ihnen ein Bedürfnis andichtet oder einredet, das sie gar nicht haben, brauchen oder haben wollen. Dazu könnte sich das Bild der Stellvertretung eignen. Es gehört tief zum jüdischen und ebenso christlichen Glauben und seiner Geschichte und hat eine sehr unterschiedliche Wirkungsgeschichte entfaltet. Eigentlich ist es ein Bild aus einer Zeit, in der es das noch nicht gab, was sich heute auflöst: die sogenannte „Konstantinische Formation“, das heißt die Deckungsgleichheit von Christentum bzw. Religion und Kultur. Diese hat sich abgelöst, so dass wir heute nicht nur in einer säkularen, sondern zeitgleich in einer multireligiösen Gesellschaft leben. In diesem Zusammenhang soll ein Zitat des Kirchenhistorikers Christoph Markschies vorgestellt werden, das die Haltung der vorkonstantinischen Zeit einfängt. Es beschreibt die Zeit der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert. Eine Zeit, in der die Christ:innen gerade einmal 10 % der Einwohner:innen des römischen Reichs ausmachten: 6 Millionen von 60 Millionen Einwohner:innen. Markschies beschreibt:

„Wenn sie [die Christ:innen an der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert; J. L.] in die Zukunft schauten, konnten sie sich noch nicht vorstellen, dass das Christentum zu einer Mehrheitsreligion

<sup>59</sup> Vgl. ausführlicher dazu: *J. Loffeld*, Wir werden weniger, aber: wie soll das geschehen, in: *Diak* 53 (2022) 34–41.

werden könnte. Zwar hatten sie von jeher behauptet, dass das Christentum eine ‚universelle‘ Religion sei, aber mit universell meinten sie, dass jeder überall Christ werden konnte. Sie waren stolz darauf, dass man inzwischen überall Christen finden konnte. Das bedeutete jedoch nicht, dass sie tatsächlich erwarteten, dass jeder überall Christ werden würde. Oder in Claire Sontinels Worten: Die Christen dieser Zeit konnten sich ‚ein Christentum vorstellen, das in allen Teilen eines [gesellschaftlichen; J. L.] Universums anwesend war, aber kein soziales Universum, das ausschließlich christlich war.‘ Diese Vorstellung kam erst später. Aber sie kam.<sup>60</sup>

Der christliche Universalismus wurde in diesen Zeiten also offenbar völlig anders verstanden, als wir dies heute tun: eher als Potentialität als im Sinne einer Unbedingtheit. Christ:in sein als ein Können und nicht als Müssen. Hierher gehören vermutlich dann auch die Bilder vom Sauerteig oder vom Salz der Erde. Wichtig ist, dass man sich als Kirche als Teil der Welt fühlt, nicht vor ihr in irgendeine Sonderwelten oder Filterblasen flieht und zugleich das Sendungsbewusstsein behält, es jedoch anders adressiert und praktiziert: in wirklicher Zeitgenossenschaft, in diakonischer und prophetischer Parteinahme, in Diskurs und, wo nötig, Konflikt, wenn es etwa um die Würde des Menschen bzw. seine Verzweckung für allein wirtschaftliche Belange oder um fundamentale Gerechtigkeitsfragen geht. Und indem man sich bei all dem von den wirklichen Fragen unserer Tage konzeptionell betreffen lässt. Schließlich bleibt das fürbittende Gebet der Kirche aufgetragen.

Für die Kirche ist in dieser Situation zunehmender gesellschaftlicher Unverbundenheit vielleicht damit insgesamt eine neue Rolle anzunehmen. Es ist jene, die ihr derzeit inmitten der Krisenszenarien der Missbrauchsaufdeckung und -aufarbeitung am besten zu Gesicht stünde: diejenige des Souveränitätsverzichts. Lange war die Kirche der Souverän über die Seelen, weil sie durch ihre Seelsorge über die Heilmittel für das ewige Leben verfügte. Dieser Anspruch ist ihr genommen, andere haben schon seit längerem ihre Souverä-

---

<sup>60</sup> C. Marksches, Von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts, in: B. Möller (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, 59–98, 60.

nität übernommen.<sup>61</sup> Vielleicht könnte es ein Weg sein, von selbst auf die tatsächlich verbliebenen oder auch nur beanspruchten Reste von Souveränität zu verzichten und so auf neue, ganz andere Weise souverän zu sein. Souveränität nicht aus Eigennutz oder Machtwillen, sondern um das Evangelium auf neue Weise anzubieten, gerade dort, wo es unverbunden neben vielem anderen zu stehen scheint. Möglicherweise birgt diese Situation, wenn wir uns als Kirche real darauf einlassen, wirklich die Chance, in der Moderne und im Leben von Menschen anzukommen und bei ihnen zu Gast sein zu dürfen, allerdings ganz anders als gewohnt und gedacht.

## 5. „Second Church“, die sich inmitten neuer Koordinaten verortet

Im Folgenden sollen abschließend kurz zwei Initiativen aus den Niederlanden vorgestellt werden, die je auf ihre Weise als Beispiele für eine „Second Church“ im obigen Sinne fungieren können. Sicherlich passt nicht immer alles in eher theoretisch entwickelte Koordinaten. Dennoch können die folgenden Beispiele belegen, dass es zumindest so etwas Ähnliches bereits gibt, wie es oben vor Augen stand: eine zweite Kirche, die anders ist, weil sie ernst macht mit der fundamentalen Transformation, in die religiöses Leben gestellt ist.

### 5.1 YouChooze: eine ökumenische Graswurzelbewegung junger Leute

YouChooze ist eine Bewegung, die völlig aus der Initiative junger Menschen, zumeist sogar von Teenagern, seit 2015 entstanden ist. Diese stammen aus unterschiedlichen weltanschaulichen Denominationen, was in den Niederlanden jedoch nach Ablösung der gesellschaftlich-ideologischen Versäulung weitgehend normal ist. Sie kommen zudem häufig ohne kirchlich-institutionelle Vorbildung bzw. -bindung. Ent-

---

<sup>61</sup> Vgl. *M. N. Ebertz*, Am toten Punkt. Wozu noch Seelsorge?, in: LS 72 (2021) 429–433; *J. Römel*, Erfüllung im Diesseits. Wie Gegenwartsutopien die christliche Heilsbotschaft herausfordern, Freiburg i. Br. 2021; *J. Loffeld*, Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes (ETHSt 119), Würzburg 2020; *P. Gross*, Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums, Bielefeld 2007.

standen ist YouChooze aus jungen Menschen, die miteinander in digitalen Räumen einzelne Geschichten aus der Bibel gelesen und sich darüber ausgetauscht haben. Heute ist es eine Initiative, die überkonfessionell zumeist religiös konnotierte Freizeitangebote gestaltet. Das Angebot reicht von einer monatlichen Abendveranstaltung zu einzelnen Glaubensthemen, wie etwa der Frage nach Evolution und Schöpfung, bis zu religiösen Freizeiten in den Ferien. Das Ziel formulieren die zumeist jugendlichen Initiatoren wie folgt:

„The greater goal of YouChooze is to offer a place where teenagers can meet each other and meet God, so that they may learn and build in these relationships.“<sup>62</sup>

Ihre Vision beschreiben die jungen Leute darin so:

„We hope that YouChooze will continue to be a place where teenagers can be themselves. [...] A place where teenagers can question anything they want to, where they can struggle and relax. A place where life-changing meetings can happen. These hopes are in no way our own work and it seems fitting that we conclude with the hope and prayer that God will work through the program, through the youth workers and through the teenagers. Only in Him, only in Christ and only in the Holy Spirit.“<sup>63</sup>

Was an dieser kurzen Skizze auffällt, ist die Tatsache, dass YouChooze einerseits als eine wirklich christliche Perspektive erkennbar wird, die sich allerdings nicht einer klassischen kirchlichen Denomination verdankt bzw. sich deutlich hierhin zurückverfolgen lässt (etwa: katholisch/protestantisch/evangelikal). Sie baut vielmehr auf den beiden grundlegenden bzw. biblischen Dimensionen des Christseins auf: vertikal und horizontal. Es geht schlichtweg um Gott und die Mitmenschen. Dazu gehören Friedensgebete angesichts des Ukraine-Kriegs, das Sammeln von Spenden für Geflüchtete sowie beispielsweise eine Pilgerreise nach Rom zu den Wurzeln des Glaubens. Das alles geschieht inmitten völliger säkularer Selbstverständlichkeiten, verbunden und unverbunden, vernetzt und bezüglich der deutlich theistisch-christlichen Perspektive zugleich entnetzt gegenüber den

---

<sup>62</sup> Kerknet Wageningen, YouChooze: <https://www.kerknetwageningen.nl/youchooze/> (02.05.22).

<sup>63</sup> Ebd.

vorherrschenden ausschließlich immanenten Lebensentwürfen der niederländischen Mehrheitsgesellschaft. Diese Neuheit und zugleich christlich originelle Selbstverständlichkeit prägt YouChooze. Die jungen Leute zeigen sich überdies mit derart vielen und mitunter existentiellen Fragen beschäftigt, dass einige von ihnen sogar ein Studium der Theologie beginnen. YouChooze ist eher ein Netzwerk als eine Bewegung, eher ein Personenverband als eine feste Gruppe. Aber genau in dieser Offenheit eines „alles kann, nichts muss“ „funktioniert“ es. Vielleicht ist es gerade diese institutionelle Unbestimmtheit, die es ausmacht und für Teenager attraktiv sein lässt.

## 5.2 Pionier-Orte der Evangelischen Kirche in den Niederlanden

Eine etwas anders gelagerte und mittlerweile auch international bekannte Initiative sind die sogenannten „Pionier-Orte“ in den Niederlanden.<sup>64</sup> Angesichts der oben bereits beschriebenen Prozesse eines allgemeinen Rückgangs von Glaubenspraxis und einer Zunahme individueller Lebens- und Glaubensformen hat die Protestantische Kirche in den Niederlanden (PKN) seit 2004 Pionierorte mit dem Ziel entwickelt, dass „mehr Menschen die Freude und den Wert des Evangeliums entdecken würden“ sowie dass „Pionierarbeit eine Erneuerung innerhalb der PKN anregen wird.“<sup>65</sup> Pionierorte sind dabei konfessionell von ihrem Ursprung her allerdings auf Pluralität von Lebens- und Glaubensstilen hin offen. Vorausgesetzt wird a) ein Eintauchen in den Kontext, b) die Begründung der Arbeit im Glauben sowie c) das – zumindest auf lange Sicht – Anstreben der Bildung einer nachhaltigen Glaubensgemeinschaft. Man geht mit diakonischen Projekten, mit einem Raum- bzw. Personalangebot in bisweilen prekäre Stadtviertel. Angesprochen und gebunden wurden dabei effektiv zur Mitarbeit im Laufe der Jahre Zweidrittel von zuvor nicht Engagierten, die jedoch irgendwann alle einmal Kontakt zum kirchlichen Leben hatten. Außerdem bemerkte man, dass weniger die geographische Wohngegend, sprich die territoriale Frage, entscheidend wurde

<sup>64</sup> Vgl. zum Folgenden: *M. Vellekoop*, Pioniersplekken und Tiny-House Churches. Andere Gemeindeformen in den Niederlanden, in: T. Schlegel/J. Kleemann (Hrsg.), *Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche*, Leipzig 2021, 412–420.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 412.

(„Wo gibt es keine Gemeinde?“), sondern vielmehr eine soziologisch-ethnographische Kategorie wichtig wurde („Zu welchen Menschen haben wir eigentlich keinen Kontakt?“). Verglichen werden können diese neuen Gemeindeformen mit Wohnwagen, Zelten, also mit einer vorübergehenden Behausung, die bei manchen über Kurz oder Lang den Wunsch nach höherer Stabilität aufwirft. Diese erwünschte Stabilität zeigte sich jedoch nicht als klassisch gemeindliche Beheimatung, sondern als „Tiny House“, eine neue Wohnform im Sinne einer portablen Heimat zwischen Zelt und Haus. Die Erfahrung zeigt sogar, dass Pionier-Orte geradezu zerstört werden, wenn man versucht, klassisch gemeindliche Elemente einzuführen.

In einer Zwischenevaluation betonen die Initiator:innen und Engagierten, dass auch das explizite Scheitern zu ihren geistlichen Erfahrungen gehört, die das Aufhören notwendig machen können. Zugleich stellen sich wesentliche Fragen wie jene, was eigentlich eine Kirche zur Kirche macht. Schließlich zeigen sie sich als „leichte Gemeinden“, mit einer geringeren institutionellen Prägung. Sie definieren sich durch je fünf theologische und fünf ekklesiologische Rahmenbedingungen: Eine solch „leichte Gemeinde“ ist eine Gruppe von Menschen, die

- „durch den Geist aus Gottes Gnade leben wollen,
- die sich regelmäßig in der Öffentlichkeit um Wort und Sakramente versammeln,
- die gemeinsam eine tragfähige Gemeinde bilden wollen,
- und sich zu einem missionarischen und diakonischen Dienst für die Welt verpflichtet, beginnend in ihrem eigenen Umfeld,
- die aus mindestens zehn erwachsenen Mitgliedern bestehen, die sich für die Gemeinde engagieren,
- die Verantwortung für ihre Selbstverwaltung und ihre Finanzen übernimmt,
- die von einem Rat geleitet wird, der aus mindestens drei getauften Mitgliedern der protestantischen Kirche besteht, die als Erwachsene ein offizielles Glaubensbekenntnis abgelegt haben und die auch ein kirchliches Amt innehaben (z. B. Älteste),
- mit mindestens einem Pfarrer bzw. einer Pfarrerin innerhalb dieses Rates, der zur Verwaltung von Wort und Sakramenten ordiniert ist,

die in Verbindung mit der Gesamtkirche, insbesondere mit der Protestantischen Kirche steht

und mit ihr kooperiert, was Supervision und das Management von Beschwerden und Konflikten angeht.<sup>66</sup>

Diese aus der Empirie gewonnene Kirchenordnung macht deutlich, dass die Pionier-Orte, anders als etwa YouChooze, bereits stärker im Prozess der Institutionswerdung begriffen sind. Zugleich bleiben sie außergemeindlich, sprich außerhalb der verfassten Gemeindestruktur, weil sie pluraler aufgestellt sind und für diverse Menschen Anschlüsse zum Glaubensleben schaffen möchten. Hiermit haben sie wiederum einen positiven Effekt auf die klassischen Gemeinden, die sich fragen, was in ihrer Nachbarschaft „richtig“ gemacht wird.

Mit diesen beiden Beispielen, in denen aus der Praxis heraus nochmals auf ganz eigene Weise das Verhältnis zwischen einer im obigen Sinn als „First“ und „Second Church“ aufgefassten Weise des Glaubenslebens umrissen werden kann, soll die Offenheit der hier zur Diskussion gestellten Gedanken unterstrichen sein. Die Zukunft des Christentums in Europa wird anders, diverser, pluraler, vermutlich kleiner und bescheidener, sicher aber unplanbarer sein, als es sich beispielsweise Kirchenleitungen und Pastoraltheolog:innen wünschen mögen. Aber sie wird sein.

---

<sup>66</sup> Ebd., 418.