

# Kirchen als Organisationsform der Religion

## Zeithistorische Perspektiven

Benjamin Ziemann

Im Jahr 1963 veröffentlichte der Religionssoziologe Thomas Luckmann ein nur 83 Druckseiten langes Buch mit dem eher unscheinbaren Titel „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft“. Das schmale Bändchen war zunächst einmal ein Eingriff in eine aktuelle und kontrovers beurteilte Praxis: die Nutzung religions- und kirchensoziologischer Erhebungen und Daten als „Hilfswissenschaft“, deren „Probleme“, so Luckmann, „von den institutionellen Interessen religiöser Organisationen bestimmt“ würden.<sup>1</sup> Damit spielte Luckmann, der selbst empirische Erhebungen zur religiösen Praxis in protestantischen Gemeinden durchgeführt hatte, auf den engen „positivistischen“ methodischen Rahmen vieler pastoralsoziologischer Untersuchungen an, die von katholischen wie protestantischen Bistümern seit Anfang der 1950er-Jahre durchgeführt worden waren.<sup>2</sup> Solche Studien erhoben zum Beispiel Sozialdaten von Kirchenbesuchern oder Imagewerte verschiedener pastoraler Dienstleistungen, um den Bistumsleitungen Anhaltspunkte für die Neuordnung seelsorglicher Angebote zu liefern.<sup>3</sup>

Doch für Luckmann verfielen diese empirischen Erhebungen nicht nur wegen der kurzschlüssigen kirchlichen Verwertungsinteressen und ihrer Fokussierung auf klar operationalisierbare, durch Teilnahme am Ritual definierte Formen des Religiösen der Kritik. Problematisch erschien ihm mehr noch die damit verbundene Einschreibung in ein Säkularisierungsparadigma, das ganz eindimensional an der „zurückgehenden Reichweite der Kirchen“ orientiert war.<sup>4</sup> Damit gerate ein fundamentaler Formwandel des Religiösen in der Ge-

---

<sup>1</sup> Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg 1963. Ich zitiere nach der deutschen Neuausgabe der englischen Fassung von 1967: ders., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991, S. 53; vgl. vorher ders., *The Invisible Religion*, New York 1967. – An dieser Stelle möchte ich Hartmann Tyrell für wichtige Gespräche über die hier behandelten Fragen danken. Josef Mooser hat mein Interesse an der Religionsgeschichte geweckt. Ihm gilt, seit geraumer Zeit, mein besonderer Dank.

<sup>2</sup> Vgl. Thomas Luckmann, *Four Protestant Parishes in Germany. A Study in the Sociology of Religion*, in: *Social Research* 26 (1959), S. 423–448. Zitat: ders., *Die unsichtbare Religion* (Anm. 1), S. 54.

<sup>3</sup> Zum Kontext vgl. Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007, S. 76–108; ders., *Religion and the Search for Meaning in a Secular Society, 1945–1990*, in: Helmut Walser Smith (Hg.), *The Oxford Handbook of Modern German History*, Oxford 2011 (im Druck).

<sup>4</sup> Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Anm. 1), S. 56.

genwart aus dem Blick. Dessen Richtung benannte dann prägnant und schlagwortartig die 1967 erschienene englische Fassung des Bandes, die unter dem Titel „The Invisible Religion“ erschien. Dort entfaltete Luckmann seine anspruchsvolle soziologische Theorie der Religion, welche als anthropologisch determinierte Überschreitung der somatischen Grenzen des Individuums und damit als Transzendenz definiert war. Die in der Nachkriegszeit zu beobachtenden Einbußen kirchlich verfasster Religion deutete Luckmann deshalb als Teil eines umfassenden Wandels in der „Sozialform der Religion“, die sich im Gefolge der Individualisierung und Privatisierung von Entscheidungen über religiöse Präferenzen ergebe. Damit einhergehend drängten sich kleine Transendenzen und andere Themen im „modernen Heiligen Kosmos“ nach vorne, wie etwa die „Selbstverwirklichung“ und „Selbstdarstellung“ in der Sexualität, aber auch der „Familialismus“.<sup>5</sup> Solche institutionell und sozialstrukturell „unsichtbar“ gewordenen Formen des Religiösen bestimmten für Luckmann die religiöse Szenerie der Gesellschaften Westeuropas in der Nachkriegszeit.

Luckmanns These von der „unsichtbaren Religion“ war eine wichtige konzeptionelle Wegmarke in der anhaltenden Diskussion um den Wandel und Bedeutungsverlust der Religion seit 1945 und um die Signifikanz dessen, was gewöhnlich als Säkularisierung bezeichnet wird. Die These konnte zum Beispiel in historischen Untersuchungen fruchtbar gemacht werden, die sich der religiösen Semantik und den ganzheitlichen Körpertechniken im Zeichen des „New Age“ widmen.<sup>6</sup> Mit solchen Forschungen eröffnen sich neuartige und fruchtbare Perspektiven auf eine Dimension des religiösen Wandels, die Luckmann 1963 mehr antizipiert als wirklich empirisch beobachtet hatte. Der Blick auf New Age, Anthroposophie, Okkultismus usw. sollte aber nicht dazu verleiten, die Relevanz solcher Phänomene im Zusammenhang des religiösen Feldes der Bundesrepublik in den letzten Jahrzehnten zu überschätzen. Folgt man den Ergebnissen quantitativer Meinungsumfragen, so hatten im Jahr 2002 in der Regel nicht mehr als 7 Prozent der westdeutschen Bevölkerung Erfahrungen mit Formen „außerkirchlicher Religiösität“ gemacht. Und dort, wo dieser Anteil höher lag, wie etwa beim Wahrsagen, „halten die Menschen meist nicht viel davon“. Diese Anhaltspunkte unterstützen die These, dass – entgegen der Annahme Luckmanns – die Zustimmung zu sozialstrukturell und institutionell ‚unsichtbaren‘ Vorstellungen von Transzendenz „weit unter der Akzeptanz des Glaubens an Gott“ liegt, und zwar an einen christlich verstandenen Gott.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ebd., S. 146, S. 152, S. 157.

<sup>6</sup> Vgl. Pascal Eitler, Körper – Kosmos – Kybernetik. Transformationen der Religion im „New Age“ (Westdeutschland 1970–1990), in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 4 (2007), S. 116–136.

<sup>7</sup> Detlef Pollack, Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Westeuropa, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, S. 73–103, hier S. 94f.

Aus diesem Grunde ist jede nüchterne und differenzierte Analyse der religionsgeschichtlichen Entwicklung in der Bundesrepublik gut beraten, sich wieder und erneut den christlichen Großkirchen als Formen religiöser Organisation zuzuwenden. Denn als Resultat des Auflösungsprozesses konfessionell gebundener sozial-moralischer Milieus entstand eben kein „religiöses Vakuum“.<sup>8</sup> Die Kirchen sind vielmehr weiterhin die zentralen Akteure im religiösen Feld der Bundesrepublik. Trotz sinkender Kirchenbesucherzahlen und schwindender Mitgliederzahl bleiben sie „sehr mächtige Organisationen“, wie Friedrich Wilhelm Graf eindringlich formuliert hat. Die Effekte dieser „organisatorischen Hochrüstung“ zeigen sich nicht nur in dem weit verzweigten Apparat, den die Kirchen und ihre „Sozialholdings“ Caritas und Diakonie aufgebaut haben und der sie mit 1,2 Mio. Beschäftigten nach Bund, Ländern und Gemeinden zum immer noch weitaus größten Arbeitgeber in der Bundesrepublik macht. Sie zeigen sich auch in den Ambiguitäten eines Apparates, dessen kirchennahe Verlage beispielsweise selbst esoterische Literatur und Ratgeber zur Bewältigung von Lebenskrisen durch Pendelkunde vertreiben und damit die individualisierenden Transzendenzformen der ‚unsichtbaren Religion‘ ganz gezielt in die eigenen Strategien zur organisatorischen Selbstbehauptung aufnehmen.<sup>9</sup>

Aus zeithistorischer Perspektive spricht also vieles dafür, nicht Thomas Luckmann, sondern Niklas Luhmann zum religionssoziologischen Ausgangspunkt eines erneuerten Interesses an den Kirchen zu nehmen, das deren ambivalente Rolle bei der Umformung und Neubestimmung der Sozialform des Religiösen seit 1945 ins Zentrum rückt. In einem 1972 erschienenen Aufsatz hatte Luhmann die Frage nach der „Organisierbarkeit von Religion“ gestellt und damit auf einige der typischen Folgeprobleme hingewiesen, die sich aus der Benutzung organisatorischer Ressourcen für die Tradierung von Religion ergeben. Dabei gerieten ihm zum Beispiel die Transformation des Unbestimmten bzw. Transzendenten in organisatorisch bestimmbare Komplexität oder die für Organisationen typischen Mittel der Spezifizierung von Leistung und Erfolg in den Blick, deren Angemessenheit für religiöse Kommunikation alles andere als ausgemacht ist.<sup>10</sup> Aus den verschiedenen zeithistorischen Fragestellungen, die sich in einer solchen orga-

<sup>8</sup> Mark Edward Ruff, A Religious Vacuum. The Post-Catholic Milieu in the Federal Republic of Germany, in: Michael Geyer/Lucian Hölscher (Hg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Religiöse Vergemeinschaftung und Transzendenz in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 351-379; für Daten zur tiefgreifenden Aushöhlung des katholischen Milieus bereits bis Mitte der 1950er-Jahre vgl. Benjamin Ziemann, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Soziographie und soziale Schichtung im deutschen Katholizismus 1945–1970, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), S. 409-440, hier S. 424ff.

<sup>9</sup> Friedrich Wilhelm Graf, Was wird aus den Kirchen?, in: *Süddeutsche Zeitung*, 1.4.2010, S. 35f.

nisationstheoretisch fundierten Perspektive heuristisch fruchtbar machen lassen, sollen im Folgenden ganz knapp nur zwei hervorgehoben werden.<sup>11</sup>

Organisationstheoretisch lässt sich *erstens* der Blick auf die Herausforderung des kirchlichen Apparates durch soziale Bewegungen präzisieren, welche sich als Repräsentanten der innerkirchlichen ‚Basis‘ verstehen und die Bistums- und Kirchenleitungen durch die Forderung nach einer Demokratisierung der Kirche und nach Aufnahme politisch-sozialer Reformforderungen in ‚Solidarität‘ mit anderen religiösen Protestbewegungen in Europa, Lateinamerika und Asien provozieren. Solche innerkirchlichen Protestbewegungen traten seit Mitte der 1960er-Jahre in beiden Kirchen verstärkt hervor – zunächst im Kontext der Studentengemeinden und der Repräsentation christlicher Studenten wie etwa in der Katholischen Deutschen Studenteneinigung (KDSE), seit Beginn der 1970er-Jahre dann auch durch die Präsenz kirchlicher Akteure in der feministischen Frauenbewegung, den Protesten gegen die Nachrüstung und in vielen anderen Protestbewegungen.<sup>12</sup> Diese Proteste stellten zum einen die bisherigen innerkirchlichen Machtverhältnisse in Frage,<sup>13</sup> zum anderen inspirierten sie neue Formen liturgischer Praxis, wie sich etwa anhand der seit 1968 laufenden Auseinandersetzungen um das „Politische Nachtgebet“ in Köln und anderen Städten der Bundesrepublik exemplarisch verdeutlichen lässt.<sup>14</sup>

Im Gefolge des Aufbruchs der kirchenkritischen Strömungen und Proteste seit 1968 entschied sich schließlich auch die Alternative von „voice“ oder „exit“, also die Frage, ob das Erheben der Stimme für kircheninterne Reformen gehört werde oder ob den Kritikern nur der Abschied aus der Organisation blieb – sei es formal mit dem Kirchenaustritt oder informell durch das Einstellen jeder auch in der Kritik doch noch kirchenbezogenen Aktivität. Klaus Lang,

<sup>10</sup> Niklas Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, S. 245–285. Als aktuelle Stellungnahme zu den Perspektiven dieses Textes vgl. Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, Würzburg 2008.

<sup>11</sup> Vgl. für Weiteres Benjamin Ziemann, Die Katholische Kirche als religiöse Organisation. Deutschland und die Niederlande, 1950–1975, in: Graf/Große Kracht, *Religion und Gesellschaft* (Anm. 7), S. 329–351.

<sup>12</sup> Für die Katholiken vgl. die innovative Studie von Christian Schmidtman, *Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn 2006; für die Protestanten umfassend Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007. Siehe auch den Beitrag von Claudia Lepp im vorliegenden Heft.

<sup>13</sup> Vgl. exemplarisch Benjamin Ziemann, Meinungsumfragen und die Dynamik der Öffentlichkeit. Die Katholische Kirche in der Bundesrepublik nach 1968, in: *Historisches Jahrbuch* 126 (2006), S. 493–520.

<sup>14</sup> Vgl. Peter Cornehl, Dorothee Sölle, das „Politische Nachtgebet“ und die Folgen, in: Hermel/Lepp/Oelke, *Umbrüche* (Anm. 12), S. 265–284.

der Vorsitzende der KDSE, formulierte 1972 in einem Brief an Kardinal Döpfner, den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, ein negatives Fazit der „Generation von ‘68“ in der Kirche. Er verwies darauf, dass Döpfner offenbar einen „Schrumpfungsprözeß“ der Kirche favorisiere, um sich von der kirchenkritischen Minderheit zu trennen. Lang war sich sicher, dass dies keine „Gesundsschrumpfung“ sein werde. Nur vier Jahre nach dem rebellischen Katholikentag in Essen 1968 und kurz vor der Auflösung der KDSE war das bereits ein melancholisches Eingeständnis der Grenzen des mit „voice“ in der katholischen Kirche Erreichbaren.<sup>15</sup>

Eine *zweite* zeithistorisch relevante Implikation der Betrachtung von Kirchen als Organisationen ist die Frage interner Strukturreformen. Diese waren im Prinzip bereits seit den 1950er-Jahren diskutiert worden, aber erst seit dem Ende der 1960er-Jahre empfanden die maßgeblichen Akteure in beiden christlichen Großkirchen den Problemdruck als groß genug, um organisatorische Reformen – insbesondere hinsichtlich des Prinzips der Parochie (Territorialparfarrei) – substantiell zu diskutieren und in Angriff zu nehmen. Angesichts des immer weiter schwindenden Anteils der aktiven Protestanten und Katholiken, die kontinuierlich an den für die Parochie typischen „Beteiligungsformen der Ortsgemeinde“ wie Gottesdienst, Jugendgruppe, Posaunenchor oder Frauenkreis teilnahmen, gelte es andere organisatorische Formen zu finden, mit denen die Kirchen in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen präsent bleiben könnten.<sup>16</sup> In beiden Kirchen richteten sich die Hoffnungen darauf, dass eine Regionalisierung kirchlicher Strukturen und eine Überwindung des pfarrherrlichen Denkens durch eine Teamseelsorge Auswege aus den Defiziten kirchlicher Präsenz in der Gesellschaft bieten könnten. In der katholischen Kirche kam hierbei die seit Mitte der 1960er-Jahre rapide abnehmende Zahl neu geweihter Priester problemverschärfend hinzu und machte die Suche nach effektiven Formen der Arbeitsteilung umso dringlicher.

Die kircheninternen Folgen des Drucks zu einer tiefgreifenden Funktionalisierung und Rationalisierung pastoraler Dienstleistungen sind nicht nur deshalb aufschlussreich, weil sie die Verflochtenheit der Kirchen in die allgemeine Planungseuphorie um 1970 an einem nur scheinbar entlegenen Beispiel aufzeigen. Die Reformdebatten dieser Jahre sind auch deshalb relevant, weil sie unmittelbar mit theologischen und ekklesiologischen Fragen nach einer Neu-

<sup>15</sup> Benjamin Ziemann, Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum: Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 44 (2004), S. 357–393, hier S. 378f.; vgl. Albert Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge 1970.

<sup>16</sup> Jan Hermelink, Einige Dimensionen der Strukturveränderung der deutschen evangelischen Landeskirchen in den 1960er und 70er Jahren, in: Hermle/Lepp/Oelke, *Umbrüche* (Anm. 12), S. 285–302, Zitat S. 286. Für die katholische Kirche exemplarisch: Benjamin Ziemann, Organisation und Planung in der katholischen Kirche um 1970. Das Beispiel der Diözese Münster, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kirchengeschichte* 101 (2007), S. 185–206.

fundamentierung des Christentums im Gefolge der Aufbrüche von ‚1968‘ verbunden waren. Partizipation, Solidarität, Mit-Menschlichkeit und Kritik waren nur einige der Schlagworte, in denen sich seit 1968 die Hoffnung auf einen Ausbruch aus einer als politisch konservativ und als bürokratisch erstarrt empfundenen Formation des Kirchenchristentums bündelte. In der organisationsinternen Reaktion auf diese Herausforderung zeigen sich nicht zuletzt auch gravierende Unterschiede im Umgang mit ‚1968‘. In der katholischen Kirche scheiterten umfassende Strukturreformen nicht nur am Widerstand des hierarchisch gestaffelten Apparats, sondern auch und zumal am Widerstand einer schweigenden Mehrheit überwiegend bürgerlicher Katholiken, welche die unterkühlte und funktionalistische Sprache der kirchlichen Planer auf der Basis expliziter Gemeinschaftsvorstellungen und -hoffnungen ablehnten.<sup>17</sup> Die evangelischen Landeskirchen reagierten auf eine vergleichbare Herausforderung dagegen mit vermehrtem bürokratischem Aufwand durch eine Inflationierung von Arbeitsstellen, Referaten und Gremien, welche den divergierenden theologischen und kirchenpolitischen Positionen einen begrenzten, aber legitimen Raum und – wichtiger noch – finanzielle und personelle Ressourcen verschafften. Durch das „Prinzip struktureller Addition“ führte der Aufbruch der Achtundsechziger nicht zu mehr Partizipation und Gleichheit in der Kirche, sondern in erster Linie zu einer immens vermehrten kirchlichen Bürokratie.<sup>18</sup>

Sowohl unter konfessionell gebundenen Kirchenhistorikern wie unter Zeithistorikern ist zuweilen eine konzeptionelle Ratlosigkeit mit Blick auf die Frage anzutreffen, welche Rolle die Religions- und Kirchengeschichte in einer sich rapide säkularisierenden Gesellschaft haben sollte.<sup>19</sup> Warum sollten sich Historiker überhaupt noch für die Geschichte einer Institution interessieren, die immer weniger Menschen an sich zu binden vermag und einen Gutteil ihrer öffentlichen Präsenz nur staatskirchenrechtlichen Arrangements verdankt? Die Antworten auf diese Frage schwanken zwischen dem Hinweis auf die Modernisierung und Homogenisierung der bundesrepublikanischen Gesellschaft, für die das Abschmelzen der konfessionellen Milieus ein Beispiel sei, und einer simplen Nichtbeachtung der Kirchen in der Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik.<sup>20</sup> Demgegenüber möchte ich argumentieren, dass die Kirchengeschichte gerade als Geschichte religiöser Organisationen ihre Relevanz für die zeithistorische Forschung behält – dies nicht nur deshalb, da formale Organisationen selbst ein wichtiges Bauprinzip der Moderne sind und sich an den

<sup>17</sup> Vgl. Ziemann, *Organisation und Planung* (Anm. 16), S. 200–204.

<sup>18</sup> Hermelink, *Dimensionen* (Anm. 16), S. 298, S. 300.

<sup>19</sup> Zur Verteidigung des Säkularisierungskonzeptes gegen die oftmals anzutreffenden Fehldeutungen und falschen Unterstellungen vgl. Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003. Siehe auch den Beitrag von Detlef Pollack im vorliegenden Heft.

Kirchen die Folgeprobleme dieser Form der Vergesellschaftung exemplarisch studieren lassen. Die christlichen Kirchen waren gerade als Organisationen eng mit den sozialen und politischen Aufbrüchen in der Geschichte der Bundesrepublik verbunden. Sie bleiben darüber hinaus, ungeachtet aller gegenwärtig in Westeuropa zu beobachtenden Auszehrungserscheinungen, eine wichtige Ressource für die Evolution der Weltgesellschaft, gerade auch im Hinblick auf eine fundamentale Opposition zu den Strukturprinzipien der kapitalistischen Weltwirtschaft, die am Beginn des 21. Jahrhunderts nirgendwo stärker ausgeprägt ist als in den Kirchen Lateinamerikas.<sup>21</sup>

Dr. Benjamin Ziemann, University of Sheffield, Department of History, 1 Upper Hanover Street, Sheffield S3 7RA, Great Britain, E-Mail: b.ziemann@sheffield.ac.uk

---

<sup>20</sup> Vgl. exemplarisch Mark Edward Ruff, Integrating Religion into the Historical Mainstream. Recent Literature on Religion in the Federal Republic of Germany, in: *Central European History* 42 (2009), S. 307-337; Axel Schildt, *Die Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989/90*, München 2006. Problematisch ist auch die Engführung von Religion auf einen Aspekt des – demoskopisch induzierten und empirisch äußerst fragwürdigen – Wertewandels bei Hartmut Kaelble, *Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart*, München 2007, S. 119-149. In vergleichender europäischer Perspektive vgl. dagegen Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007.

<sup>21</sup> Dazu die wichtigen Aufsätze von Hans Geser, Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 17 (1991), S. 569-584; ders., Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, S. 39-69.