

Ekklesiologie der Volkskirche

Praktische Theologie im reformierten Kontext

herausgegeben von Albrecht Grözinger, Stefan Huber, Gerrit Immink, Ralph Kunz, Andreas Marti, Christoph Morgenthaler, Félix Moser, Isabelle Noth, David Plüss und Thomas Schlag

Bd. 14 – 2016

Die Reihe «Praktische Theologie im reformierten Kontext» versammelt Arbeiten aus der praktisch-theologischen Forschung, die in der konfessionellen Kultur der Reformierten verankert sind. Der reformierte Kontext ist einerseits Gegenstand empirischer Wahrnehmung und kritischer Reflexion und andererseits das orientierende Erbe, aus dem Impulse für die zukünftige Gestaltung der religiösen Lebenspraxis gewonnen werden. Er bildet den Hintergrund der kirchlichen Handlungsfelder, prägt aber auch gesellschaftliche Dimensionen und individuelle Ausprägungen der Religionspraxis.

David Plüss, Matthias D. Wüthrich, Matthias Zeindler (Hg.)

Ekklesiologie der Volkskirche

Theologische Zugänge in reformierter Perspektive

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich,

unter Verwendung einer Fotografie von Andreas Hoffmann (Ausschnitt) aus der Serie «Krethi & Plethi. Christliches und Nachchristliches in Zürich», 1999 © Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und Katholische Kirche im Kanton Zürich

Druck

ROSCH BUCH GmbH, Schesslitz

ISBN 978-3-290-17852-9

© 2016 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhalt

David Plüss, Matthias D. Wüthrich, Matthias Zeindler

- 9 Einleitung

I. Volkskirche in der Gegenwart

Stefan Huber

- 17 Säkularisierung und Individualisierung. Volkskirchliche Perspektiven in der gegenwärtigen Umwälzung der religiösen Landschaft

Christina Aus der Au

- 29 Volkskirche in der Deutschschweiz

Félix Moser

- 39 Die Situation der reformierten Kirchen in der Westschweiz im Lichte des von Alexandre Vinet vertretenen Konzepts des volkskirchlichen «Multitudinismus»

Uta Pohl-Patalong

- 50 Volkskirche in Deutschland

Judith Könemann

- 60 Volkskirche aus römisch-katholischer Perspektive

II. Geschichte der Volkskirche

Katharina Heyden

- 71 Volkskirchlichkeit und Volkskirche – Impulse aus der älteren Kirchengeschichte

Martin Sallmann

- 85 Von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts

Thomas Schlag

- 97 Organisationsformen von Kirche und Gemeinde im Wandel der Zeiten

Ralph Kunz

- 107 Kybernetische Achsenzeit. Die Entwicklung der Volkskirche im 19. und 20. Jahrhundert

Thomas Wabel

- 121 Volkskirche in der Moderne. Impulse aus den ekklesiologischen Konzeptionen Ernst Troeltschs, Trutz Rendtorffs und Eilert Herms'

- Marco Hofheinz
131 Zwischen Volk und Bekenntnis

Albrecht Grözinger
141 Kirche in der Postmoderne

III. Volkskirche und Kirchenrecht

- Christian R. Tappenbeck
153 Spuren der «Volkskirche» im reformierten Kirchenrecht

Roger Juillerat
160 Die Eigenart des evangelischen Kirchenrechts

IV. Praktisch-theologische Modelle von Volkskirche und deren theologische Implikationen

- David Plüss
173 Volkskirche als institutionalisierter Widerspruch: Ernst Lange

Nadja Troi-Boeck
178 Integrale Amtshandlungspraxis als volksskirchliches Programm:
Joachim Matthes

David Plüss
183 Volkskirche zwischen Individuum, Kirchgemeinde und Gesellschaft:
Dietrich Rössler

Nadja Troi-Boeck
187 Späte Zeit der Volkskirche: Kristian Fechtner

Nadja Troi-Boeck
193 Plurale Topographie der Volkskirche: Uta Pohl-Patalong

David Plüss
200 Die Ortsgemeinde als Anker der Volkskirche: Isolde Karle

David Plüss
204 Gemeinschaft der Heiligen: Manfred Josuttis

Nadja Troi-Boeck
209 Missionarische Volkskirche: Michael Herbst

V. Programme und Praxisformen von Volkskirche in der Schweiz

- Ralph Kunz
217 Gemeindeaufbau in der Volkskirche
- Christoph Morgenthaler
227 Seelsorge in reformierten Kirchen der Schweiz. Angebote in Gemeinden, psychosozialen Institutionen, Medien und öffentlichen Räumen
- Simon Peng-Keller
237 Spiritualität in oder jenseits der Volkskirche? Versuch einer Bestandsaufnahme
- Adrian Portmann
246 Kulturkirche als Volkskirche
- Lisbeth Zogg Hohn
255 Generationenkirche aus Berner Perspektive. Konkretion einer alltagsnahen Ekklesiologie
- Dölf Weder
264 Kirche «nahe bei Gott – nahe bei den Menschen». Aufbrüche in der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons St. Gallen
- Sabrina Müller
273 Volkskirche weit gedacht. Fresh Expressions of Church
- Lukas Kundert
283 Bekenntnisorientierte Mitgliedschaftskirche – Basel-Stadt

VI. Zur Theologie der Volkskirche

- Moisés Mayordomo
293 Ekklesiologie der Volkskirche im Lichte des Neuen Testaments
- Peter Opitz
302 Grundentscheidungen und Wirkungen reformatorischer Ekklesiologie
- Matthias D. Wüthrich
312 Prolegomena zu einer Ekklesiologie der Volkskirche
Überlegungen zum Begriff der Volkskirche
- Pierre Bühler
323 Christwerden und Volkskirche. Søren Kierkegaards Angriff auf die dänische Christenheit

- Matthias Zeindler
338 Die Gegenwart Christi in der Volkskirche
- Frank Mathwig
348 Offenheit und Grenzen. Volkskirche zwischen Konfessionalität und Ökumenizität
- Thomas Schlag
363 Das Verhältnis der Volkskirche zu Staat, Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft
- Rudolf von Sinner
372 Volkskirche und Kirche des Volkes: Einsichten der Befreiungstheologie
- Reinhold Bernhardt
384 Volkskirche im multireligiösen Kontext

VII. Volkskirche der Zukunft

- David Plüss, Matthias D. Wüthrich, Matthias Zeindler
395 Perspektiven einer Ekklesiologie der Volkskirche
- 439 Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Einleitung

David Plüss, Matthias D. Wüthrich, Matthias Zeindler

1 Welche Zeit der Volkskirche?

Die Volkskirche, bemerkt Eberhard Jüngel ironisch, ist «die Kirche des Volkes, das nicht zur Kirche geht».¹ Das Bonmot bringt pointiert vieles auf den Punkt, was für den Begriff «Volkskirche» in jüngerer Zeit charakteristisch geworden ist. Als erstes äussert sich in der Bemerkung die Frage, wie legitim der Begriff (noch) ist: Bezieht sich die Rede von der Volkskirche nicht auf eine kirchliche Realität, die es als solche nicht mehr gibt, ja, die es möglicherweise nie gegeben hat? Verbirgt sich in dem Begriff nicht eine Behauptung von der Kirche, die durch deren Realität nicht gedeckt ist? Jüngels Bonmot ist zweitens ein Beispiel dafür, dass der Begriff «Volkskirche» seit einiger Zeit schon seine Selbstverständlichkeit verloren hat. Ob man zur jetzigen Zeit bestimmte Kirchen sinnvollerweise noch als Volkskirchen bezeichnen könne, darüber wird animiert gestritten. Unabhängig davon, ob man den Begriff für die heutige ekklesiologische Diskussion noch für tauglich hält, muss doch jede Auseinandersetzung mit ihm bei der Tatsache beginnen, dass er in Frage gestellt wird – in Frage gestellt auf dem Hintergrund neutestamentlicher Kirchenverständnisse, in Frage gestellt angesichts einer modernen pluralistischen Gesellschaft oder einer weit fortgeschrittenen Säkularisierung. Wer heute Kirchen als «Volkskirchen» bezeichnet, steht in der Pflicht, die Berechtigung seines Begriffsgebrauchs zu begründen.

Die Bemerkung von Eberhard Jüngel enthält aber noch einen dritten Hinweis, und zwar den, dass das Wort «Volkskirche» sich auf eine spannungsvolle kirchliche Realität bezieht. Auf die Realität nämlich, dass dieser Kirche eine grosse Zahl von Mitgliedern angehört, die am kirchlichen Leben nicht oder nur sporadisch partizipieren. Wer von der Volkskirche spricht, spricht damit unwillkürlich von divergierenden, oft auch konflikthaften Vorstellungen von Kirchlichkeit. Die Rede von der Volkskirche muss immer auch eine Rede sein, in welcher dieses Spannungsfeld thematisiert und bearbeitet wird.

Seit Friedrich Schleiermacher in einem deutlich emanzipativen Sinne von der Volkskirche als einer vom Volk getragenen Kirche – im Unterschied zur National- und Staatskirche – gesprochen hat, eignet dem Begriff stets auch eine unübersehbare Emphase. Diese Dimension hat er bis in die gegenwärtigen Diskussionen hinein behalten, und zwar bei seinen Befürwortern ebenso wie bei seinen Gegnern. Wenn Johann Baptist Metz schon 1980 lapidar feststellt: «Die Volks-

1 Eberhard Jüngel, *Anfechtung und Gewissheit des Glaubens, oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt*, München 1976, 49.

kirche als Betreuungskirche ‹für das Volk› hat ihre gesellschaftliche Zukunft hinter sich»², dann wird damit nicht nur mit deutlichen Worten diese bestimmte Form von Kirchlichkeit verabschiedet, sondern ebenso deutlich die – für Metz weit evangeliumsnähere – Option für eine ‹nachbürgerliche Basiskirche› mündiger Christen artikuliert.³ Nicht weniger emphatisch klingt auf der Gegenseite Eilert Herms, für den das Proprium der Volkskirche darin besteht, ‹durch ihre Struktur die Bedingungslosigkeit des Evangeliums darzustellen› – womit die Volkskirche zur eigentlich wahren ekklesialen Verwirklichungsform der Frohen Botschaft von Gottes freier Gnade erklärt wird.⁴ Beide Positionen machen auf ihre Weise deutlich, dass ‹Volkskirche› bis in die Gegenwart ein ekklesiologischer *Programmbegriff* geblieben ist.

Allerdings nicht *nur* ein Programmbegriff, und in der Regel wird die Diskussion deshalb auch nicht im soeben zitierten hohen Ton geführt. Im Gegenteil, die Diskussion dreht sich zu einem guten Teil um die Frage, inwiefern der Volkskirchenbegriff auch ein analytischer und deskriptiver sein könne, brauchbar zur Beschreibung und zum Verstehen einer spezifischen Form von Kirchlichkeit. Zwischen blosser Ablehnung und Zustimmung spricht Kristian Fechtner von der ‹späten Zeit der Volkskirche›, um damit kenntlich zu machen, dass dem Begriff zwar nach wie vor ein Potenzial der Wirklichkeitserfassung eignet, dabei aber bewusst bleiben muss, dass es sich bei der intendierten Wirklichkeit um eine sich transformierende Gestalt dessen handelt, was zu anderen Zeiten mit dem Begriff bezeichnet worden ist.

Die Herausgeber dieses Buches stehen zunächst weder auf der einen noch der andern Seite. Ob von der Volkskirche in einem deskriptiven oder einem normativen Sinne zu reden sei und ob diese Rede überhaupt noch in einem sinnvollen Bezug zur gegenwärtigen kirchlichen Realität stehe, das sind für sie vielmehr gerade *zentrale Fragen*, denen sich ein Buchprojekt dieser Art zu stellen hat. Sie werden dabei durchaus von der Überzeugung geleitet, dass es für einen Abschied von dieser Rede noch zu früh und eine gründliche Auseinandersetzung mit ihr deshalb durchaus an der Zeit ist. Mehr noch: Die regelmässig wiederkehrende Diskussion um Recht und Unrecht des Begriffs ‹Volkskirche› lässt es geradezu geboten erscheinen, zu versuchen, sie mit einem breit angelegten Studienband ein Stück vorwärts zu bringen.

2 Johann Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz 1980, 116.

3 Ebd.

4 Eilert Herms, *Kirche – Volkskirche, Landeskirche, Nationalkirche, Staatskirche, Freikirche, Konfessionskirche*, in: Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong (Hg.), *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 49–65.57.

2 Interdisziplinarität und interner Diskurs: Aufgabe und Ziel des Bandes

In seinem Legislaturprogramm 2012–2015 hielt der Synodarat der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn als erstes Ziel fest: «Wir sind und bleiben Volkskirche.» Mit dieser Zielformulierung stand und steht die Leitung der reformierten Berner Landeskirche nicht allein, im Gegenteil, es spiegelt sich in ihr das nach wie vor verbreitete Selbstverständnis der meisten schweizerischen Landeskirchen,⁵ und dasselbe gilt für die Kirchen in Deutschland. Viele dieser Kirchen sind in ihrem Territorium keine Mehrheitskirchen – waren es entweder nie oder haben diesen Status in den letzten Jahren und Jahrzehnten verloren. Damit ist schon klar, dass die Zielformulierung «Volkskirche» nicht mit einem kirchlichen Dominanzanspruch verwechselt werden darf, der sich als vollmundig und realitätsfremd selbst disqualifiziert. Was aber ist dann gemeint, mit der Feststellung, Volkskirche zu sein und es auch bleiben zu wollen? Als Herausgeber meinen wir, dass beide Fragehinsichten vor allem eine Aufgabe zu theologischer Reflexion sind. Dieser Aufgabe wollen sie sich zusammen mit den in diesem Buch versammelten Autorinnen und Autoren stellen.

Damit ergibt sich als *Ziel* des vorliegenden Bandes, v. a. im Blick auf die reformierten Kirchen in der Schweiz, die Bedingungen aufzuklären, unter denen das Postulat der Volkskirchlichkeit theologisch sinnvoll nachgesprochen werden kann. Dazu bedarf es der Erhellung des Phänomens «Volkskirche», wie seiner praktischen und theoretischen Konzeptualisierungen in Geschichte und Gegenwart.

Dass aus dieser Aufgabe theologischer Reflexion ein derart umfangreicher Band resultiert, liegt in der Komplexität des Gegenstands begründet. Es wurde erwähnt, dass bereits der Status des Begriffs «Volkskirche» unterschiedlich beurteilt werden kann. Weiter liegt auf der Hand, dass die religionssoziologischen Bedingungen gegenwärtiger Kirchlichkeit geklärt und verschiedene Ausprägungen von Volkskirchlichkeit erhoben werden müssen. Sodann kommt eine Diskussion des Volkskirchenbegriffs nicht ohne eine Aufhellung seiner historischen Herkunft aus, die zwar Anfang des 19. Jahrhunderts beginnt, für die sich aber in früheren Epochen bereits Vorformen finden. Der Schwerpunkt der historischen Analyse wird aber auf der spezifischen Modernität der Rede von der Volkskirche liegen. Mit «Volkskirche» wird zudem eine institutionelle Grösse bezeichnet, die auch juristisch gefasst werden kann und muss. Unter den theologischen Disziplinen ist es in erster Linie die praktische Theologie, in der die entsprechenden Diskussionen in den letzten Jahrzehnten geführt worden sind. Zu einer angemessenen Verständigung über die kirchliche Gemeinschaftsgestalt «Volkskirche» nicht

5 Vgl. dazu den Beitrag in Teil I von Christina Aus der Au sowie den Beitrag in Teil III von Christian R. Tappenbeck in diesem Band.

weniger gefordert, ist aber die systematische Theologie, die im vorliegenden Band das umfangreichste Kapitel verantwortet.

Schon diese kurze Anzeige macht deutlich, dass das Unternehmen einer Ekklesiologie der Volkskirche nur in einem interdisziplinären Zugang sinnvoll an die Hand genommen werden kann; interdisziplinär ist dieser Band dabei sowohl durch den Einbezug aussertheologischer Disziplinen als auch dadurch, dass in ihm exegetische, historische, systematische und praktische Theologie gleichberechtigt ineinandergreifen.

Die Vielstimmigkeit schliesst eine Einheitsposition bereits im Ansatz aus. Das Buch will nicht nur eine interdisziplinäre Erschliessung des Phänomens «Volkskirche» und seiner Konzeptualisierungen bieten, es stellt in sich selbst einen mehrperspektivischen, pluralen Reflexionsvorgang dar, der der inneren Pluralität und Diskursivität von Volkskirchen entspricht. Insofern ist der interne Diskurs Programm: Eine der Einsichten, die sich den Herausgebern im Laufe ihrer Arbeit aufgetan hat, ist die, dass die innere Diskursivität ein unveräusserliches Moment einer sich als Volkskirche verstehenden Kirche ist – zu den Existenzbedingungen der Volkskirche gehört, dass sie von innen her immer wieder in Frage gestellt wird. Eine *unité de doctrine* in einem Buch zur Volkskirche widerspräche demzufolge sich selbst, wäre nicht – volksskirchlich.

3 Der Weg des Gesprächs: Überblick über die Kapitel

Kapitel I: Gegenwartsanalysen/Empirie der Volkskirche: Das Phänomen Volkskirche ist kontingent. Es stellt eine institutionelle Antwort auf die religions- und machtpolitischen Herausforderungen der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse dar. Auf diesem Hintergrund muss die Volkskirche darauf hin befragt werden, ob und in welcher Weise sie die geeignete institutionelle Antwort auf die gegenwärtigen religionskulturellen Transformationsprozesse darstellt. Im zweiten Kapitel soll deshalb einerseits die religionskulturelle Grosswetterlage aufgrund religionssoziologischer Studien rekonstruiert und andererseits die volksskirchliche Situation der Schweizer Kirchen wie auch der Kirchen in Deutschland dargestellt werden.

Kapitel II: Geschichte der Volkskirche: Der Begriff Volkskirche, es wurde erwähnt, ist seit Friedrich Schleiermacher belegt. Bereits hier zeigt sich, dass der Begriff Transformationsprozesse protestantischen Kirchentums in der Moderne verarbeitet. Das Kapitel stellt die verschiedenen Profilierungen dar, die der Begriff bzw. das Konzept Volkskirche in der Moderne erfahren hat und wie es ekklesiologisch reflektiert wurde. Gleichzeitig wird – zumindest epochenbezogen – über die Moderne hinaus gedacht: Eingangs werden Öffentlichkeitsdimensionen von Kirche mit Hilfe von historischen Erkundungen in der Alten und neuzeitlichen Kirche seit der Reformation nachgezeichnet, danach werden in einer institutionentheoretischen Sicht historisch relevante Organisationsformen von Kirche

erörtert. Das Kapitel schliesst mit einem Versuch, Volkskirche unter postmodernen Bedingungen weiterzudenken. Die Ideologiefälligkeit des Volkskirchenkonzepts wurde immer wieder wahrgenommen und angemahnt; darum klären die Beiträge mit der inhaltlichen Profilierung auch seine jeweils intendierte und tatsächliche Funktion: Welcher status quo wurde mit ihm legitimiert, welche kirchliche Reform zu initiieren versucht, welches ekklesiale oder ekklesiologische Defizit aufgearbeitet oder verdeckt?

Kapitel III: Volkskirche und Kirchenrecht: Der Begriff der Volkskirche ist kein juristischer, und Kirchen mit einem volkskirchlichen Selbstverständnis sind rechtlich unterschiedlich verfasst. In diesem Kapitel wird in einer Durchsicht durch kirchliche Erlasse erhoben, wo und in welcher Weise volkskirchliches Selbstverständnis kirchenrechtlich fassbar wird. Weiter wird das Spannungsfeld zwischen staatlichem und kircheninternem Kirchenrecht ausgeleuchtet und nach den spezifischen juristischen Problemstellungen gefragt, die sich aus diesem Spannungsverhältnis ergeben.

Kapitel IV: Praktisch-theologische Modelle von Volkskirche und deren theologische Implikationen: Das Kapitel stellt prominente praktisch-theologische Kirchentheorien der letzten vierzig Jahre vor und fragt nach deren Relevanz für die volkskirchliche Gegenwart. Die historische und sachliche Spannweite reicht von Ernst Langes Bestimmung von Volkskirche als «institutionalisiertem Widerspruch» bis hin zu Michael Herbsts Konzept einer missionarischen Volkskirche.

Kapitel V: Programme und Praxisformen von Volkskirche in der Schweiz: Nach den Konzepten werden in einem nächsten Schritt Aktualisierungsgestalten von Volkskirche vorgestellt. Die verschiedenen Formen werden beschrieben sowie historisch und soziologisch kontextualisiert. Exemplarisch werden dabei die phänomenale Breite und die Konturen volkskirchlicher Praxisformen in der reformierten (Deutsch-)Schweiz deutlich. Dabei zeigt sich auch das den Praxisformen zugrunde liegende und handlungsleitende Verständnis von Volkskirche und so die – wiederum typisch volkskirchliche – Pluralität der Konzeptionierungen von Volkskirche.

Kapitel VI: Zur Theologie der Volkskirche: In einem systematisch-theologischen Kapitel wird versucht, anhand unterschiedlicher ekklesiologischer Fragestellungen eine differenzierte theologische Annäherung an das Konzept Volkskirche zu erarbeiten. Dazu gehören biblische und reformationsgeschichtliche Einsichten sowie Überlegungen zum Status der Rede von Volkskirche, Reflexionen zur Präsenz Christi in der Volkskirche, der Problematik ihrer Grenzen, aber auch ihres Verhältnisses zu anderen gesellschaftlichen Subsystemen bis hin zu ihrer Verortung in einem multireligiösen Kontext. Schliesslich soll auch Kritik am Konzept der Volkskirche vergegenwärtigt werden, und zwar in ihrer härtesten Gestalt, wie sie von Søren Kierkegaard formuliert wurde.

Kapitel VII: Perspektiven für ein zukunftsfähiges Modell von Volkskirche: In einem Schlusskapitel unternehmen es die Herausgeber, auf der Basis der vielstim-

migen Beiträge des Bandes in einer Reihe von Thesen ein sozialwissenschaftlich verantwortetes und theologisch hinreichend facettenreiches Konzept von Volkskirche zu skizzieren. Dieses soll die Tragfähigkeit eines reflektierten volkskirchlichen Selbstverständnisses auch für eine Kirche der näheren Zukunft erweisen.

Der unabgeschlossenen Form des Buches, mit welcher es Diskurse anstossen und nicht abschliessen will, entspricht sein *Titelbild*. Was es mit der «Kirche im Dorf» (die auch die Kirche in der Stadt sein kann) auf sich hat, muss heute als durchaus offen gelten. Beides, was unter dem Begriff «Volkskirche» zu verstehen sein könnte und welche Zukunft die damit bezeichnete kirchliche Gestaltung hat, sieht sich der Kontroverse ausgesetzt. Die Volkskirche steht nicht klar vor Augen, sie liegt im Dunst. Selbst die Frage, ob es mit den Beiträgen dieses Bandes gelingen wird, den Dunst etwas aufzulösen, wird am Ende vermutlich keine eindeutige Antwort finden. Es könnte aber sein, dass sich diese Uneindeutigkeit dem zur Debatte stehenden Phänomen als zutiefst entsprechende Uneindeutigkeit herausstellt und die unabschliessbare Diskussion als die für die Volkskirche typische Sprachform. Die «Kirche im Dorf» des Titelbildes steht nicht bloss zufällig im Dunst. Als Volkskirche steht sie grundsätzlich im Dunst. Abschliessende Klarheit kann deshalb nicht das Ziel dieses Buches sein. Wohl aber, den Nebel etwas zu lichten und der geneigten Leserin die faszinierende Vielgestaltigkeit und Komplexität des Phänomens wie des Programms «Volkskirche» vorzuführen und damit etwas von seiner Stärke wie auch seiner Zeitgemässheit bewusst zu machen.

Bereits im Oktober 2015 ist, ebenfalls bei TVZ, in der Reihe «denkMal» ein Band zum Thema Volkskirche erschienen: Claudia Kohli Reichenbach/Matthias Krieg (Hg.), *Volkskirche und Kirchenvolk. Ein Zwischenhalt*. Beide Publikationen, das «kleine» und das «grosse» Volkskirchenbuch, sind parallel und in gegenseitiger Absprache entstanden, zum Teil von demselben Herausgeberkreis. Entsprechend sind die zwei Bücher nicht als Konkurrenz, sondern als sich ergänzende Beiträge in einer aktuell sehr dringlichen Diskussion zu verstehen. Mit ihren unterschiedlichen Formaten, Gattungen und Adressatenkreisen sollen sie dazu beitragen, diese Diskussion in Theologie und Kirche möglichst breit zu führen.

Wir danken den Autorinnen und Autoren, die sich auf das komplexe Unternehmen dieses Buches eingelassen haben. Wir danken den studentischen Hilfskräften Manuela Grossmann und Sophie Glatthard für die arbeitsaufwändigen Layoutarbeiten sowie Frau Stephanie Zellweger-Tanner für das zuverlässige Lektorat. PD Dr. Johannes Stückelberger hat uns bei der Wahl eines passenden Titelbildes unterstützt. Die Finanzierung des Werkes haben die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und die Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich übernommen. Zu grossem Dank verpflichtet sind wir ausserdem dem Theologischen Arbeitskreis im Bereich Theologie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, wo die ersten Ideen zu diesem Buch entwickelt worden sind.

I. Volkskirche in der Gegenwart

Säkularisierung und Individualisierung

Volkskirchliche Perspektiven in der gegenwärtigen Umwälzung der religiösen Landschaft

Stefan Huber

Das heutige Territorium der Schweiz wurde im 7. und 8. Jahrhundert christianisiert. Es folgten rund 800 Jahre, in denen die römisch-katholische Kirche ein Monopol für die Regulation religiöser Deutungsmuster und Praktiken innehatte. Sie war Volkskirche in dem Sinn, dass sie für das ganze Volk zuständig war. Dieses Monopol zerbrach mit der Reformation zu Beginn des 16. Jahrhunderts. An seine Stelle trat ein Duopol: Je nach Region wurde die Regulation des Religiösen entweder von der römisch-katholischen Kirche oder einer reformierten Landeskirche organisiert. Beide Kirchen waren Volkskirchen im oben definierten Sinn. In diesem volkskirchlichen Setting war die römisch-katholische Kirche für gut 450 Jahre Juniorpartnerin, da sie nur etwa 40% der schweizerischen Bevölkerung betreute, während die reformierten Landeskirchen für rund 60% der Bevölkerung zuständig waren. Diese über Jahrhunderte stabile Grundstruktur löst sich seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts mit zunehmender Geschwindigkeit auf. 2014 – also kurz vor den 500-jährigen Jubiläum der Reformation – ist der Anteil der Reformierten auf rund 25% geschrumpft (Quelle BfS)¹. Der Bevölkerungsanteil der römisch-katholischen Kirche ging auch zurück, doch mit rund 38% hat sie im ehemaligen Duopol die Rolle der Seniorpartnerin übernommen. Zu christlichen Kirchen insgesamt bekennen sich im Jahr 2014 noch rund 69% der schweizerischen Wohnbevölkerung. 23% gehören keiner Konfession an, zu anderen Religionsgemeinschaften zählen sich etwa 7% der Wohnbevölkerung (darunter 5% zum Islam).

Dieser kurze Ausflug in die Geschichte kontrastiert mit den aktuellen Zahlen der Religionsstatistik und soll die Dramatik und den epochalen Status des gegenwärtigen Transformationsprozesses des religiösen Feldes in der Schweiz verdeutlichen. In seiner religionsstrukturellen Dynamik ist dieser Prozess durchaus mit den Zäsuren, die durch die Christianisierung im 7./8. Jahrhundert und die Reformation im 16. Jahrhundert gesetzt wurden, vergleichbar. Dadurch verändern sich auch die religionsstrukturellen Bedingungen für ein volkskirchliches Selbstverständnis in dramatischer Weise. Dabei ist zu beachten, dass der Transformationsprozess noch anhält und die Konturen einer relativ stabilen neuen

1 Auch alle folgenden prozentualen Angaben zur Mitgliederstärke von Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie zu ihren Ausländeranteilen basieren auf Angaben des schweizerischen Bundesamts für Statistik (BfS).

Religionsstruktur noch nicht absehbar sind. Insbesondere die reformierten Kirchen befinden sich gewissermassen noch im «freien Fall». In Genf, einem der historischen Zentren der Reformation, bekennen sich 2014 nur noch 10% zu ihr. In Basel beträgt der Anteil der Reformierten immerhin noch knapp 17%. Auf der anderen Seite ist jedoch in Basel die allgemeine Dechristianisierung am weitesten fortgeschritten: 46% gehören keiner Konfession an und 11% einer nicht-christlichen Religionsgemeinschaft (darunter über 8% dem Islam).

Im Folgenden vertiefe ich in exemplarischer Weise einzelne Dynamiken der gegenwärtigen religionsstrukturellen Umbruchprozesse in der Schweiz und lote darin vorhandene volksskirchliche Spielräume aus. Dabei orientiere ich mich an den religionssoziologischen Konzepten der Säkularisierung und Individualisierung und gehe daneben auch auf markttheoretische Überlegungen ein. Da die aus der Markttheorie sich ergebenden Prognosen empirisch nur mittel- und langfristig überprüfbar sind, haben sie für den vorliegenden Beitrag keinen konstitutiven Status. Aufgrund der Heterogenität der empirischen Befunde sowie der Vielfalt und Dynamik der religiösen Akteure werde ich schliesslich zu der These kommen, dass der Ausgang des Transformationsprozesses noch weitgehend offen ist. Für Volkskirchen öffnen sich dabei neue Perspektiven.

1 Säkularisierung

Säkularisierungstheoretische Konzepte² verbindet die Grundthese, dass Religion im Prozess der Modernisierung zunehmend an sozialer und individueller Bedeutung verliert. Das müsse nicht zwangsläufig zu einem restlosen Verschwinden religiöser Institutionen, Praktiken und Vorstellungen führen. Doch ein dramatisch fortschreitender Bedeutungsverlust des Religiösen scheint in dieser Perspektive unvermeidbar. Dabei wird der Fokus auf religiöse Institutionen und Prozesse der Tradierung und der Sozialisation religiöser Inhalte und Praktiken gerichtet. In empirischen Untersuchungen werden dafür vor allen Indikatoren wie Kirchenmitgliedschaft, Gottesdienstteilnahme, Glaube an traditionelle religiöse Vorstellungen, die Befolgung religiöser Vorschriften im Alltag sowie Indikatoren zur religiösen Sozialisation bemüht. In Bezug auf die Schweiz gehe ich vertieft auf die Entwicklung der Zugehörigkeit zu Kirchen und Religionsgemeinschaften (Abbildung 1) sowie die Teilnahme an Gottesdiensten römisch-katholischer und reformierter Kirchen (Abbildung 2) ein.

Die linke Seite von Abbildung 1 veranschaulicht die seit dem 16. Jahrhundert stabile Struktur des Duopols von reformierten und römisch-katholischen Kir-

2 Vgl. Detlef Pollack, Säkularisierungstheorie, Version: 1.0 (2013) <https://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie?oldid=85955> (Zugang: 12.2.2016); Gert Pickel, Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62, 2010, 219–245.

chen. Wie bereits erwähnt, betrug dieses Verhältnis etwa 60 : 40 zu Gunsten der Reformierten. Eine erste Verschiebung der Gewichte ist seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts beobachtbar. Durch Migrationsbewegungen aus überwiegend römisch-katholischen Herkunftsländern (insbesondere Italien) nehmen die prozentualen Anteile der Katholiken zu und der Reformierten ab. 1980 ergibt die Volkszählung, dass erstmals seit der Reformation wieder mehr Katholiken als Reformierte in der Schweiz leben. Doch zusammen repräsentieren die beiden grossen Kirchen 1980 noch rund 92% der Schweizer Wohnbevölkerung. Zu diesem Zeitpunkt kann immer noch davon gesprochen werden, dass sie bezüglich ihrer Bevölkerungsanteile «Volkskirchen» sind. Seit den 80er Jahren nimmt jedoch das Tempo der Umgestaltung des religiösen Feldes rapide zu. Die Bevölkerungsanteile der Reformierten schrumpfen kontinuierlich und mit zunehmender Geschwindigkeit. Allein von 2000 bis 2014 nimmt ihr Bevölkerungsanteil um 8,4% auf 25,5% ab. Seit den 90er Jahren befindet sich auch die katholische Kirche in einem – allerdings etwas flacher verlaufenden – Schrumpfungsprozess. Von 2000 bis 2014 nimmt ihr Bevölkerungsanteil um 4,4% auf 38,9% ab. Auf der anderen Seite steigen die Bevölkerungsanteile anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften. 2014 erreichen sie 12,4%. Am stärksten ist die Wachstumsdynamik bei den Konfessionslosen. 1970 betrug ihr Bevölkerungsanteil nur 1,2%. Seitdem nimmt ihr Anteil mit steigender Tendenz zu. Besonders rasant verläuft diese Dynamik seit der Volkszählung im Jahr 2000. In den 14 Jahren bis 2014 hat sich ihr Anteil mehr als verdoppelt – er stieg von 11% auf 23%.

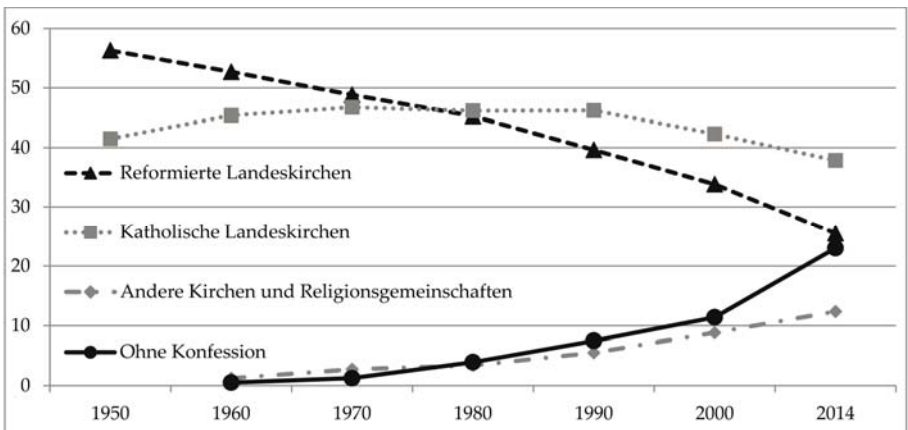


Abbildung 1: Entwicklung der religiösen Zugehörigkeit von 1950 bis 2014 (Anteile in Prozent der Wohnbevölkerung; Quelle: eigene Berechnung auf der Basis von Volkszählungsdaten des BfS).

Der teilweise dramatische Rückgang bei den beiden grossen Landeskirchen sowie das zum Teil explosionsartige Anwachsen der Gruppe der Konfessionslosen bestätigt die Grundannahme der Säkularisierungsthese. Die traditionellen religiö-

sen Anbieter verlieren an Einfluss. Dies gilt insbesondere für die reformierten Kirchen, deren Bevölkerungsanteil sich in den letzten 60 Jahren mehr als halbiert hat. Auf der anderen Seite haben sich die Konfessionslosen als eine stark wachsende Gruppe mit einer säkularen Identität etabliert. Sie werden bei der weiteren Entwicklung des religiösen Feldes in der Schweiz eine zentrale Rolle spielen. Dabei ist insbesondere die Frage relevant, ob Konfessionslosigkeit und Säkularität notwendigerweise auch zu einem Verschwinden religiöser und spiritueller Praktiken und Deutungsmuster führen. Gegen die Säkularisierungsthese spricht das kontinuierliche Anwachsen minoritärer Kirchen und Religionsgemeinschaften. Zwar können sie die Mitgliedschaftsverluste der beiden traditionellen religiösen Duopolisten nur zum Teil kompensieren. Ihre kontinuierliche Stärkung führt jedoch zu einem Anwachsen der Vielfalt religiöser und spiritueller Angebote. Aus der Perspektive markttheoretischer Ansätze³ sollte diese Pluralisierung des religiösen Angebots mittelfristig zu einem Anwachsen der Religiosität in der Bevölkerung und der Mitgliedschaft in religiösen Organisationen führen. Aus diesem Grund ist es theoretisch denkbar, dass die Gruppe der Konfessionslosen wieder schrumpft. Aufgrund der Vielfalt der religiösen Anbieter und ihrer relativ grossen Freiheitsgrade bei der Gestaltung ihres Angebots ist es schwierig abzuschätzen, welche Marktanteile die konkurrierenden religiösen Anbieter mittelfristig erobern werden. Auf jeden Fall haben die beiden Volkskirchen ihre beherrschende Stellung verloren. Sie sind nur noch Akteure auf einem pluralen religiösen Feld. Damit stehen sie nicht zuletzt auch vor der Herausforderung, ihre volksskirchliche Identität neu zu definieren.

Die Bevölkerungsanteile der verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften geben Auskunft über ihr relatives gesamtgesellschaftliches Gewicht. Demgegenüber kann die Entwicklung der Gottesdienstteilnahme innerhalb einzelner Kirchen als ein Indikator für ihre innere Stärke und Handlungsfähigkeit angesehen werden. Aus säkularisierungstheoretischer Perspektive ist auch in dieser Hinsicht ein Rückgang und damit eine Schwächung der Kirchen als institutionelle Akteure auf dem religiösen Feld zu erwarten. Die empirischen Befunde zeigen diesbezüglich ein differenziertes Bild. Insbesondere ist zwischen den Entwicklungen der römisch-katholischen und der reformierten Kirchen zu unterscheiden.

3 Vgl. Laurence Robert Iannaccone, Introduction to the Economics of Religions, *Journal of Economic Literature* 36, 1998, 1465–1495; Rodney Stark, Economics of Religion, in: Robert A. Segal (Hg.), *The Blackwell Companion to the study of Religion*, Malden MA 2006, 47–67.

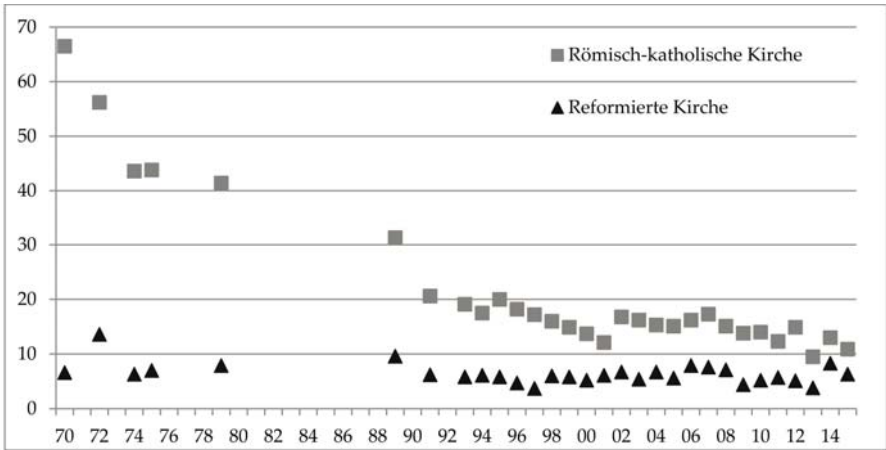


Abbildung 2: Entwicklung der wöchentlichen Gottesdienstteilnahme bei der römisch-katholischen und reformierten Kirche von 1970 bis 2015 (jährliche Anteile in Prozent der jeweiligen Kirchenmitglieder; Quelle: eigene Berechnung auf der Basis von 64 repräsentativen Studien).

Wie Abbildung 2 dokumentiert, ist bei der römisch-katholischen Kirche ein Zusammenbruch der traditionellen katholischen Gottesdienstkultur beobachtbar. Zu Beginn der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts besuchten noch 66% aller Katholiken und Katholikinnen mindestens einmal in der Woche einen Gottesdienst. Die Validität der Messung aus dem Jahr 1970 wird durch Gallup Zahlen aus dem Jahr 1968 gestützt, die auf die schweizerische Gesamtbevölkerung bezogen sind. Die römisch-katholische Kirche konnte das für ihre Identität zentrale Sonntagsgebot bei der überwiegenden Mehrheit ihrer Mitglieder durchsetzen. Damit gewann sie eine sehr breite Resonanz. Doch bereits Mitte der 70er Jahre bricht dieser Anteil auf etwa 42% ein. Bis zu Beginn der 90er Jahre sinkt die wöchentliche Gottesdienstteilnahme weiter auf rund 20% ab. Der Schwund erfolgt nicht mehr so rasant wie zu Beginn der 70er Jahre, doch das Resultat bleibt dramatisch: In den 20 Jahren von 1970 bis 1990 verliert die römisch-katholische Kirche rund drei Viertel ihrer regelmässigen Gottesdienstbesucher/innen. Die allgemeine Gültigkeit des Sonntagsgebots ist zu einer Option geworden, die von weniger als einem Fünftel der Katholiken und Katholikinnen gewählt wird. Daher kann von einem Zusammenbruch der katholischen Sonntagskultur gesprochen werden. Damit war eine massive Schwächung der Resonanz, Handlungsfähigkeit und traditionellen Identität der römisch-katholischen Kirchen verbunden. Danach stabilisiert sich die Gottesdienstteilnahme. Seit Mitte der 90er Jahre sinkt sie nur noch in einem geringen Umfang. Gleichwohl zeichnet sich die Tendenz einer Angleichung an die Prozentzahlen des Gottesdienstbesuchs bei den reformierten Kirchen ab. Diese Tendenz ist mit der traditionellen katholischen Identität, die auf die Heilige Messe zentriert ist, nur schwer zu vermitteln. Die katholische

Kirche steht damit vor der enormen Herausforderung, eine neue Identität zu entwickeln.

Im Kontrast zur Abwärtsdynamik im katholischen Bereich zeigt sich bei den reformierten Kirchen eine erstaunliche Konstanz. Der Anteil von reformierten Gottesdienstbesucher/innen schwankt von 1970 bis 2015 meist zwischen 5% und 7%. In den letzten Jahren ist sogar ein Trend nach oben beobachtbar. Dieser Befund ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Zunächst dokumentiert er die geringe Relevanz der sonntäglichen Gottesdienstteilnahme in der reformierten religiösen Kultur. Damit verbunden ist die im Vergleich zur traditionellen katholischen religiösen Kultur wesentlich geringere Resonanzfähigkeit kirchlicher Akteure und des institutionellen Apparats. Beides hängt mit unterschiedlichen theologischen Akzenten zusammen – insbesondere mit der reformierten Wertschätzung der «Freiheit des Christenmenschen», woraus nicht zuletzt auch die Betonung der Autonomie des Einzelnen gegenüber kirchlichen Amtsträgern und Vorgaben folgt. Im Prinzip passt dieses Konzept bestens in den Kontext einer modernen Religionskultur und sollte kirchliche Wachstumspotenziale enthalten. Im Kontext der Säkularisierungsthese ist die jahrzehntelange Konstanz der Gottesdienstteilnahme hochgradig irritierend. Theoretisch wären nicht nur ein Rückgang der reformierten Bevölkerung, sondern auch massive Auflösungstendenzen der traditionell ohnehin schwach ausgeprägten Gottesdienstkultur zu erwarten gewesen. Aufgrund des Rückgangs der Mitgliedschaftszahlen ist eine Konstanz bei dem Anteil der Reformierten, die an Gottesdiensten teilnehmen, mit einem Rückgang bei den absoluten Zahlen der reformierten Gottesdienstteilnehmer/innen verbunden. Gleichwohl bleibt der Sonntagsgottesdienst für den Kern der Mitglieder reformierter Landeskirchen ein wesentlicher Bezugspunkt. Damit gehen Vergemeinschaftungsprozesse und eine innere Stabilisierung der reformierten religiösen Kultur einher. Darin sind Potenziale für neue Angebote enthalten.

2 Individualisierung

Individualisierungstheoretische Konzepte⁴ verbindet die Grundthese, dass Religiosität in der Moderne nicht verschwindet, sondern lediglich ihre inhaltliche Gestalt verändert. Dabei wird von anthropologischen Überlegungen ausgegangen, in denen die Unausweichlichkeit von Transzendenz Erfahrungen und der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn des Lebens betont wird. Dadurch sei eine von traditionellen religiösen Institutionen unabhängige und strukturell unversiegbare Quelle religiösen Erlebens und Verhaltens gegeben. Ergänzend wird auf soziologische Individualisierungstheorien zurückgegriffen, in denen die

⁴ Vgl. Paul Heelas/Linda Woodhead, *The spiritual revolution: why religions giving way to spirituality*, Malden MA 2005; Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.

Modernisierung als Prozess zunehmender Selbstbestimmung des Individuums thematisiert wird. In religiöser Hinsicht führe dies zur «Abnabelung» von religiösen Institutionen und begünstige den Aufbau «hybrider» und teilweise auch «fluiden» religiöser Identitäten, die sich weitgehend unabhängig von institutionellen Normierungsversuchen entwickeln. Der Individualisierung der Religiosität wohnt damit auch eine Tendenz zu ihrer Pluralisierung inne. Der entscheidende Unterschied zu säkularisierungstheoretischen Ansätzen liegt in der Annahme einer unversiegbaren anthropologischen Quelle von Religiosität. Daher wird grundsätzlich nicht mit einer Auflösung des Religiösen gerechnet, sondern mit seinem konstanten Fortbestand, wenn auch in sich verändernden Gestalten. Dieser Gestaltwandel ist für die Ausbildung neuer volksskirchlicher Identitäten sowohl Herausforderung als auch Chance.

Zur exemplarischen Konkretisierung individualisierungstheoretischer Konzepte gehe ich im Folgenden darauf ein, wie sich in der Schweiz der Glaube an ein transzendentes Prinzip (Abbildung 3) und die Häufigkeit des Nachdenkens über den Sinn und Zweck des Lebens (Abbildung 4) im Lauf der Zeit verändert haben. Dabei können auch konkurrierende Prognosen der Säkularisierungs- und der Individualisierungstheorie empirisch gegeneinander getestet werden. Zumindest in Bezug auf den Glaube an ein transzendentes Prinzip müssen säkularisierungstheoretische Ansätze zwingend mit einem Rückgang im Zeitverlauf rechnen. Demgegenüber sollte dieser Glaube aus individualisierungstheoretischer Perspektive konstant bleiben – wobei sich allerdings zumindest zum Teil seine Gestalten verändern und ausdifferenzieren sollten.

In den meisten repräsentativen religionssoziologischen Studien wird mit Ausnahme des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung kaum nach Transzendenzerfahrungen gefragt. Da der Religionsmonitor erst seit 2007 durchgeführt wird, sind auf seiner Basis noch keine Längsschnittbeobachtungen über einen längeren Zeitraum möglich. Daher konkretisiere ich die Individualisierungsthese nicht auf der Basis der Entwicklung von Transzendenzerfahrungen, was theoretisch am nächsten läge, sondern auf der Basis des Glaubens an ein transzendentes Prinzip. Dabei gehe ich davon aus, dass sich die Konstanz von Transzendenzerfahrungen in einer relativen Konstanz des Transzendenzglaubens spiegelt. Dafür ist es notwendig, einen weiten Begriff des «Glaubens» und eines «transzendenten Prinzips» zugrunde zu legen. In diesem Sinn wird im Folgenden der Begriff «Glaube» nicht in einem christlichen Sinn als «vertrauensvolle Überantwortung an Gott» verstanden, sondern lediglich als ein «für plausibel halten». Dieser weite Glaubensbegriff beinhaltet keine weitergehende Bestimmung der Beziehung des Individuums zur Transzendenz. Daher kann dieser Glaubensbegriff auch Momente des Zweifels und der kritischen Selbstreflexion beinhalten. Aus traditioneller christlicher Perspektive werden Glaubenszweifel eher als ein Defizit wahrgenommen, da dies als eine Abnahme des Vertrauens in den gnädigen Gott erscheint. Demgegenüber sind aus individualisierungstheoretischer Perspektive

Zweifel an der Art und Gestalt der Transzendenz eher der Normalfall, da das individuelle Transzendenzkonzept in relativ autonomer Weise erarbeitet und validiert werden muss. Der Begriff des transzendenten Prinzips ist aus individualisierungstheoretischer Perspektive ebenfalls möglichst weit zu fassen. Er umfasst unter anderem theistische, deistische, pantheistische, spiritistische und astrologische Konzepte der Transzendenz.

Die am weitesten in die Vergangenheit zurückreichende Längsschnittbeobachtung ist mit der Frage *«Glauben Sie an Gott?»*, die mit ja oder nein beantwortet werden konnte, möglich. Diese Frage wurde in der Schweiz 1968 in einer Gallup-Umfrage gestellt sowie leicht abgewandelt (*«Glauben Sie oder glauben Sie nicht an Gott?»*) in den Befragungen des World Value Survey (WVS) von 1988 und 1996 sowie des European Value Survey (EVS) von 2008. Damit kann ein Zeitraum von gut 40 Jahren untersucht werden. Aus individualisierungstheoretischer Perspektive ist dieser Indikator jedoch in zweifacher Hinsicht mangelhaft. Erstens ist das Stichwort «Glauben» mit all seinen kirchlichen Konnotationen prominent. Ein Glaube mit Zweifeln kommt nicht vor. Daneben schwingen auch bei «Gott» als dem zweiten Kernkonzept der Frage traditionelle christliche Konnotationen mit. Daher wird mit diesem Indikator nicht nur die subjektiv empfundene Plausibilität eines transzendenten Prinzips erfasst, sondern auch die Zustimmung zur kirchlichen Normierung der Gestalt dieses Prinzips und des subjektiven Verhältnisses zu ihm. Aus individualisierungstheoretischer Perspektive sollte die Plausibilität eines transzendenten Prinzips konstant bleiben und zugleich seine kirchliche Normierung zurückgehen. Beide Voraussagen können auf der alleinigen Basis dieses Indikators nicht differenziert analysiert werden.

Bei den Befragungen des International Social Survey Project (ISSP) von 1999 und 2009 wurde der Glaube an ein transzendentes Prinzip sowohl in Bezug auf den Modus des Glaubens als auch in Bezug auf die Gestalt des transzendenten Prinzips differenziert erfasst. Die Basisfrage lautete: *«Bitte geben Sie nun an, welche der folgenden Aussagen Ihren Glauben an Gott am ehesten zum Ausdruck bringt»*. Darauf folgten sechs Aussagen, in denen unterschiedliche Angebote zum Konzept der Transzendenz und zum Modus des Glaubens gemacht werden:

1. Ich weiss, dass es Gott wirklich gibt und habe daran keinen Zweifel.
2. Obwohl ich Zweifel habe, meine ich, dass ich doch an Gott glaube.
3. Ich bemerke, dass ich manchmal an Gott glaube, manchmal nicht.
4. Ich glaube nicht an einen persönlichen Gott, aber ich glaube, dass es irgend-eine höhere geistige Macht gibt.
5. Ich weiss nicht, ob es einen Gott gibt, und glaube auch nicht, dass es möglich ist, dies herauszufinden.
6. Ich glaube nicht an Gott.

Von diesen sechs Aussagen können die ersten vier in dem weiter oben definierten weiten Sinn als Glaube an ein transzendentes Prinzip interpretiert werden. Daher wird die Zustimmung zu ihnen in Abbildung 3 zu einem Gesamtwert aufsummiert. Dieser Wert bringt zum Ausdruck, wie verbreitet der Glaube an ein transzendentes Prinzip unabhängig von dem Modus des Glaubens und dem Konzept der Transzendenz ist. Davon ausgehend kann durch den Vergleich mit den Zustimmungsraten zu der WVS- und EVS-Frage zum Glauben an Gott analysiert werden, wie sich die Plausibilität eines transzendenten Prinzips und die kirchliche Normierung dieser Plausibilität im Längsschnitt entwickeln.

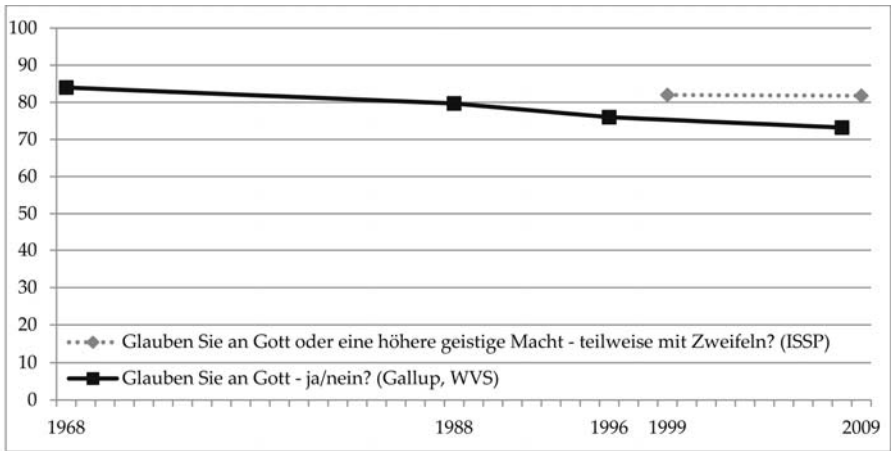


Abbildung 3: Prozentualer Anteil der schweizerischen Wohnbevölkerung, die an ein «transzendentes Prinzip» glaubt, nach Erhebungsjahr und Studie (Quelle: eigene Berechnungen auf der Basis der Daten von Gallup, des WVS und EVS sowie des ISSP).

Wie Abbildung 3 zeigt, nimmt die bekenntnisförmige Zustimmung zum Glauben an Gott in den 40 Jahren von 1968 bis 2008 um etwa 11% von 84% auf 73% ab. Aus individualisierungstheoretischer Perspektive spiegelt sich darin der Rückgang des normativen Einflusses der beiden christlichen Volkskirchen. Dieser Rückgang ist jedoch nicht so dramatisch, wie er aus säkularisierungstheoretischer Sicht hätte vermutet werden können. Immerhin bringen auch im Jahr 2008 fast drei Viertel der schweizerischen Wohnbevölkerung ihren Glauben an ein transzendentes Prinzip in einer Semantik zum Ausdruck, die mit den normativen Vorgaben der beiden Volkskirchen kompatibel ist. Zugleich belegen die Daten des ISSP, dass bei einem weiten Glaubens- und Transzendenzbegriff der Glauben an ein transzendentes Prinzip in den letzten 10 Jahren konstant von etwa 82% der schweizerischen Wohnbevölkerung geteilt wird. Die Kernannahme der Säkularisierungstheorie, dass sich mit dem Rückgang des Einfluss traditioneller religiöser Institutionen auch der Glaube an Transzendentes sukzessive auflöse, wird fol-

lich durch die empirischen Befunde nicht bestätigt. Vielmehr stützen die Befunde die individualisierungstheoretische Annahme des Gestaltwandels des Religiösen. Für Volkskirchen folgt daraus, dass in der Bevölkerung ein Reden über Transzendenz und Transzendentes grundsätzlich resonanzfähig bleibt. Dabei können sie sich jedoch immer weniger auf die Anschlussfähigkeit traditioneller Sprachangebote verlassen. Vielmehr müssen sie versuchen, mit der autonomen religiösen Produktivität der Subjekte ins Gespräch zu kommen. Dafür könnte ein «dienendes» Selbstverständnis der Volkskirchen hilfreich sein.

In individualisierungstheoretischer Perspektive setzt der Glaube an Transzendentes nicht nur Transzendenerfahrungen voraus, über die Personen unausweichlich stolpern, sondern auch das Interesse, sich mit derartigen Erfahrungen auseinanderzusetzen, sie zu deuten und in konsistenter Weise in ein Weltbild einzufügen. Ein indirekter Indikator für dieses Interesse ist die Frage, wie oft *über den Sinn und Zweck des Lebens nachgedacht* werde, die seit 1988 regelmässig im WVS gestellt wird (vgl. Abbildung 4). Bei dieser Frage handelt es sich um einen indirekten Indikator, da Sinnfragen weder mit Transzendenerfahrungen gekoppelt noch notwendigerweise im Horizont der Transzendenz bearbeitet werden müssen. Gleichwohl kann angenommen werden, dass mit der Häufigkeit des Nachdenkens über Sinnfragen auch die Bereitschaft wächst, sich mit Transzendenerfahrungen auseinanderzusetzen. In diesem Kontext ist zu beachten, dass die Beschäftigung mit Sinnfragen und Transzendenzdeutungen sowohl von relativ stabilen Persönlichkeitsmerkmalen (z. B. Empathie oder Neurotizismus) als auch von situativen Faktoren (z. B. Krankheit oder kritische Lebensereignisse) beeinflusst wird. Das heisst, manche Personen neigen dazu, sich verstärkt mit Sinn- und Transzendenzfragen auseinanderzusetzen und manche Lebenssituationen fordern derartige Fragen geradezu heraus.

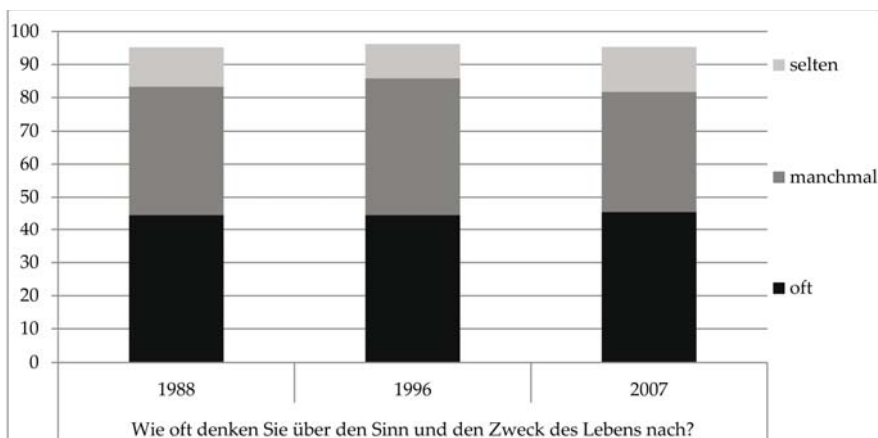


Abbildung 4: Häufigkeit des Nachdenkens über den Sinn und Zweck des Lebens (Prozentuale Anteile der schweizerischen Wohnbevölkerung; Quelle: eigene Berechnungen auf der Basis der Daten des WVS)

Die in Abbildung 4 dargestellten Befunde zeigen, dass über 20 Jahre hinweg (von 1988 bis 2007) jeweils rund 95% der schweizerischen Wohnbevölkerung angeben, sich mit Fragen zum Sinn und Zweck des Lebens zu beschäftigen. Selbst die Anteile der einzelnen Antwortkategorien verändern sich kaum. Etwa 45% antworten mit «oft», rund 39% mit «manchmal» und rund 12% mit «selten». Die hohe Konstanz der Antwortmuster ist ein starker empirischer Beleg für die «säkularisierungsresistente» Relevanz der Sinnfrage. Damit dürfte auch ein grundsätzliches Interesse an der Deutung und weltanschaulichen Integration von Transzendenzerfahrungen verbunden sein. An beide Aspekte – sowohl Sinnfragen als auch die Interpretation von Transzendenzerfahrungen – können Volkskirchen dauerhaft anknüpfen.

3 Chancen und Perspektiven für Volkskirchen

Abschliessend stellt sich die Frage, welche Chancen und Perspektiven sich den Volkskirchen angesichts der gegenwärtigen tiefgreifenden Transformationsprozesse des religiösen Feldes eröffnen. An einigen Stellen wurden bereits einige Überlegungen angestossen. Sie sollen nun ergänzt und systematisiert werden.

Zunächst ist nochmals zu unterstreichen, dass infolge der tiefgreifenden Säkularisierungsprozesse die traditionelle Form der Volkskirche, die ein Monopol für die Regulation religiöser Deutungsmuster und Praktiken besass, in der Schweiz der Vergangenheit angehört. Die römisch-katholischen und reformierten Kirchen sind auf dem religiösen Markt nur noch partikuläre Anbieter, die mit zahlreichen anderen Angeboten konkurrieren. Sie repräsentieren damit nicht mehr das ganze Volk. Wollen sie gleichwohl mit dem Konzept Volkskirche operieren, dann muss dieses Konzept mit neuen Inhalten gefüllt werden. Insbesondere stellt sich die Frage, wie sie als partikuläre religiöse Anbieter gleichwohl für das ganze Volk da sein können. Meiner Ansicht nach ist dies möglich, wenn partikuläre Kirchen (oder auch andere Religionsgemeinschaften) ein konsequent dienendes Selbstverständnis entwickeln. Dies erforderte, dass sie sich nicht nur für sich selbst, ihre Mitgliedschaft und zu gewinnende neue Mitglieder, als zuständig betrachten, sondern prinzipiell bereit sind, allen Menschen in uneigennütziger Weise zu dienen.

Die unter der Überschrift «Individualisierung» dargestellten empirischen Befunde belegen, dass trotz fortschreitender Säkularisierung der Glaube an Transzendentes sowie die Auseinandersetzung mit Sinnfragen konstant in der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung verbreitet ist. Daraus folgt, dass im ganzen Volk ein stabiles Bedürfnis nach der Deutung von Transzendenz und Transzendenzerfahrungen vorhanden ist, und damit ist ein allgemeiner Gegenstand ge-

ben, auf den sich ein dienendes Selbstverständnis von Volkskirchen beziehen könnte.⁵

5 Mit einer derartigen Ausrichtung von Theologie und Kirche korrespondiert auch Wilhelm Gräbs kulturhermeneutisches Konzept von Theologie, vgl.: Wilhelm Gräb, Wahrnehmen und Deuten, in: Albrecht Grözinger/Georg Pfeleiderer (Hg.), «Gelebte Religion» als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002, 43–63.

Volkskirche in der Deutschschweiz

Christina Aus der Au

Unter «Volkskirche» versteht man in der Schweiz traditionellerweise die katholischen und die evangelisch-reformierten Landeskirchen. Bis vor wenigen Jahrzehnten bekannte sich ungefähr je die Hälfte der Schweizer Bevölkerung zur Mitgliedschaft in einer der Landeskirche und so blieb das Verständnis «Volkskirche = Kirche des Volkes = Mehrheitskirche» lange Zeit unhinterfragt. Im Jahr 2012 gehörten aber nur mehr 38,2% (42,3%) der Schweizer Wohnbevölkerung über 15 Jahre der römisch-katholischen und nur noch 26,9% (33,9%) der evangelisch-reformierten Landeskirche an (in Klammern die Zahlen für 2000).¹ Demgegenüber sind 21,4% (11,2%) als konfessionslos gemeldet. Der Anspruch, mit einer christlichen Konfession «das Volk» in seiner Mehrheit zu vertreten, ist also zumindest quantitativ nicht mehr haltbar. Qualitativ wird allerdings häufig noch damit argumentiert, dass das christliche Gedankengut nach wie vor die Basis sei für die schweizerische (wenn nicht gar abendländische) Kultur und ebenso Grundlage und Garant für breit geteilte Werte. So könnten die beiden Kirchen trotz schwindender Mitgliederzahl als Repräsentantinnen einer mehrheitsfähigen christlichen Tradition und somit weiterhin als Volkskirchen betrachtet werden.

Der Begriff der Volkskirche gilt aber oft auch synonym für die strukturelle Form der Landeskirchen. Damit sind in der Schweiz die öffentlichrechtlichen Religionsgemeinschaften gemeint, die dem Staat gegenüber bestimmte Rechte und Pflichten haben. So dürfen sie Steuern erheben und haben erleichterten Zugang zu öffentlichen Einrichtungen wie Schulen, Spitälern und Gefängnissen. Umgekehrt wird von ihnen eine demokratische Organisationsform gefordert,² die Anerkennung der Religionsfreiheit und Transparenz, was die Finanzen anbelangt. Ausser in den Kantonen Genf und Neuenburg gilt dies in der gesamten Schweiz für die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche, in den Kantonen Zürich, Bern, Luzern, Solothurn, Baselland, Baselstadt, Schaffhausen, St. Gallen und Aargau darüber hinaus für die christkatholische Kirche und in den Kantonen Bern, Freiburg, Baselstadt und St. Gallen zudem auch für die Israelitische Gemeinde. Das Gegenstück dazu sind die Freikirchen, die sich privatrecht-

1 Bundesamt für Statistik, <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/05/blank/key/religionen.html> (Zugang: 2.12.2014).

2 Dieser Anforderung kommt die Römisch-katholische Kirche in der Schweiz mit Hilfe einer organisatorischen Doppelstruktur nach: Ihre kirchlich-hierarchische Struktur (Pfarreien) richtet sich nach dem Kirchenrecht, ihre staatskirchlich-demokratische Struktur (Kirchgemeinden) nach dem Staatskirchenrecht. Nur in dieser letzteren Struktur ist sie demokratisch legitimiert und öffentlichrechtlich anerkannt.

lich als Vereine organisieren – so wie es in Genf und Neuenburg auch die Evangelischen und die Katholiken tun.

Die Bezeichnung «Volkskirche» kann aber neben diesen formalen und organisatorischen Aspekten auch eine theologische Aussage beinhalten: Kirche ist dann nicht in erster Linie Kirche des Volkes, sondern Kirche für das Volk. So schreibt etwa Christoph Morgenthaler: «Volkskirche ist nicht dort, wo ein ganzes Volk zu ihr gehört, sondern dort, wo sie zu einem ganzen Volk gehört und dessen Gemeinwohl im Sinn hat.»³ Sie versteht sich dann, so Thomas Schlag, auch in einer säkularisierten Gesellschaft und unabhängig von ihrer staatskirchlichen Anbindung als öffentliche Akteurin im Sinne einer «öffentlichen Kirche als zivilgesellschaftlich relevante, intermediäre Institution, die sich ihrer Artikulations- und Handlungsverantwortung bewusst ist und diese auch von der Grundlage ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses her auszuüben versteht».⁴

Es gibt daneben allerdings noch ein weiteres theologisches Verständnis von Volkskirche, das spezifisch schweizerisch zu sein scheint. In den Diskussionen der so genannten «Zürcher Disputation», die in den 1980er Jahren einen gross angelegten Versuch gesamtkirchlicher Reflexion darstellte, fand der Zürcher Theologe Robert Leuenberger einen gemeinsamen Nenner aller Diskussionsparteien:

«Er liegt in der Entkonfessionalisierung der Kirche, wodurch diese zum Erfahrungsraum für religiöses Erleben ohne dogmatische Kontur zu werden im Begriffe ist. Als solcher steht sie der Gesellschaft nicht in konfessorischer Eigenart gegenüber, sondern vertritt über den religiösen Erlebnisraum hinaus höchstens noch ethisch-kritische Grundsätze, die sich von den Zielen bestimmter politischer Parteien nicht unterscheiden. Die Volkskirche wird zu einem integrierten Religionsinstitut innerhalb der demokratischen Gesellschaft.»⁵

Heinz Rüegger formuliert es zwanzig Jahre später noch pointierter:

«In den reformierten Volkskirchen der (v. a. deutschen) Schweiz darf theologisch so gut wie alles kritisch hinterfragt werden. Es darf fast alles in ihnen geglaubt, vertreten und gelehrt werden. Bloss eines ist weitgehend tabu: die kritische theologische Hinterfragung des Konzeptes der mehr oder weniger grenzenlos offenen Volkskirche.»⁶

³ In denkMal 8, Zürich 2015 (in Vorbereitung).

⁴ Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012, 13.

⁵ Robert Leuenberger, *Paradigmawechsel in der Volkskirche?*, *Theologische Zeitschrift* 43, 1987, 85–91, 90.

⁶ Heinz Rüegger, *Volkskirche oder Bekenntniskirche? Herausforderungen an die traditionellen Volkskirchen im Übergang zu einer neuen, stärker missionskirchlich geprägten Situation*, *Zeitschrift für Mission* 29, 2003, 58–69, 58.

1 Swiss made. Die Reformierten⁷

Die Schweizer Reformierten anerkennen kein Bekenntnis für verbindlich, verweigern sich einer einheitlichen Liturgie, feiern das Abendmahl nur an den höchsten Feiertagen, kriegen Gänsehaut beim Gedanken an einen Bischof und halten das «selber Denken»⁸ für den Kernbestand ihres Profils. So lauten jedenfalls ein paar nicht ganz unbegründete Vorurteile gegenüber den Reformierten in der Schweiz. Tatsache ist, dass sie vor allem föderalistisch organisiert sind, das heisst von Kanton zu Kanton verschieden, und so kann in diesem Sinne auch nur mit Vorbehalt von *den* Schweizerischen Reformierten gesprochen werden.

Diese Heterogenität ist allerdings ihrerseits wieder bezeichnend für die schweizerische Ausprägung der reformierten Tradition insgesamt, welche historisch bedingt stark von einer kleinräumigen Gemeindeorganisation beeinflusst ist. Dies hat nicht nur den Kirchenordnungen, sondern auch der theologischen Ausprägung des Schweizer Reformiertentums ihren eigenen Charakter gegeben. So ist die Deutschschweizer Kirchenlandschaft in zwanzig Landeskirchen gegliedert, die jeweils ihre eigenen Kirchenordnungen haben. Gut reformiert ist dabei die Verankerung einer presbyterial-synodalen Gemeindeleitung, die auch Nicht-Ordinierten und Nicht-Theologinnen auf der Ebene der Kirchgemeinde wie auch kantonale Anteil an der geistlichen Leitung zuerkennt.⁹ Kern und Herzstück des Glaubenslebens und für die Menschen «Kirche im eigentlichen Sinn» ist dabei die parochiale Kirchgemeinde. Deren Kompetenzen und Selbstverständnis grenzen dabei in einigen Kantonen fast schon an eine kongregationalistische Auffassung, in welcher die Autonomie der einzelnen Kirchgemeinde oberste Priorität hat.¹⁰

Im Gegenwind gesellschaftlicher «Megatrends»¹¹ wie z. B. dem Individualismus, der Pluralität von Lebensformen und einer säkularen Konkurrenz wird allerdings gegenwärtig gesamtschweizerisch um einige Eckpunkte des reformierten Kircheseins in einer Art und Weise gerungen, die das traditionell schweizerische, radikal föderalistische Kirchenverständnis herausfordert. Ich möchte dies im Folgenden an den Stichworten «Lebenswelten» und «Profil» festmachen.

7 So der Untertitel zum «Porträt» der Reformierten auf dem Webportal ref.ch: <http://www.ref.ch/die-reformierten-kirchen/portraet/> (Zugang: 28.10.2014).

8 So das Schlagwort der Plakataktion einiger Kantonalkirchen im Jahr 2000, vgl. http://www.medienheft.ch/uploads/media/k15-RickenbacherIwan_01.pdf (Zugang: 24.2.2015).

9 So heisst es z. B. in den Anmerkungen zur Thurgauer Kirchenordnung: «Aus dem der Kirchenverfassung zugrunde liegenden Prinzip der «gemeinsamen Gemeindeleitung» ergibt sich, dass nicht nur die organisatorischen und administrativen, sondern auch die geistlichen Belange von der Kirchenvorsteherschaft als Ganzer zu verantworten sind»: http://www.evangel-tg.ch/uploads/media/Revision_der_Kirchenordnung_Vorlage.pdf, 9 (Zugang: 4.1.2015).

10 Nicht ohne Grund finden sich in der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen auch viele Gemeinschaften mit «congregational» im Namen, vgl. <http://wcrc.ch/de/mitgliedskirchen/> (Zugang: 3.12.2014).

11 Vgl. Jörg Stolz, *Die Zukunft der Reformierten*, Zürich 2010.

2 Die Vielfalt der Lebenswelten

Das Modell der traditionell parochialen Kirchgemeinde ist vor dem Hintergrund nicht nur der schwindenden Mitgliederzahlen und Finanzen, sondern auch der veränderten Mobilität und neuen Bedürfnissen der Menschen ins Wanken geraten. Neben der traditionellen Kirchgemeinde entstehen Profil- und Identitätsgemeinden, in denen sich Menschen mit gemeinsamen Interessen und Frömmigkeitsstilen versammeln. Kleinere Gemeinden schliessen sich zusammen und präsentieren gemeindeübergreifende oder gesamtstädtische Angebote, oder sie fusionieren, um ihre Infrastrukturkosten zu teilen.

Dies ist nicht nur eine Herausforderung der Organisationsentwicklung, sondern auch eine politische, eine psychologische und nicht zuletzt eine ekklesiologische und theologische Herausforderung. Es ist nicht dasselbe, ob man wie bisher aufgrund des Wohnortes Mitglied in einer bestimmten Kirchgemeinde ist oder sich im Zusammenhang mit einer bestimmten Frömmigkeitspraxis, eines bestimmten Bekenntnisses oder einer bestimmten kirchlichen Organisationsstruktur seine Gemeinde auswählt. Die Gemeindezugehörigkeit – und damit ein wesentliches Element der konkreten christlichen Existenz – wird von etwas, das einem als Element des konkreten Zur-Welt-Kommens zufällt, zu etwas, das man zusätzlich zu seiner alltäglichen Existenz nach den eigenen Bedürfnissen und Vorlieben wählen kann.

Damit werden die Präferenzen und Lebenswelten der Gemeindeglieder zu einem wichtigen Aspekt der Ekklesiologie. Es ist deswegen kein Zufall, dass es vor allem religionssoziologische Publikationen waren, welche in den letzten Jahren auf grösste Aufmerksamkeit nicht nur der Medien, sondern auch der kirchlich Engagierten gestossen sind. Die Ergebnisse der empirischen Studie «Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz»¹² aus dem Jahre 1993 markierte dabei nur den Anfang. Nach den Analysen, welche Jörg Stolz im Auftrag des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zur Zukunft der Reformierten durchgeführt hatte und die mit Schlagworten «kleiner, ärmer, älter» bekannt geworden sind,¹³ befassten sich einige Kirchgemeinden und Kantonalkirchen selber mit den soziologischen Milieustudien. So beauftragte die Zürcher Kirche das Heidelberger Institut SINUS Markt- und Sozialforschung GmbH, eine Studie über die lebensweltlichen, religiösen und kirchlichen Orientierungen im Kanton Zürich durchzuführen. Ausgangspunkt waren Fragen wie: Was glauben die Mitglieder der reformierten Zürcher Landeskirche und was haben sie für Vorstellungen von Religion und Kirche? Wie verhalten sich diese Vorstellungen zu ihren sonstigen Wert- und Lebenshaltungen? Und wie lassen sich die Antworten auf diese Fragen für die Gestaltung der kirchlichen Angebote nutzen? Die Ergebnisse dieser Studie

12 Alfred Dubach/Roland Campiche (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentationsbefragung*, Zürich/Basel 1993.

13 Stolz, *Die Zukunft der Reformierten* (Anm. 11).

sind in zwei Bänden zusammengefasst; neben der detaillierten Darstellung steht auch eine Orientierungshilfe mit Interpretationen und Praxishilfen zur Verfügung.¹⁴ Die vorläufig letzte Publikation in dieser Hinsicht untersucht die Formen von Religiosität und Spiritualität bei Kirchenmitgliedern und findet hier vier Formen¹⁵ des Glaubens bzw. des Unglaubens vor: die traditionell bzw. freikirchlich Institutionellen, die Alternativen, die Säkularen und die Zweidrittelmehrheit der Distanzierten.

Auch solchen Studien durchaus kritisch gegenüberstehende Theologen wie der Zürcher Praktische Theologe Thomas Schlag halten fest, dass

«(m)it den Ergebnissen der Studie [...] unbedingt ernst zu machen [sei], weil Menschen – Gott sei Dank – nach wie vor nach dem suchen, was sie unbedingt angehen könnte. Sich solchen je eigenen Sehnsüchten und individuellen Anliegen zu verweigern, wäre für alle Beteiligten von fataler Konsequenz. Die schliesslich entscheidende Konsequenz aus dieser lebensweltorientierten Studie ist, in theologischer Praxis wie Forschung zu fragen, was Menschen künftig für ihre eigene und gemeinsame Lebensführung von Kirche erwarten dürfen und erwarten können.»¹⁶

Die hoffnungsvolle Wende der Kirchen hin zur religionssoziologischen Perspektive ist keine schweizerische Spezialität. Mit der nötigen theologischen Reflexion begleitet, ist sie auch kein Grund zur Sorge. Es gibt nämlich dadurch «nicht zwei oder mehr Prinzipien, an denen sich die neue Ordnung zu orientieren hätte: den Auftrag zur Evangeliumsverkündigung *und* die Wünsche ihrer Mitglieder, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter *und* die Erwartungen und Ansprüche anderer».¹⁷ Dass die Kirche ihrem Auftrag verpflichtet ist, steht nicht zur Debatte. Wohl aber markiert der Blickwechsel hin zu den konkreten Menschen im besten Falle die praktische Konsequenz einer Volkskirche, die ihrem Auftrag nachzukommen hat, in alle Welt zu gehen und nicht nur *dem Volk*, sondern allen Völkern¹⁸ das Evangelium Jesu Christi zu verkünden. Mit einer lebensweltsensiblen Reflexion ihrer Voraussetzungen und dem entsprechend kreativen Umgang mit ihrer insti-

14 SINUS Markt- und Sozialforschung GmbH, Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft, Sinusstudie, Zürich 2012.

15 Stolz spricht von «Gestalten», vgl. Jörg Stolz u. a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014.

16 Thomas Schlag, Theologie praktisch, in: Roland Diethelm u. a. (Hg.), Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft. Orientierungshilfe, Zürich 2012, 21–24, 24.

17 Ingolf U. Dalferth, Was nicht zur Debatte steht, in: Jan Bauke/Matthias Krieg (Hg.), Die Kirche und ihre Ordnung, Zürich 2003, 63–65, 63.

18 Zur Differenzierung zwischen dem einen Volk Gottes (bleibend: Israel) und den Völkern Gottes (deren Vielfalt ebenso bleibend ist), aus denen sich Kirche konstituiert, vgl. die Vorträge von Klaus Wengst und Christina Aus der Au: <http://www.zh.ref.ch/handlungsfelder/bs/spiritualitaet/lebenstil/cccc> (Zugang: 29.12.2014).

tionellen Verfasstheit¹⁹ ermöglicht Kirche, dass alle Menschen in der je ihnen eigenen Art, dem ihnen je eigenen Mass an Nähe und Distanz an ihr partizipieren können. Sie bleibt dann in diesem Sinne Volkskirche.

3 Die Suche nach dem Profil

Ein solcher Pluralismus entspricht dem Schweizerischen Reformiertentum, und die empirischen Analysen haben nur bestätigt, was die Schweizerinnen und Schweizer immer schon wussten: Letztlich müssen wir selber denken und selber glauben.

Dem gegenüber stehen allerdings immer wieder aufkommende Bestrebungen, in dieser divergenten, um nicht zu sagen disparaten Kirchen- und Glaubenssituation die Kirche als die eine Kirche Jesu Christi auch sichtbar zu machen. Eine besonders öffentlichkeitswirksame Variante ist es, dafür den Schweizerinnen und Schweizern einen reformierten Bischof, bzw. eine Bischöfin vorzuschlagen.²⁰ Dies ist nicht übermässig revolutionär, kennen doch z. B. auch die methodistische Kirche und die polnische sowie die ungarische reformierte Kirche ein Bischofsamt. Auch in den reformierten Kirchen Deutschlands fungiert eine Person als oberste Kirchenleitung, wenngleich diese nicht Bischof, sondern Präses, Präsident oder General- bzw. Landessuperintendent genannt wird.

Das Anliegen hinter dem schweizerischen Vorschlag ist allerdings ein doppeltes: Zum einen zielt er auf das Amt einer gesamtschweizerischen Kirchenleitung, also nicht nur auf kantonaler bzw. landeskirchlicher und auf kommunaler Ebene, sondern auch auf nationaler Ebene. Dabei geht es nicht um den Begriff, wohl aber um die Funktion einer Episkopé, die auf allen Ebenen der Kirche angestrebt werden soll. Ein theologischer Leitungsanspruch muss dann aber nicht nur auf der Ebene der Kirchgemeinde, sondern auch auf der Ebene der Kantonalkirche und des Kirchenbundes wahrnehmbar und theologisch begründet werden.

Die reformierten Kirchen haben in der Reflexion der Frage nach geistlicher Leitung tatsächlich Nachholbedarf. Das theologische Nachdenken über Amt und Ämter in der Kirche hat sich 2012 in einem Lehrgespräch der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) niedergeschlagen, und dort wurde – gut calvinistisch – festgehalten, dass die Ämter der Kirche im dreifachen Amt Christi gründen, dem priesterlichen, dem prophetischen und dem königlichen.²¹ Neben dem Dienst an Wort und Sakrament und dem Dienst der Diakonia gibt es auch den Dienst der Episkopé, die in den lutherischen Kirchen mit dem Bischofsamt, in

¹⁹ Dies betrifft die angstfreie Reflexion der kirchlichen Organisationseinheiten ebenso wie das theologische Nachdenken über das Wesen von Kirchenmitgliedschaft.

²⁰ Vgl. dazu Lukas Kundert, *Die evangelisch-reformierte Kirche. Grundlagen für eine Schweizer Ekklesiologie*, Zürich 2014.

²¹ <http://www.cpce-assembly.eu/media/pdf/Unterlagen/7-Amt-Ordination-Episkope.pdf>, § 39 (Zugang: 31.12.2014).

den reformierten Kirchen mit dem Ältestenamt verknüpft wurde. Letzteres ist explizit kein Amt eines Einzelnen, sondern einer Gemeinschaft von Menschen, die «die allgemeine Verantwortung für das Leben und die Mission einer bestimmten Gemeinde tragen».²² Hiermit wird nochmals explizit ins Bewusstsein gerufen, dass es nicht nur darum gehen kann, zu steuern oder zu führen, sondern in dieser Funktion vor allem zu dienen. Zudem darf in der Schweiz die Frage nach einer vertikalen Leitungsstruktur nicht isoliert von den horizontalen Leitungsebenen gesehen werden. Wenn sich ein Episkopat, in welcher Form auch immer, als Dienstleisterin der Kantonalkirchen verständlich machen will, setzt dies voraus, dass sich die unteren Ebenen tatsächlich an dieser Dienstleistung orientieren und von ihr etwas erwarten. Das braucht eine neue Kultur der Leitung, der Beauftragung und der Dienstleistung, die nur durch eine partizipative Einbindung der Gliedkirchen und der Basis wachsen kann.²³

Zum anderen aber geht es beim Vorschlag für einen Bischof um die öffentliche Erkennbarkeit der Schweizerischen Reformierten und um einen eindeutigen Ansprechpartner auf dieser Ebene für andere Kirchen und politische Instanzen. Vorbild ist hier die Evangelische Kirche Deutschland, deren Ratsvorsitzende für eine politische und mediale Sichtbarkeit der Evangelischen Kirche stehen. In der Schweiz sind es manchmal die Kirchenratspräsidenten der Kantone, häufiger aber einzelne Pfarrerinnen, die in der Öffentlichkeit das Gesicht der reformierten Kirche darstellen.²⁴ Zu politisch-ethischen Fragen erscheinen Stellungnahmen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, zu denen sich die Kantonalkirchen dann wiederum in Eigenverantwortlichkeit verhalten können.

Es ist sehr umstritten, ob eine einzelne Person die reformierten Kirchen der Schweiz angemessen vertreten könne. Auch wenn ein definierendes Lehramt überhaupt nicht zur Diskussion steht, wird doch befürchtet, dass die theologischen Überzeugungen einer einzelnen Person – schlimmer noch: der Glaube einer einzelnen Person – als offizielle Lehre wahrgenommen werden könnte. Die Weigerung, sich auch nur annähernd auf etwas verpflichten zu lassen, was nicht als das Ureigene angesehen wird, hat auch historische Wurzeln. Seit dem Apostolikumsstreit im 19. Jahrhundert sind die Schweizer reformierten Kirchen bekenntnisfrei. Jedem Pfarrer, jeder Pfarrerin ist seither freigestellt, ob und welches Bekenntnis sie im Gottesdienst, aber auch bei Taufe oder Ordination sprechen will.²⁵ Diese Freiheit ist Programm geworden. 2009 hat eine gesamtschweizeri-

22 Lukas Vischer (Hg.), *Das Amt der Ältesten in den reformierten Kirchen heute*, in der reformierten Tradition, im biblischen Zeugnis, Bern 1992, 15.

23 Damit ist z. B. gemeint, dass Angebot und Erwartungen wechselseitig kommuniziert werden und deren Abgestimmtheit immer wieder geprüft wird.

24 Einer der bekanntesten in der Deutschschweiz ist Pfr. Ernst Sieber, der gerade nie ein Leitungsamt innehatte, sondern sich als eigenständiger Querdenker profiliert.

25 Vgl. Rudolf Gebhard, *Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Reformierten Landeskirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert*, Zürich 2003.

sche Initiativgruppe eine Sammlung von Glaubensbekenntnissen zusammengestellt mit der Absicht, eine Diskussion um ein reformiertes Bekenntnen anzuregen. 2010 wurde eine breit angelegte Vernehmlassung gestartet, deren Auswertung 2012 in einen Vorschlag zur Weiterarbeit hätte münden sollen. Heute findet sich auf der entsprechenden Homepage lediglich der Hinweis: «Während der *Vernehmlassung Bekenntnis* sind viele Projekte und Texte entstanden. Lassen Sie sich davon inspirieren! Sie weisen Wege, den christlichen Glauben heute in Worte zu fassen und miteinander zu teilen.»²⁶

Dies ist bezeichnend für das Selbstverständnis der reformierten Kirchen in der Schweiz, welches bis in seine innersten Fasern hinein von Subsidiarität geprägt ist. Dieser Grundsatz hat biblische Wurzeln, rät doch der Schwiegervater von Mose diesem, nicht alles selber zu entscheiden, sondern zu delegieren.

«Du aber suche dir aus dem ganzen Volk tüchtige, gottesfürchtige Männer aus [...]. Und setze diese über sie als Vorgesetzte von je tausend, hundert, fünfzig und zehn. Und sie sollen dem Volk jederzeit Recht sprechen; und jede grosse Sache sollen sie vor dich bringen, jede kleine aber selbst entscheiden.» (Ex 18, 21f).

Die Reformierten haben dies dann geradezu zum Prinzip erhoben. Oft zitiert wird dabei auch die Kirchenordnung, die in der Synode von Emden 1571 verabschiedet wurde:

«Keine Gemeinde soll über andere Gemeinden, kein Pastor über andere Pastoren, kein Ältester über andere Älteste, kein Diakon über andere Diakone den Vorrang oder die Herrschaft beanspruchen, sondern sie sollen lieber dem geringsten Verdacht und jeder Gelegenheit aus dem Wege gehen.»²⁷

Diese antihierarchische Einstellung ist bei den Schweizer Reformierten zum «selber Denken»²⁸ geronnen. Allerdings ist gerade vor diesem theologischen Hintergrund dem ökumenischen Anliegen Nachdruck zu verleihen, dass die Unterschiedlichkeit nicht in Verschiedenheit mündet und immer wieder die gemeinsame Bezogenheit auf Christus bewusst vollzogen wird. «Beide Seiten, das Insistieren auf dem eigenen Unverzichtbaren und die offene Suche nach dem Verbindenden, gehören zur ökumenischen Zielvorstellung einer «Einheit in Verschiedenheit»».²⁹

²⁶ www.kirchenbund.ch/de/themen/ref-credoch/bekenntnisse (Zugang: 31.12.2014).

²⁷ Dieter Perlich, Die Akten der Synode der niederländischen Gemeinden, die unter dem Kreuz sind und in Deutschland und Ostfriesland verstreut sind, gehalten in Emden, den 4. Oktober 1571, in: Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland (Hg.), 1571 Emder Synode 1971. Beiträge zur Geschichte und zum 400jährigen Jubiläum, Neukirchen 1973, 49.

²⁸ So das Schlagwort der Plakataktion einiger Kantonalkirchen im Jahr 2000, vgl. http://www.medienheft.ch/uploads/media/k15_RickenbacherIwan_01.pdf (Zugang: 24.2.2015).

²⁹ Matthias Zeindler, Das Amt der Kirche und die Ämter in der Kirche, in: Jan Bauke/Matthias Krieg (Hg.), Die Kirche und ihre Ordnung, Zürich 2003, 67–76, 76.

4 Einheit in Verschiedenheit

Die reformierte Kirche in der Schweiz hat kein bekanntes Gesicht. Das beklagen einige, die daraus schliessen, dass sie auch kein Profil habe.³⁰ Vor dem Hintergrund der Diskussion um die Volkskirche ergeben sich allerdings einige interessante Parallelen zur politischen und kulturellen Schweiz, die in dieser Hinsicht eine andere Sichtweise eröffnen könnten.

Das Schweizer Volk bezieht nämlich seine Einheit weder aus seiner Geographie noch aus seiner Blutsverwandtschaft noch aus seiner kulturellen Einheitlichkeit – im Gegenteil! Die Schweiz «bildet weder ethnisch noch sprachlich oder religiös eine Einheit»,³¹ sondern ist eine Willensnation. Was sie zusammenhält, ist der gemeinsame Wille ihrer Bewohnerinnen und Bewohner zu politischer Freiheit, Stabilität und Wohlstand.³² Die Einheit der Schweiz ist somit keine substantielle, sondern eine prozedurale Einheit. Sie muss unter sich wandelnden Bedingungen immer wieder gewollt und errungen werden, sie ist nicht garantiert, sondern hängt ab vom Wollen ihrer Bürgerinnen und Bürger. Der Schweizer Botschafter und ständige Vertreter beim Europarat, Paul Widmer, hat dazu in einem sehr lesenswerten Essay³³ zwei Minimalbedingungen benannt, die erfüllt sein müssen, um eine Willensnation zu erhalten: Zum einen die hohe Eigenverantwortung der Gemeinden und Kantone, der hohe Respekt vor der Gemeindeautonomie, welcher die Nation – so Widmer – in einem antizentralistischen Affekt zusammenkitte. Zum anderen eine bestimmte politische Kultur, die sich «in Bürger-Engagement, Selbstverantwortung, einem Hang zu Konsensverfahren und einer zurückhaltenden Aussenpolitik»³⁴ ausdrückt.

Auch die Schweizer evangelisch-reformierten Volkskirchen bilden weder in Sachen Liturgie und Bekenntnis noch in Sachen Lebenswelt oder Frömmigkeitsstil eine Einheit. Sie sind stark von einem antizentralistischen Affekt getrieben und leben von freiwilligem Engagement, einem Hang zu Konsens und einer zurückhaltenden Aussenpolitik. Ihre Einheit muss immer wieder gewollt und errungen werden. Sie sind zwar keine Willenseinheit, wie der Schweizerische Evangelische Kirchenbund in der Diskussion um seine Verfassung im Jahr 2013 erfahren hat.³⁵ Das Einssein der Kantonalkirchen gründet theologisch gesehen nicht auf

30 So z. B. Josef Hochstrasser, Autor des Buches «Gottfried Locher: Der «reformierte Bischof» auf dem Prüfstand» (Bern 2014), in: www.aargauerzeitung.ch/aargau/kanton-aargau/ehemals-katholischer-pfarrer-die-reformierte-kirche-hat-kein-gesicht-128552653 (Zugang: 4.1.2015).

31 Erläuterung zum Schweizerischen Bundesstaat auf der offiziellen Homepage: <http://www.admin.ch/org/polit/index.html?lang=de> (Zugang: 3.1.2015).

32 Vgl. dazu prägnant Kaspar Villiger, Eine Willensnation muss wollen. Die politische Kultur der Schweiz: Zukunfts- oder Auslaufmodell?, Zürich 2009.

33 NZZ vom 27.1.2011, <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/willensnation-schweiz-1.9237274> (Zugang: 4.1.2015).

34 Ebd.

35 Vgl. http://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/media/pdf/themen/verfassungsrevision/sek_verfassung_vorentwurf_kommentiert_deutsch_web.pdf (Zugang: 24.2.2015).

einem gemeinsamen Interesse und hängt nicht vom Wollen ihrer Mitglieder ab, sondern von der Zusage und dem Wollen Gottes. Aber gerade auf dieser Grundlage könnten sie mit grösserer Gelassenheit die Tugenden einer Willensnation leben: Föderalismus und Eigenverantwortung. Nicht der gemeinsame Wille zu Freiheit und Wohlstand, sondern das gemeinsame Vertrauen auf die Zusage Gottes ist ausreichend für eine Einheit, die sich nicht inhaltlich, sondern performativ vollzieht – nicht aufgrund einer gemeinsamen Verpflichtung auf bestimmte Texte, sondern im unaufhörlichen diskursiven Bezug auf dasjenige, was sie trägt. Dazu gehört ein respektvoller Umgang mit Minderheiten und Andersdenkenden ebenso wie eine entspannte Gelassenheit hinsichtlich institutioneller Formen des Kircheseins.

Der Heidelberger Katechismus antwortet auf die Frage 55: «Was verstehst du unter der Gemeinschaft der Heiligen? Erstens: Alle Glaubenden haben als Glieder Gemeinschaft an dem Herrn Christus. Zweitens: Darum soll auch jeder seine Gaben willig und mit Freuden zum Wohl und Heil der anderen gebrauchen.»³⁶ Die Ex-Zentrität der geglaubten Einheit – Gemeinschaft haben an Christus – und die Individualität der gelebten Einheit – Engagement gemäss der eigenen Begabungen – verbinden sich hier wunderbar im Bekenntnis einer Volkskirche, bei der jeder und jede in ihrer eigenen Art willkommen ist, weil Gottes Zusage allen Völkern gilt.

Damit sind natürlich die finanziellen und strukturellen Probleme der Institution Kirche nicht gelöst. Aber es gibt gute theologische Gründe dafür, bei der Arbeit daran nicht nur in Richtung Zentralisierung und Vereinheitlichung weiterzudenken, sondern auch strukturell kleinere und selbstorganisierte Einheiten zuzulassen und mit Menschen von sehr unterschiedlichen Frömmigkeitsstrukturen und Visionen gemeinsam fröhlich Kirche zu leben.

36 Text der überarbeiteten Auflage von 2012, <http://www.heidelberger-katechismus.net/8055-0-227-50.html> (Zugang: 24.2.2015).

Die Situation der reformierten Kirchen in der Westschweiz im Lichte des von Alexandre Vinet vertretenen Konzepts des volkskirchlichen «Multitudinismus»¹

Félix Moser

1 Einführung

Multitudinismus (franz. «multitudinisme») ist ein Metabegriff, mit dessen Hilfe von theoretischen und praktischen Standpunkten aus ein ekklesiologisches Konzept entworfen wird. Die Überlegungen zum Begriff behandeln gewöhnlich folgende Punkte: die Beziehungen der Kirche zur Gesellschaft und zum Staat, die Eigenart des Auftrags einer Kirche gegenüber anderen gemeinnützigen Einrichtungen, der Status der Kirchenmitglieder – in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung der Taufe – und schliesslich die Funktion und die Bedeutung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses. Aus diesen verschiedenen Aspekten geht hervor, dass das Konzept des *volkskirchlichen Multitudinismus*, von dem im Folgenden die Rede sein soll, keine bestimmte Organisationsform von Kirche beschreibt, sondern eine Haltung, die sich auf Theologie und Praxis kirchlicher Organisationen auswirkt.

Der vorliegende Beitrag greift zuerst auf die historischen Ursprünge dieses Metabegriffs bei Alexandre Vinet zurück. Anschliessend soll gezeigt werden, wie sich die Organisation der Volkskirchen in der Westschweiz im Hinblick auf die Mentalitätsgeschichte sowie auf die pfarramtlichen Strategien gewandelt hat. Dazu werden wir unsere Aufmerksamkeit auf die Spannung zwischen der Aufgabe des Gemeindeaufbaus und dem Dienst an der gesamten Bevölkerung richten. Zuletzt werden wir zu zeigen versuchen, wie sich der spannungsvolle Auftrag der Volkskirche in der Gegenwart erfüllen lässt.

2 Das Konzept des volkskirchlichen Multitudinismus

Alexandre Vinet (1797 – 1847), der zuerst französische Sprache und Literatur in Basel und dann Praktische Theologie an der Lausanner Akademie lehrte, führt uns mitten in eine zentrale Problematik der Volkskirche hinein. Denn er war es, der den Begriff des «multitudinisme» in die französischsprachige Praktische

1 Ich danke Herrn Laurent Knepler für die deutsche Übersetzung dieses Textes.

Theologie eingeführt hat.² Er hat sich für eine Volkskirche für alle eingesetzt. Gleichzeitig – und erstaunlicherweise – ist er mit glühender Polemik für die Trennung von Kirche und Staat eingetreten. Vinet hat damit nicht nur die Situation der Waadtländer Kirche nachhaltig geprägt, sein Verständnis der Volkskirche offenbart zugleich auch das gegenwärtige, unserer Meinung nach nicht zu schlichtende Spannungsverhältnis zwischen einer volksskirchlich ausgerichteten Kirche und einer Kirche, die sich stark christlich profiliert.

Das Besondere am Standpunkt dieses Theologen ist, dass er zwei Fragestellungen, die für gewöhnlich als verknüpft gelten, scharf trennt. Die erste betrifft die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die zweite die Ausgangslage einer Kirche, die jedem – «ohne Ansehen der Person» (Röm 2,11; Apg 10,34) – offen stehen möchte. Der *volksskirchliche Multitudinismus* zeichnet sich für Vinet dadurch aus, dass die Dienste der Kirche ohne Vorbedingung angeboten werden, zugleich aber unabhängig von den staatlichen Organen. Vinets Standpunkt ist teilweise durch die geschichtliche Situation und das kirchliche Umfeld zu erklären: Einerseits trat er als eifriger Verfechter eines festen Glaubensbekenntnisses auf, das zur Gründung der freien evangelischen Kirche im Kanton Waadt führte, andererseits distanzierte er sich immer wieder von einem allzu strengen Legalismus, den die Erweckungsbewegung des Genfer Réveil oft vertrat. Vinet setzte sich für die Beibehaltung des *Zweiten Helvetischen Bekenntnisses* von 1566³ ein. Die Aufgabe dieses Bekenntnisses führte zu seinem Austritt aus den Pfarrkollegien von Lausanne und Vevey.

Es lässt sich auch erkennen, dass Alexandre Vinets theologischer Standpunkt mehrere Facetten aufweist. Zunächst ist für Vinet das Festhalten an der Glaubensfreiheit kennzeichnend: Sie ist gleichsam der Eckstein seiner Theologie. So schreibt er: «Die Glaubensfreiheit ist nicht lediglich ein Menschenrecht, sie gehört als dringende Notwendigkeit zur Natur des Menschen.»⁴ Dann ist auch daran zu erinnern, welche Bedeutung der Autor dem ersten Teil seines Essays «Über die Darlegung religiöser Überzeugungen» beimass. Dieser Essay ist seine Antwort auf die Preisfrage: «Ist es für jeden Menschen eine Pflicht, sich um die Bildung einer religiösen Überzeugung zu bemühen und seine Worte und Taten stets danach zu richten?»⁵ Vinet trat darin nicht nur für Toleranz ein, er wollte sie auch gesetzlich verankert sehen.

2 Das Konzept lässt sich bei Vinet ab 1839 finden; vgl. Bernard Reymond, *Origine et Evolution du multitudinisme*, *Multitudinisme hier aujourd'hui demain*. Travaux et débats du Colloque organisé par l'Institut Romand de pastorale les 7 et 8 décembre 1987 à l'Université de Lausanne, 6.

3 Vgl. hierzu den Aufsatz von Gabriel Mützenberg, Vinet et le Réveil, in: Doris Jakubec/Bernard Reymond (Hg.), *Relectures d'Alexandre Vinet. L'âge d'homme*, Lausanne 1993, 171–184.

4 Alexandre Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, Lausanne/Genève/Neuchâtel/Vevey/Montreux/Berne 1928, 3.

5 Ebd., VII.

Zum besseren Verständnis von Vinets Haltung ist daran zu erinnern, dass sein Gegenspieler Henri Druey einen politischen Radikalismus vertrat. Druey provozierte eine Machtprobe, als er alle Waadtländer Pfarrer anwies, am 3. August 1845 eine Proklamation von der Kanzel zu verlesen, die dem Volk empfahl, der neuen kantonalen Verfassung zuzustimmen.⁶ Nach mehreren Wendungen ging die Auseinandersetzung mit einem vorhersehbaren Ende aus: Von 180 Pfarrern traten 145 aus Protest zurück und wurden von der damaligen Regierung aus dem Pfarramt entlassen. Die entlassenen Pfarrer durften fortan nicht mehr in der Staatskirche arbeiten. Eine Kirchenspaltung war somit unausweichlich und führte 1847 zur Gründung der Freien Waadtländer Kirche (Eglise évangélique libre du canton de Vaud), die sich erst 1966 wieder mit der Landeskirche vereinigte. Die meisten Kirchgänger blieben trotz des Rücktritts ihres Pfarrers in der Landeskirche. Vor dem Hintergrund dieses historischen Szenarios ist es verständlich, dass es in Vinets Augen der Landeskirche an Mut zum Bekenntnis religiöser Überzeugungen fehlte. Andererseits aber grenzt er sich von der Erweckungsbewegung des *Genfer Réveil* ab, deren theologische Schwächen er moniert – besonders bezüglich der Predigt, die er als Predigt «ohne geistliche Nahrung»⁷ bezeichnet.

Angesichts dieser historischen Verortung lässt sich das Wesen der Volkskirche im Sinne Vinets anhand folgender Merkmale präzisieren:

- Volkskirchlicher Multitudinismus ist für Vinet zunächst ein theologischer Begriff und erst dann eine soziologische Tatsache. Der Begriff hat einen biblischen Beiklang und definiert den Auftrag der Kirche. Diese soll sich an Christus und den Jüngern orientieren, die aufgerufen waren, sich um die «Menge» (französisch: «multitude»⁸) zu sorgen – um jene Menge, derer Christus sich erbarmte (Mt 9,36). Die Trennung von Staat und Kirche hebt die volkskirchliche Ausrichtung der Kirche nicht auf. Das Evangelium soll allen verkündet werden, und alle haben das Recht auf Anerkennung und Hilfe durch die Jünger Christi.
- Das zweite Merkmal des Multitudinismus ist die Ablehnung jeglichen Machtmissbrauchs. Niemand darf sich anmassen, den Menschen ins Gewissen zu schauen. Niemand darf sich anmassen, den Glauben eines anderen zu beurteilen und zu bewerten. Die multitudinistische Volkskirche verweist auf eine

6 Bernard Reymond, *A la découverte d'Alexandre Vinet. L'âge d'Homme*, Lausanne 1990, 109.

7 Mützenberg, *Vinet et le Réveil* (Anm. 3), 181. Selbstverständlich distanziert sich Vinet ebenfalls von den zeitgenössischen katholischen Denkern wie Laménais oder Joseph de Maistre. Genau wie seinen Glaubensgenossen war ihm der Katholizismus sowohl auf institutioneller als auch auf doktrinaler Ebene ein unerfreuliches Beispiel. Dabei ist zu bemerken, dass der Westschweizer Katholizismus jener Zeit ein besonders autoritäres, doktrinäres und konservatives Gesicht zeigte. Vgl. dazu Reymond, *A la découverte* (Anm. 6), 64.

8 Bezeichnend ist, dass Vinet die Bibel in der Übersetzung des Neuenburger Reformators Osterwald (1663–1747) las. Darin wird das Wort «multitude» (Vielzahl, Menge) im Sinne von «foule» (Menge, Menschenmenge, Volk) verwendet.

Auffassung des Menschen, der in seiner Gesamtheit, also auch in seinem geistlichen Leben, Achtung verdient. Jeder Mensch ist frei und seine persönliche Beziehung zu Gott seine ureigene Angelegenheit. Dieses Einmischungsverbot für Kleriker ist von Vinets Auffassung der religiösen Erfahrung her zu erklären. Religiöse Erfahrung, so Vinet, geschieht ohne die normative Einmischung eines anderen Mittlers als der das Gewissen leitenden Schrift.

- Das dritte Merkmal des volksskirchlichen Multitudinismus nach Vinet besteht in seinem Verständnis der Konversion. Echte Freiheit setzt Wahlfreiheit voraus, und diese Freiheit ist in einem Staat, wo man als Christ geboren wird, nicht gegeben. Vinet toleriert in diesem Zusammenhang sogar den Atheismus.
- Das vierte Merkmal fällt in den Bereich der Ekklesiologie: Vinet versucht das Risiko der Sektiererei mit ihren zwei Gefahren, einerseits dem Bruch mit der Zivilgesellschaft und andererseits dem Rückzug und der Abkapselung in einer abgesonderten Gruppe, zu bannen. Er fordert eine freie Zugehörigkeit zur Kirche, die, wenn sie wirklich frei sein will, auch die Beitrittsverweigerung gestatten muss. So fragt er rhetorisch: «Ist eine Gemeinschaft, die nicht die Freiheit gewährte, nicht Mitglied zu sein, eine echte Gemeinschaft? Bedeutet, dass die einzelnen Menschen trotz der Unmöglichkeit, den Kreis zu schliessen, beteiligt sein wollen, und weil sie es sein wollen, meine ich, dass sie es sind.»⁹ Dieses Zitat verdeutlicht den doppelten Kampf, den dieser Praktische Theologe führte: Er verwirft sowohl ein Christsein per Geburt als auch ein sektiererisches Christentum.

Auch wenn jeder Kanton seinen eigenen geschichtlichen Hintergrund hat,¹⁰ musste sich jede Kantonalkirche mit der Frage der Beziehung zum Staat beschäftigen. Die eben dargestellte Theorie des Multitudinismus und die Pietismus-Wellen haben indirekt die Kirchenkultur aller Kantonalkirchen in der Romandie beeinflusst. Daher habe ich mich entschieden, bei der Präsentation der gegenwärtigen Kirchen der Westschweiz das Augenmerk darauf zu richten, wie *Erbauung der Gemeinde* und *Dienstleistungen für die gesamte Bevölkerung* ineinander greifen. Zum besseren Verständnis ist es im Folgenden allerdings hilfreich, das Selbstverständnis der Kantonalkirchen dem Staat gegenüber und die Funktion, die der Staat ihnen zuspricht, darzustellen.

⁹ Vinet, Essai (Anm. 4), 532.

¹⁰ Besonders zu Neuchâtel vgl. Gottfried Hamman/Michèle Robert, De Guillaume Farel à nos jours. Eglises et communautés religieuses du pays de Neuchâtel, Hauterive 1993, bes. 220–249. Zu Genf vgl. Michel Grandjean/Sarah Scholl (Hg.), L'Etat sans confession. La laïcité à Genève (1907) et dans les contextes suisse et français, Genève 2010.

3 Volkskirche in den Kantonalkirchen: Unterschiede und gemeinsamer Hintergrund

Wie erwähnt, haben die anerkannten Kirchen der Westschweiz eine grundsätzlich multitudinistische Kultur. Jedoch hat jede Kantonalkirche ihr eigenes Gesicht, das von der Kantonsverfassung einerseits und den ihr jeweils grundgelegten Statuten andererseits geprägt ist.

Bei der Lektüre der verschiedenen Kantonsverfassungen fällt eine durchgehende Konvergenz auf, die man übersehen könnte, weil sie in unseren Breiten selbstverständlich zu sein scheint: In allen Verfassungen wird die Glaubensfreiheit und die freie Ausübung der Religion festgehalten.¹¹

Was die Beziehungen zwischen Kirche und Staat betrifft, weisen die Kantonsverfassungen jedoch beträchtliche Unterschiede auf. Die Kantone Genf¹² und Neuenburg¹³ weisen in ihren Verfassungen darauf hin, dass der Staat bekenntnisneutral ist, und präzisieren, dass die Kirchen gemeinnützige Einrichtungen sind. Die anderen französischsprachigen Kantone und die französischsprachigen Teile der zweisprachigen Kantone (nämlich die Kantone Waadt,¹⁴ Wallis,¹⁵ Freiburg¹⁶ sowie Bern,¹⁷ Jura¹⁸ und Solothurn,¹⁹ welche über eine kantonsübergreifende Kirche verfügen²⁰) erkennen die Kirchen als «öffentlich-rechtliche Körperschaften» an. Die semantischen Unterschiede haben gravierende Folgen für die kantonalen Kirchenfinanzen. Die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Neuenburg und die Protestantische Kirche Genfs müssen ihre Finanzen ohne Kirchen-

11 Siehe Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18. April 1999 (Stand am 9. Februar 2014), Artikel 15, Glaubens- und Gewissensfreiheit.

12 Siehe http://www.ge.ch/legislation/rsg/f/s/rsg_a2_00.html, (Zugang: 29.5.2014), bes. Artikel 3. Die Texte sind vom 14. Oktober 2012 datiert.

13 Siehe <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/20010589/201309230000/131.233.pdf>, (Zugang: 29.5.2014), bes. Artikel 1, 97 und 98. Text vom 24. September 2000 datiert.

14 Siehe <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/20030172/201303110000/131.231.pdf>, (Zugang: 29.5.2014), bes. Artikel 170. Text vom 14. April 2003.

15 Siehe <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/19070006/200806120000/131.232.pdf>, (Zugang: 29.5.2014), bes. Artikel 2. Text vom 8. März 1907.

16 Siehe <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/20042129/index.html>, (Zugang: 29.5.2014), bes. Artikel 141. Text vom 16. Mai 2004.

17 <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/19930146/index.html>, (Zugang: 29.5.2014), bes. die Punkte 1 und 2 der allgemeinen Grundsätze. Text vom 6. Juni 1993 datiert.

18 Siehe <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/19770054/index.html#a8>, (Zugang: 29.5.2014), bes. Artikel 130. Text vom 20. März 1977 datiert.

19 Siehe <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/19860122/index.html>, (Zugang: 29.5.2014), bes. Artikel 53. Text vom 8. Juni 1986 datiert.

20 «Nach der Gründung des Kantons Jura schlossen sich 1980 die reformierten Kirchen der Kantone Bern und Jura zu einem Synodalverband zusammen.» Siehe <http://www.refbejuso.ch/fr/structures/sur-trois-cantons.html> (Zugang: 29.5.2014).

steuer bestreiten.²¹ Sie sind also ständig gezwungen, das finanzielle Gleichgewicht ihrer Institutionen im Blick zu haben.²² Bei den anderen Kirchen werden die Pfarrgehälter vom Staat übernommen.

Was die Finanzen angeht, kann festgehalten werden, dass wegen der kantonalen Sparpläne alle Kirchen der Westschweiz gezwungen sind, ihre Strukturen umzubauen. Und in der Tat müssen sie sich alle die gleichen Fragen zum Verhältnis von Zweck und Mitteln stellen: Wie lassen sich schwindende Finanz- und Personalressourcen am besten einsetzen? Die Frage der Zusammenlegung mehrerer Aufgaben, zum Beispiel der kirchlichen Medienpräsenz, führte die Evangelischen Kirchen der Westschweiz dazu, ein gemeinsames Reflexionsgremium einzurichten. So wurde die CER, *Conférence des Eglises Romandes*, mit Sitz in Lausanne gegründet. Der Zweck dieses Gremiums ist, die «gemeinsame Verkündigung des Evangeliums und die Ausstrahlung des reformiert-christlichen Glaubens in der Westschweiz und im Tessin zu fördern».²³ Insbesondere hat die CER ein evangelisches Aus- und Fortbildungsamt aufgebaut, das einerseits mit der Ausbildung der Pfarrer beauftragt ist und andererseits französischsprachige Ausbildungsprogramme wie die Bibelausbildung «*Evangile et culture*» organisiert.

Trotz aller juristischen und finanziellen Unterschiede und auch jener, die auf lokale Bräuche zurückzuführen sind, scheint es mir, dass alle sogenannten «Traditionskirchen» eine starke Verankerung in der Gesellschaft genossen. In der Tat hatten die Kirchgemeinden dank der traditionellen Kirchenkultur eine grosse Nähe zu den meisten Einwohnern eines Ortes. Die Symbiose zwischen Aufgabe und Funktion der Pfarrpersonen sowie der Anerkennung der Rolle der Kirche durch den Staat führte im harmonischen Nebeneinander mit anderen Institutionen zu fruchtbaren Wechselwirkungen zwischen Kirche und Schule, Kirche und Spitälern oder Haftanstalten sowie zu einer vom Staat anerkannten diakonischen Arbeit (unter anderem in den evangelischen Sozialzentren). Nun befindet sich diese Form kirchlicher Präsenz jedoch auf dem Rückzug. Es lohnt sich, im Folgenden eine kurze Genealogie der Kultur der volksskirchlichen Traditionskirchen zu zeichnen, um diese Entwicklung zu erfassen.

21 Gewiss helfen ihnen die staatlichen Stellen beim Erheben der fakultativen Kirchensteuer, die von den auf der Steuererklärung als evangelisch ausgewiesenen Personen oft nur teilweise oder überhaupt nicht entrichtet wird.

22 Dazu kommt, dass diese vom Staat getrennten Kirchen von der Bevölkerung weiter als Kantonalkirchen betrachtet wurden, was diese Kirchen dazu gezwungen hat, die Öffentlichkeit über die tatsächliche rechtliche und finanzielle Situation zu informieren. Andererseits konnten die Neuenburger und Genfer Kirchen bisher (unter anderem durch Frühverrentung) Entlassungen vermeiden, mussten aber Strukturreformen durchführen, um den Personalstand zu verringern. Diese Massnahmen sind noch nicht abgeschlossen.

23 Siehe http://www.refbejuso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/KES_KIS/9/91-410_Statuts_CER_2011.pdf, (Zugang: 29.5.2014), vom 9. November 2001.

4 Genealogie der volkskirchlichen Kultur in der Westschweiz

In der Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zur volkskirchlichen Kultur lassen sich drei Etappen erkennen. Genaue Zeitangaben sind nicht möglich, da die Veränderungen sehr langsam erfolgt sind.

4.1 Erste Etappe: Volkskirche als fruchtbare Liaison in der Kirchgemeindenkultur

Das Volkskirchentum erzeugte etwas, das Liliane Vogé «*La civilisation paroissiale*»²⁴ nennt: Es entstand eine Symbiose zwischen den örtlichen Kulturen und den ortsansässigen Kirchen. Es kann daran erinnert werden, dass eine zeitliche und örtliche Einheit diese Kirchgemeindenkultur kennzeichnet. Auch wenn man die Widerstände gegen die Kirche und den unvermeidlichen Verdacht der Heuchelei, der mit dieser Symbiose einherging, nicht unterschätzen darf, muss man sich doch bewusst sein, in welchem Masse diese das kulturelle und geistliche Leben unserer Dörfer und Stadtquartiere prägte. Die Kirchenmitglieder wurden nicht nur von und in der Kirche getauft, konfirmiert, verheiratet und bestattet, sie wurden im katechetischen Unterricht und den Gottesdiensten während ihrer Kindheit auch gebildet und durch Pfarrbesuche zu Hause oder im Spital getröstet und gestärkt. Diese Gemeindekultur war von Ort zu Ort verschieden, hatte ihre eigenen lokalen Bräuche – wie vielerorts zum Beispiel das Kirchgemeindefest (die «*kermesse paroissiale*») – und die Kirche beteiligte sich auch an den örtlichen Festen und Bräuchen. Angesichts dieser Verflechtung von Christentum und lokalem Leben bin ich versucht, von einer fruchtbaren Liaison zu sprechen, in dem Sinn, dass die Verkündung des Evangeliums von der Verwurzelung in der örtlichen Kultur abhängig war. Fruchtbar war diese Liaison, weil dank dieser starken Inkulturation Generationen von Einwohnern einen Kontakt zum Christentum hatten. Die örtliche Kultur und das Christentum waren durch diese oft kaum als solche erkannte Liaison gekennzeichnet. Diese Epoche der fruchtbaren Liaison erlebte seit Mitte der siebziger Jahre einen rapide fortschreitenden Niedergang.

4.2 Zweite Etappe: die ärgerliche Liaison

Unter dem Einfluss der dialektischen Theologie, insbesondere von Karl Barth, der auch in der Westschweiz eine starke Resonanz hatte, wurden die Bedingungen der Liaison aufgrund der Unterscheidung von Religion und Offenbarung in Frage gestellt. Zu dieser verständlichen, theologisch begründeten Ablehnung gesellte sich kirchlicherseits Verärgerung, weil immer mehr Kirchenmitglieder kirchliche Handlungen als eine Dienstleistung betrachteten, auf welche sie ohne Gegenleistung Anspruch hätten. Die Liaison wurde nicht mehr verstanden und etliche

24 Vgl. Liliane Voyé, Belgique: crise de la civilisation paroissiale et recompositions du croire, in: Grace Davie/Danièle Hervieu-Léger (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris 1996, 195–213, bes. 205.