

Dr. Michael Bartels:

Diakonie im Spannungsfeld zwischen Profilentwicklung und religiöser Indifferenz. Eine nord-ostdeutsche Perspektive

(Vortrag zur außerordentlichen Mitgliederversammlung des Verbands diakonischer Dienstgeber in Deutschland am 08.11.2017 in Köln)

Liebe Mitglieder des VdDD, meine sehr geehrten Damen und Herren,

ich möchte meinen Vortrag mit einigen berufsbiografischen Bemerkungen einleiten. Im Jahr 1990 stand ich zum ersten Mal in einem Anstellungsverhältnis beim Pommerschen Diakonieverein. Während das ganze Land in der Wendezeit damit beschäftigt war, die Veränderungen der Perspektiven und des Alltags zu bewältigen, hatte ich Gelegenheit, die Euthanasiegeschichte verschiedener Vorgängereinrichtungen der Inneren Mission im ehemaligen Stettin aufzuarbeiten. Diese Arbeit war nicht so unzeitgemäß, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn die Perspektiven, die sich in der damaligen Zeit der politischen Wende neu ergaben, zielten nicht nur nach vorn in die Zukunft, sondern eröffneten auch den Rückblick ganz neu. Die historisch wertvollen Unterlagen waren nämlich bis 1990 in verschlossenen Stasiarchiven untergebracht, die Opfer der Euthanasie bis dahin namenlos. Nun tauchte ihre Lebensgeschichte in verstaubten Kranken- bzw. Bewohnerakten erstmals wieder auf. In der Aufarbeitung der eigenen Trägergeschichte war nur ein Aspekt die schmerzhafteste Erkenntnis, dass eine Einrichtung der Inneren Mission wie die Kückenmühler Anstalten in Stettin mit 1500 Bewohnern 1940 einfach beschlagnahmt werden konnte, weil in ihrer Satzung nicht eindeutig die Verbindung zur Kirche und zur Inneren Mission hergestellt war. Wir wissen heute, dass solche rechtlich-organisatorischen Schwachstellen mit ihren fatalen Auswirkungen *ein* Grund (nicht der alleinige) dafür gewesen sind, nach dem Zweiten Weltkrieg das verbindende Band von Kirche und Diakonie (als deren so genannter Lebens- und Wesensäußerung) stärker herauszustellen.

Die Bearbeitung dieser lang zurückliegenden Geschichte 1990 in der Zeit der politischen Wende konnte natürlich nicht im luftleeren Raum geschehen. Die Umbrüche, die sich damals in Kirche und Diakonie im Osten Deutschlands vollzogen, waren tiefgreifend und haben viele Debatten ausgelöst. Im Bereich der Diakonie war es vor allem die Frage nach der Kirchlichkeit der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die nach der Wende (zumeist im Rahmen des Übergangs ehemals kommunaler Einrichtungen in Trägerschaft der Diakonie) intensiv diskutiert wurde. Gerade die traditionellen diakonischen Einrichtungen in der DDR waren von einem kirchlichen Selbstverständnis geprägt, das bis hinein in die Mitarbeiterschaft tief verankert war. Mich hat die (oft kontroverse) Diskussion um diese Veränderungen damals so interessiert, dass ich meine Abschlussarbeit zum zweiten theologischen Examen auf einer Befragung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Diakonie (der „alten“ und der „neuen“ Mitarbeitenden sozusagen) aufgebaut habe. Wie fundiert auch immer dieses Blitzlicht gewesen sein mag, mir ist aus dieser Befragung von 1992/1993 vor allem im Gedächtnis geblieben, dass kirchlich sozialisierte Mitarbeitende damals häufig von Skepsis und Verlustängsten gegenüber den Veränderungen bestimmt waren, die eine erweiterte, weniger kirchlich sozialisierte Mitarbeiterschaft mit sich brachte, während die Dazugekommenen – sicherlich auch aus Erleichterung darüber, in diesen unsicheren Zeiten weiterhin eine berufliche Perspektive zu haben – zum großen Teil mit positiven Erwartungshaltungen oder zumindest mit Bereitschaft, sich dem neuen diakonischen Deutungshorizont zu öffnen.

Wenn Anfang der 1990er Jahre die Zeit war, in der die Debatte um das *Proprium* der Diakonie mehr und mehr durch die *Profidiskussion* abgelöst wurde, so kann ich aus eigenem Erleben sagen, dass die Profidiskussion seit dieser Zeit ein ständiger Begleiter im eigenen Berufsleben gewesen ist, mal als Hintergrundmusik, mal mit großer Lautstärke im Vordergrund. Und die Frage kann sein, ob wir – jede und jeder für sich, sowie wir alle gemeinsam – in all den Jahren und Wendungen eigentlich irgendwie „vorangekommen“ sind mit der Frage nach dem Profil, ob sie überhaupt lösbar ist ohne einem falschen Fortschrittsdenken verhaftet zu sein, oder ob es sich um eine zyklisch angelegte Frage handelt, die immer wieder neu behandelt werden muss bzw. negativ gesagt, bei der wir uns mit großem Eifer im Kreis bewegen. Gerade dieser Verdacht legt sich nahe, wenn man die Literatur zu diesem Thema ins Auge fasst, die Regalmeter, die man damit füllen könnte. Erst viele Jahre, nachdem ich 1992 die Befragung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Diakonie durchgeführt und versucht hatte, mir einen Reim darauf zu machen, bin ich auf das kleine Büchlein von Rolf Zerfaß „Lebensnerv Caritas“ gestoßen,¹

¹ Vgl. Zerfass

das genau aus jener Zeit, nämlich aus dem Jahr 1992, stammte und Teil einer später oft zitierten Kontroverse im Raum der Caritas zwischen Rolf Zerfaß und Heinrich Pompey gewesen ist.²

Wenn mir schon damals die Argumente von Zerfaß bekannt gewesen wären, wäre mir wahrscheinlich Vieles klarer gewesen, u.a. dass die Profilfrage keinesfalls eine ostdeutsche Sonderangelegenheit ist und natürlich auch nicht auf die Diakonie zu begrenzen ist. Das Interessante ist aber, dass wir das Büchlein von Zerfaß heute in die Hand nehmen können und feststellen werden, dass etliche der Argumentationslinien bis heute nicht ihre Aktualität bzw. ihre provozierende Wirkung verloren haben. Da ist von der Gottlosigkeit der Kirche die Rede, d.h. von einem unerträglichen „ekklesialen Atheismus“, bei dem es zur Verwechslung von Kirche und Gott kommt, bei der Kirchenmitgliedschaft nicht primär mit Glauben, sondern mit Kirchendisziplin in Zusammenhang gebracht wird, von einem „Ekklesiozentrismus“, der Mitarbeitende für kirchliche Interessen instrumentalisiert. Für Zerfaß war klar, dass eine zweck- und interessengeleitete „Arbeitgeber-Theologie in Wahrheit überhaupt keine Theologie ist, denn Theologie hat nicht den Sinn, die Kirche zu legitimieren, sondern sie hat von Gott zu sprechen, und wo von Gott die Rede ist, geht es immer um das Heil aller Betroffenen.“³ Wir bekommen aus solchen Formulierungen einerseits ein Gespür dafür, wie heftig die Debatten schon damals verlaufen sind und verstehen andererseits, warum es bei so viel energiegeladenen Diskussionen irgendwann auch zu Ermüdungserscheinungen kommen musste.

Nun wurden und werden in der Diakonie seit den 1990er Jahren eben nicht nur Profildiskussionen geführt, das wäre wohl auch langweilig für uns geworden. Also haben wir von Zeit zu Zeit immer wieder einmal eine sprichwörtlich „neue Sau“ durchs Dorf gejagt: Identität, Kultur, corporate identity, Spiritualität und was uns sonst noch so einfiel. Sicherlich haben alle diese Schlagworte auch ihre Besonderheiten, aber sie sind letztlich doch alle Spielarten des einen und immer wiederkehrenden Themas: und das ist das Identitätsthema. Die Identität der Diakonie ist der Metadiskurs, in dem wir uns alle mehr oder weniger in den letzten Jahren bewegen und viel Energie dafür aufgebracht haben. In diesem Kreisen, das nicht wenig auch von der Auseinandersetzung um das Verhältnis der Diakonie zur Ökonomie bestimmt gewesen ist, haben wir aber einiges außer Acht gelassen, u.a. deshalb, weil es für uns im wahrsten Sinne des Wortes nicht naheliegend war. Und damit meine ich die Frage, ob das, was sich mit dem Begriff der Identität verbindet, überhaupt theologisch-kirchlich kompatibel ist. Wie viele hitzige Debatten haben wir erlebt, in denen die Anschlussfähigkeit oder eben die Unverträglichkeit (Inkommensurabilität) von Theologie und Ökonomie bearbeitet wurden, aber wie wenige zu der Frage, ob sich Theologie und Identität überhaupt vertragen!

Natürlich, wir sind diakonische Praktiker im Management, in der geistlichen Leitung oder wo auch immer, aber wir können uns nicht im Alltag damit befassen, ob das Identitätsthema vom Grundsatz her kompatibel für uns ist. Das sollte dann doch lieber der Theologie und der Kirche überlassen sein. Diese Haltung kann aber nur so lange „funktionieren“, wie man nicht mit der Variante rechnet, dass es auch einen Widerspruch zwischen theologischem Selbstverständnis der Kirche und der Metatheorie der Identität gibt. Und wenn wir unseren Blick dann von den Schreibtischen der Unternehmen mal auf die Gelehrtenstuben der Theologie richten, dann fällt auf, dass dort nicht nur die Diakonie als solche bekanntlich „unterbelichtet“ ist, sondern dass auch die theologische Befassung mit dem Identitätstheorem nicht so umfassend ist, wie man annehmen sollte. Und dann fällt auf, das wird manchen noch mehr überraschen, dass die akademische Theologie große Vorbehalte gegenüber dem Identitätsdenken der Moderne hat. Diese Vorbehalte hängen vor allem damit zusammen, dass das Identitätsdenken der Moderne, das dem Einzelnen die Aufgabe der Identitätsarbeit auferlegt, in einer gewissen Spannung zum Rechtfertigungsgeschehen gesehen wird.⁴ Auch auf der Ebene der Kirche als Institution wird bezweifelt, dass Identität (z.B. im Sinne von George Herbert Mead und der späteren Theorie vom symbolischen Interaktionismus) ein angemessener Begriff für das kirchliche Selbstverständnis sein kann.⁵ Denn die Kirche geht nicht aus dem ihr eigenen Selbstverständnis hervor oder aus den Beziehungen zu ihrer Umwelt, ihr Wesen als „*missio dei*“ ist *exzentrisch* und unverfügbar.⁶ Die kritischen Einwände der Theologie möchte ich in ihrer Konsequenz aus meiner Sicht zugespitzt so formulieren: Zum Wesen der Kirche gehört es, dass sie als einzige Institution (in der Moderne) *keine* Identität entwickelt. In der Konsequenz

² Vgl. Pompey

³ Vgl. Zerfaß, 30f./178

⁴ Vgl. Schneider-Flume

⁵ Vgl. Mead; vgl. Kunstmann 218f.

⁶ Vgl. Sundermeier, 46

kann dieser Gedanke bedeuten: Identität ist im kirchlich-diakonischen Bereich kein Mittel *gegen* die befürchtete Säkularisierung, sondern der stärkste und langfristig wirksamste Garant *dafür*. Das Identitätsdenken, die Identitätsforderung ist das „trojanische Pferd“, mit dem das Wesen der Kirche im Umfeld der postmodernen Moderne ausgehöhlt wird.

Soweit ist das Gesagte natürlich vor allem eine *theologische Problemanzeige*, die für uns nur in begrenztem Maße relevant ist, weil unsere konstitutive Verfassung als Diakonie ja nicht in den Gelehrtenstuben der Theologie festgelegt wird, sondern durch die normativen Vorgaben der real existierenden (verfassten) Kirchen. Und die redet/reden zwar manchmal von Identität, ohne dazu aber eine erkennbare Position zu haben. Die Bekenntnisschriften der lutherischen und reformierten Kirchen lassen solch eine Position jedenfalls nicht im Ansatz erkennbar werden. Die Verlautbarungen von Synoden sowie die Arbeitspapiere der EKD und anderer Kirchen ebenfalls nicht. Es ist für mich sogar fraglich, ob unsere verfassten (protestantischen) Kirchen von ihrer Struktur her überhaupt in der Lage dazu wären, die komplexe Identitätsthematik einigermaßen zu bewältigen. Und deshalb ist nicht sehr überraschend, dass der m.E. einzige ernst zu nehmende Versuch, mit den Umbrüchen der Moderne klar zu kommen, d.h. die kirchliche Position in diesen Umbrüchen grundlegend zu bestimmen, das Zweite Vatikanische Konzil von 1962-1965 gewesen ist. Allerdings hat auch dieses Konzil der Römisch-katholischen Kirche mehr die Probleme analysiert als dafür Lösungen gefunden werden konnten. Trotzdem sind z.B. die damals verabschiedeten Grundsatzpapiere „*lumen gentium*“ und „*gaudium et spes*“ bis zum heutigen Tag lesenswert.

Um es also kurz zu machen: Wir schwimmen bei der Identität. Es gibt nur wenige, dazu noch unverkennbar kritische theologische Stimmen und ein schwer zu deutendes Kirchenschweigen. Von daher betrachtet, sind die in unseren Gefilden forcierten Profil- und Identitätsdebatten eine ganz eigene „Spielwiese“, auf der wir uns austoben können, ohne dass das irgendeinen Einfluss darauf hat, was wirklich gespielt wird. Und so lange wir da spielen, können die Fragen danach, wie das alles mit der Identität zusammenpasst, auch an anderer Stelle ausgesessen werden. Ich möchte nun niemandem, dem dieses Spiel wichtig geworden ist, irgendetwas „wegnehmen“ oder „abspenstig“ machen, vielleicht gibt es auch positive Wirkungen unserer Identitätsdiskurse. Aber ich vertrete die Auffassung, dass uns ein bisschen mehr gesunde Skepsis beim Identitätsthema gut tun würde. Oder auch anders gesagt: dass es sinnvoll wäre, wenn wir unter dem Aspekt des Zusammenhangs von Kirche und Diakonie nicht reflexartig auf der Metaebene des Identitätsdiskurses landen. Das ist dann nämlich so ähnlich, als ob wir all unsere Ersparnisse bei einer Bank auf ein Konto einzahlen. Da haben wir schon gelernt, dass das schmerzhaftes Ergebnisse nach sich ziehen kann, aber bei unseren diakonietheoretischen Grundlagen setzen wir viel (oder alles?) auf eine Karte. Und damit komme ich vom Profil und der Identität zu dem anderen Begriff aus der Überschrift meines Vortrags: der religiösen Indifferenz.

Religiöse Indifferenz – das ist ein Terminus, der in den Kontext der Religionssoziologie gehört. Ich möchte an dieser Stelle gleich vorwegnehmen, was ich bezüglich der Identitätsthematik erst abgeleitet habe: Auch die Religionssoziologie ist keine Metaebene, keine Disziplin oder kein Denkmuster, das Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen kann und das wir unkritisch zugrunde legen können. Denn der Religionssoziologie, sofern sie sich nicht als reine Kirchensoziologie versteht, haftet ja von Beginn an der Verdacht an, dass sie sich vom Offenbarungsgedanken des Göttlichen befreit und einen äußeren (angeblich objektiven) Standort außerhalb der Offenbarungswirklichkeit einzunehmen vorgibt. Ohne also der Gefahr eines „methodischen Säkularismus“ auf den Leim gehen zu wollen, glaube ich, dass in Kirche und Diakonie viel zu wenig religionssoziologisch gedacht, argumentiert und gestritten wird. Und einer der Gründe dafür ist m.E., dass dieser Diskurs extrem unangenehm ist (zumindest sein kann), weil er mit der grundlegenden Infragestellung der eigenen Realität, des eigenen Selbstverständnisses der religiösen Organisation verbunden ist. Spätestens seit der von Ernst Troeltsch im Jahr 1912 entwickelten „Typologie der religiösen Vergemeinschaftung des Christentums“ ist die grundlegende Infragestellung der Kirche ein denkbarer Horizont, den man nicht ohne weiteres ignorieren kann.⁷ Genau dies passiert aber landauf landab. Die drei wesentlichen Differenzierungsarten der religiösen Vergemeinschaftung nach Troeltsch, die Sekte, die Heilsanstalt und der mystische Spiritualismus werden auf ein vermeintlich immerwährendes Prinzip religiöser Sozialisation verengt, das wie ein allgemeingültiges Gesetz daherkommt. Aktuell z.B. in der Differenzierung von Kirche als Bewegung, Institution und Organisation.⁸ Die

⁷ Vgl. Troeltsch, 967

⁸ Vgl. Hauschildt/Pohl-Patalong, 218

Perspektive des Endes, des Abbruchs bzw. der existenziellen Gefährdung bestimmter religiöser Sozialisationsformen wird wenig oder gar nicht thematisiert.

Alle zehn Jahre nehmen wir aber zur Kenntnis, was die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen an Ergebnissen erbracht haben bzw. wie diese gedeutet werden.⁹ Die gravierenden Probleme im Hinblick auf die religiöse Sozialisation der Menschen in Deutschland kann sich jede und jeder, der die Ergebnisse liest, selbst zurecht reimen. Erstaunlich ist dann aber, dass aus der EKD nach der letzten KMU von 2012 markige Sätze wie der folgende kamen: „Der Laden Kirche läuft, wie er läuft, und das gar nicht so schlecht.“¹⁰ Das grenzt m.E. an Selbstbetrug. Die jüngste Statistik zur Kirchenmitgliedschaft in Deutschland wurde ja erst vor wenigen Wochen veröffentlicht. In unserer Region fanden sich dazu folgende Schlagzeilen: „Mehr Taufen und Eintritte bremsen den Mitglieder-Rückgang in der Nordkirche. Im Vergleich zu den Vorjahren gab es mehr Taufen und Eintritte. Auch die Zahl der Kirchaustritte ist weiter gesunken.“ Im Kleingedruckten heißt es dann aber: In Mecklenburg-Vorpommern hat die Nordkirche im Jahr 2016 (wieder) 2,26% weniger Mitglieder, im Kirchenkreis Pommern waren 2016 ca. 10% weniger Taufen als 2015.¹¹ Ich will hier nicht weiter in die kleinteiligen Zahlen einsteigen, aber ich habe das Gefühl, dass wir hier und da – ohne Positives negieren zu wollen – eine Art öffentliche Schönfärberei erleben, die uns nicht gut tut. 1993, bei meinem Dienstantritt in der Pommerschen Evangelischen Kirche, hatte diese noch rund 130.000 Mitglieder. Aktuell sind es ca. 80.000, Tendenz weiter fallend, in den nächsten zwanzig Jahren wahrscheinlich auf 40.000 im Pommerschen Kirchenkreis. Und wenn man unter sich ist, wie bspw. beim Generalkonvent der pommerschen Pastorenschaft, wird schon eine Art Galgenhumor verbreitet und von so genannten PKK-Gottesdiensten gesprochen – Gottesdienst bei denen sich Pastor, Kantor und Katechet versammeln – und sonst keiner weiter.¹²

Die Problemverkenntung der religiösen, der christlichen und der kirchlichen Sozialisation erweckt mehr und mehr den Eindruck, als sei das „Pfeifen im Walde“ die eigentliche Mentalität des „Diasporaprottestantismus“. Da kann man verstehen, wenn manchen kritischen Geistern der Kragen platzt – so wie unlängst den ostdeutschen Theologen Friedrich Schorlemmer und Christian Wolf, die ihr Memorandum zum Reformationsfest 2017 mit dem Titel „Reformation in der Krise“ mit dem Untertitel „Wider die Selbsttäuschung“ versehen haben.¹³ Darin heißt es u.a. in Bezug auf die Kirchentage 2017, sie seien ein „Fanal einer grandiosen Selbsttäuschung“ gewesen und dass wir nur zum „Kern reformatorischer Erneuerung der Kirche“ vordringen können, „wenn wir ohne jede Selbstgerechtigkeit bereit sind, uns der Krise der Kirche zu stellen. Wir dürfen uns den Blick aufs Ganze nicht länger verstellen lassen durch den Dampf der Illusionen.“¹⁴

In diesen Kontext der kritischen Auseinandersetzung gehört der Begriff der religiösen Indifferenz. Auch bei diesem Begriff kann niemand sagen, wie lange er trägt, d.h. wie er lange er ein konstruktives Potenzial für unseren Diskurs haben kann, aber er kommt gegenwärtig den eigentlichen Problemen wesentlich näher als manch anderer Begriff, vor allem der pauschale Begriff der Säkularisierung. Wenn man sich über den Begriff der religiösen Indifferenz annähert, der sich übrigens in der Überschrift zur Auswertung der V. KMU – Zwischen Engagement und Indifferenz – erstmals prominent wiederfindet, wird sehr schnell klar, dass die theoretischen und praktischen Konzepte, mit dem Phänomen einer veränderten religiösen Sozialisation bisher sehr begrenzt sind. Mir sind jedenfalls keine fundierten Ansätze aus der Praktischen Theologie bekannt, wie mit diesem Phänomen umzugehen ist. Auch die bisherigen Denkmuster der Ekklesiologie kommen damit nicht zurecht. Der Gedanke der Volkskirche kommt an dieses Problemfeld nicht heran, die Bekenntniskirche steht ihm sogar entgegen. Auch (weltliche) Mili-eutheorien versagen.

Indifferenz bedeutet im sozialologischen Denken, „dass ein bestimmtes Erscheinen, das Erscheinen Für-einander als das Erscheinen der je Einzelnen, gleichsam annulliert wird. Das Beunruhigende und – für die Betroffenen – Schmerzhaftes dabei ist, dass dieses Annullieren kein Akt der Verweigerung ist, der implizit noch so etwas wie Anerkennung bedeuten würde. In einem solchen Fall würde es sich bloß um ‚Ignoranz‘ und insofern gespielte Indifferenz handeln, hinter der sich noch immer eine Intention verbirgt,

⁹ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland

¹⁰ Wegner, 13

¹¹ Vgl. Evangelische Kirche in Mecklenburg-Vorpommern

¹² Vgl. Senkbeil

¹³ Vgl. Schorlemmer/Wolff

¹⁴ A.a.O., 5f.

die genau jemanden meint. Indifferenz aber ist keine Intention, sie ist keine Absicht, irgendjemandes Erscheinen durchzustreichen. Sie ist keine soziale Beziehung, auch keine negative. Insofern ist sie die Negativität des Sozialen schlechthin – ohne dabei das Soziale überhaupt schon zu negieren.¹⁵ Dies bedeutet: Indifferenz erzeugt einen Raum, „in dem man nicht wahrgenommen wird, d.h. in dem man immer unsichtbar bleibt, gleichgültig wie sichtbar man wird.“¹⁶

Was in der soziologischen Sprache noch etwas kompliziert klingen mag, lässt sich leicht an unserem Alltag deutlich machen. Denn unser Bewusstsein funktioniert so, dass wir unsere Umwelt filtern. Wir lassen nur das an uns heran, was uns für uns relevant erscheint, wozu wir eine Beziehung haben. Alles andere wird im Rahmen der Reizüberflutung sofort ausgeblendet. Wenn Sie sich bspw. den Supermarkt vor Augen halten, in dem Sie häufig oder hin und wieder einkaufen gehen, und ich Ihnen die Frage stelle, wo sich in diesem Supermarkt die Regale mit der Nahrung für Katzen und Hunde befinden, können Sie darauf wahrscheinlich nur antworten, wenn Sie Halter eines Hundes oder einer Katze sind. Wenn Sie sagen müssten, wo die veganen Produkte stehen, dann wüssten Sie es wahrscheinlich nur, wenn wenigstens ein Familienmitglied sich vegan ernährt. Es geht hier um so genannte egalitäre Unterscheidungen, d.h. um Unterscheidungen, die nur auf der Basis einer wie auch immer gearteten Egalität sinnvoll und wahrnehmbar sind.

Die an den Beispielen dargestellten banalen Mechanismen der Indifferenz im Alltag lassen sich durchaus auch auf das Verhältnis des Einzelnen zur Religion übertragen. So verarbeitet der Greifswalder Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie, Prof. Dr. Michael Herbst, in einem ein kurzes Gespräch, das er mit einem konfessionslosen Greifswalder Bürger führte.¹⁷ Dieser Bürger stellte mit Blick auf das Gebäude einer der markanten historischen Greifswalder Backsteinkirchen die Frage, ob darin gelegentlich auch noch Gottesdienste stattfinden. Die Erkenntnis daraus: Selbst an Orten, an den die Kirchen das gesamte Stadtbild bestimmen, an denen Hunderte oder Tausende, die dort vielleicht sogar seit Kindheit an wohnen, täglich vorbeigehen, gibt es bei manchen Bürgern null Ahnung davon, ob in diesen Gebäuden (Institutionen) überhaupt noch etwas stattfindet oder diese nicht bereits – wie es der katholische Theologe Höhn beschreibt – als „stumme steinerne Zeugen“ eine „Kulissenexistenz“ führen.¹⁸ Das, was sich über die äußere Gestalt hinaus mit diesen Gebäuden verbindet, ist aus dem Bewusstsein der Indifferenten völlig ausgeblendet. Oder andersherum: Kirche, Religion, wir als Christen in Wort und Tat, kommen in dieser Wahrnehmung nicht mehr vor.

Das „Annullieren ist kein Akt der Verweigerung, der implizit noch so etwas wie Anerkennung bedeuten würde“, so lautete der Satz, den ich eben schon einmal zitiert habe. Die schwerwiegenden Konsequenzen dieses Satzes müssen wir uns im Blick auf die religiöse Bindung und das religiöse Verhalten der Menschen erst einmal vor Augen halten. Das Annullieren der religiösen Bindung oder der Zugehörigkeit zur Kirche ist also kein Akt der Verweigerung, nein, das würde noch einen Rest von institutioneller Anerkennung bedeuten, das Annullieren in der persönlichen Lebensentscheidung der Menschen ist Ausdruck dafür, dass wir uns – trotz aller Statements zum *öffentlichen* Charakter von Theologie, Kirche und Diakonie – mehr und mehr in einem Raum befinden, in dem wir nicht mehr wahrgenommen werden, d.h. in dem wir unsichtbar bleiben, gleichgültig wie sichtbar wir uns machen. Diese Einschätzung entspricht dem, was der vor allem in Ostdeutschland bekannte systematische Theologe Wolf Krötke schon vor Jahren analysiert hat: Er bezeichnet es als „konfessionslos-atheistisches Milieu“, das durch eine glaubensferne Dickwandigkeit“ gekennzeichnet ist.¹⁹ Die Situation in Ostdeutschland ist demnach weder durchgängig noch überwiegend von einem feindlichen Atheismus geprägt, auch wenn es hier und dort Ressentiments gibt oder Beispiele dafür, dass wir im kirchlichen Bereich auch mit verbreiteter Skepsis zu tun haben. (Vor einiger Zeit hörte ich bspw. davon, dass ein Kommunalpolitiker der Region im Hinblick auf die Jugendarbeit meinte, man dürfe diese nicht den Nazis und den Pfaffen überlassen.) Im Grunde aber verhalten sich die meisten Menschen, die als konfessionslos bezeichnet werden, indifferent gegenüber der christlichen Religion und der Kirche. Was kurz gesagt bedeutet: Sie tun uns nicht weh, aber es tut ihnen auch nicht weh. Es gibt keinen einzigen Beleg dafür, dass Menschen, die sich nicht als religiös bezeichnen würden, etwas fehlt oder dass sie deshalb unglücklicher wären als fromme Menschen. Krötke

¹⁵ Loidolt

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Herbst, 101

¹⁸ Höhn, 97f.

¹⁹ Vgl. Krötke, Gottesleugnung – atheistische Argumente und die Gewöhnung an ein Leben ohne Gottesglauben

ist auch einer derjenigen, dem das folgende, treffende Zitat zugeschrieben wird: „Die Menschen haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben“.²⁰

Soweit zur religiösen Indifferenz – und dies ganz besonders aus nord-ostdeutscher Perspektive. Was hat das alles mit uns zu tun? Mit uns als Diakonie? Zum einen haben wir (wir in Ostdeutschland mehr als Sie im Westen des Landes) gerade in der Diakonie mit den Menschen zu tun, die wir dem Phänomen der religiösen Indifferenz zurechnen (Mitarbeiter und Kunden). Im Blick auf diese Menschen und unter Berücksichtigung der Wirkung von Indifferenz müssen wir uns klar machen, dass der herkömmliche Gedanke einer offenen oder verdeckten Mission nicht (mehr) funktionieren kann. Er geht ins Leere. Er versackt in der Indifferenz. Wir müssen jedenfalls erkennen, dass das Problem der Indifferenz paradoxe Wirkungen hervorruft – und zwar dergestalt, dass manche Unterscheidungen, Profilierungen keinen Sinn mehr machen oder gar kontraproduktiv wirken.

Auch die letzte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung kommt zu dem für die Kirche doch sehr provokanten Ergebnis, dass die Kirche selbst keine Menschen missioniert. Die Weitergabe und Bindung der christlichen Religion ist vielmehr von der Sozialisation (vor allem der Primärsozialisation) abhängig.²¹ Insofern müsste unsere Prioritätensetzung auch im Hinblick auf die Sozialisierungsbestandteile des Arbeitslebens lauten: Erst sozialisieren, dann missionieren. Wenn es uns, konkreter gesagt, nicht gelingt, vernünftige Arbeitsverhältnisse zu schaffen, in denen die betreffenden Menschen Sinn, Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit erleben, nützt auch kein Missionierungsdenken. Mission müsste in diesem Sinne heißen, nicht primär jemanden für etwas gewinnen zu wollen, sondern erst einmal das eigene „religiöse Geschäftsmodell“ umzustellen und auf gelingende Sozialisation zu fokussieren. Der „Rest“ kommt von alleine. Jedenfalls fast.

Wir können an dieser Stelle bemerken, dass wir es nicht nur mit einem konzeptionellen Problem zu tun haben, sondern die Lebenswirklichkeit der kirchlichen Sozialisation elementar betroffen ist. Denn im Gegensatz zu der vordringlichen Gemeinderhetorik, in der wir als losgelöste Unternehmenseinheiten immer als verdächtig wahrgenommen werden, ist die schwache, auf Abschließung orientierte Sozialisation vieler örtlicher kirchlicher Organisationseinheiten eines der größten Probleme. Nicht zufällig taucht im Diskurs der (praktischen) Theologie an vielen Stellen das Wort der „Selbstgettoisierung“ der Kirche auf.²² Die Kirchen haben sich lange auch mit den Milieutheorien auseinandergesetzt und beklagt, dass eine Milieuverengung zu registrieren ist, d.h. dass nur noch wenige der als relevant bezeichneten gesellschaftlichen Milieus sich in der Kirche wiederfinden. Aber eigentlich ist es ja heute eher anders zu verstehen. Vielerorts haben die Kirchen bzw. die Gemeinden selbst Milieucharakter angenommen, d.h. dem Annullieren der Indifferenten steht die selbst gewählte Abschottung des kirchlichen Milieus entgegen. Oder beide ergänzen sich eben.

Wenn das erste Problem also darin bestand, dass wir als Diakonie möglicherweise einer falschen, unrealistischen Missionserwartung ausgesetzt sind, dann besteht das zweite Problem darin, dass wir uns mancherorts darauf einrichten müssen, mehr und mehr von der Steuerungsfunktion einer Kirche abhängig zu sein, die sektenhafte Züge annimmt und die nicht nur den Bezug zur diakonischen Realität verloren hat, sondern – viel gravierender – auch den Lebensbezug zur Mehrheit der Bevölkerung nur noch durch ein kleines (Keller-)Fenster wahrnimmt.

Das größte Problem dabei ist aber – und dieses Problem müsste man an Ostdeutschland studieren – wie sich die religiöse Sozialisation im christlichen Sinne weiter tradieren lässt und welche organisatorischen Ausprägungen es dazu braucht. Dazu ist die religionssoziologische Perspektive im Sinne einer Gesamtansicht hervorragend geeignet. In diesem Kontext sollten wir als Diakonie darüber nachdenken was denn die Diakonie dazu beitragen kann, nicht die Kirchen um der Kirchen willen zu stabilisieren, sondern der christlichen Religion zu einer lebendigen Verbreitung weiterhin oder wieder zu verhelfen. Denn die Kirche ist bisher religionssoziologisch nicht auf die veränderten Herausforderungen und die damit verbundenen Szenarien vorbereitet. Der Kirche schwant, dass die Organisationslogik, in die man

²⁰ Vgl. Krötke, Gottesvergessenheit und der Atheismus im Alltag in besonderer Hinsicht auf den Osten Deutschlands

²¹ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, 66ff.; 70ff.

²² Vgl. exemplarisch die Darstellung Rahners, 42

selbst hineingesteuert ist, nicht mehr zukunftsfähig ist. Weil sich die Frage der Sozialisierung des Religiösen, des Christlichen neu stellt, ist die Sozialgestaltsfrage offen. Wenn man nun meint, dass das hier benannte Problem eben primär die Kirche betrifft und uns als Diakonie weniger tangiert, dann machen wir es uns zu einfach. Wenn wir nämlich über die Ebene bloßer Organisationsinteressen (von Kirche und Diakonie) hinauskommen wollen und nach der Zukunft des religiösen, des *christlich-religiösen Feldes* fragen, dann sind wir ja *als Akteure* mitten dabei und dann geraten wir nicht in die vordergründige Falle der Verhältnisbestimmung von (bisheriger) verfasster Kirche und bisheriger (organisierter) Diakonie. Dann landen wir auch nicht in der unproduktiven Alternative, die Diakonie zu einer eigenständigen Gestalt losgelöst von der Kirche konzeptionell zu denken.²³ Aber wir kommen dann in der Breite des Denkansatzes auch zu der Erkenntnis, dass die Formel von der „Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche“ im herkömmlichen Sinne hierfür nicht mehr ausreicht. Denn sie begründet – diesen Begriff habe ich aus der Tradition der praktischen Theologie aus den 60er/70er Jahren übernommen – einen morphologischen Fundamentalismus, d.h. einen Sozialgestaltsrahmen, der eng begrenzt ist.

In der Sozialgestaltsfrage der christlichen Religion, nicht vordergründig der Kirche oder der Diakonie, brauchen wir aber einen neuen Denkansatz. Einen, der nicht länger von Abschottung, Selbstgettoisierung etc. bestimmt ist, sondern von *Entgrenzung* und (damit notwendigerweise) auch von Enthierarchisierung. Die differenzierten Herausforderungen von Kirche und Diakonie würde ich jeweils in Frageform wie folgt charakterisieren: Die Kirche muss sich fragen: Was kommt nach dem Stadium der Kirche als Organisation? Und die Diakonie: Was kommt nach dem Stadium der Diakonie als Unternehmen? Beide Fragen, so unterschiedlich sie sind, lassen sich in eine gemeinsame Perspektive einbinden: Wie gelingt es, die christlich-religiöse Sozialisation in eine Netzwerklogik zu überführen, in die Kirche und Diakonie eingewoben werden? Der entscheidende Punkt ist m.E., dass wir nicht nur die technische Vernetzung der Welt bis in unsere Dienstleistungsangebote thematisieren, oder uns in einem sehr banalen Verständnis als Netzwerk deklarieren, sondern auf der Grundlage entsprechender Theorien zu einem neuen Leitbild kirchlich-christlicher Sozialisierung gelangen. Eine Entgrenzung des bisherigen Organisationsrahmens hätte dann – im Gegensatz zu morphologischen Fundamentalismen – eine Spektralisierung der Sozialgestaltsfrage zur Folge – d.h. christliche Sozialisationsformen decken ein ganzes Spektrum ab. Wie das praktisch aussehen kann, dafür mag uns zum Teil noch die Vorstellungskraft fehlen, aber das ändert nichts daran, dass wir uns in solchen komplexen Transformationen bereits befinden. Und so unbekannt, wie es auf den ersten Blick erscheint, ist uns dieses Neuland auch nicht. Denn die Engführung der Sozialgestaltsfrage und die daraus notwendige Folge der Entgrenzung würden uns wieder etwas mehr Luft verschaffen, die uns im Laufe der Geschichte abhandengekommen ist. Wenn wir es schaffen, uns von dem bisher vorherrschenden abgrenzenden Identitätsdenken etwas mehr zu lösen und Entgrenzung nicht als einen verhängnisvollen Dammbbruch, sondern als eine Perspektive religiöser Sozialisation zu erkennen, dann stoßen wir auch auf theologische Argumentationslinien, die genau dies als unsere Mission ansehen. Ich erinnere an die häufig zitierten Worte des Theologen Paul Tillich, der die Grenze als Ort der Erkenntnis herausgestellt hat: *„Ich fühle mich zwischen den Welten. Und ich bejahe diese Stellung, weil sie mit dem christlichen Grundgedanken, dass wir Pilger auf Erden sind, sehr viel Ähnlichkeit hat. Das Dasein auf der Grenze, die Grenzsituation, ist voller Spannung und Bewegung. Sie ist in Wirklichkeit kein Stehen, sondern ein Überschreiten, ein Zurückkehren, ein Wiederrückkehren, ein Wiederüberschreiten, ein Hin und Her, dessen Ziel es ist, ein Drittes, jenseits der begrenzten Gebiete zu schaffen.“*²⁴

Leider ist diese wichtige Stimme der Theologie – oder um es nicht nur auf eine konkrete Person (Tillich) zu beziehen – diese Farbe der Theologie heute nur noch blass oder verschwommen erkennbar. Und das, obwohl der seltsame Begriff der „Entgrenzung“ ja sogar bis in den tagespolitischen Bereich seine Relevanz gefunden hat. Er ist hoch aktuell bzw. die Frage ist hoch aktuell, wie wir mit politischen, kulturellen und religiösen Entgrenzungen in einer sich verändernden Welt umgehen können. Wenn wir in Theologie, Kirche und Diakonie heute um unsere Grundlagen ringen, müssten wir dabei auch die Begrenzungen der alt bekannten Bahnen überwinden und bspw. den Diskurs um die Theorieansätze von Habermas und Luhmann stärker führen. Und wir sollten uns mit den Theorien Ulrich Becks und Zygmunt Baumanns (beide bereits leider verstorbenen) beschäftigen, die sich mit der Notwendigkeit und der Möglichkeit von Entgrenzungen befasst haben. Denn dann würden wir – insbesondere im Werk Becks – erkennen, dass wir nicht dabei bleiben müssen, über Entgrenzung zu „philosophieren“ oder uns

²³ Vgl. Jäger; vgl. Bartels, 539ff.

²⁴ Tillich, 420

in einem inflationär-nichtssagenden Begriff des Netzwerks zu verlieren, sondern dass wir konkrete Ansatzpunkte für eine praktische Gestaltwerdung organisatorischer Entgrenzung zu finden. Beck erarbeitet dazu bspw. Konzepte für einen gestaffelten Pluralismus.²⁵

Wenn wir uns andersherum aus der eigenen diakonischen Praxis annähern, ist es zwar ebenso schwierig, klarere Vorstellungen zu entwickeln, aber wir müssen auch nicht im Nebel bleiben. Der Gedanke der hybriden Organisation kann ein erster Ansatz dafür sein, dass Prinzip der Entgrenzung in unseren Organisationen einzubauen oder erst einmal wahrzunehmen. Diese Entgrenzung fokussiert nicht auf die Kirchenmitgliedschaft der Akteure, sondern auf die verschiedenen Handlungslogiken auf unterschiedlichen Organisationsebenen. Wenn wir weit in die Geschichte von Diakonie und Kirchentheorie zurücksehen, erkennen wir, dass es Konzepte, die in viel stärkerem Maße auf organisatorische Entgrenzung angelegt sind, bereits gegeben hat. Dafür zwei Beispiele als Rückbezüge: Wicherns Gutachten zur Diakonie aus dem Jahr 1856 hat *drei* diakonische Handlungsebenen differenziert: die private, die kirchliche und die staatliche Diakonie. Die kirchliche Diakonie war für ihn übrigens nur ein klar eingegrenzter Bereich im Gesamtkontext der Diakonie. Wichern hat – weder organisatorisch noch theologisch – die ganze Diakonie durch das Nadelöhr der verfassten Kirche gesehen.²⁶ In der Ekklesiologie von Albrecht Ritschl (ein Zeitgenosse Wicherns im 19. Jahrhundert), werden drei Dimensionen der Kirche unterschieden: die ethische, die dogmatische und die juristische Dimension. Diesen drei Begriffen ordnete Ritschl dann auch unterschiedliche graduelle Verbundenheiten mit der Kirche zu. Nur bei der juristisch-organisatorischen Ebene geht es um Mitgliedschaft, bei der dogmatischen Ebene um das Bekenntnis und bei der ethischen um die Beteiligung.²⁷ Natürlich kann man sagen, dass diese Theorieansätze von Wichern und Ritschl lange überholt sind, weil sie in anderen gesellschaftlichen und religiösen Kontexten zustande gekommen sind. Gleichzeitig aber tradieren wir die reformatorische Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche so, als wäre diese zeitlos gültig.

Zusammenfassend möchte ich Folgendes festhalten:

- Mir ging es heute nicht darum, eine neue Kirchentheorie einzufordern. Mir ging es darum, Entgrenzung als eine evangeliumsgemäße Haltung bei der Umsetzung religiöser Sozialisation zu unterstreichen und zu zeigen, dass dieser Gedanke bereits in Konzepten der Vergangenheit stark vertreten war und heute umso mehr gefordert ist: Weil unsere Welt auf Entgrenzung programmiert ist und wir uns oft noch im Modus der Abgrenzung befinden.
- Mir ging es darum zu sagen, dass Entgrenzung zwar ein Gedanke ist, der sich durch das gesamte christliche Spektrum hindurchziehen müsste, dass wir in der Diakonie aufgrund unserer konkreten Lebenssituation aber für Entgrenzungskonzepte geradezu prädestiniert sind, uns jedenfalls nicht im Modus des selbstgewählten Rückzugs oder Einschlusses befinden.
- (Diakonisches) Profil ist in diesem übergreifenden Kontext kein Gegenbegriff zu religiöser Indifferenz. Profil ist einfach nur das falsche Rezept, um mit religiöser Indifferenz umzugehen. Wenn wir alles nur durch die Brille des Profils oder der Identität sehen, ist das so, als ob wir einen Knopf am Hemd mit einem Schraubenschlüssel annähen wollen.
- Wahr ist aber auch, dass wir es, gesamtgesellschaftlich gesehen, nicht nur mit religiöser Indifferenz zu tun haben (das war eben *die* bzw. nur *eine* nordostdeutsche Perspektive), sondern mit Multireligiosität. Das Phänomen Multireligiosität ist in meinem beruflichen Umfeld wiederum so gut wie gar nicht erkennbar, wird aber bei vielen von Ihnen in der Betrachtung der örtlichen Situation vordringlicher, gewichtiger sein. Daraus folgt u.a.:
- Wir werden keine allgemeinen Wahrheiten mehr zur religionssoziologischen Standortbestimmung unserer diakonischen Organisationseinheiten finden. Wir müssen diese Fragen jeweils und vor Ort beantworten. Und die Beantwortung wird u.a. auch Auswirkungen auf die Gestalt unserer Verbände haben. Heterogenität wird mehr und mehr zu unserer Herausforderung, Homogenisierung zu einem rückwärtsgewandten Ideal.
- Religiöse Indifferenz ist so etwas wie ein entscheidender kritischer Punkt bzw. Herausforderung für das, was organisationstheoretisch und -praktisch in unseren eigenen Strukturen geboten ist – egal, ob wir dieses Geschäft in Greifswald, in Köln oder anderswo betreiben.

²⁵ Beck/Bonß/Lau, 33-41

²⁶ Wichern 824f.; 852f.

²⁷ Vgl. Reuter, 50

Ich habe berufsbiografisch begonnen und möchte mit einer kurzen Aussage schließen, die sich mit der Arbeit im Pommerschen Diakonieverein verbindet: Unser Motto lautet „Lebensfelder bestellen“. In diesen zwei Worten steckt Vieles drin, was sich mit Regionalität, mit Kultur und Anthropologie verbindet. Aber auch der Gedanke der Entgrenzung findet darin einen theologischen Niederschlag. Denn „Lebensfelder bestellen“ bedeutet, dass wir vordringlich eine „Theologie der Aussaat“ und nicht eine „Theologie der Ernte“ betreiben.

Literatur und Quellen:

Bartels, Michael, *Diakonisches Profil und Universal Design. Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums*, Baden-Baden 2015

Beck, Ulrich; Bonß, Wolfgang; Lau, Christoph, „Entgrenzung erzwingt Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?“, in: Beck, Ulrich – Lau, Christoph (Hg.): *Entgrenzung und Entscheidung*, Frankfurt a. M. 2004, S. 13-64.

Evangelische Kirche in Deutschland, *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2014, http://www.ekd.de/download/ekd_v_kmu2014.pdf, Aufruf am 30.05.2017

Evangelische Kirche in Mecklenburg-Vorpommern, *Mehr Taufen und Eintritte bremsen den Mitglieder-Rückgang in der Nordkirche*, <http://www.kirche-mv.de/EKD-veroeffentlicht-Mitgliederstatistik-2017.8774.0.html>, Aufruf am 05.11.2017

Hauschildt, Eberhard; Pohl-Patalong, Uta, *Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie*, Band 4, Gütersloh 2013

Herbst, Michael, „Finden hier gelegentlich auch noch Gottesdienste statt? Gemeindeentwicklung und Konfessionslose“, in: Laepple, Ulrich; Roschke, Volker (Hgg.), *Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche*, Neukirchen-Vluyn 2007, 101-112

Höhn, Hans-Joachim, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg 2012

Jäger, Alfred, „Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche“, in: Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland e.V. (Hg.), *Jubiläumsjahrbuch 1998*, Stuttgart 1998, 232-246

Krötke, Wolf, *Gottesleugnung – atheistische Argumente und die Gewöhnung an ein Leben ohne Gottesglauben. Vortrag auf einer Studententagung der Arbeitsstellen für den Religionsunterricht in Neuruppin und Eberswalde*, Brandenburg 2013, <http://wolf-kroetke.de/vortraege/ansicht/eintrag/62.html>, Aufruf am 05.11.2017

Krötke, Wolf, *Gottesvergessenheit und der Atheismus im Alltag in besonderer Hinsicht auf den Osten Deutschlands. Vortrag in der Evangelischen Akademie zu Berlin*, Berlin 2012, <https://www.ea-berlin.de/nachlese/chronologisch-nach-jahren/2012/10-11-2012-gott-glauben/wolf-kroetke-gott-glauben-2012.pdf>, Aufruf am 05.11.2017

Kunstmann, Joachim, „Was ich geworden bin – was ich sein könnte. Identität als Grundfrage religiösen Lernens“, in: Deeg, Alexander; Heuser, Stefan; Manzeschke, Arne (Hgg.), *Identität. Biblische und theologische Erkundungen*, Göttingen 2007, 213-235

Loidolt, Sophie, *Indifferenz. Räume des entmachteten Erscheinens*, http://www.academia.edu/276764/Indifferenz._Raume_des_entmachteten_Erscheinens, Aufruf am 05.11.2017

Mead, George H., *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a. M. 2013, 17. Aufl.

Pompey, Heinrich, „Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen“, in: *Deutscher Caritasverband (Hg.)*, Caritas '93. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 1992, 11-26

Rahner, Karl, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1989

Reuter, Hans-Richard, *Botschaft und Ordnung, Beiträge zur Kirchentheorie*, Leipzig 2009

Schneider-Flume, Gunda, *Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons*, Göttingen 1985

Schorlemmer, Friedrich; Wolff, Christian, *Reformation in der Krise. Wider die Selbsttäuschung. Memorandum zum Reformationsfest 2017*, 2017, http://www.friedrich-schorlemmer.de/docs/2017-09-05-Memorandum_zum_Reformationsfest_2017.pdf, Aufruf am 05.11.2017

Senkbeil, Christine, *Wie weiter mit der Kirche?*, <http://www.kirche-mv.de/Wie-weiter-mit-der-Kirche.8980.0.html>, Aufruf am 05.11.2017

Sundermeier, Theo, „Was bedeutet lutherische Identität im Kontext anderer christlicher Konfessionen und anderer Religionen?“, in: Grünwaldt, Klaus, Hahn, Udo (Hgg.), *Profil – Bekenntnis – Identität. Was lutherische Kirchen prägt*, Hannover 2003, 44-68

Tillich, Paul, *Gesammelte Werke*, Band 9, Stuttgart, 1975

Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912

Wegner, Gerhard, „Wie reproduziert sich Kirchenmitgliedschaft? Zu einigen Ergebnissen der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD“, in: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.), *Mehr Fragen als Antworten – Konsequenzen aus der neuen Kirchenmitgliedschaftsstudie für das Leitungshandeln in der Kirche*, EPD Dokumentation 36, Frankfurt a. M. 2014, 4-13

Wichern, Johann Hinrich, „Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend“, in: Mahling, Friedrich (Hg.), *Gesammelte Schriften Johann Hinrich Wicherns*, Dritter Band, Hamburg 1902, 821-899

Zerfaß, Rolf, *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg i. B. 1992