

Den Kontrollverlust erforschen

Theologische Archäologie der Kirche als Institution, Organisation und Netzwerk

Wer heute an der Spitze einer katholischen Diözese steht, hat es mit einem komplexen Verantwortungsbereich zu tun: 2000-jährige Geschichte in einer unübersichtlichen, digitalen Gegenwart mit dem Auftrag, Zeichen und Werkzeug der Nähe Gottes zu allen Menschen zu sein. Um hier Orientierung zu gewinnen, braucht es handhabbare Vereinfachungen. Zur Inspiration greife ich auf eine einfache Überlegung von Dirk Baecker zurück. Er unterteilt die Menschheitsgeschichte entlang ihrer Medienrevolutionen in epochale Gesellschaftsformationen. Seine Vermutung lautet, »dass die Einführung des Computers für die Gesellschaft ebenso dramatische Folgen hat wie zuvor nur die Einführung der Sprache, der Schrift und des Buchdrucks«¹. Jedes neue Verbreitungsmedium überfordert mit seinem Möglichkeitsüberschuss das bisher Selbstverständliche. Die Gesellschaft erfindet immer wieder neu dazu passende Sozialgestalten und Organisationformen.

Wenn Kirche in aller Kürze als die unabschließbare Summe der jeweiligen Inkulturationsformen des Evangeliums vom Gott Jesu definiert werden kann, dann formieren die epochalen Sozialformen auch die Gestalt von Kirche. Es wird in großen Linien sichtbar, wie sich die Gesellschaftsstruktur und die ekklesiologische Semantik der theologischen Selbstbeschreibung zueinander verhalten. Dann wird beschreibbar, wie Kirche in den schriftbasierten Hochkulturen als Institution entsteht. Wie sie sich in der modernen Buchdruckgesellschaft unter dem Kontrollverlust von Konkurrenzbedingungen zur bürokratischen Organisation entwickelt. Und wie sie sich heute in der Verflüssigung durch digitale Kommunikationsverhältnisse aufgefordert sieht, ihre Identität in ereignisbasierten Netzwerkstrukturen neu und mit weiter reduzierten Kontrollmöglichkeiten zu entdecken.

Das analytische Verfahren nennt sich wie bei Michel Foucault »Archäologie«². Es bedeutet auch für die Kirche, »so etwas wie die historischen Schichten freizulegen, die sie voraussetzen muss und die [...] gleichwohl *gleichzeitig* gegeben sein müssen«³. Das ist insofern etwas un-

gewöhnlich, da man in der Theologie eher an die klassisch historische Perspektive gewöhnt ist, nach der sich die Dinge im Fluss der Zeit gegenseitig ablösen. Tatsächlich legen sie sich allerdings wie Sedimente aufeinander, werden durch partielles Vergessen und in selektivem Erinnern von Ereignis zu Ereignis miteinander verschränkt.

Für die einzelnen Epochen wird nun jeweils zuerst die Gestalt der epochalen Sozialform skizziert, dann die Kirchengestalt und ihre theologische Selbstbeschreibung typologisch angerissen und drittens die Schwelle zur nächsten Form markiert.

1. Die Institution der Kirche

1.1 Archäologie der Institution

Institution meint jene Form organisierter Kollektivierungen, die im geordneten Kosmos der antiken Schriftkulturen entstanden ist. Institutionen sind Antworten des Menschen auf grundlegende Existenzfragen, die zu kollektiven Erwartungsmustern verdichtet sind.⁴ Kennzeichen ist die unzweifelhafte Notwendigkeit ihres Soseins: »als Institution erwirbt die Organisation jene Autorität, die es ihr erlaubt, ihre Programme so zu verfolgen, als verbiete sich an ihnen jeder Zweifel.«⁵ Die traditionelle Institutionentheorie beschreibt die Merkmale unhinterfragbarer Vorgegebenheit, ewiger Dauer und affektgebundener sozialer Kontrolle.⁶ Am Anfang stehen situative Problemlösungen, die mit der Zeit so sehr zum Allgemeingut werden, dass sie als eine vorgegebene und unveränderbare Realität gelten, die das Leben normativ bestimmt⁷. Die folgende Erzählung bringt das auf den Punkt:

»Eine Katze störte allabendlich das Gebet der Mönche, weil sie durch die Reihe der Betenden streunte. Deswegen ließ der Guru sie während der Gebetszeit am Pfosten des Tempels anbinden. Nach dem Tode des Gurus wurde die Katze weiterhin jeden Abend festgebunden, wie man es inzwischen gewohnt war. Als jedoch auch die Katze starb, besorgten die Mönche sich im Dorf eine andere Katze [...]. Drei Generationen später erschien ein gelehrtes Buch, das sich ausführlich über die [...] Notwendigkeit der Katze für ein geordnetes Gebetsleben der Mönche ausließ. [...] Eine weitere Generation später wurde jeder wie ein Sünder angesehen, der sich nicht vor der Katze tief verbeugte, bevor er den Tempel betrat oder verließ. [...] Seither wagte es kein gläubiger Mensch mehr, Zweifel an der Bedeutung der Katze für Kult und Religion zu haben.«⁸

Die Erzählung zeigt den Unterschied zwischen Bezugsproblem (Funktion) und Problemlösungen (Form), den Institutionen konstitutiv einebnen müssen. Existenzfragen wie Leben/Tod, Freiheit/Zwang, Gott/Mensch oder Mann/Frau gelten zwar als anthropologische Problemkonstanten, die »Antworten aber sind endlich, geschichtlich, veränderbar. Nun neigen Institutionen dazu, ihren prinzipiellen Ewigkeitscharakter auf die endlichen Antworten zu übertragen und sie auf Dauer zu stellen. Wir nennen das den Hang zur Dogmatik.«⁹

Die Genese der christlichen Kirche(n) steht beispielhaft für diese Sozialgestalt. Die sozialgeschichtliche Forschung zeigt, wie aus einer Pluralität von Anfängen eine kompakte, heilsnotwendige Sozialgestalt hervorging. »Kaum einer Institution gelingt es besser, die expandierenden Zeithorizonte der schriftlichen Kommunikation für ihre Zwecke zu nutzen.«¹⁰ Das heißt aber auch, dass das ekklesiologische Konzept »Institution« in einer ganz bestimmten, ganzheitlich-stabilen Konstellation von Mensch, Welt und Gott verwurzelt ist. Kirche ist dann »in erster Linie darum bemüht[, jene institutionellen Weihen zu erlangen, die sie zu einem selbstverständlichen, kosmologisch bereits vorgesehenen Teil des Ganzen werden lassen«¹¹.

Dass das Evangelium in der Logik einer Institution soziale Gestalt annimmt, erklärt auch, warum sie bis heute den Geschmack ihrer ontologisch-metaphysischen Herkunft mit sich führt. Wer Institution sagt, meint eben nicht irgendein Sozialgebilde unter vielen, sondern eine gesellschaftliche Ordnungsfigur, deren Routinen auf Ganzheit, unhinterfragbarer Selbstverständlichkeit und der als schicksalhaft erlebten Kontrolle der Einzelnen basiert.¹² Wer umgekehrt an der Kirche als Institution rüttelt, der rüttelt zugleich am Ganzen, am Kosmos und an Gott.

Mit Baecker handelt es sich bei Kirche zwar um eine der wenigen »Einmalerefindungen« der Gesellschaft.¹³ Dass sie aber die Form »Institution« annimmt, ist nur eine der historisch realisierten Möglichkeiten neben anderen. Ihr kommt im Problembezug (existenzieller Kontrast zur Transzendenz) eine quasi-ewige Zeitqualität zu, wie auch in der Einmalerefindung von Kirche (theologisch codiert als Antwort auf Offenbarung). Alles andere ist kontingent, also konkret beschreibbar, aber so nicht zwingend notwendig.

1.2 Selbstbeschreibung von Kirche als Institution

Im Binnenbereich von Theologie und Kirche ist der Institutionen-Begriff nie nur als soziologische Fremdbeschreibung verwendet worden, son-

dern immer auch als theologische Selbstbeschreibung. Ekklesiologisch ist das Konzept ›Institution‹ mit einer ganz bestimmten theologischen Denkfigur verbunden. Medard Kehl beschreibt sie einschlägig in der ersten Auflage des »Handbuchs der Fundamentaltheologie«: »Die Kirche beansprucht, die den einzelnen Glaubenden und ihren persönlichen Gemeinschaftsformen unverfügbar vorgegebene ›Setzung‹ (lat. ›institutio‹) Jesu Christi und seines Geistes zu sein.«¹⁴

Mit dem Verweis auf die Vorgegebenheit durch Gott lässt man tradierte Normen und Sozialformen der Kirche als »institutio«, als unmittelbare Stiftung Gottes, quasi direkt aus der Offenbarung entspringen. »Der Geist verhilft der Kirche immer neu zur Identifizierung mit der [...] Botschaft des Evangeliums [...]; dazu bedient er sich vornehmlich der institutionalisierten Strukturen der Kirche.«¹⁵

Als Erfahrungsform von *Kirche am Ort* entwickelt sich von der konstantinischen Wende über die tridentinische Reform bis ins 20. Jahrhundert hinein die Territorialpfarrei mit dem Pfarrer als zentrale Leitungsfigur, modern eingebettet in die konfessionell homogene Welt des katholischen Milieus. Dem entspricht die Selbstbeschreibung von Kirche als »societas perfecta«. Ihr ist im »depositum fidei« die Wahrheit der guten Ordnung eines souveränen Gottes anvertraut. Und möglichst viele Menschen müssen der aktuellen Interpretation dieser Ordnung unterworfen werden, denn nur in ihr gibt es Heil. Als Institution entlastet die Kirche den einzelnen Gläubigen, indem sie für ihn sorgt und ihn kontrollierend zum Heile lenkt. Dieser Pol der Pastoralmacht, so Foucault, ist entscheidend, »weil sich um ihn herum alle pastoralen Institutionen des Christentums entwickelt haben«¹⁶. Unter dem steigenden Relativierungsdruck der Moderne schreibt Leo XIII. im Jahr 1885: Die Kirche »ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt«¹⁷ (DH 3167).

Rainer Bucher hat das, die Funktionsweise eigentlich aller Institutionslogiken treffend, »Dispositiv der Dauer«¹⁸ genannt. In pastoraltheologischer Perspektive liegt das Hauptproblem heute in der Gefahr des Institutionalismus. »Das ist die Verwechslung des eigenen Bestehenszwecks mit dem eigenen Bestehen. [...] Er nimmt die Institution für ihren Zweck und das Funktionieren der Kirche schon für die Präsenz des Evangeliums.«¹⁹ Holger Ludwig erklärt das Problem am Beispiel des Austritts aus der (hier evangelischen) Kirche. »Beschreibt die Kirche als

Institution in erster Linie die Relation zwischen Mensch und Gott, so ist ein Kirchenaustritt mit diesem Begriff nicht zu fassen, wie überhaupt die Möglichkeit eines Austritts aus oder die Nichtteilnahme an Institutionen [...] auch soziologisch per definitionem ausgeschlossen ist.«²⁰

Für Institutionen gibt es kein relevantes Außen. Was für ihr Bestehen zwangsläufig gefährlich ist, nämlich die eigene Notwendigkeit zu relativieren und Kontingenz sichtbar zu machen, das wird in der Moderne zur neuen Geschäftsbedingung. Erst in den Spitzentexten des II. Vatikanums wird die katholische Kirche gelernt haben, diesen Kontrollverlust zu gestalten.

1.3 Schwelle: Deinstitutionalisierung

Die neuere Religions- und Kirchensoziologie zeigt, wie der institutionelle Charakter des kirchlich verfassten Christentums in der Moderne erodiert. Mit der Beschleunigung und Pluralisierung der Lebenswelten kam es zu massiven De-Institutionalisierungsprozessen.²¹ Alles ehemals unhinterfragt Selbstverständliche, so ja die Definition von Institution, bekommt spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine tatsächlich lebbare Alternative. Alles Dauerhafte erhält ein Ablaufdatum, jede Identität mindestens eine relativierende Kontrasterfahrung. Man wird christliche Rituale nur noch an den Lebenswenden nutzen, man wird als Katholik eine Protestantin heiraten und kann übermorgen schon Buddhist werden. Etwa ab den 1970er-Jahren beschreibt die Religionssoziologie deshalb den »Wandel der kirchlichen Sozialform von der Institutions- zur Organisationskirche«²².

2. Die Organisation der Kirche

2.1 Archäologie der Organisation

Dirk Baecker lässt die moderne Gesellschaft mit der Medienrevolution des Buchdrucks beginnen. Die schnelle Erstellung und Vervielfältigung von Listen und Akten ermöglicht jetzt eine bürokratische Formalisierung von Abläufen. »Die institutionelle Gestalt der Organisation wird [...] auf die Behauptung rationaler Formen von Entscheidung zurückgenommen.«²³ Unter Pluralitätsbedingungen entsteht eine »Ökonomie der Organisation, die diese nicht mehr als Institution begreift, geschweige denn das Problem der Autorität bewegt, sondern nur noch auf das Kalkül von Entry- und Exit-Optionen in und aus Märkten Wert legt«²⁴.

Es entsteht eine Konkurrenz mehrerer Organisationen für den gleichen Lebensbereich und deshalb Wahlmöglichkeiten für den Einzelnen. Bindung wird zur persönlichen und bewussten Entscheidung, wobei sich die Zuständigkeit der Kirche zunehmend auf die religiösen Aspekte des Lebens beschränkt. Moderne Organisationen interessieren sich nicht mehr für den ganzen Menschen, sondern nur für jene Aspekte, welche sie mit ihren Dienstleistungen erreichen.

»Für Organisationen sind Personen austauschbar. Organisationen werden durch Mitgliedschaftsregeln konstruiert und konstituiert, durch Ämterstrukturen, Kommunikationskanäle, Verteilung von Ressourcen, Kompetenzen und Zuständigkeiten, Hierarchien und Dienstwege, Kontrollen und Ausschlussverfahren. Im weitesten Sinne stellen Organisationen formalisierte Erwartungen an ihre Mitglieder, wie sie sich zu verhalten haben. Die Einhaltung der Regeln ist verpflichtend und bestimmt Organisationszugehörigkeit und Ausschluss aus der Organisation.«²⁵

Das verändert Kirche und Theologie. Baecker beobachtet, wie die Organisationswerdung von Kirche ihre institutionelle Selbstverständlichkeit zwangsläufig in Frage stellt. »Wenn der richtige Glaube (Orthodoxie versus Heterodoxie), das angemessene klösterliche Leben (Regeln und Gelübde), die Sorge um die Mission (welcher Umgang mit den Heiden?) und nicht zuletzt die Seelsorge in der Gemeinde allesamt zum Gegenstand von Entscheidungen werden, kann man jede Entscheidung auch anders treffen. Immer wieder beschwört die Kirche die Evidenz ihrer Entscheidungen gegenüber der Kontingenz weltlicher Optionen. Aber in genau dem Maße, in dem sie als Organisation und nicht nur als Institution sichtbar wird, gerät auch sie unter den Einfluss einer Beobachtung der Kontingenz ihrer Entscheidungen.«²⁶ Anders gesagt, sie verliert ihre institutionelle Selbstverständlichkeit.

2.2 Selbstbeschreibung von Kirche als Organisation

In Reaktion auf die Dynamik der Moderne stellt auch Kirche ihre Verfahren auf Bürokratie um und ihre Selbstbeschreibung auf Konkurrenzbedingungen zu Reformation und zur säkularen Welt. Im 19. Jahrhundert entwickelt die katholische Kirche eine straffe, bürokratisch kontrollierte Organisationskultur »mit einer verschärften Sakralisierung ihrer Ämterstruktur von der päpstlichen Spitze bis zum einfachen Priester«²⁷.

Der Weg der Kirche von der Institution zur Organisation folgt insgesamt einem kirchlichen »Nachbau gesellschaftlicher Differenzierung«²⁸.

Der Organisationszwang von Kirche führt zur funktionalen Differenzierung von Gottes- und Nächstenliebe in die voneinander getrennten Organisationskomplexe Kirche und Caritas, später auch in geistliche und soziale Bewegungen. Zugleich bleibt aber die Pfarrei mit der zentralen Eucharistiefeier weiterhin die homogen gedachte, normative Vollform von Kirche. »Die Monokultur einer hauptamtlich begleiteten gruppenhaften Vergesellschaftung in einer nahräumlich und interaktiv überschaute[n] Treffensgemeinschaft (›familienhafte Gemeindegemeinschaft‹) prämierte die starken Bindungen (strong ties)«²⁹ und nannte das Ganze dann Pfarrgemeinde. Alle differenzierten Felder kategorialer Pastoral mussten organisatorisch durch das Nadelöhr des Gemeindlichen, an dem die theologische Identität institutionell festgemacht wird. Faktisch ergab das eine versäulte Sozialform von Kirche als Organisation der Organisationen³⁰, in der die aktive Kirchengemeinde, der kirchliche Jugendverband, die Behindertenseelsorge und das Pflegeheim des Caritas-trägers unabhängig voneinander für spezielle Zielgruppen zuständig sind.³¹

In theologischen Texten zur Ekklesiologie wird der Unterschied von Institution und Organisation nur selten ausreichend differenziert. Und wenn doch, dann scheint der Diskurs die Differenz Institution/Organisation mit der religiösen Differenz Transzendenz/Immanenz bereichsmäßig zu codieren. Im bereits zitierten Handbuch-Artikel unterscheidet Medard Kehl in einer Fußnote die »vorgegebenen, unverzichtbaren institutionellen Merkmale von sekundären, wandelbaren Merkmalen«. Demnach gebe es einen »primären, auch theologisch bedeutsamen institutionellen Charakter der Kirche, der sich [...] in ihren Sakramenten, Amtsstrukturen, Glaubensbekenntnissen, Dogmen, Lehrtraditionen und Rechtsordnungen darstellt«³². Dagegen seien die »sekundären Institutionen der Verwaltung und Organisation, die den bürokratisch-formalen Charakter der Kirche am ehesten verstärken«, lediglich »als reine (soziologisch mehr oder weniger sinnvolle) ›Mittel zum Zweck‹ der primären Institutionen einzustufen«³³. Man könnte das eine platonische Lösung nennen. Die wirklich wichtigen Vorgaben sollen in ihrem ewigen Charakter gerettet werden (primäre Ideen), nur die konkreten historischen Organisationsformen der Kirche verändern sich (sekundäre Organisationen). Als Institution beschreibt sich Kirche als heilige Trägerin der Offenbarung. Als Organisation scheint sie rein weltlich und steht unter dem Verdacht der Selbstsäkularisierung. Mit der bisherigen Archäologie versteht man jetzt auch, warum.

Diese quasiplatonische Diskursstruktur ist bis heute wirksam. Die theologisch normative Identitätsvorgabe wird in institutionellen Basics verortet (kirchliches Amt) und damit scheinbar vor Relativierungen geschützt. Unterhalb dessen ist auf der Ebene von Kirchenentwicklung und Organisationsberatung fast alles möglich, von McKinsey bis zu weltkirchlichen Rettungsprogrammen wie kleine christliche Gemeinschaften oder der Selbstpentekostalisierung des Katholizismus. Und unter dem Label von Kirchenentwicklung hat sich ein ganzer Markt an kirchlicher Organisationsberatung etabliert.³⁴

Das Problem dabei: Die theologische Reflexion von Kirche bleibt weiter dem institutionellen Rahmen verpflichtet, ist für die Organisationswirklichkeit aber nur eingeschränkt sprachfähig. Gundo Lames schreibt in bewundernswerter Offenheit: »Organisationsentwicklung ist bescheiden. Sie beansprucht nicht, theologisch zu arbeiten.«³⁵ Das bestätigt einen Verdacht, den Holger Ludwig auf evangelischer Seite so formuliert: »Da der Begriff [Organisation; MS] keinen inhärenten theologischen Anknüpfungspunkt besitzt, steht er [...] in der Gefahr, entweder [...] Dualismen zu produzieren, [...] oder er verführt dazu, von einer Beschreibung der Kirche in theologischer Perspektive gänzlich abzusehen.«³⁶ Das führt zu der merkwürdigen Situation, dass Kirche zwar als Organisation funktioniert, dass es aber erstens »bis heute kein überzeugendes Konzept zur Analyse von Kirchen als Organisationen gibt«³⁷. Und dass zweitens die fast alle kirchlichen Praktiken überformende Organisationslogik in der explizit theologischen Reflexion fast keine Rolle spielt.

Das ist fatal. Nicht nur breitet sich eine theologische Ohnmacht aus gegenüber der epochalen »Ökonomie der Organisation«, wie sie im entscheidungsleitenden Fokus auf Kirchenwachstum, Kirchenbindung und Kennzahlen bei Austritt, Gottesdienstbesuch etc. zwingend scheint. Es bleibt beispielsweise auch unsichtbar, wie im zentralen Bereich der Sakramente die theologisch allen Menschen zugesagte Fülle des Heils ersetzt wurde durch eine geistlich verbräunte Mitgliedschafts- und Knappheitslogik. Die gehört zur kirchlichen Wirklichkeit als Organisation, aber überhaupt nicht zwingend zu ihrer christlichen Identität. Erst in Gestalt formaler Organisation wird es völlig rational und sinnvoll, Sakramente als religiöse Dienstleistungen der Kirche an trennscharfe Zugangsregeln zu koppeln.³⁸ Die Menschen kennen das heute natürlich und stellen sich darauf ein. Eine pastorale Theologie allerdings reflektiert, wie hier spiritualisierte Organisationslogiken die »heilsame Kraft der Gnade [...] zu toten Steinen machen [...] mit denen man die anderen bewerfen kann«³⁹.

2.3 Schwelle: Kirche als Hybridorganisation bei Karl Gabriel

Heute ist Kirche auch in Gestalt einer modernen Mitgliederorganisation unter Druck geraten. Verflüssigungsprozesse und beschleunigte Veränderungsraten in der Gesellschaft geben der Sozialform »Netzwerk« größeres Gewicht. Denn viel spannender ist das, was zwischen und außerhalb der organisierten Bereiche an Kommunikationen passiert.

Wie der Fachdiskurs darauf reagiert, lässt sich exemplarisch an Karl Gabriel ablesen. Gabriel ist der modernen Organisationssoziologie verpflichtet und versteht Kirche als intermediäre Organisation zwischen Gesellschaft und Individuum. Diese steht im doppelten Verhältnis zu ihren Mitgliedern nach innen und zu anderen Organisationen nach außen. Nach Gabriel ist Kirche heute von drei verschiedenen »Logiken« geprägt.

Als Organisation folgt Kirche erstens einer klaren »Mitgliedschaftslogik«. Man könnte auch in anderen Kirchen Mitglied werden, aber wenn man sich für diese eine entscheidet, nimmt man auch die entsprechenden Regeln und Rollen in Kauf.

Daneben sieht Gabriel eine konkurrenz- und freiheitsbedingte Verflüssigung in die Netzwerke »liquider Organisationen«. Netzwerke bilden hier keine eigene Sozialform, sondern den neuen Aggregatzustand von Organisationen mit einer viel höheren Beweglichkeit bei Personal und Programmen. Netzwerk-Organisationen können sich aufgrund der Pluralität und Konkurrenzsituation nicht mehr als »staatsanaloge Zwangsinstitutionen«⁴⁰ entwerfen, sondern sind intermediäre »Hybridorganisationen«⁴¹, die sich im Kampf um Einfluss auf ihrem Feld befinden. Als Netzwerk-Organisation verfolgt Kirche deshalb zweitens eine »Einflusslogik«: Man kann niemand mehr verpflichten, nur noch mit Attraktivität verführen.⁴²

Gegen diese Verflüssigung der Organisation Kirche bringt Gabriel jetzt etwas Drittes in Stellung. »Kirchen können nicht unbegrenzt ihre Programme kontingent setzen, entscheidungsoffen definieren und den veränderten Umwelterfordernissen anpassen. Sie leben von der Bindung an eine Ursprungsbotschaft, die sich nicht ohne Gefährdung der Identität in eine fluide Organisationsideologie verwandeln lässt.«⁴³ Das überrascht, denn in Gabriels einflussreicher Analyse der ersten Epochen-Transformation des Christentums von der Vormoderne zur (Post)Moderne erschien diese Zeitgenossenschaft noch wünschenswert. Die De-Institutionalisierung von Kirche wurde damals in ihrem Emanzi-

pationspotenzial gewürdigt. Eine Verflüssigung der Organisation heute erscheint ihm dagegen eher als Bedrohung.

Gabriel verteidigt eine soziologisierte Selbstbeschreibung von Kirche als Organisation gegen die programmatische Lockerung in Netzwerkstrukturen, indem er drittens eine institutionell sichernde »Ursprungslogik« aktiviert.⁴⁴ Damit folgt er dem bereits bei Medard Kehl erkennbaren Diskurs, nämlich in Verunsicherungszeiten die theologische Identität des Christlichen an der institutionellen Verankerung im scheinbar kontingenzfreien »Ursprung« fest zu machen. Aus seiner Perspektive vermeidet er damit zwei Straßengraben, nämlich die »Zementierung kirchlicher Lehre und aus ihr abgeleiteter kirchlicher Programme« einerseits und den Irrweg einer »grenzenlosen Anpassungsbereitschaft«⁴⁵ andererseits. Gabriel schreibt in fast hegelianischer Dialektik, der Ausgleich zwischen Mitgliedschafts- und Einflusslogik gelinge der Kirche, denn beide werden »gebunden an die lange Kette der Erinnerungen, die sie weiterzuführen suchen«⁴⁶.

Aus der hier verfolgten, archäologischen Perspektive liegen die Dinge vor allem theologisch etwas anders. Zu fragen wäre, ob die »fluide Organisationsideologie« tatsächlich identitätsbedrohender für Kirche ist als die Ursprungsideologie der Institution und die Mitgliedschaftsideologie moderner Organisation. Vom II. Vatikanum her ist die Tradition jedenfalls immer auch der verändernde Innovationspool für christliches Leben in der Gegenwart. Nach Ottmar Fuchs wäre mit Walter Benjamin die Rettung des Ursprungs eher im Traditionsbruch zu vermuten⁴⁷ als in der potenziell auch knechtenden Kette einer linearen Erinnerung. Nehmen wir also die Schwelle zum Netzwerk als nächster epochaler Sozialform, ohne die beiden anderen aus dem Blick zu verlieren.

3. Die Netzwerke als Kirche

3.1 Archäologie der Netzwerke

In der Archäologie der Sozialformen ist Netzwerk die Leitmetapher der nächsten Gesellschaft, deren Entstehen wir gerade erleben. »Interaktion und Gesellschaft, zunehmend auch die Organisation, gewinnen [...] eine Dynamik, die nur noch netzwerktheoretisch [...] zu fassen ist.«⁴⁸ Entscheidend für diese nächste Gesellschaft sind die digitalen Medienrevolutionen. Der Computer und dessen neue Vernetzungs- und Verbindungsmöglichkeiten werden strukturprägend. Die Sozialform Netzwerk

»besteht [...] nicht nur aus aktuellen, sondern auch aus potenziellen beziehungsweise aktualisierbaren Beziehungen, so dass jede Verknüpfung ständig überprüft wird und jedes Management darin besteht, laufend Entscheidungen über den Wechsel oder das Beibehalten, die Bestätigung oder die Variation einer Verknüpfung zu treffen und treffen zu müssen«⁴⁹. Dirk Baecker versteht Netzwerke als eigenen Typ von Sozialform, der Organisation und Institution zwar nicht ablöst, aber erneut überformt und auch eigene Formen hervorbringt. Aus der gängigen Netzwerkliteratur zeichnen sich wesentliche Merkmale ab.⁵⁰

- Netzwerke bestehen nicht wie Organisationen aus stabilen Mitgliedern, sondern aus Ereignissen und Beziehungen, die sich in der Verkettung von flüchtigen Gelegenheiten ergeben (oder nicht ergeben). Das Entscheidende an Netzwerken sind überhaupt nicht die Knoten und die starken Verbindungen, sondern die vielen Löcher dazwischen.⁵¹
- Netzwerke lassen sehr unterschiedlich intensive Beziehungs- und Bindungsformen zu. Sie bestehen nicht nur aus »strong ties« intensiver Beziehungen, sondern auch aus »weak ties« flüchtiger Bekanntschaften, die erst anlassbezogen verdichtet und aktiviert werden.⁵² Die starken Bindungen unter Gleichgesinnten bringen einem den Tee ans Bett, wenn man krank ist. Die schwachen Bekanntschaften zu vielen unterschiedlichen Menschen dagegen erhöhen die Chancen auf ein Jobangebot, wenn man eines braucht.
- Netzwerke sind »fluide«, denn sie entstehen und vergehen in den Ereignissen, aus denen sie sich bilden. Nicht stabile Positionen, eher bewegliche Verbindungen bekommen Priorität. Netzwerkstrukturen sind weniger mit einem stabilen Gitter aus festen Knoten vergleichbar als mit den Wassermolekülen im Meer, übrigens eine Lieblingsmetapher von Netzwerktheoretiker*innen. Dahinter steht die Tradition einer relationalen Soziologie⁵³, wie sie vor allem Harrison White⁵⁴ für die Netzwerkforschung fruchtbar gemacht hat.
- Netzwerke sind »flach«, kennen keine oder wenig Hierarchie, weil sich Unterschiedliches situativ miteinander verbinden und wieder entkoppeln kann. Eine zentrale Leitung und Steuerung »von oben« scheitert an solchen Dynamiken. Trotzdem entwickeln sich aber Strukturen und auch wechselnde zentrale Personen oder Themen.
- Netzwerke sind deshalb keineswegs »machtfrei«, denn auch in Netzwerken zirkuliert Herrschaft und Kontrolle. Aber weniger in Form von zentraler Hierarchie, sondern von Loyalitäten, Erwartungen, Be-

obachtungsformen etc. Es gibt die nützlichen Netzwerke für die eigene Karriere und auch die korrupten Netzwerke der Mafia.

- Netzwerke sind oft »unsichtbar«, denn sie haben keine klaren Grenzen und keine zählbaren und eindeutig identifizierbaren Mitgliedschaften. Wo das der Fall ist, handelt es sich sozialanalytisch um eine als Netzwerk getarnte Organisation, nicht um eine Netzwerkform. Die Forderung, man soll sich vernetzen, macht als Dienstanweisung nur in Organisationen Sinn. Man sagt dann Netzwerk, reproduziert aber praktisch Organisation.

3.2 Selbstbeschreibung der Kirche als Netzwerk

Hatte man in der Pastoralsoziologie bis in die Nullerjahre vor allem auf die Bewegungsmetapher⁵⁵ als nächste Sozialform von Kirche gesetzt, geht man heute also eher von der Form des Netzwerkes aus. Matthias Sellmann hat mit Mitarbeiter*innen vom ZAP einen treffenden Überblick über den Ort des Netzwerkdenkens in Pastoral und Theologie vorgelegt. Ansatzpunkt bleiben die aktuellen Zukunfts- und Kirchenentwicklungsprozesse in den deutschen Diözesen, also die verfasste Organisation Kirche. Mirjam Zimmer kommt zu der Einschätzung, die Rede vom Netzwerk sei zur pastoralen Sehnsuchtsmetapher für eine gegenwartsfähige Kirche geworden. Deutlich wird, und das kann als exemplarisch für den Diskurs angesehen werden, dass das kirchliche Erkenntnisinteresse an Netzwerken weiter an der Optimierung der Organisation Kirche ausgerichtet ist. »So wandelt sich die Kirche [...] vom *institutionellen* Akteur, der individuelle Wertesysteme und persönliche Lebensgestaltung langfristig prägt, zum *organisationalen* Anbieter und Kooperationspartner. [...] Die [...] Frage, [...] inwiefern das Netzwerk an sich [...] eine genuine Sozialform darstellt, [...] ist jedoch [...] nicht von elementarer Bedeutung.«⁵⁶

Genau das stellt sich in der Archäologie von Baecker anders dar. Zimmer, Sellmann und Hucht propagieren den Epochenwechsel von vormoderner Institution zu moderner Organisation. Der nächste Epochenwechsel zu Netzwerkformen ist zwar überall greifbar, wird hier programmatisch aber nur implizit wirksam. Netzwerke werden der Organisation Kirche vielmehr als Planungsinstrument empfohlen – und damit weiterhin als Organisation. Es geht darum, Pastoral als Netzwerk zu »modellieren«. Das ist ein echter Fortschritt, weil im Blick auf »Kirche am Ort« die halbierte Moderne des Projekts Gemeinde gelockert wird.⁵⁷ Eine Netzwerkpastoral soll die schwachen Bindungen (weak ties) nut-

zen, um der Organisation Kirche »eine gezielte Freisetzung von Netzwerkdynamiken«⁵⁸ zu ermöglichen. Das ist überhaupt nicht zu desavouieren, vor allem wo es die diakonisch-verausgabende Qualität des Christlichen stark macht. »Es geht gerade nicht mehr um die Organisation des Raumes rund um die Kirchtürme und Eucharistiefiern herum; vielmehr werden diese liturgischen Zeichen ihrerseits zu Verweisen auf den kommunalen Raum um sie herum, dem sie ihre kulturell-spirituelle Präsenz als Dienst für eine ihnen externe Zielsetzung anbieten.«⁵⁹

An die hier sichtbar werdende Überschreitung der Organisationsperspektive lässt sich gut anknüpfen. Netzwerkformen wären dann aber nicht einfach als Organisationsvariante zu verstehen, sondern als ein Unterschied, der in Differenz zur Kirche als planvolle Organisation tatsächlich einen Unterschied macht⁶⁰, vor allem einen Unterschied im Blick auf die Kontrollmöglichkeiten.

Maren Lehmann, eine Schülerin von Baecker, weist auf diesen Orts- und Blickwechsel hin. Denn »um eine Kirche sehen zu können, die keine Mitgliedschaftsorganisation ist, sondern ein soziales Netz«, muss man »von unten sehen [...], nicht nach unten.«⁶¹ Das aber ist gar nicht so einfach, weder vom Ort der universitären Theologie noch von den Büros der Ordinariate aus. Was Maren Lehmann konkret an der neuen EKD-Mitgliedschaftsstudie kritisiert, das trifft wohl auch katholische Kirchenbilder. »Wo Kirche war [...], da ist nichts mehr als nur Organisation. [...] Eine Netzwerkperspektive gelingt ihr nicht, weil sie annimmt, es ginge dabei um die Erforschung des Zwischenraums zwischen sich und den Leuten.«⁶² Der eigene Ort und die eigene Rolle im Netzwerk werden quasi zum blinden Fleck. »Netzwerktheoretisch ist das [...] ein Kardinalfehler, weil es bedeuten würde, dass sich die Kirchenleitung [und die akademische Theologie?; MS] außerhalb der Beziehungen sieht, aus denen die Kirche ihrer eigenen Vermutung nach besteht.«⁶³

In der Perspektive der Organisation »wird unterstellt, dass sich nicht Inhalte, Intensitäten und Gelegenheiten vernetzen, sondern wieder nur: Mitglieder und Nichtmitglieder«⁶⁴. Kirche wird in der praktischen Selbstbeschreibung reduziert auf das, was sich als Organisation sichtbar machen lässt: Personalstellen, Finanzausweisungen, kirchenrechtlich bindende Vorgaben, organisierte Vergemeinschaftungen, Kirchengebäude und die spezielle »Big Data« der Mitgliedschafts- und Aktivitätszahlen (Kirchgang, Beerdigungen, Trauungen ...). »Die Netzwerkanalyse aber kann endlich die unsichtbare Kirche erforschen, zum Beispiel eben als Gewebe aus Inhalten, Intensitäten, Gelegenheiten.«⁶⁵ Dazu ist es aber

notwendig, die Logik von Organisationsentwicklung zu verlassen, also nicht mehr mit Personen und (Nicht)Mitgliedern, sondern mit Ereignissen, Beziehungen und Gelegenheiten zu rechnen, die nicht unmittelbar sicht-, abbild- und kontrollierbar sind.

Der Kirchenentwicklungsprozess »Kirche am Ort – Kirche an vielen Orten gestalten« in der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist an diesem Umbruch situiert. Wie kann sich Kirche am Ort von einer gemeindezentrierten Mitgliedschaftskirche zu einem offenen Netzwerk vieler pastoraler Orte und Ereignisse weiterentwickeln?

3.3 Abschließende Schwelle: Den Kontrollverlust konstruktiv annehmen

Wenn ich recht sehe, dann weist die Netzwerkforschung die amtliche Kirche darauf hin, dass das, worum es ihr geht, nämlich Zeichen und Werkzeug des Evangeliums zu sein, nicht nur dort zu finden ist, wo es organisatorisch hergestellt und institutionell identifiziert werden kann. Netzwerkpastoral wäre dann weniger ein kirchenentwicklerisches Aktionsprogramm als ein entgrenzendes Entdeckungsparadigma⁶⁶ des Evangeliums im Heute, im Dazwischen, im Kleinen und Unsichtbaren, im Ereignis. Die Netzwerkperspektive orientiert die theologische Aufmerksamkeit auf die unsichtbare Kirche, auf die kleinen Orte im Volk Gottes, die sich formaler Organisation entziehen, sich aber andauernd ereignen. »Für eine Kirche im Netzwerk bedeutet das, die Freiheit der Individuen grundlegend zu akzeptieren und Netzwerke so zu ermöglichen, dass die unterschiedlichsten Zugehörigkeitsmöglichkeiten Platz finden. [...] Das setzt Ambiguitäts- und Pluralitätstoleranz voraus, die kaum über organisationale Entscheidungen herstellbar sein dürfte.«⁶⁶

Damit deutet sich der springende Punkt an: Netzwerke sind für die Organisation Kirche keine Optimierungsoption, sondern in ihrem analytischen Potenzial zugleich eine Ohnmacht-Metapher. Netzwerke sind für die Pastoral erst mal weder gut noch schlecht. Sie bringen aber eine Wirklichkeit ins Konzept, jenseits dessen es heute keine Inkulturation des Evangeliums mehr gibt.

Netzwerke lassen sich nicht wirklich organisieren, das ist ihr Clou! Pastoral im Sinne eines Netzwerks zu entwickeln, würde bedeuten, die sichtbare, formale Organisation so gut es geht zu relativieren – und nicht in Organisationsnetzwerke zu verlängern. Die sich durchsetzende Netzwerkstruktur von Gesellschaft bedeutet für jede Organisationszentrale einen Kontrollverlust, auch für die kirchliche.

Was könnte es heißen, die aktuellen Kontrollverluste konstruktiv anzunehmen?

1. Haupt- und Ehrenamtliche (und auch die Theolog*innen) lassen die Entdeckung zu, dass Kirche in ihrem Vollzug schon längst als offenes Netzwerk freigegeben ist. Gläubige und weniger gläubige Menschen klinken sich ein und aus, je nach biographischer oder situativer Erfordernis. Sie fragen beispielsweise an Caritasorten nach Sakramenten oder verstehen ihr Engagement im Fluchtnetzwerk als ihre Art von Kirche-sein.

2. Ordinariate verstehen Kirchenleitung nicht mehr primär als zentrale Steuerung der Kirche am Ort, sondern als einen wichtigen Knoten in einem Netzwerk mit einer ganz bestimmten Aufgabe. Diese Aufgabe ist nicht primär Überwachung, sondern Ermöglichung durch eine zu den anderen Orten subsidiäre und dienende Funktion. In Netzwerken führt jeder sanktionierende Kontrollzugriff jedenfalls zu Autoritätsverlust. Eine Konsequenz wäre, dass sich der Innovationsbedarf von der Kirche am Ort in die Organisationszentren zurückverlagert. »Sollten sich im Raum der Kirche Gemeinde und Kirchenleitung wie [...] Netzwerk und formale Organisation gegenüberstehen [...], dann muss nicht die Gemeinde modernisiert werden, sondern die Kirchenleitung.«⁶⁷

3. Es braucht eine breit angelegte Verständigung darüber, was es unter diesen Bedingungen heißt, an den biblischen Gott zu glauben, die nichts ausschließt und viele Orte und Gelegenheiten kennt. Dieser Verständigungsprozess käme wohl einer Kirche als Netzwerk am nächsten. Für eine Kirche, die sich gerade erst als Organisation entdeckt hat, ist das tatsächlich eine überfordernde Vorstellung. Sie ist in digitaler Gegenwart mit einem Kontrollverlust konfrontiert, wie sie ihn zuletzt zu Gutenbergs Zeiten erlebt hat. »Die Einführung des Buchdrucks – zunächst begrüßt, um das Wort Gottes in die Welt zu tragen – veränderte die Stellung der Kirche radikal. Während sie bis dahin die Datenflüsse regulierte, erfuhr sie durch die neue Technik einen enormen Kontrollverlust. Sie hatte nicht mehr die Autorität der reinen Lehre, alternative Glaubensmodelle konnten sich Bahn brechen.«⁶⁸ Kommt einem bekannt vor heute, oder?

4. Die aufgelockerten Sozialbeziehungen in digitaler Gegenwart führen allerdings nicht nur zu emanzipatorischen Identitäten, sondern auch zu neuen, identitären Kontrollprojekten. Die granulare Kultur des Digitalen⁶⁹ oszilliert zwischen Verflüssigungen und Kristallisationen. Dirk Baecker hatte über die nächste, digitale Gesellschaft schon länger vermu-

tet, sie »werde am ehesten an die Stammesverhältnisse der oralen Gesellschaft erinnern.«⁷⁰ Andreas Reckwitz beobachtet in der digitalen Gesellschaft der Singularitäten einen globalen Trend zu tribalisierten Neogemeinschaften, und zwar gerade im religiösen Bereich: »Die Communities kultivieren [...] einen *religiösen Exzeptionalismus*: Gerade weil sie keine [...] Amtskirchen von allen und für alle sind, sondern sich durch ethische Striktheit, Abgrenzung nach außen und eine Gemeinschaft der sich aktiv Bekennenden auszeichnen, können sie von den Mitgliedern als außeralltägliche Identitätsgemeinschaften begriffen werden.«⁷¹ Solche Tribalisierungsprozesse nicht einfach für den kirchlichen Organisationserfolg zu verzwecken, sondern für die je andere Entdeckung des Evangeliums offen zu halten, wäre eine neue pontifikale Aufgabe.

5. Der Knackpunkt religiöser Glaubenstraditionen ist heute eine Leben ermöglichende Praxisrelevanz, die über die Interessen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinausgeht und das Wohl auch des fremden, anderen Menschen will. Dem Bischof von Rom, Franziskus, geht es deshalb nicht mehr primär um die amtliche Kirche und auch nicht mehr um Religion an sich, sondern um die Möglichkeit und Bedrohtheit des Lebens auf dem Planeten Erde überhaupt. Das relativiert die institutionalisierte und organisierte Kirche hin auf die offenen Netzwerke im Volk Gottes, die sich in Antwortversuchen auf das Evangelium für die bedrohte Würde des Menschen einsetzen: »Das Evangelium lädt vor allem dazu ein, dem Gott zu antworten, der uns liebt und uns rettet – ihm zu antworten, indem man ihn in den anderen erkennt und aus sich selbst herausgeht, um das Wohl aller zu suchen.«⁷²

Anmerkungen

1 Dirk Baecker, *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2007, 7. Vgl. jetzt auch Dirk Baecker, *4.0 oder die Lücke, die der Rechner lässt*, Berlin 2018.

2 Vgl. Peter Zeillinger, *Ekklesia als Verb. Eine Archäologie der politischen Dimension des Christentums*, in: Michael Hölzl – Henning Klingen – Peter Zeillinger (Hg.), *Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch für Politische Theologie 6/7), Münster 2013, 198–234.

3 Baecker, *Studien*, 32.

4 »Institution ist diejenige gesellschaftliche Einrichtung, die die jeweils historischen Antworten auf menschliche Grundwidersprüche verwaltet«, Peter Heintel – Klaus Götz, *Das Verhältnis von Institution und Organisation. Zur Dialektik von Abhängigkeit und Zwang*, München 1999, 20.

5 Baecker, *Studien*, 41.

6 Vgl. Holger Ludwig, *Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie*, Leipzig 2010, 23. Neuere Arbeiten im Umfeld des Neoinstitutionalismus entwickeln einen aufgelö-

ckerten, verflüssigten Institutionenbegriff, so etwa Robert Seyfert, *Das Leben der Institutionen. Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist 2011.

7 Was das heißt und wie das geht, das haben Peter L. Berger und Thomas Luckmann in ihrem einschlägigen Buch »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« beschrieben. Vgl. dazu schon klassisch Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2016.

8 <http://www.sankt-elisabeth.org/glauben/texte/Falsche-Tradition.pdf>. [Zugriff: 27.03.2018]. Die Geschichte wird auch dem indischen Jesuiten Anthony de Mello zugeschrieben.

9 Heintel – Cötz, *Das Verhältnis von Institution und Organisation*, 20. Wobei Dogmatik hier einfach normative »Setzung« bedeutet und nicht das akademische Fach der Theologie, das eine hohe Reflexions- und Differenzierungsfähigkeit ausgebildet hat.

10 Dirk Baecker, *Kirche in der nächsten Gesellschaft* (Manuskript-pdf), 13. Mittlerweile online abrufbar unter: <http://www.futura2.org/article/mit-dem-eigenen-leben-zeugnis-ablegen-kirche-in-der-naechsten-gesellschaft/> [Zugriff: 28.3.2018].

11 Baecker, *Studien*, 41.

12 Vgl. ebd., 42f.: »Als Institution behauptet die Organisation ihre spezifischen Programme als Beitrag zur Erhaltung der Ordnung des Ganzen.«

13 Baecker, *Kirche in der nächsten Gesellschaft*, 2: »Die Kirche [...] erscheint [...] als eine weltliche Organisation, die eine spezifische Variante der Unverfügbarkeit verkündet und verwaltet, nämlich die göttliche Schöpfung.«

14 Medard Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, in: Walter Kern – Hermann J. Pottmeyer – Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 3. Traktat Kirche*, Freiburg i. Br. 1986, 176–197, hier: 177.

15 Ebd., 191.

16 Michel Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, Berlin 2010, 434.

17 Zitiert nach: Hans Joachim Sander, *Pfarrverbände – den Pfarrer oder den Glauben teilen?*, in: *Heiliger Dienst 67* (2013) 43–49, hier: 45. Das spiegelt sich bis heute im Kirchenrecht, das zwischen dem veränderbarem »ius mere ecclesiasticum« und den als unveränderbar vorgegebenen konstruierten Normen als dem »ius divinum« unterscheidet.

18 Vgl. Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert* (Praktische Theologie heute 37), Stuttgart – Berlin – Köln 1998.

19 Rainer Bucher, *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 31: »Oder anders gesagt: Die Kirche wird an die Stelle des Evangeliums gesetzt.«

20 Ludwig, *Von der Institution zur Organisation*, 132. Aus der Perspektive der Organisation und im Blick auf die katholische Kirche vgl. auch: Markus Etscheid-Stams – Regina Laudage-Kleeberg – Thomas Rünker (Hg.), *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*, Freiburg i. Br. 2018.

21 Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 1996, 146: »De-Institutionalisierung bedeutet, daß [sic!] es der etablierten, institutionell verfaßten [sic!], christlichen Religion nicht mehr in gleicher Weise gelingt, religiöse Orientierungen, Empfindungen und Verhaltensweisen in ein institutionell festgelegtes und vorgegebenes Muster zu binden wie bisher.« Vgl. auch mit der narrativen Qualität des Historikers Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013.

22 Michael Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg i. Br. 1999, 82.

23 Baecker, *Studien*, 45.

24 Ebd., 46.

25 Andreas Heller – Thomas Krobath, *Kirchen verstehen und als Organisationen gestalten*, in: Dies. (Hg.), *Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie* (Palliative care und Organisationsethik 7), Freiburg i. Br. 2003, 14–44, hier: 22.

26 Baecker, *Kirche in der nächsten Gesellschaft*, 16.

27 Karl Gabriel, *Modernisierung als Organisation von Religion*, in: Michael Krüggeler – Karl Gabriel – Winfried Gebhard, *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 19–37, hier: 29.

28 So für die Parallelentwicklung in der EKD vgl. Steffen Schramm, *Von der Versäulung zur Vernetzung. Kirche als Organisation*, in: *Praxis Gemeindepädagogik 69* (2016) 58–60, hier: 59.

29 Matthias Sellmann, »Christsein in strukturellen Löchern« oder: Die pastoraltheologische und pastoralplanerische Bedeutung der soziologischen Netzwerktheorie, in: Miriam Zimmer – Matthias Sellmann – Barbara Hucht (Hg.), Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2017, 69–98, hier: 84.

30 Vgl. Heller – Krobath, Kirchen verstehen; sowie Schramm, Von der Versäulung zur Vernetzung, 58–60.

31 Rainer Bucher hat das am Ende des 20. Jahrhunderts »den »pastoralen Autonomismus« eifersüchtig abgeschirmter Einflussbereiche« genannt, Bucher, Kirchenbildung, 233.

32 Kehl, Kirche als Institution, 178.

33 Ebd.

34 Vgl. Valentin Dessoy – Gundo Lames, Denn sicher gibt es eine Zukunft. Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008.

35 Gundo Lames, Produktive Unterschiede. (Praktische) Theologie und Organisationsentwicklung, in: Valentin Dessoy – Gundo Lames (Hg.), Denn sicher gibt es eine Zukunft. Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008, 292–304, hier: 302.

36 Ludwig, Von der Institution, 270.

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

38 So hat sich während des 20. Jahrhundert etwa im Bereich des kirchlichen Eherechts eine komplexe Kasuistik entwickelt, die vor allem auf Legitimität durch Verfahren basiert (Luhmann), etwa der Unterscheidung von Gültigkeit und Erlaubtheit.

39 Franziskus, Nachsynodales Schreiben *Amoris laetitia* 49 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204), Bonn 2016, 41.

40 Gabriel, Liquid Church, 52.

41 Ebd., 51.

42 Vgl. Michaela Pfadenhauer, Techniken der Zugehörigkeit zu posttraditionalem Gemeinschaften, in: Thomas Dienberg u. a. (Hg.), ... am Ende ganz allein? Gemeinschaftsbildung in post-traditionalen Zeiten, Münster 2017, 65–73, hier: 73.

43 Gabriel, Liquid Church, 49.

44 Gabriel reformuliert zusammenfassend die Gleichzeitigkeit von Institution, Organisation und Netzwerk mit den drei »Logiken« von Ursprungslogik von Tradition/Institution, Mitgliedschaftslogik bürokratischer Organisationen und Einflusslogik konkurrierender Organisationen im Netzwerk.

45 Gabriel, Liquid Church, 49.

46 Ebd., 55f. Hier handelt es sich um jene Form des Glaubens als dynamische Dauer, wie sie typisch ist für das moderne Geschichts-Dispositiv. Vgl. dazu Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

47 Vgl. Ottmar Fuchs, Rettung des Ursprungs im Traditionsbruch, in: Ottmar John – Magnus Striet (Hg.), »... und nichts Menschliches ist mir fremd«, Theologische Grenzgänge (Ratio fidei 41), Regensburg 2010, 265–290.

48 Baecker, Studien, 39.

49 Ebd., 54.

50 Vgl. auch soziologisch wie pastoraltheologisch informiert: Miriam Zimmer – Matthias Sellmann – Barbara Hucht (Hg.), Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2017.

51 Vgl. die Untersuchung von Ronald Burt, Structural Holes. The social Structure of Competition, Cambridge 1992. – ein Klassiker der Netzwerkforschung.

52 Dahinter stehen die Forschungen von Mark Granovetter, The Strength of Weak Ties, in: American Journal of Sociology 78 (1973) 1360–1380.

53 Vgl. Jan Fuhse – Sophie Münzel (Hg.), Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung, Wiesbaden 2010.

54 Vgl. Harrison White, Identity and Control. How Social Formations Emerge, Princeton 2008.

55 So etwa: Krüggele – Gabriel – Gebhard, Institution, Organisation, Bewegung. Der Bewegungsmetapher treu bleiben. Jan Niklas Collet – Thomas Eggensperger – Ulrich Engel, Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten. Theologische Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten Kirche in Bewegung, in: Markus Etscheid-Stams – Regina Laudage-Kleeberg – Thomas Rünker (Hg.), Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss, Freiburg i. Br. 2018, 208–288.

56 Zimmer – Sellmann – Hucht, Netzwerke, 8f.

57 Sellmann, »Christsein in strukturellen Löchern«, 75: »Pastoral als Modellierung von Netzwerkstrukturen überwindet [...] das mental und strukturell dominierende Modell einer ekklesiozentrischen Gemeindeftheologie.«

58 Sellmann, »Christsein in strukturellen Löchern«, 82.

59 Sellmann, »Christsein in strukturellen Löchern«, 83. In der Diözese Rottenburg-Stuttgart wird das exemplarisch konkret in St. Maria/Stuttgart. Vgl. das Workingpaper auf der Website des Lehrstuhls für Praktische Theologie/Tübingen: Michael Schüssler – Teresa Schweighofer, »St. Maria als ...« Leerstellen als kreatives Konzept urbaner Pastoral, in: https://www.uni-tuebingen.de/index.php?eID=tx_securedownloads&p=111511&u=0&g=0&t=1522334189&hash=9egdd7740667a9743af76e4e8bc7b1a40f93e496&file=/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/Kath-Theol/Lehrst%C3%BChe/Praktische_Theologie/Documente/St_Maria_Konzept_2017_end.pdf [Zugriff: 28.3.2018].

60 Gundo Lames, Kirche im Netzwerk, in: Valentin Dessoj u. a. (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven (Gesellschaft und Kirche – Wandelgestalten 4), Trier 2015, 345–359, hier: 355: »Mit einer Kirche im und als Netzwerk wird d(ies)er Organisationszusammenhang relativiert. Denn Netzwerke [...] bilden sich quer zu und in sozialen Systemen der Organisation in Form eher loser [...] Kopplungen.«

61 Maren Lehmann, Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk, Leipzig 2018, 24.

62 Lehmann, Zwei oder drei, 28.

63 Ebd.

64 Ebd., 29.

65 Ebd.

66 Gundo Lames, Kirche im Netzwerk, 357.

67 Lehmann, Zwei oder drei, 18.

68 Michael Seemann, Das neue Spiel. Strategien für die Welt nach dem digitalen Kontrollverlust, Freiburg i. Br. 2014, 17.

69 Vgl. Christoph Kucklick, Die granulare Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst, Berlin 2013; sowie Felix Stalder, Kultur der Digitalität, Berlin 2016.

70 Baecker, Studien, 9.

71 Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017, 413.

72 Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* 39 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, 34.