

Isolde Karle

## Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche<sup>1</sup>

*Zusammenfassung: Je nach Standpunkt wird beklagt oder begrüßt, dass die Kirche in der modernen Gesellschaft an kulturellem Einfluss verloren hat. Eine differenzierte Analyse im Anschluss an Niklas Luhmann zeigt indes, dass die Rede vom schwindenden Einfluss der Kirche unscharf und einseitig ist und die funktionale Differenzierung der Gesellschaft nicht nur Nachteile, sondern auch spezifische Chancen für Religion und Kirche mit sich brachte und bringt. Dies wird im Hinblick auf die Exklusionsproblematik besonders deutlich. Der Beitrag zeigt, dass das Religionssystem aufgrund seiner gesellschaftlichen Sonderstellung spezifische Möglichkeiten hat, den Exklusionseffekten der Gesellschaft wirksam zu begegnen. Verschiedene Inklusionsformen der Kirche werden vorgestellt und die besondere Sensibilität christlicher Programmatik für die Differenz von Exklusion und Inklusion entfaltet.*

Allenthalben wird je nach Standpunkt darüber geklagt oder frohlockt, dass der Einfluss der Kirchen in unserer Gesellschaft im Schwinden begriffen ist. Hatten die Kirchen bis in die sechziger Jahre hinein noch erheblichen Einfluss auf die Sexualmoral und die Lebensformen der Bevölkerung, so ist heute gerade dieser Bereich weitgehend individualisiert und pluralisiert und dem Zugriff der Kirchen entzogen. Und schien die Kirchenmitgliedschaft im Westen der Republik bis vor wenigen Jahrzehnten noch eine Selbstverständlichkeit zu sein, ist in der Gegenwart vor allem in den Großstädten ein von vielen als krisenhaft empfundener Rückgang der Kirchenmitgliedschaft zu beobachten. Die Massenmedien ziehen aus solchen Beobachtungen weithin den Schluss, die Kirche sei ein modernitätsfeindliches Auslaufmodell ohne zukunftsgestaltende Kraft.

Die vielfach gepflegte Semantik von der Krise der Kirche verstellt indes den Blick für die vielfältigen Chancen der Kirche unter modernen Bedingungen. Sie verkennt, welche Gestaltungs- und Einflussmöglichkeiten sich der Kirche gerade dadurch eröffnen, dass keiner und keine mehr Angst vor religiös-kirchlichen Sanktionen zu haben braucht. Sie nimmt nicht wahr, dass die Kirche nicht nur Einbußen an politischer Macht und kulturellem Einfluss hinzunehmen hatte und hat, sondern sich – frei von Fremdbestimmungen politischer, rechtlicher und moralischer Art – endlich auf ihre eigenen religiösen Themen konzentrieren und dadurch ihre spezifisch christliche Deutung des Lebens und der Welt glaubwürdig zur Geltung bringen kann.

Im Folgenden möchte ich im Anschluss an Niklas Luhmann zeigen, dass der Wandel der Gesellschaft nicht nur Verluste, sondern auch spezifische Gewinne

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz basiert auf meiner Bonner Antrittsvorlesung vom 6. 12. 2000.

für Religion und Kirche mit sich brachte und bringt. Der erste Teil analysiert die moderne Gesellschaftsstruktur und stellt die Folgen dar, die die funktionale Differenzierung für die Kirche und ihre Kommunikationsformen mit sich bringt. Dabei zeigt sich, dass zentrale protestantische Traditionen und Theologien die funktionale Differenzierung der Gesellschaft nicht etwa gefürchtet, sondern gezielt gefördert haben. Der zweite Teil richtet den Blick auf die Gesamtgesellschaft und zeigt, dass die moderne Gesellschaft zunehmend mit Problemen konfrontiert ist, die sie aufgrund ihrer eigenen Struktur kaum lösen kann. Insbesondere das Risiko der Exklusion, das Herausfallen aus den Sozialsystemen, wirkt sich dabei dramatisch und bedrückend im Leben vieler Menschen aus. Luhmann hat in den letzten Jahren seines Lebens nachdrücklich auf dieses Phänomen hingewiesen und prognostiziert, dass die Exklusionsproblematik zum Zentralproblem der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts werde. In „Die Religion der Gesellschaft“ zeigt Luhmann, dass das Religionssystem aufgrund seiner gesellschaftlichen Sonderstellung spezifische Möglichkeiten und Chancen hat, den Exklusionseffekten der modernen Gesellschaft zu begegnen. Dies wird im Hinblick auf die Inklusionsformen der Kirche vorgeführt und an Hand der christlichen Programmatik noch einmal vertieft.

## I. Die Stellung der Kirche in der funktional differenzierten Gesellschaft

### 1. Funktionale Differenzierung

Das spätmittelalterlich-frühmoderne Europa war bis ins 18. Jahrhundert hinein primär nach Schichten differenziert. So bestimmte die adlige Oberschicht, zu der nicht selten auch die höhere Geistlichkeit gehörte, die Rangordnung der Gesellschaft. Die ständische Asymmetrie von oben und unten wurde noch dadurch verstärkt, dass „oben die Zahl gering gehalten und die Verfügung über Ressourcen [gleichzeitig] gesteigert“ (Luhmann 1997, 701) wurde. Anders als heute wirkte Schichtzugehörigkeit *multifunktional*, das heißt, Schichtzugehörigkeit brachte Vorteile bzw. Benachteiligungen in so gut wie allen Funktionsbereichen der Gesellschaft mit sich (s. Luhmann 1997, 679).

Die mittelalterlich-römische Kirche hat die ständische Gesellschaftsstruktur durch ihre hierarchische Struktur und Weltdeutung wesentlich mitgeprägt und gestützt. Seit der Renaissance und der Reformation entwickeln sich jedoch quer zur stratifikatorischen Gesellschaftsstruktur zunehmend auch *funktionale* Differenzierungsformen. Reformation und Renaissance haben als bürgerliche und nicht vom Adel initiierte und getragene Bewegungen mithin maßgeblichen Anteil an der Förderung der funktionalen Differenzierung gehabt (s. Luhmann 1997, 732). Im Zuge der Industrialisierung setzt sich die funktionale

Differenzierungsform als dominante Gesellschaftsstruktur dann weitgehend durch. Es bilden sich eigenständige *Funktionssysteme* heraus, die mehr oder weniger unabhängig voneinander operieren, sich an ihren eigenen Leitdifferenzen orientieren und dabei jeweils ein bestimmtes Problem der Gesellschaft *exklusiv* für die *ganze* Gesellschaft bearbeiten, also auf eigentümliche Weise *Spezifität* und *Universalität* miteinander verbinden.<sup>2</sup>

Für die christliche Religion zieht die Umstellung von einer primär stratifizierten zu einer primär funktionsdifferenzierten Gesellschaftsform im Zuge der Modernisierung weitreichende Folgerungen nach sich. Das Religionssystem steht nun nicht mehr hierarchisch an der Spitze der Gesellschaft und kontrolliert nicht mehr den Zugang zu den anderen Teilsystemen, wie das in der mittelalterlich-ständischen Gesellschaft der Fall war. Die Religion wird mit der Ausdifferenzierung von Politik, Recht und Erziehung vielmehr zu einem Funktionssystem *neben* anderen. Wurden Jüdinnen und Juden noch bis ins 19. Jahrhundert hinein gezwungen, zum Christentum zu konvertieren, um Bürgerinnen und Bürger werden zu können, so ist die Mitgliedschaft in der Kirche heute keine Voraussetzung mehr, um staatsbürgerliche Rechte zu erwerben (s. Oberdorfer 1998). Durch den Übergang zur obligatorischen Zivilehe ist es seit 1874 überdies möglich, unabhängig von der kirchlichen Kasualhandlung zu heiraten. Auch die Beurkundung von Geburten und Todesfällen wurde durch die Einführung der Zivilstandsregister unabhängig von der Kirche. Diese Entwicklung führte Ende des 19. Jahrhunderts zu gravierenden Einbrüchen im Hinblick auf das Teilnahmeverhalten am kirchlichen Leben. Zu etwa derselben Zeit emanzipierte sich das Erziehungssystem vom Religionssystem und wurde die geistliche Schulaufsicht aufgehoben. Diese Entwicklung wurde von der Kirche und insbesondere ihren professionellen Vertretern als Verlust alter Zuständigkeiten und damit als eminent krisenhaft empfunden.

## 2. Die protestantische Theologie als Katalysator funktionaler Differenzierung

Es ist auf diesem Hintergrund bemerkenswert, dass schon Martin Luther die funktionale Differenzierung der Gesellschaft im ureigensten Interesse der Kirche und ihrer Verkündigung mit vorangetrieben und begründet hat und die Reformation als Katalysator eben dieser gesellschaftlichen Entwicklung gewirkt hat. Mit der Lehre vom Allgemeinen Priestertum und der funktionalen

<sup>2</sup> Jedes Funktionssystem ist in der modernen Gesellschaft durch das Doppelkriterium der *Spezifität* und *Universalität* geprägt. Auch das Religionssystem hat eine spezifische Perspektive, für die es gleichzeitig Universalität beansprucht. „Universalität – das heißt, daß religiöse Probleme in jeder Kommunikation auftreten können, auch aus Anlaß von spezifisch organisatorischen Operationen oder solchen, die dem Funktionssystem der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Rechts, der Politik usw. zugeordnet sind; so wie umgekehrt Religion natürlich Geld kostet, sich ans Recht halten muß, politisch unangenehm werden kann usw.“ (Luhmann 2000, 142).

Interpretation des geistlichen Amtes hat Luther die ständische Hierarchie der römischen Kirche grundlegend in Frage gestellt. In seiner Schrift „An den christlichen Adel“ lehnt Luther nicht nur die Überordnung eines geistlichen über den weltlichen Stand ab, sondern kritisiert die ständische Differenzierung prinzipiell, indem er betont, dass sich Handwerker, Bauern, Laien, Priester, Fürsten und Bischöfe lediglich durch ihr Amt und Werk unterscheiden – also hinsichtlich ihrer *Funktion* –, nicht aber hinsichtlich ihres Standes. Denn vor Gott sind alle Getauften gleich und Teil desselben geistlichen Standes (s. Luther 1520, 408).

Luther weist auch die Anmaßung des Papstes, als geistliches Kirchenoberhaupt zugleich die Oberhoheit über alle weltliche Gewalt zu haben, scharf zurück und betont, dass die geistliche Macht die weltliche Obrigkeit nicht an ihren Aufgaben hindern dürfe. Die weltliche Macht soll ihrem Werk und Amt frei und ungehindert nachgehen können ohne Einmischung von Seiten der Kirche. Nur wenn die Ausdifferenzierung des weltlichen Regiments respektiert wird, ist dieses in der Lage, seine eigentliche Funktion zu erfüllen. So wird es jedermann einleuchten, dass nicht jeder nach Belieben zu Mitteln der Selbstjustiz greifen kann: „Niemand solle in ein frembd Ampt greiffen, Sondern ein jglicher solle auff seinen Beruff und Befelh acht haben und des warten, Damit er eines andern Beruff ungehindert und mit frieden lasse. [...] Wenn ich nu zufaren wolt und thun das nicht mir, Sondern einem andern befolhen ist, einen Dieb straffen (das die Weltliche Oberkeit thun sol) und in meinem Hause einen Galgen bawen und den Dieb dran hengen, Was würde das für eine Ordnung sein im Weltlichen Regiment?“ (1528/29, 473f.) Luther bejaht damit ausdrücklich die funktionale Differenzierung von Zuständigkeiten und Funktionsbereichen zum Wohl und Heil der ganzen Gesellschaft.

Auf diesem Hintergrund ist auch Luthers Zwei-Regimenten-Lehre zu interpretieren, die die funktionale Differenzierung von Politik und Recht auf der einen und Religion auf der anderen Seite zu fördern versucht. Ausgangspunkt für Luthers prinzipielle Unterscheidung eines weltlichen und eines geistlichen Regiments in seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ ist in diesem Fall nicht der Papstprimat, sondern sind Übergriffe von Seiten der Obrigkeit. Luther verurteilt aufs schärfste, dass sich die weltliche Obrigkeit in Religionssachen einmischt und konkret den Verkauf des Neuen Testaments zu unterbinden sucht. Klar und unmissverständlich warnt er die Fürsten vor der Usurpation des geistlichen Amtes und erinnert sie an die Grenzen ihrer Macht. Gebietet die weltliche Gewalt, Bücher zu verbrennen und damit die Seelen zu beherrschen, ist ihr im Namen Gottes nicht zu gehorchen, denn mit einem solchen Vorgehen bewegt sich die weltliche Macht weit außerhalb der ihr gesteckten Grenzen. Die Fürsten sollen für Recht und Ordnung sorgen, nicht aber sich mit Hilfe ihrer Machtmittel in geistliche Fragen der Seelenleitung einmischen (s. Luther 1523, 52 u.ö.).

Doch umgekehrt werden auch die Bischöfe davor gewarnt, sich des Schwertes und damit obrigkeitlicher Sanktionsmittel in Fragen des Glaubens zu bedienen. Wieder und wieder betont Luther, dass im geistlichen Regiment allein das *Wort Gottes* regieren darf und die Kirche deshalb auf politische und rechtliche Machtmittel um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen verzichten muss. Allein Gott kann in die Herzen der Menschen sehen, sie erkennen, beurteilen und verändern (s. Luther 1523, 54). Die Bischöfe sind deshalb Narren, wenn sie die Leute mit Gesetzen und Geboten zwingen wollen, dies oder jenes zu glauben. Jeder muss für sich selbst glauben, „denn es ist eyn frey werck umb den glauben / datzu man niemandt kan zwingen.“ (Luther 1523, 54f.) Das gilt selbst im Hinblick auf die Ketzerei, der man nicht mit Gewalt wehren kann. „Gottis wort soll hie streyten / wens das nicht auß richt / so wirtts wol unaußgerichtet bleyben“ (Luther 1523, 59). Deshalb sollen die Bischöfe Gottes Wort predigen, aber nicht als weltliche Fürsten herrschen, denn die Macht der Priester darf niemals eine gewaltsame sein. Sie ist vielmehr ein Dienst an der Gemeinde und „yhr regirn ist nicht anders / denn Gottis wort treyben“ (Luther 1523, 62).

Bedauerlicherweise hat sich Luther selbst nicht immer an diese Erkenntnisse gehalten. Und die lutherischen Kirchen nahmen mit dem landesherrlichen Kirchenregiment de facto eine andere Entwicklung. Aber es ist bemerkenswert, wie klar Luther erkannte, dass politische und rechtliche Machtanmaßung der Kirche letztlich nur schaden und es der Verkündigung des Evangeliums umgekehrt nur nutzen kann, wenn die Kirche sich nicht auf ihr sachfremdes Terrain begibt, sondern sich auf die lebendige und differenzierte Verkündigung des Wortes Gottes konzentriert und gerade durch diese Selbstbegrenzung gesellschaftliche Mitverantwortung übernimmt. Den für die funktionale Differenzierung typischen Zusammenhang von *Spezifität* und *Universalität* nimmt Luther damit gewissermaßen vorweg. Die Kirche kann sich in der modernen Gesellschaft demnach nur dadurch auf das Ganze der Gesellschaft beziehen, dass sie die Welt aus der ihr eigenen, spezifisch christlichen Perspektive zu deuten versteht. Die Kirche deutet das Leben und Zusammenleben der Menschen mithin im Blick auf ihr Verhältnis zu Gott und nicht unter finanziellen, rechtlichen, politischen oder moralischen Leitkriterien.

Blieb Martin Luther trotz seiner innovatorischen Überlegungen in manchem noch in mittelalterlicher Sprache und Denkweise gefangen, hat Friedrich Schleiermacher am Ende des 18. Jahrhunderts schon sehr viel bewusster die funktionale Differenzierung der Gesellschaft analysiert und reflektiert und die Konsequenzen für das Selbstverständnis der Kirche und ihre Verkündigung in der modernen Gesellschaft benannt. In seinen Reden über die Religion forderte Schleiermacher nachdrücklich und unmissverständlich die Trennung von Kirche und Staat, für die er sich Zeit seines Lebens einsetzte: „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! – das bleibt mein Catoni-

scher Rathsspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe sie wirklich zertrümmert zu sehen“ (Schleiermacher 1799, 287). Schleiermacher war davon überzeugt, dass die Inanspruchnahme der Religion für staatsbürgerliche Zwecke und der Missbrauch des Gottesdienstes für das Verlesen von Gesetzen und moralisch-rechtlichen Instruktionen für die Religion nur von Nachteil sein kann. Schleiermacher verurteilt deshalb aufs schärfste jede Art der Fremdbestimmung der Religion durch andere Sozialsysteme und Funktionsbereiche. Denn erst durch die funktionale Differenzierung von Politik, Recht und Religion kann die Eigenart der christlichen Religion hervortreten und glaubwürdig ihre Wirkung entfalten.

Schleiermacher beklagt die funktionale Differenzierung der Gesellschaft deshalb auch dezidiert *nicht* als Funktionsverlust für die Religion, sondern begrüßt die dadurch provozierte Beschränkung der Religion auf ihre eigene spezifische Wesensart und Weltwahrnehmung. Denn die Religion leidet und wird zerstört, wenn sie „in ein anderes Gebiet“ verpflanzt werden soll, „daß sie da diene und arbeite. Auch herrschen möchte sie nicht in einem fremden Reiche: denn sie ist nicht so eroberungssüchtig das ihrige vergrößern zu wollen.“ (Schleiermacher 1799, 204) Die religiöse Kommunikation ist für Schleiermacher etwas ganz Eigenständiges, das sich nicht mit moralischen, sittlichen oder pädagogischen Nützlichkeitsabwägungen verrechnen lässt. Deshalb warnt Schleiermacher nachdrücklich vor jeder Verwechslung von Religion „mit dem was ihr hie und da ähnlich sieht“ (Schleiermacher 1799, 207) wie beispielsweise Metaphysik und Moral.

Will Religion den ihr eigenen Zugang zur Welt nicht verlieren, dürfen deshalb nicht scheinbar allgemein anschlussfähige Moralen oder eine scheinbar allgemeine „natürliche“ Vernünftigkeit in ihrem Mittelpunkt stehen. In dem Moment, indem sich der Beitrag der Kirche zu gesellschaftlich relevanten Diskursen auf die moralische Empörung oder das allgemein Vernünftige reduziert, wird die christliche Religion inhaltlich entleert und ihr Beitrag uninteressant und langweilig. Nur als „positive“ Religion, das heißt, nur als religiös-christliche Kommunikation mit sehr konkreten und differenzierten Inhalten und Formen, die sich nicht aus einer allgemeinen Idee ableiten lassen, sondern sich auf die kontingente und geschichtliche Person Jesu Christi beziehen, ist das Christentum erkennbar und bedeutungsvoll. Nur so, in dieser ihrer Spezifität, kann sich die christliche Religion fruchtbar und erhellend auf das Ganze des Lebens und der Welt beziehen. Nur so wird deutlich, dass der christliche Glaube mit einem Wissen zu tun hat, das nicht nur für die Lebensqualität des Einzelnen, sondern auch für die Qualität menschlichen Zusammenlebens und menschlicher Kultur unverzichtbar ist. Denn die konkret gelebte christliche Religion mit ihren mannigfaltigen Ausprägungen und Überlieferungen, ihrem Sinn für die Individualität alles Geschöpflichen, ihren Ritualen und Liedern, ihrer Poesie und Frömmigkeitspraxis bezieht sich auf Bestimmtes und Wirkliches. Darin

liegt nach Schleiermacher ihre Kraft und ihr „höherer Realismus“ (s. Schleiermacher 1799, 213 u. 311). Christliche Religion ist insofern nur als soziales und gemeinschaftlich gelebtes Phänomen erkennbar und begreifbar und entfaltet nur als solches seine normative und formative Kraft.

### 3. Gewinne durch Machtverlust

Der sogenannte Bedeutungs- und Machtverlust der Kirche ist nicht zu bedauern, sondern als Implikat der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft zu begreifen, die für spezifische Funktionen bessere Bedingungen schafft (s. Luhmann 2000, 144). Das haben sowohl Luther als auch Schleiermacher geahnt und als Chance für die Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft wahrgenommen und interpretiert. Jede Funktion, auch die religiöse Kommunikation, kann insofern in der modernen Gesellschaft gewinnen, „wenn sie sich *beschränkt* und darauf verzichtet, in möglichst vielen anderen Funktionsbereichen mitzumischen“ (Luhmann 2000, 144).<sup>3</sup> Die Chancen der Religion können aufgrund ihres Rückzugs aus anderen Funktionsbereichen und ihres Verzichts auf soziale Kontrolle und der Legitimierung politischer Macht sogar steigen (s. Luhmann 2000, 145).<sup>4</sup>

Diese Vermutung lässt sich im Hinblick auf die Geschichte des Pfarrberufs bestätigen. So waren die Pfarrer zur Zeit der Orthodoxie deutlich mächtiger als Pfarrerinnen und Pfarrer heute, aber gerade deshalb nicht besonders beliebt. Paul Drews führt dies in seiner Studie über den protestantischen Geistlichen eindrucksvoll vor Augen. Die Leute fürchteten das „Strafamt“, wie Drews formuliert, das die Pfarrer führten. „Dazu kam, daß noch immer die Geistlichen [...] von weittragendem Einfluß im politischen Leben waren, und daß nicht wenige unter ihnen dem Reize, zu herrschen und in weltlichen Dingen eine Rolle zu spielen, nicht widerstehen konnten.“ (Drews 1905, 71) Heute dürfte das Image von Pfarrerinnen und Pfarrer entgegen ihren Selbstwahrnehmungen so gut sein wie nur selten vorher in der Geschichte (s. Marhold 1984, 188ff.). Selbst Jugendliche kommen zu einer erstaunlich positiven Einschätzung des Pfarrberufs und halten den Pfarrberuf mehrheitlich für wichtig oder sehr wichtig (s. Feige 1982, 86). Gerade durch den Verlust an vormoder-

<sup>3</sup> „Säkularisierung heißt also nicht: Funktions- oder Bedeutungsverlust der Religion, vielleicht aber vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft.“ (Luhmann 2000, 301)

<sup>4</sup> Freilich beurteilt Luhmann die Chancen der Hochreligionen eher skeptisch und neigt überdies dazu, religiösen Neubildungen unrealistisch viel Bedeutung beizumessen (s. Luhmann 2000, 145f., 243f. und v.a. 349). Das Erscheinungsbild religiöser Phänomene ist ohne Zweifel bunter geworden (s. Luhmann 2000, 146), aber warum nun ausgerechnet Trancezustände, bewusstseinserweiternde Drogen oder schwarze und weiße Magie das Problem der Exklusion adäquater lösen können sollen als die ausdifferenzierte christliche Hochreligion mit ihrer hohen Sensibilität für die Exklusionsproblematik, ist überhaupt nicht einzusehen.

ner Macht haben Pfarrerinnen und Pfarrer als Repräsentantinnen und Repräsentanten von Religion und Kirche an Beliebtheit, Sympathie und Glaubwürdigkeit gewonnen.<sup>5</sup>

Darüber hinaus hat das Religionssystem durch seinen „Machtverlust“ und haben die Kirchen gerade durch ihre viel beklagte Randständigkeit paradoxerweise aber auch ganz bestimmte Chancen, den Schattenseiten und beklemmenden Folgeproblemen der funktionalen Gesellschaftsstruktur wirksam zu begegnen. Dies ist im Folgenden zu erläutern.

## II. Exklusionsprobleme als Herausforderung für Religion und Kirche

### 1. Exklusion in der modernen Gesellschaft

In der stratifizierten Gesellschaft wurde die Inklusion von Personen über die Zugehörigkeit zu einem Stand oder Haushalt geregelt. In der funktional differenzierten Gesellschaft wird die Inklusion schichtunabhängig. Sie bleibt den einzelnen Funktionssystemen überlassen (s. Luhmann 2000, 301). Die moderne Gesellschaft setzt dabei voraus, dass Individuen unabhängig von Herkunft, Geschlecht oder Schicht an *allen* Funktionssystemen teilnehmen und ihre Kopplungen mit den verschiedenen Funktionsbereichen von Moment zu Moment wechseln können und dies auch müssen (s. Luhmann 1997, 625). Das Individuum steht damit gleichsam außerhalb der Sozialsysteme und muss nun selbst bestimmen, wann und in welchem Umfang es an welchen Kommunikationsbereichen partizipiert und „welche Art und welches Ausmaß an Engagements ihm als vernünftig erscheinen.“ (Luhmann 1997, 740)

Diese Umstellung der Inklusionsregelung bringt neben den unbestreitbaren Freiheitsgewinnen viele Folgeprobleme mit sich und dies vor allem im Hinblick auf das *Risiko der Exklusion*.<sup>6</sup> Luhmann weist darauf hin, dass in „älteren Gesellschaftsformationen [...] die Exklusion aus einem Teilsystem weitestgehend dadurch aufgefangen werden [konnte], daß sie zur Inklusion in ein anderes führte. Exklusion aus der Gesellschaft schlechthin war entsprechend ein marginales Phänomen.“ (1995, 258) Insbesondere die Klöster und Bettelorden hatten in diesem Zusammenhang eine wichtige Funktion. Darüber hinaus verpflichtete die religiös-christliche Weltanschauung zur Solidarität mit den Ausgeschlossenen und milderte die Härte der Exklusion ab. Funktional differenzierte Gesellschaften haben eine Auffangregelung dieser Art nicht mehr. So

<sup>5</sup> Zu Funktion, Stellung, Berufsethik und Problemtypik des Pfarrberufs in der modernen Gesellschaft vgl. ausführlich: Karle 2001.

<sup>6</sup> „Von Exklusion sprechen wir [...], wenn ein System annimmt, sich gegenüber [...] Personen Indifferenz, Rücksichtslosigkeit, Ablehnung leisten zu können.“ (Luhmann 2000, 233)

verliert niemand seine Rechtsfähigkeit, „wenn er heiratet oder krank wird. Das heißt aber natürlich nicht, daß Exklusion nicht mehr möglich wäre. Die Frage ist nur: welche Formen sie annimmt.“ (Luhmann 1995, 258f.)

Moderne Formen der Exklusion sind eine direkte Folge der Eigendynamik funktionaler Differenzierung. So ist zu beobachten, dass die operative Autonomie der Funktionssysteme vor allem für den Inklusions-, aber weit weniger für den *Exklusionsbereich* gilt. Im Inklusionsbereich sind die Teilsysteme weitgehend voneinander separiert und nur lose miteinander gekoppelt (s. Luhmann 2000, 242). Man kann Glück in der Liebe, aber Pech im Beruf haben. Ganz anders sieht es im Exklusionsbereich aus. Dort ist die Gesellschaft geradezu gefährlich integriert, gefährlich deshalb, „weil der Ausschluß aus einem Funktionssystem quasi automatisch den Ausschluß aus anderen nach sich zieht. (Es ist sehr wichtig und erklärt vermutlich viel, daß man Religion hier wohl ausnehmen muß.)“ (Luhmann 1995, 259)

Hält sich jemand illegal in Deutschland auf, kann er keine Sozialhilfe beantragen und damit auch keine Wohnung beziehen. Er kann seine Kinder nicht zur Schule schicken, nicht heiraten und nicht wählen. Obdachlose erhalten zwar prinzipiell staatliche Unterstützung und haben Anspruch auf ärztliche Hilfe, doch fehlt ihnen häufige die soziale Kompetenz, die ihnen zustehende Versorgung auch in Anspruch zu nehmen. „Ein Defizit stärkt das andere, der Kreislauf der Benachteiligungen ist geschlossen, man kommt nicht hinaus“ (Luhmann 2000, 304). Durch die Mehrfachabhängigkeit der Funktionssysteme kommt es zu negativen Interdependenzen und damit zu einer *negativen Integration* (s. Luhmann 2000, 303f.). Luhmann (2000, 243) kommentiert: „Die Härte der negativen Integration [...] beruht auf einer wechselseitigen Verstärkung der ganz unplanmäßigen, funktionslosen Exklusionen aus den Funktionssystemen. Ein Herausfallen zieht ein anderes nach sich, nicht mit zwingender Logik im Einzelfall aber doch mit einer Fatalität, der nur wenige sich entziehen können – mit oder ohne Hilfe durch andere.“<sup>7</sup> So beschränkt die faktische Ausschließung aus einem Sozialsystem das, „was in anderen Systemen erreichbar ist und definiert mehr oder weniger große Teile der Bevölkerung, die häufig dann auch wohnmäßig separiert und damit unsichtbar gemacht werden.“ (Luhmann 1997, 630f.)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> „Es gibt zwar keine prinzipielle Exklusion aus Funktionssystemen [...], aber es kommt über die genannten negativen Interdependenzen doch zu einer mehr oder weniger effektiven Gesamtexklusion aus der Teilnahme an allen Funktionssystemen und dies, wie man in den Slums der Städte der dritten Welt und der USA sehen kann, für einen großen Teil der Bevölkerung. Was dem Einzelnen bleibt, ist der eigene Körper, Sorge für dessen Überleben, Hunger, Gewalt, Sexualität.“ (Luhmann 2000, 303)

<sup>8</sup> Massive Exklusionen sind zwar noch ein Problem an der Peripherie der Moderne, dies muss aber nicht so bleiben (s. Luhmann 2000, 242f.). Und schon heute gilt: „Große Teile der Weltbevölkerung finden sich aus allen Funktionssystemen so gut wie ausgeschlossen: keine Arbeit, kein Geld, kein Ausweis, keine Berechtigungen, keine Ausbildung, oft nicht die geringste Schulbildung“ etc. „Die Exklusionen verstärken sich wechselseitig und von einer gewissen

Exklusionsprobleme sind in der modernen Gesellschaft besonders bitter, weil die Gesellschaft sich weigert, Exklusionen als sozialstrukturelles Phänomen überhaupt wahrzunehmen. Nutzt jemand seine Chance, an einem Funktionssystem teilzunehmen nicht, wird ihm das *individuell* zugerechnet (s. Luhmann 1997, 625). Es ist diese individuelle Zurechnung, die die Härte der Exklusionseffekte in der modernen Gesellschaft ausmacht.

Es ist die *totalitäre Logik der Inklusion* (s. Luhmann 1997, 626), die die funktional differenzierte Gesellschaft blind macht für die andere Seite der Unterscheidung, für die Exklusion, die sie selbst hervorbringt. So geht die moderne Gesellschaft davon aus, dass jeder und jede überall und jederzeit unabhängig von Herkunft, Religionszugehörigkeit und Geschlecht an den verschiedenen Funktionsbereichen partizipieren kann. Die Logik der funktionalen Differenzierung zielt mithin auf Gleichheit und auf gesellschaftsweite Zuständigkeit. Auf diese Weise gerät sie zugleich „in Widerspruch zu den Tatsachen der Exklusion. Ihre Unwahrscheinlichkeit, ihre Künstlichkeit wird sichtbar. Ihre Codes gelten und gelten nicht in derselben Gesellschaft.“ (Luhmann 1995, 260) So nimmt, besonders dramatisch in den USA, die Analphabetenquote zu, obwohl alle Kinder schulpflichtig sind und das Problem schulisch kaum kontrolliert werden kann. Luhmann (1997, 630) resümiert: „Die Idealisierung des Postulats einer Vollinklusion aller Menschen in die Gesellschaft täuscht über gravierende Probleme hinweg.“<sup>9</sup> Luhmann (1995, 261) geht sogar davon aus, dass die Differenzierung Inklusion/Exklusion zu einer *Primärdifferenzierung* der funktional differenzierten Gesellschaft werden wird.<sup>10</sup>

Die Exklusionsproblematik begleitet die moderne Gesellschaft wie ein Schatten, mit dem sie selbst kaum adäquat umgehen kann und der zugleich ihre Stabilität und Zukunftsfähigkeit bedroht. Hilfe ist dabei nur von den einzelnen Funktionssystemen zu erwarten, die jedoch selbst wiederum überfordert und

Schwelle ab absorbiert das Überleben als Körper alle noch verbliebene Zeit und alle Kräfte. Der losen Kopplung der positiven Integration scheint eine strikte Kopplung der negativen Integration zu entsprechen.“ (Luhmann 2000, 242)

<sup>9</sup> Luhmann meint, dass die schichtorientierte im Gegensatz zur funktionsdifferenzierten Gesellschaft für eine Marginalisierung der Exklusionsprobleme sorgen konnte, „was immer an Heimatlosen, Bettlern, Vaganten, amtslosen Klerikern oder entlaufenen Soldaten herumlief. Schon rein quantitativ haben die Exklusionsprobleme heute ein anderes Gewicht. Sie haben auch eine andere Struktur. Sie sind direkte Folgen der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems“ (Luhmann 1997, 631). Illusionslos fügt Luhmann deshalb an anderer Stelle hinzu, dass die Terminologie von Unterdrückung und Ausbeutung, die gewöhnlich für den beschriebenen Sachverhalt gewählt wird, unangemessen, weil zu schwach sei. „Sie läßt, anders gesagt, zu viel Hoffnung, es könnte anders gemacht werden.“ (Luhmann 2000, 242)

<sup>10</sup> „Wenn man [...] auf Strukturentwicklungen innerhalb dieser Systeme [der Funktionssysteme, I.K.] achtet, wird man die Effekte einer zunehmenden Härte und Vorordnung der Differenz von Inklusion und Exklusion nicht länger ignorieren können. Gegenüber dem heute als dominant beachteten ökologischen Problem mag hier ein Trend beginnen, der mindestens gleiche Aufmerksamkeit verdient und mindestens gleiche Ratlosigkeit erzeugt.“ (Luhmann 1995, 261)

irritationsüberlastet sind. Auch das Religionssystem kann keinen Ausweg aus dieser prekären Problemlage bieten. Es hat aufgrund seiner gesellschaftlichen Sonderstellung aber spezifische Möglichkeiten, den Exklusionseffekten der Gesellschaft wirksam zu begegnen. Die gesellschaftliche Sonderstellung des Religionssystems liegt vor allem darin begründet, dass man an Religion – anders als an Wirtschaft oder Bildung – nicht zwingend teilnehmen muss.

Aus der Kirche kann man ohne gravierende Konsequenzen austreten, aber vom Zugriff des Finanzamtes oder von der Schulpflicht kann man sich nicht befreien lassen.<sup>11</sup> Aus diesem Grund ist das Religionssystem nur relativ gering mit anderen Funktionssystemen und ihren Inklusions/Exklusions-Regulierungen vernetzt (s. Luhmann 2000, 304f).<sup>12</sup> Religion muss im Exklusionsbereich deshalb auch nicht an der verhängnisvollen Spirale nach unten teilnehmen (s. Luhmann 2000, 243). Das Religionssystem als Funktionssystem bzw. die Kirchen als Organisationssysteme<sup>13</sup> können Inklusion mithin auch dann halten, wenn andere Sozialsysteme exkludieren (s. Luhmann 2000, 107). So können „Beinahe-Exklusionen aus anderen Funktionssystemen – kein Geld, keine Ausbildung, keine Ausweis, keine Chance, von der Polizei ernst genommen oder vor Gericht gehört zu werden – von der Religion souverän ignoriert werden.“ (Luhmann 2000, 305)

Diese Unabhängigkeit der Religion führt vor wichtige Fragen an die Religion in der modernen Gesellschaft. Darauf weist Luhmann (2000, 305) in „Die Religion der Gesellschaft“ mit Nachdruck hin. Dies gilt auch für weniger krasse Exklusionseffekte „im Bereich der Karriereunsicherheit und des Karriereabfalls“ (Luhmann 2000, 349), von denen in der Risikogesellschaft mehr oder weniger jeder und jede betroffen ist bzw. jederzeit betroffen sein kann. Die Kirche kann mithin gerade den Menschen einen sozialen Ort in unserer Gesellschaft bieten, die aus anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen ausgeschlossen und damit unsichtbar werden oder die die Risiken moderner Biographiekonstruktion nur schwer verkraften.

<sup>11</sup> „Ohne Geld kann man praktisch nicht leben, ohne Rechtsschutz ebensowenig. [...] Aber an Kunst muß sich niemand beteiligen, an Politik vielfach nur passiv über Massenmedien, Tourismus muß nicht sein. Obwohl viele es genießen, muß nicht jeder teilnehmen. Und an Religion auch nicht.“ (Luhmann 2000, 303)

<sup>12</sup> „Die mangelnde Integration der Religion [...] ist zwar eine Folge der Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme, ist aber nicht deshalb schon ein Nachteil oder gar ein Funktionsverlust der Religion. Eher wird man sich fragen müssen, ob und wie Religion die sich daraus ergebenden Chancen nutzen kann.“ (Luhmann 2000, 305)

<sup>13</sup> Anders als das Funktionssystem, das prinzipiell inklusionsoffen ist, unterscheidet die Organisation zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern, d.h., sie verwendet die Differenz Inklusion und Exklusion als Form, um Personen gemäß ihrer eigenen Leitdifferenz ein- oder ausschließen zu können (s. Luhmann 2000, 234f.). Dies gilt auch für die Kirche. Die Unterscheidung wird dort aber relativ „weich“ gehandhabt. So werden immer wieder auch Nichtmitglieder bestattet oder auf Wunsch hin seelsorgerlich betreut.

Auch am Konfirmandenunterricht nehmen zunehmend Konfessionslose teil. Der Zugang zu den Gottesdiensten steht ohnehin jedem und jeder offen.

## 2. Inklusionsformen der Kirche

Das Religionssystem hat mehrere Möglichkeiten, Personen zu erfassen und zu inkludieren, die von anderen Funktionssystemen ausgeschlossen sind. Die erste und ganz zentrale Form ist diejenige über die *religiöse Kommunikation* selbst. Luhmann (2000, 125) weist darauf hin, dass *alle* Funktionssysteme ein *unmittelbares* Verhältnis zur Gesellschaft haben. Das heißt, das Religionssystem und das ihm zugeordnete Organisationssystem Kirche ist aus dieser Perspektive nicht weiter weg von der Gesellschaft als Politik, Wirtschaft, Kunst und Erziehung es sind, sondern vollzieht als religiöse Kommunikation nichts anderes als Gesellschaft. Die Kirche, der Gottesdienst, die Seelsorge sind mithin genauso Teil der Gesellschaft wie die Kunstaussstellung, der Schulunterricht oder die Rechtsprechung im Gerichtssaal. Indem Menschen an religiöser Kommunikation teilnehmen, nehmen sie an Gesellschaft teil. Sie werden durch die Teilnahme an religiöser Kommunikation darüber hinaus hineingenommen in eine soziale Gemeinschaft, die die Teilnahme an ihr unabhängig macht von den Teilnahmechancen in anderen Funktionssystemen und dies auch gerade dann, wenn diese Teilnahmechancen fehlen, also im Exklusionsbereich. Denn an einem Gottesdienst, am Essen in einer „Vesperkirche“, an einem Seelsorgegespräch können Individuen auch dann teilnehmen, wenn sie aus anderen Funktionssystemen herausfallen, wenn sie kein Girokonto, keinen Beruf, keinen Zugang zu Gerichten oder keine Bildungschancen mehr haben.

So kann es gerade für die arbeitslose, alkoholranke und alleinerziehende Mutter, die von ihrem Partner misshandelt wird und kaum noch Kontakt zur Außenwelt hat, von eminenter Wichtigkeit sein, von der Pfarrerin als einer Person des öffentlichen Lebens besucht zu werden oder in der gottesdienstlichen Versammlung mit ihrem Kind getauft zu werden und damit öffentlich und mit sozialer Relevanz in eine konkrete Gemeinschaft aufgenommen und als soziale Person gewürdigt zu werden. Durch die religiöse Kommunikation wird ihrer sozialen Marginalisierung und Unsichtbarmachung entgegengewirkt. Auch die Schülerin, die von der Schule verwiesen wird und darüber hinaus aus dem Familiensystem zu fallen droht, hat trotz dieser bitteren Exklusionen die Möglichkeit, am Konfirmandenunterricht teilzunehmen und durch den Kontakt mit dem Pfarrer oder eventuell auch den Mitkonfirmanden zu erfahren, dass man sie ernst nimmt und nicht aufgibt und Inklusion selbst dann noch gehalten wird, wenn sie eine Zumutung für die Gemeinschaft wird.

Nicht zu unterschätzen sind in diesem Zusammenhang die konkreten und sehr direkten Kommunikations- und Kontaktmöglichkeiten im Leben der Ortsgemeinde. Luhmann tritt mit seinem Gesellschafts- und Kommunikationsbegriff dem Missverständnis entgegen, die Gesellschaft fände nicht vor Ort, sondern irgendwo „draußen“ in der massenmedialen Welt statt. Gesellschaft vollzieht sich immer dort, wo kommuniziert wird (s. Luhmann 1997, 13). Die interaktive Kommunikation, also die Kommunikation unter Anwesenden, ist in ihrer

Reichweite zwar begrenzt, dafür aber authentisch und sinnfällig und damit letztlich weitaus prägender und realistischer als massenmediale Kommunikationsformen.<sup>14</sup> Der direkte Kontakt vor Ort vermittelt dabei nicht nur einen überdurchschnittlich realistischen Einblick in eine große Vielfalt von sozialen Lebensverhältnissen, sondern ermöglicht zugleich nachhaltige und identitätsstiftende Begegnungen. Die Kirche kann mithin gerade durch ihre zentralen Aufgaben in den Ortsgemeinden all jenen beistehen, die sich von Exklusionen der verschiedensten Art, von Karriereunsicherheit und Karriereabfall bedroht fühlen. Sie kann Menschen durch ihre Verkündigung und durch ihre Gemeinschaft Trost, Ermutigung und seelische Stärkung inmitten der vielfältigen Risiken moderner Biographieplanung und gesellschaftlicher Selbstgefährdung vermitteln. Und sie kann dies nicht zuletzt deshalb, weil sie auf moralische oder politische Bevormundung verzichtet und gerade dadurch die Gesellschaft glaubwürdig mitzugestalten und menschlicher zu machen sucht.

Die zweite Möglichkeit, exkludierte oder von der Exklusion bedrohte Individuen zu erfassen, besteht im *diakonischen und seelsorgerlichen* Engagement der Kirche. Die Kirche hat sich durch ihre Programmatik zu allen Zeiten verpflichtet gesehen, mit den Leidenden und Schwachen mitzuleiden, ihnen beizustehen und ihre Interessen zu vertreten. Sie kann sozial Schwachen und Exkludierten über ihr weitreichendes diakonisches Engagement zeigen, dass sie von Gott geliebt sind und von der Kirche ernstgenommen und gewürdigt werden. Durch ihre vielfältigen Interaktions- und Organisationsformen wie die „Vesperkirchen“, die Sozialstationen, die Beratungsstellen, die diakonischen Krankenhäuser und Sozialeinrichtungen, die kirchlichen Hospize, die Schuldnerberatung, die Nachbarschaftshilfe, „Brot für die Welt“ und viele andere Organisationen und Initiativgruppen erfasst die Kirche ganz konkrete exkludierte Bevölkerungsgruppen und versucht sie in die Gesellschaft zu inkludieren.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Zu den Besonderheiten interaktiver Kommunikation vgl. ausführlich: Luhmann 1997, 812ff. und im Zusammenhang kirchlichen Lebens: Karle 2001, 59ff.

<sup>15</sup> Luhmann unterschätzt das diakonische Engagement der Kirchen, wenn er es als Hilfe von oben herab karikiert (s. Luhmann 2000, 305f.). Richtig ist, dass Ressentiments gegen die Reichen nicht weiterhelfen. Doch der Vorwurf, es fehle den Kirchen ein „Religionskonzept für die in steigendem Maße unerträgliche Situation“ (Luhmann 2000, 306), ist schlicht nicht zutreffend wie die folgenden Ausführungen zur christlichen Dogmatik und Programmatik zeigen (3.). Inklusion ins Religionssystem, so lautet Luhmanns Kritik an anderer Stelle (2000, 243), sei das diakonische Engagement der Kirchen nur, „wenn es gelänge, die Funktion und den Code der Religion zu aktivieren, also, traditionell gesprochen, Kirche im Sinne einer Gemeinschaft im Glauben herzustellen.“ Es ist richtig, dass dies in der Diakonie nicht immer und überall gelingt. Die Bedeutung eines spezifisch religiösen und seelsorgerlichen Profils der Diakonie wird mit der zunehmenden Konkurrenz auf dem Markt indes immer deutlicher gesehen. Im Übrigen mag die Diakonie eine schwächere religiöse Inklusionsform sein, aber auch die konkrete körperliche Hilfe wird in der christlichen Religion als relevant und signifikant für die religiöse Kommunikation betrachtet. Man denke nur an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10, 25–37). Das Überraschende an der Parabel ist, dass Jesus den Transzendenzbezug (und damit den Code der Religion) in der barmherzigen Tat des Samariters *unmittelbar* präsent sieht – wenn auch nicht als Text.

Auch die Seelsorge an den Exklusionsorten dieser Gesellschaft hat in dieser Hinsicht eine unschätzbare Funktion. So machen Gefängnisseelsorge und Krankenhausseelsorge ganz konkret die Marginalisierten und durch ihre spezifische Lebenssituation Separierten in unserer Gesellschaft sichtbar. Die Seelsorgerinnen und Seelsorger geben dabei nicht nur denjenigen, die von der übrigen sozialen Welt abgeschnitten sind, das Gefühl, nicht vergessen zu werden und von der Kirche gezielt erfasst und angesprochen zu werden. Sie machen durch ihre Anwesenheit darüber hinaus auch den Anstalten deutlich, dass diese daraufhin beobachtet werden, wie sie Exkludierte behandeln. Damit tragen sie implizit zur Würde ausgeschlossener Menschen bei.

Nicht zuletzt kann die Kirche sozial Schwache und Exkludierte *gegenüber anderen Sozialsystemen* wirksam vertreten. Die Kirche hält durch ihre Kultur des Erbarmens dabei zum einen das Bewusstsein dafür wach, dass es Exklusionen in der modernen Gesellschaft nach wie vor häufig und zum Teil sogar mit besonderer Härte gibt und dass das Herausfallen aus den Teilsystemen der Gesellschaft keineswegs nur ein individuelles Rand- oder Versagensphänomen darstellt. Die Kirche kann der Gesellschaft mithin ihre eigene Blindheit und Widersprüchlichkeit im Hinblick auf ihre scheinbare Inklusionsoffenheit vor Augen führen und damit zu einer *soziologischen Aufklärung* im Sinne ihres prophetischen Amtes beitragen. Zum andern kann die Kirche durch ihren Kontakt zu anderen Sozialsystemen aber auch ganz konkrete Veränderungen bewirken. So haben die Kirchen beispielsweise jahrelang mit großem Nachdruck darauf hingewiesen, wie die Verschuldung Menschen in der von Luhmann beschriebenen Fatalität langsam aber sicher aus allen Sozialsystemen ausschließt und in die Verzweiflung treibt. Sie haben damit wesentlich zum neuen Privatinsolvenzrecht beigetragen.

Die Kirche ist zu einem solch wirksamen Engagement nur in der Lage, weil sie *organisiert* ist.<sup>16</sup> In der funktional differenzierten Gesellschaft kann das Religionssystem nur als Organisation Kontakt zu anderen Funktionssystemen wie

<sup>16</sup> Luhmann äußert sich in „Die Religion der Gesellschaft“ auffallend kritisch zum Verhältnis von Religion und Organisation. Es ist richtig, dass die formalen Mitgliedschaftsregeln einer Organisation wie der Kirche Folgelasten für die christlich-religiöse Kommunikation mit sich bringen können und es gelegentlich zu Konflikten zwischen der Eigenlogik der Organisation und der des Funktionssystems kommt (s. Luhmann 2000, 226ff., insbes. 240). Aber von einer prinzipiellen Inkompatibilität von Religion und Organisation zu sprechen und zu behaupten, dass die Entscheidungswut kirchlicher Organisationen zu einer Dekonstruktion von Glaubensinhalten führe, geht an der Sache vorbei (s. Luhmann 2000, 248f.). Luhmann unterschätzt nicht nur die vielen Möglichkeiten, die die christliche Religion gerade aufgrund ihrer Organisationsfähigkeit in der modernen Gesellschaft hat, sondern verkennt auch, dass Glaubensfragen, jedenfalls im evangelischen Bereich, in aller Regel nicht durch die Organisationsspitze entschieden werden. In der evangelischen Kirche gilt das Allgemeine Priestertum, das heißt, das Lehramt ist der ganzen Gemeinde gegeben und nicht hierarchisch an der Organisationsspitze verortet. Im Übrigen weiß jeder Pfarrer und jede Pfarrerin – oft mehr als einem sinnvoll erscheinen mag –, wie die Vorgaben der Organisation umgangen werden können, wenn ihm bzw. ihr dies angemessen erscheint.

dem Politik- oder Rechtssystem aufnehmen (s. Luhmann 1997, 834). Nur als Organisation kann die Kirche kirchliche Stellungnahmen zu gesellschaftlich relevanten Fragen veröffentlichen und Gespräche in Akademien, Tagungs- und Bildungsstätten veranstalten. Nur als Organisation kann die Kirche den christlichen Glauben und seine Wertvorstellungen einer größeren Öffentlichkeit gegenüber verbindlich vertreten (s. Luhmann 2000, 235) und kenntlich machen und die Massenmedien gezielt und breitenwirksam für ihre christlichen Anliegen und Beobachtungen nutzen. Nur als Organisation kann die Kirche in der komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft effektiv und mit öffentlicher Resonanz auf gesellschaftliche Exklusionsprobleme und Widersprüche hinweisen. Die Organisationsfähigkeit der christlichen Religion (s. Luhmann 1972) ist deshalb ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Frage nach den Möglichkeiten der Inklusion der Exkludierten in der Moderne.

### 3. *Exklusion und Inklusion als Leitdifferenz christlicher Programmatik*

Das christliche Religionssystem inkludiert Menschen durch religiöse Kommunikation oder durch ihr seelsorgerliches und diakonisches Engagement nicht nur formal in die Gesellschaft, die christlich-religiöse Kommunikation ist auch *inhaltlich* zutiefst von der Leitdifferenz Exklusion/Inklusion geprägt. Denn die Praxis der Inklusion Ausgeschlossener schließt unmittelbar an das christliche Selbstverständnis und die urchristliche *Programmatik* an. Jesus selbst hat die Inklusion Ausgeschlossener in den Mittelpunkt seiner Botschaft und seines Wirkens gestellt. Er hat den Marginalisierten, den Armen, den Sündern und Kranken das Reich Gottes verkündigt und ihre Teilhabe am Reich Gottes in seinen Krankenheilungen und Mahlfeiern konkret und sinnenfällig zum Ausdruck gebracht. Jesus heilte Aussätziges, Gelähmte, Menschen, die von Dämonen gepeinigt wurden oder aufgrund anderer Krankheiten aus der Gemeinschaft ausgeschlossen waren und ihr Leben am Rande der Gesellschaft fristeten. Jesus befreite sie nicht nur von ihren körperlichen Leiden, sondern gab ihnen durch die Heilung und den Zuspruch der Sündenvergebung einen sozialen Ort in der Gesellschaft zurück.

Noch nachhaltiger und prägender als die Krankenheilungen wirkten Jesu Mahlfeiern als *Inklusionshandlungen*. Jesus hat mit den „Zöllnern und Sündern“, den Exkludierten und „outcasts“ seiner Zeit, zusammen gegessen, getrunken und gefeiert und sie damit ganz gezielt in die Gemeinschaft des Reiches Gottes integriert. Das Abendmahl ist als symbolische Fortsetzung von Jesu Mahlfeiern das *Inklusionsmahl* der Kirche schlechthin. Beim Abendmahl sind alle gemeinsam um einen Tisch herum versammelt und teilen miteinander Brot und Wein, unabhängig davon, ob sie einen Ausweis besitzen oder nicht, ob sie reich sind oder verschuldet, ob sie Leistungsträger sind oder Sozialhilfeempfänger, ob sie Glück oder Pech in der Liebe haben, ob sie gebildet sind oder nicht, ob sie zu

den Mächtigen oder Ohnmächtigen zählen, ja selbst, ob sie religiös oder nicht religiös sind. Denn vom Abendmahl ist prinzipiell nur ein Selbstausschluss möglich.<sup>17</sup> Die inkludierende Praxis des Abendmahls ist auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Exklusionsproblematik und der Selbstgefährdung der modernen Gesellschaft in ihrer Sinnfälligkeit, Symbolhaftigkeit und Authentizität kaum zu überschätzen.

Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass Jesus selbst am Ort äußerster Exklusion – auf Golgatha, außerhalb der Stadtmauern und damit außerhalb der Gesellschaft – hingerichtet wurde. Wer am Holz hing, galt als verflucht, als Unperson, als nicht mehr zur Gesellschaft gehörig. Jesus starb in einem sozialen Niemandsland, nicht nur gehasst von seinen Feinden, sondern auch verlassen von seinen Freunden, ja selbst, in seiner Selbstwahrnehmung, von Gott, wenn man der Darstellung des Markusevangeliums folgt. Der Kreuzestod Jesu, der im Mittelpunkt christlicher Programmatik steht, stellt eine Exklusion *par excellence* dar. Die Kirche des Kreuzes ist auf diesem Hintergrund ganz besonders herausgefordert, eine Sensibilität für die Leidenden, die Ohnmächtigen und Exkludierten der Gesellschaft zu entwickeln. Dietrich Bonhoeffer hat darauf in unserem Jahrhundert besonders eindringlich hingewiesen. Wer mit den Leidenden mitleidet, nimmt teil am Leiden Gottes in der Welt, das am Kreuz in bitterster und abgründigster Weise zum Ausdruck kommt (s. Bonhoeffer 1980, 178, 182f. u.ö.).

### III. Schluss

Die Kirche hat in der funktional differenzierten Gesellschaft zwar vormoderne Machtansprüche aufgeben müssen, dafür aber neue und ihrer eigenen Botschaft deutlich entsprechendere Gestaltungsmöglichkeiten gewonnen. Diesen neuen Freiraum gilt es zu nutzen, statt über die Randständigkeit der Kirche zu klagen oder aber ihren Beitrag zur Zukunftsfähigkeit dieser Gesellschaft radikal zu unterschätzen. Die Kirche ist dabei nicht nur aufgrund ihrer eigenwilligen sozialen Stellung, sondern auch aufgrund ihrer ureigenen Programmatik herausgefordert, sich auf ihre religiös-christlichen Inhalte zu besinnen und, soziologisch aufgeklärt, ihre besondere Sensibilität für die Inklusions-/Exklusionsproblematik in ihrer Verkündigung und ihrem diakonisch-seelsorgerlichen En-

<sup>17</sup> Vgl. dazu die aufschlussreichen Überlegungen von Welker 1996. Wenn selbst Judas, der Verräter, am Abendmahl teilnehmen durfte, ist vom Abendmahl nur ein Selbstausschluss möglich (s. Welker 1996, 54ff.). „Nehmen wir [...] den Kontext des Verrats in der Einsetzung des Abendmahls [...] ernst, so ist unabweisbar, daß die Abendmahlsgemeinschaft nicht halt machen kann vor denjenigen, die sie zu gefährden und sogar zu zerstören drohen, sondern daß sie zuvorkommend auch diese annimmt und einschließt. *Unbedingte Annahme* ist für die Feier des Abendmahls charakteristisch.“ (Welker 1996, 56; Hervorhebung I.K.)

gement zum Ausdruck zu bringen. Das christliche Mitleiden mit den Leidenden kommt dabei nicht aus einer Schwäche, die sich programmatisch von den Zentren der Gesellschaft fernhält, sondern aus der Kraft des Glaubens, die im Vertrauen auf die Kreativität Gottes eine Kultur des Erbarmens pflegt und im Wissen um den gesteigerten Orientierungsbedarf der individualisierten Gesellschaft selbstbewusst und würdevoll das Evangelium verkündet und gerade dadurch Mitverantwortung für die Gesellschaft und ihre Selbstgefährdungen und Widersprüchlichkeiten übernimmt.

Von einer Kirche, die sich selbst marginalisiert und entwertet und der fatalistischen Krisensemantik der Massenmedien unkritisch folgt, ist im Hinblick auf einen Beitrag zur Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft wenig zu erwarten. An eine Kirche aber, die weiß, dass die Botschaft des christlichen Glaubens und die damit verbundene Praxis der Inklusion Ausgeschlossener unter modernen Bedingungen nicht weniger gefragt und nicht weniger notwendig ist als früher, haben die Menschen hohe Erwartungen – im Hinblick auf ihr persönliches Leben aber auch im Hinblick auf die Gestaltung unserer Kultur.

## Literatur

- Bonhoeffer, Dietrich (1980): *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* (Hrsg.) Eberhard Bethge, 11. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Drews, Paul (1905): *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit.* Jena: Eugen Diederichs.
- Feige, Andreas (1982): *Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie und Theologie der Volkskirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland.* Hannover.
- Karle, Isolde (2001): *Der Pfarrerberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Luhmann, Niklas (1972): *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen.* S. 245-285 in: Jakobus Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch.* Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Luhmann, Niklas (1995): *Inklusion und Exklusion.* S. 237-264 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch.* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft.* Hrsg. v. André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luther, Martin (1520): *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.* S. 404-469 in: WA 6. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, Martin (1523): *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei.* S. 31-71 in: Hans-Ulrich Delius (Hg.) (1983), *Martin Luther Studienausgabe, Bd. 3.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Luther, Martin (1528/29): *Wochenpredigten über Joh. 16-20.* S. 43-479 in: WA 28. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Marhold, Wolfgang (1984): *Die soziale Stellung des Pfarrers. Eine sozialgeschichtlich und empirisch orientierte Skizze.* S. 175-194 in: Martin Greiffenhagen (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte.* Stuttgart: Kreuz Verlag.

- Oberdorfer, Bernd (1998): Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen? *KuD* 44, 290-310.
- Schleiermacher, Friedrich (1799): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. S. 185-326 in: Günter Meckenstock (Hg.) (1984), *KGA I, 2*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Welker, Michael (1996): Kirche und Abendmahl. *Marburger Jahrbuch Band VIII*, 47-60. Marburg.: N. G. Elwert Verlag.

PD Dr. Isolde Karle, Gänsheidestr. 29, 70184 Stuttgart  
IsoldeKarle@aol.com