

Norbert Mette

Volkskirche

Eine Problemanzeige

Vor knapp zwei Jahren hatte der Münchener Pastoraltheologe H. Schilling den bemerkenswerten Versuch unternommen, das unter den Vertretern seiner Disziplin vorherrschende Einverständnis darüber, daß die „Gemeindekirche“ unweigerlich die zukünftige Sozialform der Kirche sei und daß darum bereits jetzt die pastorale Strategie und Taktik entschlossen daraufhin konzipiert werden müsse, von Grund auf in Frage zu stellen¹. Die Kontroverse, die sein Votum für eine „reformierte Volkskirche“ auslöste, beschränkte sich allerdings nur auf einige grundsätzliche Stellungnahmen², und mittlerweile ist es um dieses Thema wieder ruhig geworden.

Offenbar ist die Alternative „Volkskirche – Gemeindekirche“ weder theoretisch sehr gehaltvoll noch praktisch ergiebig. Diesen Eindruck vermitteln jedenfalls die Statements zu den Thesen Schillings³. Die leitenden Kirchenmänner, die sich zu Wort gemeldet haben, lehnen eine eindeutige Entscheidung für das eine oder andere Extrem, das sie hinter dem Begriffspaar vermuten, ab und plädieren statt dessen für eine Art „Doppelstrategie“; „offene Arbeit“ mit Mut zur Kerngruppe lautet die entsprechende Losung. In ähnliche Richtung weisen die Stellungnahmen der „Praktiker“, der Gemeindepfarrer; sie berichten von den praktischen Schwierigkeiten, denen sie bei ihren Versuchen, die Betreuung der „Kerngemeinde“ und die Sorge für die „Fernstehenden“ miteinander zu verbinden, begegnen. Unter theologischen Gesichtspunkten, so geht aus den Beiträgen der Fachvertreter hervor, scheint alles eindeutig für die Gemeindekirchenkonzeption zu sprechen: offenkundig lassen sich nur schwerlich aus der dogmatischen und erst recht nicht aus der biblischen Tradition Argumente für die „Volkskirche“ beschaffen.

Oder aber es wird die Unterscheidung zwischen „Volks- und Gemeinde- bzw. Freiwilligkeitskirche“ überhaupt für unseriös erklärt und darum nur beiläufig erwähnt. Nicht selten wird dabei unerschwellig von den systematischen Theologen zum Ausdruck gebracht, daß diese Kategorien über die theologisch zu erhellende Wirklichkeit von Kirche nichts besagen, dafür um so mehr über das theoretische Unvermögen der Kollegen aus der Pastoraltheologie. Demgegenüber wird hier behauptet und zu begründen versucht, daß ganz so unergiebig, wie es zunächst den Anschein erwecken mag, die Beschäftigung mit dem Thema „Volkskirche – Gemeindekirche“ nicht ist, im Gegenteil, daß sich hinter diesem Begriffspaar eine sehr komplexe Problematik verbirgt, die innerhalb der katholischen Theologie bisher nur unzulänglich angegangen worden ist.

Immerhin hat die Synode der EKD die Sache für so wichtig gehalten, daß sie sie im Jahr 1975 zum Hauptthema ihrer Zusammenkunft gemacht und in ihrem Schlußwort die Gemeinden eingeladen hat, „an dem Thema ‚Volkskirche‘ mitzuarbeiten“.

Dabei ist es keineswegs so, daß der Diskurs, der nun innerhalb der protestantischen Öffentlichkeit über Gegenwart und Zukunft der Kirche geführt werden soll, am Nullpunkt zu beginnen hätte. Im Gegenteil, Sache und Begriff der „Volkskirche“ haben im evangelischen Raum bereits eine beachtliche Tradition, an die auch gegenwärtig wieder erinnert wird. Das ist deswegen wichtig, weil unter dem Titel „Volkskirche“ die verschiedensten Probleme behandelt worden sind und die Erinnerung daran dazu beiträgt, die Thematik nun nicht unzulässig einzuengen.

„Volkskirche“ im Protestantismus – Hinweise zur Begriffsgeschichte

Zunächst einmal ist festzuhalten: Beim Begriff „Volkskirche“ sowie beim Begriff „Gemeindekirche“ und seinen Äquivalenten handelt es sich um Parolen und Programme, in denen sich verschiedene dezidierte Einstellungen zur jeweiligen zeitgenössischen Wirklichkeit des Christentums widerspiegeln. Der Nachweis für diese These müßte anhand eines ausführlichen begriffsgeschichtlichen Aufrisses erbracht werden; da das anderweitig bereits geschehen ist⁴, genügen hier einige sporadische Hinweise:

Die Verwendung des Begriffs „Volkskirche“ läßt sich bis auf F. Schleiermacher zurückverfolgen; nach A. Adam prägte dieser ihn etwa 1822 und gebrauchte ihn bewußt als Kampfansage gegen das damals sich in Preußen etablierende Staatskirchentum. Gegenüber dem obrigkeitlich verwalteten Christentum der preußischen Union und der sich in dessen Gefolge herausbildenden hierarchischen Struktur der Pastorenkirche forderte er eine Bekenntnis- und Kultusfreiheit gewährende Volkskirche mit einer synodalen Verfassung. Man wird sagen dürfen, daß es sich hier um den Versuch handelt, unter veränderten sozialen Bedingungen das originäre Anliegen der Reformation zu sichern. Volkskirche war für Schleiermacher „freie Kirche als Zusammenfassung der mannigfachen Kirchengemeinden zur geistigen Einheit für den Abschnitt Volk innerhalb der Menschheit“ (Strohm, 256).

Dieses Programm wurde von der vormärzlichen Bewegung des christlichen Bürger­tums (Bunsen, Lichtfreunde, Deutschkatholiken) aufgegriffen, gleichzeitig aber in entscheidenden Punkten verändert; in entschiedener Ablehnung des Zwangsstaatskirchentums suchte sie in einem freikirchlichen Leben mit starker sozialer Akzentsetzung die Anliegen des Christentums zu verwirklichen. Diese Ansätze, mit denen sich große Hoffnungen verbunden hatten, wurden jedoch zusammen mit dem Scheitern der Revolution 1848 – zumindest in Deutschland – ausgelöscht. „Vom Christentum enttäuscht, fanden die meisten nie wieder den Weg in eine christliche Gemeinschaft zurück. Offener Atheismus, Glaubensbekenntnisse an die moderne Naturwissenschaft oder ein Neuheidentum traten an die Stelle der verlorenen Hoffnung.“⁵

Für das weitere Verständnis von „Volkskirche“ wurde eine andere Richtung entscheidend: J. H. Wicherns zunächst sozialreformerisches, später die Gestalt einer konservativen Kampfparole annehmendes Programm einer Kirche fürs Volk. Hier erfuhr die „Volkskirche“ eine doppelte Sinnggebung: „Missionsfeld der wahren Kirche Christi zu sein und der sittlichen Ausbildung des Volkes zu dienen. Weniger der Staat als das Volk als organische Ganzheit soll vom Geist des Christentums durchdrungen werden. An die Stelle des christlichen Staates tritt das christliche Volk.“⁶ Daß dieses ursprüngliche Programm gescheitert ist, belegt die Wende, die der Begriff bei Wichern gegen Ende seiner Wirksamkeit erfuhr: Das Gewicht verschob sich vom Ideal der wahren Volkskirche auf die große vorhandene, wirkliche Volkskirche. Damit war der erste Schritt von einem Verständnis von Volkskirche als „Kirche hin zum Volk“ zur Vorstellung einer „Kirche für das Volk“ getan.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gewann daneben zusehends eine andere Version an Bedeutung, nämlich Volkskirche als Kirche eines Volkes, speziell des deutschen Volkes zu begreifen. Im Dienst der nationalen Einheit wurde eine Identität von Kirche und Volk erstrebt. Bezeichnend ist die These R. Rothes, die Volksgenossenschaft sei nur als religiöse Gemeinschaft Volksgenossenschaft; Volk und Kirche werden also dermaßen miteinander identifiziert, daß gleichsam von „Volk als Kirche“ gesprochen werden kann. Es kam die Fiktion eines „deutschen“ Christentums auf; welche Perversion diese schließlich erfuhr, nachdem sie ihren Teil dazu beigetragen hatte, der „völkischen Bewegung“ den Boden zu bereiten, ist hinlänglich bekannt.

Eine Neubelebung der Diskussion um die „Volkskirche“, diesmal mehr unter kirchenrechtlichen Aspekten, brachte das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments im Zusammenhang mit dem Sturz der Monarchie von 1918 mit sich. Die volkskirchliche Lösung war eine unter den unzähligen Ideen und Vorschlägen über die Zukunft der Kirche, die damals diskutiert und durchprobiert wurden. In den Verfassungen von acht Landeskirchen fand der Begriff „Volkskirche“ sogar Aufnahme: „Das Wort erschien an bedeutsamer Stelle, nämlich da, wo es um die Bestimmung des Wesens der Kirche ging“ (Adam, 169). So kann es nicht verwundern, daß während der gesamten Weimarer Zeit die Diskussion über Begriff und Sache der „Volkskirche“ nicht zur Ruhe kam (vgl. ebd. 209).

Einen gewissen Schlußstrich unter die vieldeutige und darum ideologisch ausbeutbare Verwendung der volkskirchlichen Parole setzte die Barmer Bekenntnissynode von 1934. Die Thesen der „Theologischen Erklärung“ sind deutlich einer Gemeindekirchenkonzeption verpflichtet. Nur so meinte man damals eine Kultur-, Milieu- oder Parteihörigkeit der Kirche verhindern zu können, ohne damit ihren Auftrag preiszugeben, „an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten *an alles Volk*“ (Barmen VI). Programmatisch kommt hier zum Ausdruck, daß das Beharren auf dem Freiwilligkeits- und Bekenntnisprinzip keine Aufgabe der Weltverantwortung der Kirche und keinen Rückzug in eine elitäre Sonderexistenz zu bedeuten braucht.

Nach 1945 etablierten sich die Kirchen wiederum als Volkskirchen. Nunmehr scheinen vor allem zwei Traditionslinien dieses Begriffs zum Tragen gekommen zu sein: zum einen das, was F. Rendtorff im Jahr 1911 die erste Stufe in der Darstellung von „Volkskirche“ genannt und mit den Begriffen „Kindertauf- bzw. Nachwuchskirche“ umschrieben hat⁷ und sich als „Pastoren- und Theologenkirche“ (A. von Harnack; vgl. Strohm, 259) organisiert; zum anderen der Aspekt von Volkskirche als Kirche für das Volksganze, wonach aus dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche für das Gemeinwohl ein „Anspruch aufs Volk“ (Th. Strohm) abgeleitet wird.

„Volkskirchliche“ Tradition im Katholizismus?

Eine Aufarbeitung der Begriffsgeschichte für den katholischen Raum steht bislang noch aus. Das mag damit zusammenhängen, daß innerhalb der katholischen Kirche dieses Wort tatsächlich keine Tradition hat. In diesem Sinn wurde verschiedentlich von evangelischen Theologen angemerkt, daß aufgrund ihrer übernationalen bzw. überstaatlichen Organisation sowie ihrer hierarchischen Struktur die römisch-katholische Kirche das „protestantische“ Phänomen und Problem der Volkskirche nicht kennt und im eigentlichen Sinn des Wortes auch nie „Volkskirche“ werden kann.

Doch stellt sich die katholische Kirche in den letzten 150–200 Jahren keineswegs so einheitlich dar, wie hier unterstellt wird. Auch wenn bislang die Verwendung des Begriffs selbst noch nicht nachgewiesen werden konnte, so gibt es doch innerhalb der jüngeren Entwicklung der katholischen Kirche erhebliche sachliche Parallelen – aber auch Divergenzen – zur Entwicklung im protestantischen Raum, so zum Beispiel:

1. Im Zug der Reformbemühungen der katholischen Aufklärung wurde den Belangen des „Kirchenvolks“ sehr große Aufmerksamkeit gewidmet: größere Volksnähe der Liturgie; Glaubensunterweisung für das Volk; das Aufkommen einer „Volkstheologie“; die Ausbildung der Geistlichen zu Seelsorgern und Volkserziehern sind nur einige dafür charakteristische Stichworte.

2. Eindringlich hat J. R. Geiselman auf die „volkskirchlichen“ Elemente hingewiesen, die im Anschluß an die romantische Soziologie in der Ekklesiologie des jungen J. A. Möhler eine nicht zu übersehende Rolle spielen⁸.

3. Für die Entwicklung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert war anerkanntermaßen von entscheidender Bedeutung, daß sie von einer breiten Bewegung innerhalb des katholischen Volkes getragen wurde. Angesichts der geistigen und politischen Umwälzungen – insbesondere nach der Säkularisation von 1803 – hatte es die Kirche, in der bisher allein die Hierarchie den Ton angegeben hatte, zu einem beachtlichen Teil dem Volk (d. h. dem jungen Seelsorgeklerus und aufgeschlossenen Laien) zu verdanken, daß sie diese für sie kritische Situation überdauerte. Auch für die weitere kirchliche Politik war es ohne Zweifel von Bedeutung, daß sie sich auf Geschlossenheit innerhalb des Kirchenvolks verlassen konnte bzw. vom Volk aktiv getragen wurde.

4. Aktivitäten des frühen Sozialkatholizismus waren ähnlich wie im Protestantismus von der Idee der „Durchchristlichung des Volkes“ her motiviert.

Auf der anderen Seite muß allerdings auch gesehen werden, daß es die enge Identität von Kirche und Volk, die gewisse protestantische Strömungen für sich reklamierten, den deutschen Katholiken verbot, eine eigene Identität unter dem Titel „Volkskirche“ anzustreben. In der Tat haben in dieser Hinsicht die erwähnten protestantischen Stimmen recht, die im Vergleich zur evangelischen Kirche die transnationale („ultramontane“) Orientierung der katholischen Kirche als ihr Spezifikum herausstellen. Es dürfte darum interessant sein, zu prüfen, ob diese besondere Situation, die im 19. Jahrhundert zur Ausbildung einer „katholischen Subkultur“ (F. X. Kaufmann) geführt hat, möglicherweise noch im gegenwärtigen „katholischen“ Sprachgebrauch von „Volkskirche“ nachwirkt.

„Volkskirche“ – ein unergiebiges Begriff?

Vergegenwärtigt man sich die programmatisch-politische Funktion der Kategorie „Volkskirche“ im evangelischen Bereich, wird man zusammenfassend zweierlei festhalten dürfen:

1. Es gibt keine eindeutige volkskirchliche Vergangenheit, auf die man sich beziehen oder gar berufen könnte. Belastet mit dem Dilemma der Kategorie „Volk“ nahm der Begriff und die Sache „Volkskirche“ im Lauf der Zeit die unterschiedlichsten Bedeutungen an (Strohm, 254).

2. Keine Variation des Volkskirchenbegriffs „verdankt sich einer theologischen Reflexion im präzisen Sinn. Sie alle haben vielmehr ihren Ort in bestimmten Phasen der sozialen und politischen Geschichte Deutschlands während der letzten eineinhalb Jahrhunderte.“⁹

Von daher erscheint es zumindest problematisch – das sei lediglich am Rand angemerkt –, diesen Begriff zur Kennzeichnung von Zeiträumen zu verwenden, für die seine Verwendung nicht nachweisbar ist; das geschieht beispielsweise, wenn man mit der „Konstantinischen Wende“ den Beginn einer volkskirchlichen Epoche ansetzen möchte. Daraus resultiert nämlich eine zu gewaltsame Einebnung der Bedeutungsvielfalt des Begriffs, und es verführt dazu, Unterschieden, die z. B. hinsichtlich der sozialen Gestalt des Christentums in den verschiedenen Jahrhunderten anzutreffen sind, zu wenig Beachtung zu schenken.

Noch problematischer ist es, mit Hilfe der Kategorie „Volkskirche“ eine Theorie der Christentumsgeschichte zu konstruieren. Es wird dann nicht nur unter sozialgeschichtlichem Aspekt eine „Entwicklung von der Sekte über die Bruderschaftskirche, Anstaltskirche und Volkskirche hin zur Gemeindekirche“¹⁰ konstatiert, was heuristisch durchaus instruktiv sein mag, sondern darüber hinaus behauptet, daß diese Entwicklung nicht zufällig abläuft, sondern einer ganz bestimmten Logik folgt; beliebt ist beispielsweise die Deutung dieser Entwicklung mit Hilfe des Interpretaments „Verfallsgeschichte“.

Überhaupt liegt es nahe, im Anschluß an die begriffsgeschichtliche Skizze die Frage aufzuwerfen, ob es sich nicht empfiehlt, aufgrund seiner mangelnden analytisch-deskriptiven Präzision den Begriff „Volkskirche“ aus dem theologischen Wortschatz zu streichen. (Dafür spräche allein schon die Unklarheit des Begriffs „Volk“.) Das darf allerdings – wie bereits betont – nicht heißen, damit auch die Anliegen, die sich hinter den jeweiligen kirchenpolitischen Programmen und Parolen verbergen, einfachhin abzutun. Dann liefe die Theologie Gefahr, praktisch relevanten Problemen nicht die ihnen gebührende Beachtung zu schenken und schließlich selbst belanglos zu werden.

„Kirche für das Volk“ oder „Kirche des Volkes“?
Systematisch-theologische Positionen

Versucht man, eine theologische Bilanz des Streits um die „Volkskirche“ zu ziehen, so sieht man sich einer Reihe von unerledigten Einzelfragen konfrontiert. Die Argumente, die angeführt werden, um die Existenz der Volkskirche und die Anstrengungen, ihren Bestand zu erhalten, zu rechtfertigen, sind sehr disparat; nur schwerlich lassen sie sich zu einer konsistenten Theorie zusammenfügen.

So bildet die von H. Schilling gegen die Gemeindegirchekonzeption gerichtete These – „Gemeinde ist Kirche, aber Kirche ist nicht nur Gemeinde“ (Schilling, 79) – eine nur recht schmale theologische Basis für sein im folgenden mehr soziologisch untermauertes Plädoyer für die Volkskirche. Gewichtiger ist demgegenüber die Argumentation von W.-D. Marsch, der die sehr ambivalente Gestalt der „Volkskirche“ als Hinweis dafür gewertet wissen möchte, daß die Kirche immer auch Teil der Gesellschaft ist, in der sie sich organisiert, und insofern der alten Welt und der unerlösten Menschheit angehört¹¹. Mit einer ähnlichen Begründung lehnt Chr. Link die Versuche ab, die Kirchengliedschaft auf die Bekenntnisgemeinde beschränken zu wollen; nach seiner Meinung hieße das, „den in der Kirchengeschichte immer wieder unternommenen chiliastischen Versuch zu wiederholen, die *communio sanctorum* auf Erden rein darstellen zu wollen. Ein solcher Versuch wäre theologisch und rechtstheologisch illegitim, weil er dem Urteil Gottes vorgreift, die öffentliche Verantwortung der Kirche zurückdrängt und die geschichtliche Dimension menschlicher ebenso wie kirchlicher Existenz ignoriert“ (Link, 2835). Oder aber es wird gesagt, die noch vorhandenen Brücken der pastoralen Kommunikation mit den zunächst nur partiell engagierten Gliedern der Kirche abbrechen zu lassen, würde ein unerlaubter menschlicher Eingriff in das freie Wirken der Gnade Gottes bedeuten¹². Andere wiederum sehen ein gewisses Recht der Volkskirche darin, daß in ihr ein bestimmter Wesenszug von Kirche zum Ausdruck kommt: Kirche konstituiert sich nicht als freie Versammlung der Gläubigen im Sinn eines Vereins, sondern sie ist eine der Glaubensentscheidung des einzelnen vorgegebene Größe, eine Institution, die nicht „von unten“ entsteht, sondern auf einer Stiftung „von oben“ gründet¹³. Außerdem bleibe das „Inkognito des Glaubens“ bei der volkskirchlichen Kindertaufe

besser gewahrt als „bei der mit einem äußerlichen Glaubenserweis verbundenen Erwachsenentaufe“ (Müller-Schwefe, 1460).

Neben dem verstorbenen protestantischen Sozialethiker W.-D. Marsch, der sich einerseits aufgrund seiner langjährigen Erfahrungen in Sachen „Kirchenreform“ und andererseits aufgrund einer ebenso langen theoretischen Beschäftigung mit der Kirche unter vielerlei Aspekten zu der nach seiner Meinung realistischen Einschätzung gedrängt sah, für ein „vorsichtiges Pro“ einer „liberal verwalteten“ Volkskirche zu sprechen, und dieses theoretisch untermauert¹⁴, wird gegenwärtig das Thema „Volkskirche“ innerhalb der protestantischen systematischen Theologie von T. Rendtorff am grundsätzlichsten abgehandelt¹⁵.

Nach Rendtorffs Meinung liegt es offen auf der Hand, daß die meisten theologischen Definitionsbemühungen es ebensowenig wie die kirchenpolitischen Programme vermocht haben, der geistlichen und empirischen Wirklichkeit der Kirche gleichermaßen gerecht zu werden. Die Vorstellungen von Kirche würden von ihnen meist so eng gefaßt, daß unweigerlich die Frage gestellt werden müsse, wessen Kirche das sei. Die kirchliche Praxis ihrerseits verlaufe trotz allem weiterhin – zumindest überwiegend – in den alten Bahnen und mache so besser als großartige Worte deutlich, daß sie sich jedem einseitigen und einengenden Zugriff verschließt. Rendtorff fordert die Theologie auf, in freimütigem Realitätssinn das Thema „Volkskirche“ anzunehmen, die darin zum Ausdruck kommende äußere wie innere Differenziertheit und Komplexität der kirchlichen Wirklichkeit ernst zu nehmen.

Dabei kann es nicht darum gehen, Volkskirche als letzte Notwendigkeit des Kircheseins darzustellen; so etwas verbietet bereits ein Rundblick durch die Ökumene. Auf der anderen Seite muß aber auch geprüft werden, was es bedeutet, daß die Kirche Jesu Christi in der konkreten Situation der Bundesrepublik eben als Volkskirche begegnet. Sie ist die vorgegebene geschichtliche Gestalt, „in der das christliche Leben und Bewußtsein seinen eigenen geschichtlichen Erfahrungen und Voraussetzungen begegnet“ (Rendtorff, Verantwortung, 31). Aufgrund ihrer durch die Praxis der Kindertaufe bedingten weiten Mitgliedschaft zeigt sie sich als Ort vielfältiger Lebensmöglichkeiten hinsichtlich Frömmigkeit, Alter, Beruf, Bildung, gesellschaftlicher Stellung und Lebenserwartung. In der damit gegebenen eigentümlichen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist die Volkskirche nach Rendtorff das offene soziale Feld, in dem sich das Leben von Kirche und Christentum vollziehen kann. Sie ist die Kirche, „die dem Glauben im Leben dient und dem Leben aus Glauben Gestalt gibt und es offenhält für die unerschöpfliche Wirklichkeit Gottes“ (Rendtorff, in: EK 9, 1976, 17). In diesem Zusammenhang spricht Rendtorff auch von der Volkskirche als der „Institution der Freiheit“: als religiöse Institution repräsentiert sie „jene Dimension der Freiheit, die sich auch in die Einsicht fassen läßt, daß der Mensch nicht im Vorhandenen aufgeht“ (Rendtorff, in: EK 8, 1975, 82). Das ist ihre gesellschaftliche Funktion, die ihr historisch zugewachsen ist und derer sie sich nicht entledigen kann, selbst wenn sie empirisch gesehen zu einer Randerscheinung in der modernen Gesellschaft geworden sein mag.

Sicher ist Rendtorffs Vorwurf an die Adresse der Theologie berechtigt, sie erliege häufig der Versuchung, die kirchliche Wirklichkeit unter ihr Bild von Kirche zwingen zu wollen, statt – wenn auch nicht kritiklos – der Kirche und dem Christentum dienen zu wollen. Auf der anderen Seite fragt man sich, ob die Grundsätzlichkeit, mit der von ihm der Anspruch der Volkskirche definiert und festzuhalten versucht wird, tatsächlich bereits die Lösung ist. Man vermißt jenen „Schuß Banalität“ (Rendtorff, Gesellschaft, 89), der es erlaubt, die mitunter doch sehr abstrakt gehaltene Spekulation mit der empirischen Gestalt von Kirche in Übereinklang zu bringen. Das erscheint um so notwendiger, wenn daran festgehalten werden soll, daß die faktische Gestalt der Kirche selbst immer unter der Krisis des Rechtfertigungsglaubens steht und die Kirche sich ständig aufgrund dessen prüfen muß, inwieweit sie in ihrer geschichtlichen Gestalt der vom Evangelium her zugesagten Freisetzung der Freiheit zu dienen versucht.

Sieht man einmal von den Thesen Rendtorffs ab, ist die Schwierigkeit, die Volkskirche so, wie sie ist, theologisch zu legitimieren, offenkundig. Die meisten, die ihr sehr wohl eine gewisse Berechtigung zugestehen, betonen im gleichen Atemzug, daß sie Kirche nur insofern sei, „soweit sie in Personen wirklicher Wille geworden ist“ (Bonhoeffer). Auf die freie Glaubensentscheidung als wichtigem Element von Kirche möchte niemand ganz verzichten. So wundert es nicht, daß angesichts dieser Schwierigkeit für den Fortbestand der Volkskirche viele mehr pragmatisch als theologisch plädieren.

Für die volksskirchliche Situation – so heißt es beispielsweise in vielen Voten – spricht, daß sie die vorzügliche Chance bietet, daß der missionarische Auftrag der Kirche potentiell alle Menschen erreicht. Oder aber es wird hervorgehoben, daß bei aller Kritik an einem bloßen Konventionschristentum darin doch ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die pastorale Arbeit liegt: „Die Religion der Volkskirche hat biblische Inhalte bis zur Unkenntlichkeit verwässert, und doch ist sie die Voraussetzung dafür, daß diese Inhalte auch heute noch gehört werden.“¹⁶ R. Schloz verweist darauf, daß eine Kirche, die zu sehr auf Homogenität bedacht ist, Gefahr läuft, die „von unten“ sich vollziehende permanente Konstruktion und Fortentwicklung der Religion zu verdrängen und die Auseinandersetzung mit neuen Erfahrungen zu scheuen; „nur und gerade als Volkskirche“, so argumentiert er, „hat sie die Möglichkeit, die neben der Reproduktion der überlieferten Religion sich unablässig vollziehende Fortentwicklung religiöser Tradition in den gesellschaftlichen Anschauungen, im Lebensstil, im Wertebewußtsein zu notieren und kritisch zu verarbeiten.“¹⁷

Im Kontext der Rezeption der amerikanischen Seelsorgebewegung in der Bundesrepublik ist es ebenfalls zu einer Neubewertung der volksskirchlichen Situation gekommen; sie stellt, so wird angeführt, eine Herausforderung für die Kirche dar, einer ihrer Grundaufgaben, nämlich lebensbegleitende, erfahrungsnahe Identitätshilfe zu leisten, möglichst umfassend nachzukommen. Wie die pragmatischen Plädoyers für die Volkskirche im einzelnen auch sonst noch ausfallen mögen – sie kommen in den meisten Fällen darin überein, daß die Aufgabe der Kirche sich nicht darauf beschränken kann, die volksskirchlichen Gegebenheiten in dieser oder jener Form bloß zu bestätigen, sondern

daß es wesentlich darauf ankommt, darüber hinauszuführen und dem einzelnen das Wagnis eines ausdrücklich vom Glauben her gestalteten Lebens zuzumuten.

Genau hier setzt die Kritik der Vertreter der Gemeindekirchenkonzeption an. Ihr erklärtes Ziel ist es ja gerade, zu verhindern, daß ein bequemes Traditionschristentum in der Kirche den Ton angibt. Dem volksskirchlichen Ansatz geben sie in dieser Hinsicht keine Chance; im Gegenteil, nach ihrem Dafürhalten verhindern gerade die Merkmale, die charakteristisch für die Sozialform „Volkskirche“ sind – wie z. B. Zentralisierung und Hierarchisierung der Kirche, starke Betonung der kirchlichen Dienste, Ritualisierung des Kults, Dogmatisierung des Glaubens, Kasualisierung und Sanktionierung des sittlichen Verhaltens –, eine glaubwürdige Interpretation und Realisation des evangelischen Auftrags, Zeichen des Heils für alle zu sein – in einer Situation, in der die Kirche augenscheinlich begriffen ist, zur „kleinen Herde“ zu werden.

Die These der Gemeindekirchenkonzeption ist, daß die Kirche erst dann eine neue Identität findet und ihre kritische Funktion in der Gesellschaft wahrnehmen kann, wenn sie entschieden ihren volksskirchlichen Anspruch aufgibt (d. h. nicht länger an bestimmten volksskirchlichen Erwartungen der Menschen und ihren teils gesellschaftlich vorhandenen, teils rechtlich abgesicherten Privilegien festhält) und sich statt dessen zur Sozialform einer Gemeindekirche hin entwickelt. Nur der Kirche als Gemeindekirche – ihre Merkmale sind: Funktionalität, Menschlichkeit, Gleichheit, Freiheit, Offenheit, Ort der Hoffnung, Lernbereitschaft – wird eine gewisse Chance eingeräumt, „die Sache Jesu und ihre Tradierungsgeschichte der nächsten Generation weiterzugeben“¹⁸.

Darüber hinaus wird eingewendet, ob nicht, nimmt man ihren Namen ernst, gegenwärtig von einer Perversion der „Volkskirche“ gesprochen werden muß. Welche Funktion hat denn das Volk in den großen sogenannten volksskirchlichen Organisationen? J. B. Metz konstatiert, daß die religiöse Situation der Bundesrepublik Deutschland durch ein heimliches „Schisma“ von Kirche und Volk charakterisiert sei: „Die Kirche hat, so scheint es, zwar immer noch ein starkes Milieu, aber immer weniger ein Volk.“¹⁹ Sie sei zwar protektionistisch für das Volk besorgt, habe aber das Volk bisher zu wenig zum Subjekt der Kirche werden lassen.

Ähnlich resümiert J. Moltmann: „Die alten Volkskirchen besitzen zwar immer noch einen großen Betreuungsapparat mit ausgebildeten Fachkräften für viele Dienste, aber immer weniger ein Volk.“²⁰ Alle reformerischen Anstrengungen der jüngsten Vergangenheit hätten es aufgrund ihres falschen Ansatzes nicht vermocht, „das Volk wieder in die Kirche oder die Kirche wirklich ins Volk“ (ebd.) zu bringen. Er wendet sich gegen das viel beschworene Konzept der Doppelstrategie und hält alle theologischen Begründungsversuche der traditionellen Volkskirche für fragwürdig. An die Stelle der unqualifizierten Offenheit für jedermann möchte er die qualifizierte Offenheit Christi und des Reichs Gottes treten lassen: „Nicht der vereinsamte Christ und auch nicht die große, aufwendige Betreuungskirche, sondern die in der Offenheit Christi versammelte Gemeinde, die jeder als seine eigene Sache sehen kann, ist die lebendige, weil gelebte und lebendigmachende Hoffnung in den Konflikten der heutigen Gesellschaft“ (ebd., 85).

Als modellhafte und erfolgversprechende Ansätze zu einer so beseelten Gemeinde-reform von unten verweist Moltmann auf die Basisgemeinden und die Gemeinwesen-arbeit. Auch Metz hält es im Blick auf die Zukunft von Kirche und Religion für ent-scheidend, ob und inwieweit es gelingt, daß das „Volk“ in der Kirche (auch sprachlich) dabei ist, daß sich in der Kirche „eine Identität ausbildet, die nicht einfach von oben her, sondern aus der religiösen Erfahrung der Leute selbst entsteht“ (Metz, 810).

Praktisch-theologisches Desiderat: Eine empirische Kirchentheorie

Ebenso wie der begriffsgeschichtlichen Untersuchung ist auch den hier referierten systematisch-theologischen Diskussionsbeiträgen zu entnehmen, daß sich unter dem Titel „Volkskirche“ eine Vielzahl von Problemen verbirgt. Eins dürfte sehr deutlich geworden sein: Das, was als Volkskirche bezeichnet wird, ist mit den herkömmlichen dogmatischen Kategorien allein nicht zu erfassen. Das bedeutet nicht, daß nicht auch zentrale dogmatische Fragen zur Diskussion anstehen. Genannt seien hier lediglich das Problem der Kirchengliedschaft sowie die Frage nach dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Aber, so zeigt sich, um die im Hintergrund stehende Thematik „Was ist Kirche?“ angemessen angehen zu können, müssen die historische und die empirische Dimension der kirchlichen Wirklichkeit einbezogen werden. Wie aber eine solche Theorie der Kirche, die sowohl ihre geistliche als auch ihre historisch-empirische Wirklichkeit auf den Begriff bringt, näherhin aussieht und auf welchem Weg man zu ihr gelangt, ist bislang noch weitgehend ungeklärt.

Dabei steht nicht nur das Verhältnis von dogmatischer Ekklesiologie und kirchlicher Empirie zur Diskussion. Insbesondere die protestantische Debatte um die „Volkskirche“ zeigt, wie wichtig es ist, von vornherein ihre sozialetischen und staatskirchenrechtlichen Implikationen zu berücksichtigen. Diese Themen werden, wie bereits ausgeführt, inner-halb der katholischen Diskussion über die „Volkskirche“ meist nur am Rand ange-sprochen. Doch dürften sie bei der Entscheidung über die zukünftige Sozialform der Kirche eine zentrale Rolle spielen. Ist z. B. aufgrund der getroffenen staatskirchen-rechtlichen Regelungen der faktische Entscheidungsspielraum für die Kirchen nicht sehr schmal? Und bevor solche Vereinbarungen einseitig gekündigt werden, sollten möglichst unvoreingenommen die Chancen, aber auch die Nachteile, die sie für die Kirche brin-gen, geprüft werden. Möglicherweise stellt sich dann sogar heraus, daß viele Kritik-punkte, die gegen das bestehende Recht vorgebracht werden, gar nicht die staatskir-chenrechtlichen Vereinbarungen selbst tangieren, sondern deren Auslegung und organi-satorische Verfestigung im innerkirchlichen Bereich, für die die Kirchen selbst zuständig sind und die darum ohne weiteres verändert werden können. Ebenso wenig läßt sich durch Reduktion auf die Alternative „Volkskirche–Gemeindekirche“ klären, welche Vor- bzw. Nachteile eine bestimmte Sozialform von Kirche hinsichtlich der Erfüllung ihres Öffentlichkeitsauftrags und ihrer diakonisch-karitativen Aufgabe mit sich bringt.

Unter praktisch-theologischem Aspekt – falls sich die angesprochene Problematik überhaupt nach der „Logik“ der theologischen Disziplinen auffächern läßt – stehen insbesondere folgende Fragen und Probleme an: Die Befragungsergebnisse lassen erkennen, welch enorm große Rolle die personale Präsenz der Kirche – vor allem in der Person des Pfarrers – bei der Begegnung mit Kirche und der Erfahrung von Kirche spielt; in dieser Hinsicht muß bezüglich der Relevanz der Laien-Mitarbeiter von einer nahezu völligen Fehlanzeige gesprochen werden. Zumindest der volksskirchlichen Öffentlichkeit scheint bislang die tatsächlich vollzogene Differenzierung des kirchlichen Dienstes, die sich keineswegs auf die Unterscheidung von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern erstreckt, kaum bewußt geworden zu sein. In gleicher Weise wird man allerdings auch zugeben müssen, daß dieser Wandel weder in der Theologie des kirchlichen Amtes noch in den kirchlichen Strukturen die entsprechenden Konsequenzen gezeitigt hat. Eng damit verbunden ist die Frage, ob der räumlich umgrenzten Ortsgemeinde weiterhin der Stellenwert zukommen kann, den sie gegenwärtig als lokale Repräsentation der Volkskirche genießt²¹.

Sieht man einmal von den Fällen ab, in denen die Berufung auf die Volkskirche allzu offensichtlich nur dazu dient, jegliche Reform der Kirche im Keim zu ersticken, scheint eine entscheidende theologische Sachdifferenz zwischen den Vertretern der volks- und der gemeindegkirchlichen Konzeption in der Einstellung zur sogenannten „distanzierten Kirchlichkeit“ zu liegen. Anliegen zumindest einiger Verfechter der Volkskirchenkonzeption ist es, darauf aufmerksam zu machen, daß die distanzierte Kirchlichkeit eine Anfrage an die traditionelle Ekklesiologie sowie die praktisch-theologische Theorie kirchlicher Praxis darstellt, auf die bisher auch die Gemeindegkirchenkonzeption theoretisch und praktisch nicht differenziert genug geantwortet hat. Innerhalb des volksskirchlichen Ansatzes, so wird betont, bestehe noch am ehesten die Möglichkeit, das Selbstverständnis dieser Form christlicher Existenz angemessen zu beschreiben und zu verstehen sowie ihre positive Bedeutung für das Leben der Kirche und der Gesellschaft wahrzunehmen. Demgegenüber lassen die Vertreter einer Gemeindegkirchenkonzeption zwar gelten, daß es Gnade und Heil, christliches Leben und Christentum auch am Rand und sogar außerhalb der Kirchen gibt; gerade dadurch sehen sie sich jedoch nicht gehindert, sondern im Gegenteil ermutigt, die Kirche – vor allem in Gestalt lebendiger Gemeinden – von den Formen privatisierter, subjektiverter, distanzierter oder außerkirchlicher Religiosität abzuheben.

Neben der Erörterung der in diesem Problemkomplex angesprochenen prinzipiellen Fragen wird es hierbei auch sehr auf die praktischen Maßnahmen ankommen, die ergriffen werden: Die Kirchen können – das wäre eine Strategie – ihren Anspruch auf diese Form von Kirchlichkeit anmelden und ihre Verwaltung mit ihrer Betreuung beauftragen, wobei möglicherweise der Hintergedanke eine Rolle spielt, auf diese Art und Weise am ehesten den gesellschaftlichen Einfluß, den sie bislang als Volkskirchen besessen haben, weiterhin aufrechterhalten und legitimieren zu können. Ein zwar verständliches, aber nicht akzeptables Eigeninteresse ist dann also verantwortlich dafür,

daß, nachdem die distanzierte Kirchlichkeit lange genug verteufelt worden ist, sie nun „zu süßen Trauben“ (Greinacher, Volkskirche, 52) erklärt wird.

Anders ist es, wenn diese am Rand oder außerhalb der Kirche sich vollziehende Christlichkeit von den Kirchen zum Anlaß einer selbstkritischen Prüfung genommen wird. Ist sie nicht auch Symptom dafür, daß die Lebensgeschichte der einfachen Leute ebensowenig wie Prozesse gemeinsamer Erfahrungen von Gruppen, Gemeinden u. ä. für die Ausbildung der kirchlichen Identität als bedeutsam erfahren werden konnte? Solche Überlegungen könnten entscheidenden Einfluß auf eine Neukonzeption der pastoralen Strategie nehmen: Kirche nicht länger als Veranstaltung für das Volk zu organisieren, sondern als Bewegung der Betroffenen zu realisieren. Jenseits des Gegensatzes von Volks- und Gemeindegemeinde kündigen sich bereits solche Konzepte an, signalisiert durch die Parolen von der „offenen Gemeinde“ und der „konziliaren Kirche“.

Stabile oder labile „Volkskirche“? – Empirische Beobachtungen

Im Gegensatz zu früher wird die gegenwärtige Diskussion um die Volkskirche nicht vorwiegend mit theologisch gefärbten Argumenten bestritten. In Gang gekommen ist sie nämlich im Gefolge der Publizierung der Ergebnisse von verschiedenen kirchensoziologischen Untersuchungen. Sie liefern nun die statistischen Zahlen und empirischen Daten, die in die Debatte als Argumente für und wider eingebracht werden.

Bestimmten vor einigen Jahren noch düstere Prognosen über die Volkskirche die Szene – von einer schweren Krise oder gar vom Exitus war die Rede –, so frohlocken nun aufgrund des empirischen Befunds viele Theoretiker und Praktiker in der evangelischen Kirche: „Zu einer pessimistischen Prognose für die Volkskirche besteht kein Anlaß.“²² K. Forster pflichtet dem mit Blick auf die Umfrageergebnisse aus der katholischen Kirche bei: „Es gibt in der Gemeinschaft der Kirche sehr viel mehr volksskirchliche Elemente als man zunächst annehmen möchte“ (Forster, 501). Zu fragen ist, ob und inwieweit solche Interpretationen der empirischen Ergebnisse dem Befund selbst standhalten.

Ohne Zweifel sind Faktoren zutage gefördert worden, die für einen stabilen Bestand der Volkskirche in der Bundesrepublik sprechen lassen. H. Hild z. B. stützt sein Urteil, „daß der empirisch faßbare Bestand der Kirche auf einer soliden Basis ruht“, auf folgende Beobachtungen: „Die Notwendigkeit von Kirche wird von der überwiegenden Mehrzahl ihrer Mitglieder eindeutig bejaht. Selbst in dem Personenkreis, der aus der Sicht der Ortsgemeinde als kirchlich distanziert einzustufen ist, bekennen viele eine über die formale Zugehörigkeit hinausgehende persönliche Verbundenheit. Dem Pfarrer, in dem man weithin den Repräsentanten der Kirche sieht, stehen nahezu alle Türen offen. Die kirchliche Arbeit wird von hohen Erwartungen begleitet, die einen breiten Katalog individueller und gesellschaftlicher Aufgaben umfassen“ (Hild, 2f.). Das wohl wichtigste Ergebnis der EKD-Studie ist, „daß in weiten Bereichen eine noch relativ

unproblematische Selbstverständlichkeit die Mitgliedschaft (zur Kirche) bestimmt“ (Hild, 42), mit anderen Worten: daß die Mitgliedschaft in der Kirche weitgehend noch als zugeschriebenes, nicht als erworbenes Merkmal gilt. Deshalb charakterisiert nach Meinung der Verfasser der Begriff „Volkskirche“ bei aller Vagheit recht gut die Situation; von Kirche als organisiertem Sozialsystem könne jedenfalls noch nicht gesprochen werden.

Solchen Daten, die auf eine Stabilität der Volkskirche hinweisen, steht indes eine Reihe anderer Beobachtungen gegenüber, die eine Instabilität der Volkskirche anzeigen. W. Huber nennt dafür anhand der EKD-Studie folgende Symptome²³:

1. Die Bereitschaft, die Kirchenmitgliedschaft als zugeschriebenes Merkmal zu akzeptieren, nimmt signifikant in der jüngeren Generation und in der Gruppe der Höhergebildeten ab.

2. Trotz der hohen generellen Zustimmung zur Kindertaufe (82 Prozent) signalisiert die relativ große Bejahung der Erwachsenentaufe (37 Prozent) bei der Frage, ob eine möglichst frühe oder spätere Taufe bevorzugt wird, die Möglichkeit einer tiefgehenden Veränderung im Verhalten der Kirchenmitglieder gegenüber der Kindertaufe. Träte das ein, würde es das Ende von „Volkskirche“ als „Nachwuchskirche“ bedeuten.

3. Die Tatsache, daß 52 Prozent der Befragten für eine Abschaffung des Kirchensteuereinzugsverfahrens eintreten, deutet an, daß ein wesentliches Charakteristikum der Volkskirche nicht mehr fraglos akzeptiert wird, nämlich „daß ihre Mitglieder selbstverständlich bereit sind, zum finanziellen Unterhalt der Kirche auch dann beizutragen, wenn sie am Leben der Kirche gar nicht oder nur in eingeschränktem Sinn teilnehmen“ (ebd.).

4. Ein weiteres Indiz für die Labilität der Volkskirche ist das reservierte Urteil ihrer Mitglieder über die politischen Stellungnahmen der Kirche.

Doch reichen solche Beobachtungen allein nicht aus, um die gegenwärtige Wirklichkeit von Kirche zu erklären. Erst recht eignen sie sich nicht als Grundlage, aus der eindeutige Konsequenzen für das zukünftige kirchenpolitische und pastorale Verhalten abzuleiten wären. Zuvor muß ihre Aussagekraft im Rahmen einer Theorie, die auf eine umfassende Erklärung der Position und Funktion der Kirche in der Gesellschaft der Bundesrepublik angelegt ist, ermittelt werden.

Lange Zeit beherrschte die Säkularisierungsthese die religions- und kirchensoziologische Diskussion; ihr zufolge konnte ein absehbares Ende der Volkskirche als gewiß gelten. Zunehmend wird jedoch die Fragwürdigkeit dieser Theorie erkannt, und sie wird durch komplexere Theorieansätze ersetzt. All diesen theoretischen Ansätzen ist gemeinsam, daß sie das für die Volkskirche charakteristische Phänomen der unterschiedlichen Mitgliedschaftsmotivationen zu erklären und insbesondere die sogenannte generalisierte Mitgliedschaftsmotivation, auf der die Stabilität der Kirche weitgehend beruht, aufzuschlüsseln versuchen. In der Bewertung dessen allerdings unterscheiden sie sich erheblich, und entsprechend unterschiedlich fallen ihre Prognosen für die Volkskirche aus²⁴.

Resümee: Theorien statt Parolen

Die bisherige Diskussion über die „Volkskirche“, insbesondere wie sie innerhalb der katholischen Pastoraltheologie begegnet, leidet darunter, daß sie von Anfang an stark unter einem normativen Anspruch geführt worden ist. Man erörtert die Frage: „Welche Kirchlichkeit wollen wir?“ (T. Rendtorff), ohne zuvor zureichend bedacht zu haben, welche Kirche wir denn haben. Möglicherweise liegt darin zum Teil die Unergiebigkeit der Kontroverse begründet.

Es muß aber auch gesehen werden, daß die Vorschläge, das Begriffspaar „Volkskirche – Gemeindekirche“ wegen seiner mangelnden begrifflichen Präzision aus dem kirchlichen und theologischen Wortschatz zu streichen, sich bislang nicht durchzusetzen vermocht haben. Es ist darum keineswegs verwegen, die Hypothese aufzustellen, daß sich in der Resistenz der Begrifflichkeit in der Praxis etwas offenbart, was in der theologischen Theorie entweder nicht zur Kenntnis genommen oder nur ungern zugegeben wird: So unklar der Sprachgebrauch auch ist, ihm entspricht voll und ganz die Unklarheit der kirchlichen Situation. Es ist darum an der Zeit, daß die Theologie die Diskussion um die der Volkskirche zugrunde liegende Problematik aufnimmt, allerdings die spezifische Kraft, die den genannten Kategorien als Kampfparolen innewohnt, ergänzt bzw. korrigiert durch die Klarheit analytischer Sprache und Theoriebildung.

In den hier skizzenhaft vorgelegten Überlegungen zeigte sich bereits, daß ein solches Unternehmen sehr schnell über die Alternative „Volkskirche oder Gemeindekirche“ hinaustreibt „auf ein komplexeres Verständnis des Prozesses der Vergegenwärtigung und Weitervermittlung des Christentums in unserer gegenwärtigen Gesellschaft“ (Apfelbacher, 520). Das ist angemessen nur im Rahmen einer in praktischer Absicht geleiteten und interdisziplinär angelegten Theorie kirchlicher Praxis zu leisten. Wenn die Notwendigkeit dessen erkannt und ein solches Projekt forciert in Angriff genommen wird, dann haben der Begriff „Volkskirche“ und die Diskussion über seine möglichen Alternativen ihre guten Dienste getan.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. H. Schilling, Kritische Thesen zur „Gemeindekirche“, in: *Diakonia* 6 (1975) 78–99.

² Vgl. N. Greinacher, Reformierte Volkskirche oder Gemeindekirche?, in: ebd. 106–110; K.-E. Apfelbacher, Reform zwischen Utopie und Getto. Über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche, in: *HK* 29 (1975) 515–522; N. Greinacher, Volkskirche oder Gemeindekirche?, in: *HK* 30 (1976) 51 ff.

³ Vgl. Forum: Kirche und Gemeinde, in: *Diakonia* 6 (1975) 111–120. 192–206.

⁴ Vgl. A. Adam, Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus (Göttingen 1938), bes. 95–179; Th. Strohm, Hat die Volkskirche eine Zukunft?, in: *ThPr* 9 (1974) 253–265.

⁵ E. Moltmann-Wendel, Christentum und Frauenbewegung in Deutschland, in: dies. (Hrsg.), *Menschenrechte für die Kirche* (München 1974) 13–77, hier 25.

⁶ Chr. Link, Volkskirche, in: *Evang. Staatslexikon* (Stuttgart ²1975) 2832–2836, hier 2833.

- ⁷ Vgl. F. Rendtorff, Kirche, Landeskirche, Volkskirche (Leipzig 1911) 27 ff.
- ⁸ Vgl. den Hinweis in der Einführung zu der von J. R. Geiselman besorgten kritischen Ausgabe der „Einheit der Kirche“ (Köln 1956) 81 ff.
- ⁹ W. Huber, Welche Volkskirche meinen wir?, in: LM 14 (1975) 481–486, hier 483.
- ¹⁰ N. Greinacher, in: HPT² I 464.
- ¹¹ Vgl. W.-D. Marsch, Institution im Übergang (Göttingen 1970) 155 ff.
- ¹² Vgl. K. Forster, Volkskirche oder Entscheidungskirche?, in: Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, hrsg. v. H. Fleckenstein u. a. (Würzburg 1973) 488–506, hier 505 f.
- ¹³ Vgl. W. Kasper, Elemente einer Theologie der Gemeinde, in: LS 27 (1976) 289–298, hier 291 f.; H.-R. Müller-Schwefe, Volkskirche, in: RGG³ VI, 1458–1461, hier 1460.
- ¹⁴ Siehe Anm. 11. Vgl. auch W.-D. Marsch, Mutmaßungen über Funktion und Auftrag einer Volkskirche in der heutigen Gesellschaft, in: Begegnung und Vermittlung, hrsg. v. H. Horn (Gedenkschrift für I. Röbbelen, Dortmund 1972) 107–119.
- ¹⁵ Vgl. T. Rendtorff, Die Verantwortung der theologischen Forschung und Ausbildung für die Kirche, in: ders. – E. Lohse, Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie (München 1974) 14–41, bes. 31 ff.; ders., Gesellschaft ohne Religion? (München 1975). – In jüngster Zeit hat er sich in mehreren kleineren Beiträgen zum Thema geäußert, z. B. in EK 8 (1975) 80 ff.; EK 9 (1976) 16 ff.; LM 15 (1976) 18–21; epd-Dokumentation 43/75, 20–39.
- ¹⁶ W. Marhold, Bürgerreligion, in: ThPr 9 (1974) 304–312, hier 312.
- ¹⁷ R. Schloz, Erneuerung der alten Kirche – Reform oder Restauration?, in: Erneuerung der Kirche, hrsg. v. J. Matthes (Gelnhausen 1976) 27–55, hier 47.
- ¹⁸ N. Greinacher, Volkskirche oder Gemeindekirche?, a. a. O., 52; vgl. auch ders., Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen, in: ThPr 9 (1974) 240–253.
- ¹⁹ J. B. Metz, Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie, in dieser Zschr. 192 (1974) 797–811, hier 797.
- ²⁰ J. Moltmann, Offene Kirche durch Doppelstrategie? Die Krise der Volkskirche als Chance der Gemeinde, in: EK 9 (1976) 82–85, hier 82.
- ²¹ Vgl. H.-D. Wendland, Die Parochie als lokale Repräsentation der Volkskirche, in: ThPr 9 (1974) 265–277.
- ²² H. Hild, in: ders. (Hrsg.), Wie stabil ist die Kirche? (Gelnhausen 1974) 3.
- ²³ Vgl. W. Huber, Kirchen im Konflikt, in: epd-Dokumentation 43/75, 50–57, bes. 54 f.
- ²⁴ Die gegenwärtig diskutierten religionssoziologischen Ansätze, die im Hinblick auf eine „Theorie der Volkskirche“ Beachtung verdienen, werden in einem gesonderten Artikel vorgestellt.