

Berichte	Bd. 88, H. 3/4, 2014, S. 293–315	Leipzig
----------	----------------------------------	---------

Judith MIGGELBRINK, Leipzig
Frank MEYER, Leipzig

„Ich will schon gern mal so einen Pfarrer beim Gottesdienst sehen.“

Über territoriale Organisation von Religiosität und Räume des Religiösen im ländlichen Raum unter Schrumpfbedingungen

Summary

Taking the Evangelical Church in Central Germany as an example, we analyse the conflicts originating within one clerical municipality in the context of territorial re-organization as a reaction to socio-demographic and financial shrinkage. In specific, we elaborate on (1) how the people involved in clerical work relate to other actors involved in the re-organization, (2) what expectations they have towards their own pastor, and (3) what image they have regarding possible reactions to shrinkage. We use SAHR's (2006) postulate that spatio-territorial orders cannot be distinguished from different types of social spatiality, and that these are – in practice – inter-related and co-constitutive. Based on extensive empirical surveys, we plead for a further development of surveys in the context of the geography of religion towards a performative understanding of “grounded theologies” (TSE 2014).

1 Einleitung

„Die Kommunikation in dieser Fläche, [...] einfach die Kontakte halten. Und das ist echt ein Krisenproblem auch für mein Berufsbild. [...] im Dorf leben heißt leben in einer Gemeinschaft, die sich kennt. [...] Und wenn man für 35 Dörfer zuständig ist und in Zukunft vielleicht für 40 oder 50 zuständig sein soll, ist diese Nähe, von der aber Dorf lebt, nicht mehr möglich. Und wenn man den Pfarrer nicht im Konsum trifft, wird man ihn irgendwann auch nicht mehr zur Beerdigung bestellen.“ (Int_34, Z. 447)¹

Von 58 evangelischen Pfarrstellen im Jahr 1993 blieben im Kirchenkreis Altenburger Land infolge verschiedener Umstrukturierungen sowie des Rückgangs der Gemeindegliederzahlen nur noch 17 Pfarrstellen im Jahr 2013 übrig, von denen einige vakant waren und manche zur Disposition stehen. Allen verbliebenen sind mittlerweile 10–20 ehemals eigenständige Kirchgemeinden zugeordnet. Die im Eingangszitat von einem Pfarrer beschriebene Situation ist allerdings mehr als ein

¹ Die der Untersuchung zu Grunde liegenden Transkripte der Originalaufnahme der Interviews und Gruppendiskussionen werden entsprechend den Vorschriften des IFL in anonymisierter Form archiviert.

Beleg für Ressourcenverteilungsprobleme, die sich in Zeiten vom sich aus der Fläche zurückziehenden Staat aneinanderreihen. Vielmehr lässt sich am vorliegenden Fall demonstrieren, dass und wie kalkulatorische Probleme in bestehende räumlich-soziale Ordnungen eingreifen und diese erodieren können.

Den hier untersuchten Prozess der Pfarrstellenreduktion infolge von Mitglieder-rückgang – bedingt durch Prozesse gesellschaftlicher Säkularisierung einerseits und regionalen Bevölkerungsrückgangs andererseits – verstehen wir als einen Schrumpfungsdiskurs², in dem materielle Aspekte sozialer Verhältnisse, Subjektpositionen, Begründungen und Identitäten in Beziehung zueinander gebracht, Handlungsmöglichkeiten geschaffen (oder verweigert) und Entscheidungen strukturiert werden. Wir konzentrieren uns dabei im Folgenden insbesondere auf die Frage, wie kirchlich Engagierte ihre Position in diesem Prozess in Bezug auf die anderen Akteure verstehen, welche Erwartungen sie an die Ortskirche bzw. an pastorale Präsenz haben und welches Bild von Kirche sie in Bezug auf den Umgang mit „Schrumpfung“ entwerfen.

Die durch den Schrumpfungsdiskurs in Frage gestellten Praktiken sind Praktiken der Ausübung von Glauben, d.h. sie lassen sich zwar als gesellschaftliche Praktiken verstehen, die einer sozialen und historischen Bedingtheit unterliegen, sie beziehen sich aber – etwa in der Unterscheidung und des Aufeinander-Beziehens von Diesseits und Jenseits, Göttlichem und Irdischem, Profanem und Sakralem – auf spezifische, dogmatische Vorstellungen von Existenz (Gott), Hoffnung (Erlösung) und Überzeugung (Wahrheit), die als etwas dem individuellen und gesellschaftlichen Zugriff und damit der Verhandelbarkeit Entzogenes angesehen werden. Schrumpfungsprozesse im Raum der Kirche mögen zwar Parallelen zu anderen Schrumpfungphänomenen haben, sie werden aber auf der Seite der Ordinierten wie der Laien oftmals als existenziell wahrgenommen; denn wenn im Pfarrhaus kein Licht mehr brennt, dann werde das, wie sowohl Pfarrer_innen als auch atheistische Gemeinderäte beschrieben, auch von Nicht-Gläubigen als zutiefst beunruhigend empfunden (vgl. Gd_02, Z. 674).

Um die Problematik der Durchsetzung einer neuen territorial-institutionellen Ordnung verstehen zu können, skizzieren wir in Abschnitt 2 einige Perspektiven aktueller religionsgeographischer Forschung zum Verhältnis von Raum und Religion. Daran schließt in Abschnitt 3 eine Darstellung unserer Untersuchungsmethoden an. In Abschnitt 4 skizzieren wir einige zum Verständnis grundlegende Aspekte der Kalkulation von Pfarrstellen und das damit einhergehende Problem der (In-)Transparenz politischer Kommunikation. Vor diesem Hintergrund stellen wir in Abschnitt 5 einige Ergebnisse der empirischen Untersuchung vor. Ziel des Artikels ist es, ausgehend von der Annahme, dass territorial-räumliche Ordnungen weit in religiöse Praktiken hineinreichen und nicht nur äußere Bedingungen des Handelns sind, erstens zu zeigen, dass und wie über eine konfliktbeladene territoriale Neuordnung soziale Beziehungen aufbrechen und neugestaltet werden. Zweitens plädieren wir für eine religionsgeographische Perspektive, die die Ko-Konstitution von Räumlichkeiten in und durch Praktiken fokussiert.

² Die vorliegende Studie ist Teil eines Projekts über „Diskurs und Praktiken in schrumpfenden Regionen“ (DFG, 2013–2016, MI725/2-1), vgl. auch MEYER u. MIGGELBRINK 2013.

2 Säkularisierung, Religion und Raum: Zentrale Befunde und religionsgeographische Perspektiven

2.1 Ortskirchliche Ordnung und Säkularisierung

Das Prinzip der „am nachbarschaftlichen Nahraum orientierten Ortsgemeinde“ (SCHERZ 2004, 59) erscheint, bedingt durch die gesellschaftliche Differenzierung und die schwindende Integrationsfunktion einer konfessionell gebundenen und innerhalb etablierter Institutionen gelebten Religiosität (WUNDER 2004), schon seit den 1960er Jahren als überlebte Raumordnung an der Grenze ihrer Tragfähigkeit (SCHERZ 2004, 59). Eine „primär lokale und parochiale Lebensgestaltung“ wird von der Evangelischen Kirche in Deutschland (im Folgenden: EKD) nicht mehr als dominante Form der Lebensweise verstanden, sondern als eine, die mit bestimmten Lebensabschnitten³ – der Kindheit und dem Alter – korrespondiert (EKD [2006], 54). Zwar stellt die EKD das flächendeckende Prinzip der Parochialgemeinde nicht grundsätzlich in Frage, forciert aber die Bildung größer Einheiten als „Regionalkirchen, die die Kräfte einer Region zusammenfassen und zugleich die geistliche Versorgung in der Region sicherstellen“ (ebd.). Begründet wird dies mit „Bevölkerungsschrumpfung“ (ebd., 22) bzw. „demographischer Entwicklung, Kirchenausritten, Arbeitslosigkeit und politisch vollzogener Verlagerung der Steuerlast von den direkten zu den indirekten Steuern“ (ebd., 90), durch die einerseits die Zahl der Gemeindeglieder und andererseits die Einnahmen zurückgehen.

Daraus resultieren in den einzelnen Landeskirchen komplexe Prozesse, durch die sowohl die Praktiken der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Verkündigung, der Kasualhandlungen und der Seelsorge als auch die Praktiken der Glaubensausübung der (verbleibenden) Gemeindeglieder selbst und unter ihnen insbesondere der ehrenamtlich Engagierte unter Druck geraten. Auf den ersten Blick handelt es sich um ein organisatorisches Problem, das aus der sinkenden Zahl von Pfarrstellen in den Kirchenkreisen sowie aus der Vergrößerung der Gebiete, für die eine Gemeindepfarrstelle zuständig ist, entsteht. Die territoriale Re-Organisation und die daraus entstehenden Folgelasten für die Beteiligten können im gouvernementalen Sinne als Steuerungs- und Regierungsproblem verstanden werden (z.B. ROSE u. MILLER 2010). Darüber hinaus ist territoriale Re-Organisation mit allen damit einhergehenden Annahmen, Voraussetzungen, Zwängen, Vermutungen, Normierungen, Erwartungen und Interessen ein Moment kognitiver Dissoziation, der bisherige Praktiken und Identitäten in Frage stellt, und so Möglichkeiten ihrer Neuformierung erzeugt (vgl. LACLAU 1990, 43). Es geht also auch um ein Identitätsproblem. Wenn die verbleibenden Predigtstellen nicht mehr regelmäßig vom Pfarrer bzw. der Pfarrerin „bedient“ werden können, wenn man Pfarrer bzw. Pfarrerin nicht mehr beim Bäcker trifft, wenn Konfirmand_innen-Gruppen zu klein sind und daher zusammengelegt werden müssen, dann ändern sich notwendigerweise die darauf bezogenen Praktiken; und dies kann auch beinhalten, dass Rollenverständnisse und Erwartungen, wie sie etwa in glaubensbestimmenden und theologisch begründeten Vorstellungen einer „pfarrerzentrierten Kirche“ und eines „Priestertum aller Gläubigen“ (Gd_05, Z. 137) sedimentiert sind, neu ausgehandelt werden (müssen). Organisationsprobleme können also Glaubensfragen bzw. Fragen der Glaubensaus-

³ SCHERZ (2004, S. 59) dagegen bezeichnet – eine nicht genannte Quelle zitierend – die in den Ortskirchen Verbleibenden als „Ensemble der Opfer“.

übung, aufwerfen. Organisationsprobleme bleiben aber auch immer Probleme der Verteilung von Ressourcen mittels Verfahren, die sowohl diese Probleme lösen und als auch die Lösung legitimieren (LUHMANN 2001). Diese Fragen werden, insbesondere auf Seiten der Nicht-Ordinierten und der Gemeindeglieder, nicht immer expliziert, sondern oftmals emotional artikuliert: als Enttäuschung, Ohnmacht, Wut und Trauer. Die Durchsetzung einer neuen – teils als säkular titulierten – Raum-Ordnung ist eng verbunden mit der „sozialräumlichen Mediatisierung und Artikulation“ (BONDI et al. 2005, 3) von Emotionen, die in Bezug auf die Akzeptanz einer neuen territorial-institutionellen Ordnung nicht ausgeblendet werden können.

Moderne Gesellschaften gelten für manche Gesellschaftstheoretiker_innen insofern als säkular, als das Religiöse nicht mehr länger das übergreifende Bestimmungsmoment alles Sozialen ist, sondern sich als Teilsystem neben anderen, gleichermaßen autonomen wie strukturell gekoppelten sozialen Systemen ausdifferenziert (LUHMANN 2002). Andere Autor_innen heben v.a. die Privatisierung und Individualisierung des Glaubens hervor und sehen weniger einen Rückgang von Religiosität als vielmehr eine Änderung der Sozialformen (z.B. WUNDER 2004, 169). Säkularität entfalte sich demnach entlang der individuell gezogenen Grenze zwischen privater und öffentlicher Identität. Von der Säkularität – verstanden als „institutionell und kulturell-symbolisch verankerte Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen“ (WOHLRAB-SAHR u. BURCHARDT 2011, 61) – als Merkmal einer bestimmten Form von Gesellschaft, das zugleich zu einem wesentlichen Moment der Theorie gesellschaftlicher Modernisierung wurde, unterscheiden WOHLRAB-SAHR und BURCHARDT den Säkularismus als eine „ideologisch-weltanschauliche Programmatik, also die explizite Trennungsideologie, darauf bezogene Bewegungen und daraus resultierende Maßnahmen“ (ebd., 61). Programmatischer Säkularismus ist insbesondere in laizistischen, sozialistischen und kommunistischen Staaten zu beobachten. Die Bedingungen kirchlichen Lebens in dem von uns untersuchten Kirchenkreis auf dem Gebiet der ehemaligen DDR sind insofern spezifisch, als die evangelische (wie auch katholische) Kirche auf Grund des programmatischen Säkularisierungsprozesses in der DDR (zur Einordnung ebd., 69ff.; KARSTEIN et al. 2006) keinen volkscirchlichen Charakter hat, wohl aber weiterhin in Ortsgemeinden, Superintendenturen und Bistümern territorial organisiert blieb.

2.2 Religiosität und Säkularisierung in der religionsgeographischen Forschung

Die Erforschung des Zusammenhangs von Religion und Raum hat in der Geographie eine lange Tradition, die unterschiedliche Formen sakraler und profaner Räumlichkeit ebenso einschließt wie mikro- und makrostrukturelle Zugänge (KONG 2001; HOLLOWAY u. VALINS 2002; HENKEL 2004). Religiös konnotierte Räumlichkeiten wurden in der Geographie – als Folge des epistemologischen Säkularismus sowie der zumindest implizit akzeptierten Annahme, dass die europäischen, globalisierten Gegenwartsgesellschaften institutionell und symbolisch-kulturell säkularisierte Gesellschaften seien – in erster Linie als gegenüber anderen, vornehmlich politisch-administrativ-planerischen und kulturell konnotierten Räumlichkeiten hervorgehobene bzw. den alltäglichen Regionalisierungen gegenüber besondere

und abgegrenzte Orte thematisiert. Daher nehmen teils explizite, teils „inoffizielle“ heilige Räume bzw. heilige Orte einen breiten Raum in der religionsgeographischen Diskussion ein (KONG 2010, 756).

Ein weiterer Fokus ist auf Fragen der Integration von Orten der Religionsausübung in sozial-räumliche Wirklichkeiten (z.B. Moscheen) gerichtet. Während im ersten Fall zumeist die Differenz von heilig/profan oder heilig/säkular leitend ist, jedoch auch kritisiert wird (KONG 2001, 212), geht es im zweiten Fall – zumeist aus planerischer Sicht – eher um kulturell konnotierte Differenz und um die Akzeptanz und Sichtbarkeit der so separierten Gruppe (vgl. SCHMITT 2007; SCHOPPENGERD 2007; SUDER 2013). Hierzu gibt es ein ausgesprochen breites Forschungsfeld, das sich insbesondere auch mit der Überlagerung und wechselseitigen Durchdringung religiöser, politischer und ökonomischer Konflikte beschäftigt (z.B. LIVINGSTONE et al. 1998).

Drittens werden religionsbezogene Merkmale der Bevölkerung als Indikatoren sozial-räumlichen Wandels differenziert beobachtet, beispielsweise anhand von Modellen, „die zur Rekonstruktion oder zur Prognose von Prozessen entwickelt wurden, welche einen qualitativen Wandel der sozialen Gestalt oder eine quantitative Veränderung der Verbreitung von Religion herbeiführen“ (WUNDER 2004, 167f.). Das diesen Arbeiten zu Grunde gelegte Verständnis von Räumlichkeit entspricht in erster Linie der territorial-administrativ-statistisch erfassten Gliederung einer Bevölkerung sowie ggf. ihrer weiteren Unterteilung entlang einer Unterscheidung von ruralen und urbanen Lebensverhältnissen. Ausgehend von der Beobachtung einer „quantitative[n] Erosion religiösen Gemeinschaftshandelns“ (ebd., 172) stehen hier Fragen der Entkonfessionalisierung, religiösen Pluralisierung und Innovation religiöser Formen im Zentrum (z.B. WUNDER 2005). Darüber hinaus wurden zudem in jüngerer Zeit auch Fragen nach der Transferierbarkeit sozialgeographischer Raumtheorie auf die Interpretation sakraler Praxis und Bauten thematisiert (vgl. REDEPENNING u. WERLEN 2011). Insgesamt lässt sich jedoch feststellen, dass das Religiöse in der Geographie weitgehend marginalisiert ist bis hin zur jüngeren kulturgeographischen Debatte, in der Religion – anders als Rasse, Klasse und Geschlecht – weder als soziale Kategorie noch als Idee oder Konzept eine Rolle spielt (KONG 2001, 212, HENKEL 2011).

Dies ändert sich in jüngster Zeit vor dem Hintergrund eines mittlerweile wachsenden Interesses am Religiösen als konstitutivem Moment der Gegenwartsgesellschaften (grundlegend: TAYLOR 2007, in der Geographie: HENKEL 2004; WILFORD 2010; TSE 2014), an post-säkularen Verhältnissen (MCLENNAN 2010b; BEAUMONT u. BAKER 2011) bis hin zur Ausrufung eines post-säkularen Turns in der kulturtheoretischen Debatte (MCLENNAN 2010a). Schon bevor dieser Turn die Geographie erreichte, hat SAHR zu Recht auf blinde Flecken in der Sichtweise der Geographie auf Religion hingewiesen, die Raum stets „in einem säkular-wissenschaftlichen Sinne interpretiert, die Konstitutionsbedingungen des religiösen Raumweltverständnisses [...] jedoch weitgehend unproblematisiert“ lässt (SAHR 2006, 93). Die Ursache dafür sieht er in dem die gegenwärtige Sozialgeographie prägenden „Modell, das den Menschen als rational denkend ausweist und seinem Handeln modernistische Rationalitätsmuster zugrundelegt“ (ebd., 92). Dieser fachspezifische Reduktionismus lässt sich wiederum deuten als Folge eines weitgehend durch-

gesetzten epistemologischen Säkularismus, dem ein säkulares Konzept von Raum zu Grunde liegt, der von McLENNAN (2010a, 5) als ein „durch das Soziale gesättig[t], organisierbare[r] Raum“ beschrieben wird.

Dieses eindimensionale Konzept erweiternd, entwickelt SAHR (2006, 93) am Beispiel der brasilianischen Kadomblé ein mehrdimensionales Verständnis religiöser „Raumweltkonzepte“: Ein adäquater Zugang zur Räumlichkeit des Religiösen müsse, so SAHR, den „abstrakten, immateriellen Raum“ der Existenz des Göttlichen, der nur imaginier-, aber nicht erfahrbar sei, ebenso berücksichtigen, wie die – in diesem Fall durch Trance hervorgerufene – „physische, körperlich erfahrbare Lebenswelt“, in die Menschen in Momenten religiöser Erfahrung eintreten. Zudem gebe es eine „sozial-institutionelle“ (ebd.) Dimension des Religiösen, im Kadomblé die *terreiros*, die keine rein funktionale, unabhängige oder arbiträre Dimension darstelle, denn „die individuell-erfahrungsgebundene und die sozialinstitutionelle“ Räumlichkeit des Kadomblé „bedingen sich gegenseitig“. Die Zusammenkunft im *terreiro*, der Kultstätte für bestimmte rituelle und zeremonielle Handlungen, ist die Voraussetzung für die Erfahrung von Transzendenz. Die drei Bereiche oder „Welten“ der „narrativen Konstruktion, der individuellen Erfahrung und der sozialen Welt“ seien in Anlehnung an Foucault konstitutive Felder wechselseitiger Handlungs- und Subjektconstitution (ebd., 98). Der theoretische Effekt der SAHR-schen Argumentation ist damit ein doppelter: Zum einen argumentiert er, dass religionsgeographische Forschungen sich nicht allein auf säkularisierte und – im kritisch-rationalen Sinne – abstrakte Raumkonzepte stützen können, wenn sie die multiplen Räumlichkeiten von Religionen erfassen wollen. Vor dem Hintergrund der Anerkennung „postmoderne[r] vielfältige[r] Weltinterpretationen“ (ebd., 106) eröffne gerade die Thematisierung der jeweiligen Verräumlichungen, die Religionen vornehmen und anbieten, auch neue dialogische Perspektiven. Zum anderen argumentiert er, dass sich Religionen in Bezug auf die durch sie hervorgebrachten Verräumlichungen symbolisch und narrativ als konstituiert durch wie auch als konstitutiv für das moderne Subjekt beschreiben lassen. Die dabei erzeugten religiösen Verräumlichungen haben Parallelen zu anderen Handlungsfeldern, treten dabei aber auch in Konkurrenz zu anderen Diskursen.

Instruktiv für unser Beispiel ist SAHRs These, dass die räumlich-soziale Organisationsform religiöser Praktiken ihre Bedeutung erst im Zusammenhang mit den anderen Räumlichkeiten einer Religion entfaltet, mit denen sie in einem konstitutiven Zusammenhang steht: Narrative Konstruktion und individuelle Erfahrung sind an die sozial-weltliche Form der Organisation von (Inter-)Aktion gebunden. Ein Eingriff in diese wird, so lässt sich folgern, mutmaßlich Auswirkungen auf die anderen beiden Welten haben und daher von den Betroffenen mit großer Emotionalität begleitet werden. Dieser Eingriff geschieht in unserem Beispiel vor allem unter dem Vorzeichen finanzieller Tragbarkeit der Strukturen und notwendiger Budgetierungen⁴. Diese werden in der Literatur bislang kaum als Fragen der Ausübung des Glaubens thematisiert, sondern als Kollisionen des Sakralen mit dem Säkularen beschrieben (BOOTH 1993) bzw. als eine notwendige, aber „inhärent

⁴ In den unterschiedlichen Konfessionen und Denominationen spielt das jeweilige Verständnis von „Kirchgemeinde“ eine zentrale Rolle; zwischen synodalen, kongregationalistischen, freikirchlichen und methodistischen Ausrichtungen bestehen erhebliche Unterschiede.

sinistre Praxis voller Möglichkeiten der Manipulation“ (IRVINE 2005, 4)⁵, die auf intrinsische Erwartungen an religiöses Handeln trifft (KLUVERS 2001; IRVINE 2005), *eigentlich* aber nichts damit zu tun haben sollte. Zwar hängt die Frage, wer über welches Budget und welchen Verwendungszweck entscheidet (z.B. Finanzierung von Pfarrstellen, seelsorgerische und missionarische Aufgaben) und welche Autonomien bestehen, im hohen Maße von der Organisationsform der jeweiligen Kirche und ihrer Stellung zum Staat ab (HININGS u. FOSTER 1973), dennoch gebe es regelmäßig die Erwartung, dass sich die profane Natur der Finanzen den spirituellen Erfordernissen unterzuordnen habe und die Gestaltung kirchlichen Lebens nicht von finanziellen Fragen dominiert werden dürfe (vgl. IRVINE 2005, 26).

Vor dem Hintergrund der oben beschriebenen Verräumlichungen lässt sich die Zusammenlegung von Pfarrstellen als raum-ordnerischer Konflikt im Sinne der multiplen Bedeutung von Räumlichkeit beschreiben, der zwar innerkirchlich verhandelt wird, aber ein Einfallstor des Profanen in religiöse Praktiken bildet, wie es Gemeindeglied in einer Gruppendiskussion formuliert:

„Wie so ein Betrieb, der Profit machen muss [...]. Es geht nicht um die Menschen und ich denke schon: Das hat auf die Pfarrer mit übergegriffen. [...] Dass es nur noch alles eine Abrechnungssache ist. Und der Mensch an sich, der fällt ein bisschen runter. [...] Und jetzt [...] der Kapitalismus kommt und die Finanzen ziehen ein. Es ist nur noch eine Frage des Geldes. [...] Es geht einfach nicht mehr um den Menschen, es geht nur noch darum Zahlen zu bringen, Statistiken zu erfüllen und gut.“ (Gd_03, Z. 107.)

Die daraus resultierenden Konflikte sind Gegenstand unserer empirischen Untersuchung.

3 Methoden und Kontexte der empirischen Untersuchung

Unsere Untersuchung geht von der Annahme aus, dass kirchliches Leben eine inhärent raumbezogene Praktik ist, deren spezifische Verbindung von Raum und Praxis aufgebrochen und neu justiert wird, wenn sich die Bedingungen ihrer räumlich-territorialen Organisation ändern. Daher sprachen wir innerhalb des Kirchenkreises Altenburger Land mit hauptamtlichen und ehrenamtlichen Gliedern der evangelischen Kirche auf verschiedenen Ebenen. Untersuchungsleitend war stets die Prämisse, die aktuellen Prozesse nicht auf der abstrakten Ebene der Raumeinheit, sondern auf der Ebene der beteiligten Subjekte zu verstehen. Hierzu wurden Interviews sowie Gruppendiskussionen durchgeführt. Darüber hinaus wurden zur Nachverfolgung der Pfarrstellenentwicklung statistische Daten vom Kreiskirchenamt in Gera sowie vom Kirchenkreis Altenburger Land sowie Pfarrertaschenbücher (1956 bis heute) mit dem Ziel einer kartographischen Darstellung ausgewertet.

Bis Ende 2014 fanden drei Gruppendiskussionen und 14 Interviews mit Pfarrer_innen im Altenburger Land und weiteren im Verkündigungsdienst, in der Seelsorge sowie in der Verwaltung tätigen Vertreter_innen der Evangelischen Kirche Mitteldeutschlands statt. Zusätzlich wurden bislang drei Interviews und sieben Gruppendiskussionen mit Gemeindegliedern durchgeführt, von denen einige

⁵ Englische Zitate wurden der besseren Lesbarkeit halber übersetzt.

als Gemeindeglieder_innen oder in anderen Funktionen (u.a. als Lektor_innen) ehrenamtlich aktiv sind. In diesem Beitrag werden wir vor allem die Aussagen der Pfarrer_innen und der Gemeindeglieder zu schrumpfungsbedingten Veränderungen heranziehen; einerseits, weil die Aussagen anderer Kirchenmitarbeiter_innen noch nicht in der notwendigen Dichte vorliegen, andererseits, weil die Person der Pfarrers bzw. der Pfarrerin gegenüber anderen in der Verkündigung, Seelsorge und im karitativen Bereich tätigen Personen besonders hervorgehoben ist, denn es handelt sich – wie das folgende Zitat einer Gemeindegliederin zeigt – um eine Vertrauensstellung, die dem Pfarrer bzw. der Pfarrerin im Sozialgefüge des Ortes symbolisch und praktisch eine besondere Rolle verleiht:

„Ich würde nie zu meinen Nachbarn rennen und jetzt irgendwo mein Herz ausschütten. Beim Pfarrer weiß ich, erstens mal ist es seine Berufung, sich meine Nöte anzuhören, weil er nun einmal der Stellvertreter vom lieben Gott ist. [...] Der sagt da mal noch was dazu und da weiß ich aber auch, da bleibt das auch bei dem, das wird dann nicht im Dorf rumgetratscht.“ (Gd_03, Z. 630)

4 Zwischen „neuem Finanzgesetz“ und sinkenden Mitgliederzahlen: Die Kirchenkreise Mitteldeutschlands als kalkulatorisch-organisatorisches Problem

Im Zentrum der Berechnung von Pfarrstellen im Bereich der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), die den jeweiligen Kirchenkreisen⁶ zur Verfügung stehen, steht das von der Landessynode am 19.03.2011 verabschiedete „Kirchengesetz über die Finanzierung der kirchlichen Arbeit in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (Finanzgesetz EKM – FG)“ (EKM 2011), das die Grundlagen der Einnahmen wie auch die Grundsätze der Verwendung der finanziellen Mittel der Landeskirche, der Kirchenkreise und Kirchengemeinden regelt. Entscheidend für die Mittelverteilung ist die sog. Plansumme (§ 2), die sich aus Landeskirchensteuern, den Zahlungen im Rahmen des Clearingverfahrens der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD), den Zahlungen im Rahmen des Finanzausgleichs der EKD, den Staatsleistungen, sowie Zuführungen und Entnahmen aus bzw. für Rücklagen zusammensetzt. Neben ihren jeweiligen sog. Plansummenanteilen verfügen die Kirchengemeinden (§ 9) und Kirchenkreise (§ 12) über weitere Einnahmequellen, wozu u.a. Kollekten, Sammlungen, Einnahmen aus Grundvermögen, Erträge aus Pfarr- und Pachtvermögen, Gemeindebeiträge („Kirchgeld“) und Kapitalerträge gehören⁷. Aus den Plansummenanteilen des Kirchenkreises sind die Verkündigungsstellen zu finanzieren, v.a. die Stellen der Pfarrerrinnen und Pfarrer, die 60–70% aller Verkündigungsstellen ausmachen sollen (§ 13 Abs. 2), sowie die Stelle des/der Superintendent_in und die pfarramtlichen Anteile der Gemeindepäd-

⁶ Seit 2009 werden die Superintendenturen als Kirchenkreise bezeichnet; diese werden von einem/einer Superintendent_in geleitet.

⁷ Die Einnahmen der EKD und ihrer Gliedkirchen setzt sich knapp zur Hälfte aus Kirchensteuer und Gemeindebeiträge, zu ca. 20% aus Fördermitteln und Zuschüssen von Dritten zusammen; weitere ca. 13% stammen aus Entgelten für kirchliche Dienstleistungen sowie je ca. 3% aus Kollekten, Opfern und Spenden und 3% aus Staatsleistungen (Schätzungen für 2013 auf der Basis der Erhebung von 2005: <http://www.ekd.de/kirchenfinanzen/statistik/817.php>).

agogen. Plansummenanteile und Anzahl der möglichen Verkündigungsstellen – der sog. Nettostellenplan – werden mittels eines Schlüssels so festgelegt, dass dem Kirchenkreis je 1200 Gemeindegliedern, je 36.000 Einwohnern, je 22 Kirchengemeinden mit bis zu 5.000 Einwohnern sowie einem Anteil von 4,6 % Gemeindegliedern je Einwohnerzahl eine Stelle zur Verfügung steht (§ 14). Das sind für das Jahr 2013 im Altenburger Land ca. 25 Stellen im Verkündigungsdienst⁸, die zwischen dem/der Superintendent_in, dem Kreiskirchenrat und der Kreissynode ausgehandelt und auf die Gemeindeorte verteilt werden.

Die Kalkulation hängt also wesentlich von der Entwicklung der Gemeindegliederzahlen ab, die in diesem Fall stetig rückläufig ist (Kreiskirchenamt Gera 2013)⁹. Abbildung 1 zeigt exemplarisch für den relativ kurzen Zeitraum 2008 bis 2011 den bis zu 26%igen Rückgang in Kirchengemeinden des Kirchenkreises Altenburger Land.

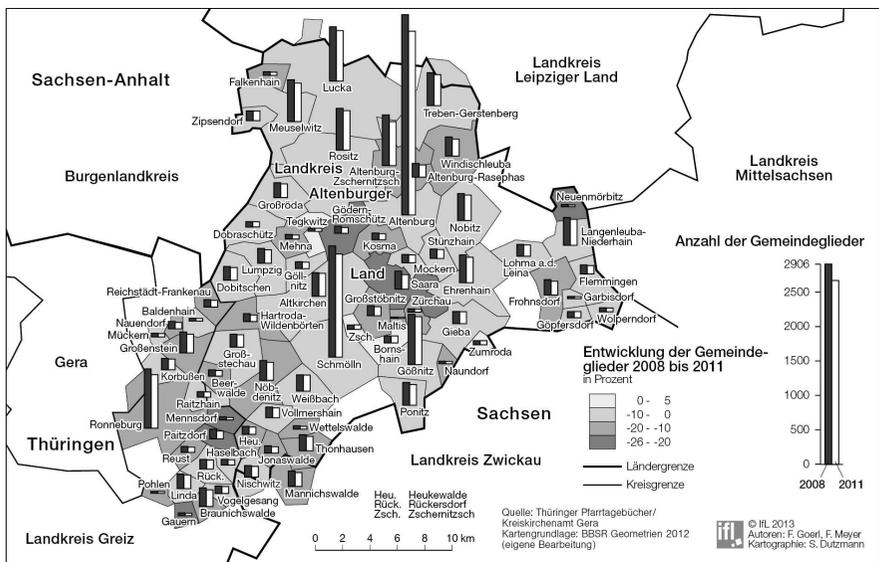


Abb. 1: Entwicklung der Gemeindegliederzahlen für den Zeitraum 2008 bis 2011

Neben der Entwicklung der Gemeindegliederzahlen fließen in die konkrete Stellenkalkulation sowie in die Zuordnung von Stellen und die Bestimmung des Dienstortes weitere Kriterien ein, unter anderem das Alter und persönliche Entscheidungen derzeitiger Stelleninhaber_innen, der Sanierungszustand der Pfarrhäuser und der Investitionsbedarf, Erreichbarkeiten als auch persönliche Befindlichkeiten zwischen Pfarrstellen, Pfarrstellen und Kirchengemeinden und zwischen verschiedenen Kirchengemeinden genauso, wie auch das Verhandlungsgeschick und die Reputa-

⁸ Diese Zahl ändert sich aufgrund tiefgreifender und anhaltender Restrukturierungen derzeit in kurzen Abständen und wurde uns für 2013 von Vertreter_innen des Kirchenkreises und der EKM so bestätigt.

⁹ An der Erfassung der Entwicklung der Gemeindegliederzahlen sowie an der Analyse der Entwicklung der Pfarrstellenverteilung war Friedemann Goerl, Student der Geographie an der Universität Leipzig, im Rahmen eines Praktikums am Leibniz-Institut für Länderkunde maßgeblich beteiligt.

tion von Pfarrstellenaspirant_innen und -inhaber_innen. usw. Die Bedingungen der Kalkulation sind also komplex; sie nachzuvollziehen ist schwierig und mithin erscheint auch ihre Darstellung in Zeiten rapider Änderungen annähernd unmöglich, so dass Komplexität zur praktisch wahrgenommenen Intransparenz wird, die nur mit erheblichem Aufwand durchdrungen werden kann. Eine Kirchenvertreterin schilderte das Problem buchstäblich als ein Problem des „Sichtbar-Machens“:

„Ich kann auch nichts aus diesem Riesen-Zahlenwerk ausgliedern. [...] Also schon das überhaupt zu visualisieren, ist fast nicht zu machen. [...] Also es gibt manchmal Leute, die das dann doch genau wissen wollen. [...] Da sitzen wir ungefähr zweieinhalb Stunden, um mit einem Menschen allein, der dann wirklich mit Rede und Gegenrede sich versucht da reinzudenken. Da kommen wir dann schon ein ganzes Stück weiter. Dann gehen die Leute und sagen: „Aha, ich habe es verstanden und es ist wirklich schwierig.“ Aber zweieinhalb Stunden. Und das sind Leute, die können mit Zahlen umgehen. [...] Wir sind einfach überfordert. Und dann haben wir ja dieses Minus, dann haben wir den Ausgleich, dann versuchen wir da noch etwas abzupuffern und dort noch etwas abzupuffern. Und dann sagen wir vielleicht: Naja, und wenn dann mal die Übergangsfinanzierung vorbei ist und wenn wir dann mal unseren Stellenplan angeglichen haben, dann wird das alles anders. Ja, wie wird es denn? Kann ich nicht darstellen.“ (Int_27, Z. 313)

Zustimmung zu politisch-planerischem und administrativem Handeln hängt aber nicht zuletzt davon ab, ob „Vertrauen“ in dieses Handeln besteht und wie Möglichkeiten des Konsenses praktisch und kommunikativ herstellt werden. Vertrauensverluste, so die public relations theory, sind oftmals auf „schlechte Kommunikation“ zurückzuführen (FAIRBANKS, PLOWMAN u. RAWLINS 2007, 23), während umgekehrt „offene und responsive“ (ebd.) Kommunikationspraktiken Zustimmung generieren und Effizienz erhöhen können (vgl. ebd., 24f.). Zwar resultiert aus Transparenz nicht automatisch Zustimmung, denn offen gelegte Kriterien und Berechnungen können immer noch als „nicht gerecht“ oder „auf falschen Annahmen basierend“ abgelehnt werden, wahrgenommene Intransparenz und die in diese Intransparenz eingeschlossenen Entscheidungen etwa über zukünftige Nicht-Wiederbesetzungen von Stellen jedoch lösen jedoch schnell die Vermutung aus, etwas werde – z.B. aus persönlichen Interessen oder strukturellen Schiefen – verborgen.

Das neue Finanzgesetz ist selbst bereits eine Reaktion auf Prozesse des Schrumpfens¹⁰. Das vorläufige Ergebnis der Re-Organisation zeigt exemplarisch die Verteilung der Pfarrstellen im Kirchenkreis Altenburger Land 2013, der wir kontrastierend die Verteilung der Pfarrstellen 1993 gegenüberstellen, um visuell zu verdeutlichen, was Schrumpfung in diesem Fall bezogen auf die Ausstattung der Region mit Pfarrstellen quantitativ bedeutet (Abb. 2a–b). In Abbildung 3a–b ist zudem eine lokale Situation rekonstruiert, die Vergrößerung der Gemeinden durch Zusammenlegungen bei gleichzeitiger Verringerung der Pfarrstellen illustriert.

¹⁰ Vgl. dazu das Interview mit dem Finanzdezernenten der EKM, Oberkirchenrat Stefan Große, und dem Personaldezernenten der EKM, Oberkirchenrat Michael Lehmann, in der mitteldeutschen Kirchenzeitung Glaube+Heimat vom 23.02.2014. In: <http://www.glaube-und-heimat.de/2014/02/23/gemeinsam-die-zukunft-gestalten/> (21.03.2014).

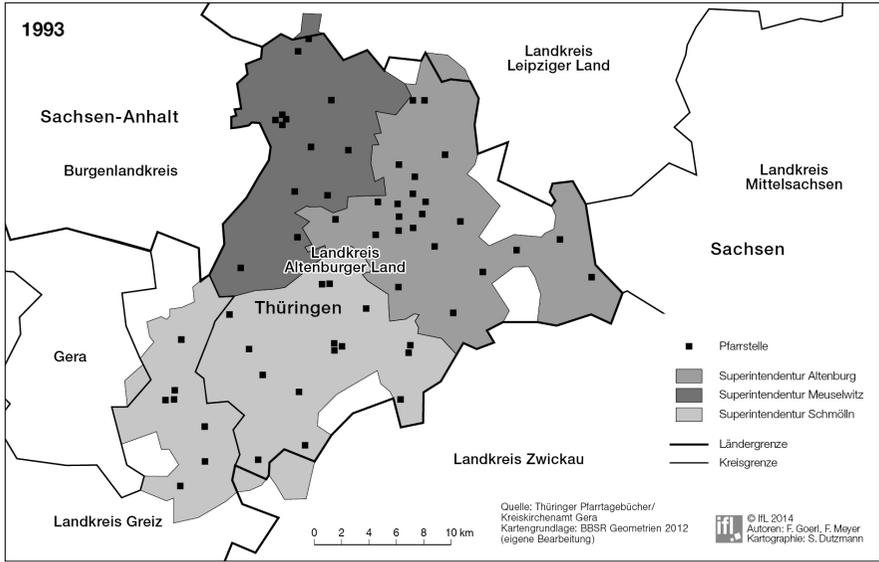


Abb. 2a[–]b): Verteilung der Pfarrstellen im Kirchenkreis Altenburger Land in den Jahren 1993 ...

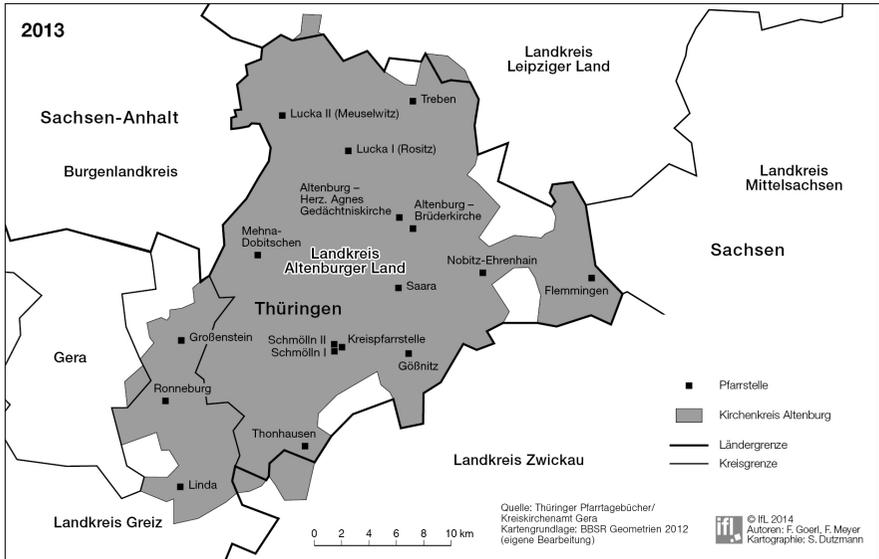


Abb. 2[a–]b): ... und 2013 (Rekonstruktion anhand des Thüringer Pfarrtaschenbuchs, Ausgaben 1993 und 2013)

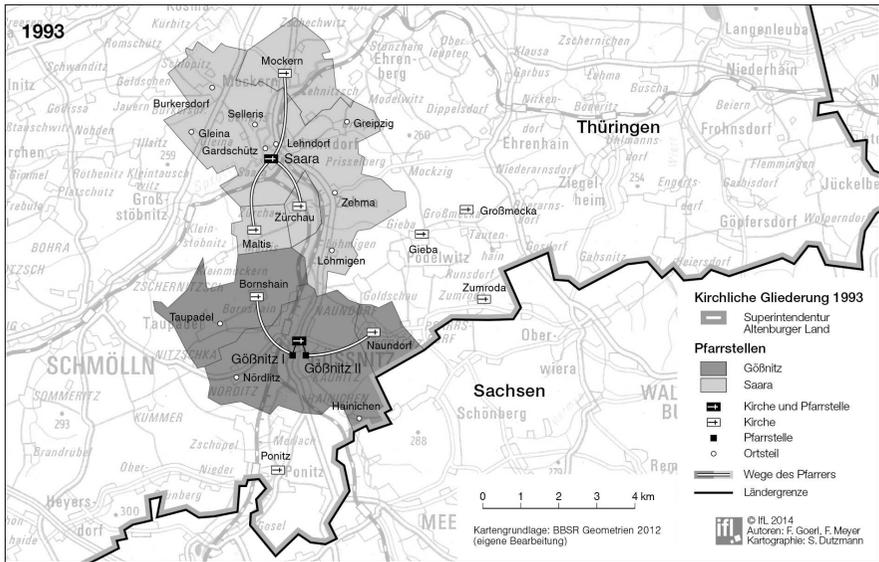


Abb. 3a[-b]: Vergrößerung und Zusammenlegung von Gemeinden bei ...

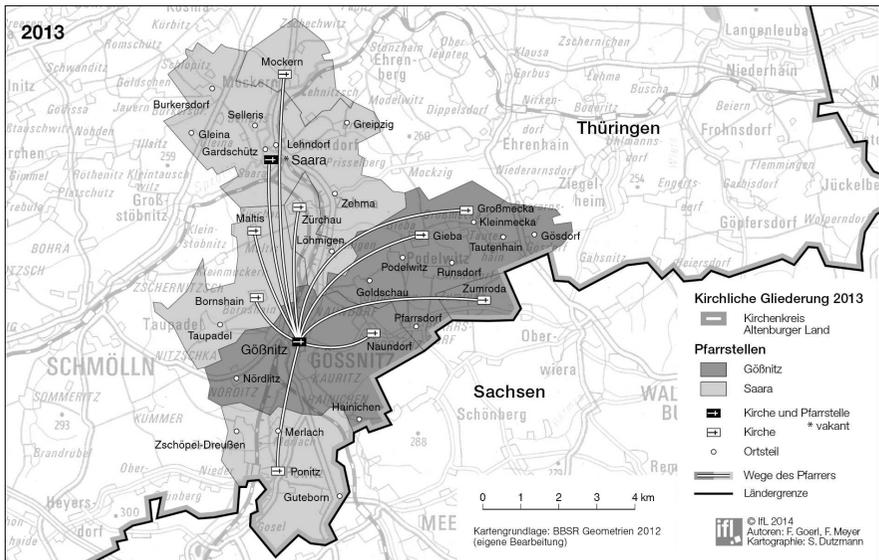


Abb. 3[a]-[b]: ... gleichzeitiger Reduktion von drei auf zwei Pfarrstellen¹¹

¹¹ Von den zwei Pfarrstellen ist eine derzeit vakant und wird künftig voraussichtlich wegfallen. Die Darstellung basiert auf einer Auswertung des Thüringer Pfarrertaschenbuchs (jährliche Ausgaben) und wurde durch mündliche Auskünfte aus dem Kirchenkreis ergänzt.

5 Die Aushandlung einer neuen Raum-Ordnung – Empirische Befunde

5.1 Zum Verhältnis von Institution und Gläubigen

Zentral für die Wahrnehmung des Schrumpfungsprozesses ist die Zuschreibung von aktiven, gestalterischen und passiven Rollen in diesem Geschehen, die – aus der Sicht Gemeindeglieder und ehrenamtlicher Gemeindeglieder – meist der Differenz „hauptamtliche Angestellte“ versus „ehrenamtliche und andere Gemeindeglieder“ folgt. Letztere sehen sich weitgehend als Opfer eines Gestaltungswillens, der ihnen aus ihrer Sicht nicht nur keinen Raum lässt für Partizipation, sondern darüber hinaus auch keine Möglichkeit zur (sachkundigen) Kritik. Darin wird eine Zurückweisung gesehen, die das eigene ehrenamtliche Engagement und den dahinter stehenden Idealismus nicht zu würdigen wisse. Ein Gemeindegliederrat erboste sich mit den Worten: „Wenn die sich dann hinstellen, und [...] sich für unsere Kritik persönlich auf den Schlipps getreten fühlen [...]; wir sitzen auch in unserer Freizeit da, ja was denken die, was wir hier machen?“ (Gd_03, Z. 185)

Sowohl für dieses Verhalten wie auch für die Stellenstreichungen selbst werden Gründe angeführt, die die Differenz zwischen Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen widerspiegeln und verfestigen: Für ersteres wird in der Regel eine anonyme Bürokratie verantwortlich gemacht, welche mittels Pauschalgrößen Personal- und Versorgungsstrukturen schaffe, die dadurch die lokale Situation vor Ort dominieren und – letztlich – sich damit von den lokalen Verhältnisse selbst entfremde. Die Pfarrer_innen vor Ort werden oftmals eben dieser Bürokratie zugerechnet. Gleichzeitig wird aber ihre abnehmende Zahl als Indiz dafür genommen, dass die begrenzten Finanzmittel zu einem wachsenden Anteil für nicht-lokale Zwecke – also auch nicht für die Finanzierung einer Pfarrstelle vor Ort – eingesetzt würden. Für die Stellenstreichungen wird daher auch wiederholt angeführt, dass sie auch der seit der deutschen Wiedervereinigung sehr viel besseren Bezahlung der Pfarrer_innen und übrigen Hauptamtlichen geschuldet seien, als deren Folge nun wiederum die Gläubigen selbst nicht nur eine Verschlechterung der lokalen Situation erdulden müssten, sondern gleichzeitig in die Rolle gerieten, ehrenamtlich Strukturen erhalten oder aufbauen zu müssen. Eine Gemeindegliederin formulierte es besonders drastisch als Flucht vor dem Untergang: „Ich denke, dass Altenburg vielleicht soweit runtergewirtschaftet ist, dass vielleicht gar keiner richtig da Interesse dran hat, diesen Kreis wieder voranzubringen. Und jetzt ist das einfach so, die Ratten verlassen das sinkende Schiff, so habe ich den Eindruck.“ (Gd_03, Z. 187)

Die Differenz von Hauptamtlichen und Gemeindegliedern wird ergänzt durch eine zweite, nicht ganz deckungsgleiche Differenz, mit der die „Firma Kirche“ (Gd_01, Z. 28), der „Moloch Kirche“ (Gd_03, Z. 511), die „Kirche als Prüfung“ (Gd_03: Z. 501) und die „Wasserköpfe“ (Gd_05, Z. 99) kirchlicher Verwaltung deutlich abgegrenzt werden von einem anderen Bild von Kirche, das aber nicht näher beschrieben wird. Vieles deutet aber darauf hin, dass zu diesem Bild von Kirche persönliche Zuwendung gehört: „Aber mal als Seelsorger aufzutreten hier unten im Kirchgemeinderat“, so formulierte es ein Gemeindeglied, „denn das bräuchten wir ja alle, weil wir ja schon alle verzweifelt waren ein ganzes Jahr lang, das hat der auch nicht fertig gebracht.“ (Gd_03, Z. 519) Kontrastiert man diese Aussagen mit den Interviews und Gruppendiskussionen mit Pfarrer_innen, wird deutlich, dass es nicht nur um Momente des Verlust oder des (scheinbaren oder

tatsächlichen) Mangels an persönlicher Wertschätzung geht, sondern das vielleicht eine grundsätzlichere Auseinandersetzung mit den bestehenden Formen religiöser Praktiken notwendig werden könnte:

„Es passiert automatisch, dass es [...] Angebote gibt, [...] die sich [...] spirituell positionieren wollen und wo viele Leute dann auch hingucken, oder hinhören. [...] Die finden immer mehr Zuhörer unter den, gerade unter den frustrierten Leuten. Das, denke ich mal, das wäre nachdenkenswert für die Kirche, die Struktur Kirche überhaupt. Weil die brauchen dann auch nicht angerannt zu kommen und zu sagen und erschrocken zu tun, wenn dann doch jemand – Freikirche ist auch Kirche – aber wenn dann jemand woanders hingeh.“ (Gd_03, Z. 725)

Dass sich in Zeiten, in denen Gottesdienste nicht in allen Gemeindeorten durchgeführt werden können, vielfach die Praxis eingebürgert hat, an Gottesdiensten der katholischen Gemeinden teilzunehmen oder freikirchliche Angebote zu nutzen, wird von den Hauptamtlichen häufig unkommentiert hingenommen. Das obige Zitat eines empörten Gemeindeglieds verdeutlicht darüber hinaus, dass vor allem enttäuschte Gemeindeglieder den Blick über den Tellerrand hinaus wagen und gewillt sind, Inspirationen aus anderen christlich-kirchlichen Strukturen zuzulassen. Dies wird jedoch weniger als bewusste Konfrontation mit der eigenen Kirche gesehen, als vielmehr als vermeintlich logische Konsequenz der als mangelhaft bewerteten organisatorischen Praktiken. In Frage gestellt wird damit nicht der eigene Glaube, sondern in erster Linie die Bindung an eine spezifische institutionell-organisatorische Form der Glaubensausübung.

Im Folgenden untersuchen wir die Problematik einer räumlichen Neuordnung von Kirche an drei Formen der Präsenz, die wir aus dem Interviewmaterial herausgearbeitet haben: Erstens geht es um Möglichkeiten der Interaktion mit und um die Ansprechbarkeit von Pfarrer_innen, zweitens geht es um die Präsenz einer Pfarrers bzw. einer Pfarrerin im Gottesdienst und drittens geht es um die symbolische Bedeutung des durch einen Pfarrer bzw. eine Pfarrerin bewohnten Pfarrhauses.

5.2 Drei Formen der Präsenz und das Problem der „Kommunikation in der Fläche“

Pfarrer_innen haben aus der Sicht der Gemeindeglieder eine eigentümliche Doppelrolle: Auf der einen Seite sind sie Teil des „Molochs Kirche“ und werden als dessen lokale Repräsentant_innen wahrgenommen, auf der anderen Seite verkörpern sie aber genau jenes „knappe Gut“, das „von oben“ weiter verknappert wird. Erwartungen an die Pfarrer_innen, die aus der Sicht von Gemeindegliedern ihren Beruf in erster Linie aus Berufung ergriffen haben sollten, schlagen häufig in Überlegungen um, ob Gehaltshöhen angemessen seien oder nicht: „[...] für ihn ist es einfach nur ein Beruf, dass man Geld verdient [...] Für andere ist es eine Berufung. Und da sollte man sich mal überlegen, ob man wirklich nicht auch mal bisschen Abstriche machen könnte mit dem Geld.“ (Int_22, Z. 474) Vor allem Gemeindeglieder, die sich zusätzlich zu ihrem Beruf ehrenamtlich engagieren und auch an Weiterbildungen für bestimmte verwaltungsbezogene Aspekte des kirchlichen Ehrenamts teil-

nehmen, empfinden diese Situation oft als ungerecht und unterstreichen dies mit dem Hinweis auf ihr eigenes persönliches und insbesondere auch finanzielles Engagement (in Form von Kirchensteuer, Kollekte, Spende und Kirchgeld). Auffallend war, dass dieses Argument in solchen Fällen vorgetragen wurde, in denen der Pfarrer bzw. die Pfarrerin bereits seit sehr langer Zeit – teils schon Jahrzehnte – vor Ort aktiv war und alle Beteiligten die ökonomisch und politisch schwierige Situation von Pfarrer_innen in der DDR aus eigenem Erleben kannten.

Erwartungen an die Person des Pfarrers bzw. der Pfarrerin und Erwartungen an „die Kirche“ werden zumeist dann nicht als erfüllt angesehen, wenn der Stelleninhaber bzw. die Stelleninhaberin nicht (mehr) als präsent wahrgenommen wird. Die permanente Verfügbarkeit gehört, wie uns mehrfach verdeutlicht wurde, zum Idealtypus des Pfarrers und darüber hinaus auch seiner Angehörigen. Ein kirchlich engagierter Jugendlicher fasste diese Erwartung prägnant zusammen, indem er feststellt, der Beruf des Pfarrers sei das, „was man aus ideeller Sicht macht, oder?“ (Int_30, Z. 311)

Auch in Bezug auf die Arbeitszeiten wird der Pfarrerberuf über das Berufen-Sein definiert, aus dem Verhaltenserwartungen abgeleitet werden. Der Abstand zwischen diesen Erwartungen und dem, was geleistet wird und werden kann, wächst in der Wahrnehmung beider Seiten. Denn Kürzungen von Pfarrstellen und Zusammenlegungen von Gemeinden führen auf der Seite der Pfarrer_innen fast zwangsläufig zu einer abnehmenden Präsenz an einem Ort, da im Laufe einer Woche nun mehr Orte innerhalb des Amtsbezirks aufgesucht und zahlreiche Kleinstsiedlungen und Predigtstellen betreut werden müssen¹². Das, was im Rückblick selbstverständlich scheint (aber oft auch schon verklärt ist), die alltägliche Präsenz im Dorfleben, gibt es nicht mehr. Diese muss der Pfarrer bzw. die Pfarrerin nun meist zu besonderen Gelegenheiten herstellen und auch das gelingt nicht immer, denn „es gibt eben die freiwillige Feuerwehr da nicht im Ganzen, sondern man hat da jetzt eben vier freiwillige Feuerwehren, mit denen man vielleicht mal ein Bier trinken sollte“ (Gd_05, Z. 33). Der zu überwindende Raum wird zum wesentlichen Hindernis der „eigentlichen“, nämlich meist ko-präsent gedachten Kommunikation. Dass diese aber heute nur noch einen Teil der Aufgaben ausmacht, ist schwer zu vermitteln:

„Der Hauptaufwand in diesen Flächen ist, dass man die Kommunikation aufrechterhält. Und das ist ganz schwer zu vermitteln. Was machen Sie eigentlich den lieben langen Vormittag, wenn Sie sieben Telefonate geführt haben über die Belegungen des Friedhofs, über eine Denkmalgeschichte [...]? Also die Kommunikation in der Fläche, um das Ganze irgendwie als Struktur zu erhalten, ist eine schwer vermittelbare Größe, das ist meine Erfahrung. Und die nimmt aber sehr, sehr viel Kraft und sehr, sehr viel Zeit.“ (Gd_05, Z. 17)

Ko-präsente Situationen entstehen heute vornehmlich dann, wenn der Pfarrer bzw. die Pfarrerin an einem festgelegten Tag der Woche in der jeweiligen Gemeinde ist oder zu Sprechzeiten aufgesucht wird. Das Vor-Ort-Sein hat aber eine Bedeutung, die über die Möglichkeit zum Gespräch hinausreicht und mit einem Bedürfnis nach

¹² Immerhin, so stellt eine Betroffene fest, müsse sie sich „über die Fahrtkosten keine Gedanken mehr machen“, da diese jetzt zentral und schnell erstattet werden. „Das war ja früher ein Riesen-Problem, die Gemeinden sozusagen anzuzapfen hier bei uns in der Landeskirche und zu sagen: Ich fahre zu euch, also müsst ihr das bezahlen“ (Gd_05, Z. 153).

Empathie und Anteilnahme beschrieben wird, das aus dem Zusammen-Leben entsteht:

„Aber die wollen, dass das Pfarrhaus bewohnt ist [...]. Und er soll uns verstehen, oder sie, mit uns leben und unsere Sorgen und so weiter kennen und nicht in irgendeiner Art und Weise über unsere Köpfe drüber weg reden, irgendetwas Schlaues, Theoretisches, was uns gar nicht tangiert und mit unserem Leben nichts zu tun hat.“ (Gd_05, Z. 85)

Zum anderen bedeutet die Kürzung von Pfarrstellen aber auch, dass Pfarrer_innen mehr Gottesdienste und Predigten halten müssen als bislang. Dieses Thema ist besonders umstritten, denn von Seiten der Gemeindeglieder ist nicht nur der Arbeitsalltag eines Pfarrers im ländlichen Raum im Allgemeinen schwer nachvollziehbar, sondern auch die individuelle Beanspruchung durch den Verkündigungsdienst im Besonderen: „Was macht er dann?“, so fragt eine Gemeindeglied rhetorisch in einer Gruppendiskussion, „Zwei Gottesdienste am Wochenende? Und ein freies Wochenende; das wäre ein Traumjob für mich. Und ich will mal sagen, eine Predigt schreiben, da [...] muss ich mich nicht 20 Stunden lang in Trance setzen. Ich habe das gelernt, ich habe das studiert.“ (Gd_03, Z. 658) Eine solche Wahrnehmung erscheint zwar auf Seiten der Pfarrer_innen grundsätzlich nachvollziehbar, aber am Kern der Aufgabe vorbeigehend. Einer der betroffenen Pfarrer nennt als grundlegendes Problem der Fusionierung, dass es schwierig sei, manchen Gemeindegliedern zu vermitteln, warum er „nur drei oder vier Gottesdienst am Sonntag schaffe“:

„Wenn ich mit einem Handwerker spreche und der guckt mich an und sagt: ‚Wieso schaffen Sie denn nur drei? Das sind drei Stunden. Gut, die Fahrzeiten noch dazu [...]. Das ist doch ein Lacher. Ich arbeite zwölf Stunden am Tag.‘ Aber es ist eben nicht vergleichbar. Wir sind vielleicht vergleichbar wie, bitte nicht übel nehmen jetzt, aber wie Schauspieler, die da vorne stehen und natürlich auch hinter etwas stehen und da etwas vertreten, was durch uns durch geht und natürlich auch glaubhaft bleiben soll.“ (Gd_05, Z. 43)

Neben der persönlichen Präsenz, die Möglichkeiten der Interaktion schafft, und der sozial-institutionellen und geistlichen Präsenz im Gottesdienst, in dem Verkündigung und ggf. die Feier des Abendmahls in der Glaubensgemeinschaft stattfinden, wird von Seiten der Pfarrer_innen noch eine dritte, symbolische Form der Präsenz vermutet, die mit unbestimmten Gefühle oder Bedürfnisse nach Transzendenz zusammenhängen:

„Oder es gibt ja dieses, diesen Spruch von dem ‚Im Pfarrhaus brennt wieder Licht.‘ So, ne, das irgendwie für alle im Dorf eine Erleichterung und bzw. umgekehrt, wenn da jetzt keiner mehr ist, das ist für alle irgendwie ein Verlust. Und das bedeutet eben, wie Sie sagen, das bedeutet noch lange nicht, dass jemand sich irgendwo am Gemeindeleben beteiligt, dass jemand zum Gottesdienst geht oder überhaupt irgendwas will vom Pfarrer. Das ist, glaube ich, das ist [...] wahrscheinlich irgendwie auf einer sehr subtilen Ebene, dass das so läuft.“ (Int_19, Z. 80)

Fusionierungen und Stellenkürzungen stellen alle drei Formen der Präsenz in Frage. Gleichzeitig ist es aber gerade der enge Kontakt zu den Menschen, der für viele Vikare einen besonderen Reiz ihrer zukünftigen Berufstätigkeit ausmacht, aber

zunehmend selbst durch sie schon in Frage gestellt wird:

„Aber wir können nicht ein Rollenbild erfüllen, weil auch wir [...] in und mit Strukturen leben, [...] die uns einen bestimmten Rahmen setzen. Ich habe gar nicht die Zeit, von meinen 54 Wochenarbeitsstunden 49 für Hausbesuche bereitzustellen.“ (Gd_06, Z. 24)

Derzeit treffen in diesem diskursiven Spannungsfeld mehrere Zuschreibungsdynamiken aufeinander: Pfarrer_innen im schrumpfenden ländlichen Raum sehen sich dem Anspruch ausgesetzt, weiterhin das gewohnte Maß an theologischer Betreuung, also Präsenz, anzubieten. Individuelle Erfahrungen der eigenen Grenzen und das Wissen um die Erfahrungen anderer führen jedoch vielfach zu Selbstdisziplinierungen, die einhergehen mit Überlegungen und teils auch konkreten Bemühungen, Aufgaben und eigene Belastungen zu verringern. Trotz des Wissens um die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die zur derzeitigen Situation geführt haben, und grundsätzlicher gegenseitiger Empathiebekundungen, werden die daraus resultierenden Probleme jedoch von den Gemeindegliedern nicht als Strukturprobleme wahrgenommen, mit denen individuell umgegangen werden muss; vielmehr werden sie auf Individuen zugerechnet.

In den Situationsbeschreibungen der Pfarrer_innen sind wir immer wieder auf Überlegungen und konkrete Ansatzpunkte gestoßen, ob und wie die gegenwärtigen institutionellen Probleme durch eine Verschiebung bisheriger Grenzen der Gestaltung religiöser bzw. kirchlicher Praktiken gelöst werden könnten. In fast allen spielen die „Laien“ eine zentrale Rolle: Sie sind diejenigen, die sich aus der Sicht der Pfarrer_innen mehr in den Verkündigungsdienst einbringen müssten – wofür mehrfach der Topos des „Priestertums aller Gläubigen“ bzw. „aller Getauften“ begründend verwendet wurde –; sie sind aber auch diejenigen, die diesen „Abschied“ von der pfarrerzentrierten Kirche und ein intensiviertes Laienpredigtum akzeptieren müssten. Um umfassende Akzeptanz herzustellen, müsse man aber, so formulierte es ein Beteiligter, darauf hinarbeiten, „dass Laien einen Gottesdienst hielten ohne Not. Sonst kommen sie nur als Notbremse und das ist negativ.“ (Int_26, Z. 238) Theologisch bleibt es hingegen vielfach eine Gratwanderung, denn auch dann, wenn eine Gemeindeglied eine Zurstüftung erhält, beinhaltet dies nicht das Recht zur freien Wortverkündigung, sondern lediglich das Recht, vorbereitete Lektorenpredigten zu adaptieren (vgl. Int_27, Z. 186).

Auf Seiten der Gemeindeglieder ist allerdings selbst ein_e gut ausgebildete_ Lektor_in keine wirkliche Alternative; „Ich will“, so formulierte es ein Ehrenamtlicher, „schon gern mal so einen Pfarrer beim Gottesdienst sehen. Immer mit einem Lektor oder so, ist für mich nicht dasselbe“ (Gd_03, Z. 123). Auch wenn gesteigertes Laienengagement nicht ausschließlich als unmittelbare Kompensation rückläufiger Hauptamtlichkeit verstanden werden soll, setzt es auf der Seite der Betroffenen voraus, dass sie die Prämissen ihrer Verselbstständigung teilen. Das aber ist, wie wir im Folgenden zeigen, bislang nicht der Fall.

5.3 Ohnmacht, Wut und Trauer: Unzureichende Beteiligung oder falscher Diskurs?

Ein wesentlicher Unterschied in der Wahrnehmung des Schrumpfungsprozesses zwischen Hauptamtlichen und Laien liegt darin, dass die Bediensteten der EKM ihn

als einen seit Langem absehbaren Prozess beschreiben, in dem diejenigen Struktur-
anpassungen an den zwischen 1949 und 1989 rapide gesunkenen Anteil evange-
lischer Christen an der Gesamtbevölkerung vollzogen werden, die in der DDR nicht
stattgefunden hätten:

„Meine Meinung ist, dass die [...] Kirche [...] noch in der DDR gelebt hat
und dass die Kirche, die Landeskirche, über die DDR-Zeit hinweg einen
strukturellen Zustand konserviert hat, der von 1945 war. Also es ist strukturell
in der DDR-Zeit im Grunde nichts passiert. Das sieht man auch daran, dass
hier noch dieselbe Zahl von Pfarrstellen da war.“ (Int_34, Z. 288)

Die jetzt zu realisierenden Kürzungen entsprächen im Grunde nur dem Stand der
konfessionell gebundenen Religiosität. Dieser sich realistisch gebende Blick auf die
Verhältnisse werde aber, so eine Kirchenvertreterin, nur selten von den Laien
geteilt (Int_18, Z. 185). Auf der Laienseite wird dagegen angenommen, dass die
Stellenkürzungen weniger eine Anpassung darstellen, als vielmehr einen zirkulären
Prozess in Gang setzen oder verstärken, denn „hier entzieht sich die Kirche eigent-
lich die Basis, indem die immer mehr Pfarrer wegnehmen“ (Gd_03, Z. 123). Sich
selbst sehen die Laien in erster Linie als Opfer des Prozesses, die nicht über eigene
Handlungskapazitäten verfügen:

„Ich denke aber schon, dass das auch viel mit dieser Ohnmacht zu tun hat.
Also Ohnmacht, auch wirklich zu merken, die Verhältnisse sind so. Dass da
Trauer mit zusammenhängt und vielleicht auch Depression und so etwas; das
spielt da sicherlich mit rein.“ (Gd_04, Z. 51)

Dieses Zitat illustriert ein erstes Deutungsmuster, mit dem Gesprächspartner_innen
ihre emotionale Reaktionen auf rationale Weise erklären: Davon ausgehend, dass
die „Verhältnisse so sind“, wird die Notwendigkeit eines Umstrukturierungsprozes-
ses weitgehend akzeptiert; als wesentliches Problem wird dann die innerkirchliche
Vermittlung des Konflikts zwischen Hauptamtlichen, die qua Amt die Reformen
vorantreiben und in den entsprechenden Ausschüssen und Gremien sitzen, und den
Laien, die weitgehend Objekte des Reformprozesses seien, identifiziert. Eskalation-
en des Konflikts sind in dieser Perspektive in erster Linie einem Mangel an
Transparenz und Kommunikation geschuldet. Emotionalisierungen werden dann als
Folge einer ungeschickten Kommunikationspolitik gedeutet – eben jener eingangs
beschriebenen Intransparenz –, auf deren Boden „das Misstrauen wächst“ (Int_27,
Z. 317).

Allerdings wird die Einsicht, dass die Verhältnisse so seien, nicht von allen
geteilt. Die zweite, wesentlich radikalere Deutung geht vielmehr davon aus, dass
sich ein unternehmerisches Bild von Kirche durchgesetzt habe, bei dem Kirche sich
gebe „wie so ein Betrieb, der Profit machen muss“ (Gd_03, Z. 107), und dass dies
das neue „Glaubensbekenntnis in der EKD“ (Int_26, Z. 419) geworden sei. Die
Neuordnung der Pfarrstellen werde, so ein ehemaliger Pfarrer, von einem Diskurs
geformt, der „Leuchttürme“ definiere und „Mut zu weißen Flecken“ fordere
(Int_26, Z. 423)¹³. Eine solche diskursive Strategie, mittels derer eine bestimmte
Vorstellung von Wirklichkeit entworfen wird, an die wiederum bestimmte Hand-

¹³ Der Gesprächspartner verweist hier explizit auf ein Positionspapier der EKD „Kirche der Freiheit“
(EKD [2006]), in dem allerdings nicht von Leuchttürmen, sondern von Leuchtfeuern die Rede ist (ebd.,
48ff.).

lungen und Entscheidungen anschließen, wird als dem „McKinsey-System“ entspringend und dem Wesen von Kirche widersprechend abgelehnt. In dieser Deutung ist daher das neue Finanzgesetz weniger Mittel der (notwendigen) solidarischen Neuordnung als vielmehr Ausdruck einer Logik unsolidarischer Kalkulation, die Quantifizierbarkeit, Effizienz, Finanzierbarkeit und Repräsentation zusammenführt. Dieser Diskurs wird gleichermaßen als Folge der deutschen Wiedervereinigung und von außen kommend wie auch als kirchenintern hergestellt gedeutet:

„Und jetzt, der Westen kommt, der Kapitalismus kommt und die Finanzen ziehen ein. Es ist nur noch eine Frage des Geldes. Und das hat sich auch die Kirche mit ausgedacht, da bin ich ganz fest überzeugt. Es geht einfach nicht mehr um den Menschen, es geht nur noch darum, Zahlen zu bringen, Statistiken zu erfüllen und gut.“ (Gd_03, Z. 107)

Gerade diese Deutung korrespondiert mit dem Gefühl des Allein-Gelassen- und Ausgenutzt-Werdens, und zwar gerade, weil dieser ökonomistische Diskurs, so zwingend er auch an anderer Stelle erscheinen mag (vgl. dazu SCHOENBERGER 1998), im Raum des Religiösen gerade *nicht* automatisch Geltung beanspruchen kann. Entsprechend umstritten sind daher auch Instrumente ökonomisch-strategischer Planung im kirchlichen Kontext (KRAMER 2004). Mehr noch, die Kirche solle der Raum sein, der diesem Diskurs Widerstand entgegen setzt und sich über eben diese Differenz definiert (vgl. DEUTSCHMANN 2014). Auch diese zweite Deutung stellt nicht zwingend den Veränderungsbedarf selbst in Frage, wohl aber das Amalgam aus Begründung und Effekt, in dem dieser Bedarf verhandelt wird.

Letztlich führt das dazu, dass der auf der institutionellen Ebene der Landeskirchen und der EKD lokalisierte Effizienzdiskurs mit seinen Auswirkungen auf die regionalisierte Stellenplanung in eine fehlende pastorale Präsenz vor Ort mündet. Dies wird aber subjektiv oftmals nicht als eine strukturbezogene Stellenplan-Entscheidung verstanden, sondern als ein individuelles „Aus-der-Verantwortung-heraus-Stehlen“ interpretiert:

„Die hauptamtlich Angestellten nehmen zum Teil ihre Verantwortung nicht wahr. Das ist ein krasser Vorwurf, das weiß ich, aber ich glaube das so. Weil wenn man sich als Ehrenamtlicher verarscht und ausgenutzt fühlt, das steigert nicht gerade die Motivation.“ (Gd_03, Z. 224)

Ehrenamtliches Engagement muss in dieser Deutung fast zwangsläufig als Kompensation für marktwirtschaftliche Effizienz erscheinen. Das individuell Befriedigende eines freiwilligen Dienstes gerät so in den Kontext des wirtschaftlich Notwendigen und wird dadurch entwertet. Als Folge dieser Interpretation zeigen zahlreiche Ehrenamtliche Resignation und stellen ihr eigenes Engagement in Frage. Auch Konvertierung oder ein Übertritt zu den als basisnäher organisiert geltenden Freikirchen wurden in Gesprächen mit Gemeindegliederäten als mögliche Reaktionen dargestellt.

6 Fazit: Implikationen eines Wandels sozial-institutioneller Räumlichkeit für eine spirituelle Räumlichkeit

Die (evangelische) Kirche als ein spezifisches Arrangement glaubensbezogener Praktiken bzw. als eine spezifische Organisationsform christlicher Spiritualität

existiert nicht unabhängig von gesamtgesellschaftlichen Kontexten, sondern wirkt stets innerhalb dieser und wird in ihrer praktischen Ausprägung durch diese geformt. Gesellschaftliche Veränderungen in der räumlich-sozialen Organisation – z.B. in den Organisationsparadigmen und Organisationspraktiken –, die in einen zweckrational-ökonomistischen Diskurs eingebunden sind, kollidieren mit religiösen Praktiken in einer Schärfe, die wesentlich mit dem exemten Status von Glauben gegenüber dem von politischen Strategien und ökonomischen Kalkulation durchzogenen Alltag zusammenhängt. Pfarrstellenneuverteilungen und -streichungen lösen zwar (zumindest temporär) symptomatisch-affirmativ die zugrunde liegende Problematik des Mitgliederschwundes, wirken jedoch in den Augen der Betroffenen gleichsam als selbstlegitimierendes und intransparentes Mittel der Entfremdung von den „eigentlichen“ Funktionen von Kirche, der die emotionale Akzeptanz daraufhin entzogen wird.

Ganz praktisch finden im Zuge dessen verschiedene Neuaushandlungen etablierter Verhältnisse statt: Erstens wird von Seiten der Hauptamtlichen eine Reorganisation gemeindegkirchlicher Aufgaben und Pflichten angestrebt bei gleichzeitiger Reduktion der Präsenz pro einzelner lokaler Gemeinde. Diese Kompensation für eine Zunahme der Arbeitsaufgaben und Kirchengemeinden pro Pfarrstelle wird jedoch nicht ohne Widerstand von den Gemeindegkirchenräten und Gemeindeggliedern mitgetragen. Das Zusammenlegen der Pfarrstellen wird als ein Verlust empfunden, weil kein „Stellvertreter“ mehr im Ort präsent ist „um mit Gott zu kommunizieren“, was als „Rückfall, vorreformatorisch“ beschrieben wird (Int_19, Z. 80). Insbesondere der abnehmenden Interaktionsmöglichkeit wird seitens der Gemeindeglieder zutiefst emotional ablehnend begegnet. Dies führt in vielen Fällen zu Tendenzen, die derzeitige Organisationsform evangelisch-kirchlicher Praktiken im lokalen als auch regionalen und nationalen in Frage zu stellen und alternative Organisationsweisen auszuloten.

Im vorliegenden Fall muss diagnostiziert werden, dass das Handeln aller Instanzen auf der regionalen und lokalen Ebene – Hauptamtliche, Ehrenamtliche, Pfarrstelleninhaber_innen, Gemeindegkirchenräte, Konfirmand_innen, u.v.m. – von einer Reaktivität und einem Kontrollverlust geprägt zu sein scheint, was einer gefühlten Ohnmacht gegenüber scheinbar glaubensfremden Einflüssen auf übergeordneter Ebene zugeschrieben wird. Obwohl Glaube und Mission in der Geschichte der christlichen Kirchen konstitutiv verbunden waren, wird die Fragen nach dem Gegensteuern, dem Missionieren und der Gemeindeentwicklung zwar auf rhetorischer Ebene oft, auf praktisch-organisatorischer Ebene jedoch nicht gestellt, da alle Ressourcen in der Bewirtschaftung des rapide stattfindenden Mangels gebunden zu sein scheinen. Trotz des Umstandes, dass alternative Konzepte kirchlicher Praktiken zunehmend „fresh expressions of Church“ (Int_19, Z. 96) fokussieren und versuchen, diese als mögliche *best practices* in der Krise zu etablieren (vgl. EKD 2011, 51ff.), findet dieser Diskurs v.a. auf Ebene der EKD bzw. bei den Landeskirchen statt, und hat auf der lokalen Ebene eine verschwindend geringe Relevanz und Bekanntheit. Auf dieser Ebene der konkreten individuellen Glaubensausübung sind Tendenzen der Abkopplung der Makrostrukturen von Kirchen ansatzweise nachweisbar, sich aus persönlicher Resignation von einer landeskirchlich und hierarchisch organisierten Struktur ab- und freikirchlichen Strukturen

zuzuwenden. Diese Tendenz – und dies muss betont werden – ist zudem nicht allein bei den Ehrenamtlichen zu finden; so äußern sich zwei Hauptamtliche im Zwiegespräch:

PfarrerIn A: „Das wird die letztendliche Folge sein. Wir werden viel stärker freikirchliche Strukturen haben. Das ist das, wozu wir, glaube ich, in 50 Jahren hinkommen, dass diese Struktur endet, wenn wir wirklich Gemeinde von unten denken.“

Pfarrer B: „Oder wir kriegen eine Kirchenspaltung, denn es wird ein Rest bleiben, der Pfründen- und Verwaltungskirche ist. Wir haben Ländereien und solchen Kram. Und dann haben wir eine Kirchenspaltung in 50 Jahren. Aber ich erlebe das nicht mehr.“ (Gd_05, Z. 157ff.)

Die Reorganisation des territorialen Raumes untergräbt in seiner derzeitigen diskursiven wie praktischen Form tendenziell den bestehenden Raum des Religiösen – mit welchen langfristigen Folgen, bleibt abzuwarten¹⁴.

Welche Folgerungen lassen sich daraus für religionsgeographische Forschungen im engeren Sinne und sozialgeographische Forschungen zu kollektiven sozialräumlichen Organisationsformen im weiteren Sinne ziehen? Offensichtlich genügt es nicht, „offizielle“ religiöse Symbole und Organisationsformen und deren innere Logiken und Gebrauchsweisen zu rekonstruieren (vgl. KONG 2010, 756f.), vielmehr muss es darum gehen, sinnhafte und inkorporierte Geographien des Religiösen zu fokussieren (vgl. KONG 2001). Deren Analyse wiederum kann von diskursanalytischen und poststrukturalistischen Erweiterungen geographischer Perspektiven profitieren, die den Blick für die Frage schärfen, inwieweit diese Probleme zu fundamentalen Verschiebungen im Subjekt führen und – umgekehrt – inwieweit sie aus fundamentalen Verschiebungen im Handeln und Wahrnehmen von Subjekten entstehen. Damit ließen sich religionsgeographische Perspektiven in Richtung von „grounded theologies“ (TSE 2014, 202) erweitern, das heißt als Analysen von performativen Praktiken des place-making, „Raum-Machens“ und „Netzwerkbildens“, die durch Vorstellungen von und Bedürfnissen nach transzendentalen Bezügen geprägt sind. Damit würde zudem die problematische *a priori*-Unterscheidung von atheistisch und religiös unterlaufen, weil es nicht mehr darum geht, Religiöses als Bedeutung in etwas hinein zu interpretieren, sondern vielmehr darum, die räumlichen Bedingungen als auch Produkte eines impliziten Verständnisses von Spiritualität und Religion heraus zu arbeiten.

Literatur

- EKM – Evangelische Kirche in Mitteldeutschland 2011: Kirchengesetz über die Finanzierung der kirchlichen Arbeit in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (Finanzgesetz EKM – FG), 19.03.2011.
- BONDI, L., J. DAVIDSON u. M. SMITH 2005: Introduction: Geography's 'Emotional Turn'. In: DAVIDSON, J., L. BONDI u. M. SMITH (Hrsg.): Emotional Geographies. Aldershot, Burlington, S. 1–18.
- BOOTH, P. 1993: Accounting in Churches: A Research Framework and Agenda. In: Accounting, Auditing and Accountability Journal, 6, S. 37–67.

¹⁴ Mittlerweile zeigt sich jedoch gerade in diesem konkreten Fall ein neuer Ansatz, die verfestigten Konfliktlagen aufzubrechen (WEGNER 2015).

- EKD [2006] – Evangelische Kirche in Deutschland [2006]: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Hannover: Kirchenamt der EKD. In: <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf> (02.04.2014).
- EKD 2011 – Evangelische Kirche in Deutschland 2011: Region ist 1. Wahl. Region als Gestaltungsraum für Kirche. Dokumentation der Tagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region. Hannover.
- FAIRBANKS, J., K.D. PLOWMAN u. B.L. RAWLINS 2007: Transparency in government communication. In: *Journal of Public Affairs*, 7, S. 23–37.
- HENKEL, R. 2004: Der Ort der Religionen: Beobachtungen zu neueren Entwicklungen in der Religionsgeographie. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde*, 78, S. 141–165.
- HENKEL, R. 2011: Are geographers religiously unmusical? Positionalities in geographical research on religion. In: *Erdkunde*, 65, S. 389–399.
- HININGS, C. u. B. FOSTER 1973: The Organizational Structure of Churches: A Preliminary Model. In: *Sociology of Religion*, 7, S. 93–106.
- HOLLOWAY, J. u. O. VALINS 2002: Editorial: Placing religion and spirituality in geography. In: *Social & cultural geography*, 3, S. 5–9.
- IRVINE, H. 2005: Balancing money and mission in a local church budget. In: *Accounting, Auditing and Accountability Journal*, 18, S. 211–237.
- KARSTEIN, U., T. SCHMIDT-LUX, M. WOHLRAB-SAHR u. M. PUNKEN 2006: Säkularisierung als Konflikt? Zur subjektiven Plausibilität des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 16, S. 441–461.
- KLUVERS, R. 2001: Budgeting in Catholic parishes: an exploratory study. In: *Financial Accountability & Management*, 17, S. 41–58.
- KONG, L. 2001: Mapping ‘new’ geographies of religion: politics and poetics in modernity. In: *Progress in Human Geography*, 25, S. 211–233.
- KONG, L. 2010: Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. In: *Progress in Human Geography*, 34, S. 755–776.
- KRAMER, J.W. 2004: Der Einsatz strategischer Planung in der Kirche. Wismar. In: http://www.wi.hs-wismar.de/~wdp/2004/0403_Kramer.pdf (25.09.2014).
- KREISKIRCHENAMT GERA 2013: Statistisches Material zur Gemeindegliederentwicklung des Kirchenkreises Altenburger Land (unveröff.).
- LIVINGSTONE, D.N., M.C. KEANE u. F.W. BOAL 1998: Space for religion: a Belfast case study. In: *Political Geography*, 17, S. 145–170.
- LUHMANN, N. 2001: Legitimation durch Verfahren. Frankfurt a.M. [Bereits 1969 an anderer Stelle erschienen].
- LUHMANN, N. 2002: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- MCLENNAN, G. 2010a: The Postsecular Turn. In: *Theory, Culture & Society*, 27, S. 3–20.
- MCLENNAN, G. 2010b: Spaces of Postsecularism. In: BEAUMONT, J., A.L. MOLENDIJK u. C. JEDIN (Hrsg.): *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political, the Urban*. Amsterdam, S. 41–62 (= *International Studies in Religion and Society*, Band 13).
- MEYER, F. u. J. MIGGELBRINK 2013: The Subject and the Periphery: About Discourses, Loopings and Ascriptions. In: FISCHER-TAHIR, A. u. M. NAUMANN (Hrsg.): *Peripheralization. The Making of Spatial Dependencies and Social Injustice*. Wiesbaden: Springer VS, S. 207–223.
- BEAUMONT, J. u. C. BAKER (Hrsg.) 2011: *Postsecular cities: Space, theory and practice*. London, New York (= *Continuum Resources in Religion and Political Culture*).
- ROSE, N. u. P. MILLER 2010: Political power beyond the State: Problematics of governments. In: *The British Journal of Sociology*, 43, S. 271–303. [Reprint des gleichnamigen Artikels von 1992 anlässlich des 60jährigen Bestehens von *The British Journal of Sociology*: „Special Issue: The BJS: Shaping sociology over 60 years“].

- SAHR, W.-D. 2006: Drei Welten zwischen Diesseits und Jenseits. Postmoderne Überlegungen zu einer handlungstheoretischen Ausrichtung der Religionsgeographie. In: *Acta Universitatis Carolinae. Geographica*, 41, S. 91–108.
- SCHERZ, F. 2004: Kirche im Wandel. Räumliche Strukturplanung zwischen Theologie und Geographie. In: *Geographische Rundschau*, 58, S. 58–62.
- SCHMITT, T. 2007: Umstrittene Orte. Debatten um Moscheen in Deutschland. In: MEYER, F. (Hrsg.): *Wohnen, Arbeit, Zuwanderung*. Münster, S. 175–191 (= Beiträge zur Europäischen Stadt- und Regionalforschung, Band 2).
- SCHOENBERGER, E. 1998: Discourse and practice in human geography. In: *Progress in Human Geography*, 22, S. 1–14.
- SCHOPPENGERD, J. 2007: Moscheebauten in Deutschland – eine neue Herausforderung für Kommunen. In: FISCHER-KRAPOHL, I. u. V. WALTZ (Hrsg.): *Raum und Migration*. Dortmund, S. 87–111 (= Dortmunder Beiträge zur Regionalplanung, Blaue Reihe, Band 128).
- SUDER, P. 2013: Repräsentative Moscheen, Legitimität und kommunales Networking. Eine Untersuchung anhand der Al-Muhajirin Gemeinde in Bonn. In: NAGEL, A.-K. (Hrsg.): *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Bielefeld, S. 69–96.
- TAYLOR, C. 2007: *A Secular Age*. Harvard.
- TSE, J.K.H. 2014: Grounded theologies: ‘Religion’ and the ‘secular’ in human geography. In: *Progress in Human Geography*, 38, S. 201–220.
- WEGNER, M. 2015: Situation und programmatische Konsequenzen aus der Sicht der Leitung des Evangelischen Kirchenkreises Altenburger Land. In: MEYER, F. u. J. MIGGELBRINK (Hrsg.): *Kirchliche Strukturplanung in schrumpfenden ländlichen Räumen. Das Beispiel des Kirchenkreises Altenburger Land*. Leipzig, S. 41–45 (=forum ifl, Heft 28).
- WILFORD, J. 2010: Sacred archipelagos: geographies of seularization. In: *Progress in Human Geography*, 34, S. 328–348.
- WOHLRAB-SAHR, M. u. M. BURCHARDT 2011: Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen. In: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, 7, S. 53–71.
- WUNDER, E. 2004: Was geschieht in Deutschland mit der Religion? In: *Berichte zur deutschen Landeskunde*, 78, S. 167–192.
- WUNDER, E. 2005: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie. München (= Sozialgeographische Bibliothek Band 5).