

## **Organisationsformen des Glaubens. Kirchliche Strukturen vor den Herausforderungen gesellschaftlichen Wandels.**

Gutachten im Rahmen des von der Bertelsmann Stiftung durchgeführten Projekts „Die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft“.

Günter Wilhelms

Pier Paolo Pasolini, der italienische Regisseur und sympathisierende Kirchenkritiker, bringt die Lage der Kirche in folgenden Worten, mit folgender Alternative auf den Punkt: „Der Kirche bleibt heute nur noch eine Wahl: entweder sie setzt sich die makabre Maske eines Folklore-Papstes auf, der mit der Tragödie spielt, oder sie macht sich den tragischen Ernst eines Papstes zu eigen, der verwegen ihr Ende ankündigt.“<sup>1</sup> Er spielt dabei auf ein Photo von Papst Paul VI. aus dem Jahre 1974 an, wo er in vollem Sioux-Federschmuck inmitten einer Gruppe von Rothäuten in traditioneller Tracht posiert und andererseits auf eine Rede von ihm, die die historische Verfassung der Kirche in ungeschminkten Worten schildert und feststellt, dass sie nicht mehr gebraucht wird: ihre gesellschaftliche Rolle habe sich als überflüssig erwiesen.

In unserem Zusammenhang geht es nicht darum zu fragen, ob Pasolini den Papst richtig verstanden hat. Es geht um die Situation der Kirche in der modernen Gesellschaft. Anders als viele Theologen und Sozialwissenschaftler sieht er keine Möglichkeit mehr, an bestimmte Bedürfnisse der Gesellschaft anzuknüpfen oder gar bestimmte Aufgaben für die Gesellschaft zu übernehmen. Für Pasolini gibt es diese „einfachen“ Wege nicht mehr. Mögen die Bedürfnisse der Menschen als religiös, quasireligiös oder wie auch immer zu qualifizieren sein. Sie sind destruiert durch die Dominanz des Konsums. Die Glaubensbotschaft der Kirche, ihre befreiende Kraft ist nicht zu vermitteln mit den alles vergleichgültigenden Kräften von Markt und Konsum. Im Gegenteil: Diese Kräfte spielen mit der Kirche, machen sie zur Folklore. Ein unwürdiges Spiel. Steht sie tatsächlich vor der Alternative entweder zur hohlen Folklore-Veranstaltung zu verkommen oder mutig in die Opposition zu gehen – zur modernen Gesellschaft? Pasolini schaut dabei auch auf die Reaktion der Kirche selbst: Sie wird nicht nur zur Folklore gemacht, der Papst setzt sich die Maske ja selbst auf. Auch wenn sie sich damit aufs unwürdige Spiel einlässt, um zu überleben, – so hat sie doch noch die Wahl. Die Kirche muss reagieren, so oder so. Sie muss sich aus den Verstrickungen der Gesellschaft lösen, aber gerade nicht, um als kleine Herde Gleichgesinnter unbehelligt vom Schicksal der anderen sicher in die Zukunft gehen zu können. Ihre Aufgabe ist es, einer dominierenden Kultur der Verzweckungen entgegenzutreten, um der Freiheit des Menschen willen. Pasolini beobachtet das Schicksal der Kirche deshalb mit großer Sorge, weil sie aus seiner Sicht eine der letzten Bastionen in der Gesellschaft ist, die den alles in ihren Bann ziehenden Marktmächten etwas entgegensetzen kann.

Warum rufen wir Pasolini in den Zeugenstand? Weil er in aller Deutlichkeit aufmerksam machen kann auf ein Grundproblem des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, den Zwang zur Anpassung. Dieses Thema zieht sich wie ein roter Faden durch die vielfältigen Bemühungen um die Zukunftsfähigkeit der Kirche angesichts eines massiven gesellschaftlichen Wandlungsprozesses, bis heute. Die Herausforderung besteht darin, die Spannungseinheit von Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen und eben nicht einseitig zugunsten der Gesellschaft aufzulösen – um zu überleben.

---

<sup>1</sup> P.P. Pasolini: Die historische Rede von Castelgandolfo, in: Ders.: Freibeuterschriften. Aufsätze und Polemiken, hrsg. von A. Haag. München 1993, 115-120, 120. Vgl. auch den Versuch von Carl Amery, den totalen Markt als Herausforderung für die Kirchen zu verstehen: Global exit. Die Kirchen und der Totale Markt. München 2004.

Von kirchlichen Strukturen und gesellschaftlichem Wandel zu sprechen setzt natürlich ein gewisses (Vor-)Verständnis der beiden zentralen Kategorien voraus: „kirchliche Strukturen“ und „gesellschaftlicher Wandel“.

1. „Kirchliche Strukturen“ sind Phänomene der Organisationsebene (z.B. binnenkirchliche Organisationsformen wie Pfarrgemeinden oder einzelne Verbände) oder der interaktiven Ebene (z.B. die Gottesdienstgemeinde) sowie der Individualebene (z.B. Handlungsorientierungen und Verhaltensweisen), wobei aus religionssoziologischer Sicht die gesamtgesellschaftliche Ebene (Makroebene) dominiert. Kirchliche Strukturen können sowohl aus der Innenperspektive christlichen Glaubens, nämlich in ihrer theologisch-sozialen Doppelwirklichkeit, als Sozialgestalten des Glaubens, als auch sozialwissenschaftlich, gleichsam „von außen“, als soziale Organisationsform von Religion oder Organisation des religiösen Systems, betrachtet werden. In unserem Zusammenhang geht es vornehmlich um die Außenperspektive. Wobei wir davon ausgehen, dass die Kirche von ihrem Selbstverständnis her „ihren gesellschaftlichen Ort eben nicht primär in binnenkirchlichen Gruppen“ hat, sondern „im Kontext der jeweiligen Kultur und Gesellschaftsordnung, in der sie lebt, für die sie sich einsetzt und mit der sie sich auseinandersetzt.“<sup>2</sup> Ein solches Verständnis von Kirche kommt der sozialwissenschaftlichen Außensicht entgegen. Weil die soziologische Reflexion über die Kirche spätestens seit der Aufklärung immer in diejenige über die Religion eingebettet ist, ist Religion ohne Kirche nicht denkbar, insofern die Kirche die Sozialgestalt von Religion ist. Nicht zuletzt deshalb ist die häufig gebrauchte Formel „Glaube ja, Kirche nein“ irreführend.<sup>3</sup>

Auch wenn in den folgenden Überlegungen vornehmlich mit sozialwissenschaftlichen Kategorien gearbeitet wird, so wird doch ein bestimmtes, normatives Verständnis von Kirche vorausgesetzt.<sup>4</sup> An dieser Stelle kann nur andeutungsweise und beispielhaft an die zentralen Begriffe des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert werden: Sakrament, Volk Gottes, Gemeinde. Die sichtbare Kirche, ihre Sozialgestalt, ist Symbol ihrer Botschaft, greifbare Gestalt der Reich-Gottes-Idee. Die sichtbare Kirche vermittelt die geglaubte Wirklichkeit Gottes; als Volk Gottes ist die Kirche die Gemeinschaft jener, die an Jesus Christus glauben. Zugleich ist sie aber mehr, nämlich „unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils (...) für das ganze Menschengeschlecht“ (LG 9); und schließlich stellt sich die Kirche aktuell und wahrhaft in der Gemeinde dar, wenn sie Diakonie übt, Zeugnis gibt, Liturgie feiert. Alle drei Begriffe verstehen die Kirche als „Mittlerin“ zwischen den Menschen, zwischen den Einzelnen und ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen und vor allem zwischen den Einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes.<sup>5</sup> Das Konzil spricht von einer offenen Kirche, offen für die Welt, aber nicht unverbindlich, sondern zielgerichtet: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“ (Mk 12,17). Richtig verstanden heißt es: „Gebt dem Kaiser nicht mehr, als was ihm gebührt! Gebt ihm nicht, was Gottes ist.“<sup>6</sup> Das bedeutet, dass die Vermittlung einen spezifischen Charakter trägt: Ohne der Welt gleichförmig zu werden, wirken Kirche und Christen im Vollzug der Botschaft Jesu im

---

<sup>2</sup> M. Kehl: *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*. Freiburg 1996, 136.

<sup>3</sup> Sinnvoll ist sie im Blick auf die organisatorische Verselbständigung der Kirchen im Prozess der Modernisierung, im Blick auf das, was man Verkirchlichung und Privatisierung von Religion nennt.

<sup>4</sup> Das ist kein Widerspruch, insofern auch die Sozialwissenschaften ein bestimmtes Verständnis von Mensch und Gesellschaft voraussetzen. Ob die hier benutzten Kategorien mit theologischen Erkenntnisinteressen vereinbar sind, ist an dieser Stelle nicht zu diskutieren. Vgl. z.B. H. Peukert: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt 2. Aufl. 1988.

<sup>5</sup> Vgl. W. Huber: *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh 1998, 269, wobei Huber aber vor allem an die Verortung der Kirche in die Zivilgesellschaft im Blick hat und von ihr als „intermediärer Institution“ spricht, also an ihre funktionale Integration denkt.

<sup>6</sup> O. Cullmann: *Der Staat im Neuen Testament*. Tübingen 1956, vgl. P. Mikat: *Art. Kirche und Staat*, in: *Staatslexikon*, hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Freiburg 7. Aufl. 1987, Bd. 3, Sp. 470-474.

Bereich des Politischen als soziale Kraft. Und schließlich wird der ethisch-normative Anspruch auf sein eigentliches hin befreit: „Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbats wegen“ (Mk 2,27). Also weder eine strikte Trennung von Gott und Welt, von geistlichem und weltlichem Bereich, noch eine Identifizierung von Gott und Welt ist in diesem Kirchenbild enthalten.

2. Der „gesellschaftliche Wandel“ spiegelt sich in Begriffen wie „Säkularisierung“, „Individualisierung“, „Differenzierung“ oder „Pluralisierung“. Diese mittlerweile zum Allgemeingut gewordenen Begriffe sollen nicht noch einmal eigens hergeleitet werden. Aber im Kern verweisen sie auf einen Selbstwiderspruch des modernen Verständnisses vom Menschen. Die überall behauptete Selbstzwecklichkeit und Autonomie des Menschen stellt in der politischen und gesellschaftlichen Realität keine mehr dar. Je mehr der Anspruch auf Selbstverwirklichung betont wird, um so mehr geraten die vielfältigen Abhängigkeiten, gerade im Zuge wissenschaftlich-technischer und politisch-ökonomischer Instrumentalisierung, diffus und ungreifbar.

In aller Kürze handelt es sich um folgende, den gesellschaftlichen Wandel prägende Herausforderungen der modernen Gesellschaft für die Kirche: Zunächst geht es um den Prozess der Säkularisierung, vor allem bezogen auf den Rückgang religiösen Teilnahmeverhaltens, aber auch bezogen auf die Privatisierung von Religion. Diesen Stachel kann man nicht einfach ziehen wollen durch den Verweis auf die kleine Herde Gleichgesinnter. Die Kirche ist kein Selbstzweck. Eine weitere Herausforderung sind die Bruchstellen der Moderne, die Schattenseiten ihres Fortschritts, die in den Nebenfolgen sachrationalen Handelns wie Umweltverschmutzung, Auflösung traditioneller Lebensformen, Risikokommunikation u.a. spürbar werden. D.h. die Moderne zeigt sich doppelgesichtig: „Emanzipation und Einsamkeit, Öffnung und Preisgabe, Vielfalt und Beliebigkeit“.<sup>7</sup> Der Umgang mit dem Unverfügbaren muss gelernt werden. Man mag diese Phänomene als „religionsproduktiv“ einstufen, sollte sich aber nicht täuschen lassen; sie führen die Menschen keineswegs automatisch den Kirchen (wieder) zu. Eine dritte Herausforderung bedeutet der gesellschaftspolitische Diskurs. Welche Aufgabe hat die Kirche in einer Gesellschaft, die sich nach Sachbereichen aufbaut, die nach je eigener Logik funktionieren, und in der den Kirchen die Sonntagsreden abverlangt bzw. zugewiesen werden? Wie muss sie sich in der Öffentlichkeit artikulieren, wenn sie noch ernst genommen werden will? Und schließlich die Frage, ob und wie die vielzitierte Pluralität kultureller, struktureller und alltäglicher Wirklichkeiten, für die ihre Veränderlichkeit konstitutiv ist, noch sinnhafte Lebensmöglichkeiten bereithält. Kann eine solche Pluralität überhaupt noch Deutungsmuster zur Verfügung stellen, die die ausdifferenzierten einzelnen Funktionsbereiche und Rollen in verbindlicher Weise übergreifen?<sup>8</sup>

Das begriffliche Instrumentarium der Untersuchung schöpft vor allem, wie gesagt, aus den Sozialwissenschaften. Hier sind es die Differenzierungstheorie moderner Gesellschaft und die Sozialisierungstheorie, die den Ton angeben. Das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft wird dabei mit Hilfe der Anpassungsthese näher bestimmt. D.h. es geht um die Frage, inwiefern kirchliche Strukturen, vom Dogma über die Liturgie bis zur Pfarrgemeinde, auf bestimmte gesellschaftliche Bedingungen reagieren, ob in Form der Anpassung oder Abgrenzung. Dabei ist es vor allem die Differenzierungstheorie, die Autonomie und Abhängigkeit zugleich zu denken gestattet. Weil sich die Kirche wesentlich als „Mittlerin“ versteht, also nach außen gerichtet ist, darf nicht die Sorge um das eigene Überleben das Handeln bestimmen, so lautet die These. Weil die Kirche immer den einzelnen Menschen mit seinem Schicksal im Auge

---

<sup>7</sup> H.-J. Höhn: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg 1994, 20.

<sup>8</sup> Vgl. F.-X. Kaufmann: Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft, in: Ders.: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, 14-31, 23.

haben will, zwischen Autonomie und Abhängigkeit, muss die Zuordnung von Individuum und Gesellschaft eine besondere Qualität auszeichnen, nämlich eine solche, die Freiheit eröffnet. Hier kommt die Sozialisationstheorie ins Spiel, weil sie den Prozess der Persönlichkeitsbildung in Auseinandersetzung mit den sozialen Bedingungen thematisiert; was macht den Menschen überhaupt identitätsfähig in der modernen Gesellschaft, das ist die Frage. Differenzierung- und Sozialisationstheorie helfen dabei, die konkreten sozialen Bedingungen dieses Dienstes der Kirche an der Freiheit des Menschen zu identifizieren.<sup>9</sup>

Die Auseinandersetzung um die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Kirche in Deutschland hat in den zurückliegenden Jahrzehnten verschiedene Antwortvarianten hervorgebracht. Einige wichtige möchte ich in aller Kürze zusammentragen (1.): im Umgang mit den Distanzierten – Volkskirche oder Gemeindekirche, neue Milieubildungen – von der Gemeinde- zur Kommunikationspastoral und schließlich: die Kirche in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Dabei lässt sich eine gewisse geschichtliche Entwicklung identifizieren, die eng zusammenhängt mit der Konjunktur bestimmter gesellschaftswissenschaftlicher Kategorien. Ich gehe davon aus, dass alle diese kategorialen Varianten sich nicht gegenseitig ablösen, sondern noch heute Bedeutung haben. Auf der anderen Seite hat diese Geschichte mit gesellschaftlichen Veränderungen wie etwa dem Einbruch der Kirchenmitgliedschaft, zu tun. Das Hauptaugenmerk der folgenden Überlegungen richtet sich vornehmlich auf die Reaktionen von katholischer Seite, wohl wissend, dass von der neueren gesellschaftlichen Entwicklung beide Konfessionen betroffen sind und sie sich nicht zuletzt auf diesem Wege einander annähern.<sup>10</sup> In einem zweiten Abschnitt soll der Versuch unternommen werden, anhand einiger Aspekte kirchlichen Lebens über die Bedingungen ihrer Zukunftsfähigkeit nachzudenken (2.). Dabei stehen strukturelle Fragen im Vordergrund. In diesem Kontext kann nur auf wenige Grundlinien der Auseinandersetzung zwischen Kirche und den Herausforderungen gesellschaftlichen Wandels eingegangen werden: Sinnlichkeit und Liturgie, Anspruch auf Autonomie und Gemeinschaft sowie Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft. Die These ist, dass es sich hier um zentrale Lebensbereiche der Kirche handelt, die ihre Autonomie in besonderer Weise herausfordern.

## **1. Die Kirche in der Krise – Antwortversuche**

### **1.1 Volkskirche oder Gemeindekirche: Der Umgang mit den „Distanzierten“**

Ein für die Problematisierung der Zukunftsfähigkeit der Kirche und ihr Verhältnis zur sich wandelnden Gesellschaft bedeutsamer Einschnitt lässt sich Ende der 60er bzw. Anfang der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts ausmachen. Von einer „plötzlichen Abwendung von der Kirche“<sup>11</sup> war sogar die Rede. Kirchenaustritte nahmen sprunghaft zu, Gottesdienstbesuche rapide ab. Die Zahlen lassen keinen Zweifel zu: Nahmen noch 1950 50,4 % aller Katholiken regelmäßig an der Eucharistiefeier teil, waren es 2005 nurmehr 14,3 %.<sup>12</sup> Die Mehrzahl der Christen beider großer Konfessionen hatte also in Deutschland eine kirchengebundene Religiosität mehr oder weniger deutlich hinter sich gelassen. Die Transformation bewegte

---

<sup>9</sup> Absicht ist es, grundlegende Analysen mit konkreten Optionen zu verbinden, nicht etwa, um Lösungen zu suggerieren, sondern um mögliche Lösungswege zu skizzieren.

<sup>10</sup> Das gilt auch für das hier vordringliche Interesse an den kirchlichen Organisationsstrukturen, das traditionell auf protestantischer Seite weniger ausgeprägt ist.

<sup>11</sup> So fasste Renate Köcher die Daten des Instituts für Demoskopie Allensbach zusammen: R. Köcher: Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann/R. Köcher: Die verletzte Nation. Stuttgart 1987, 164-281, 175.

<sup>12</sup> Laut offizieller Statistik der deutschen Bischofskonferenz: [www.dbk.de](http://www.dbk.de). Im gleichen Zeitraum ging der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung der Bundesrepublik von 43,8 % auf 31,4 % zurück (ab 1991 einschl. der neuen Bundesländer).

sich hin zu einer eher informellen Religiosität, so waren sich die Soziologen einig.<sup>13</sup> Für die katholische Seite wurde diese Wende als „Auflösung des Milieus“ auf den Begriff gebracht. Im Hintergrund stand die Vorstellung von einem umfassenden Prozess der Anpassung des Christentums an die moderne Gesellschaft. Bis dahin, so die Vorstellung, gab es in Deutschland ein konfessionelles Milieu. Das ganze Leben war durchzogen von religiös-kirchlichen Vollzügen. Vieles spricht dafür, dass dieses ausgeprägt kirchliche Leben mit der fortschreitenden Industrialisierung in Verbindung stand: Alte Bindungen wichen auf, neue Ausgleichs- und Kompensationsräume bildeten sich. Das katholische Milieu wurde also als Rückzug gegenüber den „Anfeindungen“ der modernen Gesellschaft verstanden, als Rückzug hinter die Mauern der Konfessionalität.<sup>14</sup> Dass sich auf protestantischer Seite schon viel früher eine Auflösung der Kirchenbindungen beobachten ließ, mag daran liegen, dass der religiöse Bezug schon immer eher eine Frage privater Innerlichkeit war und in gewisser Spannung zu den kirchlichen Organisationsformen stand.<sup>15</sup>

Während der Soziologe Kaufmann die These von der „Verkirchlichung des Christentums“ aufstellte und damit eine zunehmende Konzentration des christlichen Moments auf die kirchliche Organisation meinte – die Kirchen passen sich an, indem sie ihre Organisationsformen und Strukturen denen des Staates und der Gesellschaft angleichen<sup>16</sup> –, war die Auseinandersetzung um die Alternative Volks- oder Gemeindekirche von Seiten der Theologie der erste Versuch, auf diese krisenhafte Situation zu reagieren. Musste die Kirche nicht antworten? Oder sollte sie alles beim Alten lassen und abwarten? Die Kontroverse konzentrierte sich auf die Frage nach dem Umgang der katholischen Kirche mit der sogenannten „distanzierten Kirchlichkeit“. Sollten alle vorhandenen religiösen, quasi religiösen und pseudoreligiösen Bedürfnisse erfüllt werden? Oder würden auf diesem Wege nicht Glaube und Sakrament auseinandergerissen und die Glaubwürdigkeit der Kirche aufs Spiel gesetzt? Theologen wie Greinacher, Klostermann, Metz oder Rahner optierten für eine Entschiedenheit zum Glauben. Der soziale Ort dieser Entschiedenheit sollte die Gemeinde als Gruppe ausdrücklich Gleichgesinnter sein.<sup>17</sup> Damit kamen sie den soziologischen Analysen von Kaufmann entgegen, der vor dem Hintergrund der „Verkirchlichungsthese“ die Bedeutung der interaktiven Ebene, der Sozialintegration der kleinen Gruppe, für die Tradierung des Glaubens hervorhob. Die Anhänger des Volkskirchenmodells wollten demgegenüber die Distanzierten in ihren Motiven und Interessen zunächst einmal gelten lassen und damit alle Chancen für neue Anknüpfungspunkte offen halten. Die

---

<sup>13</sup> „Der Abstand – im Christentum immer schon angelegt – zwischen institutionell bestimmter Religion auf der einen und un- bzw. unterbestimmter individueller Religiosität auf der anderen Seite wurde größer.“ (K. Gabriel: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg 1992, 60).

<sup>14</sup> So die These von Karl Gabriel: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. A.a.O.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. F. Schleiermacher um 1800: „Dass unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen. Der lebendige Antheil an den öffentlichen Gottesverehrungen und den heiligen Gebräuchen ist fast verschwunden, der Einfluß religiöser Gesinnungen auf Sitten und auf deren Beurtheilung kaum wahrzunehmen, das lebendige Verhältniß zwischen den Predigern und ihren Gemeinen so gut als aufgelöst, die Kirchenzucht und Disziplin völlig untergegangen (...).“ (Vorschläge zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staat (1808), in: H. Gerdes/E. Hirsch (Hg.): Kleine Schriften und Predigten, Bd. 2. Berlin 1969, 113-136, 119).

<sup>16</sup> Vgl. F.-X. Kaufmann: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg 1979. Er beobachtete im innerkirchlichen Bereich die gleichen Tendenzen der Verrechtlichung, Zentralisierung und Bürokratisierung, welche die Entwicklung moderner Staaten kennzeichnet.

<sup>17</sup> Karl Rahner hat sich damals in folgenden, berühmt gewordenen Worten geäußert: Unsere heutige Situation ist die eines „Übergangs von einer Kirche, die durch eine homogen christliche Gesellschaft getragen und mit ihr fast identisch war, von einer Volkskirche, zu einer Kirche (ist), die gebildet wird durch solche, die im Widerspruch zu ihrer Umgebung zu einer persönlich deutlich und reflex verantworteten Glaubensentscheidung sich durchgerungen haben. Eine solche Kirche wird die Kirche der Zukunft sein, oder sie würde nicht mehr sein.“ (Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg 1972, 27.)

Zukunftsfähigkeit der Kirche durch Offenheit, Pluralität des Angebots und Anpassung an die Erwartungen möglichst vieler zu sichern, das war ihr Konzept.<sup>18</sup>

Damals ging man noch weitgehend davon aus, dass der zu beobachtende gesellschaftliche Wandel mit einem umfassenden Säkularisierungsprozess (im Sinne einer Profanisierung der Gesellschaft) einhergeht. Allerdings wurde man in der Einschätzung dieser Entwicklung zunehmend vorsichtiger. Eine sorgfältige Analyse der Daten legte nämlich den Schluss nahe, dass die Bewertung anders ausfällt, wenn man zwischen den Teilnahmeerwartungen der Kirchenleitungen und der Theologie und denen der Kirchenmitglieder unterscheidet. Legt man erstere Perspektive zugrunde, scheint die Säkularisierungsthese voll bestätigt. Nimmt man dagegen die zweite Perspektive ein, kommen erst die vielfältigen Erfahrungen modernen Glaubenslebens in den Blick, einschließlich der distanzierten Kirchlichkeit.

## **1.2 Neue Milieubildungen: Von der Gemeinde- zur Kommunikationspastoral**

Auch wenn die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Kirche seitdem zum Standardrepertoire sozialwissenschaftlicher und theologischer Analysen zu rechnen ist, so konnte man doch Mitte der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts eine erneute Intensivierung wissenschaftlicher Bemühungen beobachten. Mit dem Fall der Mauer stellte sich die Situation der Kirche in Deutschland tatsächlich anders dar. Die Verhältnisse haben sich deutlich verschoben. Das bezieht sich auf das Verhältnis von konfessionell Gebundenen zu Nicht-Gebundenen, bezieht sich aber auch auf die Rolle der Kirche in der Gesellschaft insgesamt. Ihre flächendeckende „volkskirchliche“ Präsenz, die ihr die besondere Nähe zum Staat ermöglichte, wird spätestens seitdem in Frage gestellt. Dass diese geschichtliche Situation erst später reflexiv eingeholt wurde, mag wenig verwundern.

Zeitgleich, aber ohne erkennbare inhaltliche Verbindung, wird eine neue soziologische Kategorie eingeführt, mit deren Hilfe die Situation der Kirche in der Gesellschaft analysiert werden soll; es ist die der „Erlebnisgesellschaft“. Erst jetzt versucht man die Situation der Kirche als Teil eines umfassenden gesellschaftlichen Veränderungsprozesses zu begreifen und nimmt gesellschaftstheoretische Hilfe in Anspruch. Die schon in den 70er Jahren deutlich spürbare Subjektivierung der Religiosität bekommt nun einen spielerischen Zug. Das Grundmuster der Beziehung von Mensch und Welt ändert sich, weg von einem sachorientierten, zweckdienlichen Umgang mit dem Lebenswichtigen hin zu einer subjektbezogenen, aktionsorientierten Einstellung. Design und Produktimage werden zur Hauptsache, „Erlebe dein Leben!“ lautet der gesellschaftliche Imperativ. Dieses Schema, so die weitläufige These, überträgt sich auf die Religiosität. Erlebnisorientierte Religiosität hält „religiöse Objektivierungen (Riten, Bekenntnisse) nur insoweit für belangvoll, wie sie gewünschte innere Wirkungen hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit (...). Erlebniskulte wollen die Durchbrechung der Alltagsroutine. Gesucht wird der Reiz des Neuen als Kontrast zum Alten. Erlebniskulte handeln vom Eindrücklichen.“<sup>19</sup> Auch in dieser Phase wird die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Kirche mit Blick auf ihre Organisationsform gestellt. Der Religionssoziologe Ebertz etwa warnt vor einer neuen Milieuerengung der Kirche nach dem Muster sogenannter Erlebnismilieus. Wie die subjektiviertere Erlebnisgesellschaft neue Gemeinschaftsformen ausbildet, so zeigen sich auch innerhalb der Kirche Tendenzen zu neuen Abgrenzungen – typisch anders als bei den „alten“ kirchlichen Großmilieus (s.o.): Die parochiale Gemeinde gerät in den Sog sich abschließender Erlebnismilieus und grenzt, gewollt oder ungewollt, diejenigen aus, die dem jeweiligen Gemeindemilieu nicht entsprechen. Deshalb fordert er eine Reform von der Gemeinde- zur Kommunikationspastoral. Die Kirche soll sich öffnen und differentielle pastorale

---

<sup>18</sup> Einer der Wortführer war der Münchner Pastoraltheologe Schilling.

<sup>19</sup> M.N. Ebertz: Religion ohne Institution, in: Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, hrsg. von K. Hofmeister/L. Bauerochse. Würzburg 1999, 41-51, 48.

Gelegenheitsstrukturen schaffen. Auch der Dogmatiker Kehl sieht die Bedeutung kommunikativer Glaubensmilieus wachsen. Eine solche Gestalt von Kirche ist durch Begegnung und persönliche Beziehungen gekennzeichnet. Die Kommunikation muss gestaltet werden und zwar durch eine konsequente Differenzierung des kirchlichen Angebots. Großräumiger denken, Schwerpunkte setzen, Profilbildung fördern sind die Stichworte. Solche Vorstellungen, das sei an dieser Stelle nur angemerkt, kommen den in den letzten Jahren auf den Weg gebrachten Strukturreformen, die nicht zuletzt auf die wegbrechenden Finanzmittel reagieren, entgegen. „Größere Einheiten“ eröffnen vielfältige Gemeindebezüge und breiteren Personaleinsatz und stärken die kategorialen Dienste, so heißt es. Wie auch immer: Beide, Ebertz und Kehl, gehen von einer differenzierten und individualisierten Gesellschaft aus und fordern deshalb (!) eine Öffnung kirchlicher Strukturen – auch wenn Kehl als Dogmatiker größeren Wert auf die Wahrung der Identität im Glauben legt.<sup>20</sup>

### **1.3 Die Kirche in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit**

In den letzten Jahren erleben wir eine Debatte über Religion und Kirche, die sich verstärkt ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit zuwendet. Dabei ist allerdings nicht mehr das Gegenüber zum Staat erkenntnisleitend, wie noch in der „klassischen“ Phase der katholischen Soziallehre. An seine Stelle tritt die Gesellschaft insgesamt. D.h. anders als noch in den Jahrzehnten nach dem letzten Krieg, als die politischen Einflussmöglichkeiten der Kirchen groß und gleichsam „institutionalisiert“ waren, unterliegen sie nun beinahe ungefiltert den gesellschaftlichen Bedingungen sozialer Differenzierung.<sup>21</sup> Gleichzeitig hat auch das politische System an zentraler Steuerungsmacht verloren und sich einreihen müssen in die Vielfalt gesellschaftlicher Bereiche; und Kirche und Staat bzw. Politik<sup>22</sup> geraten dadurch zwangsläufig in eine größere Distanz zur Lebenswelt des Einzelnen.<sup>23</sup> Dass diese Entwicklungen den Bedarf an Orientierung enorm verstärken, wenn sie ihn nicht schon mit auf den Weg gebracht haben, scheint evident.

Sicherlich haben sich die Kirchen immer wieder zu aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen geäußert. Aber spätestens mit dem „Gemeinsamen Wort der beiden Deutschen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ von 1997 wird über das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, vor allem in Form der Frage nach der sozialetischen Kompetenz der Kirchen, intensiv diskutiert. Dazu gehört die Suche nach einer neuen Form von Repräsentanz in der Öffentlichkeit. Weitgehende Übereinstimmung scheint in der Einschätzung zu herrschen, dass die Kirchen weder im Staat noch in der politischen Gesellschaft, sondern in der sogenannten Zivilgesellschaft zu verankern sind. Die von dem Soziologen Casanova vorgeschlagene Differenzierung der Öffentlichkeit in drei Sphären hat erkenntnisleitende Bedeutung gewonnen: 1. Mit dem Ende des Staatskirchentums können

---

<sup>20</sup> Vgl. z.B. M.N. Ebertz: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg 1997 und M. Kehl: Wohin geht die Kirche, a.a.O.

<sup>21</sup> In gewisser Weise erinnert diese Situation an die des Katholizismus in der Zeit nach der französischen Revolution: „Keinem umfassenden Plan entnommen, oft mehr aus dem Willen zur Erreichung eines einzelnen Zweckes als aus einer Gesamtanalyse der gesellschaftlichen Situation entstanden, meist aus der Initiative einer kleinen Gruppe von Freunden und Gesinnungsgenossen erwachsen, darum ohne Weisung und Leitung der Bischöfe, die wegen ihrer Einbindung in das staatskirchenrechtliche System dazu oft nicht einmal fähig gewesen wären, bildete die Summe dieser unkoordinierten Vorgänge eine der zentralen Antworten der Kirche auf die Herausforderung, die der Umsturz der sozialen Ordnung im Gefolge der Französischen Revolution bedeutete.“ (H. Hürten: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960. Mainz 1986, 9.) Ein wichtiger Unterschied zur Reaktion „der Kirche“ heute besteht in dem Bemühen um Zentralisation. Die Idee der Subsidiarität wird heute innerkirchlich nicht sonderlich ernst genommen. Mit welchen Folgen, diese Frage sollte einer eigenen Analyse zugeführt werden.

<sup>22</sup> Aus gesellschaftsanalytischer Sicht, um die es hier geht, wird der Staat mehr und mehr zu einem Teil des politischen Systems. Ob dieser Prozess wünschenswert ist, ist eine andere Frage.

<sup>23</sup> Zur Theorie sozialer Differenzierung vgl. G. Wilhelms: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog. Stuttgart 1996, bes. 43ff.

„öffentliche Religionen auf der staatlichen Ebene nicht mehr Fuß fassen“. 2. Seitdem offizielle katholische Parteien (beziehungsweise christliche Parteien) der Vergangenheit angehören, scheint die Kirche auch die „Abkoppelung von der politischen Gesellschaft im eigentlichen Sinne“ akzeptiert zu haben. 3. Will die Kirche nicht zu einer reinen Privatangelegenheit verkommen, bleibt nur noch die Zivilgesellschaft als öffentlicher Ort ihres gesellschaftlichen Engagements übrig.<sup>24</sup>

Unterstützung hat dieser Prozess durch die Tatsache erfahren, dass den Kirchen die Finanzmittel wegbrechen und schon deshalb intensiv über die z.T. flächendeckende Präsenz in „staatsnahen“ Bereichen nachgedacht werden muss. Man denke etwa an die Schulen, Kindertagesstätten, Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen. Aber auch die neuen Verhältnisse in Deutschland nach dem Fall der Mauer gehören hierher. Die Beispiele der Auseinandersetzungen um das Kruzifix-Urteil oder um das Unterrichtsfach LER in Brandenburg zeigen, wie sehr das Verhältnis von Kirche und Staat, von Kirche und Gesellschaft in Fluss geraten ist.

Schließlich sei noch ein letztes Phänomen genannt: Der schon zitierte Soziologe Casanova spricht von einer „deprivatization of religion“; „religion in the 1980s went public“.<sup>25</sup> Der Religion wird mehr Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit zuteil und sie „erobert“ die Öffentlichkeit. Er denkt dabei vor allem an die islamische Revolution, die Solidarnosc in Polen, die sandinistische Revolution und den protestantischen Fundamentalismus in der amerikanischen Politik. Er denkt dabei ausdrücklich nicht an Phänomene, die man auch neue Religiosität nennt, wie New Age, Spiritualisierung u.ä. Denn diese, so Casanova, sind durchaus als Teil der Modernitätstheorie und der Säkularisierungsthese zu interpretieren, weil sie sich weitgehend im privaten Bereich abspielen und insofern unter die Luckmannsche Kategorie der „unsichtbaren Religion“ subsumierbar sind. Dennoch wird durch diese Entwicklungen die Säkularisierungsthese nicht einfach aufgehoben. Ihr Kern bleibt erhalten, nämlich die Idee der Differenzierung und Emanzipation der weltlichen Bereiche von religiösen Normen und Institutionen. Wie immer man dieses Phänomen der „deprivatization“ bewerten mag; jedenfalls zwingt sie uns dazu, über die mögliche Rolle, die die Religion und die Kirche in der modernen Gesellschaft spielen könnten, neu nachzudenken. Und es hat, wie vermittelt auch immer, die entsprechenden Reflexionen auch in unserem Lande beeinflusst.

## **2. Herausforderungen für die Kirche**

Die Debatte über das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft kann in drei Richtungen weiter verfolgt und konkretisiert werden. Die Stichworte sind *Sinnlichkeit und Liturgie, Anspruch auf Autonomie und Gemeinschaft, Öffentlichkeit und zivilgesellschaftliches Engagement*. Dabei handelt es sich weniger um bestimmte Handlungsfelder der Kirche<sup>26</sup>, sondern eher um qualitative Wirklichkeitsaspekte, auf die sich die Reformdebatte konzentrieren sollte. Diese Aspekte markieren besondere Schnittstellen zwischen Kirche und Gesellschaft, die sowohl von außen gleichsam aufgefordert werden als auch aus dem Selbstanspruch der Kirche erwachsen. Vor allem aber dienen sie als Beispiele für Anpassungsversuche der Kirche an die Herausforderungen der Gesellschaft. Die These lautet: Die Kirche versucht sich anzupassen, ohne ihre Autonomie zu verlieren. Nur wenn das möglich ist, kann sie ihre Mitverantwortung für die Gesellschaft wahrnehmen. Wie kann das gelingen? Es gelingt nur, das ist eine zentrale Einsicht, wenn sie den Selbstwiderspruch im Bild des modernen Menschen zwischen

---

<sup>24</sup> J. Casanova: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, hrsg. von O. Kallscheuer. Frankfurt 1996, 181-210, 192 u. 194.

<sup>25</sup> J. Casanova: Public Religions in the Modern World. Chicago 1994, 6 u. 3.

<sup>26</sup> wie sie etwa im Impulspapier der EKD, „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD“ von 2006, herausgegriffen werden, vgl. S. 48-100.

Selbstverwirklichung und Abhängigkeit (s.o.) ernst nimmt. Nun kann es nicht meine Aufgabe sein, das, was schon an anderer Stelle an Vorschlägen entwickelt worden ist, noch einmal zusammenzutragen. Deshalb werde ich versuchen, in Anlehnung an die oben skizzierte Debatte der letzten Jahrzehnte, eigene Akzente zu setzen.

## 2.1 Sinnlichkeit und Liturgie

In dem Bemühen um die Zukunftsfähigkeit der Kirche in einer sich ändernden Gesellschaft, wie es soeben skizziert worden ist, spielen die gottesdienstlichen Vollzüge<sup>27</sup> eine große Rolle. Die rituelle Begleitung zu den Lebenswenden (Geburt, Heirat, Tod) scheint nach wie vor die verbreitetste Identifikationsform mit der Kirche zu sein und die Besucherzahlen der Gottesdienste zu den großen Festen im Jahreslauf sind erstaunlich. Diese empirischen Phänomene korrespondieren durchaus mit dem kirchlichen Selbstverständnis: Die Liturgie ist die grundlegende Sozialform des christlichen Lebens, der Lebensvollzug von Kirche, in dem sich der Glaube der Gemeinschaft symbolisch verdichtet. Weil das so ist, werden Veränderungen in diesem Lebensbereich besonders intensiv erlebt.

Dass zwischen Liturgie und bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen ein enger Zusammenhang besteht, wusste schon die liturgische Bewegung, wusste Romano Guardini, als er in seinem berühmten Werk von 1923, „Liturgie und liturgische Bildung“, die folgende These aufstellte: „Aus innerer Notwendigkeit wird unsere Zeit reif zur Liturgie.“<sup>28</sup> Spontan wird man heute an die Vorstellung von „religionsproduktiven Tendenzen“ denken oder an das Phänomen der sogenannten neuen Religiosität. Guardini hatte wohl das Szenario in Deutschland um 1900 im Sinn, das der Historiker Nipperdey wie folgt auf den Begriff gebracht hat: „Es gibt einen neuen Sinn für Mythos und Mystik, für Gott, für die Tiefe der Welt und des Seins, für das Evangelium der Dinge, dafür muß man Gefühl und ästhetischen Sinn haben. Auswanderung aus der Kirche und Interesse an einer allgemeinen Religiosität, das bestand zusammen (...). Es gibt eine außerkirchliche Religiosität, jedenfalls im bürgerlichen Milieu: keine Religion eigentlich, aber eine religiöse Gestimmtheit. (...) Und, typisch für all die Aufbrüche um 1900, diese Tendenzen, gerichtet gegen etablierte Religion oder Nicht-Religion, reichen von links bis rechts, manchmal auch wunderlich gemischt.“<sup>29</sup> Guardini und der liturgischen Bewegung ging es um eine Annäherung an die damalige Kultur und deren vagabundierende religiöse Sehnsüchte. Alle diese, teilweise absonderlichen, religiösen und spirituellen Sehnsüchte der Menschen, das Bedürfnis nach Weihe, Feier, Erhebung gilt es „zur Liturgie (zu) erhöhen“<sup>30</sup>, so Guardini damals. Müsste diese Aufforderung nicht auch an die Kirche heute gerichtet werden?

Auf den ersten Blick, so scheint es, hat das Zweite Vatikanische Konzil diese Intention aufgegriffen. Es wollte die Liturgie mit den Bedürfnissen und Sehnsüchten der Menschen seiner Zeit in Verbindung bringen. So heißt es programmatisch in Artikel 1 der Liturgiekonstitution: „Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen (...). Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen.“

Aber damals, im Zuge des Konzils, haben sich viele Beobachter der Kirche zu Wort gemeldet, um vor zu weitgehenden Konsequenzen aus der Liturgiereform zu warnen.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Die Begriffe Gottesdienst, Liturgie, Ritual werden insofern synonym gebraucht, als sie eine bestimmte Form religiösen Erlebens und Verhaltens darstellen. Diese Form soll „sinnliches Symbolsystem“ genannt werden in Abgrenzung zum diskursiven, rein rationalen Symbol- oder besser Zeichensystem.

<sup>28</sup> R. Guardini: Liturgie und liturgische Bildung (1923). Mainz 1992, 27.

<sup>29</sup> Th. Nipperdey: Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918. München 1988, 149, 143f.

<sup>30</sup> R. Guardini: Liturgie und liturgische Bildung. Mainz 1992, 27.

<sup>31</sup> Mittlerweile hat sich die theologische Debatte von einem regelrechten Tabu befreit und traut sich, die Liturgiereform auch kritisch zu reflektieren.

Stellvertretend für so manche „Fremdprophetie“ möchte ich den Ethnologen Claude Lévi-Strauss zitieren: „Wenn sie meine Meinung als Ethnologe hören wollen, dann sage ich ihnen, daß mich die Vorgänge in der Kirche seit dem letzten Konzil beunruhigen. Von außen besehen scheint es mir, daß man den religiösen Glauben (...) eines großen Teils jener Werte beraubt, die das Gefühl ansprechen, das nicht weniger wichtig ist als die Vernunft. (...) Was mir auffällt, ist die Verarmung des Rituals. Ein Ethnologe hat vor dem Ritual stets den größten Respekt. Um so mehr, als die Wurzeln des Rituals in ferner Vergangenheit liegen. Er sieht darin ein Mittel, bestimmte Werte unmittelbar sichtbar zu machen; sie würden die *Seele* weniger unmittelbar berühren, wenn man versuchte, sie mit rein rationalen Mitteln durchzusetzen. (...) Es muß sinnliche Ausdrucksformen geben, die nicht durch den Filter der diskursiven Erkenntnis hindurchgehen.“<sup>32</sup> Und der Soziologe Gerhard Schmieid urteilte ganz ähnlich über die Kirche und beklagte Entsakralisierung und Entsinnlichung: „Das Heilige ist zunehmend jedermann preisgegeben, und damit verblassen immer mehr die Qualitäten, die es vom Profanen abhoben. Die Welt wird in solchen Entsakralisierungsprozessen weiter verweltlicht oder weiter (...) „entzaubert“. Die Fesselung des Geistes durch den „guten“ Zauber weicht der Öde, der Langeweile, der Platitude, die vom Gewöhnlichen ausgeht.“ Und resümierend fragte er sich: „Die Wasser des Rationalismus haben vieles mit sich gerissen. Viele meinen, es sei Geröll gewesen. Vielleicht war aber auch manches Baumaterial für eine feste Weltanschauung dabei.“<sup>33</sup> Diese Einschätzungen tun der Absicht des Konzils sicher Unrecht. Gleichwohl können sie uns aufmerksam machen auf die besondere Bedeutung von Ritual, Symbol, Liturgie für das Leben des Menschen.

Dieses Verständnis von Liturgie enthält einen bestimmten Begriff von Symbol, den man zunächst allgemein und nicht auf die Religion eingegrenzt, so beschreiben kann: Der Umgang mit kulturellen Objekten wie Kunstwerken, Erzählungen, Märchen, Gesten, Musik, Ritus, Architektur, aber auch Gebrauchsgegenständen eröffnet einen besonderen Erfahrungsbereich. Er steht dem Gefühlsbereich näher, der Phantasie; er ist nicht in Worte zu fassen, man denke an die Erfahrung des Raumes oder der Musik; er ist nicht so leicht manipulierbar, weil er in den „Tiefenschichten“ der Persönlichkeit verankert ist. Es handelt sich um eine „Sprache“, die nicht an die rationale Einsichtsfähigkeit des Menschen appelliert, sondern ans Gefühl; sie bringt Erlebnisse zum Ausdruck, die niemals zureichend in Sprache gefasst werden können. Es sind eher Bilder, Szenen, voll sinnlicher Fülle und Unmittelbarkeit. Symbole sprechen über ihren Gegenstand nur indirekt, im Unterschied zur modernen Idealsprache. Sie haben Verweischarakter. Sie sind Andeutungen von Sinn, die einer Ergänzung durch die Hörer/Seher bedürfen. Sie lassen sich nicht von oben konstruieren, sondern entstehen aus Kontexten gemeinsamen Erlebens und Erleidens. Sie beinhalten die Hoffnung auf Veränderung, sind Träume vom wahren Leben.<sup>34</sup>

Genuin religiöse Symbole, in Ritual, Gebet, Architektur sind demgegenüber gekennzeichnet durch ihre Zweckfreiheit. Riten erzählen von Geburt, Leiden und Besiegtwerden durch den Tod, also von dem, was das gemeinsame Schicksal der Menschen ist. Sie bringen das zur Sprache, was niemals sagbar ist, wie die ersten und letzten Dinge des Lebens.<sup>35</sup> Der Religionsphilosoph Josef Pieper hat es einmal so ausgedrückt: Das Symbol macht darauf aufmerksam, „wieso es dem Menschen ganz und gar natürlich ist, mit seinem

<sup>32</sup> C. Lévi-Strauss: Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Ein Gespräch mit Jean-Claude Escaffit (1979), in: Ders.: Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge, hrsg. von A. Reif. Frankfurt 1980, 275-283, 281.

<sup>33</sup> G. Schmieid: Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt. München 1988, 82f. u. 107.

<sup>34</sup> Vgl. H.-J. Höhn: „Zerstreuungen“. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf 1998, 143ff. u. 150f.

<sup>35</sup> Vgl. A. Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt 1984, dort die entsprechenden Exkurse. Vgl. G. Wilhelms: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie religiöser Sozialisation. Stuttgart 1991.

Tun nicht ausschließlich Zwecke zu realisieren, sondern auch, immer wieder einmal, ein Zeichen setzen zu wollen – und sei es auch nur, eine Kerze anzuzünden, nicht um den Raum zu erhellen, sondern um die festliche Erhöhung der Stunde zum Ausdruck zu bringen oder das Gedenken an einen geliebten Toten oder auch Anbetung und Dank.“ Und er fährt fort: „Wenn es schon trostlos wäre, in einer Welt zu leben, worin es nur Verfügbares und Gebrauchbares gäbe, aber nichts, dessen man sich zweckvergessen freuen kann (...); nur Unterhaltung und kurzweilig gemachter Alltag, aber kein wirkliches Fest, keine große Dichtung und Musik – dann wäre es erst recht und schlechthin zum Verzweifeln, eingemauert zu sein in eine entsakralisierte, nichts als weltliche Welt, ohne die Möglichkeit, das Hier und Jetzt der jeweils geschichtlichen Aktualität immer wieder einmal zu überschreiten (...): zum Beispiel und vor allem in der heiligen Handlung.“<sup>36</sup> Eine solche Erfahrung des Überschreitens, des Transzendierens, hat der Religionssoziologe Joas zum Angelpunkt seines Nachdenkens über Religion in der modernen Gesellschaft gemacht.<sup>37</sup> Der Gläubige deutet solche Erfahrung als religiöse. Nun kann es so sein, dass uns erst bestimmte Deutungen erlauben, bestimmte Erfahrungen zu machen. Das gilt in besonderer Weise für die Religion und besonders für die Erfahrungen, die durch die Liturgie „gedeutet“ werden. Die Liturgie eröffnet uns durch bestimmte Verhaltensanforderungen die Möglichkeit, unsere Selbstzentriertheit zu überwinden.<sup>38</sup>

Diese die Selbstzentrierung überschreitende Erfahrung beinhaltet aber auch ein bestimmtes Verhältnis zur gegenwärtigen Kultur. Religiöse und christliche Symbole verweisen auf das „Andere des Säkularen“, das ökonomisch nicht Verrechenbare, technisch Unableitbare. Sie protestieren gegen die „Verstümmelung der Phantasie und gegen das Sichgewöhnen an die Erfüllung großer Hoffnungen durch das Kleinformat des Konsums.“<sup>39</sup> Die kritische Kraft der kultischen Dimension der Liturgie, so die These, richtet sich vornehmlich gegen einen heute dominierenden Rationalismus, der sich alles einzuverleiben droht (Pasolini). Er kommt daher in unterschiedlichen Gestalten: im schon angedeuteten Leistungsdenken (im Sinne einer Meritokratie), in der Massenkultur des Konsums, in der Ökonomisierung des Lebens.<sup>40</sup> Vermittels dieser „kritischen Kraft“ der Liturgie, so könnte man mit Schilson programmatisch formulieren, kann die Kirche der Gegenwart „religionsfähig“ bleiben.<sup>41</sup>

Welche möglichen Konsequenzen ergeben sich für das Verständnis und die Gestaltung liturgischer Praxis als der grundlegenden Sozialform christlichen Glaubens? An dieser Stelle können nur einige Orientierungshilfen gegeben werden. Die Botschaft klingt sehr spannungsreich: Die Liturgie ist jede Mühe wert, auch wenn die spärlich besuchten Gottesdienste für die Verantwortlichen sehr demotivierend wirken. Das „Gelingen“ der Liturgie hängt nicht allein von uns ab; auch diese Feststellung bedeutet eine Zumutung für die Verantwortlichen, die dazu neigen, alles von sich zu erwarten.

1. Für manche Zeitgenossen besteht ein typisches Missverständnis in der Annahme, dass vorgegebene Symbolhandlungen deshalb Bedeutung gewinnen, weil und insofern man sie durchschaut. „In der Sorge um die „Entschlüsselungskompetenz“ der Teilnehmenden in

<sup>36</sup> J. Pieper: Die Wirklichkeit des Heiligen, in: Ders.: Lesebuch. München 1984, 2. Aufl., 208-229, 226ff.

<sup>37</sup> Vgl. H. Joas: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg 2004.

<sup>38</sup> Vgl. A. Lorenzer: Sinnlichkeit, Symbol und Ritual, in: Wege zum Menschen 41 (1989) 260-268.

<sup>39</sup> H.-J. Höhn: Zerstreuungen, a.a.O., 143ff.

<sup>40</sup> Vgl. G. Wilhelms: Über die ethische Dimension der Liturgie, in: Theologie und Glaube 97 (2007) 268-280.

<sup>41</sup> A. Schilson: Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult? In: Drama „Gottesdienst“: zwischen Inszenierung und Kult, hrsg. von A. Schilson/J. Hake. Stuttgart 1998, 13-67, 63. Sicherlich ist es erste Aufgabe der Liturgie, die zentralen theologischen Inhalte angemessen zur Sprache zu bringen. Und diese Sprache, so die These, ist die Sprache des Symbols. Zugleich ist das religiöse Symbol die Sprache der Bedürfnisse und Sehnsüchte des Menschen.

Gottesdiensten und sakramentalen Feiern haben manche angefangen, die Rituale unentwegt zu erklären. Als ob die Symbole nicht für sich selbst sprechen würden!<sup>42</sup> Auf diese Weise wird die Symbolqualität aufgelöst und der theologische Inhalt, das Zuvorkommen Gottes, von der „Denkfähigkeit“ des Einzelnen abhängig gemacht. In der konkreten Feiergestalt muss erfahrbar bleiben, dass wir uns nicht selbst erlösen, sondern dass sich dem Menschen etwas zuschickt. Für den modernen Menschen bedeutet das eine Zumutung und eine Erleichterung zugleich: Eine Zumutung, weil er gelernt hat, alles von sich selbst zu erwarten; eine Erleichterung, weil die Liturgie, so verstanden, die Entlastung und Geborgenheit eröffnen kann, nach der er sich sehnt. Der moderne Mensch muss wieder lernen, solche Erfahrungen zu machen, weil er dazu tendiert, zwar sehnsüchtig aber ungeduldig auf die Zuwendung Gottes zu warten, um schließlich „die Sache selbst in die Hand zu nehmen“.

2. Christliche Symbole sind Andeutungen von Sinn, die einer Ergänzung durch die Hörer/innen bedürfen. Sie lassen sich nicht von oben konstruieren, sondern entstehen aus Kontexten gemeinsamen Erlebens und Leidens. Das heißt, die Gegenwart Gottes im Ritual fordert die persönliche Erfahrungsbeteiligung der Gläubigen, das ist selbstverständlich. Aber, und diesen Aspekt hat auch die Kirche selbst fast vergessen, Symbol und Ritual ermöglichen eine Beteiligung, die erfahrungsleer, ohne persönliche Glaubensüberzeugung scheint – in Form bloßer Treue, weil sie den Einzelnen nicht vereinnahmt. Dann beinhaltet die Treue zum Ritual „in sich wohl die Hoffnung, dass diese (bloß, G.W.) formale Weise der rituellen Verbindung dennoch irgendwie nicht ins Leere geht.“<sup>43</sup> Derjenige, der die Frage nach Gott mit „ich weiß nicht“ beantwortet und dann das „und trotzdem“ anfügt, findet im Ritual eine Möglichkeit, die Schweben zwischen radikaler Infragestellung und Anbetung zu leben.<sup>44</sup>

3. Mit den Einsichten der Sozialisationstheorie muss man an dem genetischen Aspekt religiöser Erfahrung festhalten: Einen Kirchenraum religiös wahrnehmen heißt immer auch, sich Zeit nehmen und sich erinnern. Man denke wieder an die Bedeutung der Symbolwelt in ihrer ganzen Fülle und die Sinnlichkeit als Hort von Phantasie und Freiheit – als Sprache der Religion. Transzendenzerfahrungen müssen nicht an einen Kirchenraum gebunden sein – der real vorhandene Kirchenraum bietet nur die Chance einer religiösen Wahrnehmung, so klingt es immer wieder warnend angesichts vermeintlicher oder tatsächlicher Renaissancen des Kultischen und Sakralen. Wie denn sonst, so möchte man auf solche Rufe ungeduldig antworten. Solche Erfahrungen fallen nicht vom Himmel, sondern sie wachsen, sind an die Möglichkeiten des Menschen gebunden. D.h. was ich erfahre, ist ganz wesentlich Produkt einer Geschichte, einer „individuellen Kulturgeschichte“. Und was den Raum qualifiziert, ihn zum heiligen Raum macht, ist sein Verweischarakter. Es geht gerade nicht um die Materialisierung des Unverfügbaren oder um die Verkultung des Ästhetischen, sondern darum, die Sehnsucht und die Hoffnung wachzuhalten. Deshalb fordert der Theologe und Kunsttheoretiker Menekes zu Recht, dass der moderne Sakralraum von seinen „scheinbaren Eindeutigkeiten befreit“ werden muss.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> P.M. Zulehner: Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wort-Durchfall. Ulm 1998, 54f. Die Frage ist natürlich, ob sie überhaupt noch „für sich“ sprechen können. Es geht also nicht um eine Feststellung der tatsächlichen Symbolqualität heutiger liturgischer Praxis. Diese müsste häufig erst wiedergewonnen werden oder es müssten sich ganz neue Symbole entwickeln.

<sup>43</sup> O. Fuchs: Der Ort der Liturgie in der Pastoral – Erfahrungen und Wünsche, in: Gottes Volk feiert. Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, hrsg. von M. Klöckener u.a. Trier 2002, 118-153, 134.

<sup>44</sup> Es sei nur an die Lehre von den Sakramenten erinnert und ihre Wirkung „ex opere operato“.

<sup>45</sup> F. Menekes: Zur Sakralität der Leere. Am Beispiel von Sankt Peter zu Köln, in: Kunst und Kirche 3/2002, 159-164, 164. Seine „bilderstürmerischen“ Konsequenzen gehen aber fehl, weil sie dazu neigen, die Bedeutung sinnlicher Symbolik von allen lebensgeschichtlichen Verankerungen zu lösen.

4. Ein solches Verständnis christlicher Symbolik korrespondiert einer Kirche, die offen ist, Gelegenheiten bietet, eine Vielfalt von Kirchenbindungen und Identifikationsmöglichkeiten eröffnet. Sie kann einer Tendenz zur Sektenförmigkeit entgegenwirken gerade dadurch, dass sie Mehrfachbindungen anbietet und vor einem Zusammenfall von Deutung und Erfahrung bewahren kann. Die Kirche als Gebäude bietet Gelegenheit zur gemeinschaftlichen Feier, zum privaten Gebet, zum Hören geistlicher Musik, spricht alle Sinne an und zerrt doch das Innere nicht nach außen, sondern wahrt eine „wunderbare Zurückhaltung“<sup>46</sup>.

Damit sind wir schon bei einem weiteren wichtigen Vollzug von Kirche, der Gemeinschaft und zwar, typisch für die moderne Gesellschaft, in ihrer Spannung zum Einzelnen (s.u.).

Diese Option für die Liturgie, gerade heute, lässt sich schließlich noch einmal in folgende Forderungen hinein konkretisieren:

- Die „Symbolfähigkeit“ des Menschen fällt nicht vom Himmel; sie bedarf der Entwicklung, sie braucht Zeit. Deshalb ist es wichtig, die Kinder in das gottesdienstliche Geschehen hineinwachsen zu lassen.
- Das gelingt vornehmlich vermittelt über die gemeinsame Feier selbst, mit den Eltern und den Erwachsenen. Die Liturgiefeier darf nicht als pädagogisches Instrument missverstanden werden.
- Liturgie muss „erlebnisfähig“ sein. Deshalb ist die Sinnlichkeit zu gestalten. Dabei spielen Musik, Raum, Ritual eine besondere Rolle. Es bedarf der kompetenten musikalischen Begleitung, es bedarf einer besonderen Sensibilisierung für das Ritual auf Seiten der Verantwortlichen.
- Der Gottesdienst ist Teil des gemeindlichen Lebens. Deshalb reicht es nicht aus, etwa Familiengottesdienste durch einen entsprechenden Kreis von Engagierten vorbereiten zu lassen. Es bedarf vielmehr der ständigen kritischen Begleitung des gottesdienstlichen Geschehens.
- Der Gottesdienst ist Teil des gesellschaftlichen Lebens, in seiner Freiheit stiftenden Kraft. Deshalb sollte möglichst ein „flächendeckendes“ Angebot aufrechterhalten werden. Die Verantwortung für das Niveau der Feier geht über die Grenzen der Kirchengemeinde hinaus.
- Die liturgische Bildung muss stärker gepflegt werden – sowohl im Theologiestudium (ausdrücklich nicht nur durch das Fach Liturgiewissenschaft), als auch in der Fort- und Weiterbildung für alle, die Mitverantwortung tragen.

## **2.2 Anspruch auf Autonomie und Gemeinschaft**

Die Spannung zwischen gesellschaftlicher Verheißung von Individualität und Autonomie einerseits und den Einschränkungen und Überforderungen andererseits, steigert die Erwartungen und Hoffnungen auf ein nach eigenen Wünschen und Bedürfnissen gestaltetes Leben. Diese Spannung ist, wie gesehen, die wichtigste Quelle der modernen Religiosität. Sie zwingt zu folgenden Konsequenzen: Die Vermittlung religiöser Aussagen und Symbole kann sich nicht mehr über die Rezeption institutioneller Vorgegebenheiten vollziehen, sondern nur noch als individuell bestimmter Prozess der Selbsterfahrung (Erlebnis, Betroffenheit, Gefühl). Dieses Phänomen hat unter anderem Konsequenzen für die Sakramentenpastoral: Wie soll man mit denjenigen umgehen, die zwar um die Sakramente nachsuchen, aber die dominierenden kirchlichen und gemeindlichen Erwartungen nicht erfüllen, nicht erfüllen wollen? Soll man sie zunächst, etwa durch eine vorgeschaltete katechetische Schulung, in die Gemeinde vor Ort integrieren. Oder soll man diese Distanz zur Gemeinde als Ausdruck christlicher Autonomie gelten lassen oder gar als Anfrage an die eigenen Erwartungen kritisch

---

<sup>46</sup> R. Guardini: Vom Geist der Liturgie (1918). Freiburg 1983, 54.

aufnehmen? Entscheidet man sich für eine rigorosere Zulassungspraxis, ist eine weitere gesellschaftliche Marginalisierung der Restgemeinde zu erwarten. Das Gemeindekirchenmodell steht in der Gefahr, zu sehr einer ganz bestimmten Sozialgestalt als Ausschlusskriterium zu vertrauen. Stattdessen sollte man eher eine Vielfalt von Mitgliedschaftsformen zulassen und sogar fördern. Erlebnisreligiosität und Autonomieansprüche legen Offenheit und Vervielfältigung der Angebote nahe, statt kirchlicher Milieuverengung Vorschub zu leisten. Die christliche Gemeinde gewinnt ihre Identität eben nicht nur durch Unterscheidung, sondern auch durch ihre Solidarität und Offenheit mit und gegenüber denen, in denen sie den Geist wirken sieht.

Der Religionspädagoge Emeis spricht zu Recht von einer „Pastoral der Gastfreundschaft“: Das Verhalten derjenigen, „die sich der Kirche nur etwas, aber nicht ganz annähern wollen, die sich also (...) im Kircheneingang oder hinter einem Pfeiler oder in einer Nebenkapelle oder gar in der Werkstatt oder Bar des Gemeindehauses wohler fühlen als auf der Altarinsel“, ist nicht nur als defizitär zu qualifizieren!<sup>47</sup> Hier werden die Parallelen zum Thema Liturgie besonders deutlich (s.o.). Der „moderne“ Religiöse ist ein „Passant“. Ihm werden am ehesten Räume gerecht, die den Charakter von „Foyers, Studios, Ateliers, Galerien und Passagen“ haben. „Ihnen ist eine Architektur gemeinsam, welche die Unterschiede von „drinnen“ und „draußen“ fließend macht. Wer sie betritt, ist drinnen und fühlt sich dennoch nicht vereinnahmt. Genau das ist es, was selbstbewusste Zeitgenossen wollen: selber Nähe und Distanz bestimmen, selber dosieren zwischen Engagement und Zurückhaltung und sich nicht durch ebenso hohe wie rigide Teilnahmebedingungen einbinden lassen.“<sup>48</sup> Öffnung „nach außen“ und identitätsbildende Gemeinschaft sind keine Alternativen, sind auch nicht zeitlich zu trennen, sondern bedürfen einander.<sup>49</sup> Eine solche Mentalität bedeutete nicht Anpassung im Sinne einer Rationalitätsforderung oder Gemeinschaftsideologie, sondern „Opposition“ (Pasolini) als Eröffnung von Räumen, Orten, Szenen, in denen der Drang nach Selbstverwirklichung, nach Erfüllung des eigenen Glücksverlangens, nach Verwirklichung der Utopie Gestalt gewinnen kann.

Ein Beispiel ist die sogenannte „Passantenpastoral“: So wurde etwa 1995 in Köln das DOM-FORUM eröffnet. In zentraler Innenstadtlage ist ein ehemaliges Bankgebäude zu einem Informations- und Veranstaltungszentrum umgestaltet worden, das vielfältige Gelegenheiten für eine Begegnung der Kirche mit den unterschiedlichsten „Szenen“ einer Großstadt bietet und nutzt. Ganz bewusst werden die Unterschiede zwischen draußen und drinnen verwischt.<sup>50</sup> Damit soll der Gefahr der kirchlichen Milieuverengung gewehrt werden, die daraus entstanden ist, dass Pastoraltheologie und Praxis ein Ideal zeichnen, das mit einem ganz bestimmten Gemeindemodell übereinstimmt, nämlich der an der Harmonie einer Kleingruppe orientierten Sozialgestalt von Kirche. Uns geht es nicht darum, die Bedeutung des „kommunikativen Glaubensmilieus“, der „intensiven und überschaubaren Gemeinde“ zu leugnen. In diesem Rahmen kann zweifellos in besonderer Weise gemeinsames glaubwürdiges Leben ursprünglich erfahren, eingeübt, gelebt und so auch wieder anderen zugänglich gemacht werden.<sup>51</sup> Aber wir wollen an dieser Stelle auf die Gefahr eines strukturellen Dilemmas aufmerksam machen, das darin besteht, dass Gemeinschaften, vermittelt durch die erlebnisgesellschaftliche Dynamik, dazu neigen, viele, gewollt oder ungewollt, auszuschließen. Dann müssen zwangsläufig, bedingt allein durch diese Strukturvorgabe, viele außen vor bleiben. „In dem Maße, in dem die Kirche ihre Identität in

---

<sup>47</sup> Vgl. D. Emeis: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg 1991, 44.

<sup>48</sup> H.-J. Höhn: Zerstreuungen, a.a.O., 134.

<sup>49</sup> Vgl. auch O. Fuchs: Was wollen wir lernen? Die kirchliche und gesellschaftliche Situation als Herausforderung für die kirchliche Erwachsenenbildung, in: Wendepunkte. 30 Jahre Bildungswerk der Diözese Mainz. Mainz 1994, 13-54, bes. 28ff.

<sup>50</sup> Vgl. H.-J. Höhn: Zerstreuungen, 134ff.

<sup>51</sup> Vgl. etwa M. Kehl: Wohin geht die Kirche, a.a.O., 77 oder 151f.

die Gemeinde verlagert, kündigt sie die inneren und äußeren Beziehungen *dieser* Menschen zur Kirche auf.“<sup>52</sup> Es genügt nicht, nur mit den „Gottesfürchtigen“ Gespräche zu führen. Dabei geht es nicht nur darum, etwas zu geben. Es gibt auch etwas zu entdecken! „Hier ist Platz für die Entdeckung des Eigenen im Fremden.“<sup>53</sup> „Das reine Christentum gibt es in dieser Zeit nicht. Wir lernen das Eigene besser im Streit mit dem Fremden, und so zeigt sich auch manchmal, daß das Fremde uns etwas sagt, was uns hilft oder mindestens uns zu uns bringt.“<sup>54</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen muss man auch die im Augenblick in vielen Bistümern in Deutschland geführte Debatte um die Zukunft der Pfarrgemeinden beurteilen: Den „erweiterten Lebensräumen“ der Menschen heute, so kann man immer wieder hören, muss sich der „pastorale Glaubensraum“ anpassen. Häufig genannte Vorschlagsvarianten lauten: Seelsorgeeinheit, Fusion, Pfarreiengemeinschaft. Als Grund für diese Maßnahmen wird die Notwendigkeit einer „differenzierteren Seelsorge“ und „vernetzter“ Strukturen genannt. Dabei soll der Schwerpunkt auf die kategoriale Pastoral gelegt werden, d.h. „Sonderformen“ wie Familien-, Bibel-, Selbsthilfekreise, Projektgruppen u.a. sind gemeint, aber auch geistliche Gemeinschaften und Orte mit geistlicher und kultureller „Strahlkraft“. Die geplanten größeren pastoralen Einheiten schaffen Raum und Kapazitäten für solche pastorale Vielfalt. Die hauptamtlichen pastoralen Dienste finden in diesem Rahmen zudem bessere Möglichkeiten, ihre besondere Professionalität aufgabenbezogener und eigenverantwortlicher einzubringen.<sup>55</sup> Der schon zitierte Theologe Kehl hat ähnliche Vorstellungen schon vor zehn Jahren entwickelt: Profilbildung und Akzentsetzung, Schwerpunktbildung oder großräumigere Planung der Gemeinden sind seine Stichworte.<sup>56</sup> „Ich denke da v.a. an Gemeinden mit gutbesuchten, von vielen mitgestalteten regelmäßigen Familien- bzw. Jugendgottesdiensten und sonstigen Angeboten für Familien und Kinder (...) oder an charismatisch geprägte Gemeinden und Gruppen; oder an Gemeinden und Bewegungen mit Optionen für bestimmte künstlerische, soziale oder politische Akzente usw. Solche Gemeinden werden noch mehr als bisher Mittel- und Anziehungspunkte weit über die Pfarreigrenzen hinaus sein können (...).“<sup>57</sup> Kehl selbst sieht sehr wohl große Gefahren in dieser Entwicklung: „Förderung der religiösen Anspruchs- und Erlebnismentalität, Steigerung sowohl des Leistungsdrucks für die Gemeinden oder Gemeinschaften als auch der Konkurrenz unter den Gemeinden, Abhängigkeit von bestimmten aktiven Kerngruppen oder begabten Leitungspersonlichkeiten, Ausdünnung vieler „durchschnittlicher“ Pfarreien usw.“ Kehl bleibt bei seinem Votum, „dennoch“, und warnt vor einem lange gewachsenen, tiefsitzenden „Besitzstandsdenken“ vieler Pfarreien.<sup>58</sup> Aber wie kann man einerseits vehement auf die Selbstverantwortung der Gemeinden und Laienmitarbeiter verweisen und gleichzeitig ihre Interessen, wenn sie den eigenen Reformideen nicht entsprechen, despektieren? Der Plan einer Spezialisierung auf der „Angebotseite“ erscheint doch zu sehr als Verlegenheitslösung (Priestermangel) oder als naiver Anpassungsversuch an die moderne Dienstleistungsgesellschaft. Nicht Anpassung an die Flexibilitäts- und Mobilitätsanforderungen, sondern Beheimatung in einer zunehmend unheimlich werdenden Welt muss die Option sein, nicht Spezialisierung und Diversifizierung der Angebote, sondern Integration und Orientierung. Diese Optionen stehen übrigens der Idee einer „offenen“ Kirche nicht entgegen, auch wenn die Spannung zur Gefahr der Milieuerengung im

<sup>52</sup> H. Wulf: Unverträgliche Fremdheit, 9, zit. nach. Höhn: Zerstreuungen, 138, kursiv: G.W.

<sup>53</sup> H.-J. Höhn: Zerstreuungen, 138.

<sup>54</sup> K. Lehmann: Signale der Zeit – Spuren des Heils. Freiburg 1983, 81f., zit. nach Höhn: Zerstreuungen, 139.

<sup>55</sup> Solche und ähnliche Vorstellungen hört man landauf und landab in Zukunftskommissionen oder amtlichen Stellungnahmen.

<sup>56</sup> Vgl. M. Kehl: Wohin geht die Kirche? A.a.O., 133.

<sup>57</sup> Ebd., 132.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 132f.

Gemeindekirchenmodell nicht einfach aufgelöst werden kann: Offenheit bezieht sich auf die Lebensform der Gemeinde, ihren Umgang mit Fernstehenden und Fremden, um „niederschwellige“ Angebote.<sup>59</sup> Wir brauchen lebendige Gemeinden „vor Ort“ und (hauptamtliche) Leitungspersonlichkeiten, die diese begleiten, ermutigen, zusammenhalten. Und wir brauchen Geistliche Zentren und Bildungseinrichtungen, die für die immer wichtiger werdende Begleitung und Kompetenzbildung aller Mitarbeiter in der Kirche, vor allem in den Gemeinden vor Ort, Sorge tragen.

Eine letzte Beobachtung im Zusammenhang mit der Kirchenstrukturreform sei noch angefügt: Es geht vor allem, so der Eindruck, um die Gottesdienste und Gottesdienstzeiten; gleichzeitig fristen Themen wie Politik oder Caritas eher ein Schattendasein in den Gemeinden. Gründe gibt es viele: Man fühlt sich nicht zuständig, nicht genügend kompetent oder man möchte sich ausdrücklich (wieder) auf die zentralen Vollzüge des Glaubens konzentrieren, seine Identität sichern in unsicheren Zeiten u.v.m. Alle diese Gründe sind nachvollziehbar und nicht einfach abzutun. Aber in ihren Konsequenzen sind sie bedenklich und widersprüchlich. Zum einen, weil diese Tendenz sicher nicht direkt angezielt wird und zum anderen weil sie eine bestimmte Form der Anpassung an die Erwartungen moderner Gesellschaft bedeutet. Rückzug aufs Kerngeschäft ist genau das, was die fortgeschrittene Industriegesellschaft von den Religionsgemeinschaften erwartet. Religion ist Religion und nicht Politik oder sozialer Dienst. Besorgniserregend wird diese einseitig gerichtete Aufmerksamkeit spätestens dann, wenn sie zu Ausgrenzungen führt. Ist es nicht so, dass der aktive „Gemeindekern“ vom gutbürgerlichen Milieu dominiert wird? In welchem Gemeinderat findet sich ein Harz-IV-Empfänger? Ist es nicht so, dass ein Bewusstsein des Almosengebens vorherrscht? Aber, wieder sei es betont, die Kirche darf sich nicht raushalten. Und sie hat auch nicht die Wahl. Denn Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar. Von dieser Überzeugung darf sich die Kirche nicht abbringen lassen – gerade angesichts einer Tendenz, in der der Druck in Richtung Privatisierung des Religiösen und die Sorge um die eigene Identität eine unheilige Allianz einzugehen scheinen.

### **2.3 Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft**

Beide Aspekte – die Sinnlichkeit und religiöse Symbolwelt und der Anspruch auf Autonomie, in Gemeinschaft – haben schon „implizit“ eine eminent politische Bedeutung, insofern sie die Bedingungen politischen Bewusstseins und Engagements mitbestimmen.

Aber wie sieht die Kirche ihr ausdrückliches gesellschaftliches Engagement? Was ist ihr spezifischer Beitrag zum Aufbau der Gesellschaft? Und wie kann sie ihr politisches Engagement (neu) definieren? Bei der Beantwortung dieser Fragen gehen wir davon aus, dass sich kirchliches Engagement in der Öffentlichkeit über den Weg der Ethik kommuniziert, weil nur so das Kriterium der Universalisierbarkeit erfüllt werden kann. Wie sind die gesellschaftlichen Bereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, so zu organisieren, dass sie ethischen Ansprüchen genügen? Kirchliches Engagement geht davon aus, dass diese Frage nicht ohne Rückgriff auf bestimmte Lebensideale und Wertorientierungen zu beantworten ist. Aber wie kann die Kirche ihren Anspruch geltend machen in einer Gesellschaft, die durch Komplexität, funktionale Differenzierung und Individualisierung gekennzeichnet ist, in der moralische Forderungen an den vermeintlichen oder tatsächlichen Zwängen von Handlungssystemen abprallen? Dieses strukturelle Dilemma moderner Gesellschaft darf nicht vorschnell aufgelöst werden.

Immer wieder hört man die Empfehlung, die Kirchen sollten sich als „zivilgesellschaftliche Akteure“ begreifen. An prominenter offizieller Stelle etwa in dem Gemeinsamen Wort der

---

<sup>59</sup> Vgl. etwa M.N. Ebertz, Kirche im Gegenwind, a.a.O., 141.

beiden deutschen Kirchen von 1997. Nicht mehr der Staat, so die These, gibt das Gegenüber ab zur Kirche, sondern die Gesellschaft in ihren Gruppen und Institutionen, die einen eigenständigen Beitrag leisten wollen zum Aufbau der Gesellschaft. Das Papier spricht von einer „neuen Sozialkultur“ und meint damit „soziale Netzwerke und Dienste, lokale Beschäftigungsinitiativen, ehrenamtliches Engagement und Selbsthilfegruppen“. In ihr, so die Kirchen, liegt ein großes Potential für soziale Phantasie und Engagement (Nr. 221), nicht zuletzt deshalb, weil sich in diesen öffentlichen Assoziationen die Bürger auf freiwilliger Basis versammeln. Das ist nichts anderes als das, was man unter „Zivilgesellschaft“ versteht. Die Kirche findet sich unter den vielen gesellschaftlichen Kräften, die sich außerhalb vom Staat als politische Subjekte des Gemeinwohls verstehen.

Diese Selbstverortung ist naheliegend. Allerdings hat die Kirche eine andere Aufgabe als z. B. Nichtregierungsorganisationen oder Selbsthilfegruppen, die jeweils ganz bestimmte Interessen artikulieren. Will sie ihrem „Vermittlungsauftrag“ gerecht werden, muss sie Sorge tragen für den ganzen Menschen. Der evangelische Bischof Huber hat den besonderen kirchlichen Vermittlungsauftrag wie folgt auf den Punkt gebracht: „In der Erwachsenengesellschaft bringt sie die Lage der Kinder, in der Arbeitsgesellschaft die Lage der Arbeitslosen, in der Leistungsgesellschaft die Stimme der Leistungsunfähigen, in einer Gesellschaft der Jugendlichkeit die Stimme der Alten zu Gehör. (...) Die Kirche als Gemeinschaft ist nicht auf einen einzigen Bereich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit begrenzt.“<sup>60</sup>

Letztlich geht es immer darum, wie es im Gemeinsamen Wort heißt, Strukturen zu schaffen, welche dem Einzelnen die verantwortliche Teilnahme am gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben erlauben. Dazu gehört neben den politischen Beteiligungsrechten Zugang zu Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten, die ein menschenwürdiges, mit der Bevölkerungsmehrheit vergleichbares Leben und eine effektive Mitarbeit am Gemeinwohl ermöglichen“ (Nr. 113). Es geht also immer um die Überwindung von Ausgrenzungen, um die Beteiligung aller am gesellschaftlichen Leben. Auf diesem Wege wird auch das klassische Subsidiaritätsprinzip wiederentdeckt<sup>61</sup>, auf die vielfältigen Beteiligungsformen am gesellschaftlichen Leben verwiesen, jenseits von Staat und Markt, in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Wie sich das kirchliche Engagement in der Gesellschaft konkret gestalten lässt, soll nun anhand einiger Beispiele deutlich gemacht werden. Wie sind verschiedene Bemühungen der Kirche zu bewerten, ihren Anspruch als Mittler und zivilgesellschaftlicher Akteur zu gestalten? In einem ersten Schritt geht es um neue Formen der Sozialverkündigung, dann um die Strategie der Zentralisierung, weiter um ein künftiges Szenario der Kirchen unter Wettbewerbsbedingungen und endlich um ein rechtes Verständnis des kirchlichen Liebesdienstes. Diese Beispiele sollen zeigen, welche Formen die Auseinandersetzung der Kirche mit den gesellschaftlichen Herausforderungen annehmen kann. Sie wurden ausgewählt, weil sie sich gleichsam aufdrängen. Dabei ist diese Liste keineswegs vollständig und bedürfte einer eigenen Systematisierung, die allerdings an dieser Stelle nicht zu leisten ist.

### **Engagiert aber inkompetent?**

Greifen wir ein Beispiel heraus, das die Herausforderung für die Kirche deutlich werden lässt: Die traditionelle und beinahe klassisch zu nennende Gestalt kirchlichen Engagements in der Welt ist die von lehramtlichen Rundschreiben und Verlautbarungen. Diese Praxis, als Reaktion auf aktuelle Problemlagen, ist in den letzten Jahren eher noch beliebter geworden.

---

<sup>60</sup> Vgl. W. Huber: Kirche in der Zeitenwende, a.a.O., 280f.

<sup>61</sup> Vgl. G. Wilhelms: Subsidiarität im Kontext der ausdifferenzierten Gesellschaft, in: A. Baumgartner/G. Putz (Hg.): Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt. Innsbruck 2001, 125-141.

Die Rundschreiben kann man, so die Annahme, als engagierte moralische Appelle verstehen. In diesem Sinne folgen sie einem immer gleichlautenden Schema, das von dem Wirtschaftsethiker Homann einmal so karikiert worden ist: „Man beginnt mit einer offenkundigen Notlage (etwa der Arbeitslosigkeit, G.W.), beschreibt die Wirkungen auf die Betroffenen, stellt eine Verletzung der „Würde“ (...) fest und fordert, daß dies abgestellt werde.“<sup>62</sup> Trotz zum Teil mit hohem Sachverstand erstellt, werden sie als „entweder herzlich banal oder realitätsfern oder anmaßend und einseitig“ eingeschätzt.<sup>63</sup> Auf diese Weise werden die Lehrschreiben als ein Teil der in Deutschland in den letzten Jahren üblich gewordenen Krisensemantiken interpretiert, als Teil der allgemeinen gesellschaftlichen Stimmungslage. Und so laufen sie Gefahr, ungehört zu bleiben, von den Adressaten, den gesellschaftlichen Akteuren mit ihren Sachordnungen, nicht verstanden zu werden – oder achselzuckend als allgemeiner Ausdruck für eben diese Zwänge der Sachen akzeptiert zu werden. Sie laufen leer, gerade weil sie ethisch-religiöse Perspektiven ins amoralische weil sachlichgesetzliche Spiel bringen wollen (Differenzierung und Komplexität). Und sie laufen noch einmal leer, weil der moralische Appell sich eher an die Einzelnen wendet und von moralischer Umkehr eine Beseitigung der beklagenswerten Umstände erwartet (Individualisierung).

Aber wie sollte die Kirche ihre zweifellos immer schon berechtigten Anliegen so zur Sprache bringen, dass sie auch unter den heute herrschenden Bedingungen gehört werden können? Mehr noch: Wie kann sie überhaupt noch eine eigene sozial-ethische Kompetenz gewinnen und beanspruchen?

Das Gemeinsame Wort der beiden Kirchen in Deutschland kann man durchaus als Antwortversuch auf diese Frage interpretieren: Dem Wort wurde nämlich ein sogenannter Konsultationsprozess vorgeschaltet. Nach Vorläufern in den USA und Österreich ein Versuch, mit neuen Formen ethischer Meinungsbildung in der Gesellschaft zu experimentieren. Der Beratungsprozess wollte ausdrücklich die Kompetenz der Christinnen und Christen vor Ort einbeziehen und einen Dialog mit allen Menschen guten Willens initiieren (Gemeinsames Wort Nr. 13). Außerdem wurde immer wieder betont, dass schon „der Weg das Ziel“ sei und dass der Prozess weitergehen solle (vgl. Nr. 34 u. 47). Der Prozess wird als gemeinsames Lerngeschehen verstanden (Nr. 43 u. 46), als Anstoß für konkrete Veränderungen und die Bildung solidarischer Netzwerke (Nr. 45). Das Interesse an den strukturellen Möglichkeitsbedingungen für individuelle Moral ist wieder auf die Prozesse verwiesen, in denen sich sittliches Bewusstsein überhaupt ausbilden kann: Prozesse, die das intuitive Wissen der Beteiligten einbinden, die gerade die Offenheit und, um mit Jürgen Habermas zu sprechen, die „Multifunktionalität“ der bloßen Umgangssprache gegenüber den Spezialcodes als Raum für die Ausbildung moralischen Bewusstseins fördern. Solche Einflussnahmen, solche „Einmischungsversuche“ können „neue Erfahrungsräume des Christlichen“ eröffnen in Feldern, „die das säkulare Wissen zu Unrecht allein für sich behauptet“, so urteilt zu Recht der Soziologe Kaufmann.<sup>64</sup> Aus der Einsicht in die Marginalisierung unserer Handlungsfähigkeit durch die dominierenden systemtheoretischen und rationalistischen Perspektiven wird die Frage nach den sozialen Bedingungen unseres Selbstverständnisses als „Subjekt und Person, die ihren Ursprung in der Botschaft vom Heilswillen Gottes für *alle* Menschen hat, immer dringlicher“.<sup>65</sup>

Aber wird damit die christliche Gemeinschaft nicht überschätzt und überfordert, zumal sie sich in ihrer zentralen Gestalt als Pfarrgemeinde tatsächlich auf Gottesdienstvorbereitung,

<sup>62</sup> K. Homann: „Mut zur Zukunft“ – in Kleinmut verstrickt. Vom Pfeifen im dunklen Wald, in: ZEE 39 (1995) 116-120, 117.

<sup>63</sup> So M. von Renesse, zit. nach: M. Vogt: Methodische Reflexionen zur Kirche als ethischer Instanz in pluraler Gesellschaft, in: G. Bachelitner/W. Winger (Hg.): Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik. (FS W. Korff). Freiburg Schweiz 2003, 95-120, 107.

<sup>64</sup> F.-X. Kaufmann: Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur, in: Ders.: Religion und Modernität, a.a.O., 209-234, 232.

<sup>65</sup> Ebd., 233.

Sakramentenkatechese, Pfarrfest und Missionsarbeit „spezialisiert“ hat? Dennoch: Zum einen darf man die Gemeinschaften nicht auf die Pfarrgemeinde einschränken, zum anderen öffnet das Verständnis der Kirche als Mittlerin und zivilgesellschaftliche Akteurin den Blick für andere Organisationsformen. Zu denken wäre etwa an die Möglichkeit der Vernetzung von Gemeinde und Einrichtungen wie Schule, Krankenhäuser, Wohnungsbaugesellschaften oder Verbänden. Hier tun sich vielfache Chancen auf, nicht nur die bereichsspezifischen Verengungen partiell aufzubrechen, sondern auch auf diese Weise modellhaft zu handeln. Beispiel Wohnungsbaugesellschaften in kirchlicher Trägerschaft: Die Bereitstellung von Wohnraum für Bedürftige kann etwa mit Hilfe von Unterstützungsnetzwerken organisiert werden, die alle Beteiligten, die kirchlichen und kommunalen Gemeinden vor Ort, Betroffene, Sozialdienste, zu integrieren sucht. Beispiel Schule, sowohl bezogen auf den Religionsunterricht als auch auf die in kirchlicher Trägerschaft befindlichen Schulen als solche: „Vernetzung“ könnte hier bedeuten, religiöse Identitäten gerade nicht zu zementieren, indem z. B. ausschließlich auf konfessionell getrennten Unterricht gesetzt wird oder kirchliche Schulen nicht dadurch zu profilieren, dass sie verhältnismäßig wenig Kinder mit Migrationshintergrund aufnehmen<sup>66</sup> oder gar als „Rekrutierungsinstrumente“ misszuverstehen.

Sicherlich müsste man das Verhältnis von Zivilgesellschaft und Markt bzw. Staat noch eigens klären, wenn man das Problem der Integration von „systemischen“ und „interaktiven“ Prozessen angemessen auf den Begriff bringen wollte.<sup>67</sup> Sonst bestünde die Gefahr, das grundlegende Problem nur zu verschieben und im Grunde die Trennung von Sachzwanglogik und Verständigungsprozessen aufrechtzuerhalten. Die Kirche kann sich jedenfalls nicht mit der Verortung ihres Engagements in der Zivilgesellschaft begnügen, sondern muss dafür Sorge tragen, dass ihr Engagement in das wirtschaftliche und politische Geschehen einbezogen wird. Zu denken wäre etwa wieder an den Konsultationsprozess als Mittel zur politischen Bewusstseinsbildung<sup>68</sup>, zu denken wäre auch an die Medien, an ihre eigene Kraft der Wirklichkeitssetzung und ihre Rolle als Vermittlerin der Öffentlichkeit, zu denken wäre an eigene Modelle kirchlichen Engagements wie soeben beschrieben, aber auch an institutionelle Arrangements, die die je systemeigene sachrationale Dynamik öffnen für moralische Ansprüche.<sup>69</sup> Jedes Mal geht es um ein Ausbalancieren von Autonomie und Abhängigkeit...

### **Zentralisierung oder Subsidiarität**

In diesem Zusammenhang soll noch auf eine bisher nur angeklungene Entwicklung aufmerksam gemacht werden. Es gibt Zentralisierungstendenzen in der Kirche.<sup>70</sup> Der Caritasverband versucht seit geraumer Zeit kirchliche Einrichtungen in verschiedener Trägerschaft, oft örtlich verankert in einer Gemeinde, zu übernehmen. Die Argumente sind bekannt: Synergieeffekte erzielen durch bessere Aufstellung am Markt und mehr fachliche Kompetenz. Die Erwachsenenbildung soll straffer organisiert werden, um vermeintliche oder tatsächliche Parallelstrukturen abzubauen oder um besser (zentral) koordinieren zu können. Auch die gemeindlichen Strukturen, wie gesehen, sollen vergrößert werden, um sich

---

<sup>66</sup> Vgl. etwa A. Sen: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München 2007. Sen wehrt sich vehement gegen die Vorstellung von einer kulturellen Identität, die diese auf ein einziges Merkmal, häufig die Religion, reduziert. „Die Religion ist nicht und kann nicht die allumfassende Identität eines Menschen sein“ (94). Die Kirche als intermediäre Instanz versucht möglichst alle Faktoren des menschlichen Daseins in den Blick zu nehmen.

<sup>67</sup> Vgl. G. Wilhelms: Die Ordnung moderner Gesellschaft, a.a.O., etwa 101ff.

<sup>68</sup> Gemeint ist der Konsultationsprozess zur Vorbereitung des Gemeinsamen Wortes, aber sehr wohl zu verstehen als „Prototyp“ für das gesellschaftspolitische Engagement der Kirche (s.o.).

<sup>69</sup> Vgl. G. Wilhelms: Die Ordnung moderner Gesellschaft, a.a.O. 111f.

<sup>70</sup> Auch hier geht es um Beobachtungen aus der katholischen Kirche, obwohl diese Tendenzen konfessionsübergreifend scheinen.

spezialisieren oder profilieren zu können, um Geld zu sparen u.ä. Sicherlich ließen sich weitere Beispiele nennen. Natürlich kann man die Argumente nicht einfach vom Tisch wischen. Aber um dem kirchlichen Selbstanspruch gerecht zu werden, nämlich möglichst personnahe Strukturen aufzubauen (Subsidiarität), die „vor Ort“ vernetzt sind und deshalb bei den Menschen „vor Ort“ eine höhere Akzeptanz erfahren, um möglichst viel ehrenamtliches Engagement zu initiieren, um der gesamtgesellschaftlichen Tendenz zur Rationalisierung durch Professionalisierung und Ökonomisierung einschließlich der Tendenz zur Ausdifferenzierung und Privatisierung der Religion (die Kirchengemeinde hat sich auf ihr Kerngeschäft zu konzentrieren) nicht zu erliegen, bedarf es der dezentralen, gemeinschaftsorientierten, subsidiären Typen kirchlich-pastoralen und -sozialethischen Engagements.

### **Die Kirche im Wettbewerb**

Die Idee, das kirchliche öffentliche Engagement in der Zivilgesellschaft zu verorten, ist, wie gesagt, naheliegend. Ob sich daraus so etwas wie eine Aufbruchstimmung entwickelt, ist aber die Frage. Die Erfahrungen sind alles andere als ermutigend; man denke nur wieder an die öffentlichen Reaktionen auf das Gemeinsame Wort: „Totgelobt“, so kann man die Reaktionen von Seiten der Politik zusammenfassen, „Appellitis“, so der Vorwurf von Seiten der Sozialwissenschaften.

Im Zusammenhang mit der Debatte über die Säkularisierungsthese ist immer wieder auf den Unterschied zwischen Europa und den USA hingewiesen worden. Könnte nicht die Tatsache, dass die Kirche in Deutschland zu einem Teil der Zivilgesellschaft geworden ist, also zu einem Akteur unter vielen, ihr neuen Schub verleihen? Eine naheliegende Hoffnung? Anders als in Europa finden sich die Kirchen in Amerika nämlich schon lange in einer ausgeprägten Marktsituation wieder, und das ist möglicherweise einer der Gründe dafür, dass die Religion und die Kirchen dort, in einer hochmodernen Gesellschaft wohlgemerkt, keinen Mitgliederschwund zu verzeichnen haben. Also ist die These fragwürdig, Modernität zwangsläufig mit Säkularisierung in Verbindung zu bringen. Man muss das Phänomen Säkularisierung differenzierter betrachten, etwa mit Casanova, indem man zwischen Säkularisierung als (1.) Ablösung und Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen, als (2.) Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen und schließlich als (3.) Abdrängung der Religion in die Privatsphäre, unterscheidet.<sup>71</sup> Wobei die erste Form sicherlich konstitutiv ist für die moderne Gesellschaft und die beiden letzteren sich gegenseitig verstärken. In Europa jedenfalls treten alle drei Säkularisierungsprozesse gleichzeitig auf, in den USA vornehmlich der erste.

Wie auch immer man hier gewichten mag: Vor einer vorschnellen Übernahme des „Modells USA“ muss gewarnt werden, so als könnten wir die Hoffnung hegen, die Kirchen würden über kurz oder lang durch Einbindung in die Zivilgesellschaft in eine marktähnliche Situation versetzt und, den USA vergleichbar, einen Motivationsschub erfahren und dadurch ihre „Wiederbelebung“ erreichen. Einmal abgesehen von der theologischen Schwierigkeit, das Nebeneinander von christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nach dem Marktmodell zu denken – der Glaube an den einen Jesus Christus ist der wesentliche Einheitspunkt – ist in Deutschland (noch) keine Pluralität religiöser Denominationen in Sicht, die miteinander in Konkurrenz treten könnten. Zwar ist mit einer immer stärker werdenden islamischen Gemeinschaft zu rechnen und im „christlichen Lager“ breiten sich auch bei uns charismatische Erneuerungsbewegungen aus. Ansonsten aber tritt den Kirchen – die beiden großen Kirchen haben gelernt, in Frieden und Eintracht nebeneinander zu leben – eine große Zahl religiös Gleichgültiger gegenüber. In dieser Situation greift der Markt begriff (noch) nicht, weil die Kirchen wohl in absehbarer Zeit in einer Monopolstellung verbleiben, mit der

---

<sup>71</sup> Vgl. J. Casanova: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, a.a.O., 182ff.

hinlänglich bekannten Tendenz, „sich auf ihre Rolle als Servicestellen für die eigene Klientel zu beschränken. Sie werden zu sozialen und seelsorgerischen Dienstleistungszentren, die bei Bedarf zur Verfügung stehen und über eine stabile und unangefochtene Kundschaft verfügen.“<sup>72</sup> Naheliegender ist auch die Frage, ob nicht Konkurrenzsituationen gegenseitigen Abschottungstendenzen Vorschub leisten und dadurch religiösen Fundamentalismus weiter Nahrung geben – auf allen Seiten? Sollten wir tatsächlich auf amerikanische Verhältnisse zugehen, dann gälte auch hier in besonderer Weise die Idee der Vermittlung: die Kirchen haben nach ihrem Selbstverständnis die Aufgabe der Integration, nicht die der Profilierung (um zu überleben). Beispiele wären Schulen oder Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft: Könnte nicht gerade ein Teil des besonderen Profils christlicher Einrichtungen darin bestehen, den interreligiösen Dialog möglichst früh zu initiieren? Gelegenheiten dazu gäbe es reichlich in Zeiten, in denen das Betreuungsangebot ausgeweitet werden soll.

In dieser offenen Situation bleibt den Kirchen nichts anderes übrig als sich „intrinsisch“ zu motivieren und den Trend schleichender Säkularisierung (im Sinne von 2.) als Herausforderung anzunehmen, sich abzusetzen vom klassischen Modell eines Parallelangebotes zum Staat und sich so zu organisieren, dass das eigene Handeln Profil gewinnt. Die Kirche im Wettbewerb jedenfalls wäre keine Lösung, sondern eine neue Herausforderung mit neuen Problemen.

### **Gemeinde und Caritas**

Ein schon mehrfach angeklungener Aspekt kirchlichen Handelns in der Öffentlichkeit muss noch eigens hervorgehoben werden. Es geht um die Menschen am Rande, die Benachteiligten und Armen in unserer Gesellschaft. Die Parteinahme für diese Menschen ist die vorrangige Option der Kirche, wenn es um die Bewertung bestehender gesellschaftlicher Zustände geht. Diese Feststellung ist unbestritten. Allerdings hat die aktuelle Debatte über die Zukunft des Sozialstaats eine Vorstellung von Hilfehandeln auf den Weg gebracht, mit der man sich als Christ kritisch auseinander setzen muss. Der schon zitierte Wirtschaftsethiker Homann hat sie so auf den Punkt gebracht: „Das Streben nach individueller Besserstellung wird zum Motor der Solidaritätsmoral des Abendlandes. Marktwirtschaft löst die alte Caritas, die alte Mildtätigkeit, ab, sie wird zur effizientesten Form der Caritas, die die Weltgeschichte bisher gesehen hat.“<sup>73</sup> Einer solchen These könnte man durchaus etwas abgewinnen, wenn sie nicht eine Kluft aufrisse zwischen der ökonomisch rationalen Selbstoptimierung der Eigeninteressen und der moralischen Selbstverständigung. Mit der Folge mittlerweile einschlägiger Bewertungen sozio-ökonomischer Ungleichheit: von „sozialer Hängematte“ ist die Rede. Das christliche Verständnis von Nächstenliebe steht dem entgegen. Die Liebestätigkeit, wie sich Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika ausdrückt, wird nie überflüssig, seien die Strukturen noch so gerecht. Es wird „nie eine Situation geben, in der man der praktischen Nächstenliebe jedes einzelnen Christen nicht bedürfte, weil der Mensch über die Gerechtigkeit hinaus immer Liebe braucht und brauchen wird.“<sup>74</sup> Der Dienst der Liebe ist immer nötig, auch gegenüber den Armen, so betont er gegen den möglichen Einwand, caritativer Einsatz stünde ständig in der Gefahr, „systemstabilisierend“ zu wirken.<sup>75</sup> Das Problem der „Menschen am Rande“ wird durch das Trennungsschema, hier Markt dort Caritas, eher verstärkt, wenigstens verstetigt. Ganz gleich, ob es uns gelingt, die betroffenen Menschen (wieder) in die Marktwirtschaft zu integrieren, so dass sie keiner unmittelbaren

---

<sup>72</sup> D. Martin: Säkularisierung in Europa – Glaubensvielfalt in Amerika. Zwei Ausnahmen und keine Regel? In: Transit Nr. 8, 1994, 42-52, 48.

<sup>73</sup> K. Homann: Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln, in: Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik, hrsg. von G. Siebeck. Tübingen 2001, 85-110, 95.

<sup>74</sup> Benedikt XVI.: Enzyklika Deus caritas est. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006, Nr. 29, S. 41.

<sup>75</sup> Ebd., Nr. 31, S. 46.

Hilfe mehr bedürfen: wir bleiben mitverantwortlich. Der Markt darf nicht ausschließlich als „eigene Welt“ jenseits aller Liebestätigkeit verstanden werden, so naiv sich diese Forderung auch anhören mag. Die Logik der These von der Trennung von Ökonomie und Ethik steht jedenfalls in der Gefahr, mit der Verabschiedung individueller Moral auch die Marktwirtschaft als für die Menschen am Rande grundsätzlich unzuständig zu erklären. Sicherlich steht auch das kirchliche Leben in der ständigen Gefahr, seine Vermittlungsaufgabe zu vergessen und in die von der „ökonomischen Ethik“ im Sinne Homanns gelegte Falle zu tappen, nämlich dann, wenn sie etwa gemeindliches Leben und Caritas auseinanderfallen lässt, statt sie zu verbinden.

Wenn man nun zusammenfassend so etwas wie strukturelle Konsequenzen ziehen möchte, kann man folgende drei Desiderate nennen:

1. Kirchlich-caritatives Engagement würde sich den „Menschen am Rande“ zuwenden, denjenigen, die von der Marktlogik nichts (mehr) zu erwarten haben, etwa den Langzeitarbeitslosen. Sie brauchen in ganz besonderer Weise persönliche Ermutigung. Und zwar so, dass sie nicht wieder zu Objekten werden, weder als Klienten noch als potentielle Marktteilnehmer. Dieses spezifische Tätigkeitsfeld bliebe grundsätzlich unersetzbar durch Markthandeln. Entweder wir sprechen vom Eigeninteresse und kalkulieren sowie von Positionen oder wir appellieren an die Empathie, an persönliche Zuwendung und ans Solidaritätsgefühl. Beide Bereiche sind nicht aufeinander zurückführbar.

2. Dieser Tätigkeitsbereich stünde als organisierte Hilfe, als „korporativer Akteur“ zwischen professioneller Rationalität und persönlicher Solidarität. Es integrierte kalkulatorisches Denken, ob in therapeutischer Form oder in Form von ökonomischer Kalkulation, und persönlicher Zuwendung. In der Enzyklika *Deus caritas est* heißt es sinngemäß, dass berufliche Kompetenz allein nicht genügt, weil die Menschen „Menschlichkeit“ brauchen, die „Zuwendung des Herzens“.<sup>76</sup> Beide Bereiche müssen immer wieder vermittelt werden.

3. Caritatives Handeln würde sich an alle Menschen wenden, weil Caritas durch Marktwirtschaft nicht ersetzbar ist, sei es als Betroffener, potentiell Betroffener oder Mitverantwortlicher. Nicht nur nicht ersetzbar, sondern dieses Handeln bliebe auch für die Marktwirtschaft unersetzbar, insofern marktförmiges Handeln gar nicht anders gedacht werden kann als eingebunden in eine Vielfalt von Bedingungen und Motiven und insofern gerade der Liebesdienst für den Aufbau moralischer Infrastruktur unverzichtbar ist. Beide Bereiche dienen dem einen Ziel, der Humanisierung der Welt. „Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“<sup>77</sup>, auch der Wirtschaft, muss die menschliche Person sein.

So hängen diese drei Aspekte noch einmal in besonderer Weise zusammen: Die Betroffenen brauchen die besondere Form der Zuwendung (1). Gleichwohl bleibt Caritas für alle lebensnotwendig (3): weil alle Menschen Liebe brauchen, weil das Gelingen menschlichen Lebens nicht am Markterfolg hängt und weil ausschließlich marktförmig vermittelte soziale Integration den Zusammenhalt der Gesellschaft nicht gewährleisten kann. Und schließlich bleibt die Vermittlungsfunktion zentral: Dabei hat die Kirche wie keine zweite Institution die Chance, ihren spezifischen Liebesdienst mit dem Leben der Gemeinden zu verbinden (2). Dadurch könnte sie die Bedingungen für die beiden ersten Punkte konkret werden lassen, nämlich das Bewusstsein dafür wachsen lassen, dass nicht alles der Logik des Marktes zu dienen habe, dass man sein Herz nicht an die Logik der Ökonomie hänge. Die christliche Botschaft, dass für den Menschen mehr „drin“ ist, als uns die Welt und ihrer

---

<sup>76</sup> Ebd., Nr. 31, S. 45.

<sup>77</sup> Johannes XXIII.: „*Mater et magistra*“. 1961, Nr. 219, Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hrsg. vom Bundesverband der Kath. Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB. Köln 7. Aufl. 1989, 269.

Wirtschaft möglich und wirklich ist, findet sich eben nicht nur in theologisch-existentialen Motiven. Sie gründet auch in bestimmten sozialen Handlungsweisen und Strukturen. In diesem Sinne ist die Marktwirtschaft nicht die effizientere Caritas, sondern Caritas ist für eine humane Gesellschaft unverzichtbar und damit auch für die Marktwirtschaft. Die besondere Herausforderung heute besteht tatsächlich darin, Caritas und Marktwirtschaft miteinander zu vermitteln. Und die besondere Herausforderung für die Kirche besteht darin, caritatives Handeln als wesentlichen Lebensvollzug von Kirche deutlich zu machen – die gegenwärtigen Strukturen stehen dem, wie gesagt, eher im Wege, insofern gemeindliches Leben und diakonisches Handeln de facto unabhängig voneinander funktionieren und auch so wahrgenommen werden.

### 3. Schluss

Abschließend sollen drei Optionen hervorgehoben werden:

1. Die Kirche sollte der Sinnlichkeit besondere Beachtung schenken: Die religiöse Symbolwelt in ihrer sinnlichen Fülle und Erlebnisqualität vermag auf besondere Weise das Andere der Gesellschaft wachzuhalten, das Andere gegenüber den ausdifferenzierten Sachzwängen, gegenüber dem Zwang zur Flexibilität und Mobilität, gegenüber Informationsflut und Erlebnissucht – ohne selbst wieder zwingen zu wollen.
2. Die Kirche sollte sich mit einer Mehrfachkultur der Kirchenbindungen nicht nur abfinden, sondern diese fördern. Das ist eine Option für eine offene Kirche und gegen eindeutige kulturelle Identifikationsbedingungen des Christlichen, für eine Multiplikation der Ausdrucksmöglichkeiten für die Verbundenheit mit der Kirche.
3. Sie sollte sich verpflichtet fühlen, sich als Teil der Gesellschaft zu begreifen, sich verantwortlich zu wissen für die Zukunft der Gesellschaft insgesamt. Ihr Handlungsfeld ist die Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft, überzeugen kann sie nur als Vorbild. Die Kirche ist für die Menschen da, nicht die Menschen für die Kirche.

Ich möchte mit einer These schließen: Es hätte wohl eine noch viel größere Anzahl von Mitgliedern der Kirche den Rücken gekehrt, gäbe es nicht noch immer so viele verschiedene Identifikationsmöglichkeiten mit den kirchlich-religiösen Vollzügen, so dass auch massive Enttäuschungserfahrungen oder auch intellektuelle Zumutungen noch kompensiert werden können. Dabei spielen zweifellos ein ausgeprägtes Krisenbewusstsein des modernen Menschen und die rituelle Monopolstellung die Kirche eine entscheidende Rolle. Wenn man sich der eingangs zitierten Alternative von Pasolini erinnert, der Alternative zwischen Anpassung und Revolte, so kann man nun resümieren: Passte sich die Kirche der Gesellschaft an, würde sie über kurz oder lang bedeutungslos werden. Ignorierte sie die Bedürfnisse der Menschen, zöge sie sich zurück auf den heiligen und mit sich selbst zufriedenen Rest, verkäme sie zur Sekte. Die Kirche muss sich entscheiden, auch wenn natürlich bei weitem nicht alles von ihr abhängt. Lässt sie alles beim Alten, wird sie über kurz oder lang sprichwörtlich zum auslaufenden Modell. Versucht sie die Identifikationsmöglichkeiten des Christlichen einzuschränken, wird sie wohl zur stabilen aber marginalen gesellschaftlichen Gruppe. Letztlich muss sie sich, will sie ihrer Botschaft treu bleiben, von der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, um mit dem letzten Konzil zu sprechen, herausfordern lassen. Man vergesse nicht, dass die Gnade Gottes immer schon beim Menschen ist, noch bevor der Verkünder der Gegenwart Gottes seine Stimme erhebt. Das ist die richtige Perspektive und nicht die zwanghafte Sorge ums eigene Überleben.