

ARBEITSKREIS

"Chancen einer 'Fernstehendenpastoral' - Theoriebildung"

Leitung: Dr. Norbert Mette, Münster

Protokoll: Dr. Wilhelm Möhler, Tübingen

Kurzreferat/Gesprächsgrundlage

K i r c h l i c h e u n d n i c h t k i r c h l i c h e  
R e l i g i o s i t ä t

- Soziologische und fundamentaltheologische Elemente zur praktisch-  
theologischen Theoriebildung -

- I. Als ein charakteristisches Merkmal führt E. Stammeler in seiner Porträt--  
skizze des Protestantent die "Distanz zur kirchlichen Institution" auf: Im  
Gegensatz zum Katholiken zeichne den Protestantent ein problematisches  
Verhältnis zu seiner Kirche aus; ihr den Charakter unbedingter Verbindlich-  
keit zuzusprechen, widerspräche seinem ganzen Selbstverständnis (vgl. Stamm-  
ler 1976, 21 ff). In der Tat läßt sich nicht bestreiten, daß die katholi-  
sche Tradition der Kirche und damit auch der Verbundenheit mit ihr eine  
wesentlich größere Bedeutung beimißt. Typisch dafür ist, daß der "libe-  
ralen Theologie" vergleichbare Strömungen innerhalb der katholischen Kirche  
bestenfalls am Rande eine Rolle gespielt haben, sich aber in keiner Epoche  
nachhaltig durchzusetzen vermochten. Es ist darum nur zu verständlich, daß  
die katholische Theologie sich angesichts des auch unter den Katholiken  
vermehrt anzutreffenden Phänomens einer unbekümmerten Distanz zur kirch-  
lichen Institution schwer tut; stellt ihr doch ihre Tradition weder zur Er-  
fassung noch zur Beurteilung dieses Phänomens geeignete Kategorien zur Ver-  
fügung. Will die katholische Theologie überhaupt zu dieser distanzierten  
Kirchlichkeit Stellung nehmen, ist sie darum gezwungen, Anleihen bei ihrer  
protestantischen Nachbarin zu machen. So kommt es, daß nicht nur bezüglich  
der traditionellen dogmatischen Kontroversen, sondern auch zu einem aktuel-  
len praktischen Problem wie dem der kirchendistanzierten Christlichkeit bzw.  
Religiosität eine Annäherung der konfessionellen Standpunkte festzustellen  
ist. Auch katholische Autoren betonen nunmehr, daß die von einem Christen  
zu fordernde grundlegende Bindung an die Kirche nicht mit dem Postulat einer  
Totalidentifikation mit der konkreten empirischen Kirche verwechselt werden  
darf und daß darum auch verschiedene Intensitätsgrade in der Bindung durchaus

ein "Heimatrecht" in der Kirche haben (vgl. z. B. Biemer 1977; Ratzinger/Lehmann 1977; Forster 1977).

Doch abgesehen davon, daß sich aus solchen grundsätzlichen theologischen Erwägungen, so weiterführend sie auch sein mögen, noch keine Kriteriologie für konkretes pastorales Handeln ableiten läßt (es müßten z. B. im Anschluß daran im einzelnen die Konsequenzen für Sakramententheologie und -pastoral reflektiert werden), stellt sich die Frage, ob damit überhaupt die gegenwärtige Problemlage zureichend getroffen ist. Denn darin kommen sowohl protestantische als auch katholische Autoren überein: eine theologische Rechtfertigung einer kirchlich distanzierter Christlichkeit ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß eine grundlegende Entscheidung zum Christsein getroffen ist und auch bewußt beibehalten wird. Was aber ist, wenn die Distanz zur kirchlichen Institution, wenn die nur partielle Identifikation mit ihr nicht aus theologischen Gründen erfolgt, ja nicht einmal Sache einer bewußten Entscheidung ist? So sehr auch unter immer mehr Menschen eine Suche nach Sinnantworten und nach Religion anzutreffen ist, so wäre es doch eine unzulässige Verallgemeinerung dieses Phänomens, würde man daraus eine generelle Aufgeschlossenheit für Religion ableiten. Es scheint vielmehr, daß Menschen, für die Religion etwas bedeutet, die religiös leben - wenn auch am Rande der Kirche oder gar ohne sie -, zu den sog. "pastoralen Glücksfällen" zählen. Die weit mehr anzutreffende Erscheinung, auf der zugleich im wesentlichen die Stabilität der Volkskirche basiert, ist demgegenüber eher als "Religion ohne Entscheidung" (H.-O. Wölber) zu charakterisieren. Hiermit ist eine Zugehörigkeit zu einer der Kirchen gemeint, die mit einer theologisch qualifizierten grundlegenden Bindung an Jesus Christus und an die Kirche kaum etwas gemein hat. Die hier anvisierte Einstellung läßt sich vielmehr folgendermaßen zusammenfassen: Religion und Kirche gelten zwar für die Gesellschaft als unverzichtbar - aber nicht oder nur hin und wieder für das eigene Leben (vgl. u. a. Kaufmann 1973, 110; Redhardt 1977, 59 f).

Diese Form der Kirchenzugehörigkeit, die sich in einer "distanzierten Toleranz" (J. Redhardt) den Kirchen gegenüber ausdrückt, stellt eine größere Provokation für die kirchlich engagierten Christen und die Theologie dar als die verschiedensten Weisen der kirchendistanzierten Religiosität. Denn diese läßt sich - grundsätzlich wenigstens - mithilfe eines kirchlichen bzw. zumindest religiösen Bezugsrahmens erfassen; auch bietet sie noch - wenn auch teilweise minimale -

Anknüpfungspunkte für pastorales Handeln. Beides gestaltet sich angesichts der "Religion ohne Entscheidung" erheblich problematischer. Gerade weil hier die üblichen theologischen Erklärungsmuster versagen und darum die Pastoral, will sie sich nicht völlig rigide dieser Situation gegenüber verhalten, unweigerlich die offiziellen Normen unterlaufen und Regelverletzungen begehen muß, ist es notwendig, den Bezugsrahmen weiterzuspannen und außertheologische Analysen in die Reflexion einzubeziehen.

II. Das Verhältnis der Menschen zu Religion und Kirche muß in engem Zusammenhang mit dem Selbstverständnis der gegenwärtigen Gesellschaft und der in ihr lebenden Menschen überhaupt gesehen werden. Zu dieser elementaren Einsicht hat die Religionssoziologie mittlerweile wieder zurückgefunden. "Mittlerweile" wird hier deswegen hervorgehoben, weil diese soziologische Disziplin zeitweise die Bereiche "Religion" und "Kirchen" völlig intern, ohne die größeren Zusammenhänge zu thematisieren, als Spezialthemen abgehandelt hat. Typisch für diese Epoche war, daß die Religions- bzw. Kirchensoziologie innerhalb ihres Faches ein Randdasein fristete; meist waren es zugleich theologisch gebildete Vertreter, die es überhaupt noch betrieben. Mittlerweile hat sich jedoch, wie gesagt, ein Stimmungsumschwung vollzogen. Es kommt wieder in den Blick, daß Religion und Kirchen um entscheidende Dimensionen verkürzt werden, wenn sie ausschließlich dermaßen kirchenzentriert untersucht werden. Wenn die These der klassischen Religionssoziologie (E. Durkheim, M. Weber) stimmt, dann ist Religion adäquat nur im Rahmen einer Gesellschaftstheorie zu erfassen. Ebenso gilt dann aber auch umgekehrt, daß eine Gesellschaftstheorie, die die Religion nicht einbezieht, zu kurz greift. Über diese Zusammenhänge wird gegenwärtig eine erstaunlich intensive Diskussion geführt (vgl. zusammenfassend Menekes 1977).

Es kann hier nicht dargestellt werden, welche Funktion der Religion innerhalb verschiedener Theorieansätze zugewiesen wird. Im Kontext dieser Überlegungen ist von besonderem Interesse, wie jeweils die gegenwärtige religiöse und kirchliche Situation analysiert wird. Dabei verdienen insbesondere folgende - untereinander kontroverse - Positionen Beachtung:

1. Der systemtheoretische Ansatz. N. Luhmann hat in seinen gesellschaftstheoretischen Analysen bekanntlich der Religion eine grundlegende Funktion zugewiesen. Sie besteht darin, "die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen

(System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen" (Luhmann 1977, 26). Gerade indem aber die Religion diese äußerste Funktion, die innerhalb eines gesellschaftlichen Systems überhaupt erbracht werden kann, leistet, gerät sie in ein Dilemma: Sie leistet einem Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung Vorschub, im Verlauf dessen sie aus ihrer in frühen Gesellschaften zentralen Rolle verdrängt und selbst zu seinem gesellschaftlichen Teilsystem mit besonderen Funktionen wird. Am Ursprung aller gesellschaftlichen Teilsystembildungen, insbesondere bei der Instituierung der jeweiligen Kontingenzformeln, hat Religion gestanden; im weiteren Verlauf der gesellschaftlichen Evolution haben diese Teilsysteme jedoch jeweils füreinander ausreichend bestimmbare Umwelten sichergestellt, so daß in ihrem Bereich eine unmittelbare religiöse Lebensorientierung entbehrlich, manchmal sogar hinderlich wird. "In einer eigentümlichen Weise, die bis in die Neuzeit hinein wirksam ist, beruhen sie auf Religion, übernehmen ihre Funktion - und distanzieren zugleich von Religion". (ebd. 83) Für die Religion ist es seitdem ein Problem, zwar eine gesamtgesellschaftliche Funktion zu erfüllen, das Problem aber, das zu behandeln sie in der Lage ist, erst schaffen und bewußt machen zu müssen.

Außerdem differenziert sich die Religion trotz funktionaler Spezifikation zwangsläufig selbst zu einem sozialen Teilsystem aus, in dem nun noch vielerlei andere Funktionen mitzuerfüllen sind. Die Ausdifferenzierung des Religionsystems ist einerseits notwendig, um überhaupt noch individuelles oder gesellschaftliches Erleben und Handeln religiös qualifizieren zu können. Gleichzeitig verliert andererseits nicht zuletzt dadurch der Alltag in vielen Vollzügen seine unmittelbare religiöse Relevanz. (vgl. ebd., 36) Religion wird zu einer Sache der privaten Entscheidung. Damit "gerät Religion in den gegen Arbeit abgegrenzten und dadurch bestimmten Bereich der Freizeit. Hier unterliegt sie einer Art Greshamschen Gesetz der Freizeit: Geringwertige Aktivitäten verdrängen höherwertige Aktivitäten, und, soweit dies zu deutlichen Prioritäten führt (Fußball, Fernsehen), verstärkt diese Wahrscheinlichkeit durch soziale Rückkopplung sich selbst ... Heute scheint entschieden zu sein, daß die Kirche in der Freizeit gegen starke, strukturell begünstigte Tendenzen zu konkurrieren hat - ein Problem, das sich innerhalb 'kirchlicher Freizeiten' in der Marginalisierung der 'Bibelarbeit' wiederholt." (ebd., 239)

Die Analyse, die Luhmann vorträgt, ist schonungslos: Die Notwendigkeit, die letzten und unkalkulierbaren Risiken menschlicher Existenz und sozialer Systeme in ihrer Zufälligkeit zu entschärfen, ist im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung entfallen. Damit ist die gesamtgesellschaftliche Relevanz von Religion zurückgegangen; die übrigen Teilsysteme sind nicht mehr auf sie angewiesen. Lediglich bei individuellen Problemfällen, bei denen die hochentwickelten gesellschaftlichen Mechanismen der Enttäuschungsabsorption nicht greifen, bleibt dem organisierten Religionssystem in unserer Gesellschaft ein Betätigungsfeld: Wo Einzelne danach verlangen, weil sie sich in bestimmten Situationen überfordert fühlen, spendet Religion Trost und Hilfe (vgl. Luhmann 1972, 49 ff).

Entsprechend dieser gesamtgesellschaftlichen Situation sind religiöse Probleme mehr oder weniger bloß noch als teilsystem-spezifische zu diskutieren. Im Vordergrund steht die Frage, welche Reflexionsleistungen ein Religionssystem erbringen muß; um mit der gegenwärtigen hochkomplexen Gesellschaft kompatibel zu bleiben. Ähnlich wird die Frage der Mitgliedschaft in der Kirche, der Nähe und Ferne des einzelnen, als Problem abgehandelt, das sich zwar aufgrund der gesellschaftlichen Situation ergibt, für diese jedoch kaum von Bedeutung ist und darum allein organisationsintern gelöst werden muß (vgl. Luhmann 1977, bes. 298-305).

2. Der organisationstheoretische Ansatz. F.-X. Kaufmann hat diesem Ansatz eine spezifische Prägung gegeben, indem er die organisationstheoretische Analyse explizit auf die soziale Organisation des Christentums beschränkt und sie mit einer vergleichenden Christentumsgeschichtlichen Perspektive in Verbindung bringt (vgl. Kaufmann 1974). Es kommt so in den Blick, daß die katholische und die protestantische Kirche keineswegs in gleicher Weise die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung verarbeitet haben und daß daher auch die - heute zwar nicht mehr sehr gravierenden - Unterschiede in der Einschätzung der neuzeitlichen Gesellschaft durch die Kirchen liegen.

Für die katholische Kirche ist es charakteristisch, daß sie bereits sehr früh auf den Prozeß der strukturellen und funktionalen Differenzierung der Gesellschaft mit einer bewußten Ausdifferenzierung der christlichen Religion zur Sozialform "Kirche" geantwortet hat. Dieses war entscheidende Voraussetzung dafür, daß es dem Katholizismus gelungen ist, seine gesellschaftliche Substanz

zu wahren; denn nur so konnte er mit Erfolg die für das 19. Jahrhundert maßgebliche "Strategie der Abgrenzung der Katholiken von der sie umgebenden, sich modernisierenden Umwelt" (Kaufmann 1976, 173) einschlagen, die es bewirkt hat, daß die auf gesamtgesellschaftlicher Ebene festgestellte Ausdifferenzierung und Spezialisierung von Religion sich auf der Ebene des Alltagsbewußtseins der Gläubigen nicht fortsetzte, sondern im Gegenteil dort die konfessions-spezifischen Deutungs- und Auslegungsschemata der Welt relativ fest verankert blieben. Insbesondere seit dem 2. Weltkrieg sind jedoch in Deutschland die sozialen Voraussetzungen für eine solche Abgrenzungsstrategie merklich zurückgegangen. Im unmittelbaren Zusammenhang damit steht der rapide Rückgang des hohen Plausibilitätsgrades kirchlicher Wirklichkeitsdeutungen sowie das Aufkommen einer kirchlich distanzierter Christlichkeit. Auch Katholiken machen nun die Erfahrung "weltlicher" Wert- und Handlungsorientierungen, und daß diese "in mancherlei Hinsicht den überkommenen kirchlichen als überlegen erscheinen. Von daher gesehen sinkt der kirchliche Einfluß auf das Handeln der Katholiken zunächst in all den Bereichen, die nach gesellschaftlich herrschender (nicht mehr: kirchlicher!) Auffassung nicht 'Sache der Kirche' sind." (Kaufmann 1973, 106 f) Die offiziellen Kirchen versuchen, auf diesen Entkirchlichungsprozeß dadurch zu reagieren, daß sie durch bewußtere Organisation ihren Einfluß zu bewahren versuchen; diese Strategie soll nunmehr ermöglichen, daß zumindest innerhalb des organisierten Teils der Gesellschaft die Kirchen weiterhin Gehör finden. Die Kehrseite davon ist jedoch, daß dadurch tendenziell der Rückgang des Einflusses der Kirchen auf ihre Mitglieder gefördert wird. Denn eine Kirche, die vorwiegend oder ausschließlich als "Organisation" erfahren wird, bietet keine Identifikationschancen mehr. Die Kirchenmitgliedschaft wird dann zunehmend unter dem Gesichtspunkt des Nutzens dieser Mitgliedschaft wahrgenommen, also in der gleichen Perspektive, wie das Verhältnis zu anderen Organisationen eingeschätzt wird.

3. Der phänomenologisch-interaktionistische Ansatz. Dieser Ansatz (vgl. Matthes 1971; Matthes 1976; Geller 1976) läßt sich bei seiner Analyse von der Perspektive leiten, unter der die handelnden Menschen die Kirche wahrnehmen; er fragt also nach der Relevanz der Kirche für die Lebenswirklichkeit ihrer Mitglieder. Hierbei kommt er zu einer anderen Einschätzung der gegenwärtigen Situation, als sie beispielsweise in der innerhalb der offiziellen Kirche verbreiteten Klage

von der "Entkirchlichung" zum Ausdruck kommt. Festzustellen ist vielmehr eine erstaunlich feste Verankerung der Kirchen in der Lebenswelt des einzelnen; charakteristisch dafür ist allerdings, daß diese Verankerung sich erheblich von den amtskirchlichen Teilnahmeerwartungen unterscheidet. Insbesondere zur Heraushebung und Deutung besonderer Ereignisse in der Lebensgeschichte wird den Kirchen von ihren Mitgliedern eine besondere Bedeutung beigemessen.

Darüberhinaus ist allerdings auch darauf hinzuweisen, daß der Einfluß der Kirchen auf das Leben des einzelnen und der Gesellschaft durch spezielle, gesetzlich verankerte Leistungen gesichert ist, "die die Kirchen in Bereichen erbringen, in denen sie eine hervorragende Position unter den konkurrierenden Anbietern einnehmen" (Geller 1976, 54), z. B. Jugendarbeit, Kindergartenbereich, Krankenhauswesen, Schulen, Fürsorgewesen. A. Hahn spricht angesichts dieses gewaltigen Zuwachses an Bedeutung der Kirchen als Organisationen für das politische und öffentliche Bewußtsein seit dem 2. Weltkrieg bezeichnenderweise von einer "Verkirchlichung" des gesellschaftlichen Lebens (vgl. Hahn 1974, 57).

Doch diese Stabilität der Volkskirche im Bewußtsein ihrer Mitglieder darf nicht übersehen lassen, daß es daneben auch eine Reihe von ernstzunehmenden Faktoren mit labilisierender Wirkung für den kirchlichen Einfluß gibt. Diese machen sich vor allem auf der normalen Ebene des Alltagslebens bemerkbar. Immer häufiger machen die Kirchenmitglieder die Erfahrung, daß sich kirchliche Deutungsschemata in der alltäglichen Interaktion nicht mehr bewähren. Sie helfen dem einzelnen nicht mehr, zu verstehen und selbst verstanden zu werden; ja, in dem Bestreben die alltäglichen Interaktionen fortzuführen, erweisen sie sich nicht selten als hinderlich. Aufgrund fehlender Plausibilität büßen immer mehr kirchliche Normen und Deutungsschemata die Chance ein, den individuellen Lebensstil im Alltag nachhaltig zu prägen (vgl. Geller 1976, 41 ff). So kommt es schließlich zu der von J. Matthes eindrucksvoll beschriebenen Situation, daß auf der einen Seite "im ganzen ein recht solider Grundstock an kirchlich-religiösem Wissen, an Aussagen über den Inhalt und die Bedeutung des christlichen Glaubens, wie sie im organisierten Kirchentum hervorgebracht werden, vorhanden" (Matthes 1971) ist, daß es auf der anderen Seite jedoch immer weniger gelingt, dieses Wissen um die Inhalte christlicher Religion mit den elementaren Sinngebungsakten des persönlichen und sozialen Lebens zu integrieren. Diese elementaren Sinngebungsakte, die das eigene Leben maßgeblich strukturieren und durchaus religiöse Züge tragen, verbleiben, da sie von der institutionalisierten Religion nicht erfaßt und benannt werden, mehr oder weniger im Bereich des Ausdruckslosen, des Anonymen

4. Der sozialpsychologische Ansatz. G. Schmidtchen hat die Theorie der affektiv-kognitiven Konsistenz (die kurz besagt: je größer die Instrumentalität eines Objektes in Bezug auf die persönlich erstrebten Werte, desto positiver ist die Einstellung zu ihm) zum theoretischen Gerüst von zwei großen religionssoziologischen Untersuchungen gemacht. Er gelangte dabei hinsichtlich der katholischen Kirche u. a. zu folgendem Ergebnis: "Die Strukturen Kirche und Gesellschaft werden von vielen Katholiken als diskrepanz empfunden. Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her und versuchen, sich infolgedessen auch von der Gesellschaft her zu gestalten." (Schmidtchen 1972, 68) Die Kirche wird also von vielen ihrer Mitglieder nicht mehr als instrumentell für die von ihnen anerkannten Werte empfunden. Das führt sie zu Konflikten mit der Kirche oder dem, was sie dafür halten, die häufig dadurch gelöst werden, daß die Beziehungen zur Kirche mehr oder weniger aufgegeben werden, wie es sich z. B. im Rückgang des Gottesdienstbesuches niederschlägt. Allerdings sind die Konsistenzansprüche der einzelnen Menschen verschieden, sie sind abhängig von sozialen Bedingungen und eingespielten Gewohnheiten. Das erklärt eine Reihe von "Unwahrscheinlichkeiten" im Verhalten der Kirchenmitglieder. In weiteren Untersuchungen sind vor allem das Profil und die individuellen und sozialen Folgen der Distanz zu erheben versucht worden (vgl. Schmidtchen 1974; Schmidtchen 1977). Dabei zeigte es sich, daß die Distanz von der Kirche ihre Ursache in Konflikten mit kirchlichen Normen in der persönlichen Lebensgestaltung hat. Obwohl diese Erfahrung sich häufig sehr schnell zu dem generellen Bewußtsein einer tiefgreifenden Diskrepanz zwischen dem täglich erlebten gesellschaftlichen Wertesystem und dem durch die Kirche repräsentierten Wertesystem ausweitet, wird von den meisten an der kirchlichen Mitgliedschaft festgehalten. Das schlägt sich darin nieder, daß sich in dem sog. "praktischen" Glauben des Alltags viele christliche Elemente auffinden lassen. Allerdings geht mit wachsender Entfremdung von der Kirche auch eine zunehmende Bereitschaft einher, pagane oder synkretistische Anschauungen zu assimilieren. Von daher sind die Chancen einer Christlichkeit außerhalb der Kirchen realistisch einzuschätzen: Wo kaum noch eine Bindung zur Institution gegeben ist, wird eine als christlich zu qualifizierende religiöse Lebensführung sehr unwahrscheinlich. Manches spricht dafür, daß die Fähigkeit zum Umgang mit religiöser Problematik überhaupt im Rückgang begriffen ist, was zur Folge hat, daß sich

umso leichter "religiöser Wildwuchs" breit machen kann, der Bereiche der Gesellschaft einer unkontrollierbaren Irrationalität ausliefert.

5. Der kritisch-theoretische Ansatz. Dieser Ansatz, wie er insbesondere von Y. Spiegel vertreten wird, fragt nicht zunächst allgemein nach der Funktion von Religion in der Gesellschaft, um auf diesem Hintergrund die gegenwärtige Situation als Produkt eines globalen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses zu erklären, vielmehr prüft er ganz konkret, ob die christlichen Kirchen in ihrem Handeln ihrem eigenen Anspruch gerecht werden. Nun läßt sich auf dem Hintergrund der Theorie des staatlich regulierten Monopolkapitalismus zeigen, daß die Kirche, analysiert man ihre Tätigkeit innerhalb ihrer vier Hauptarbeitsgebiete (Beratung, Wertsozialisation, karitative Tätigkeit und Systemerhaltung), in einem ausgeprägten Maße gesamtgesellschaftliche Integrationsfunktionen übernommen hat. In ihrer Tätigkeit ist "weitgehend die Spannung zwischen der Integration in eine repressive Gesellschaft und der in das messianische Reich verloren gegangen" (Spiegel 1974 a, 33). Die enge Verflechtung mit dem spätkapitalistischen System führt unweigerlich dazu, daß die strukturellen Krisen dieser Gesellschaft auch in den Kirchen ihren Niederschlag finden; das kirchliche System sieht sich "zwangsläufig den gleichen Krisenphänomenen ausgesetzt, obschon diese sich aufgrund einer spezifischen Situation und der spezifischen Funktion der Kirchen partiell anders darstellen" (ebd., 35).

Wenn in dieser Weise die ökonomische Struktur einer Gesellschaft zum Bezugspunkt auch der Analyse von Religion und Kirchen gemacht wird, ergibt sich eine von den bisher vorgestellten Positionen vollkommen unterschiedliche Sicht der kirchendistanzierten Religiosität. Es zeigt sich, daß Distanz oder Nähe zur konkreten Kirche weniger von religiösen Einstellungen abhängig sind als vielmehr vom gesellschaftlichen Klassengegensatz, der auch innerhalb der Kirchen, z. B. im Streit über pastorale Prioritäten, zur Auswirkung kommt. Nicht zufällig wird das Bewußtsein einer kirchlichen Krise gerade von denjenigen Schichten artikuliert, die im Zuge des spätkapitalistischen Konzentrationsprozesses an ökonomischen Einfluß verlieren und deren Krisenbewußtsein darum sehr ausgeprägt ist. Auf der anderen Seite hat der Klassencharakter der Kirchen dazu geführt, daß insbesondere die unteren Schichten gleichsam automatisch von der Partizipation an der kirchlichen Religion ausgeschlossen sind.

III. So verschieden die hier vorgestellten Positionen im einzelnen auch sind, so kommen sie darin überein, daß das Phänomen der distanzierten Kirchlichkeit nur auf dem Hintergrund des gesamtgesellschaftlichen Wandels adäquat eingeschätzt werden kann. Eine bloß binnenorientierte Betrachtungsweise läuft leicht Gefahr, die Entwicklung von vornherein unter rein negativem Vorzeichen zu betrachten; entsprechend einseitig fallen dann natürlich die Lösungsvorschläge aus. Zwar lassen sich aufgrund der Unterschiedlichkeit der aufgezeigten Ansätze und Analysen ebenfalls noch keine eindeutigen Konsequenzen angeben; auf jeden Fall wird aber eine Fülle von Alternativen sichtbar. Einige davon seien genannt:

1. Luhmann geht davon aus, daß die Differenz zwischen Nähe und Ferne der Mitglieder zu ihrer Kirche vorrangig ein Problem der Zuschreibung ist. Es hat seinen Ort vor allem auf der Ebene der unmittelbaren Interaktion und hängt dort mit der Perspektive insbesondere der Amtsträger zusammen. Er warnt davor, diese Sichtweise überzustrapazieren. Denn "die gesellschaftliche Funktion der Religion und die gesellschaftliche Adäquität religiöser Vorstellungen" ist "auf der Ebene der Interaktion nicht zureichend meßbar" (Luhmann 1977, 302). Ein Beharren auf dieser Perspektive verführt dazu, zum einen die religiöse Qualität der Motivressourcen der aktiven Mitglieder zu überschätzen, zum anderen die kirchlichen bzw. religiösen Motivlagen bei der Masse der Randmitglieder zu unterschätzen. "Die über Interaktion nicht zugängliche, kommunikativ nicht erschließbare Religiosität wird vielleicht vorschnell abgeschrieben oder doch marginalisiert." (ebd., 303) Luhmann empfiehlt darum: "Die Kirche muß sich darauf einstellen, Möglichkeiten bereitzuhalten und anzubieten, und die Entscheidung über ihre Aktivierung den Koinzidenzen des privaten Lebenslaufs überlassen" (ebd., 262)

2. Für F.-X. Kaufmann konzentriert sich die Problematik auf die Frage nach den Möglichkeiten der Identifikation mit einer Kirche, die zunehmend als Organisation wahrgenommen wird. "Wenn Kirche als 'Organisation' erfahren wird, bietet sie keine Identifikationschancen mehr, wie sie als Voraussetzung einer Tradierung ihrer Werte notwendig wären. Religiöse Motivationen können vermutlich nur in 'gemeinschaftlichen', nicht in 'gesellschaftlichen' Sozialbeziehungen übertragen werden ... Ein zentrales Problem zukünftiger kirchlicher Organisation wird demzufolge darin bestehen, soziale Beziehungen primär-grup-

penhafter Art zu fördern und kirchlich zu legitimieren, gerade weil sie den dominierenden, vom Kirchenrecht her strukturierten Prinzipien kirchlicher Organisation widersprechen ... Nicht im Abbau, sondern vielmehr in der wachsenden Komplexität und Vielfalt kirchlicher Organisation, in bewußter Mischung formalisierter und informeller Strukturelemente dürften die größten Zukunftschancen der Kirche als religiöser Organisation liegen." (Kaufmann 1974, 35) Für die Zukunft von christlichem Glauben und Kirche ist es also, wenn man dieser Argumentation folgt, entscheidend, daß sie die Existenz solcher religiöser Gruppen anerkennt, ohne sie zu vereinnahmen, und ihre Entwicklung durch das Zur-Verfügung-Stellen von sozialen Vorgaben unterstützt, wozu die bewußte organisatorische Ausdifferenzierung der Kirche notwendig ist. Es kommt also darauf an, neben dem Ausbau der formalisierten Strukturen die Bildung informeller Gruppen zu fördern, in der der einzelne die sinnstiftende Kraft des Christentums erfahren kann, ohne sich mit der "Organisation" Kirche voll identifizieren zu müssen. Für das Erscheinungsbild der Kirche muß das zur Folge haben, daß ihre Identität nicht länger durch feste Grenzen, sondern auf andere Weise bestimmt werden muß. (vgl. Kaufmann 1973, 152) Auf keinen Fall kann kirchliche Religiosität dadurch erhalten, können die Glaubenschancen dadurch erhöht werden, "daß man Menschen von nicht durch die Kirche kontrollierten Einflüssen fernhält" (ebd., 118)

3. Für J. Matthes besteht eine entscheidende Voraussetzung für eine der Situation der kirchlich distanzierten Christen angemessene pastorale Strategie darin, daß das Eigengewicht dieser Form kirchlichen Teilnahmeverhaltens nicht länger notorisch verkannt wird. Ein Zugang zur Lebenswirklichkeit dieser Kirchenmitglieder ist insbesondere über die Amtshandlungspraxis möglich. Matthes fordert darum: "Für die Strategie des Handelns in der Volkskirche und ihren Gemeinden ergibt sich daraus vor allem zweierlei. Zum einen bedarf es einer Verlagerung der Handlungsprioritäten in Richtung auf die Amtshandlungen und eines Ausbaus der Amtshandlungspraxis um eine auf die Amtshandlungen bezogene Seelsorge. Zum anderen bedarf es einer inhaltlichen Neuorientierung der auf die Amtshandlungen bezogenen Seelsorge, die sowohl die Problematik der Stellung der Amtshandlungen zu den Markierungen des gesellschaftlichen Lebenszyklus als auch die Mehrschichtigkeit der Lebenswirklichkeit all derer beachtet und einbezieht, die am Amtshandlungsgeschehen beteiligt sind (integrale Amtshandlungspraxis)." (Matthes 1976, 111)

4. Nach G. Schmidtchen wäre es verhängnisvoll, würde sich die Kirche darauf verlassen, daß die Bedingungen, die bislang kirchliche Motivlagen zu erzeugen imstande waren ("starke religiöse Sozialisation in der frühen Kindheit, soziale Umgebung mit homogenen prokirchlichen Anschauungen, starke Identifikation und Beschäftigung mit dem Orientierungssystem der Kirche, lebhaft-rituelle Praxis" (Schmidtchen 1973 a, 148)) weiterhin gegeben sein werden bzw. sogar vermehrt wieder hergestellt werden können. Vielmehr dürfte das Gegenteil zutreffen; unter den gegebenen Verhältnissen wird die Distanzierung von der Kirche begünstigt. Das aber bedeutet, daß die Kirche vor der Aufgabe steht, "den Menschen in einer neuen gesellschaftlichen Situation gerecht zu werden" (ebd.). Insbesondere kommt es darauf an, "daß die Kirche jede unnötige Diskrepanz zwischen ihrem Wertesystem und dem der Gesellschaft reduzieren sollte, und zwar überall dort, wo das theologisch sinnvoll geschehen kann. Dort aber, wo zum Wesen der Kirche eine solche Diskrepanz gehört, ist Begründung und Aufklärung notwendig, welche Überlegenheit der Kirche und dem einzelnen aus einer Distanzierung von bloß historisch gegebenen Werten : einer sich wandelnden Gesellschaft erwachsen" (Schmidtchen 1973 b, 181). Doch auch im kirchlichen Interaktionsgefüge einschließlich der Liturgie gibt es Anknüpfungspunkte, die entsprechend wahrgenommen werden sollten (vgl. ebd., 181 ff). Schmidtchen gibt vor allem zu bedenken: Angesichts des großen Reservoirs an Zuwendung an die Kirche sollte sorgfältig bedacht werden, welches Maß an religiöser oder Glaubensqualifikation an die Mitwirkung und Vergabe der Sakramente verknüpft werden. Es gilt, die Gefahr zu erkennen, "daß die Kirche sich mit einer Tendenz, den religiösen Virtuosen höher zu schätzen als den unbehausten Zweifler, aus der sozialen Kommunikationsmöglichkeit hinausdefiniert" (Schmidtchen 1973 a, 149).

5. Auch der kritisch-theoretische Ansatz plädiert keineswegs für eine Aufgabe der Volkskirche zugunsten einer kirchlichen Sozialform, in der der christliche Glaube vermeintlich von selbst entschiedener zur Geltung kommt. Daß die volkkirchliche Situation durchaus günstige Anknüpfungspunkte für kirchliches Handeln - und zwar auf verschiedenen Ebenen: von der Einzelfallhilfe bis zur politischen Einflußnahme - bietet, kann nicht bestritten werden. Entscheidend ist nur, daß die Kirche sich in ihrem Tun ihrer Verflechtung in die soziökonomischen Strukturen bewußt wird und nicht einfach entsprechend dem Zugeständnis der Gesellschaft integrierend wirkt, sondern "entsprechend der jeweiligen

gesellschaftlichen Situation zwischen der schlechten Wirklichkeit und der Utopie", die ihr die christlichen Glaubensinhalte vorgeben, vermittelt (Spiegel 1974 a, 32). Dazu gehört ein entschiedenes Eintreten für die Rechte aller, die innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen zu kurz kommen; die Kirche muß dabei über die notwendige Kritik hinaus sich für eine modellhafte Antizipation besserer, d. h. menschenwürdigerer Verhältnisse einsetzen. Das gelingt ihr nur, wenn sie nicht länger im vermeintlichen Interesse der Betroffenen betreuerisch tätig ist, sondern gemeinsam mit ihnen gegen deren Ohnmachtserfahrungen angeht.

- IV. Trotz aller Divergenzen scheinen diese Alternativvorschläge für eine kirchlich-pastorale Strategie darin übereinzukommen, daß sie dem gegenwärtigen kirchlichen Handeln vorwerfen, es trage nur ungenügend der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation Rechnung. Auf der einen Seite sei sie bestrebt, an der volkskirchlichen Situation festzuhalten; auf der anderen Seite erfülle sie nur halbherzig die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Die Kirche habe noch nicht entschieden genug der Vorstellung der Repristination vergangener gesellschaftlicher Zustände den Abschied gegeben und sich auf die gegenwärtige Gesellschaft eingestellt. Ganz deutlich schlage sich das in ihrer sowohl strukturellen als auch inhaltlichen Kompatibilität mit der zunehmend komplexer werdenden Gesellschaft nieder. Solange dieses Defizit nicht behoben sei, leiste sie ihrerseits dem Prozeß der Entkirchlichung zusätzlichen Vorschub und trage dazu bei, daß Religion wenn nicht ganz aus der Gesellschaft verschwinde, so doch in die Privatsphäre abgedrängt werde.

In dieser Kritik wird der Kirche drastisch vor Augen geführt, daß die verbreitete kirchendistanzierte Einstellung, die anfangs als "Religion ohne Entscheidung" charakterisiert worden ist, ihre Ursache in bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen hat, die als solche wohl irreversibel sind, daß aber, solange die Kirchen sich damit begnügen, diese Erscheinung lediglich zu beklagen und ihr nur mit rückwärtsgerichteten Maßnahmen zu begegnen versuchen, sie ihrerseits dazu beitragen, daß diese Haltung noch umso schnellere Verbreitung findet. Da hier mehr als das Überdauern einer historischen Erscheinungsweise auf dem Spiel steht, da irgendwie die Frage nach der Zukunft von Religion überhaupt tangiert ist, genügt es nicht, die verschiedenen soziologischen Lösungsvorschläge pragmatisch aufzugreifen. Das würde zu leicht dazu führen,

daß man sich mit einem Kurieren an Symptomen begnügt. Wie aufgezeigt, basieren die verschiedenen soziologischen Lösungsvorschläge ihrerseits auf bestimmten theoretischen Analysen und Interpretationen der gegenwärtigen Gesellschaft sowie der Rolle, die die Religion darin spielt. Bevor darum nach adäquaten Formen kirchlichen Handelns in der Gegenwart gefragt wird, muß die Theologie sich auf die Ebene einlassen, auf der die eigentliche Herausforderung liegt; d. h. sie hat sich an dem "Streit um die Wirklichkeit" (T. Rendtorff) zu beteiligen. Dazu gehört nicht bloß eine Rezeption der unterschiedlichen Gesellschaftstheorien; sondern Theologie selbst ist als Theorie der Geschichte und der Gesellschaft anzusetzen (vgl. Metz 1977; Peukert 1976). Nur so wird sie in die Lage versetzt, sich die Funktion, die Religion und Kirche in der Gesellschaft zu erfüllen haben, bloß vorgeben zu lassen, sondern selbst ein Stück weit auf die zukünftige Gestalt der Gesellschaft Einfluß zu nehmen.

- V. Im Rahmen dieses Beitrages bietet es sich an, sich auf den Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit den referierten soziologischen Gesellschafts- und Religionstheorien zu beschränken. Dabei ist von folgenden Momenten auszugehen:

Als unumkehrbares Datum für alle weiteren Überlegungen hat der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung zu gelten. Zwar ist das für Theologie und Kirche nicht unbedingt eine neue Einsicht. Dafür, daß folgenreiche gesellschaftliche Wandlungsprozesse im Gange sind, wurde bereits sehr früh ein feinsinniges Gespür entwickelt und unter dem zentralen Stichwort "Säkularisierung" diskutiert. Diese Betrachtungsweise litt allerdings darunter, daß sie, weil sie Religion und Kirche als Bezugsrahmen gewählt hatte, die gesamtgesellschaftliche Dimension der Entwicklung aus dem Blick verlor. (vgl. hierzu Matthes 1964; Tilmann 1972, Ludwig 1976) Die Folge war, daß unter diesem Blickwinkel Religion und Kirche zunehmend als an den Rand der Gesellschaft gedrängt erschienen, worauf die Kirchen ihrerseits mit einer Emigration aus der Gesellschaft, mit einem Rückzug auf die Privatsphäre reagierten.

Die These von der gesellschaftlichen Differenzierung ermöglicht demgegenüber einen unvoreingenommenen Zugang zum Phänomen des sozialen Wandels. Er ordnet Religion und Kirche in einen Prozeß der Ausdifferenzierung ein, von dem alle

gesellschaftlich bedeutsamen Funktionen (wie Recht, Wirtschaft, Bildung) betroffen sind. Ausdifferenzierung der Religion zu einem eigenen System bedeutet darum noch längst nicht, daß sie fürderhin zu gesellschaftlicher Irrelevanz verurteilt ist. Vielmehr gilt es, nüchtern zu sehen und daraus die praktischen Konsequenzen zu ziehen, daß die Frage nach der Religion in einer anderen Weise gestellt werden muß als in der Vergangenheit.

Genau darunter scheinen momentan die Kirchen zu leiden: daß sie nur solche Vorstellungen und Praktiken als religiös identifizieren, die von der Tradition her als solche vertraut sind, also zum Großteil nur den kirchlichen Anteil daran, aber nicht mehr die volle Dimension der religiösen Erfahrungen, wie sie etwa in den elementaren Sinngangsakten des individuellen und sozialen Lebens zum Ausdruck kommen, benennen können (vgl. Matthes 1971). Diese sind in der Folge dazu verurteilt - weil in unserer Gesellschaft außer den Kirchen kein anderes System vorhanden ist, das für den Bereich der religiösen Bedürfnisse funktional zuständig wäre - , entweder sprachlos zu bleiben oder einer "religiösen Verwilderung" (G. Schmidtchen) anheimzufallen. Gerade weil die Kirchen als traditionsreiche Institutionen mittlerweile über ein beträchtliches Arsenal an Erfahrungen im Umgang mit Religion verfügen (bzw. verfügen sollten), entziehen sie sich in einer kaum mehr zu entschuldigender Weise ihrer Verantwortung, wenn sie sich darauf beschränken, neue religiöse Erscheinungsformen sofort dem eigenen Bestandsinteresse dienstbar zu machen und kritiklos zu vereinnahmen, statt die notwendige Unterscheidung der Geister vorzunehmen, also dafür zu sorgen, daß die unentbehrliche rationale und damit öffentlich zugängliche Dimension aus dem Umgang mit Religion nicht gänzlich ausgeklammert wird.

Dazu gehört auch, daß Theologie und Kirche nicht unbesehen die Funktionen erfüllen, die ihr innerhalb der verschiedenen Gesellschaftstheorien zugestanden werden. Dieses gilt insbesondere für die weit verbreitete und für die Kirche recht verführerische These, Religion habe einen Beitrag zur Bewältigung von individuellen und makrostrukturellen Kontingenzerfahrungen zu leisten, also etwa behilflich zu sein angesichts der Erfahrungen von Krankheit und Tod oder etwa der Belastungen, wie sie im Gefolge von wirtschaftlichen Depressionen zu verzeichnen sind. Zweifelsohne ist die Sorge um die Schwachen und In-der-Gesellschaft-zu-kurz-Gekommenen eine genuin christliche Aufgabe, die sich auf das Vorbild Jesu berufen kann. Aber es ist die Frage,

wie sie angegangen und bewältigt wird. Der Umgang mit Kontingenzerfahrungen kann ambivalent sein. Sie können nämlich funktional im Blick auf die jeweilige Gesellschaft derart "verarbeitet" werden, daß solche individuellen und sozialen Krisen sich nicht zu einem Risiko für den Bestand dieser Gesellschaft auswirken. Kriseninterventionen also als Techniken der Anpassung an das Bestehende! Der Preis dafür ist allerdings, daß das meist auf Kosten der Betroffenen geht.

Spätestens hier zeigt sich, daß ein auf dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition verantwortbarer Umgang mit Kontingenzerfahrungen anders aussehen muß. Christliche Praxis hat ja ihren Ursprung gerade darin, daß angesichts der durch nichts mehr zu überbietenden, da tödlichen Krise Jesu, die sein ganzes Persönlichkeitssystem zu sprengen und seinen Lebensentwurf als absurd zu widerlegen drohte, sich Gott "als die unbedingt rettende Wirklichkeit für Jesus und - im Vorgriff auf die Vollendung - für alle" (Peukert 1976, 301) erwies. Christliches Handeln verharret darum angesichts individueller und gesellschaftlicher Krisensituationen nicht in Sprachlosigkeit. Sondern christlicher Glaube ermutigt dazu, solche Erfahrungen mitteilbar zu machen; sein utopischer Überhang macht dazu frei, sie konstruktiv zu bearbeiten. Christliche Praxis konkretisiert sich angesichts von Grenzsituationen in Sprachhandlungen und Interaktionsformen, "die die Genese der Situation und damit der Interessen und Normen durchsichtig machen und die sowohl aufklärend-ideologiekritisch als auch entzerrend-therapeutisch wirken und so neue Handlungsmöglichkeiten erschließen" (Peukert 1977, 68) Ihr Ziel ist die in der Behauptung Gottes als der rettenden Wirklichkeit für alle grundlegende Freiheit von Subjekten und damit der Aufbau einer kommunikativen Welt, "in der Menschen aus der unbedingten Verbindlichkeit gegenseitiger Anerkennung heraus gemeinsam bestimmen können, als was sie nach der äußersten ihnen möglichen Erfahrung und Erkenntnis existieren sollen und wollen" (ebd.)

Auf diesem Hintergrund läßt sich die gesellschaftliche Funktion von Christentum nicht auf die bloße "Verarbeitung" von Kontingenzerfahrungen reduzieren. Christliche Praxis erweist sich in ihrem elementaren Kern als eine kommunikative Praxis, die den anderen als unbedingt anerkennt, "weil Gott für ihn auch im Tod die absolut rettende Wirklichkeit ist" (ebd., 67) und gerade dadurch - im Vollzug dieser universalen Solidarität - die eigene Identität gewinnen läßt.

Christliche Praxis ist somit zwar eine Praxis, die nur gemeinsam mit anderen vollzogen werden kann. Sie darf jedoch nicht auf kirchliche Praxis, soweit damit lediglich die institutionelle Ausprägung des Christentums in der Gesellschaft gemeint ist, reduziert werden. Denn dadurch verlöre man leicht gerade jene Vollzugsweisen aus dem Blick, in denen sich christlicher Glaube im Alltag realisiert, ohne daß er bereits kirchlich vorgeprägt ist. Erst wenn das Christentum auf dieser Ebene seine Plausibilität zurückzugewinnen vermag, werden die wirklich entscheidenden Differenzen zwischen unterschiedlichen Wertsystemen zu Tage treten können. Dann wird auch bewußt, daß die Hauptsorge sich nicht darauf zu richten hat, daß kirchlich institutionalisierte Tätigkeiten über möglichst umfassenden gesellschaftlichen Einfluß verfügen, sondern daß sie allein dazu dienen, Verhaltensmuster für eine glaubwürdige christliche Praxis anzubieten. Allgemein wird man sagen können, daß Kirche dort, wo sie sich auf die Hilfe zur Identitätsfindung von Subjekten im dargelegten Sinne konzentriert, am ehesten ihrem Auftrag gerecht wird.

VII. Aufgrund der bisherigen - insbesondere der soziologischen - Überlegungen ist zunächst einmal zu erwarten, daß Religion ein Randphänomen in den hochindustrialisierten Gesellschaften darstellt und daß darum auch "distanzierte Kirchlichkeit" oder - wie P. M. Zulehner es nennt - "Auswahlchristlichkeit" den "Normalfall" religiösen Verhaltens darstellt. Das bedeutet, daß man sich des Trostes der Religion vor allem dann bedient, wenn durch andere Institutionen und Orientierungssysteme nicht lösbare Kontingenzen im Leben begegnen. Die Frage an Theologie und Pastoral lautet dann, ob und inwiefern sie sich darauf einlassen wollen, als "Kontingenzbewältigungspraxis" herzuhalten. Folgt man den fundamentalen Bestimmungsversuchen dessen, was als christliche Praxis in ihrem elementaren Kern zu gelten hat, wird man eine solche Frage nicht von vornherein als Zumutung auffassen und strikt zurückweisen müssen. Möglicherweise liegt nämlich gerade im Anknüpfen an Kontingenzerfahrungen und deren Verarbeitung eine besondere Chance und Aufgabe für die gegenwärtige Pastoral. Daß kirchliches Handeln sich allerdings nicht damit begnügen kann, ihre Praxis entsprechend den angedeuteten außertheologischen Empfehlungen zu gestalten; liegt auf der Hand. Abschließend seien darum zur Konkretisierung der fundamentalen theologischen Überlegungen einige Aspekte für pastorales Handeln zur Diskussion gestellt, und zwar in kritischer Ausein-

andersetzung und Fortführung der referierten Alternativstrategien (vgl. III):

1. Abzulehnen ist jede Strategie, die - bewußt oder unbewußt - Religion und Kirche als gesellschaftliches Subsystem so organisiert, daß es die ihm von der Gesellschaft zugestandenen Funktionen bereitwillig erfüllt, nämlich die letzten Legitimationen für das Funktionieren der hochkomplexen und ausdifferenzierten Gesellschaft bereitzuhalten, und zwar insbesondere für jene Grenzsituationen, in denen das Gesellschaftssystem nicht mehr aus sich heraus wirksame Mechanismen der Enttäuschungsabsorption aufzubringen vermag. So sehr die Forderung nach einer größeren sowohl inhaltlichen als auch strukturellen Kompatibilität der Kirche als religiösem System mit der heutigen Gesellschaft ihr Recht hat, muß bei entsprechenden Reformüberlegungen die Grenze im Auge behalten werden, wo die Identität des Christlichen aufgegeben zu werden droht.
2. Abzulehnen sind weiterhin jene Strategien, die sich mit einer organisatorischen Perfektionierung der herkömmlichen kirchlichen Institution begnügen wollen. Sie lassen übersehen, daß es ja zu einem erheblichen Teil auch die institutionellen Ausformungen sind, die zu einem Plausibilitätsverlust des christlichen Glaubens beigetragen haben. Institutionen tendieren bekanntlich dazu, sich zu verselbständigen, und lassen dann ihren Bezug zum Alltag des "einfachen" Menschen und seinem Erfahrungsbereich nur schwerlich noch erkennen. Es ist darum immer wieder zu prüfen, wie die Verdunkelung dessen, was christliche Praxis ist, durch den institutionellen Hintergrund vermieden werden kann. Organisationstheoretische Aspekte sind hierbei zwar auch von Wert, aber nur begrenzt. Darüber hinaus sind immer auch neue Formen von Interaktion zu konstituieren, um so einen Prozeß der Transformation der Institution zu initiieren (vgl. Peukert 1977, 69).
3. Abzulehnen ist schließlich jene Strategie, die darauf aus ist, den Herausforderungen der gesamtgesellschaftlichen Differenzierung durch Segmentierung zu begegnen, also dadurch, daß versucht wird, eine katholische Teilkultur (wie etwa der deutsche Katholizismus im 19. Jahrhundert) zu bewahren. F.-X. Kaufmann bemerkt dazu lapidar: "Soweit diese Strategie beibehalten wird, ist für sie zwar charakteristisch, daß sie zwar als konservierendes Element wirksam sein mag, jedoch keinerlei Zukunftsperspektiven erkennen läßt, es sei

denn, man rechne mit einem neuen Kirchenkampf. Soziale Voraussetzungen hierfür sind jedoch nicht in Sicht." (Kaufmann 1976, 174)

4. Die Überlegungen darüber, was christliche Praxis ist, haben bewußt werden lassen, daß ihr nicht nur das, was von den Kirchen "verwaltet" wird, zugerechnet werden darf. Die Abwendung von den Kirchen darf nicht zu der vorschnellen Behauptung verleiten, die religiöse Frage überhaupt sei aus der Gesellschaft verschwunden. Es muß auch mit dem Gegenteil gerechnet werden: Die Distanz von der Kirche kann auch damit zusammenhängen, daß viele Menschen immer weniger im kirchlichen Handeln noch einen Transzendenzbezug, eine sinnstiftende Kraft für ihre Lebensführung zu erkennen vermögen. Damit ist jedoch ein genuin religiöses Suchen und Fragen noch keineswegs erloschen. Immerhin können die Phänomene religiöser Sensibilisierung, die sich gegenwärtig am Rande oder außerhalb der Kirchen finden lassen, als "Kristallisationspunkte ... für überschießende Erwartungen angesichts der laufenden gesellschaftlichen Ereignisse" (Menne 1977, 91) gewertet werden. Oder auch das Engagement für eine menschwürdige Gesellschaft, das wachsende Bewußtsein der aktiven Verantwortung für die Qualität der Menschheit und der Natur weisen in eine ähnliche Richtung.
5. Stellt man einmal die kleinmütigen Sorgen um die Reproduktion des eigenen Systems zurück, die soviel Kraft in die falsche Richtung absorbieren, und wendet man sich diesem Phänomen zu, wird deutlich, wo die Aufgaben und damit die Chancen für die Kirchen liegen. Zunächst soll der Bereich der Identitätsfindung angesprochen werden.

Die Frage, wie Individuen für sich eine sinnvolle Identität ausbilden können, ist gegenwärtig zu einem vieldiskutierten Thema geworden. Offensichtlich hängt das ursächlich damit zusammen, daß im Gefolge des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses die Identität des Individuums prekär geworden ist. "Gesellschaftlicher Sinn - und Religion ist überall, wo sie bisher wirksam gewesen ist, gesellschaftlicher Sinn gewesen - wird nicht mehr unmittelbar als individueller Sinn erfahrbar. Individuum und Institution treten auseinander, oder besser gesagt: Institutionen verlieren ihren institutionellen Charakter, werden zweckhafte Organisationen oder zumindest leicht als solche wahrgenommen. Identitätsfindung ist prekär geworden, sie

ist nur noch als subjektive Leistung möglich." (Kaufmann 1976, 174; vgl. Spiegel 1974 b, 184 f)

Es soll hier nicht der Kurzschluß begangen werden, die Identitätsproblematik überhaupt zur religiösen Thematik zu erklären, so daß das Ringen um Identität als die gegenwärtige Erscheinungsform von Religion anzusehen sei (so Fischer 1976; zum Zusammenhang von Religion und Identität vgl. Drehsen 1975, Hahn 1974). Bei einem solchen Unterfangen stellen sich unweigerlich theoretische sowie praktische Aporien ein; insbesondere wird dann fraglich, worin denn der materiale Beitrag von expliziter Religion zur Identitätsbildung bestehen könnte. Gleichwohl braucht jedoch die Affinität dieser Problematik zur Religion nicht geleugnet zu werden.

Insbesondere angesichts der neueren soziologischen, (sozial-)psychologischen und pädagogischen Theorien zur Entwicklung der Ich-Identität stellt sich die Frage, ob hier nicht Theologie und Kirche eine unverwechselbare sowohl theoretische als auch praktische Aufgabe zukommt, nämlich dadurch zur Ermöglichung einer wahren Identität beizutragen, daß man die theologische Dimension in diesem Prozeß nicht zu kurz kommen läßt. Das hat nichts damit zu tun, daß dem Individuum unter den verschiedenen Rollen nun auch wieder eine kirchliche zugemutet werden soll. Sondern hier geht es schlicht und einfach darum, daß dem Individuum weiterhin die Erfahrung einer eigenen Identität - und zwar als zeitlicher, auf den Tod zugehender Existenz - angesichts gesellschaftlicher Bedrohungen ermöglicht wird. (vgl. Peukert 1976, bes. 32c f)

6. Die Identitätsthematik würde verkürzt, würde man sie nur als individuelles Problem verhandeln. Sehr häufig geht es ja zunächst einmal darum, Bedingungen zu schaffen, die die Findung und Ausbildung von Identität überhaupt erst einmal ermöglichen. Das Eintreten der Kirche für das Recht auf und die Ermöglichung von Identität des Individuums muß darum begleitet werden von einem stellvertretenden Eintreten für diejenigen, die aufgrund inhumaner gesellschaftlicher Strukturen an der Ausbildung ihrer Identität behindert oder im Bestand ihrer Subjektivität bedroht werden. Hier ist auf die Diskussion der letzten Zeit zu verweisen, in der die Menschenrechte als Orientierungsrahmen für das politisch-gesellschaftliche Handeln der Kirche betont werden. Allerdings darf dabei die Kirche nicht ein unstrittiges Ver-

ständnis der Menschenrechte voraussetzen; dann läuft sie leicht Gefahr, zum Anwalt derjenigen zu werden, die ihre ererbten Privilegien als allgemeines Recht deklarieren und gerade dadurch anderen ihre elementaren Lebensmöglichkeiten vorenthalten. Aufgabe der Christen und der Kirchen ist es darum, "in besonderem Maße für diejenigen einzutreten", "denen elementare Lebensrechte vorenthalten werden und die sich nicht selbst Recht verschaffen können", und gerade dadurch "zu einer produktiven Weiterentwicklung in der Auffassung von den Menschenrechten beizutragen" (Huber 1977, 11. In gewisser Affinität hierzu steht die Grundrechtsdiskussion in der Bundesrepublik Deutschland; nur hat es den Anschein, daß hier zu wenig die christliche Verantwortung im Horizont der Weltgesellschaft wahrgenommen wird.) Daß Voraussetzung für einen glaubwürdigen Einsatz der Kirche für die Menschenrechte deren Verwirklichung innerhalb der eigenen Reihen ist, das zu betonen, ist leider noch nicht überflüssig geworden; im Gegenteil!

7. Es ist bereits herausgestellt worden, daß christliche Praxis immer auch kommunikative Praxis ist. Das stellt einerseits alle Plädoyers für eine individuelle Realisierung des Christlichen - sei es innerhalb, sei es außerhalb der Kirche - in Frage. Andererseits ist dadurch aber die Problematik der sozialen Gestaltung christlicher Existenz noch keineswegs beantwortet. Sie scheint sich in der gegenwärtigen Situation eher noch zu verschärfen. Denn der bloße Verweis auf die Gemeinde als Ort gemeinsamer christlicher Praxis scheint nicht mehr auszureichen. Ist doch für viele Christen gerade die Zugehörigkeit zu einer konkreten Ortsgemeinde problematisch geworden, was sich z. B. dahingehend auswirken kann, daß diese Zugehörigkeit nur noch bei bestimmten Anlässen aktiviert wird. Man macht es sich zu einfach, wollte man die Schuld hierfür kontingenten Umständen - wie z. B. der Persönlichkeit des Pfarrers oder der eigenen Bequemlichkeit oder der "Qual der Kirchenbänke" (N. Luhmann) - zuschieben. Letztlich sind auch hierfür strukturelle Faktoren maßgeblich. Wie gezeigt, hat die gesellschaftliche Differenzierung eine gewisse "Privatisierung" der Religion begünstigt. Sofern nun die Kirchengemeinde vom einzelnen der Sphäre der Öffentlichkeit zugerechnet wird, wirkt sie vielfach eher erschwerend auf die Ausübung der Religion. Gemeinde wird dann wie andere In-

stitutionen als zweckhafte Organisation wahrgenommen, die als solche kaum Identifikationschancen bietet, sondern bloß noch als für besondere Anlässe im Leben zuständig gilt.

Es scheint, daß die neuere Gemeindeftheologie diese soziologischen Implikationen zu wenig bedacht hat. Gemeinde wurde zu sehr aus der Perspektive engagierter Kirchenmitglieder betrachtet; so kam es, daß ihr trotz aller gegenteiliger Beteuerungen tendenziell primärgruppenhafte Züge zugeschrieben wurden, die der, der der Kirche bzw. Gemeinde distanziert gegenübersteht, nur schwerlich in ihr wiederzufinden vermag; möglicherweise mußte er sogar ganz andere Erfahrungen machen. (vgl. hierzu Glatzel 1976; Lehmann 1977)

Aus dieser Perspektive muß darum vor einer unreflektierten "Ver-Gemeindlichung" des christlichen Glaubens gewarnt werden; neben der "Verkirchlichung" könnte sich das als eine weitere Blockade für einen Zugang zum Glauben erweisen. So sehr auch aus theologischen Gründen am "Prinzip Gemeinde" festgehalten werden muß, darf das jedenfalls in der Praxis nicht dazu führen, nur ein Modell von Gemeinde für verbindlich zu erklären. "Gemeinde" wird erst dann zum Paradigma für die soziale Gestaltung christlicher Existenz (G. Kehrer), wenn sie Gelegenheit hat, sich ebenso in unterschiedliche Sozialformen auszudifferenzieren, wie es vergleichsweise der individuellen christlichen Existenz schon immer zugestanden worden ist. Hierzu hat jüngst R. Schloz (1977) ein überaus interessantes und zugleich praktisches "Modell eines differenzierten Gemeindeaufbaus" vorgelegt, das an die Stelle der bisherigen Leitidee des "Konkurses" (Zusammenkunft, Sammlung) das der Divergenz der Lebensbereiche eher gerecht werdende Prinzip des "Diskurses" setzen möchte und auf die Verwirklichung von Gemeinde als "konziliarer Gemeinschaft" zielt. (vgl. ebd., 176-189) Von hier aus ergäbe sich möglicherweise auch eine nicht von vornherein durch hochkarätige Theologumenen belastete Verhältnisbestimmung von Gruppe und Gemeinde, ein Problem, das durch die Synode angestoßen worden ist, bislang aber keine überzeugende Lösung erfahren hat (vgl. insbesondere Synodenbeschluß "Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", III. 1.1; vgl. auch Forster 1977, 101 ff; Lehmann 1977). Den zukunftssträchigsten Ansatz hierfür

stellt ohne Zweifel das Konzept der "Basisgemeinden" dar (vgl. hierzu speziell Kleiner 1977 a; Kleiner 1977 b; Klostermann 1977).

Auf jeden Fall zeigt sich, daß das in der Diskussion immer wieder herangezogene Gegensatzpaar "Gemeindekirche - Volkskirche" viel zu einfach strukturiert ist, um angesichts der gegenwärtigen komplexen gesellschaftlichen Situation und der dadurch bedingten Lage von Religion als ernsthafte Alternative diskutiert zu werden. Es muß vielmehr versucht werden, das jeweils eine beherzigenswerte Prinzip aus diesen beiden Konzeptionen herauszufiltern und diese beiden als Rahmenbedingungen für die Konkretisierung christlich-kirchlicher Praxis in der gegenwärtigen Gesellschaft herauszustellen: universale Solidarität zu praktizieren und zugleich Partei zu ergreifen für die Schwachen (vgl. Peukert 1978; Metz 1977, 204-211). Eine Kirche, die so zu handeln versucht, braucht sich um die gesellschaftliche Relevanz ihrer Praxis nicht mehr zu sorgen; sie befindet sich mitten in der Problemfront jener Fragen, die die gegenwärtige Menschheit zutiefst bewegen.

#### LITERATUR

- Biemer, G. 1977: Identität und Sozialität von Religionslehrern und Pastoralreferenten - Überlegungen zum Problem der Identifikation mit der Kirche, in: H. Erharder u. a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien, 238-255.
- Drehse, V. 1975: Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion, in: K. W. Dahm/G. Kehrler/V. Drehse, Das Jenseits der Gesellschaft, München, 281-327.
- Fischer, W. 1976: Identität - die Aufhebung der Religion?, in: WPKG 65 (1976) 141-161.
- Forster, K. (Hg.) 1977: Religiös ohne Kirche. Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Mainz
- Geller, H. 1976: Einflußmöglichkeiten und Einflußformen der Kirche auf das Leben des einzelnen in der Bundesrepublik Deutschland, in: H. W. Brockmann (Hg.), Kirche und moderne Gesellschaft, Düsseldorf, 31-60.
- Glatzel, N. 1976: Gemeindebildung und Gemeindestruktur, Paderborn.
- Hahn, A. 1974: Religion und der Verlust der Sinnggebung, Frankfurt/M.
- Huber, W. 1977: Evangelische Kirche und politische Öffentlichkeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte vom 23. Juli 1977 (B 29-30/77), 3-11.
- Kaufmann, F.-X. 1973: Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg.

- Kaufmann, F.-X. 1974: Kirche als religiöse Organisation, in: Concilium 10 (1974) 30-36
- Kaufmann, F.-X. 1976: Warum "Kirche und ..."? Die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen in soziologischer Sicht, in: Orientierung 40 (1976) 152-155. 171-175
- Kleiner, R. J. 1977 a: Gruppen und Basisgemeinden in ihrer Bedeutung für eine lebendige Pfarrgemeinde, in J. Wiener/H. Erharter (Hg.), Pfarrseelsorge - von der Gemeinde mit-verantwortet, Wien, 48-63
- Kleiner, R. J. 1977 b: Gemeinde-Erfahrung an der Basis, in: H. Erharter u. a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien, 160-173
- Klostermann, F. 1977: Basisgruppen und -gemeinden - eine Zielgruppe?, in: L. Bertsch/K.-H. Rentmeister (Hg.), Zielgruppen - Brennpunkte kirchlichen Lebens, Frankfurt/M., 123-131
- Lehmann, K. 1977: Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie, in: Internationale katholische Zeitschrift 6 (1977) 111-127
- Ludwig, H. 1976: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung, München-Mainz
- Luhmann, N. 1972: Religion als System. Thesen - Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, Religion - System und Sozialisation, Neuwied, 11-132
- Luhmann, N. 1977: Funktion der Religion, Frankfurt/M.
- Matthes, J. 1964: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg
- Matthes, J. 1971: Unheilbar gesund oder heilbar krank? Was erwartet die Gesellschaft heute noch von der Kirche, in: Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971-Sonderteil von Publik/Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 4. 6. 1971
- Matthes, J. 1976: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: ders. (Hg.), Erneuerung der Kirche, Gelnhausen - Berlin, 83-112
- Menne, F. W. 1977: Aktionen, Gruppen, Bewegungen im religiösen Kontext, in: Vorgänge 16, Heft 21, 87-94
- Mennekes, F. 1977: Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildung, in: StdZ 195 (1977) 526-540
- Metz, J. B. 1977: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz
- Peukert, H. 1976: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Düsseldorf
- Peukert, H. 1977: Sprache und Freiheit, Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München - Mainz, 44-75
- Peukert, H. 1978: Was heißt universale Solidarität? Ms. (Münster 1977), erscheint in Diakonia 9 (1978) Heft 1
- Ratzinger, J./Lehmann, K. 1977: Mit der Kirche leben, Freiburg
- Redhardt, J. 1977: Wie religiös sind die Deutschen? Ein psychologisches Profil des Glaubens in der Bundesrepublik, Zürich-Köln

- Schloz, R. 1977: Gottesdienst und Verständigung, in: M. Seitz/L. Mohaupt (Hg.), Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart-Freiburg, 169-197
- Schmidtchen, G. 1972: Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg
- Schmidtchen, G. 1973 a: Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart
- Schmidtchen, G. 1973 b: Katholiken im Konflikt, in: K. Forster (Hg.), Befragte Katholiken - Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg, 164-184
- Schmidtchen, G. 1974: Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: A. Rauscher (Hg.), Kirche - Politik - Parteien, Köln, 57-103
- Schmidtchen, G. 1977: Machtverlust der Kirche und religiöse Entwicklung der Gesellschaft, in: M. Seitz/L. Mohaupt (Hg.), Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart - Freiburg, 21-46
- Spiegel, Y. 1974 a: Kirche in der Klassengesellschaft, in: ders. (Hg.), Kirche und Klassenbindung, Frankfurt/M., 7-42
- Spiegel, Y. 1974 b: Praktische Theologie als empirische Theologie, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz, 178-194
- Stammeler, E. 1976: Protestant sein. Versuch eines Portraits, in: H. W. Heßler (Hg.), Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München, 9-25
- Tilmann, R. 1972: Sozialer und religiöser Wandel, Düsseldorf

## Protokoll:

Der erste Gesprächsgang kreiste um das Stichwort "Sozialisation"

1. Wenn Pädagogik sich neuerdings nicht mehr nur als Theorie erzieherischen Handelns, sondern umfassender als Theorie der Sozialisation versteht, versucht sie damit u. a. ins Blickfeld zu rücken, daß Einflüsse auf die nachwachsende Generation auch dort ausgeübt werden, so sie gar nicht bewußt intendiert sind. Dies veranlaßte die Frage, ob nicht die Praktische Theologie auch mit zumindest religiösen, vielleicht sogar kirchenorientierten Sozialisationsprozessen rechnen muß, die nicht formal intendiert sind.
2. Um den kirchenfernen Adressaten nicht vor den Kopf zu stoßen - wurde vorgeschlagen -, solle die Kirche ein dreistufiges Erziehungskonzept entwickeln: eine erste Stufe der präreligiösen Erziehung, eine zweite Stufe der religiösen Erziehung und eine dritte Stufe der religiös-christlichen Erziehung. Es erhoben sich freilich Bedenken, ob diese drei Stufen sich wirklich derart unterscheiden lassen.
3. In der Pädagogik spricht das Motiv der "Kontrasozialisation" im Sinn einer "Erziehung gegen das Sich-erziehen-lassen" eine Rolle. Dies brachte auf die Frage, ob die Praktische Theologie und die Kirche nicht zu vorschnell eine Erziehung, die mit der Anpassung des Zöglings an das Erziehungsziel endet, allein als Erfolg ansieht. Könnte nicht oft auch die Nichtanpassung ein positiv zu beachtendes Ereignis sein? Könnten nicht auch die Nicht- bzw. Randkirchlichen den Kirchlichen etwas Bedeutsames zu sagen haben?

Der zweite Gesprächsgang kreiste um die Frage: Ist das Problem der Fernstehendenpastoral vielleicht nur deshalb so groß, weil die Grenzen dessen, was noch als kirchlich gilt, sehr eng gezogen sind?

1. Wird nicht oft vorschnell vorausgesetzt, der Stil der derzeitig existierenden Kerngemeinden sei die einzig legitime Form "kirchlich" zu leben?

2. Es wurde aus den Nachbarländern berichtet, daß es dort in Form von "Basisgemeinden" Vergesellschaftungsformen des Geistes Jesu Christi gibt, die mit den offiziellen Kerngemeinden konkurrieren. In den Berichten wurde freilich auch darauf hingewiesen, daß in diesen "Basisgemeinden" zu- meist die legitime Pluralität christlicher Standpunkte nicht zur Geltung komme und daß sich ihre Praxis meist auf eines der kirchlichen Handlungsfelder (Gottesdienst oder politisches Engagement oder...) konzentriere. Wenngleich sie daher nicht selber Kirche in vollem Sinn des Wortes seien, so dürfe doch gesagt werden: Solange sie sich um Kontakt mit der offiziellen Kirche bemühen, dürfen sie als legitime Gruppen in der Kirche gelten. Es wurde nun gefolgert: Würde die offizielle Kirche die Bildung solcher Gruppierungen deutlicher als bisher tolerieren oder gar fördern, ergäben es sich über diese auch für die Fernstehenden mehr Möglichkeiten, "Kirchlich" zu leben.
3. Man wird freilich auch dann nicht damit rechnen können, daß sich die Mehrzahl der Fernstehenden kirchlich engagiert. Es wird daher z. B. die Frage bleiben nach einem adäquaten Umgang mit denen, die zwar kirchlich getauft sind, aber auf weiten Strecken dem kirchlichen Leben fernbleiben. Hierzu noch zwei Problemanzeigen: Kann die Kirche - und wenn ja, unter welchen Bedingungen - eine kasualienorientierte "Kirchlichkeit" als eine zumindest tolerable Partizipationsform akzeptieren? Könnte die Kirche nicht mehr tun, um etwa mit Hilfe der Massenmedien speziell mit den Fernstehenden besser in Kontakt zu bleiben (Die bisherigen massenmedialen Aktivitäten scheinen sich auf die ohnehin Kirchlichen zu konzentrieren)?

Der dritte Gesprächsgang wandte sich der Frage nach einer besseren Ausbildung im Hinblick auf die Fernstehendenpastoral zu.

1. Jedes Ausbildungskonzept hat davon auszugehen, daß die meisten Theologiestudenten aus dem kirchlichen Milieu kommen, daß sie also den Fernstehenden fernstehen. Für nicht wenige Studenten dürfte es irritierend wirken, daß Dinge, die ihnen wichtig sind, für andere sehr am Rande liegen.
2. In letzter Zeit scheint es vermehrt Studenten zu geben, die, obwohl der Kirche fernstehend, aus Interessen an Religion und Christentum Theologie

studieren. Möglicherweise wachsen hier der Kirche Berufsträger zu, die leichteren Zugang zu den Fernstehenden haben. Offensichtlich tut sich die Kirche aber schwer damit, solche Bewerber um den kirchlichen Dienst - und sei es nur als Religionslehrer an den öffentlichen Schulen - zu akzeptieren. Werden hier zu hohe Barrieren errichtet, dürfte der Kirche ein bedeutsames Innovationspotential im Hinblick auf die Fernstehendenpastoral verlorengehen.