PAUL M. ZULEHNER

"AUSWÄHLENDES GESPRÄCH" ZWISCHEN DEN MENSCHEN UND IHRER KIRCHE+

Inhaltsverzeichnis

1 Sprachregelungen

1.1 "Menschen" und ihre Religiosität
1.2 "Kirche"
1.3 Präzisierung der Frage
1.4 unabdingbare Grunddistanz
1.5 Erfahrungen wissenschaftlich verdichten

2 Gesprächstypologie

2.1 "Beziehungskontinuum"
2.2 Gesprächstypen

3 Ursachen

3.1 gesellschaftliche Aspekte
3.1.1 Pluralismus
3.1.2 Pluralismus und Lockerung der Kirchenbindung
3.1.3 "Individualismus" und Entkirchlichung

3.2 kirchliche Aspekte
3.2.1 Verdunklung der Lebenstradition Jesu
3.2.1 Kritik und Entkirchligung

3.3 persönliche Aspekte
3.3.1 Kritik als Ausweis von Christlichkeit
3.3.2 lebensgeschichtlich gewachsene Unkirchlichkeit
3.3.3 Neigung zum vorläufigen Fragment
3.3.4 verantwortete Verweigerung

4 Konsequenzen für das Handeln der Kirche

4.1 Identität des Zieles
4.2 Pastoral mit zentripetaler Grunddynamik
4.3 Pastoral des Austausches
4.4 vielgestaltige Kirchenbildung
4.5 Humanisierung der Gesellschaft

+ Vorliegender Beitrag, der im Laufe dieses Jahrgangs in der Zeitschrift SIGNUM erscheint - der Versuch einer Entfaltung der Thesen - soll auch hier zur Diskussion gestellt werden.

Kein Begriff ist eine "reine", absichtslose, desinteressierte Beschreibung von Wirklichkeit. Das gilt für den Begriff "Fernstehende", noch mehr für "Randchristen", aber ebenso für "Auswahlchristen" oder "Kirchendistanzierte" bzw. "kirchendistanzierte Religiosität". Die folgenden Ausführungen sind nun auch kein Plädoyer für den Begriff der "Auswahlchristen". Es könnte aber wenigstens dem wohlwollenden Leser, dessen Erkennen nach Thomas von Aquin durch "Liebe" getragen ist, am Ende der Ausführungen deutlicher geworden sein, was ich mit dem Begriff des Auswahlchristen meine. Wenn er sich dann der Sachaussage anschließt, für diese aber einen besseren, weniger mehrdeutigen Begriff findet, tut er gut daran.

1. Sprachregelungen

Alle vorhin genannten Begriffe haben eine Art von "Beziehung" zum Thema. Zunächst scheinen die "Partner", die "Pole" dieser Beziehung leicht nennbar zu sein: hier die Menschen, dort die Kirchen. Der Begriff "kirchendistanzierte Religiosität" könnte dann zum Beispiel die Aussage enthalten, es gebe zwischen den Menschen und den Kirchen eine Distanz, wobei die Beifügung "Religiosität" präzisiert, daß diese Distanz zwischen der "Religiosität der Menschen" und ihrer Kirche besteht. Was aber heißt hier Kirche, und was meint darüber hinaus auch und vor allem "Religiosität"? Wer daher etwas Brauchbares über "kirchendistanzierte Religiosität" sagt, schreibt, und noch dazu hofft, eine solide Grundlage für pastorales Handeln zu erarbeiten, wird somit weder um eine "Kirchentheorie" noch um eine solide Theorie des Menschen bzw. der "Religiosität" herumkommen [1].

1.1 "Menschen und ihre Religiosität"

Zumal religions- und pastoralsoziologisch von "Religiosität" zu reden, heißt immer auch, von Religion in bezug auf den Menschen zu reden: Dabei ist der Mensch nicht als "asoziales Wesen" gemeint, sondern als der, welcher "gesellschaftliche Wirklichkeit konstruiert" und selbst wieder in seiner Wirklichkeit von "seiner" Gesellschaft geformt, ja geschaffen wird [2]. Wir sind somit schon dabei, den ersten "Pol" der Beziehung zwischen den Menschen und ihrer Kirche zu"fassen", nämlich den Menschen.

Schon diese Aufgabe ist wissenschaftlich nicht einfach. Von welcher Anthropologie soll man denn ausgehen, wenn es doch deren viele gibt? Wel-

cher humanwissenschaftliche Ansatz soll gewählt werden? Wir entscheiden uns hier für einen "wissenssoziologischen", nicht deshalb, weil er bloß einer unter vielen ist, sondern wohl einer der umfassendsten Ansätze heutiger Religionssoziologie ist [3].

Wenn wir also hier vom Menschen reden, meinen wir den Menschen, der im Zuge seiner "Menschwerdung" (Personalisation, Sozialisation, Identitätsbildung sind verwandte Aspekte dieser Menschwerdung) eine "Lebenswelt" aufbaut. Diesen Aufbau einer Lebenswelt nenne ich "Erwerb von Lebenswissen" und meine damit die Antwort auf die Kernfragen "Wer bin ich?" und "Wie lebe ich?"; es geht also um Lebenspraxis und Lebenstheorie. Dieser Aufbau einer Lebenswelt ist ein höchst sozialer Prozeß. Er spielt sich in einem lebenslangen Vorgang zwischen Menschen und Gruppen ab. Menschwerdung ereignet sich damit im unentflechtbaren Spannungsfeld zwischen "Person" und "Gesellschaft": Diese aber sind nicht als zwei unabhängige Größen zu denken, die dann nachträglich miteinander in Beziehung gebracht werden. Vielmehr ist zu sagen: "Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt" [4].

Nun kann im Rahmen solcher Überlegungen zum "Leben" im Sinn von Aufbau einer "Lebenswelt" auch das Thema "Religion" bedacht werden. Folgt man der religions- und wissenssoziologischen Theorie von P. L. Berger und T. Luckmann, dann kann zumindest deutlich gemacht werden, daß "Religion" mit dem gewaltigen Unternehmen der Menschen insgesamt zu tun hat, eine grenzenlose und stabil-belebbare Wirklichkeit zu konstruieren und zu erhalten. Dabei kann "Religion" entweder vom Vorgang der Verankerung von begrenzten Wirklichkeiten in einer umgreifenden ("transzendenten") Wirklichkeit verstanden werden; dann erhält jede soziale Wirklichkeit, die das "biologische Ich" überschreitet, "religiöse Qualität". Oder aber es wird "Religion" mehr inhaltlich begriffen und mit einer "letzten heiligen Welt", einem "heiligen Kosmos" in Verbindung gebracht [5].

Die Frage, die hinter unseren eingangs genannten Begriffen steht, kann damit von dem einen Pol her schon präzisiert werden: Welches ist die "Beziehung" der Menschen zum anderen Pol, den wir vorläufig "Kirche" nennen, wenn der Mensch daran geht, (unter den jeweiligen, von ihm selbst im Lauf der Geschichte [innerhalb geistiger und biologischer Grenzen] geschaffenen geistigen, ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen [die er ständig weiterverändert]) seine "Lebenswelt" aufzubauen, um darin Mensch zu werden und "sinnvoll" leben zu können,

1.2 "Kirche"

Wie steht es nun um den anderen "Pol", also die "Kirche"? Dazu wird der Theologe zunächst antworten, bei Kirche handle es sich um eine Wirklichkeit, die mit Gott, Jesus Christus, mit Gnade, Heil, Vergebung und ewigem Leben, aber auch mit Nächstenliebe und gesellschaftspolitischem Dienst der Christen und der Kirche zu tun hat.

Hier ist zunächst einmal klar zu sagen, daß unsere Begriffe "kirchendistanzierter Religiosität", "Fernstehende" oder auch "Auswahlchristen" nicht diese volle Wirklichkeit der Kirche meinen können. So enthalten sie keine (direkte) Aussage über den "Heilszustand" weder der Kirche noch der einzelnen Kirchenmitglieder. Dabei muß gar nicht geleugnet werden, daß solche Aussagen bei der Verwendung der Begriffe unbedacht mitschwingen: "Fernstehende" stehen dem theologischen "Gefühl" mancher dem "Unheil" näher als der Kirche und damit dem "Heil". Dem ist aber schlicht entgegenzuhalten, daß auch der "kirchennahe Mensch" nach ehrwürdiger Lehrtradition der christlichen Kirchen keine Heilssicherheit haben kann.

Umgekehrt sind aber doch wohl theologisch "Heil" und "Nähe/Distanz zur Kirche" nicht schlechterdings auch wieder nicht völlig trennbare Wirklichkeiten: Zumindest nicht nach dem kirchlichen Selbstverständnis, das Kirche zwar nicht mit dem "Reich Gottes" in eins setzt, wohl aber zum "Sakrament" des Heils, also zum Hinweis und Ferment, Zeichen und Werkzeug für ein Heil macht. Dabei wird "Heil" inhaltlich mit innigster Vereinigung des Menschen mit Gott und Einheit der Menschen untereinander umrissen (Lumen gentium 1).

Wer also etwas über den Bezug der "Menschen" zur "Kirche" sagt und sich dabei etwa mit dem Wort "kirchendistanziert" ausdrückt, kann dabei offenkundig nur eine "Wirklichkeit an der Kirche" meinen, die theologisch nicht umfassend ist, und doch elementar "Kirche" ist und meint [6]. Immerhin muß aber die im Begriff "kirchendistanziert" gemeinte "Wirklichkeit an der Kirche" offen bleiben für die "theologische Fülle" dieses Begriffs.

Wir sehen nun diese Bedingungen erfüllt, wenn wir "Kirche" - zur Beschreibung des lebensrelevanten Bezugs der Menschen zu ihrer Kirche - als Lebens- und Gesprächszusammenhang verstehen [7]. Kirche wird damit als öffentliches "Ereignis" [8] begriffen. Typisch für diese soziale Wirklichkeit

(als Institution [9]) ist, daß in ihr jene spezifische "Lebenspraxis" und "Lebenstheorie" (damit "Lebenswissen") tradiert und plausibel [10] wird, die mit jenem Jesus von Nazareth zu tun hat, den Angehörige dieses Lebenszusammenhangs "Herr" und "Christus" nennen. Es ist nicht Aufgabe dieses Beitrages, das in der Kirche tradierte Evangelium als "Lebenswissen" für den heutigen Menschen darzustellen. Es genügt aber schon der Hinweis darauf, daß Christen unter Berufung auf Jesus, den sie Christus nennen, den Menschen als "Lebenspartner Gottes" deuten (definieren), und daß Grundprinzip privater wie gesellschaftlicher "Lebenspraxis" der Christen jenes der "universellen Solidarität" [11], also der umfassenden Liebe ist. Dieses Grundprinzip "Liebe" aber wirkt sich aus in der Kultur entscheidender Lebensdimensionen, zu denen der persönliche wie gesellschaftliche Umgang mit Eros/Sexualität, Macht/Freiheit/Autorität sowie Besitz/Vermögen/materielle Welt gehört [12].

Entscheidend ist der Hinweis darauf, daß diese "Lebenspraxis Jesu" und seine "Lebensdefinition" uns (für gewöhnlich) im Lebenszusammenhang "Kirche" zugänglich ist: Also in dem, was im sozialen Feld Kirche gelebt, erzählt, gefeiert [13] wird, aber auch in dem, was sich im geschichtlichen Lebensprozeß der "Kirche" zu Lebensregeln, Lehren, Ritualien und Organisationen ("Institutionen") verfestigt hat [14]. Mit anderen Worten: "Jesu Lebenswissen" ist uns in kirchlich ausgeformter Gestalt zugänglich, und hier sowohl in der Gestalt dessen, was Mitglieder der Kirche faktisch leben/erzählen/feiern, also auch in der Gestalt festgeschriebener Lebenskultur, Deutungszusammenhänge und Riten.

1.3 Präzisierung der Frage

Wir sind nunmehr zusammenfassend in der Lage, das Problem näher zu beschreiben, das hinter Begriffen wie "kirchendistanzierte Religiosität", "Auswahlchristen", "Fernstehende" etc. steht: Welches ist die Relation zwischen den Menschen, die gesellschaftlich ihre Lebenswelt aufbauen (und darin nach einer lebensorientierten Praxis wie einer deutenden Definition ihres Lebens, damit nach "Lebenswissen" Ausschau halten) und jener Lebenspraxis/Lebenstheorie, die im Sozialraum "Kirche" von Jesus Christus her tradiert wird, und zwar als gelebte wie festgeschriebene Lebenstradition?

Selbst diese präzisierte Fragestellung ist noch einmal kritisch zu befragen. Stimmt es denn, daß - zumal Kirchenmitglieder - neuerlich gleich-

sam in sich feststehen, um dann als "Unabhängige" ihrer Kirche gegenübergestellt werden zu können? Ist das Verhältnis zwischen den Kirchenmitgliedern nicht im Grund eine Abwandlung des grundsätzlich unentflechtbaren dialektischen Verhältnisses zwischen "Person" und "Gesellschaft"?

1.4 Unabdingbare Grunddistanz

Dies ist zunächst zu bejahen: Der Lebenszusammenhang "Kirche" ist eben selbst wieder von seinen Mitgliedern mitgetragen. Dennoch bleibt eine unaufgebbare Differenz, und darin eben doch ein elementares Gegenüber: Der einzelne Mensch, (das, was man als "Person" benennen kann), ist zwar "geschaffen", geformt und getragen von gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Wirklichkeiten; sobald aber lebensgeschichtlich eine persönliche Identität, also ein eigenständiger Erwachsener gewachsen ist, besteht zwischen der "Person" und ihrer gesellschaftlichen Umwelt eine vielschichtige Spannung.

Wir können das auch negativ aussprechen: Gibt es keine solche grundsätzliche Spannung, und darin eine elementare "Distanz", ist Menschwerdung/Personalisation bedroht. Wir finden diese Aussage in verschiedenen Humanwissenschaften. Die Rollensoziologie kennt im Zuge der Rollenübernahme eine unabdingbare "Rollendistanz", bei deren Fehlen es zu einer persönlichkeitsbedrohlichen "Überanpassung" kommen kann [15]. Psychoanalytisch ist daher die teilweise Identifikation mit dem Teilobjekt die reife Form der Identifikation [16]. Diese rollentheoretischen und psychoanalytischen Erkenntnisse betreffen fraglos auch das Verhältnis des (erwachsenen) Menschen zum Lebenszusammenhang "Kirche": eine "Totalidentifikation" mit der Kirche käme dem Verlust jener Rollendistanz gleich, die als Voraussetzung für den Aufbau einer eigenständigen Persönlichkeit unabdingbar ist.

1.5 Erfahrungen wissenschaftlich verdichten

Wir klammern in den folgenden Überlegungen über das konkrete Verhältnis der Menschen zu ihrer Kirche diesen Sonderfall einer entwicklungsgeschichtlich "unreifen" Identifikation aus. Dann aber geht es darum zu klären, welches heute die "Beziehung" einigermaßen erwachsener Personen zur kirchlich traditierten Lebenspraxis und Lebensdefinition ist. Darüber

hinaus kann dann weiters gefragt werden, warum heute diese "Beziehung" so und nicht anders aussieht.

Diese Frage ist nur im Rückgriff auf konkrete Erfahrungen zu beantworten. Hier kommen unmittelbare Erfahrungen einzelner Menschen, kleiner oder großer Gruppen in Frage. Es kann sich um Erfahrungen von Kirchenmitgliedern handeln, aber auch von Personen, die formell den Lebenszusammenhang der Kirche verlassen haben oder in diesen nie eingetreten sind. Wichtig sind auch die, wenn auch vielschichtigen Erfahrungen von amtlichen Vertretern und vor allem von Mitarbeitern in der Pastoral. Insgesamt kann es sich aber nicht nur um die Auflistung mehr oder weniger zufälliger Erfahrungen handeln, so bedeutsam alle diese sind. Die Erfahrungen müssen auch geordnet [17], reflektiert, nach Möglichkeit verallgemeinert und interpretiert werden. Für unsere Frage heißt dies: Es müssen wissenschaftliche Studien gemacht werden, die sich an der Realität ausrichten.

2. Gesprächstypologie

Es gibt heute erfreulicherweise reichhaltige Studien religions-, noch mehr kirchensoziologischer Art, die sich vornehmlich mit der Beziehung zwischen den Kirchenmitgliedern und ihren Kirchen befaßt haben [18]. Natürlich denken wir nicht nur an Statistiken über die Teilnahme am gottesdienstlichen Feiern, sondern auch über Studien darüber, inwieweit sich die Kirchenmitglieder der lehrhaften Lebensdefinition und der damit verbundenen Lebenspraxis öffnen oder verweigern [19].

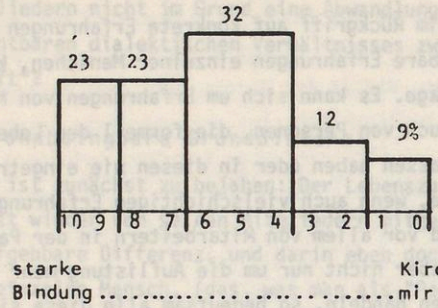
2.1 "Beziehungskontinuum"

Folgende Ergebnisse aus vorhandenen Untersuchungen sind nun für unsere anstehende Problematik nach der "kirchendistanzierten Religiosität" wichtig:

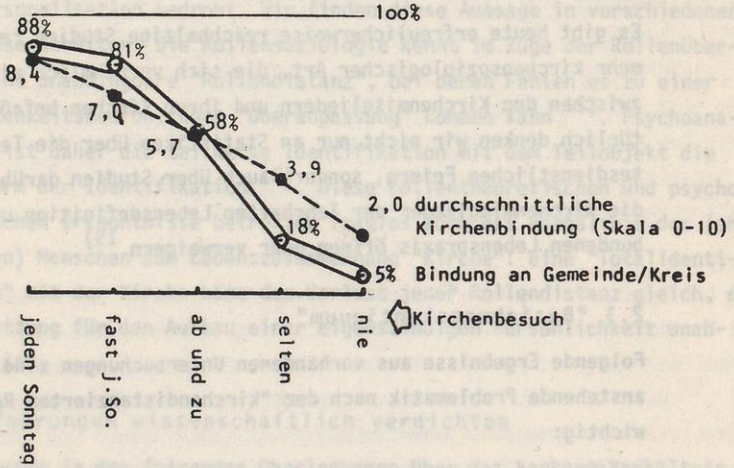
(1) Die Relationen zwischen den Menschen und ihrer Kirche sind ihrer "Dichte" nach (heute) offenkundig so vielfältig, daß sie auf einem "Beziehungskontinuum", auf einer "Beziehungsskala" zu liegen kommen, deren Pole als "enge" bzw. "lose" Beziehung definiert werden können.

So war in der deutschen Katholikenuntersuchung von G. Schmidtchen die

Frage gestellt worden: "Wie eng fühlen Sie sich ihrer Kirche verbunden?". Hier ist das Ergebnis [20]:

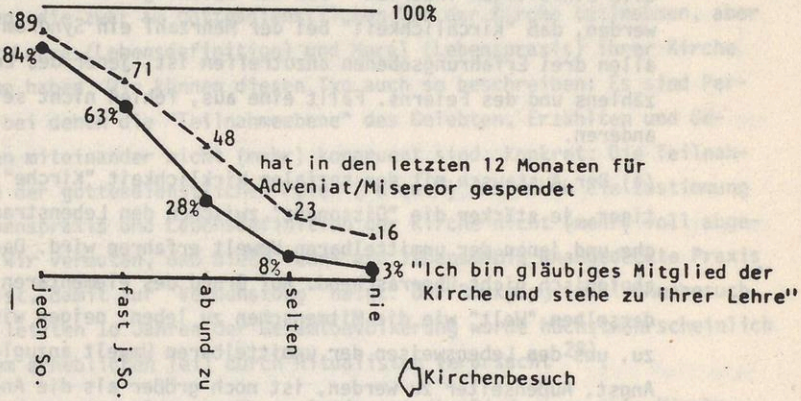


(2) Es zeigt sich, daß die subjektiv eingeschätzte Enge der Relation zwar mit der Häufigkeit und Regelmäßigkeit von Beziehungen nicht deckungsgleich ist, wohl aber engstens zusammenhängt. Dies zeigt sich an der Relation zwischen der Enge der Beziehung zur Kirche und dem Kirchenbesuch als auch (und noch mehr) zwischen der Enge der Beziehung zur Pfarrgemeinde oder einer anderen kirchlichen Gruppe sowie dem Kirchenbesuch [21]:



(3) Kirchgangshäufigkeit ist gewiß nur ein Indikator unter vielen für "Kirchennähe" bzw. "Kirchendistanz". Von diesem Indikator kann nicht einfachhin auf andere Ausdrucksformen von Kirchlichkeit geschlossen werden. Dennoch zeigen alle neueren Untersuchungen, daß eben die Beziehung

eines Menschen zum Gottesdienst mit hoher Wahrscheinlichkeit auch Anhaltspunkt für das Gesamtverhältnis eines Menschen zum Lebenszusammenhang "Kirche" abgibt [22]:



So nimmt die Wahrscheinlichkeit, daß einer von sich selbst (!) sagt, er sei "gläubiges Mitglied der Kirche und stehe zu ihrer Lehre", mit der Kirchgangsfrequenz zu. Dasselbe gilt aber auch für die diakonale Aktivität am Beispiel Spenden für Miserior und Adveniat.

Natürlich heißt das nicht, daß es nicht unter Kirchgängern auch Personen gibt, die von der kirchlichen Lebensdefinition ("Lehre") und der Lebenspraxis ("Normen") entfernt sind. Auch gibt es Personen, die nicht am gottesdienstlichen Tun der Kirche teilnehmen, sich aber dennoch an der kirchlichen Lebensdefinition und Lebenspraxis orientieren. Doch sind dies (zahlenmäßig) kleine Ausnahmen.

Es sieht somit danach aus, daß sich die drei "Erfahrungsebenen" des "Gelebten", "Erzählten" und "Gefeierten" einander verstärken und bedingen [23]. Christlichkeit, diakonal gelebt, äußert sich auch für gewöhnlich in gottesdienstlicher Feier; das Feiern wiederum geht mit Gläubigkeit und Diakonie einher. Wiederum bleibt damit offen, daß es typologische Akzentsetzungen gibt: Also Kirchenmitglieder, deren "Kirchlichkeit" vorwiegend vom gottesdienstlichen "Feiern" her bestimmt ist. Andere wiederum profilieren ihre "Kirchlichkeit" auf der Ebene des "Gelebten", also der diakonalen Praxis. Solche Akzentsetzungen scheinen auch alters- und schichtspezifisch zu sein. Zumal jüngere Personen neigen (aber auch nur zum Teil)

zu einer lebenspraxisbetonten Kirchlichkeit und scheinen (wenigstens zeitweise) kaum Zugang zu gottesdienstlichen Feiern der Kirche zu finden. Ähnliches mag für Männer oder Arbeiter gelten. Doch soll - gegen alle einfältigen Theorien - von der Datenlage her schlicht festgehalten werden, daß "Kirchlichkeit" bei der Mehrzahl ein Syndrom ist, daß auf allen drei Erfahrungsebenen anzutreffen ist, jener des Lebens, des Erzählens und des Feierns. Fällt eine aus, fehlen nicht selten auch die anderen.

(4) Der Austausch mit der sozialen Wirklichkeit "Kirche" wird um so wichtiger, je stärker die "Dissonanz" zwischen den Lebenstraditionen der Kirche und jenen der unmittelbaren Umwelt erfahren wird. Das ist sozialpsychologisch nicht überraschend. Auf Grund des elementaren Wunsches, in derselben "Welt" wie die Mitmenschen zu leben, neigen wir allesamt dazu, uns den Lebensweisen der unmittelbaren Umwelt anzugleichen. "Die Angst, Außenseiter zu werden, ist noch größer als die Angst vor dem Tode", so E. Fromm [24].

Dies zeigt eine nähere Analyse jener Katholiken, die zwischen "kirchlichem" und gesellschaftlichem Wertsystem" einen starken Widerspruch empfinden. Die Sonntagskirchgänger unter ihnen haben nämlich zu 76 % eine enge bis mittlere Bindung an ihre Pfarrgemeinde; die nicht zur Kirche gehen hingegen nur zu 17 %. Positiv formuliert heißt dies: Wer in einem Austausch mit dem Lebenszusammenhang "Kirche" steht, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Lage, inmitten abweichender Lebenstraditionen sein Leben christlich zu kultivieren. Umgekehrt: Fehlt dieser Austausch, ist die Wahrscheinlichkeit, sich an die Lebenstraditionen der Umwelt anzugleichen, außerordentlicht hoch [25].

Wir stoßen neuerlich auf die wissenssoziologische Grundeinsicht, daß der Aufbau von Lebenswelt stets ein gemeinschaftlicher Vorgang ist, damit von Beziehung, Austausch, Kommunikation, "Gespräch" im Sinn von miteinander Handeln und Sprechen erfolgt [26].

(5) Die Beziehungen zwischen den Menschen und ihrer Kirche sind nicht statisch. Es gibt offenkundige Prozesse der Annäherung und Intensivierung, aber auch der Entfernung und Verdünnung. Es gibt also zentripetale und zentrifugale Grundtendenzen.

(a) Die Grundbewegung der "Entfernung" konnte in der deutschen Katholikenumfrage an mehreren Stellen deutlich beobachtet werden. Da ist zunächst jener Typ, den G. Schmidtchen den "Ritualisten" [27] nennt: Personen, die zwar am gottesdienstlichen Tun der Kirche teilnehmen, aber mit der Lehre (Lebensdefinition) und Moral (Lebenspraxis) ihrer Kirche Probleme haben. Wir können diesen Typ auch so beschreiben: Es sind Personen, bei denen die "Teilnahmeebene" des Gelebten, Erzählten und Gefeierten miteinander nicht (mehr) kongruent sind. Konkret: Die Teilnahmeebene der gottesdienstlichen Feier ("Ritus") ist durch die Zustimmung zur Lebenspraxis und Lebensdefinition der Kirche nicht (mehr) voll abgedeckt. Wir vermuten, daß diese lehr- und lebensmäßig unabgedeckte Praxis labil ist, damit zur "Verdunstung" neigt. Der Rückgang im Kirchenbesuch in den letzten 1o Jahren der Gesamtbevölkerung wurde höchstwahrscheinlich zu einem erheblichen Teil durch Ritualisten verursacht [28].

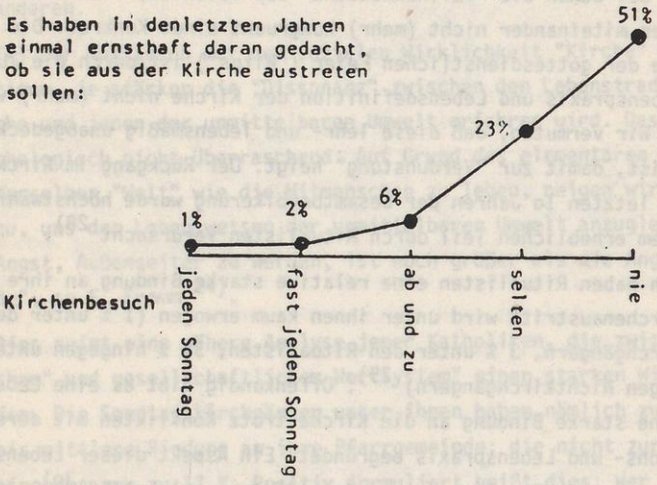
Dennoch haben Ritualisten eine relative starke Bindung an ihre Kirche. Der Kirchenaustritt wird unter ihnen kaum erwogen (1 % unter den gläubigen Kirchgängern, 3 % unter den Ritualisten, 34 % hingegen unter den nichtgläubigen Nichtkirchgängern) [29]. Offenkundig gibt es eine Lebenserfahrung, die eine starke Bindung an die Kirche trotz Konflikten mit deren Lebensdefinitions- und Lebenspraxis begründet. Ein Aspekt dieser Lebenserfahrung ist erwiesenermaßen eine ausgeprägte "Todesproblematik" [3o], die wiederum ein wesentlicher Teil der "religiösen Lebensdimension" ist, weil an ihr sowohl die Grenze als auch die Instabilität menschlicher "Wirklichkeitskonstruktion" (Lebenswelt, Leben) deutlich zutage tritt. Was die Ritualisten also an die Kirche bindet, ist deren Qualität als "religiöse Gemeinschaft", von der so etwas wie "Kontingenzbewältigung" erwartet wird [31]. Diese ist der Sache nach Verankerung des begrenzten und labilen Lebens (der begrenzten und labilen Lebenswelt/Wirklichkeit) in einer unbegrenzten und im Grunde unerschütterlichen "Welt"/Wirklichkeit. Nahtlos fügen sich in solche Oberlegungen bemerkenswerte Untersuchungsergebnisse ein:

- So stimmten 1970 von den in Österreich befragen Katholiken 58 % voll und 12 % etwas abgeschwächt zu, sie würden auch dann nicht aus der Kirche austreten, wenn sie mit ihrer Lehre nicht mehr übereinstimmen [32].
- Zu den wichtigsten persönlich bedeutsamen Folgen eines Kirchenaustritts zählen protestantische Kirchenmitglieder: 46 % "Ich könnte nicht kirchlich beerdigt werden" (Todesproblematik); 38 % "Ich brauche keine Kir-

chensteuer zu zahlen", 29 % "Mir würde ein innerer Halt verloren gehen".

o Deutsche Katholiken wiederum schätzen an ihrer Kirche, daß sie dort "eine seelische Heimat finden" [33]; auch fördere die Kirche insbesondere, "daß man an etwas glauben kann, einen Halt hat" [34].

(b) Die Grundtendenz der Entfernung kann weiters am Kirchenaustritt studiert werden.



Dieser erfolgt unter einer Reihe von Bedingungen. Dazu gehört das Fehlen von "Beziehungen", dazu gehört eine tiefe Kluft zur Lebensdefinition und Lebenspraxis der Kirche. Dazu kommt aber schließlich - im Vergleich zum Ritualisten - das Fehlen einer "Basisbindung", etwa in der Form einer ausgeprägten Lebensdimension und darin begründeten Erwartungen an die Kirche: und dies, weil entweder die religiöse Lebensdimension nicht (aktuell) vorhanden ist (so sagen 34 % der in Österreich befragten Katholiken: Mit der Frage nach dem Tod habe ich mich noch nicht beschäftigt [35]), oder aber, weil vorhandene religiöse Anliegen im Raum der Kirche nicht abgedeckt werden. Hier hat im übrigen die Frage "Religiös ohne Kirche" ihren Ort, während es daneben ein viel stärker verbreitetes Problem des "Religiös in der Kirche" gibt.

2.2 Gesprächstypen

Auf dem Hintergrund solcher Forschungsergebnisse scheint es uns nunmehr möglich zu sein, handlungsrelevante "Typen" des Verhältnisses der Menschen und ihrer Kirche zu beschreiben. Dabei muß bedacht werden, daß es sich bei Typen nie um Individuen, auch nicht um Personengruppen handelt, sondern um Grundzüge, die sich mehr oder weniger ausgeprägt bei Menschen finden. Der Sinn einer solchen Typenbildung ist allerdings nicht nur akademisch. Vielmehr soll mit Hilfe solcher Typen dem Praktiker die kirchliche Situation überschaubar gemacht und damit seine Handlungskompetenz erhöht werden. Damit ist von den Typen verlangt, daß sie nicht bloß zufällige Erfahrungen bündeln, sondern auch theoretisch einsichtig sind.

Typ A

Ein erster Typ besitzt eine mehr oder minder hohe, auf jeden Fall aber grundsätzliche Bereitschaft, die eigene Lebenswelt (darin seine Lebensdefinition und Lebenspraxis) in intensivem Austausch mit ihrer Kirche aufzubauen. Diese "commitment" drückt sich in einer mehr oder weniger "intensiven" Beteiligung an kirchlichen Vorgängen aus: am Gottesdienst (Sonntagsgottesdienst, liturgische Feiern, "Intensivgespräch Beichte" [36] etc.), an Vorgängen, in denen christliches "Lebenswissen" zur Sprache kommt (Gesprächsgruppen, Gemeindekatechese, Erwachsenenbildung, Medien etc.) sowie an der diakonalen Praxis (privater und gesellschaftlicher Art). Wir halten fest, daß innerhalb dieses Typs verschiedene Akzentsetzungen vorkommen, je nachdem, in welchen Vorgängen vornehmlich der Austausch begründet wird. Könnte man diesen Typ nicht mit dem Begriff "intensives Gespräch" bzw. "intensiver Austausch" zwischen Menschen und ihrer Kirche belegen? Dabei ist hier mit einem weiten Begriff von "Gespräch" im Sinn von "Lebensaustausch", "Lebensgespräch", kommunikativer Praxis oder noch allgemeiner im Sinn von symbolischem Austausch auf der Ebene der Symbole "Tat, Sprache, Ritual" zu rechnen.

Dieser Typ des "intensiven Gesprächs" wird von uns nicht zufällig definiert. In der kirchensoziologischen Forschung gibt es nämlich Hinweise auf eine Art "Verdichtung" von Kirchlichkeit. Personen, die in regem Austausch mit ihrer Kirche leben, tendieren heute dazu, ihre Beziehung zunehmend zu verdichten [37]. Der Typ des "intensiven Gesprächs" kann somit auch als der Typ des "intensivierten Gesprächs" bezeichnet werden. Es

ist ja in der Tat nicht zu übersehen, daß zumal nach dem II. Vatikanischen Konzil viele neue Austauschformen zwischen den Menschen und ihrer Kirche entstanden sind, diese aber (sieht man von pastoralen Sonderformen ab) vorwiegend von den Angehörigen des kirchlichen "Intensivsegments" [38] in Anspruch genommen werden. Im übrigen gibt es unter diesen Personen mit "intensivem Austausch" eine Reihe von Subtypen: aktive und passive, kritische und weniger kritische, konservative und progressive etc.

Typ B

Ein zweiter Grundtyp hat folgende Merkmale: Es sind Personen, die im Gegensatz zum "zentripetalen Intensivgespräch" von einer "zentrifugalen Grundtendenz" erfaßt sind. In weiten Bereichen verweigern sie ihrer Kirche die Nachfolge. Dies kann sowohl in Fragen der Lebensdefinition ("Lehre", "Glaubensfragen") geschehen als auch in Fragen der Lebenspraxis (Lebensregeln, sittliche Normen). Auf Grund einer abgeschwächten Bindung und eines nur seltenen Austauschs mit der eigenen Kirche nimmt die Entfernung von der in der Kirche tradierten Lebenspraxis eher zu als ab. Dennoch bleibt eine Basisbindung vorhanden, damit auch ein Kern stabiler "Nachfrage". Dieser bezieht sich auf jene Leistungen der Kirche, die vielfältigen Wirklichkeiten des Lebens Schutz und Verankerung verleihen: dem Leben insgesamt, dem Kind, einer partnerschaftlichen Liebesbeziehung, elterlicher Erziehungsautorität, erreichtem Wohlstand, Frieden und Ordnung in der Gesellschaft [39].

Typisch für diese Kirchenmitglieder ist somit einerseits eine stabile Nachfrage (und eine darin begründete Bindung an die religiöse Gemeinschaft "Kirche"), andererseits eine unübersehbare Aufkündigung der Nachfolge in ganz zentralen Bereichen der kirchlichen Lebenstradition, sei es in bezug auf die Lebenspraxis (als Beispiel aus der österreichischen Katholikenumfrage: 64 % meinen, "Jeder soll für sich selber sorgen und niemand anderen belästigen; 51 % sagen, "Wenn mir jemand etwas angetan hat, dann muß er auch den ersten Schritt zur Versöhnung tun" [40], die kirchliche Lebensdefinition (49 % "Es ist möglich, daß es Gott gibt, aber man kann nichts Genaues darüber wissen; 26 % "Es ist ein frommer Wunsch, daß Gott die Menschen liebt") oder auch hinsichtlich religiösen Tuns (41 % "Beten nützt nicht, weil Gott hilft, sondern weil man sich damit beruhigt"). Im Klartext heißt dies, daß die konkrete kirchliche Lebenstradition beim

Aufbau der Lebenswelt (als bei der Deutung und Kultur des Lebens) nur auszugsweise herangezogen wird. Verweigerung und Nachfrage stehen unvermittelt nebeneinander.
Bei unserem Typ B treffen somit mehrere Merkmale zusammen: reduzierter Austausch; "religiöse Nachfrage";(ausdrückliche oder faktisch gelebte) Verweigerung gegenüber zentralen Lebenstraditionen der Kirche, wobei an die Stelle der nicht übernommenen Lebenstraditionen der Kirche Traditionen aus der Umwelt synkretistisch eingesetzt werden; zentrifugale Grundtendenz.

Wir haben uns nun dazu entschieden, eben diesen Typ mit den genannten Merkmalen "Auswahlchrist" zu nennen und meinen damit den Typ des "auswählenden Gesprächs" bzw. "auswählenden Austausches" zwischen Kirchenmitgliedern und ihrer Kirche. Auswählen soll damit ein Zweifaches andeuten: Die Regie über Nachfrage und Verweigerung liegt bei den Menschen (wobei diese "Regie" in soziale Bezüge eingebunden bleibt); ausgewählt wird aus den Lebenstraditionen der Kirche, so wie diese geschichtlich gewachsen sind; der Sache nach wird dabei vor allem jener Aspekt kirchlicher Lebenstradition herausgenommen, der eine letzte Stabilisierung begrenzten und labilen Lebens (und seiner Teilbereiche) erhoffen läßt: also Riten zu den Lebenswenden, erzieherische Funktionen der Kirche, diakonale Aktivität, gesellschaftspolitischer Einsatz, soweit er bestehende Ordnungen schützt [41]. Wir sollten hier festhalten, daß diese Auswahl bis ins Zentrum christlicher Wirklichkeitsauffassung hineinreicht, nämlich in die Auffassung von "Gott". Gefragt ist ein Gott, der Trost und Halt gibt, weniger aber einer, der vom Menschen und seiner Lebenswelt Veränderung verlangt [42].

Typ C

Schließlich ist heute ein dritter Typ in wachsendem Maße wichtig: Menschen, die Kirche und ihre Lebenstraditionen beim Aufbau ihrer Lebenswelt nicht (mehr) heranziehen. In der Sprache der deutschen Katholikenuntersuchung: "Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine eigene Weltanschauung, ganz unabhängig von der Kirche" [43]. Entscheidend ist für diesen Typ also die "Gesprächslosigkeit" hin zur Kirche. Diese kann recht unterschiedlich zustande kommen: Entweder wird ein lebensgeschichtlich "institutionalisiertes Gespräch" (z. B. Kindertaufe) abgebrochen.

Oder aber ein solches "Gespräch" hat schon gar nicht mehr angefangen, wie dies in manchen städtischen Familien heute bereits der Fall ist. Wir halten hier fest: Eine solche Gesprächslosigkeit zwischen den Menschen und ihrer Kirche kann es geben, auch wenn einer Kirchenmitglied ist. Der Kirchenaustritt wiederum kann als "Veröffentlichung" eines schon längst abgebrochenen Gesprächs mit der Kirche gelten.

Gewiß, es gibt auch hier wieder Ausnahmen, in denen der Kirchenaustritt etwas anderes bedeutet als die Veröffentlichung eines schon längst abgebrochnenen Dialogs bzw. Austausches mit der eigenen Kirche. Auch meint "Gesprächsabbruch" oder "Gesprächslosigkeit" nicht "Glaubenslosigkeit". Noch mehr: Subjektiv kann durchaus das Gefühl bleiben, ein guter "Christ" zu sein. Dennoch bleiben bestehen: Mit der Kirche und ihren Lebenstraditionen ist der (direkte [44]) Austausch nicht (mehr) gegeben, der Aufbau der Lebenswelt erfolgt ohne die Lebenstraditionen der christlichen Kirchen. Wie er sonst erfolgt, dafür gibt es (auch international) kaum noch brauchbare Studien, wie schon der 1969 in Rom stattgefundene Religionssoziologenkongreß zum Thema "Kultur des Unglaubens" gezeigt hat [45].

3. Ursachen

Die Wissenschaft kann nun ebenso wenig wie der Praktiker, der nach einem situationsgerechten und zielsicheren Handlungskonzept Ausschau hält, mit der Beschreibung der Situation nicht zufrieden sein. Es stellt sich darüber hinaus auch die Frage nach den Ursachen für diese Situation: Warum gibt es heute diese Typen? Warum sieht es so aus, als würde die Zahl der Personen mit Zügen des "auswählenden Gesprächs" sowie der "Gesprächslosigkeit" zunehmen? Welches sind damit insgesamt die Ursachen für die insgesamt "zentrifugalen Grundtendenzen" in der Relation Menschen-Kirche?

Ganz allgemein wird man diese Ursachen in drei Richtungen suchen müssen, wobei diese drei Richtungen untereinander wieder zusammenhängen: es sind kirchliche, gesellschaftliche und persönliche Ursachen.

3.1 Gesellschaftliche Aspekte

3.1.1 Pluralismus

Unsere Typologie ist im Grunde handlungsrelevant nur in einer Gesellschaft, in der es neben der kirchlichen Lebenstradition alternatives Lebenswissen

gibt und darüber hinaus die Menschen die soziale wie faktische Freiheit haben, sich von den formenden Erwartungen ihrer eigenen Kirche zu distanzieren. Dabei ist nicht jene Grunddistanz gemeint, die zwischen der Person und einer sozialen Wirklichkeit (als Rollendistanz) immer besteht. Wir meinen hier die dem "auswählenden Gespräch" typische Freiheit (sozial verbrieft: siehe Religionsfreiheit), anders leben zu können als dies von der "Kirche" erwartet wird.

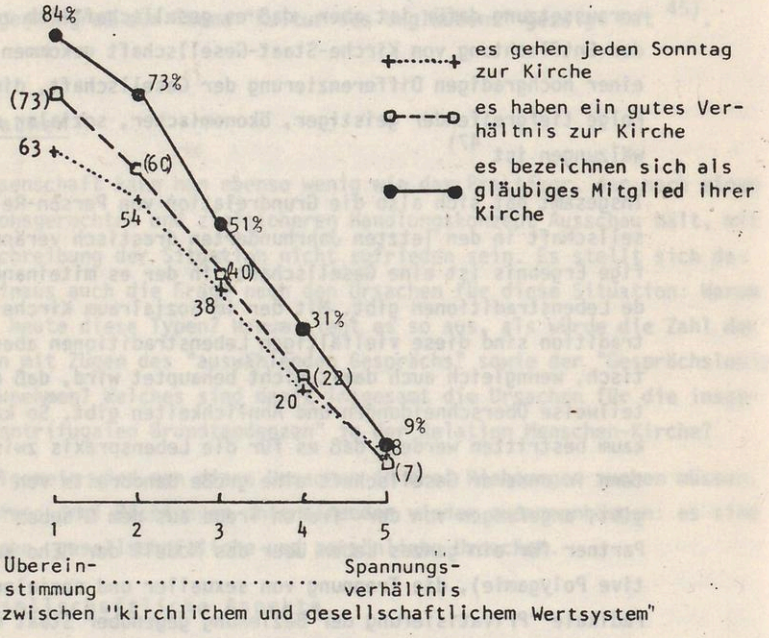
Nun ist es nicht Aufgabe, die gesellschaftlichen Veränderungen festzuhalten, die zur genannten "Auswahl-Freiheit" des Menschen geführt haben, "auswählen zu können". Skizzenhaft verkürzt geht es darum, daß heute "Menschwerdung" (Identitätsbildung, Aufbau einer Lebenswelt, Erwerb von Lebenswissen) nicht ein einheitliches Großunternehmen in gesellschaftlicher Hand, sondern ein Kleinstunternehmen in privater Hand geworden ist [46]. Wie einer seine Welt definiert, für welche Lebenspraxis er sich innerhalb seiner "kleinen Lebenswelt" entscheidet, darüber kann er (unbeschadet sozialer Zwänge und geheimer Verführungen) ein gutes Stück selbst befinden. Grundvoraussetzung dafür ist aber, daß es gesellschaftlich zu einer weitgehenden Entflechtung von Kirche-Staat-Gesellschaft gekommen ist, dahinter zu einer hochgradigen Differenzierung der Gesellschaft, die selbst wiederum Folge tiefgreifender geistiger, ökonomischer, sozialer und politischer Umwälzungen ist [47].

Insgesamt hat sich also die Grundrelation von Person-Religion/Kirche-Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten drastisch verändert. Das vorläufige Ergebnis ist eine Gesellschaft, in der es miteinander konkurrierende Lebenstraditionen gibt. Mit der im Sozialraum Kirche tradierten Lebenstradition sind diese vielfältigen Lebenstraditionen aber keineswegs identisch, wenngleich auch damit nicht behauptet wird, daß es nicht vielfach teilweise Überschneidungen und Ähnlichkeiten gibt. So kann zum Beispiel kaum bestritten werden, daß es für die Lebenspraxis zwischen den Geschlechtern in unserer Gesellschaft eine große Bandbreite von "Lebenswissen" gibt, angefangen von der "freien Treue aus dem Glauben" (R. Pesch) mit einem Partner für ein ganzes Leben über das Modell der "Ehe auf Zeit" (konsekutive Polygamie), die Trennung von sexueller und sozialer Treue oder die radikale "Privatisierung der Beziehung gegenüber Staat und Kirche" hin bis zur völligen Beliebigkeit in der Kultur der Beziehungen. Niemand wird dabei naiver Weise meinen, solche "Lebenswissen" würden sich von der christlichen Lebenstradition nicht doch erheblich unterscheiden. Welche aber einer

"auswählt", darüber muß er ein gutes Stück selber befinden, wenngleich seine "Auswahl" selbst wieder von vielen lebensgeschichtlichen und sozialen Bedingungen mitbestimmt wird.

3.1.2 Pluralismus und Lockerung der Kirchenbindung

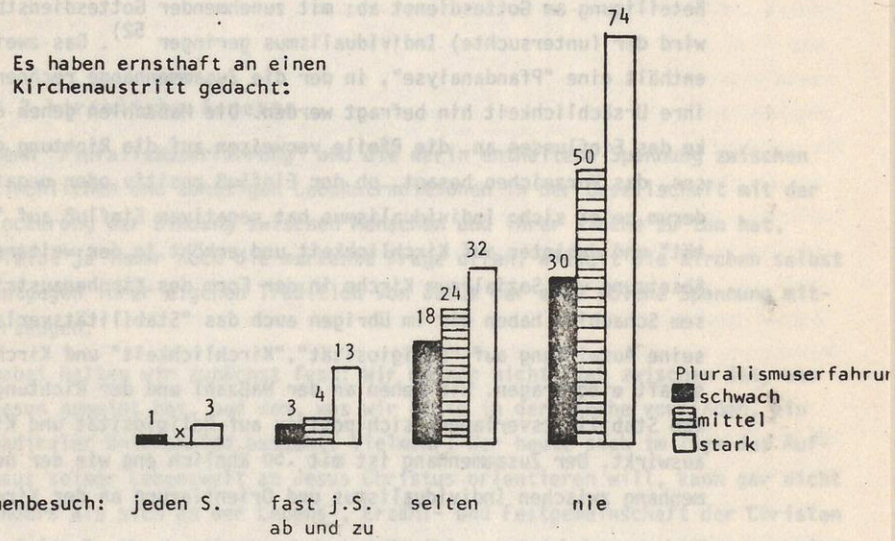
Die deutsche Katholikenuntersuchung läßt keinen Zweifel daran, daß mit eben diesem lebensmäßigen Pluralismus die Lockerung der Kirchenbindung entscheidend zu tun hat. Gesellschaftlicher Pluralismus wird ja vom Bürger als Spannung erfahren: Konkret als Spannung zwischen der kirchlichen und sonstigen in der Gesellschaft vorhandenen Lebenstraditionen. In der Sprache von G. Schmidtchen: als Spannung zwischen "kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem". Je stärker nun diese Spannung erlebt wird, umso geringer ist zugleich die Bereitschaft, sich an die Kirche zu binden. Wir zeigen dies am Beispiel der Kirchenbesuche oder der Selbsteinschätzung hinsichtlich der Gläubigkeit [48]:



zwischen "kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem"

Umgekehrt nimmt die Bereitschaft zum Gesprächsabbruch in der Form des Kirchenaustritts in dem Ausmaß zu, als zwischen den kirchlichen Lebens-

traditionen und jenen der Umwelt ein Spannungsverhältnis erfahren wird. Oder anders formuliert: Die Lebensrelevanz der kirchlichen Lebenstraditionen nimmt in dem Ausmaß ab, als die kirchlichen Lebenstraditionen nicht mehr zur lebensbedeutsamen Umwelt gehören. Dies läßt sich ganz vorzüglich daran zeigen, daß sich die "Pluralismuserfahrung" viel weniger auswirkt, wenn sie durch einen intensiven Austausch mit der Kirche aufgefangen wird [49]:

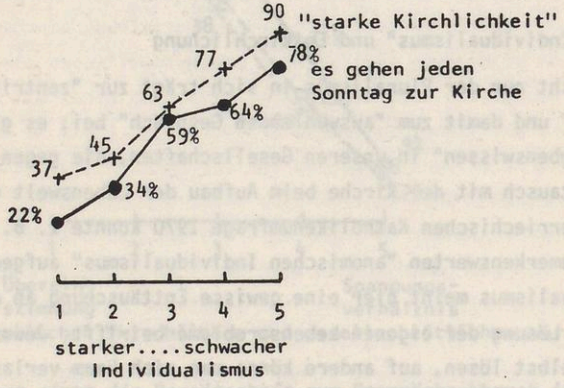


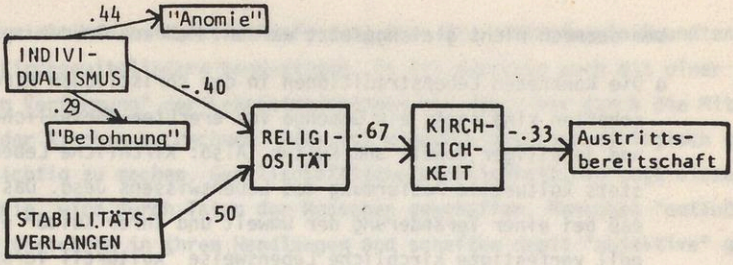
3.1.3 "Individualismus" und Entkirchlichung

Aber nicht nur der Pluralismus in sich trägt zur "zentrifugalen Grundtendenz" und damit zum "auswählenden Gespräch" bei; es gibt offenkundig auch "Lebenswissen" in unseren Gesellschaften, die gegen einen intensiven Austausch mit der Kirche beim Aufbau der Lebenswelt disponieren. In der österriechischen Katholikenumfrage 1970 konnte z. B. ein Hang zu einem bemerkenswerten "anomischen Individualismus" aufgedeckt werden [50]. Individualismus meint hier eine gewisse Enttäuschung an den Mitmenschen, was die Lösung der eigenen Lebensprobleme betrifft. Jeder müsse seine Probleme selbst lösen, auf andere könne man sich kaum verlassen. Eben dieser Individualismus hängt aber laut Analysen mit "Anomie" zusammen, womit "Sinnverlust" gemeint ist, darstellbar im Satz "Ich weiß eigentlich nicht, wozu

der Mensch lebt". Im übrigen stehen wir hier vor einem Aspekt heutiger Lebensweisen, der in den Human- und Sozialwissenschaften wiederholt beschrieben wurde [51].

Wir zeigen die Zusammenhänge zwischen Individualismus und Orientierung am Lebenszusammenhang Kirche in zwei Schaubildern. Das erste enthält den (im übrigen wechselseitig interpretierbaren) Zusammenhang zwischen"Individualismus" und "Kirchenbesuch": Mit zunehmendem Individualismus nimmt Beteiligung am Gottesdienst ab; mit zunehmender Gottesdienstbeteiligung wird der (untersuchte) Individualismus geringer [52]. Das zweite Schaubild enthält eine "Pfandanalyse", in der die Zusammenhänge rechnerisch auch auf ihre Ursächlichkeit hin befragt werden. Die Maßzahlen gehen dabei die Stärke des Einflusses an, die Pfeile verweisen auf die Richtung des Einflusses, das Vorzeichen besagt, ob der Einfluß positiv oder negativ ist. Wiederum zeigt sich: Individualismus hat negativen Einfluß auf "Religiosität" und dahinter auf Kirchlichkeit und erhöht in der weiteren Folge die Absetzung vom Sozialraum Kirche in der Form des Kirchenaustritts. In diesem Schaubild haben wir im übrigen auch das "Stabilitätsverlangen" und seine Auswirkung auf "Religiosität","Kirchlichkeit" und Kirchenmitgliedschaft eingetragen. Wir sehen an der Maßzahl und der Richtung der Pfeile, daß Stabilitätsverlangen sich positiv auf Religiosität und Kirchlichkeit auswirkt. Der Zusammenhang ist mit .50 ähnlich eng wie der negative Zusammenhang zwischen Individualismus und Orientierung an der Kirche [53].





3.2 kirchliche Aspekte

Wenn "Pluralismuserfahrung" und die darin enthaltene Spannung zwischen kirchlichen und sonstigen Lebenstraditionen in der Gesellschaft mit der Lockerung der Bindung zwischen Menschen und ihrer Kirche zu tun hat, bleibt ja immer noch die markante Frage offen, wieweit die Kirchen selbst entgegen ihrer eigenen Tradition von Jesus her eine solche Spannung mit-erzeugen.

Dabei halten wir zunächst fest: Wir meinen nicht, daß zwischen dem, was Jesus gemeint hat, und dem, was wir heute in der Kirche vorfinden, ein radikaler Unterschied besteht. Vielmehr: Wer heute sich im Zuge des Aufbaus seiner Lebenswelt an Jesus Christus orientieren will, kann gar nicht anders als sich an der Lebens-, Erzähl- und Festgemeinschaft der Christen und den in ihr tradierten Lebensdefinitionen und Lebenspraktiken zu orientieren. Damit muß gar nicht geleugnet werden, daß Fragmente christlicher Lebensauffassung auch in nichtkirchliche Lebenstraditionen eingeschmolzen sind. Auf dem Hintergrund einer langen Beteiligung des Christentums an vielen Gesellschaften ist dies sogar von vornherein anzunehmen. Doch kann auch nicht bestritten werden, daß in dichter und umfassender Form die Lebenspraxis und Lebensdefinition Jesu im Sozialraum "Kirche" ihren gesellschaftlichen Ort besitzt.

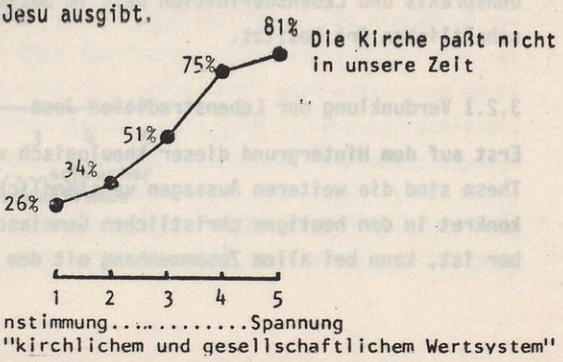
3.2.1 Verdunklung der Lebenstradition Jesu

Erst auf dem Hintergrund dieser theologisch wie soziologisch begründeten These sind die weiteren Aussagen verständlich: Jene Lebenstradition, die konkret in den heutigen christlichen Gemeinschaften und Kirchen vorfindbar ist, kann bei allem Zusammenhang mit dem "Lebenswissen Jesu" mit die-

sem dennoch nicht gleichgesetzt werden. Mehrere Gründe sprechen dagegen:

o Die konkreten Lebenstraditionen in den christlichen Kirchen und Gemeinschaften sind stets ein Gemenge von ererbter christlicher Lebenspraxis und jeweiliger Umwelt und Kultur. Also: Kirchliche Lebenstradition ist stets kulturelle Ausformung des Lebenswissens Jesu. Das hat zur Folge, daß bei einer Veränderung der Umwelt und ihrer Kultur eine institutionell verfestigte kirchliche Lebensweise "kulturell verspätet" sein kann. Noch schwieriger wird die Lage, wenn der soziale und kulturelle Wandel ungleichzeitig geschieht. Die auf eine gewisse Einheitlichkeit bedachten Institutionen werden dann mit einzelnen Gruppen der Gesellschaft und Kirche von Haus aus in Spannung geraten: Innere (z. B. Orden, kritische Gruppen, Basisgemeinden, Lefebvre) wie äußere Abspaltungen (Sekten, Kirchenspaltung) können daraus erwachsen.

Insofern nun "Kirche" ihre kulturell ausgeformten Lebenstraditionen nicht ständig neu mit den sich wandelnden Lebensbedingungen der Menschen ins Gespräch bringt und positiv an der Gestaltung der jeweiligen Lebensbedingungen mitarbeitet, kann sie eine tiefliegende Enttäuschung bei ihren eigenen Mitgliedern auslösen. Der Vorwurf vieler Katholiken an ihre Kirche, sie passe nicht in unsere Zeit [54], die Feststellung, der Einfluß der Kirche auf unser Leben werde zur Zeit kleiner [55], die Klage, die Kirche sei zu starr [55], oder die Aussage österreichischer Katholiken, "Ich sehe es gern, wenn sich die Kirche der Zeit anpaßt" (84 %!) [57], sind Hinweise auf eine solche Enttäuschung. Dabei wird die Kritik an der Unzeitgemäßheit der Kirche umso größer, je stärker die Kluft zwischen "kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem" erlebt wird. Eben diese Kluft kann aber wegen der kulturellen Einbindung der jesuanischen Lebenstraditionen auch von der kirchlichen Lebensgemeinschaft mitverursacht werden, insofern sie die kulturelle Ausformung unflexibel und unkritisch als Lebenswissen Jesu ausgibt.



o Aber nicht nur kulturelle Ausformung kann die zentrifugale Grundtendenz bei Kirchenmitgliedern begünstigen. Es ist durchaus auch mit einer "sündigen Verformung" der Lebenstraditionen von Jesus her durch die Mitglieder der Kirchen zu rechnen. Dies ist wiederum wissenssoziologisch gut einsichtig zu machen. Gesellschaftliche Wirklichkeit, so sagt diese Theorie, wird durch Taten der Menschen geschaffen. Menschen "entäußern" sich gleichsam in ihren Handlungen und schaffen damit "objektive" gesellschaftliche Wirklichkeit: typische Handlungsmuster, Rollen, Strukturen. Das, was konkret "Kirche" ist, wird in gleicher Weise auch von den Menschen mitgeschaffen. In die in der Kirche tradierten Handlungsmuster, Rollen, Strukturen gehen somit die Taten der Kirchenmitglieder ein. Das bedeutet theologisch: Es finden nicht nur Glaube, Hoffnung und Liebe Eingang in die konkrete Wirklichkeit der Kirche, sondern ebenso Unglaube, Hoffnungslosigkeit und Selbstsucht. Auf diesem Weg kann die ursprüngliche Lebenstradition Jesu durch die Kirche selbst verdunkelt und verstellt werden. Die Theologen haben daraus immer schon das Prinzip der "ecclesia semper reformanda" abgeleitet und eine "Totalidentifikation mit der konkreten Kirche", die alles an der Kirche als christlich ansieht und verteidigt, für unchristlich angesehen.

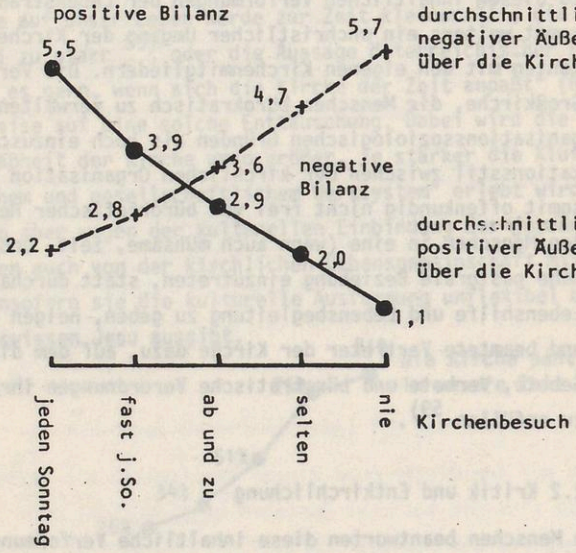
o Zu diesen inhaltlichen Verformungen der Lebenstraditionen von Jesus her kommt weiters ein unchristlicher Umgang der Kirchen und ihrer Repräsentanten mit den eigenen Kirchenmitgliedern. Die Versuchung zumal einer Großkirche, die Menschen bürokratisch zu verwalten, ist schon aus organisationssoziologischen Gründen als hoch einzuschätzen. Der Kommunikationsstil zwischen der kirchlichen Organisation und den Menschen ist somit offenkundig nicht frei von bürokratischer Herrschaft. Statt mit den Menschen in eine (wenn auch mühsame, zeit- und personintensive) nahe pastorale Beziehung einzutreten, statt durchaus erwünschte [58] Lebenshilfe und Lebensbegleitung zu geben, neigen nicht wenige amtliche und beamtete Vertreter der Kirche dazu, auf dem distanzierten Weg über Gebote, Verbote und bürokratische Verordnungen ihre pastorale Aufgabe zu erfüllen [59].

3.2.2 Kritik und Entkirchlichung

Die Menschen beantworten diese inhaltliche Verformung der Lebenstradition Jesu wie den bürokratischen Umgang der Großkirche mit ihnen mit ausgespro-

chener oder lautloser Kritik. Nun wird man natürlich nicht jegliche Kritik der Menschen an ihrer Kirche theologisch rechtfertigen können. Dies umso weniger, als erkennbar ist, daß die Kritik vom Spannungserlebnis zwischen "kirchlichem und gesellschaftlichem Wertsystem" mitgetragen wird. Humanwissenschaftler warnen aber in wachsendem Maße davor, die heute verbreiteten gesellschaftlichen Lebensweisen einfach als gut und menschlich hinzustellen; so besehen werden sie auch kaum christlich sein. Kritik an den kirchlichen Lebenstraditionen, die aus der Neigung der Menschen kommt, sich ihrer gesellschaftlichen Umwelt anzupassen, muß daher nicht unbedingt gegen die Kirche sprechen.

Nimmt man aber die soeben aufgezählten Möglichkeiten ernst, daß die in der Kirche tradierten jesuanischen Lebenstraditionen kulturell "festgestellt", sündig verformt und bürokratisch deformiert werden können, dann wird man auch nicht von vornherein die Kritik der Menschen an der konkreten Kirche als theologisch unerheblich und unberechtigt von der Hand weisen. Umso mehr gibt es dann zu denken, daß feststeht, daß mit der Stärke des Kritikpotentials auch die Bereitschaft wächst, sich vom formenden Austausch mit der eigenen Kirche (etwa im Gottesdienst) zurückzuziehen [60].



Dies wird aus der beigefügten Abbildung deutlich. Sie stammt aus der

deutschen Katholikenumfrage [61]. Im Bild zeigt sich: Kirchgang und ein Überhang an positiven Äußerungen gehören ebenso zusammen wie Fernbleiben vom Gottesdienst und Überwiegen negativer Äußerungen. Das kann freilich verschiedene Gründe haben: Wer in engerem Austausch mit seiner Kirche lebt (z. B. durch Kirchgang), lernt dabei auch die positiven Seiten der Kirche besser kennen. Wer sich zurückzieht, indem er selten geht, weicht vor seinen negativen Erfahrungen zurück. Oder aber er rechtfertigt damit sein Verhalten (unbeschadet der Frage, ob seine Kritik auch zutrifft).

3.3 persönliche Aspekte

Wir nähern uns damit schon den persönlichen Aspekten der Entfernung von Kirchenmitgliedern aus dem Beziehungszusammenhang mit ihrer Kirche. Dabei erinnern wir uns hier noch einmal daran, daß die "Person" nicht isoliert weder von "Gesellschaft" noch von "Kirche" zu denken ist. Dennoch ist zumindest die erwachsene "Person" in einem unaufhebbaren Gegenüber zu sozialen Wirklichkeiten, wenn auch nicht von diesen unabhängig.

3.3.1 Kritik als Ausweis von Christlichkeit

Wir können hier auch schon voraussetzen, daß es auf seiten der "Person" eine durchaus berechtigte Kritik an der kirchlichen Lebenspraxis und Lebensauffassung gibt, die im Namen Jesu erhoben werden kann. Solche Kritik wird, wenn sie aus einer grundlegenden Bindung an die von Jesus Christus herrührende Lebenstradition in der Kirche getragen ist, sich dem kirchlichen "Gesprächszusammenhang" verpflichtet erweisen. Kritische Auseinandersetzung mit der Kirche wird so zum Ausweis fundamentaler "Kirchlichkeit" und "Christlichkeit". Obrigens sind eben diese "kritischen Christen" (einzeln oder in Gruppen) wegen ihrer zentripetalen Bindung an die Kirche ein anderer Grundtyp in der Relation zwischen Kirchenmitglied und Kirche als der von uns mit dem Terminus "Auswahlchristen" belegte Grundtyp.

Diese Kritik kann sich der Sache nach auch darauf beziehen, daß wegen der Disproportionalität der Erfahrungsebenen der Austausch zwischen den Menschen und ihrer Kirche behindert ist. Damit ist Folgendes gemeint: Auf der einen Seite sind die Lebenstraditionen der Kirche, die sich auf der Ebene des "Gelebten, Erzählten und Gefeierten" darstellen. Auf der anderen Seite sind die Menschen in ihren gesellschaftlichen Lebensbezügen, die wiederum im Prinzip die Erfahrungsebenen des "Gelebten, Erzählten und Gefeierten" durchlaufen.

Es ist durchaus nicht auszuschließen, daß es sowohl auf seiten der Kirche wie auf seiten der Menschen und ihrer gesellschaftlich getragenen Lebensweise zu "Verkürzungen" kommt. Die kirchliche Lebenstradition kann dann als lebensfernes Reden und Feiern erfahren werden; das eigene Leben wiederum könnte an Sprachlosigkeit und Unfähigkeit zum Feiern leiden. Der Austausch zwischen Kirche und Menschen wäre dann erschwert, weil die Erfahrungsebenen zueinander nicht proportional sind. Eben das meinen wir mit "Disproportionalität der Erfahrungsebenen".

3.3.2 lebensgeschichtlich gewachsene Unkirchlichkeit

Weiters hängt Bindung an die soziale Wirklichkeit Kirche und ihre Lebenstraditionen erwiesenermaßen grundlegend von der Formung eines Menschen in seinem Elternhaus ab. Es gibt daher so etwas wie eine lebensgeschichtlich ererbte Austauschdichte mit seiner Kirche. Unkirchliche Eltern bringen zunächst mit hoher Wahrscheinlichkeit unkirchliche Kinder hervor, wie auch kirchliche Eltern mit einer hohen Wahrscheinlichkeit kirchliche Kinder hervorbringen. Hohe Wahrscheinlichkeit verweist hier darauf, daß es durchaus Ausnahmen gibt, die möglicherweise wegen der wachsenden Kluft zwischen den Generationen zunehmen. Natürlich ist damit nicht geleugnet, daß es für Personen mit ererbter Beziehungslosigkeit zur Kirche und ihren Lebenstraditionen nicht den Prozeß der "gedeihlichen Verwandlung" (Konversion) geben kann. Eine solche tiefgreifende Veränderung ist aber als Identitätsreform nur unter bestimmten Voraussetzungen zu erwarten [62].

3.3.3 Neigung zum vorläufigen Fragment

Dazu kommt, daß den Bürgern heutiger Gesellschaft so etwas wie eine hohe Flexibilität in ihren Lebensauffassungen zueigen ist, zum Teil sogar zueigen sein muß. Die Menschen und Gruppen, mit denen er lebt, haben (infolge und als Grund des gesellschaftlichen Pluralismus) verschiedene Lebensdefinitionen und eine verschiedene Lebenspraxis. Kommunikation mit "Fremden", also Menschen mit anderem Lebensstil, bringt zugleich auch Einfluß und Herausforderung mit sich. Der Wunsch, ein Stück weit in derselben Welt zu leben wie seine Mitmenschen, ist anthropologisch tief verwurzelt. Die unmittelbare Folge dieses Wunsches ist der "Rückzug des Menschen in kleine Lebenswelten", in den Privatraum. Da er aber diesen ständig verlassen muß, ist er notgedrungen bereit, sich in "situativen Heraus-

forderungen" zumindest vordergründig an andere Lebensauffassungen und Lebensstile vorübergehend anzugleichen. Das Ergebnis ist eine Art "balancierender Identität" [63]. In einer solchen Situation ist aber - wiederum verständlich - konsistente christliche Lebendefinition und Lebenspraxis kräftigen Herausfordernungen ausgesetzt. Besitzt einer nicht sowohl eine stabile Innenleitung (persönliche Glaubensüberzeugung), die zumal durch rege Außenleitung (etwa Gruppen- und Gemeindekommunikation) unterstützt wird, wächst die Wahrscheinlichkeit, daß aus einem konsistent christlichen Lebensstil eine Art Lebensmosaik wird, das allerdings durchaus "christliche" Zeiten und Fragmente enthält.

Eben das meinen wir wiederum, wenn wir als den von der pluralistischen Gesellschaft begünstigten Haupttyp jenen des "auswählenden Gesprächs" vorstellen [64].

3.3.4 verantwortete Verweigerung

Schließlich sind unter den persönlichen Aspekten auch theologische Überlegungen anzustellen. Eine Analyse der unterschiedlichen Bindungsformen zwischen den Menschen und ihrer Kirche kann nicht umhin, schließlich behutsam, aber doch auch ehrlich zu fragen, ob es nicht auch eine persönlich verantwortete Verweigerung gegenüber den Lebenstraditionen in der Kirche gibt, die mit Schuld und Unglauben zu tun hat. Wenigstens für mich selbst muß ich diese Frage offenhalten. Dabei muß ich mir auch von Psychologen sagen lassen, daß vor allem theologische Experten, also die "religiösen Virtuosen" des M. Weber, in einer mächtigen Versuchung zum "Rationalisieren" stehen, mit Hilfe dessen sie ihre Lebenssituation zu ihrem eigenen Vorteil umdeuten.

Haben wir vielleicht die alte Weisheit der Theologen vergessen, daß der Mensch - soweit es an ihm liegt - zunächst zur Verweigerung gegenüber Gott neigt? Nur allzu sehr haben wir uns in christentümlichen Zeiten daran gewöhnt, daß gesellschaftlich zunächst "Christgläubige" wahrscheinlich sind. Sollten wir nicht auch einmal bedenken, ob nicht eben in einer nicht mehr "christentümlichen Gesellschaft" viel leichter ans Licht kommen kann, daß eben doch der Unglaube und die Verweigerung dem Menschen näher liegen als das liebende Sich-Überlassen an den unbegreiflichen Gott, der sich in Jesus Christus für uns stark gemacht hat, und dessen Geist, dessen befreiende Lebenstraditionen "unfehlbar" im Lebens- und Gesprächszusammenhang seiner Kirche anwesend sind?

Natürlich kann ein solcher theologischer Satz wieder leicht mißbraucht werden. Die Mächtigen in der Kirche können ihn heranziehen, um die unabdingbar vom Geist Jesu geforderten Reformen an Haupt und Gliedern zu sabbotieren. Aber soll die Wahrheit verschwiegen werden, weil sie auch mißbraucht werden kann? Dabei soll den "Ungläubigen" im theologischen Sinn hier gar nicht abgesprochen werden, daß sie recht gut und sinnvoll leben. Es soll nicht einmal gesagt werden, daß sie zu jedem Zeitpunkt ihrer Lebensgeschichte sich auf den Weg zum Glauben machen können: Denn auch in der persönlichen Lebensgeschichte gibt es so etwas wie einen "kairos", eine Stunde der Gnade. Alle diese geduldigen Einschränkungen können aber letztlich nicht gegen die Frage des Theologen an, ob nicht ein Stück Ausweichen vor dem Lebenszusammenhang der Kirche zugleich ein Stück Ausweichen vor den förderlichen Anforderungen Jesu darstellt.

4. Konsequenzen für das Handeln der Kirche

Aus unseren Analysen ergeben sich für das pastorale Handeln der Kirche einige wichtige Konsequenzen.

4.1 Identität des Zieles

Diese betreffen noch weniger das Grundziel pastoralen Handelns. Dieses bleibt nämlich auch heute unverändert: Menschen zu Jesus Christus und darin zum Glauben an den lebendigen Gott zu führen, von ihm schlechthin sinnvolles ewiges Leben zu erhoffen und sich darin zur Liebe zu Gott und den Menschen befreien und erlösen zu lassen. Anders formuliert, den Menschen die Lebenspraxis und Wirklichkeitsdefinition Jesu zu beschließen. Und dies aus der Grunderfahrung, daß diese für den Menschen und seine Gesellschaft befreiend und gut ist [65].

4.2 Pastoral mit zentripetaler Grunddynamik

Diese Grundaufgabe kirchlichen Handelns wird nun freilich durch die gegenwärtige pastorale Situation konkretisiert. Muß doch pastorales Handeln nicht nur zielsicher, sondern zugleich auch situationsgerecht sein. Typisch für die heutige pastorale Situation ist aber eine aus vielfältigen Ursachen gespeiste zentrifugale Grunddynamik, die schon im kirchlichen Intensivsegment spürbar ist, vor allem aber den Kirchentyp des "auswählenden Gesprächs" hervorgebracht hat und in letzter Konsequenz zur Beziehungslosigkeit zwi-

schen den Menschen und ihrer Kirche führt. So wird es der Pastoral grundsätzlich darum gehen, diesen zentrifugalen Grundtendenzen ein Gegengewicht zu schaffen.

Man kann dann eine solche "Pastoral mit zentripetaler Grunddynamik" mit sehr verschiedenen Begriffen belegen, die dann aber im Effekt allesamt dasselbe meinen. In der letzten Zeit begegnete man dafür Ausdrücken wie Pastoral der Bekehrung, der Umkehr, der Konversion, der gedeihlichen Verwandlung des Menschen, der Hinführung und des Weges, einer pastoralcatechumenal, einer missionarischen Seelsorge. Es ist vielleicht nicht überflüssig festzuhalten, daß mit dem "Zentrum" im Wort zentripetal nicht in erster Linie die soziale Wirklichkeit der Kirche, auch nicht die Kerngemeinde oder das kirchliche Intensivsegment gemeint ist, sondern Jesus Christus, seine Lebenspraxis und seine Wirklichkeitsdefinition.

4.3 Pastoral des Austausches

Eine solche zentripetale Pastoral ist zugleich eine Pastoral des (verstärkten) Austausches zwischen der Kirche und den Menschen. Wie Analysen der "geheihlichen Verwandlung des Menschen" [66] zeigen, lebt ja Umkehr und Konversion von Kommunikation.

(a) Es kann nicht Aufgabe dieser Skizze sein, die vielfältigen Austausch- und Begegnungsmöglichkeiten zwischen den Menschen und ihrer Kirche aufzuzählen [67]. Vielmehr sollen zwei wichtige Aspekte eines pastoralen Austausches herausgegriffen werden.

(b) Dieser Austausch setzt zum Austausch befähigte Partner voraus. Das bedeutet für die im Namen der Kirche Handelnden:

- Der Austausch erfolgt zwischen Menschen, die grundsätzlich die Verantwortung und die Regie über den Aufbau ihrer Lebenswelt selbst in die Hand genommen haben (wobei es durchaus lebensgeschichtlich bedingte Ausnahmen gibt);
- der Austausch geschieht nicht uninteressiert, sondern ist getragen von den konvergierenden Motiven "Auftrag Jesu" und "Dienst an den Menschen";
- der Austausch ist seiner Grundstruktur nach Teilen von Lebenswirklichkeit, also ein Stück "con-vivium", gastliches Miteinander. Dieses lebt von der Hoffnung, daß von Gott geschenkte Lebenswirklichkeit sich wechselseitig

mitteilt. Bei den kirchlich Handelnden setzt ein solcher Austausch die Tugend der Gastfreundschaft voraus [68]. Das Bild der "dringlich-dienenden Einladung" eignet sich für diesen pastoralen Stil trefflich [69];

- der Austausch setzt voraus, daß die Personen, die ihn kirchlicherseits tragen, authentisch sind und Vertrauen gewinnen können. Nur wenn sie zu signifikant anderen Personen werden, ist die Chance einer gedeihlichen Verwandlung eines Mitmenschen gegeben. In den Worten einer evangelischen Studie: Der Zeuge kann nicht hinter dem Zeugnis zurücktreten [70];
- der Träger des Austausches muß selbst vom kirchlichen Lebenszusammenhang gedeckt sein. Zum Glauben kommen heißt nämlich stets auch ein Stück Einbindung in den Lebenszusammenhang der Kirche. So sehr theologisch besehen "Kirchlichkeit das Ende, und nicht der Anfang des Glaubens ist" (Karl Rahner) so ist doch das soziologische Gesetz nicht leichtfertig zu übergehen, das die meisten von uns zuerst angehört haben und erst inmitten dieser Zugehörigkeit zu einer persönlichen Übernahme des Glaubens kamen;
- die Verantwortlichen der Kirche müssen sich darauf verlassen können, daß die kirchliche Gemeinschaft insgesamt den Zugang zu Jesus Christus nicht verstellt, sondern erschließt. Eine Pastoral des Austausches setzt eine Kirche voraus, die kulturelle Ausformungen, sündige Verformungen und bürokratische Deformationen - so gut es geht - vermindert.

(c) Es ist wichtig festzuhalten, daß dieser Austausch zwischen den Menschen und ihrer Kirche auf verschiedenen Erfahrungsebenen erfolgen kann und soll. In diesem Sinn läßt sich von einem "multidimensionalen Austausch" reden. Man könnte auch von polyzentrischer Integration sprechen [71]. Der Austausch kann durch gemeinsames Leben und Handeln, oder durch Sprechen und Erzählen sowie durch gemeinsames Feiern geschehen. Entscheidend ist dabei nicht sosehr, auf welcher Ebene der Austausch geschieht, sondern daß der Austausch auf jeder dieser Ebenen "pastoral" ist, indem eine Erfahrung der Lebenspraxis und Wirklichkeitsdefinition Jesu real gemacht werden kann.

4.4 vielgestaltige Kirchenbindung

Eine solche Pastoral mit zentripetaler Grundtendenz, die zugleich eine Pastoral des Austausches ist, steht nicht unter mörderischem Erfolgszwang und Leistungsdruck. Ihre Hauptfrage ist, ob sie grundsätzlich zentripetal ist; schon nicht mehr ist zu fragen, ob im Zuge einer Begegnung Menschen tatsächlich auf das Zentrum hin in Bewegung gekommen sind. Das hat viele konkrete Konsequenzen:

KATH. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN

- Es sind auch befristete Formen des Austausches in sich wertvoll. So ist es zwar sinnvoll zu fragen, wie Firmlinge nach einem gelungenen Firmkatechumenat noch weiter begleitet werden können. Aber es wird den pastoral Verantwortlichen nicht beunruhigen, wenn er merkt, daß ein relativ großer Anteil der Kursteilnehmer für längere Zeit keinen Austausch mehr pflegt. Freilich, die pastorale Arbeit einer Gemeinde sollte immerhin so organisiert sein, daß im Zuge einer Lebensgeschichte eine Reihe von Austauschmöglichkeiten bereits selbstverständlich institutionalisiert sind. Dies ist zentrales Anliegen des gemeindekatechetischen Konzepts.

- Es ist durchaus damit zu rechnen, daß im Zuge einer Begegnung keine Umkehr passiert. Es ist ja nicht die Pastoral, welche Umkehr produziert, sondern Umkehr bleibt das unverfügbare und unerzwingbare Handeln Gottes. Das heißt mit anderen Worten, Umkehr hat seinen lebensgeschichtlichen Kairos. Allerdings enthebt diese theologische Grundeinsicht die Pastoral nicht der Verantwortung, die pastoralen Vorgänge des Austausches so zu gestalten, daß sie einer Umkehr nicht hinderlich, sondern grundsätzlich förderlich sind [72].

- Dazu kommt, daß sich persönliche Umkehr in sehr verschiedenen kirchlich-sozialen Teilnahmeformen ausdrücken kann. Wenn sich z. B. ein Arbeiter mit einer über Generation dauernden kirchenfeindlichen Vergangenheit im Rahmen der Taufpastoral bewegen läßt, sein Kind taufen zu lassen und sich hier wirklich etwas von Gott für sein Kind erhofft, ohne darüber hinaus weiter am Gemeindeleben teilzunehmen, so kann hier mehr an Umkehr passiert sein, als wenn ein Jugendlicher mit kirchlichem Lebenshintergrund den Beschluß fast, eine Gemeindeaktion zu organisieren. Das heißt natürlich auch, daß eine Pastoral des Austausches mit zentripetaler Grundtendenz mit einer bunten Vielfalt von Kirchenbindungen rechnen muß.

- Das heißt noch einmal elementar für das einzelne Kirchenmitglied formuliert: Jeder von uns hat Heimatrecht in der Kirche, wenn er sich am Zentrum der Kirche (also an Jesus Christus bindend) orientiert und auf dieses Zentrum hin durch mehr oder minder regen Austausch mit dem Lebens- und Gesprächszusammenhang der Kirche unterwegs ist. Die meßbare Nähe oder Distanz zu bestimmten Teilwirklichkeiten der Kirche ist demgegenüber zweitrangig, wenn auch nicht völlig unerheblich [73].

4.5 Humanisierung der Gesellschaft

Die bisher vorgeschlagenen pastoralen Konsequenzen beziehen sich in erster Linie auf die Reform der Kirchen sowie auf die Lebenspraxis der einzelnen Christen in ihrer kleinen Lebenswelt. Doch plädieren wir hier nicht für eine einseitige "Privatisierung" des kirchlichen Handelns. Der Einsatz der Kirche für den einzelnen in seiner unauswechselbaren Lebensgeschichte verlangt nämlich zwingend nach einem gesellschaftspolitischen Handeln der Christen und ihrer Kirchen. Ist doch die kleine Lebenswelt der Menschen vielfältig durchlässig, dringt in sie die von den geistigen, ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnissen bestimmte gesellschaftliche Lebenspraxis ein und formt die individuelle Lebenspraxis bzw. verformt sie und macht den Menschen "krank". Um des Menschen willen ist es daher den Kirchen verwehrt, sich davor zu drücken, gegen die Deformationen des Menschen durch geschichtlich gewachsene Lebenswissen zu kämpfen und an der wachsenden Humanisierung der Gesellschaft politisch mitzuarbeiten. Der politische Dienst der Christen ist zwar nicht der einzige, aber doch eine vorzügliche Form christlicher Liebe (Paul VI. in Octogesimo adveniens, Nr. 50).

Anmerkungen:

1 Vgl. dazu Religiös ohne Kirch, hrg. v. K. Forster, Mainz 1977. - Kirchlich distanzierte Christen. Zur Pastoral an den sogenannten "Fernstehenden", Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen, hrg. v. Österreichischen Pastoralinstitut, Wien o. J. (1978).

2 P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.

3 T. Luckmann, P. M. Zulehner, Anonymität und persönliche Identität (in Druck).

4 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 65

5 P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973.

6 Die Schultheologie sagt daher über das sacramentum, daß es sich aus dem sacramentum tantum (dem Zeichen) und der res (Gnade) zusammensetzt. So besehen kann das sozial sichtbare und kommunikable Zeichen eine Wirklichkeit am Sakrament genannt werden, das nicht das ganze Sakrament umfaßt, wohl aber auf dieses und ihre "Sache" hingeordnet bleiben muß.

7 Mehr dazu in P. M. Zulehner, Helft den Menschen leben, Freiburg 1978, 2. These.

8 F. Klostermann, Kirche, Ereignis und Institution, Wien 1976.

9 Wir verwenden hier einen wissenssoziologischen Institutionenbegriff und meinen damit einen Wissensvorrat ("Lebenswissen"), der sich auf eine "Wissensprovinz" bezieht und folgende Merkmale aufweist: er ist allgemein zugänglich, verbindlich (einforderbar), über Generationen tradierbar: Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 56 ff.

10 A. a. O., S. 165 ff.

11 H. Peukert, Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen? in: Diakonia (1978), S. 3 - 12.

12 P. Bigo, L'Eglise et la revolution du tiers monde, Paris 1974.

13 P. Beguerie, Liturgie et vie, Cours du Centre Jean-Bart, Paris o. Jahr (1968/69). - D. Zimmermann, Leben - Glauben - Feiern. Dimension des Glaubensweges, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978), S. 148 - 154.

14 J. Wach, Relgionssoziologie, Tübingen 1951. - J. Schasching, Kirche und industrielle Gesellschaft, Innsbruck 1960. - G. Le Bras, Etudes de Sociologie Religieuse, Paris 1955.

15 H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart 1972.

16 R. Schäfer, Aspects of Internalization, New York 1968, 145. - G. Virt, Epikie in psychoanalytischer Sicht, in: Verantwortung und Gewissen, hg. v. K. Hörmann, Innsbruck 1978, S. 128.

17 Solche Sichtungsversuche enthalten Religiös ohne Kirche, 18 f.; ÖPI 4 f.; auch F. X. Kaufmann, in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität; hg. v. L. Bertsch u. F. Schlösser, Freiburg 1978, S. 11 - 48.

18 G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972. - Ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart - Freiburg 1973. - Wie stabil ist die Kirche? hg. v. H. Hild u. a., Gelnhausen 1974. - P. M. Zulehner, Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen, Wien 1974.

19 P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969.

2o Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 107. - Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Studie des IKSE "Katholiken und Pfarrgemeinde", Essen 1978.

21 A. a. O., S. 94 ff.

22 A. a. O.,

23 J. Moltmann, Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977, S. 71 - 95.

24 E. Fromm, Haben oder Sein, Stuttgart 1976, S. 1o6.

25 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 80 ff..; ders., Gottesdienst, S. 37 ff.

26 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 36 ff.

27 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 107 ff.; ders., Gottesdienst, S. 76 ff.

28 P. M. Zulehner, Wie kommen wir aus der Krise? Wien 1978.

29 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 115.

3o A. a. O., S. 11o.

31 H. Lübbe, Vollendung der Säkularisierung - Ende der Religion? in: Ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, S. 178. - N. Mette, Kirchliches Handeln als "Kontingenzbewältigungspraxis"? in: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, hg. v. L. Bertsch u. F. Schlösser, Freiburg 1978.

32 Kirche und Priester, S. 266.

33 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 6.

34 A. a. O., S. 58 ff.

35 Kirche und Priester, S. 259.

36 P. M. Zulehner, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979.

37 T. Luckmann, Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung, in: Soziologie der Kirchengemeinde, hg. v. D. Goldschmidt u. a., Stuttgart 1960, S. 132 - 143.

38 A. Holl, G. Fischer, Kirche auf Distanz, Salzburg 1968.

39 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 58 ff.

40 Kirche und Priester, S. 1o1.

41 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 58 ff.

42 P. M. Zulehner, Heirat, Geburt, Tod, Wien 1976, ^{2}1978.

43 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 1o8.

44 T. Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969.

45 The Culture of Unbelief, hg. v. R. Caporale und A. Grumelli, Berkeley 1971.

46 Luckmann, Zulehner, Anonymität.

47 P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973.

48 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 68 - 74.

49 A. a. O., S. 125.

50 Kirche und Priester, S. 23 ff.

51 R. Affemann, Krank an der Gesellschaft, Stuttgart 1968. - C. Gaspari, H. Millendorfer, Konturen einer Wende. Strategien für die Zukunft, Graz 1968.

52 P. M. Zulehner, Krise, S. 56.

53 Kirche und Priester, S. 1o8.

54 Schmidtchen, Gottesdienst, S. 32.

55 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 3.

56 Ders., Gottesdienst, S. 31.

57 Kirche und Priester, S. 262.

58 Situation und Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral in der Diözese Chur, hg., v. Institut für Ehe- und Familienwissenschaft, Zürich 1970.

59 Hier ist an den Umgang der katholischen Kirche mit den wiederverheirateten Geschiedenen zu denken oder auch an die Kriterien für die Anstellung von Laien in einem kirchlichen Dienst.

60 Offen bleibt hier zunächst die Frage, wohin der Rückzug erfolgt.

61 Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, S. 11.

62 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, S. 167 ff.

63 F. X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973, S. 148 ff.

64 P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien 1974.

65 P. M. Zulehner, Helft den Menschen leben.

66 Berger, Luckmann, Wirklichkeit, 167 ff.

67 Vgl. J. Scharrer, F. Schlösser, Gemeinde lebt von Kontakten, Limburg 1978. ÖPI 13 f.

68 R. Zerfaß, in: Kirche und nichtkirchliche Religiösität, S. 1o7 - 124.

69 G. de Viet, Kirche als Einladung, in: Der Seelsorger, S.197.

70 A. a. O.

71 Zur polyzentrischen Integration: P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Wien 1969, S. 12o - 122.

72 P. M. Zulehner, Umkehr.

73 Religiös ohne Kirche, 5O.