

Karl Gabriel

Gegenwärtige Herausforderungen für Planen und Handeln der Kirche

1. Einleitung

In der Regie und Dramaturgie des Kongresses "Planung und Vision" scheint sich mir ein typisches Dilemma planender Institutionen getreu widerszuspiegeln. Planungsprozesse brauchen Zeit — je gründlicher und demokratischer sie angelegt sind, desto mehr Zeit brauchen sie. Planungsprozesse binden Kräfte und lenken in ihrer Eigendynamik unweigerlich den Blick nach innen. Sie konstituieren eine eigene Systemzeit, die ihre Parameter aus den Wahrnehmungen und Visionen der Anfangsphase zu beziehen pflegt. Die Zeit außerhalb des Systems, die gesellschaftliche Zeit, bleibt aber nicht stehen, schon gar nicht unter den Bedingungen heutiger Beschleunigung von Zeit. In die Reflexivität gedrängt müssen Institutionen planen, wenn sie auf der Höhe der Zeit bleiben wollen. Die Planungszeiträume drängen gleichzeitig die Institutionen in die Rolle des Hasen, der trotz geschäftiger Eile stets zu spät ans Ziel kommt.¹

Wenn ich im Folgenden weniger die auf dem Kongreß vorgestellten Pastoralpläne in ihrer eigenen "Systemzeit" würdige bzw. kritisiere, sondern im Wechsel der Systemreferenz von den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute und möglicherweise von morgen spreche, so steuere ich gewissermaßen mitten hinein in das angesprochene Dilemma. Dilemmata und Paradoxien — so lehren uns heute die Verhältnisse — lassen sich häufig nicht einfach auflösen, sondern müssen durch- und ausgehalten werden. So darf nicht überraschen, daß die vorgestellten Pläne nur bedingt zur folgenden Skizze einer pastoralsoziologischen Zeitdiagnose passen und sich damit in ihrem Gesellschaftsbezug nur begrenzt auf der Höhe der Zeit befindlich erweisen.² Gerade deshalb scheint es aber sinnvoll, auf eine solche

¹ Die einzige bisher vorliegende, umfassendere Studie über kirchliche Planungsprozesse im deutschsprachigen Raum vermittelt davon am Beispiel der Diözese Limburg einen nachhaltigen Eindruck (Strüder 1992).

² Schon Strüder verweist auf eine zentrale Problem- und Perspektivenverengung heutiger diözesaner Pastoralplanung: die Konzentration auf den Aspekt des Priestermangels mit höchst problematischen Nebenfolgen (Strüder 1992:350). Mit Aus-

mitlaufende Zeitdiagnose nicht zu verzichten. Planungsprozesse brauchen den Stachel im Fleisch, sonst kommt es allzuleicht zu einer Verwechslung von System- und Gesellschaftszeit. Möglicherweise kann der Blick nach draußen und nach vorn aber auch entlasten: die heute zu beobachtenden Planungsversuche und Planungszellen werden – will man den Herausforderungen gerecht werden – auf Dauer gestellt werden müssen. Abschließende Lösungen, womöglich für das nächste Jahrhundert, von ihnen zu erwarten, kann nur zu Enttäuschungen führen.³

Auf diesem Hintergrund werde ich im ersten Teil meines Beitrags auf die Lebensbedingungen der Menschen im heutigen Umbruch einer entfalteten, radikalisierten Moderne eingehen. Ich werde dies mehr exemplarisch am Beispiel der vier großen Mobilitäten, der Ausweitung des Möglichkeitsraums und der verschärften Ambivalenz der Individualisierung tun. Gleichzeitig möchte ich auf materielle wie kulturelle Veränderungen hinweisen, die heute die Frage nach der "Rückkehr der Klassen" provoziert. Kirchliche Planungsprozesse sehen sich aber auch mit tiefgreifenden Wandlungsprozessen des Religiösen und Christlichen konfrontiert. Um diese soll es im zweiten Teil gehen. Am Schluß möchte ich einen Blick zurück auf den innerkirchlichen Kontext gegenwärtiger Planungsbemühungen werfen.

2. Der herausgeforderte Alltag in der entfalteten Moderne

Die beiden letzten Jahre bundesrepublikanischer Gegenwart haben eine neue, längst überwunden geglaubte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in den Vordergrund gerückt: die unselige Tradition von blindem Nationalismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit. 17 Tote und über 2000 rechtsextremistische Straftaten weist der Verfassungsschutzbericht für das Jahr 1992 auf. Kommt nach der Moderne vielleicht doch nicht jenes unendliche, vom Lebensernst endgültig befreite ästhetisch-postmoderne Spiel, sondern lauert dort womöglich gerade

nahme des Arbeitsinstruments der Diözese Basel "Suchet zuerst das Reich Gottes..." (Solothurn 1993) gilt dies weit über das Beispiel Limburgs hinaus.

³ Das kann nicht heißen, wie Strüder zu recht bemerkt, daß eine Diözese in der Alltagspraxis "ständig auf dem hohen Reflexionsniveau der Planung agieren kann" (1992:355). Gefordert ist allerdings eine angemessene Institutionalisierung der Planung etwa auf der Ebene der Hauptabteilungen oder Dezernate.

die barbarische Seite der sonst kraftlos gewordenen Modernität?⁴ Jedenfalls muß man sich heute mit Blick auf die gesellschaftliche Realität im Deutschland der 90er Jahre solch schmerzhaften Fragen stellen. Möglicherweise steht die Rückkehr von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit im Zusammenhang mit einer weiteren unerwarteten Gleichzeitigkeit im heute: Bedeutet vielleicht das handgreiflich spürbare Brüchigwerden jener magischen Konsensformel der Deutschen vom "Wohlstand für alle" eine Wiederkehr von Klassen in einer nach materiellen Lebenslagen polarisierten Gesellschaft?⁵ Im entfesselten, weltweiten Konkurrenzkampf um Märkte und Konsumenten werden jedenfalls die ökonomisch Schwachen zunehmend zur Manövriermasse, auf deren Rücken man die entscheidenden Vorteile glaubt erkämpfen zu müssen. Morgen soll daraus wieder – so lauten die Versprechungen – ein Wohlstand, sprich ein Arbeitsplatz und ein Einkommen, für alle werden. Aber der Mythos vom unendlich fortschreitenden materiellen Wohlstand verfängt nicht mehr.

Vor diesem neuerlich erweiterten Kontext gesellschaftlicher Veränderungen möchte ich im Folgenden den Blick auf tiefgreifende Wandlungen der alltäglichen Lebenswelt der Menschen richten, die für das Handeln und Planen der Kirche gänzlich neue Bedingungen hervorbringen. Die industriegesellschaftlichen Lebensformen, auf die sich die Kirche schon nur zögernd eingestellt hatte, sind selbst inzwischen vom Verfall bedroht. Es handelt sich um Entwicklungen, die im Modernisierungsprozeß seit längerem angelegt waren, aber durch ihre Steigerung und Ausweitung einen qualitativ neuen Charakter erhalten haben.⁶ Machen wir uns dies zunächst einmal an zwei für unsere Erfahrung gut zugänglichen Bereichen deutlich und bewußt: dem Zuwachs an Mobilität und der Steigerung der Möglichkeiten.

In vier Richtungen haben sich Mobilitätsprozesse sprunghaft ausgeweitet, ohne daß heute eine durchgreifende Trendwende tatsächlich in Sicht wäre.⁷

⁴ Einen eindringlichen Blick in die mitlaufenden Abgründe und Ambivalenzen der Moderne bietet neuerlich die Studie von Zygmunt Bauman (1992).

⁵ Zu einer entsprechenden These siehe Ditmar Brock (1993).

⁶ Die schärfsten Analysen des Verfalls der industriegesellschaftlichen Moderne stammen von Ulrich Beck (1986; 1991; 1993). Siehe aber auch Offe (1986; 1991). Zum Zusammenhang mit Umwälzungen der christlichen Tradition siehe Gabriel (1993).

⁷ Die Begrifflichkeit ist von Michael Walzer übernommen, der mit Blick auf die amerikanische Gesellschaft von den vier wichtigsten Mobilitätsvarianten als Indikatoren einer "zutiefst unsteten Gesellschaft" spricht (1993:164). Auch für Deutschland läßt sich mit Hinweis auf den sprunghaften Anstieg der vier Mobilitätsvarianten die Ver-

(1.) Noch nie waren die Menschen geographisch so mobil. Der gewaltsam erzwungenen Mobilität des Krieges und der Flüchtlingsströme der Nachkriegszeit ist die durch den Arbeitsmarkt induzierte geographische Mobilität gefolgt. Heute wird sie überlagert durch die grenzenlose Mobilität des Tourismus, vor der kein Winkel der Erde mehr sicher ist. Wenn man bedenkt, daß die geschlossenen katholischen Siedlungsgebiete in den ländlichen Regionen Deutschlands faktisch seit den Religionskriegen bis in die Nachkriegsjahre hinein so gut wie keine Mobilität über ihre Grenzen hinaus kannten, kann man das Ausmaß dieser Veränderung gerade auch für den katholischen Bevölkerungsteil in etwa einschätzen.

(2.) Noch nie gab es ein solches Ausmaß an sozialer Mobilität. Die Gesellschaft der Bundesrepublik wurde durch einen einmaligen Prozeß der Aufstiegsmobilität durch Bildung von Grund auf verändert. Gerade die beiden großen, noch in den 50er Jahren existierenden sozial-moralischen Milieus, nämlich das der sozialdemokratischen Arbeiterschaft und das der Katholiken, haben sich vornehmlich über aufstiegsmotivierte Bildung aufgelöst. Die sozialistischen wie die katholischen Arbeiter wollten, daß ihre Kinder nicht wieder dem Arbeiterschicksal ausgeliefert seien. Und tatsächlich: Über die expandierenden schulischen Bildungsprozesse verließen sie massenhaft ihre Herkunftsmilieus und integrierten sich in die nivellierte Arbeitnehmergesellschaft der Bundesrepublik.⁸ Heute kennt der Horizont der sozialen Mobilität, dem sich schon Kinder und Jugendliche gegenübersehen, allerdings nicht mehr nur den Weg nach oben, sondern auch den drohenden Weg nach unten, den sozialen Abstieg durch Bildungsversagen.⁹

(3.) Einmalig hoch ist heute auch das Maß an "Ehemobilität".¹⁰ Die Scheidungsraten liegen nicht nur in den städtischen Ballungszentren, sondern auch in den ländlichen Regionen auf einem dauerhaft hohen Niveau. Rein statistisch betrachtet kann man davon ausgehen, daß jede dritte, nach 1970 geschlossene Ehe geschieden wird. Relativ hohe Wiederverheiratungsquoten weisen darauf hin, daß es nicht um eine generelle Absage an Partnerschaft an sich geht, sondern viel

änderung des Alltags der Menschen gut veranschaulichen. Man könnte als 5. Mobilitätsvariante noch auf die kulturelle Mobilisierung durch die Massenmedien verweisen.

⁸ Studien zum heute breit diskutierten Prozeß der Milieuauflösung haben vorgelegt: für die Arbeitermilieus Mooser (1983); für das katholische Milieu Klöcker (1991).

⁹ Auf die Streßfolgen gerade für Jugendliche stößt die neuere Jugendforschung (Hurrelmann 1990).

¹⁰ Viele informative Beiträge zum Thema enthält der Band Lüscher u.a. 1988.

mehr um eine Ausweitung der Mobilität. Sie beginnt heute allerdings auf die Heiratsbereitschaft zurückzuwirken: die nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften verweisen nicht nur auf eine Vervielfältigung der Formen des Zusammenlebens und einen Monopolverlust der herkömmlichen Ehe, sondern auch auf eine vorweggenommene Erwartung erhöhter Ehemobilität.¹¹

(4.) Sprunghaft im Steigen begriffen ist heute auch die politische Mobilität. Den Volksparteien laufen gegenwärtig in großer Zahl ihre sogenannten Stammwähler davon. Die Zahl der Wechselwähler nimmt stetig zu. Auch hier zeigt sich die Ambivalenz des Phänomens: Einerseits verbirgt sich hinter dem Wechselwähler der aus den herkömmlichen Milieus herausgewachsene, gut informierte Bürger, der seine Stimme nach eigenen Kriterien wechselnd einer Partei gibt. Andererseits eröffnet das frei flottierende Wählerpotential der Wechselwähler dem opportunistischen und populistischen Wählerstimmenfang Tür und Tor und bringt ein gefährliches Maß an Irrationalität in die Politik. Hätte sich die Parteienkonkurrenz um Wählerstimmen in der Asylfrage nicht so verhängnisvoll hochgeschaukelt, vielleicht wäre uns doch einiges Beschämende der letzten beiden Jahre erspart geblieben.

Ähnlich symptomatisch für die Veränderung der Lebensbedingungen wie das Anwachsen der Mobilität ist auch die Steigerung der Möglichkeitsräume. Die Ausweitung der Möglichkeiten folgt der Logik des Marktes. Für alle Gegenstände des täglichen Gebrauchs, für alle nur denkbaren Güter besteht ein kaum zu überblickendes Angebot. Es zwingt die Menschen in die Rolle des Wählenden und Selegierenden aus einer Vielzahl von Möglichkeiten. "Bedingt durch die Vermehrung der Möglichkeiten", so formuliert Gerhard Schulze, "gewinnt die Handlungsform des Wählens gegenüber der Handlungsform des Einwirkens an Boden" (Schulze 1992: 55). Die explosionsartige Ausweitung der Möglichkeiten betrifft insbesondere den Erlebnismarkt. Er hat sich in den 50er Jahren auf leisen Sohlen ausgebildet und ist in der Folgezeit ungebremsst expandiert. Unterhaltungsindustrie und Touristik haben bis heute einen unvergleichlichen Boom hinter sich.

Die Expansion des Angebots an Waren und Dienstleistungen setzt eine wachsende Kaufkraft und ein Mehr an Zeit voraus, um die Angebote konsumieren zu können. Die erwerbsarbeitsfreie Zeit hat eine stetige Ausweitung erfahren und bis in die durchschnittlichen Arbeitnehmerhaushalte hinein ist eine wachsende Kaufkraft für Erlebnsgüter entstanden. Verwundert hat wohl mancher in diesen Tagen auf

¹¹ Einen Überblick über die dramatische "Pluralisierung und Polarisierung der Lebensformen" gibt Klaus Peter Strohmeier (1993).

gemerkt, als den Kirchen in der Verteidigung der Arbeitsfreiheit von Sonn- und Feiertagen ein neuer, ungewohnter Bündnispartner zuwuchs. Während die Gewerkschaften dem Drängen der industriellen Arbeitgeber bei der Einschränkung von Feiertagen nachzugeben beginnen, ist es plötzlich die Touristikbranche mit ihren Kurzurlaubsangeboten, die an der Seite der Kirchen gegen die Streichung von Feiertagen kämpft. Ob die Reiseveranstalter dafür verstärkt Gottesdienste in ihr Angebot aufnehmen, war bisher nicht zu hören. Wenn es der Steigerung der Nachfragekapazität an Erlebnsgütern dient, dann wird man auch dies erwarten können.

Die Ausweitung des Möglichkeitsraums ist auch darauf zurückzuführen, daß viele Bereiche, die herkömmlich als schicksalhaft vorgegeben galten, nun für veränderbar und gestaltbar gehalten werden. Die eigene Biographie, die persönlichen Beziehungen, die eigene Familie, Psyche und Körper, ja die eigene Religion werden zunehmend als der eigenen Gestaltbarkeit zugänglich angesehen. Unabhängig von der tatsächlichen Abnahme von Unverfügbarkeiten ist das Bewußtsein gestiegen, sein eigenes Leben, die eigene Biographie gestalten zu können, dann aber auch zu müssen.¹²

3. Die Ambivalenz der Individualisierung

Die explosionsartige Zunahme an Mobilität und die scheinbar grenzenlose Vermehrung von Möglichkeiten sind Phänomene, die wir schon seit gut zwei Jahrzehnten beobachten. Bis vor kurzem wurden sie vornehmlich unter den Wertideen von Freiheit und Emanzipation artikuliert und als Fortschritt gefeiert. Seit Mitte der 80er Jahre in den Sozialwissenschaften vorbereitet, schlägt heute die Stimmungslage nachhaltig um. Es "wechselt die Farbe", wie Max Weber sich ausdrückte (1968[1904]), und die Wissenschaften ziehen nach, indem sie ihren Standpunkt und ihren Begriffsapparat verändern. Für einen solchen Wechsel des Begriffsapparats steht heute der schillernde und vieldeutige Begriff der Individualisierung. Anders als Autonomie und Emanzipation ist er geeignet, Ambivalenzen, Gefahren und Brüche

¹² Es ist heute schwer abschätzbar, inwieweit die Ergebnisse der Studie von Gerhard Schulze zeitbedingt die Situation der Erhebungsphase Mitte der 80er Jahre wieder spiegeln. Es spricht vieles dafür, daß inzwischen Knappheit als zentrales Problem wieder stärker in das Bewußtsein der Menschen zurückgekehrt ist und daß die Dominanz von "Überflußproblemen" nur eine vorübergehende Erscheinung darstellte, die Mitte der 80er Jahre einen gewissen Höhepunkt erreichte. Dafür sprechen etwa die Ergebnisse der Studie von Vester u.a.(1993). Unwahrscheinlich aber ist, daß mit

moderner Lebensführung auf den Begriff zu bringen.¹³ Statt Befreiung aus Unmündigkeit heißt es nun Freisetzung aus herkömmlichen sozialen Bindungen. Es schwingt mit, daß die freigesetzten Individuen nicht nur neue Möglichkeiten und Freiheiten gewinnen, sondern auch Verluste erleiden. Verluste an selbstverständlicher und gewissermaßen mitgegebener Zugehörigkeit. Plötzlich taucht der Gedanke auf, jene freigesetzten Individuen, die vor den täglichen Anforderungen der Selbsterstellung befriedigender sozialer Beziehungen kapitulieren, könnten als Fluchtpunkt und Rettungsanker auf die Zugehörigkeit zur Nation als biologisch vorgegebene Größe setzen. "Ausländer raus" wird dann zur Formel der neuen, auf dem Rücken unserer ausländischen Mitbürger behaupteten Zugehörigkeit.¹⁴

Wie Freiheit zur Freisetzung, so wird unter den neuen Auspizien des Individualisierungsbegriffs aus Aufklärung Entzauberung. Einerseits läßt die Individualisierung den Zauber herkömmlicher Deutungen der Welt und des Lebens verblassen und gibt die Chance, sich selbst einen Reim darauf zu machen. Auf der anderen Seite schafft sie Unsicherheit und einen kaum zu stillenden Bedarf an Orientierungen. Neue Chancen für einfache, holzschnittartige Welterklärungsformeln entstehen, und seien sie noch so abstrus. Die Wiederkehr der Zauberei steckt voller Ambivalenzen.¹⁵ Ob es reicht, daß auf dem expandierenden Erlebnismarkt genügend Duftmarken zu kaufen sind, um sich zu orientieren und Zugehörigkeiten zu signalisieren, wie Gerhard Schulze anzunehmen scheint, darf bezweifelt werden.

Aus Autonomie wird — um die Reihe der Umwertungen fortzusetzen — im Individualisierungskonzept die "Bastelbiographie". Freisetzung und Entzauberung führen nicht geradewegs ins Reich der Freiheit, sondern in die Chance wie den Zwang, sich eine eigene Biographie zusammenbasteln zu können beziehungsweise zu müssen. In einem Resümee der Diskussion der letzten Jahre um die Individualisierung drücken Ulrich und Elisabeth Beck dies folgendermaßen aus: "Individualisierung beruht also nicht auf der freien Entscheidung der Individuen. Um es mit Jean-Paul Sartre zu sagen: Die Menschen sind

der Rückkehr der Knappheit der Anspruch der Gestaltbarkeit der eigenen Biographie wieder eine Einschränkung erfährt.

¹³ Zur Debatte um die Individualisierung siehe neuerdings: Beck/Beck-Gernsheim (1993); Burkart (1993).

¹⁴ Im Erklärungsansatz der Bielefelder Forschungsgruppe zum Rechtsextremismus unter Jugendlichen spielt der Bezug zu Individualisierungstendenzen eine wichtige Rolle (Heitmeyer 1992).

¹⁵ Ulrich Beck bringt die hier angesprochenen Phänomene unter den Begriff der Gegenmodernisierung (1993:99ff.)

zur Individualisierung verdammt. Individualisierung ist ein Zwang, ein paradoxer Zwang allerdings, zur Herstellung, Selbstgestaltung, Selbstinszenierung nicht nur der eigenen Biographie, auch ihrer Einbindungen und Netzwerke..." (U.Beck/E.Beck-Gernsheim 1993: 179). Paradoxien kennzeichnen die Lage der/des einzelnen gerade deshalb, weil die Lösung von den herkömmlichen Lebensformen aus den alten geradewegs in neue Abhängigkeiten führt: Individuelle Abhängigkeiten von den Vorgaben des Bildungssystems, des Arbeitsmarkts, sozialstaatlicher Regelungen, des Gesundheitssystems und des expandierenden Waren- und Erlebnismarkts. Gesellschaft verschwindet also nicht im Zuge der Individualisierung. Die gesellschaftlichen Regelungen und Ordnungen erhalten nur einen neuen Bezugspunkt: das Individuum selbst und die Stufen seines Lebenslaufs. In ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit verlangen sie vom einzelnen ein hohes Maß an Selbstgestaltung und Selbstinszenierung. Das Basteln an der Biographie wird zur Norm, führt aber immer wieder in unaufhebbare Dilemmata hinein.

Junge Frauen zum Beispiel können es drehen und wenden wie sie wollen, das magische Dreieck ihrer Lebensentwürfe um Berufsverlauf, Partnerschaft und Kinderwunsch bricht an irgendeiner Stelle auseinander. Verzichten sie von vorneherein auf einen dieser Parts gelungenen Lebens, fühlen sie sich amputiert. Jonglieren sie mit allen drei Bällen, fällt einer — am häufigsten heute zumindest der mehrfache Kinderwunsch — sicherlich herunter. Die Verantwortung für das Scheitern — darin liegt eine besondere Ambivalenz der Individualisierung — tragen in jedem Fall die Bastlerinnen selbst. Sie hätten ja jeweils andere Möglichkeiten gehabt und haben sich selbst für eine Variante entschieden. In der festgefühten, ständischen Lebensordnung für Frauen gab es all diese Dilemmata nicht. Möchte deshalb aber jemand von den Betroffenen zurück in die Schicksalhaftigkeit vorstrukturierten Frauenlebens? Dies verweist darauf, daß der Anspruch auf ein eigenes Leben, ein eigenes Lebensprogramm aus unserem Arsenal kultureller Standards nicht mehr wegzudenken ist. Wo man sich in unserem kulturellen Kontext auf Dauer diesen Standards glaubte entziehen zu können, wie in den Kommandogesellschaften des Ex-Sozialismus — hat dies zu einem kläglichen Scheitern geführt. Lösungen müssen deshalb mit und nicht gegen die Individualisierung gesucht werden.¹⁶

¹⁶ Hans Bertram zum Beispiel spricht in diesem Zusammenhang mit Bezug auf Durkheim von einem kooperativen Individualismus, "ein Individualismus nämlich, der die Achtung der Persönlichkeit und zwar nicht nur der eigenen Persönlichkeit, sondern

4. Vor dem Ende der Integration durch Wohlstandssteigerung?

Das plötzliche Bewußtwerden der Ambivalenzen und Gefahren des Individualisierungsprozesses steht meines Erachtens mit einer weiteren drängenden Herausforderung im Zusammenhang.¹⁷ Neben den sozialstaatlichen Sicherungen war es ein bestimmter Traum, der die Gesellschaft der Bundesrepublik zu einem guten Teil jedenfalls zusammenhielt. Es war der Traum von der zwar durch zyklische Krisen gefährdeten, aber letztlich doch "immerwährenden Prosperität" (Lutz 1984). Seine Bestätigung im Alltag fand dieser Traum durch die stetige Ausweitung des materiellen Güterangebots. Die aus den sozial-moralischen Milieus herauswachsenden Arbeiter wurden Bürger einer auf (dem Schein) individueller Auswahl aus materiellen Gütern beruhenden Kultur und Gesellschaft. Für viele das Milieu verlassenden Katholiken galt dasselbe. Helmut Schelsky sprach mit Blick auf diese Entwicklung schon früh von einer "nivellierten Mittelstandsgesellschaft" (Schelsky 1965). Ökonomisch wurde der Traum genährt durch die Umwandlung von Luxusgütern in industrielle Massengüter für alle. Der Traum endlos wachsender Teilhabe an einer materiellen Güterwelt erlaubte es, den Konsens und die Integration über geteilte und verinnerlichte Werte auf ein Minimum sinken zu lassen. Die Gesellschaft erwies sich im stärkeren Maße als dies etwa die soziologischen Klassiker jemals für möglich gehalten hätten auch ohne Wertkonsens integrier- und stabilisierbar.

Das Jahr 1989 markiert hier nun einen Einschnitt: Plötzlich steht ein großer Teil der deutschen Bevölkerung in Ostdeutschland vor den Toren der Traumwelt des Konsums und drängt auf einen schnellen Zugang. Im Westen sehen sich eine wachsende Zahl von Menschen aus der "alltagskulturellen Ordnung des Konsums" (Brock 1993:192) ohne schnelle Hoffnung auf Veränderung ausgegrenzt. Diejenigen, die sich um die Realisierung des Traums gebracht sehen, scheinen sich heute weniger an die Kirchen als die traditionellen Wertgeber zu wenden. Vielmehr ist festzustellen, daß unter den Enttäuschten die Zahl derer wächst, die für nationale Phrasen, fremdenfeindliche Orientierungen und kollektive Überheblichkeitsgefühle anfällig werden. Oft scheint schon die Angst vor dem Ausschluß und dem Zerplatzen des Traums

auch die Achtung der Persönlichkeit anderer als Basis individualistischer Orientierungen nimmt,..." (Bertram 1991:199).

17 Im Folgenden beziehe ich mich auf Thesen von Ditmar Brock, in denen er jene Tendenzen auf den Begriff bringt, die heute für ein krisenhaftes Ende der gesellschaftlichen Integrationskraft des Massenkonsums und die Wirksamkeit neuer Ausgrenzungsmechanismen sprechen (Brock 1993).

auszureichen, um fremdenfeindliche Orientierungen zu begünstigen. Andererseits wird zunehmend klar, daß die Realitäten auf breiter Front und auf absehbare Zeit zum Traum immerwährender Prosperität in Widerspruch geraten. Seitdem beginnen die sozialen Ungleichheiten wieder als solche wahrgenommen zu werden. Sie selbst waren ja nicht verschwunden, sie schienen nur kaum jemand zu interessieren und zu stören. Heute kann die sichtbare Teilhabe aller am zur Massenware gewordenen Luxus der Reichen nicht mehr wie bisher soziale Ungleichheiten ohne weiteres in den Hintergrund drängen. Sozialstaatliche Verteilungskämpfe, bei denen letztendlich auch die negativ betroffenen Wohlhabenden Gewinner waren, gehören heute der Vergangenheit an. Seitdem droht auch die erste tatsächliche Krise des sozialstaatlichen Sicherungssystems in der Bundesrepublik. Aus all dem ist der Schluß zu ziehen, daß sich heute die Frage nach den Stabilitätsbedingungen individualisierter Gesellschaften neu und auf drängende Weise stellt. Wieviel an Wertkonsens brauchen sie? Wieviel an Solidarität? Wieviel an Geltung von Gerechtigkeitsnormen? Woher sollen sie kommen? Wer kann sie vermitteln?¹⁸

5. Auflösung des monopolistischen Modells des Religiösen

Nicht nur der gesellschaftliche, sondern auch der religiöse Kontext hat sich für das Handeln und Planen der Kirche in den letzten Jahren tiefgreifend verändert.¹⁹ Auf zentrale Aspekte des Wandels des Religiösen in entfaltet-modernen Gesellschaften wie der Bundesrepublik möchte ich im Folgenden hinweisen.

Auf dem religiösen Feld vollziehen sich heute die vorläufig letzten Schritte eines lang anhaltenden Umbaus eines bestimmten Modells des Religiösen mit seinen Grenzen. Dieses Modell war gekennzeichnet durch ein fest etabliertes kirchliches Monopol der Definition von Religion. Für alle Problemfelder des Religiösen, von der Angstbewältigung über die Handlungsführung, die Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung von Welt bis zur Distanzierung von den gegebenen Sozialverhältnissen²⁰, bot die Monopolinstitution einen

¹⁸ In den Vereinigten Staaten ist es die kommunitaristische Bewegung, die eine neue Debatte nach den moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften durchgesetzt hat. Zur Diskussion um den Kommunitarismus siehe: Honneth (1993).

¹⁹ Im Folgenden greife ich auf Überlegungen aus Gabriel 1993a zurück.

²⁰ Kaufmann hebt diese sechs für das menschliche Zusammenleben zentralen Problemfelder mit einem deutlichen Bezug zu den Leistungen der historischen Religio-

ausgearbeiteten Symbolkomplex mit entsprechenden Ritualisierungen an. Sie gab dem Religiösen damit scharf gezogene, klare und sichtbare Grenzen. Der Grundidee nach handelte es sich um die Etablierung einer geistlichen Körperschaft mit einem Monopol der legitimen Handhabung transzendenter Heilsgüter und ihrer irdischen Verwaltung (Bourdieu 1992:232).²¹ Für die soziale Konstruktion der Transzendenzerfahrungen existierte damit ein verbindliches, alternativlos vorgegebenes und in diesem Sinne glaubwürdiges Modell (Luckmann 1991:178ff.). Zu diesem Modell gehörte sowohl die scharf konturierte Differenz zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Profanem und Sakralem als auch ihre institutionell abgesicherte Bezugnahme aufeinander. Die Vorstellung der Abhängigkeit des jenseitigen, ewigen Heils von der durch institutionelle Gnadenmittel unterstützten diesseitigen Lebensführung bot die Chance zu einer weitreichenden symbolischen Manipulation und moralgeprägte Formierung der alltäglichen Lebensführung.

Bis in die Gegenwart hinein ist der Wandel des Religiösen durch die Auflösung des skizzierten Modells des religiösen Felds bestimmt. Die Kirchen haben das Definitionsmonopol über das Religiöse eingebüßt. "In dem Kampf um die Durchsetzung der richtigen Weise, Leben und Welt zu erleben und zu sehen, wandelt sich die Stellung des Geistlichen (bzw. der Kirchen, K.G.) tendenziell von einer dominanten, in eine dominierte,...(Bourdieu 1992:237)". Nichts prägt den religiösen Wandel der letzten beiden Jahrzehnte mehr als das Abrücken vom kirchlich verfaßten, etablierten Modell der Religion. Mit dem Monopolverlust haben sich auch die etablierten Grenzen des Religiösen aufgelöst. Zum einen existiert kein glaubwürdiger und plausibel vermittelbarer Symbolkomplex mehr, der alle klassischen religiösen Funktionen in sich vereinigen könnte. "Heute gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die im Stande wären, alle ... Funktionen (der Religion, K.G.) in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es 'Religion' nicht mehr" (Kaufmann 1989:86).²²

nen hervor und spricht in dieser Form von "Funktionen der Religion" (Kaufmann 1989:84f.).

²¹ Den folgenden Ausführungen liegt im Anschluß an Bourdieu und Matthes ein Verständnis von Religion zu Grunde, das Religion als eine diskursive Größe begreift. Auf dem religiösen Feld ringen unterschiedliche Akteure darum, Religion zu definieren, die Grenzen von Religion zu bestimmen und religiöse Rollen auszugestalten (Bourdieu 1992; Matthes 1992).

²² Zu diesem Ergebnis kommt Kaufmann mit Bezug auf die oben erwähnten sechs "Funktionen der Religion". Auch er verweist darauf, daß diese Funktionen heute von

Mit dem Verschwimmen der Grenzen des Religiösen ist Religion sozial unsichtbarer geworden (Luckmann 1991). Das Religiöse taucht an Orten auf, aus denen es bisher erfolgreich ausgegrenzt war, wie im "ganz normalen Chaos der Liebe" (Beck/Beck-Gernsheim 1990). Insbesondere hat die leicht organisierbare Transzendenzverwaltung ihre bisherigen Grundlagen verloren. Die symbolische Manipulation des Alltagsverhaltens über einen mit dem Schicksal ewigen Heils bzw. Unheils verknüpften Moralcode ist bis in die Reihen der kirchlich orientierten Gläubigen hinein zusammengebrochen. Im Gegenzug erscheint aber auch der Alltag weniger sicher vor unerwarteten Einbrüchen von Transzendenz und Moralisierung des Verhaltens werden ubiquitär. Das neue religiöse Feld — so im Anschluß an Thomas Luckmann formuliert — läßt sich leichter durch etwas charakterisieren, was es nicht ist, als durch das, was es ist: Es "zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemeinemenschliche Erfahrungen der Transzendenz aus" (Luckmann 1991:182).

6. Individualisierung und "Bricolage" des Religiösen

Was tritt aber heute an die Stelle der überkommenen monopolistischen Struktur des religiösen Feldes? Wer definiert heute, was Religion ist, wo sie anfängt und wo sie aufhört? Wer bestimmt die Grenzen des religiösen Feldes? Der wichtigste Parameter der Veränderung besteht in einer folgenreichen Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums. An die Stelle des klassischen Modells klar definierter Religion mit organisierter Repräsentanz ist bisher kein ähnlich strukturiertes, alternatives Modell getreten. Es ist auch kein Symbol- und Ritualkomplex geschweige denn eine Instanz in Sicht, die die Leerstelle des alten füllen könnte. Vielmehr erscheint in Sachen Religion tendenziell "jede(r) ein Sonderfall" geworden zu sein (Dubach/Campiche 1993). Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln. Je nach Alter, Milieueinbindung und Beeinflussung durch modernisierte Lebensstile variiert das Muster der "Bricolage". Das durch unterschiedliche Muster der "Bricolage" geprägte neue Feld des Religiösen hat die Tendenz, den Raum des Religiösen eher zu erweitern, als zu verengen. Die Macht zur Eingrenzung des Religiösen können die Kirchen nur noch in

verschiedenen Instanzen erbracht werden, die keineswegs alle im landläufigen Sinn als religiös gelten (Kaufmann 1989:86).

spezifischen Fällen von als sozial schädlich definierbaren "Jugendsekten" mehr oder weniger erfolgreich behaupten. In diesen Zusammenhang gehören Phänomene der Wiederkehr des Okkulten in den Alltag hochmodernisierter Gesellschaft oder die Tendenz zur Sakralisierung von Liebesbeziehungen.²³

Das neue religiöse Feld verändert aber auch die Qualität der Religion: sie nimmt eine stärker bedürfnis- und erlebnisorientierte Form an. Damit sinkt die Transzendenzspannweite des Religiösen.²⁴ Große Transendenzen ohne herstellbare Bezüge zur Erlebniswelt des einzelnen lassen sich nur noch schwer und unter besonderen Vorkehrungen tradieren. Sie sind zu ihrer Plausibilisierung zumindest auf mittlere und kleine Transendenzen angewiesen. Symptomatisch erscheint die Tendenz zur Sakralisierung von Subjektivität und von Gruppenbezügen als typische Orte sozial unsichtbarer Religiosität. Sichtbar werden die neuen Formen von Religiosität, so die Argumentation Hans-Georg Soeffners, in den neuen Ritualisierungen innerhalb abweichender Jugend Szenen wie den Punks und den demonstrativen Massenritualen des Antiritualismus (Soeffner 1992). Wie selbst das verwendete symbolische Material der Punkszene zeigt, bildet die christliche Symbolwelt nach wie vor das Reservoir, aus dem auch die Formen neuer Religiosität schöpfen. Unverkennbar sind die Phänomene einer individuellen "Bricolage" und selbst die Sakralisierung des Subjekts in der Ausdifferenzierung individueller Transformationsgestalten der tradierten Symbolwelt im modernen Christentum angelegt. Daran mag es liegen, daß die tiefgreifenden Veränderungen des religiösen Feldes bis heute nicht zu einem revolutionären Umbruch des Religionssystems insgesamt geführt haben. Durch vielfältige, konfliktbeladene Inkulturationsprozesse gelang es den Kirchen bisher, dem Wandel des Religiösen so weit zu folgen, daß die in den neuen Entwicklungen angelegte Sprengkraft überraschend gebremst blieb.²⁵

²³ Religiöse Individualisierung und "Bricolage" sind bisher am besten untersucht am Beispiel der sub- und gegenkulturellen Religiositätsstile Jugendlicher und der Reflexivität von "New-Age-Religiosität" (Drehse 1990; Helsper 1992; Stenger 1993; Zinnecker 1993).

²⁴ Luckmann unterscheidet auf der Grundlage einer phänomenologischen Analyse der Transzendenz Erfahrung zwischen kleinen, mittleren und großen Transendenzen (Luckmann 1991:166ff.).

²⁵ Auf diesem Hintergrund bekommen die empirisch gut nachweisbaren kirchlichen Desintegrationsprozesse seit den 60er Jahren einen anderen Stellenwert, als dies sonst meist üblich zu sein pflegt; vgl. neuerdings: Jagodzinski/Dobbelaere (1993).

7. Marktanaloge Pluralisierung der Akteure

Der Auflösung des tradierten religiösen Modells und der Tendenz zur individuellen "Bricolage" des Religiösen korrespondiert auf der Seite der Anbieter eine marktanaloge Pluralisierung der Akteure. Um das vom tradierten Modell freigegebene Feld des Religiösen wird auf vielfältige Weise gerungen. Alle Akteure bewegen sich in einem Feld, dessen Institutionalisierung nur noch sekundären Charakter besitzt. Dies macht die Akteure zu Anbietern von Symbolen, Ritualen und Lebensstilen auf einem Markt, der strukturell den privaten Nachfragerinteressen Entscheidungsmöglichkeiten bietet. Zur neuen Macht der Begrenzung des Religiösen wird damit die Logik des Marktes. Sie schafft die neue Pluralität des Religiösen, hat aber auch die Tendenz, sie gleichzeitig nach Marktgesichtspunkten zu begrenzen. Auch für das Feld des Religiösen gilt damit, was Zygmunt Bauman für den Bereich der kulturellen Ausdrucksformen insgesamt konstatiert: "Die Verschiedenheit gedeiht; und der Markt gedeiht mit. Genauer, nur solche Verschiedenheit darf gedeihen, die dem Markt nützt" (Bauman 1992:335). Es gehört zu den Antinomien der gegenwärtigen religiösen Lage, daß die strukturell eröffnete Chance zur Autonomie hinsichtlich des Religiösen auf Marktkräfte trifft, die sich die Freisetzungsprozesse aus der religiösen Tradition zu Nutzen machen und neue Abhängigkeiten der individualisierten einzelnen schaffen.

Die Pluralisierung der Akteure des religiösen Feldes und ihre neue Rolle als Anbieter im Gegenüber zu selektiven Nachfragern darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kirchen als ehemalige Monopolanbieter nach wie vor eine Sonderstellung am Markt einnehmen. Dies läßt sich an vielen Beispielen verdeutlichen. So scheint auf den ersten Blick das kirchliche Ritualmonopol bis heute weitgehend unangetastet geblieben zu sein. Jedenfalls gilt dies für erfolgreich als religiös definierte öffentliche Rituale. Gegenüber dem allergrößten Teil zumindest der westdeutschen Bevölkerung haben die kirchlichen Anbieter auf dem Feld der Rituale an den Lebenswenden nach wie vor so gut wie keine Konkurrenz.²⁶ Ähnlich zentral ist die Rolle der Kirchen auf dem Feld der öffentlichen religiösen Semantik einzuschätzen. Trotz aller Öffnung der religiösen Diskurse spielen sich diese in einer Sprache ab, die von den kirchlichen Akteuren dominiert wird.²⁷ Konkurrenz-

²⁶ Die kirchlichen Rituale an den Lebenswenden können als der stabilste Teil der herkömmlichen Kirchlichkeit gelten (Lukatis/Lukatis 1987:132).

²⁷ Es darf deshalb nicht überraschen, daß die quantitative Religionsforschung, die ja auf die Erfassung der religiösen Semantik beschränkt bleibt, immer wieder eine so enge Korrelation zwischen Kirchlichkeit und Religiosität feststellt. Wo aus diesem

bieter haben deshalb bessere Chancen, wenn sie ihr Angebot etwa in die Sprache wissenschaftlicher Psychologie kleiden. Die neue Marktsituation hat bisher auch die Dominanz der kirchlichen Anbieter in den öffentlichen Bildungsprozessen nicht entscheidend verändert. Mit dem Bedeutungszuwachs schulischer Bildungsprozesse für die Jugend insgesamt hat sich die Funktion des kirchlich geprägten und kontrollierten Religionsunterrichts für die religiöse Sozialisation insgesamt eher verstärkt (Feige/Nipkow 1988).

Ebenso deutlich sind die Vorsprünge der kirchlich verfaßten Religion im Bereich religiöser Bildungsprozesse an den Hochschulen wie in der Erwachsenenbildung. Mit den Akademien verfügen die Kirchen überdies über öffentlich anerkannte Orte des weltanschaulichen und religiös-kulturellen Diskurses, die den Kirchen einen Vorsprung bei den öffentlichen Definitionsprozessen religiös relevanter Probleme und ihrer Lösungen geben. Eine Sonderstellung nehmen die Kirchen auch insofern ein, als ihnen in Gestalt ihrer Wohlfahrtsverbände jeweils eine weit in das öffentliche wohlfahrtsstaatliche System hineinreichende "Zweitkirche" (Steinkamp 1985) zur Verfügung steht, die ihnen auch auf dem Feld intermediärer Sozialorganisationen kaum einholbare Konkurrenzvorteile verschafft. In erheblicher Spannung zu ihrem religiösen Monopolverlust werden die Kirchen gegenwärtig auch mit neuen Funktionserwartungen als Akteure kollektiven Handelns konfrontiert. Als einer der wenigen von wirtschaftlichen und politischen Interessen nicht unmittelbar abhängigen kollektiven Akteure werden die Kirchen als Refugien für universalistisch-kosmopolitische Orientierungen gesucht und erprobt. So sind in den letzten Jahren die Kirchen in den Augen der Bevölkerung zur kompetentesten Institution in Sachen Entwicklungshilfe geworden. Gerade in Zeiten des Rückschlags und des Zusammenbruchs sozial-revolutionärer Ideen und Bewegungen lassen sich Tendenzen erkennen, die Kirchen als Orte der Zuflucht und des Überwinterns gesellschaftlicher Alternativen ins Spiel zu bringen (Geser 1991).

Innerhalb des Christentums verstärkt der gegenwärtige Umbruch des religiösen Felds Differenzierungen und Spannungen, die im modernen Christentum von Anfang an angelegt waren: Neben dem kirchlich verfaßten Christentum haben christliche Sinngehalte Eingang in gesellschaftliche Kulturmuster gefunden und die Form eines gesellschaftlichen Christentums angenommen. Als Kehrseite kirchlicher Bestimmtheit christlicher Sinngehalte bildet das gesellschaftliche Chri-

Zusammenhang zum Beispiel der Schluß gezogen wird, "die abnehmende Kirchengängigkeit indiziert damit zugleich auch den Verfall zentraler christlicher Glau-

stentum eine Sphäre un- und unterbestimmter Christlichkeit. Die Freisetzung der Individuen aus vorgegebenen Strukturen hat gleichzeitig Raum geschaffen für ein individuelles, persönliches Christentum. In ihm bilden sich persönlich und biographisch geprägte Transformationsgestalten kirchlichen wie gesellschaftlichen Christentums.²⁸ Innerhalb des Christentum verschärfen sich nun gegenwärtig spürbar die Spannungen und Kommunikationsbrüche zwischen den drei Sozialformen: Im kirchlich verfaßten Christentum wachsen die Tendenzen der organisatorisch-formellen Absicherung und Verhärtung. Das gesellschaftliche Christentum nimmt noch unbestimmtere und diffusere Züge an. Im persönlichen Christentum wiederum werden die eigen-gewirkten und synkretistischen Anteile größer. In den sprunghaft angewachsenen Zahlen des Kirchenaustritts kommen die steigende Distanz zum kirchlich verfaßten Christentum und der Zusammenbruch von Kommunikationsbeziehungen über die kirchlichen Systemgrenzen hinweg zum Ausdruck.²⁹

Innerhalb der katholischen Kirche hat der Wandel des Religiösen und Christlichen zu einem bisher unbekannten Maße von faktischer, wenn auch häufig nicht als solcher wahrgenommener, geschweige denn als legitim anerkannter Pluriformität geführt. Am meisten Aufmerksamkeit zieht heute die Ausbildung eines "katholischen" Flügels innerhalb des Katholizismus mit einer Verschärfung des innerkirchlichen Konfliktpotentials auf sich.³⁰ Trotz der Nähe fundamentalistischer Kräfte zur

bensinhalte" (Jagodzinski/Dobbelaere 1993:89), überzieht die quantitative Religionsforschung ihre Aussagekraft.

²⁸ Zur dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit siehe: Rössler (1986:79ff.).

²⁹ Für die künftige kirchliche Entwicklung wird es von großer Bedeutung sein, in welchem Deutungshorizont die - gerade für die katholische Kirche - ganz ungewöhnlich hohen Austrittszahlen der letzten beiden Jahre interpretiert werden, ob sie als Indikator für die Unfähigkeit des kirchlich verfaßten Christentums gelten, angesichts von Differenzierungs- und Individualisierungsprozessen des Religiösen und eigener Verhärtungstendenzen kommunikations- und integrationsfähig zu bleiben oder ob sie als untrügliches Zeichen eines gesellschaftlichen wie innerkirchlichen Säkularisierungsprozesses gedeutet werden. So betrachtet das Institut für Demoskopie Allensbach zum Beispiel die Kirchenaustritte aus der katholischen Kirche einseitig als eine "Spätfolge der Ende der sechziger Jahre eingeleiteten Phase der Entfremdung von der Kirche und der zunehmenden religiösen Distanzierung..." (Institut für Demoskopie Allensbach 1992:28).

³⁰ Fünf Sektoren mit erkennbaren Sinn Grenzen lassen sich meines Erachtens im deutschen Katholizismus unterscheiden: (1) ein fundamentalistischer Sektor, (2) ein expliziter und interaktiver Sektor, (3) ein Sektor diffuser, unbestimmter Katholizität, (4) ein Sektor formaler Organisation, (5) ein Bewegungssektor mit einer geistlich-religiösen und einer christlich-prophetischen Richtung (Gabriel 1993:179). Mit Blick auf den Protestantismus macht Fürstenberg folgende Unterscheidungen: (1) institutionell verfaßte Religiosität mit Tendenz zur Konfessionalisierung, (2) privatisierte

Hierarchie kann heute die Restauration eines insgesamt fundamentalistisch-ultramontanen Katholizismus offensichtlich nicht mehr gelingen. Unter den gegenwärtigen Bedingungen treiben zwar Machtzuwächse des fundamentalistischen Flügels Menschen mit unbestimmten, diffusen Kirchenbindungen aus der Kirche heraus und explizite Christen in die Kirchendistanz. Viel wird künftig aber davon abhängen, inwieweit es gelingt, die fundamentalistischen Kräfte so weit zu bändigen, daß sie sich mit einer Rolle als Teil und Faktor innerhalb einer pluriformen Katholizität abfinden können. Dazu gehört auch ein Spielraum für den in den letzten Jahren entstandenen "Bewegungssektor" innerhalb des Katholizismus. Im "Bewegungssektor" bringt heute das Christentum auf der Rückseite religiöser Individualisierungsprozesse neue Gemeinschaftsformen als sozialen Raum für die Ausbildung neuer religiöser Identitäten hervor.

8. Kooperative und gesellschaftsbezogene Pastoral

Mein Beitrag hat sich bisher bewußt nicht mit konkreten Pastoralplänen und den hinter ihnen stehenden Pastorkonzepten auseinandergesetzt. Schlußfolgerungen hinsichtlich des Ungenügens aller Pastorkonzepte, die in der einen oder anderen Form dem "Säkularisierungsparadigma" (Mette 1992) verhaftet bleiben, dürften aber deutlich geworden sein. Zwei Bemerkungen zum Kontext und zur Funktion der als kooperative Pastoral etikettierten Ansätze in Differenz zur Sozialpastoral sollen den Schluß meiner Ausführungen bilden. Welcher Stellenwert – so möchte ich Fragen – ist den an vielen Stellen gleichzeitig aufbrechenden Planungsbemühungen als Moment innerkirchlicher Konzeptionskonkurrenz und im Ringen um die aktuelle Ausprägung von Kirchlichkeit einzuräumen? Mir scheinen die Planungskonzepte folgende Konstellation in den diözesanen Machtzentren wiederzuspiegeln: Mit ihnen kämpft eine nachwachsende, durch die konziliare Theologie geprägte Generation in den kirchlichen Verwaltungen um die Überwindung des innerkirchlichen Immobilismus und die Eröffnung eines gewissen Spielraums für notwendige Innovationen. Diese theologisch, manchmal auch sozialwissenschaftlich qualifizierte Schicht stellt heute gewissermaßen das kirchliche Mittelmanagement dar. Der Ansatzpunkt beim Priestermangel und bei der sakramentalen Versorgung der Gemeinden verfolgt das Ziel, bisherige Tabus in den innerkirchlichen Machtzentren zu brechen und Probleme überhaupt

Religiosität als Grundlage eines als Kulturreligion erfahrenen und anerkannten Christentums, (3) aktivierte, nonkonformistische Religiosität als Grundlage sozialer Bewegungen (1983:499ff.)

wahrnehmbar und ansprechbar zu machen. Durch die Ausweitung der Beteiligungsprozesse an den Planungen versprechen sich die Innovatoren zusätzliche Handlungsspielräume und Vorteile gegenüber den blockierenden Kräften im eigenen Haus. Wird erst einmal breit über Gemeinde- und Kirchenstrukturen gesprochen, kann dies möglicherweise — so das Kalkül — weitergehende Öffnungsprozesse in Gang bringen. Wie die bisherigen Prozeßverläufe erkennen lassen, können auch Erfolge in diese Richtung verbucht werden.³¹ Die Bevorzugung von Konzepten kooperativer Pastoral gegenüber Formen einer Sozialpastoral wird man auch vor dem Hintergrund sehen müssen, daß sie weniger Widerstände eines verkrusteten kirchlichen Verwaltungsapparats provozieren und bessere Durchsetzungschancen in der innerorganisatorischen Konzeptionskonkurrenz bieten. Gerade in Deutschland mit seinen großen diözesanen Verwaltungsapparaten ist die Sozialpastoral auf einen virulenten christlich-prophetischen Bewegungssektor angewiesen, um Wirksamkeit entfalten zu können.

Der pragmatische Planungsansatz aus den kirchlichen Machtzentren heraus birgt andererseits erhebliche Gefahren in sich. Angesichts der Fülle von tiefgreifenden Veränderungen und Gefährdungen des status quo stehen kirchliche Planungsprozesse unter einem hohen Druck, der Sicherung der Bestände einen unbefragten Vorrang einzuräumen. Unter diesem Druck scheint heute die "Konsensformel Pfarrgemeinde" als Bezugspunkt pastoraler Handlungskonzepte seine ehemals innovative Kraft einzubüßen. Der gefährlichen Verengung auf die Sicherung der Bestände priestergeleiteter Gemeinden werden letztlich nur pastorale Strategien entgegenwirken können, die ihren Bezugspunkt bewußt nicht in der Kirche selbst und ihren systemeigenen Bestandsproblemen, sondern in Gesellschaft und Christentum suchen.³² Insbesondere wird es darum gehen, den Planungs- und Mobilisierungsprozeß nicht einseitig auf die explizite und interaktive Mitgliedschaft hin auszurichten. Die Mehrheit zumindest der unter 60jährigen Kirchenmitglieder würde sonst noch ein Stück weiter an den Rand gedrängt. Die entstehenden Formen institutionalisierter Reflexion und Planung müssen deshalb gezielt den Kreis der implizit Christlichen einbeziehen. Für kommunikative Lösungen schwieriger und konfliktreicher Probleme steht heute das Symbol des runden Tisches. An solche runden Tische auf allen kirchlichen Ebenen gehören auch die

³¹ Dies macht auch die insgesamt nüchterne und kritische Studie Strüders (1993) anhand des 20jährigen Planungsprozesses in der Diözese Limburg deutlich.

³² Dem "Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel", das am deutlichsten die Gefahr der Verengung auf den Priestermangel vermeidet, kann man deshalb nur weite Verbreitung und eine gründliche Evaluation wünschen (Pastoralamt des Bistums Basel 1993).

jenigen, die auf die Souveränität des Auswählenden gerade gegenüber den kirchlichen Zumutungen nicht verzichten möchten. Zweifellos liegt an dieser Grenze der zentrale Ernstfall einer kommunikativen und kooperativen Pastoral. Wenn die zu entwickelnden Planungsvorgaben und Arbeitsinstrumente — der Pastoralkonstitution "gaudium et spes" folgend — den Blick ehrlich auf die "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art..." (1) richten, dann wird die kooperative Pastoral sich nur als Teil einer umfassenderen Pastoral an einer menschlicheren Welt begreifen und legitimieren können.

Literatur

- BAUMAN, Z., 1992: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg
- BECK, U., 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main
- BECK, U., 1991: *Politik in der Risikogesellschaft*. Frankfurt am Main
- BECK, U., 1993: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt am Main
- BECK, U./BECK-GERNSHEIM, E., 1990: *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt am Main
- BECK, U./BECK-GERNSHEIM, E., 1993: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. *Zeitschrift für Soziologie* 22, 178-187
- BERTRAM, H., 1991: Jugend und Individualismus: Abschied vom Interesse an öffentlichen Angelegenheiten und Rückzug ins Private?, in: H.-R. Vetter (Hrsg.), *Muster moderner Lebensführung*. München, 131-152
- BOURDIEU, P., 1992: *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main
- BROCK, D., 1993: *Wiederkehr der Klassen? Über Mechanismen der Integration und Ausgrenzung in entwickelten Industriegesellschaften*. *Soziale Welt* 22, 177-198
- BURKART, G., 1993: *Individualisierung und Elternschaft - Das Beispiel USA*. *Zeitschrift für Soziologie* 22, 159-177
- DREHSEN, V., 1990: Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten, in: W. Greive/ Niemann, R. (Hrsg.), *Neu glauben. Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*. Gütersloh
- DUBACH, A./CAMPICHE, R.J. (Hrsg.), 1993: *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich/Basel
- FEIGE, A./NIPKOW, K.A., 1988: *Religionslehrer sein heute*. Münster
- FÜRSTENBERG, F., 1983: *Soziale Integrationsformen moderner Religiosität*. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 3, 495-508
- GABRIEL, K., 1992: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg-Basel-Wien³1994.
- GABRIEL, K., 1993a: *Wandel des Religiösen. Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3-4. Die herausgeforderten Kirchen. *Religiosität in Bewegung*. Marburg, 28-36.

- GESER, H., 1991: Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 17, 569-584.
- HEITMEYER, W., 1992: Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen. Empirische Ergebnisse und Erklärungsmuster einer Untersuchung zur politischen Situation. München 4. Aufl.
- HELSPER, W., 1992: Okkultismus. Die neue Jugendreligion? Opladen
- HONNETH, A. (Hrsg.), 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main
- HURRELMANN, K., 1990: Familienstreß, Schulstreß, Freizeitstreß. Gesundheitsförderung für Kinder und Jugendliche. Weinheim/Basel
- INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE ALLENSBACH, 1992: Kirchengaustritte. Eine Untersuchung zur Entwicklung und zu den Motiven der Kirchengaustritte, Allensbach.
- JAGODZINSKI, W./DOBBELAERE, K., 1993: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: J. Bergmann u.a. (Hrsg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der KZfSS. Opladen, 68-91
- KAUFMANN, F.-X., 1989: Religion und Modernität. Tübingen
- KLOCKER, M., 1991: Katholisch - von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall. München
- LUCKMANN, Th., 1991: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt am Main
- LÜSCHER, K. u.a. (Hrsg.), 1988: Die postmodernen Familie. Konstanz
- LUKATIS, I./LUKATIS, W., 1987: Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, in: U. Nembach (Hrsg.), Jugend und Religion in Europa. Frankfurt am Main, 107-144
- LUTZ, B., 1984: Der kurze Traum immerwährender Prosperität. Frankfurt am Main
- MATTHES, J., 1992: Auf der Suche nach dem "Religiösen". Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. Sociologia internationalis 2, 130-142
- METTE, N., 1992: Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: Diakonia 23, 420-429 (erweitert in: PThl 11(1991) 167-187)
- MOOSER, J., 1983: Auflösung der proletarischen Milieus. Klassenbindung und Individualisierung in der Arbeiterschaft vom Kaiserreich bis in die Bundesrepublik Deutschland. Soziale Welt 34, 270-306
- OFFE, C., 1986: Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: J. Berger (Hrsg.), Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren. Göttingen, 97-117
- OFFE, C., 1991: Selbstbeschränkung als Methode und als Resultat, in: U. Beck, Politik in der Risikogesellschaft. Frankfurt am Main, 225-231.
- PASTORALAMT DES BISTUMS BASEL (Hrsg.), 1993: "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit". Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel. Solothurn
- PASTORALE KONSTITUTION ÜBER DIE KIRCHE IN DER WELT VON HEUTE (Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis "Gaudium et spes"), 1968, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil III. Freiburg i.Br. u.a., 241-592.
- RÖSSLER, D., 1986: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/New York

- SCHELSKY, H., 1965: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf
- SCHULZE, G., 1992: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/New York 2. Aufl.
- SOEFFNER, H.-G., 1992: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt am Main
- STENGER, H., 1993: Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des "New Age". Opladen
- STEINKAMP, H., 1985: Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde. Freiburg im Br.
- STROHMEIER, K.P., 1993: Pluralisierung und Polarisierung der Lebensformen in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 17, 11-22
- STRÜDER, R., 1993: Chancen und Gefährdungen geplanten Wandels in der Kirche - aufgezeigt am Beispiel der Diözese Limburg. St. Ottilien
- VESTER, M. u.a., 1993: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Köln
- WEBER, M., 1968[1904]: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse, in: ders.: Methodologische Schriften. Studienausgabe. Frankfurt am Main, 1-64
- ZINNECKER, J., 1993, Jugend, Kirche und Religion, in: G.Hilger/G.Reilly (Hrsg.), Religionsunterricht im Abseits. München, 113-145

Sozialpastoral