

Anmerkungen zum Scheitern der Gemeindebewegung

Plädoyer für die Entflechtung von Pastoraltheologie und Gemeindeftheologie

Auf dem Weg in die soziale Standortlosigkeit

Die 2000-jährige Entwicklung des Christentums zeigt, dass die römisch-katholische Kirche, wie Clemens Bauer formulierte, „alle politisch-staatlichen Ordnungsfiguren seit dem Ausgang der Antike in ihren inneren institutionellen Organismus auf[nimmt]“, sie abbildet oder sie sich anverwandelt.¹ „Die Ordnungsfigur des liberalen und demokratischen Verfassungsstaates des neunzehnten Jahrhunderts“, so Bauer weiter, sei „für sie nicht assimilierbar und abbildbar oder vielmehr nicht vereinbar mit ihrem inneren Wesen und ihrem Strukturprinzip. So verlässt sie im Grund den Raum des Politischen und etabliert sich als autonome *societas perfecta* sozusagen in einem Vakuum“ und „verfällt Zug um Zug der sozialen Standortlosigkeit.“² Peter Hünemann hat neuerdings bestätigt, dass die Kirche keine Demokratie sein, „die Autorität in der Kirche ihren Legitimationsgrund nicht in der Volkssouveränität finden kann“, da „die legitimierten kirchlichen Autoritäten, die ihre Funktion als Hirten (*pastores*) in der einmal durch die Apostel grundgelegten Kirche fortsetzen, [...] ihre Aufgabe und ihre Legitimation von dieser apostolischen Sendung her[leiten].“³ Gleichwohl sei „kirchliche Autorität [...] keine Autorität, die sich auf eine die Freiheit, Würde, Verantwortung des Volkes ausschaltende göttliche Herrschaftslegitimation beziehen könnte.“ Er plädiert dafür, das Fehlen der Volkssouveränität durch die Entfaltung des „Prinzips der Synodalität“⁴ im Sinne von Strukturen und Prozeduren des Interessenausgleichs zu kompensieren. Ähnliche Kompensationen denkt, wenn auch weitaus differenzierter, Sabine Demel an, die den Katalog von Rechten und Pflichten für alle Gläubigen, Kleriker und Laien, im Kirchenrecht von 1983 als „demokratische Errungenschaft in

1 Clemens Bauer, *Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft*, in: Clemens Bauer, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile*, Frankfurt a. M. 1964, 9-27, hier 25.

2 Bauer, *Bild*, 25.

3 Peter Hünemann (Tübingen), *Demokratie und Kirche*, in: *Wort und Antwort* 48 (2007), 36.

4 Hünemann, *Demokratie*, 38.

der katholischen Kirche“ lobt,⁵ obwohl dieser von ihr zugleich als „im höchsten Maße unbefriedigend“ bewertet wird, wenn sie auf die rechtliche und faktische „Ausgestaltung der Dienste und Ämter in der Kirche“ blickt.⁶ Die kirchenrechtliche Reparaturarbeit am sozialen Standort- bzw. Demokratiemangel geschehe „bisher nur in der abstrakten Theorie“.⁷ Die verfasste Kirche hatte und hat ihr „Kreuz mit der Demokratie“, die sie in ihrem Inneren weder in der Gestalt der Gewaltenteilung noch der Mitwirkung des gesamten Volkes Gottes an zentralen Sachentscheidungen und Personalentscheidungen kennt und selbst als Staatsform nur „mit gewissen Vorbehalten“ anerkennt.⁸

Gemeinde und Demokratisierung

Wenn nicht alles täuscht, muss auch die Einführung des Gemeindebegriffs in den pastoraltheologischen und pastoralen Diskurs in diesem Zusammenhang theologischer Reparaturarbeit gesehen werden, den Demokratiemangel der römisch-katholischen Kirche zu kompensieren, freilich zunächst bezogen auf und vermittelt über eine andere Ebene kirchlicher Wirklichkeit. Was auch immer sonst noch die so genannte „Gemeindebewegung“⁹ bewegt haben mag, „Gemeinde“ ist für sie auch,

5 Sabine Demel, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Theologie*, Regensburg 2001, 36f.

6 Sabine Demel, *Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche? Das deutschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen*, in: *Orientierung* 72 (2008), 44; affirmativer ist Heribert Hallermann, *Klerikalisierung der Laien – Laisierung der Kleriker? Die neuen Kirchenämter in der Perspektive des Kirchenrechts*, in: Erich Garhammer (Hrsg.), *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, 187-208, hier 202, wenn er auch im Blick auf die Deutsche Bischofskonferenz von einer „mitunter krampfhaft aufrecht erhaltenen Unterscheidung“ von „Diensten“(munera) und „Kirchenämtern“ (officio ecclesiastica) spricht, um die hauptamtlichen Laien von den Klerikern zu trennen.

7 Demel, *Laien-(Ohn-)Macht*, 44.

8 Daniel Kosch, *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie*, in: *Orientierung* 71 (2007), 168. Sehr differenziert behandelt die „Frage nach dem konstruktiven Verhältnis zwischen dem Strukturaufbau der Kirche und den säkularen Demokratieformen“ mit dem Postulat, dass „die Kirche auf die freiheitlichen und gerechtigkeitsstützenden Vollzugsweisen der gesellschaftlichen Demokratien nicht [wird] verzichten können“, Ottmar Fuchs, *Kirche*, in: *Handbuch Praktische Theologie Band 1: Grundlegung*, Mainz 1999, 363-375, hier 374.

9 Ein Ausdruck, der mehrfach verwendet wird und möglicherweise eingeführt wurde von Norbert Mette, „Pastorale Strategien“ und Organisation des Gemeindelebens in Deutschland seit 1960, in: Wilhelm Damberg / Antonius Liedhegener (Hgg.), *Katholiken in der USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster 2006, 98-114, hier 114: „Wesentlich durch die Bestimmungen der Kirche als Volk Gottes und Gemeinschaft der Gläubigen, wie sie das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat, ist im deutschsprachigen Raum eine Gemeindebewegung aufgebrochen. Das Motto ‚Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden‘, stand dafür als Devise. Es galt, lebendige und aktive Gemeinden aufzubauen, in denen das theologische Prinzip beherrigt und umgesetzt wurde, dass alle Gläubigen, also auch die Laien, Subjekte der

wenn nicht primär, eine antihierarchische Wertidee, die als Kompensat fehlender demokratischer Mitwirkungschancen, als Substitution hierarchisch-bürokratischer Entscheidungsprozesse und als Überwindung jener sozialen Ortlosigkeit der Kirche in der Moderne gedacht ist – als Katalysator der Überwindung jener ‚Mängel‘ zugunsten einer Neuformierung kirchlicher Strukturen.

Hierfür spricht schon die Semantik des Gemeindebegriffs und zwar sowohl in seiner politischen als auch in seiner religiösen Verwendungsweise. So hat sich für Max Weber das Spezifische der okzidentalen Stadtentwicklung im Vergleich zu allen chinesischen und orientalischen Städtebildungen aus dem „politischen Sondercharakter“ der europäischen Stadt ergeben, der darin besteht, dass sie autonome „Gemeinde“ mit eigenen politischen Sonderrechten“ war.¹⁰ Sie gilt Max Weber als „revolutionärer Verband“ und historisch als Vorläufer rationaler Staatsverfassung und -verwaltung,¹¹ wobei er in der „Nachbarschaftsgemeinschaft [...] die urwüchsige Grundlage der ‚Gemeinde‘“ erkennt.¹²

Die ‚Gemeinde‘ im religiösen Sinn – „die zweite Kategorie von Gemeinde, neben dem aus ökonomischen, fiskalischen oder anderen politischen Gründen vergesellschafteten Nachbarschaftsverband – taucht“ Weber zufolge „nicht *nur* bei Prophetie [...] auf und entsteht andererseits auch nicht bei jeder Prophetie. Sie entsteht bei ihr überhaupt erst als ein Produkt der Veralltäglichung, indem entweder der Prophet selbst oder seine Schüler den Fortbestand der Verkündigung und Gnadenspendung dauernd sichern“.¹³ In solchen charismatischen Bewegungen ist die Gemeinde, Max Weber zufolge,¹⁴ „eine emotionale Vergemeinschaftung“. Typisch für sie ist, dass der „Verwaltungsstab des charismatischen Herrn [...] kein ‚Beamtentum‘, am wenigsten ein fachmäßig eingeschultes“ ist. Dementsprechend gibt es „keine ‚Anstellung‘ oder ‚Absetzung‘, keine ‚Laufbahn‘ und kein ‚Aufrücken‘. Sondern nur Berufung nach Eingebung des Führers auf Grund der charismatischen Qualifikation des Berufenen. Es gibt keine ‚Hierarchie‘, sondern nur Eingreifen des Führers bei genereller oder im Einzelfall sich ergebender charismatischer Unzulänglichkeit des Verwaltungsstabes für eine Aufgabe, eventuell auf Anrufen. Es gibt keine ‚Amtssprengel‘ und ‚Kompetenzen‘, aber auch keine Appropriation von Amtsgewalten durch ‚Privileg‘. Sondern nur (möglicherweise) örtliche

Heilssendung der Kirche sind“. – Ansonsten ist der Ausdruck „Gemeindebewegung“ im freikirchlichen Sektor gängig. So nennt sich zum Beispiel der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf seiner Homepage eine „Gemeindebewegung“.

10 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1, Tübingen 41947, 291.

11 Johannes Winckelmann, Vorwort zur fünften Auflage von: Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 51972, XIX.

12 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 51972, 217.

13 Weber, Wirtschaft, 275.

14 Weber, Wirtschaft, 141.

oder sachliche Grenzen des Charisma und der ‚Sendung‘. Es gibt keinen ‚Gehalt‘ und keine ‚Pfründe‘. Sondern die Jünger oder Gefolgen leben (primär) mit dem Herrn in Liebes- bzw. Kameradschaftskommunismus aus den mäzenatisch beschafften Mitteln. Es gibt keine feststehenden ‚Behörden‘, sondern nur charismatisch, im Umfang des Auftrags des Herrn und: des eigenen Charisma, beauftragte Sendboten“. Beim Überleben einer charismatische Bewegung und ihrer zunehmenden Rationalisierung „liegt es aber“, so Weber, nahe: dass die Anerkennung des charismatischen Führers „statt als Folge der Legitimität, als Legitimitätsgrund angesehen wird (*demokratische Legitimität*), die (etwaige) Designation durch den Verwaltungsstab als ‚Vorwahl‘, durch den Vorgänger als ‚Vorschlag‘, die Anerkennung der Gemeinde selbst als ‚Wahl‘. Der kraft Eigencharisma legitime Herr wird dann zu einem Herrn von Gnaden der Beherrschten, den diese (formal) frei nach Belieben wählen und setzen, eventuell auch: absetzen“.¹⁵ Idealtypisch lässt Weber den spezifisch religiösen Gemeindebegriff beruhen auf dem Prinzip des „Liebeskommunismus“ und „primär auf spezifisch emotionaler (charismatischer) Grundlage“.¹⁶ An anderer Stelle stellt Weber dann fest: „Gemeindereligiosität‘ ist eine verschieden eindeutig ausgeprägte und labile Erscheinung. Wir wollen nur da von ihrem Bestand reden, wo die Laien 1. zu einem dauernden Gemeinschaftshandeln vergesellschaftet sind, auf dessen Ablauf sie 2. irgendwie auch aktiv einwirken. Ein bloßer Verwaltungssprengel, der die Kompetenzen der Priester abgrenzt, ist eine Parochie, aber noch keine Gemeinde.“¹⁷

Wer also „Gemeinde“ sagt, ja diese zur leitenden Wertidee erhebt und den Träger dieser Wertidee auf die Sozialform einer „Gemeindebewegung“ zurückführt, muss auf dem Hintergrund jener hier mit Max Weber angedeuteten semantischen Tradition damit rechnen, dass mit seinen Anstrengungen ein – durchaus „revolutionärer“ – Anspruch auf Autonomie und Autokephalie, auf Verschiebung der Legitimitätsgrundlagen, auf Egalität der Beziehungen in der religiösen Arbeit, jedenfalls ein erheblicher Partizipationsanspruch von Laien und ein Anspruch auf eine Neuverteilung der Charismen innerhalb des kirchlichen Feldes assoziiert wird: ein Anspruch auf Neuverteilung der Charismen freilich zuungunsten des klerikalen Amtsharismas und damit einen Anspruch auf Neuverteilung der religiösen Kräfteverhältnisse,¹⁸ auf Umverteilung der Verfügung über die religiösen Heilswahrheiten und Heilsgüter. Abgesehen von der Frage danach, ob ihr Anliegen theologisch gerechtfertigt ist oder nicht, lässt sich schlussfolgern: Die „Gemeindebewegung“ kann somit als eine „Konkurrenz um die religiöse Legitimität“ gedeutet werden, eine

15 Weber, *Wirtschaft*, 156.

16 Weber, *Wirtschaft*, 88.

17 Weber, *Wirtschaft*, 277.

18 Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000, 25;

„Konkurrenz auch um die Laien“¹⁹ im innerkirchlichen Legitimitätskampf.

Man muss solche semantischen Assoziationen nicht in die „Gemeindebewegung“ hineinprojizieren, wir finden sie mehr oder weniger dicht expliziert bei ihren Vertretern, beispielsweise in den „Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen“, wie sie Norbert Greinacher Anfang der 1970er-Jahre vorgelegt hat: „Die Christen unterstehen nicht mehr“, so Greinacher, der Vormundschaft von sakralen Institutionen. Sie sind nicht mehr der Gesetzesherrschaft unterworfen (vgl. Gal 4,5). Es gibt im neuen Bund keine Heilsvermittlung durch Sakralinstitutionen; es gibt keine Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und den Menschen, denen sich der Christ unterwerfen muss“. Für die christliche Gemeinde stelle sich deshalb, so Greinacher weiter, „die Aufgabe, die urchristlichen Werte von Gleichheit und Brüderlichkeit, die ihren Ursprung in der Botschaft Jesu haben, die sich aber in der Neuzeit außerhalb und zum großen Teil im Kampf gegen die Kirche realisierten, in der Gemeinde von neuem zu verwirklichen. Dieser Realisierung von Gleichheit in der Gemeinde stehen zwei schwerwiegende Hindernisse im Wege: zum einen autoritäre kirchliche Herrschaftsstrukturen, zum anderen ein verbreiteter kirchlicher Patriarchalismus, wobei beide Phänomene miteinander zusammenhängen“.²⁰

Mangelnde institutionelle Resonanz

Die Gemeindebewegung fand innerkirchlich tatsächlich keine Akzeptanz, stieß auf defensive, ja auf offensive Distanz. Obwohl sich die Gemeindebewegung von der Volk-Gottes-Lehre des II. Vatikanums inspiriert sieht und in der Würzburger Synode, die ja den Gemeindebegriff akzentuierte, hohen Einfluss gewann, ist der Gemeindebegriff kirchenrechtlich nie rezipiert worden. Dies gilt auch im Blick auf den Laintraditionalismus, der in einigen „Pfarrgemeinden tonangebend wurde“ und „aufgeschlossene, kritische und reformfreudige Gemeindeglieder“ marginalisierte.²¹ Aber auch in den meisten der übrigen Pfarrgemeinden sind die Texte der

19 Bourdieu, Feld, 23.; vgl. auch Leo Laeyendecker, Die Erneuerungsbewegung in der Niederlanden nach Vatikanum II: ein Streit um das Charisma, in: Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (Hgg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 253-271.

20 Norbert Greinacher, Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen (1974), in: Norbert Greinacher / Norbert Mette / Wilhelm Möhler (Hgg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, Mainz 1979, 126-141, hier 133. – Zur Brüderlichkeitssemantik in der christlichen Tradition und darüber hinaus s. Hartmann Tyrell, Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Karl Gabriel / Alois Herlth / Klaus Peter Strohmeier (Hgg.), Modernität und Solidarität. Für Franz-Xaver Kaufmann, Freiburg i. Br. 1997, 189-212; Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, bes. 59 zur „Reduktion des Bruderbegriffs auf die Hierarchie und die Asketen“.

21 Mette, Strategien, 108.

Würzburger Synode, wie Norbert Mette schreibt, „so gut wie nicht zur Kenntnis genommen und rezipiert“ worden, was im Blick auf die „landläufigen Pfarrgemeinden“ ähnlich für die Konzepte der Sozialpastoral gilt, die aus der Gemeindebewegung hervorgegangen sind.²² Fehlende Strukturen innerkirchlicher Interessenvermittlung und eines innerkirchlichen Interessenausgleichs bzw. die Dominanz der kirchlichen Patrimonialbürokratie ließen die Rezeption der Gemeintheologie der Gemeindebewegung und der einschlägigen Voten von diözesanen und überdiözesanen Mitsprachegremien „vom guten Willen des Bischofs und seiner Verwaltung“²³ abhängen.

Misst man die Gemeindebewegung an ihren eigenen Kriterien, dann ist kaum eines ihrer Postulate verwirklicht worden. Ich will hierfür nur einige Beispiele nennen, andere werden im Beitrag von Rainer Bucher genannt:

Die vom Konzil inspirierte und im Kern von der Pastoraltheologie getragene Gemeindebewegung postulierte einen – so Mette – „genuinen – und somit nicht ‚von oben her‘ abgeleiteten und legitimierten – Ort kirchlichen Wirkens“,²⁴ also einen alternativen, nicht-hierarchischen, „von unten“ sich herleitenden „kirchenvolkssouveränen“ Legitimationsgrund. Tatsache ist dagegen, dass nicht einmal über die entscheidenden Ressourcen: Personal und Finanzen, die Pfarrmitglieder verfügen dürfen. Die von Sabine Demel verwendeten Stichworte „Mangelworte“ lauten deshalb bezüglich der Laien: „keinerlei Mitentscheidungskompetenz“ in den nachkonziliaren Gremien, keine Mitverantwortung, keine Einklagbarkeit der Dialogbereitschaft der Amtsträger, keine Öffnung der meisten Dienste und Ämter für Laien, keine mitentscheidende Rolle der Laien bei der Besetzung dieser Dienste und Ämter. Die Laien, so das Fazit Sabine Demels, sind „bei den konkreten kirchlichen Lebensvollzügen [...] weiterhin in die Statistenrolle verwiesen“.²⁵ Und nach wie vor dem II. Vatikanischen Konzil präferiert die Weihe von Männern zur Allzuständigkeit und Dominanz, womit auch die Pfarrgemeinden, kirchenrechtlich gesehen, *nach wie vor* eine Gesellschaft von Ungleichen, auch „innerhalb des Laienstandes“, d.h. ihrem ständischen Aufbau zufolge, eine „Geschlechterhierarchie“²⁶ repräsentieren; sind doch von der Übernahme der Rolle des liturgischen Vorstehers der Eucharistie nach wie vor mehr als die Hälfte aller Kirchenmitglieder (Frauen) prinzipiell ausgeschlossen. Dies gilt auch im Blick auf die Ämter des Lektors und des Akolythen, sofern sie auf Dauer

22 Mette, Strategien, 110, 113.

23 Mette, Strategien, 111.

24 Mette, Strategien, 106.

25 Demel, Laien-(Ohn-)Macht, 44.

26 Norbert Lüdecke, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: Rudolf Weigand (Hrsg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, Würzburg 1997, 66-90, hier 88.

und in einem liturgischen Akt (*institutio*) „nur männlichen Laien“²⁷ übertragen werden können (in der Liturgie zeigt sich die – durch das in „*Ordinatio Sacerdotalis*“ formulierte „Dogma von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen“²⁸ – bestätigte Geschlechterhierarchie der Kirche). Außerdem gilt kirchenrechtlich, so Norbert Lüdecke: „Ministrantinnen muss es nicht geben, sie sind begründungsbedürftig.“²⁹ Dies wiederum bedeutet: „Ein Pfarrer durfte und darf nach dem verbindlichen Verständnis des Gesetzes Mädchen aufgrund ihres Geschlechts mit Blick auf das Gemeinwohl vom Ministrantendienst ausschließen. Er ist dafür geschützt, Ministrantinnen zulassen zu müssen.“³⁰ Von der Übernahme der Rolle des liturgischen Vorstehers sind – ebenso wie bei der Spendung der Sakramente (mit Ausnahme Taufe und Ehe) – verheiratete männliche Laien (und Diakone) ausgeschlossen: „Zelebrant ist einzig der gültig geweihte Priester.“³¹ Wenn auch die Zelebration ohne Teilnahme wenigstens eines Gläubigen „unerlaubt, aber gültig“ ist, „gilt: Keine Eucharistie ohne Priester, wohl aber ohne andere Gläubige.“³²

Auch von der Übernahme der Predigerrolle in der Eucharistiefeier (*Homilie*) sind alle nicht-geweihten Männer ausgeschlossen; denn „Laien sind unfähig, verbindlich zu lehren.“³³ Nicht nur der Vollzug der Liturgie erfolgt nach hierarchischer Ordnung, sondern auch die Normierung der liturgischen Ordnungskompetenzen und die „Überwachung des gesamten gottesdienstlichen Lebens“ erfolgt nach hierarchischer Weisung, d.h. unter Ausschluss der Laien.³⁴ „Diakone und Laien besitzen keiner Ordnungskompetenz in liturgischen Fragen.“³⁵ Auch sind Laien – und partiell auch der Diakon (vgl. etwa c. 907 CIC) – über die Regelung durch Körpernormen vom Tragen ganz bestimmter liturgischer Gewänder und Insignien (z.B. die beim Priester ungekreuzt oder gerade hängend getragene Stola, die Kasel)³⁶ von der Einnahme bestimmter Plätze im litur-

27 Norbert Lüdecke, Feiern nach Kirchenrecht, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 18 (2003), 395-456, hier 433.

28 Lüdecke, Feiern, 417; vgl. Norbert Lüdecke, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: Wolfgang Bock / Wolfgang Lienemann (Hgg.), Frauenordination (Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3). Heidelberg 2000, 41-119, Werner Böckenförde, Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: Norbert Lüdecke / Georg Bier (Hgg.), Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche. Gedenkschrift für Werner Böckenförde (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 37), Würzburg 2006, 143-158, hier 149.

29 Lüdecke, Feiern, 445.

30 Lüdecke, Feiern, 449.

31 Lüdecke, Feiern, 425.

32 Lüdecke, Feiern, 426.

33 Lüdecke, Feiern, 416f.

34 Lüdecke, Feiern, 419f.

35 Lüdecke, Feiern, 421.

36 Für jedwede besondere liturgische Aufgabe und damit auch für Laien zulässig ist die

gischen Raum (spacing) und von der Kommunikation ganz bestimmter Grußformeln, Gebete, Gesten und Gebärden (z.B. „Der Herr sei mit euch“; die Präsidialgebete, die Orantenhaltung, der Altarkuss) ausgeschlossen. Auch die Initiative zur liturgischen Interaktion ist asymmetrisch strukturiert, d.h. dem Priester (und Diakon) vorbehalten, da es Laien nicht zukommt, aus eigenem Antrieb das Wort zu ergreifen. Insofern ist ihre *participatio* „actuosa, aber reactiva“.³⁷

Von der Teilnahme am Altarsakrament sind wiederverheiratet Geschiedene (ebenso vom liturgischen Vollzug des Sakraments der Eheschließung) und Menschen im „Konkubinats“ ausgeschlossen: „Der Geschlechtsakt darf ausschließlich in der Ehe stattfinden; außerhalb der Ehe ist er stets eine schwere Sünde und schließt vom Empfang der Heiligen Kommunion aus.“³⁸ Von der „Eucharistieberechtigung“³⁹ ausgeschlossen sind auch die in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Getauften, obwohl sie – wie es in der neuesten gegenseitigen Taufanerkennung heißt – über die Taufe „als ein Zeichen der Einheit aller Christen“ mit „Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit“ verbunden sind. Im übrigen gilt kirchenrechtlich immer noch: „Wer am Sonntag absichtlich ohne Entschuldigungsgründe und Dispens nicht an der Eucharistiefeyer teilnimmt, begeht eine schwere Sünde. Wer sich ihrer bewusst ist, darf ohne vorherige Beichte nicht die Kommunion empfangen.“ Aus der Liturgie als organisierte, durchgestaltete und geregelte „Feier“ sind auch besondere Formen des „Festes“ ausgeschlossen, d.h. bestimmte Formen des spontan-emotionalen, unregelmäßigen und ungeplanten, schwärmerischen, ausgelassenen oder wilden, bisweilen ekstatischen kollektiven Ausstiegs aus dem Alltag – Formen, die wir durchaus im gesellschaftlichen Gesamthaushalt symbolischen Handelns außerhalb der kirchlichen Regie vorfinden.⁴⁰ Zugelassen sind nur die von der kirchlichen Autorität gebilligten Handlungen.⁴¹ Hinzu kommt, dass „viele pfarrgemeindliche Liturgiefeyern kaum auf die ‚Gelegenheitssuchenden‘ abgestimmt“ sind.⁴²

Aber auch viele „praktizierende“ Katholikinnen und Katholiken klagen „über die ‚abgehobene‘, ‚zeitlose‘, ‚nicht-inklusive‘ und ‚überholte‘ Liturgiesprache“⁴³ und sehen sich in ihr nicht repräsentiert. Häufig werden die „Gottesdienste in unseren Pfarren [...] als ‚fad‘, ‚langweilig‘ empfunden. Auch viele nichtsprachliche Symbole werden oft nicht ver-

Albe.

37 Lüdecke, Feiern, 433.

38 Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 604 (Nr. 2390).

39 Lüdecke, Feiern, 411.

40 Vgl. Bert Groen, Einige Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme‘, in: Heiliger Dienst 58 (2004), 288-302, hier 297ff.

41 Lüdecke, Feiern, 395, 402, 414.

42 Groen, Aspekte, z. B. 297.

43 Groen, Aspekte, z. B. 293.

standen, weder von Erwachsenen noch von Jugendlichen“.⁴⁴ Empirische Untersuchungen zeigen gerade auf der ästhetischen Dimension eine massive Kluft zwischen Jugendkultur und ritueller Kirchenkultur und lassen geradezu von einer ästhetischen Exklusion der heutigen Jugendlichen sprechen. Auch und gerade Engagierte in der kirchlichen Jugendarbeit sehen sich ästhetisch nicht repräsentiert⁴⁵ und reagieren mit liturgischem Disengagement.

Mangelnde Resonanz der Kirchenmitglieder

Die Gemeindebewegung postulierte den Ausbau der Laienpartizipation durch die „Einrichtung von Gremien zur Mitwirkung von Laien an der Pfarrseelsorge“⁴⁶ und darüber hinaus – bis zur Mitwirkung an der Sakramentenkatechese: Was stattdessen – und erst recht inzwischen – beobachtbar ist, ist ein wachsendes Disengagement in den Pfarreien, insbesondere von Männern, aber auch von Frauen ganz bestimmter Generationen. In den letzten 50 Jahren ist erkennbar, dass immer mehr der von Ehrenamtlichen beackerten Felder in der Kirche, ja Kirchlichkeit generell, von einer Entmaskulinisierung bzw. Feminisierung erfasst wurden. Heute sind die Pfarrgemeinderäte mehrheitlich von Frauen besetzt, ein Prozess, der sich seit den 1990er-Jahren in vielen, wenn nicht in allen deutschen Bistümern vollzogen haben dürfte. So wuchs zum Beispiel der Frauenanteil an den Mitgliedern der Pfarrgemeinderäte im Bistum Mainz seit den Wahlen von 1999, wodurch zum ersten Mal Frauen die Mehrheit stellten, sprunghaft von 50,5 auf 58,1 Prozent.⁴⁷ Auch der Frauenanteil in den „Vorstandsetagen“ der Pfarrgemeinderäte ist seitdem steil angestiegen (1970 waren es bundesweit noch nicht einmal 5 Prozent!), ebenfalls, wenn auch etwas schwächer, der Anteil der Frauen unter den ersten und zweiten Vorsitzenden.⁴⁸ Und neuere Untersuchungen z.B. im Bistum Essen zeigen im Blick auf die Erstkommunion- und Firmkatechese, dass sie „ganz überwiegend, vielerorts ausschließlich Sache von Frauen“ ist: „sie stellen 94% (!) der Befragten in der

44 Groen, Aspekte, z. B. 293.

45 Michael N. Ebertz / Martin Fischer (Hgg.), Spontan – spirituell – sozial. Eine explorative Studie zur kirchlichen Jugendarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2006.

46 Mette, Strategien, 105.

47 Vgl. Mainzer Bistumsnachrichten Nr. 43 vom 12.11.2003.

48 IKSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen), Mitarbeit im Pfarrgemeinderat. Daten zur Mitgliederstatistik und Ergebnisse einer Befragung unter Mitgliedern, Essen 1999, 11ff, 80; vgl. Joachim Eckart, Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral. Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel der Diözese Speyer, St. Ottilien 1998, 121; Michael N. Ebertz, Exodus? Frauen und die katholische Kirche in Deutschland, in: Wilhelm Damberg / Antonius Liedhegener (Hgg.), Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, Münster 2006, 260-272.

Erstkommunionkatechese und 73% in der Firmkatechese (86% überhaupt). Und es ist – vor allem bei Erstkommunionkursen – Müttersache. Nur 4% der Erstkommunionkatechetinnen haben selbst keine Kinder.“⁴⁹

Differenziert man nach Generationszugehörigkeit, dann zeigt sich allerdings, dass sich die ehemals großen Unterschiede zwischen Frauen und Männern, z.B. was die Kirchgangshäufigkeit angeht, von Generation zu Generation sozusagen auswachsen. Betrug der Unterschied im Kirchgangsverhalten in den 1990er-Jahren bei der (noch lebenden) Generation der bis 1917 Geborenen noch 37 zu 26 %, liegt er bei der Generation der zwischen 1933 und 1944 Geborenen bei 22 zu 16 % und bei der Generation der ab 1960 Geborenen nur noch bei 11 zu 9 %.⁵⁰ Das heißt, die jeweils jüngeren Generationen von Frauen gleichen sich den gleichaltrigen Männern in ihrer Kirchlichkeit an, gehen ebenfalls weniger zum Gottesdienst. Wie „die Männer“ laufen somit zunehmend auch Frauen der Kirche davon, insbesondere die jüngeren. Und es zeigt sich: Insbesondere in den großen Städten gehen inzwischen die jungen Frauen genau so wenig in die Kirche wie die Männer. Bezüglich der Kirchenaustritte holen die (jungen) Frauen inzwischen übrigens ebenfalls massiv auf, was sich bereits seit den 1970er-Jahren abzeichnete: „Junge, gut ausgebildete Frauen [...] verließen in Scharen die Kirche.“⁵¹ Eine Studie über die Zusammensetzung von Pfarrgemeinderäten im Bistums Essen zeigt neben dem Anstieg des Frauenanteils eine Unterrepräsentanz insbesondere von jüngeren Frauen.⁵² Somit lässt sich die These formulieren: Die seit langer Zeit in mehreren Schüben ablaufenden Trends der „Feminisierung“ und der „Entmaskulinisierung“ des kirchlichen Gemeindelebens sind dabei, in der Generationenfolge auszulaufen und in einen generellen Prozess des Disengagements zu münden. Die derzeit noch beobachtbare, aber stagnierende, wenn nicht auslaufende Feminisierung wird hauptsächlich noch getragen durch die mittleren und älteren Generationen von Frauen

49 IKSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen), Ehrenamtliche Mitarbeit in der Gemeindegatechese, Essen 2005, 17. – Dieser Tatbestand deckt sich sogar weitgehend mit der kirchenrechtlichen Intention (c. 914 CIC), die allerdings nicht einmal von allen deutschen Bischöfen anerkannt ist; s. Hallermann, Klerikalisierung, 199f.

50 Christof Wolf, Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992, in: Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christof Wolf (Hgg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen 2000, 69-83, hier 76f.

51 Siegfried Weichlein, Eigenes – Fremdes. Identität und Abgrenzung, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 35 (2005), Nr. 1, 6-8.

52 Vgl. IKSE, Mitarbeit, 80; KDF (Katholischer Deutscher Frauenbund) (Hrsg.), Der Ehrenamtsnachweis – Einführung und Bedeutung im Katholischen Deutschen Frauenbund, Köln 2003, 35ff. – Je mehr allerdings Frauen heute mit der ehemals eingespielten, auch und gerade kirchlicherseits legitimierten und bis in die Marienverehrung hinein glorifizierten gesellschaftlichen Arbeits- und Geschlechterteilung brechen und sich aus den traditionellen lokalen Bindungen herauslösen, um so mehr verweigern sie auch die ihnen ehemals zugewiesene Rollenerwartung, sich selbst kirchlich zu engagieren und die Kinder kirchlich zu erziehen.

– insbesondere in den kleinen Städten und im ländlichen Raum.

Die Gemeindebewegung hat somit nicht nur die Konkurrenz um die religiöse Legitimität mit dem kirchlichen Amtsscharisma, sondern auch die Konkurrenz um die Laien verloren, die sie eigentlich – im Rückgriff auf einschlägige Texte des II. Vatikanums – aufzuwerten versuchte. Hierfür gibt es viele Gründe. Einer der Hauptgründe liegt darin, dass die Gemeindebewegung – wie Rainer Bucher formulierte – „einen anspruchsvollen Konkretionsweg des Christlichen“⁵³ aufzeigte, dem es – wie Norbert Mette ergänzt – „vom Evangelium beseelt, um nicht anderes als um Gott und die Menschen geht“.⁵⁴ Eine solche Formulierung dürfte aber für die meisten Menschen – und nicht zuletzt für die meisten Kirchenmitglieder – nicht wie ein „Versprechen“ wirken, wie Rainer Bucher sagt, sondern wie eine Drohung. Sie ist ein Versprechen für „religiöse Virtuosen“, für die „Virtuosen christlicher Frömmigkeit“⁵⁵; attraktiv auch noch für „religiös Musikalische“, aber kaum für die Massen der Kirchenmitglieder. Es ist ja ein religionsgeschichtlich verbreitete Tatsache, so Max Weber, dass „Virtuosen'-Religiosität [...] gegen ‚Massen'-Religiosität“ stand, „wobei hier unter ‚Masse‘ natürlich keineswegs die in der weltlichen Ständeordnung sozial niedriger Gestellten verstanden sind, sondern die *religiös* ‚Unmusikalischen‘.“⁵⁶ Mit meinen Worten gesagt: Die meisten getauften und gefirmten Katholiken und Katholiken verspüren schlicht kein Interesse an den hohen religiösen Ansprüchen der Gemeindebewegung und an der damit verbundenen Neuverteilung der religiösen Arbeit, die nun den Laien zugemutet wird. Sie haben schlicht andere Sorgen und Relevanzen.

Offensive Distanz des kirchlichen Amtsscharismas

Aber auch für die Vertreter einer Kirche mit der Struktur einer Gnadenanstalt⁵⁷ kann jenes „Versprechen“ nicht attraktiv sein,⁵⁸ basiert ihre geistliche Herrschaft doch auf den Massen und gerade nicht auf religi-

53 Rainer Bucher, *Neue Zeiten und welche Kirche? Die Konstellation des Religiösen und die Reaktion der Pastoral*, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hgg.), *Wie religiös ist diese Welt*, Limburg-Kevelaer 2002, 25-51, hier 29f; s. auch Mette, *Strategien*, 98.

54 Mette, *Strategien*, 113.

55 Weber, *Wirtschaft*, 317.

56 Weber, *Aufsätze*, 260.

57 Weber, *Wirtschaft*, 339 definiert: „Immer aber gelten bei konsequenter Durchführung die drei Sätze: 1. *extra ecclesiam nulla salus*. Nur durch Zugehörigkeit zur Gnadenanstalt kann man Gnade empfangen. - 2. Das ordnungsmäßig verliehene Amt und nicht die persönliche charismatische Qualifikation des Priesters entscheidet über die Wirksamkeit der Gnadenspendung. - 3. Die persönliche religiöse Qualifikation des Erlösungsbedürftigen ist grundsätzlich gleichgültig gegenüber der gnadenspendenden Macht des Amtes.“

58 Zumal jenes Versprechen noch mit einem „Emanzipationsversprechen“ verbunden war, so Bucher, *Zeiten*, 30.

ös hoch qualifizierten Minderheiten. Das Prinzip des Heilsuniversalismus deutet die Kirche als Gnadenanstalt nämlich so, dass die gespendete Anstaltsgnade allen Menschen zugänglich sein muss und zum Heil genügt.⁵⁹ „Jede Virtuosen-Religiosität“, so formuliert dann Max Weber weiter, „wird nun in ihrer eigengesetzlichen Entfaltung grundsätzlich bekämpft von jeder hierokratischen Amtsgewalt einer ‚Kirche‘, das heißt einer anstaltsmäßig mit Beamten organisierten gnadenspendenden Gemeinschaft. Denn als die Trägerin der Anstaltsgnade strebt diese die Massenreligiosität zu organisieren und ihre eigenen amtlich monopolisierten und vermittelten Heilsgüter an Stelle der religiös-ständischen Eigen-Qualifikation der religiösen Virtuosen zu setzen. Sie muß ihrer Natur, d.h. der Interessenlage ihrer Amtsträger nach, in diesem Sinne der allgemeinen Zugänglichkeit der Heilsgüter ‚demokratisch‘ sein: d.h. Anhängerin des Gnadenuniversalismus und der ethischen Zulänglichkeit aller derer, die sich ihrer Anstaltsgewalt einordnen.“⁶⁰ Die Logik der Gnadenanstalt hat somit ein anderes Verständnis von „Demokratie“ und meint die allgemeine „Zugänglichkeit“ der Heilsgüter, allerdings auf der „Konsumentenseite“, nicht auf der „Verwaltungsseite“ der Heilsgüter (und Heilswahrheiten), die ihrerseits – zumindest mehrheitlich – nur den geistlichen Amtsträgern offen steht.

Deshalb setzen die offiziellen Vertreter der verfassten römisch-katholischen Kirche weniger auf die Volk-Gottes-Lehre, die innerkirchlich „zurückgedrängt und von manchem Würdenträger geradezu bekämpft“ wird,⁶¹ und auch nicht auf *Communio*, sondern auf „*communio hierarchica*“⁶², nicht auf Kirche als „Verein“, sondern als „Anstalt“, als „Gnadenanstalt“: d.h. nicht auf Partizipation, Wahl, Diskurs oder charismatisches Engagement, sondern auf Oktroi, auf Glaubensbefehl und Glaubensgehorsam,⁶³ nicht auf „Gemeinde“, sondern auf „Pfarrei“. Eine Formulierung wie diejenige Norbert Mettes, der viele „kreative Initiativen ‚vor Ort‘“ dafür lobt, „dass es ihnen, vom Evangelium beseelt, um nichts anderes als um Gott und die Menschen geht und dass sie ihren Erfolg nicht an großen Zahlen bemessen“,⁶⁴ ist auch für die amtscharismatische Logik völlig inakzeptabel. Diese setzt gerade nicht auf die *ecclesiola*, die kleine Glaubensgemeinde und ihre persönlich religiös qualifizierten Mitglieder, sondern auf das, wie Max Weber sagt, „seiner Natur nach

59 Weber, *Wirtschaft*, 339.

60 Weber, *Aufsätze*, 260.

61 Klinger, *Ämter*, 184.

62 Zur Kirche als „*communio hierarchica*“ bzw. als „*societas inaequalis*“ s. Norbert Lüdecke, *Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, in: Christoph Grabenwarter / Norbert Lüdecke (Hgg.), *Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars*, Bonn 2002, 177-215, hier bes. 191ff; auch die Ergänzung des Klerikerstandes geschieht nicht durch Berufung oder Zustimmung der Gläubigen.

63 Vgl. Böckenförde, *Lage*, 152, 158.

64 Mette, *Strategien*, 113.

universalistisch-expansive Amtsscharisma⁶⁵ als Legitimationsgrund, wie es auch in der gegenwärtigen ökumenischen Beziehung immer wieder aufscheint.

Das charismatisch-plebiszitäre Bündnis mit dem Laientraditionalismus

Kompensat für das Demokratiedefizit wird für Hauptverantwortungsträger in der verfassten Kirche nicht die weitgehende Zulassung einer Gemeindesouveränität, sondern eine Art charismatisch-plebiszitäre Legitimation durch den Laientraditionalismus.⁶⁶ Es kommt nicht von ungefähr, dass die römisch-katholische Kirche als ältester „global player“ und – so Kallscheuer – „einzige noch funktionierende Internationale“⁶⁷ die Sozialform des Events als „Plattform zur Unternehmenskommunikation“⁶⁸ schon seit einigen Jahren, wenn nicht Jahrhunderten für sich entdeckt hat.⁶⁹ Das Spektrum reicht von Feiern des Heiligen Jahres bis hin zu den Selig- und Heiligsprechungen, die unter Papst Johannes Paul II. (1978-2005) mit 482 Heilig- und 1338 Seligsprechungen „eine bislang beispiellose Blütezeit erfahren“ haben. Freilich ist auch an den klassischen Fall der Wallfahrten zu denken, die bereits der Volkskundler Georg Schreiber einmal als die „Großkraftwerke volkstümhaften Geschehens und volksbunter Bewegtheit“⁷⁰ bezeichnet hat. Eines der jüngeren Event-Formate

65 Weber, *Wirtschaft*, 722.

66 Die „plebiszitäre Herrschaft“, so hat Max Weber, *Wirtschaft*, 156, für die politische Sphäre formuliert, bestehe „überall da, wo der Herr sich als Vertrauensmann der Massen legitimiert fühlt und als solcher anerkannt ist. Das adäquate Mittel dazu ist das Plebiszit. In den klassischen Fällen beider Napoleons ist es nach gewalt-samer Eroberung der Staatsgewalt angewendet, bei dem zweiten nach Prestige-Verlusten erneut angerufen worden. Gleichgültig (an dieser Stelle), wie man seinen Realitätswert veranschlagt: es ist jedenfalls formal das spezifische Mittel der Ableitung der Legitimität der Herrschaft aus dem (formal und der Fiktion nach) freien Vertrauen der Beherrschten“. Das Plebiszit „ist keine ‚Wahl‘, sondern erstmalige oder [...] erneute Anerkennung eines Prätendenten als persönlich qualifizierten, charismatischen Herrschers“, so Weber, *Wirtschaft*, 665. Es „ist keine gewöhnliche ‚Abstimmung‘ oder ‚Wahl‘, sondern die Bekennung eines ‚Glaubens‘ an den Führerberuf dessen, der für sich diese Akklamation in Anspruch nimmt,“ so Weber, *Wirtschaft*, 862.

67 Otto Kallscheuer, *Der Vatikan nach Johannes Paul II*, Nachwort in: Thomas J. Reese, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, 397-426, hier 398.

68 Manfred Bruhn, *Kommunikationspolitik: Grundlagen der Unternehmenskommunikation*, München 1997, 777.

69 Über die Internationalisierung der römische Kurie in den letzten Jahren s. Thomas J. Reese, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, 92ff.

70 Georg Schreiber, *Strukturwandel der Wallfahrt*, in: ders. (Hrsg.), *Wallfahrt und Volkstum*, Düsseldorf 1934, bes. 90ff. – Unter dem Motto „Ich suche Dein Antlitz, Herr“ können Pilger seit 2007 mit Charterflügen zu den religiösen Top-Zielen der Welt reisen – in Zusammenarbeit zwischen dem vatikanischen Pilgerbüro („Opera Romana

stellen die Weltjugendtage dar.⁷¹ Auch lässt sich etwa am Beispiel der kanonischen Selig- und Heiligsprechungen und erst recht an ihren Beschleunigungen, beispiellosen quantitativen Steigerungen,⁷² qualitativen Veränderungen wie globalen Verschiebungen unter Johannes Paul II. nicht nur zeigen, wie die römisch-katholische Kirche den unausrottbaren ubiquitären Wunderglauben zu fördern und zugleich auch unter Kontrolle zu bringen versucht;⁷³ sondern wie sie sich frömmigkeits-, medien- und missionspolitische Chancen sowie „eine zusätzliche Legitimation durch die Erweiterung der charismatischen Repräsentation zu verschaffen“ weiß, indem das durch Bürokratisierung und „Versachlichung bedrohte Amtscharisma mit dem personalen Charisma der Seligen und Heiligen“⁷⁴, gewissermaßen der „kleinen Propheten“ der Kirche, verbunden wird. In allen vier Phasen dieser – 1983 reformierten – römisch-katholischen Kanonisationsprozedur, die seitens des Vatikan nun erneut reformiert werden soll,⁷⁵ kommt „Berichten über Wunder“ der so genannten „Kandidaten“, Bestätigungen und Beurteilungen ihrer „Wundertätigkeiten“ sowie medizinischen Beurteilungen und päpstlichen Approbationen von „Wunderheilungen“ eine zentrale Bedeutung zu. Zugleich zeigt sich in der bislang durchgeführten Reform eine wachsende Anerkennung und Aufwertung der „spezifische Laienreligiosität der

Pellegrinaggi“) und der Fluggesellschaft „Mistral Air“.

- 71 S. Michael N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die 'Eventisierung' des Religiösen – Am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hgg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen (= Erlebniswelten 2), Opladen 2000, 345-362; Forschungskonsortium WJT (Winfried Gebhardt u.a.), Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation (= Erlebniswelten 12), Wiesbaden 2007.
- 72 Bis 1978, dem Jahr des Beginns des Pontifikats von Johannes Paul II., wurden insgesamt 302 Heiligsprechungen und 980 Seligsprechungen durchgeführt, allein durch diesen Papst selbst 482 bzw. 1338.
- 73 Jürgen Kaube, Die wundersame Heiligenvermehrung, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 4. Juni 2006, Nr. 22, 66: Das Verfahren ist seit 1983 „weniger juristisch als historisch geprägt. So wird eher die Vermehrung als das Knapphalten der Heiligen begünstigt [...] Und der Wunsch, die Wunder möchten nicht abgenommen haben, wird genährt“.
- 74 Agathe Bienfait, Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58 (2006), 1-22, hier 3.
- 75 Auf der Vollversammlung der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren Ende April 2006 forderte Papst Benedikt XVI. die Teilnehmer schriftlich auf, über das reformierte Kanonisationsverfahren neu nachzudenken und die Kriterien schärfer zu definieren: „Ein Seligsprechungsprozess könne nur eingeleitet werden, wenn der Kandidat tatsächlich im ‚Ruf der Heiligkeit‘ steht, betont Benedikt XVI. in seiner Botschaft. Herausragende christliche Lebensführung oder besondere kirchliche oder soziale Leistungen allein seien noch keine hinreichenden Voraussetzungen, um die Eröffnung eines Verfahrens zu rechtfertigen“. Außerdem forderte der Papst die Kongregation auf, „die Frage eines Wunders im Licht der kirchlichen Tradition, der heutigen Theologie und dem neuesten Stand der Wissenschaften zu klären. Es müsse sich um ein ‚physisches Wunder‘ handeln; ein ‚moralisches Wunder‘ sei nicht ausreichend“, so Die Tagespost vom 29. 4. 2006, Nr. 51, 5.

unteren Schichten“⁷⁶, ein Bündnis mit den Kräften des von Max Weber so genannten „Laientraditionalismus“ und Teilen der „Laienprophetie“ (gegen den „Laienintellektualismus“),⁷⁷ hat doch die Reform des Kanonisierungsverfahrens von 1983 über die Aufwertung des so genannten „Rufs der Heiligkeit“ die „plebiszitäre“ Mitwirkung der Laien ebenso erhöht wie die Anerkennung der Laien dadurch gesteigert wurde, dass ihre Anzahl unter den von Johannes Paul II. „zur Ehre der Ältäre“ Erhobenen erheblich erhöht wurde.⁷⁸ Die zentrale römisch-katholische Kirchenleitung ist offensichtlich bemüht, alles daran zu setzen, das religiöse Massenphänomen der Wunderglaubensbereitschaft⁷⁹ auch im heutigen globalen religiösen Wettbewerb nicht anderen Konkurrenten zu überlassen und es als Mobilisierungsmittel gegen die außerchristlichen und außerkirchlichen Konkurrenten um das kirchliche Amtsscharisma einzusetzen, auch gegen die innerkirchlichen. Die damit wiedergewonnene soziale Stärke des Katholizismus, die in seiner weltweiten Ausdehnung, in seiner medial vermittelbaren Visibilität und Zentralautorität besteht gehört heute – neben dem unaufhaltsamen Aufstieg der Freikirchen (in Lateinamerika, Asien und Afrika) und der Expansion eines Islam, der seine traditionelle geographische Heimat verlassen hat – zu den drei aktuellen religiösen Bewegungen von weltgeschichtlicher Bedeutung.⁸⁰

76 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 2, Tübingen ⁸1986, 247; zur „Laienreligiosität“ siehe auch 247, 278, 315.

77 Über diese „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte“ siehe Weber, *Wirtschaft*, 278.

78 Darauf macht Bienfait, *Zeichen*, 12f, aufmerksam, ohne allerdings in ihrer Analyse Webers die wichtige Differenzierung der „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte“ zu berücksichtigen.

79 Neuere Befragungsergebnisse des Instituts für Demoskopie Allensbach zeigen sogar, dass „die Deutschen dem Gedanken an Wunder mit großer und sogar wachsender Offenheit gegenüberstehen“, so *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20.09.2006, Nr. 219, 5. Die Frage „Glauben Sie an Wunder?“ wird 2006 von beinahe doppelt so vielen Menschen wie zur Jahrtausendwende bejaht, das ist mit 56 Prozent die Mehrheit der deutschen Bevölkerung. Vgl. hierzu auch Hubert Kohle, *Fundamentalistische Marienbewegungen*, in: Wolfgang Beinert (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 2, Regensburg ²1997, 60-106; Michael N. Ebertz / Franz Schultheis (Hgg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986; Michael N. Ebertz, *Heilige Reste und ihr Eigensinn, Protestantische und katholische Apokalyptiker*, in: Michael N. Ebertz / Reinhold Zwick (Hgg.), *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg i. Br. 1999, 120-149.

80 So David Martin, *Towards a Revised Theory of Secularization*, Aldershot 2005, 25; vgl. James Sweeney, *Das Ende des soziologischen Atheismus. Neufassungen der Säkularisierungstheorie*, in: *Fuge. Journal für Religion & Moderne* 1 (2007), 37-59, hier 55.

Kirche als Gemeinschaft und...

Die Mehrheit der Kirchenmitglieder optiert nicht für Kirche als Gemeinde im Sinne der Gemeindebewegung, auch nicht für Kirche im Sinne der Neuen Geistlichen Gemeinschaften, aber auch nicht für die Kirche nach der Logik der Gnadenanstalt.⁸¹ Die Mehrheit der Kirchenmitglieder optiert für eine Kirche, deren Logik die Pastoraltheologie mit ihrer Fixierung auf die Gemeinde – trotz LG 4, wo die Kirche sowohl als *communio* als auch als *ministratio*, in ihrer Doppelstruktur aus „Gemeinschaft und Dienstleistung“,⁸² gefasst wird – noch kaum in den Blick genommen hat:

- als rituelle und karitative Dienstleistungsorganisation,
- als – massenmedial gestütztes – Event und
- als öffentliche Moralagentur.

Die Kirchen gelten dann eher als öffentliche Akteure des Gemeinwohls statt als Vermittler des persönlichen Heils und Anleiter, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Man schätzt das Berufsprestige des Geistlichen sehr hoch ein, räumt den Kirchen auch Stellungnahmen ein, insbesondere zu Problemzonen des medizinisch-technischen Bereichs (Sterbehilfe, Abtreibung, Embryonen-Forschung), zu humanen Folgeproblemen wirtschaftlicher und politischer Entscheidungen (Zusammenleben mit Ausländern, Arbeitslosigkeit) sowie zu Fragen der Menschenwürde und Solidarität (Menschenrechte, Krieg und Frieden, Ehe und Familie) an den Schnittstellen zwischen Persönlich-Intimem und Öffentlichem – Stellungnahmen an die Öffentlichkeit, die allerdings nicht auf direktem politischen Einflussweg erfolgen soll, sondern über die Öffentlichkeit. Für eine stärkere strukturelle Trennung von Kirche und Staat steht eben auch die hohe Zustimmung der Mehrheit der Befragten (62%) zur Aussage, dass die Kirchen nicht versuchen sollten, Entscheidungen der Regierung zu beeinflussen.⁸³

Viel spricht dafür, dass Katholiken wie Protestanten „vermehrt ereignisorientiert statt habituell und normorientiert und somit wahlweise am Gottesdienst teilnehmen“. ⁸⁴ Mit anderen Worten: Eine situative Integration

81 Vgl. Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998.

82 Siehe jetzt Norbert Schuster, Kirche: Korporation und Konzern...? Die Doppelstruktur der Kirche als Herausforderung für Leitung, in: Norbert Schuster, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br. 2008, 263-278.

83 Michael N. Ebertz, Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen, in: Hans-Georg Ziebertz (Hrsg.), Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum ‚Kulturverlust des Religiösen‘, Münster 2004, 15-27.

84 Wofür auch das bisherige statistische Erhebungsinstrumentarium (zwei Zählsonntage) blind ist, weil es die diskontinuierlichen Teilnehmer verpasst; siehe IKSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen), Gottesdienstteilnahme in Oberhausen

der Kirchenmitglieder hat die normative abgelöst – nun auch auf katholischer Seite. Aus der katholischen Gehorsamskirche als Gnadenanstalt ist faktisch ein religiöser Dienstleistungsbetrieb geworden, dessen Angebote die Kirchenmitglieder unter ihren eigenen Vorzeichen in Anspruch nehmen – mit der Folge abgeschwächter Kirchenverbundenheit, die auf evangelischer Seite noch weniger stark ist.⁸⁵ Faktisch hat sich das Kirchenverhältnis der Mehrheit der Katholikinnen und Katholiken von einer vertikalen Über- und Unterordnung zu einem horizontalen Tauschsystem gewandelt. Nicht mehr Glaubensgehorsam, sondern ein selbst bestimmtes Tauschverhältnis, d.h. eine Logik von Leistung und Gegenleistung, beherrscht die Beziehung der Mehrheit der Kirchenmitglieder zu ihrer Kirche, vergleichbar der Klientel von sozialen Dienstleistungsorganisationen.⁸⁶ Die Mehrheit der Kirchenmitglieder hat sozusagen einen Positionswechsel vorgenommen: vom Kirchen-Untertan zum Kirchenkunden, der ihm freilich normativ – seitens des Kirchenrechts – nicht zugestanden wird. Analog vollzog sich eine Positionsverlagerung nicht nur des Priesters zum magisch-rituellen Dienstleistungserbringer.⁸⁷ Neben den sozialkirchlichen Diensten sind jenen Kirchenkunden vor allem die rituellen Begleitungen der persönlichen Lebenswenden, also Taufe, Hochzeit und Beerdigung, aber auch die Feier kollektiver Lebenswenden (wie Weihnachten) wichtig, abgesehen davon, dass man ja nie sagen kann, ob man die kirchlichen Angebote nicht einmal nötig haben wird. Dieser „Kunde“ lässt sich also seine Kirchenmitgliedschaft im wahrsten Sinne des Worts etwas kosten, wahrt jedoch im übrigen Distanz zum kirchlichen Leben, insbesondere zum kontinuierlichen und interaktiv dichten kirchlichen Gemeindeleben. Immer mehr Kirchenmitglieder scheinen sich auf einer Position zu wissen, die es ermöglicht, den Kontakt zu verstärken, wenn die *eigene* Lebenslage den *Wunsch* danach weckt. Zugleich bedient die Kirche damit mit ihren Übergangsritualen weitgehend eine gern akzeptierte Passagenreligiosität und ist damit Teil einer gesellschaftlichen Infrastruktur, welche die vielfältigen Positions- und Statusübergänge begleitet.

Eine neuere Studie zeigt, dass relativ viele Menschen angeben, sich „kritisch mit religiösen Lehren auseinander zu setzen, denen sie grundsätzlich zustimmen“, dass sie „einzelne Punkte ihrer religiösen Einstellung überdenken“ und es ihnen wichtig ist, „religiöse Themen von verschiedenen Seiten aus zu betrachten“. Insgesamt „neigen zwei von drei Deutschen

2004. Ergebnisse der „differenzierten“ Zählung 2004 im Längsschnittvergleich, Essen 2005.

85 Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann / Renate Köcher (Hgg.), Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1998-2002, München 2002, 358.

86 Ebertz, Erosion, 274ff.

87 Siehe sehr einfühlsam, allerdings mit starkem Akzent auf den Priester: Medard Kehl, Reizwort Gemeindegemeinschaft. Theologische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 316-329, hier 324ff.

dazu, ihre eigene Religiosität etwas oder stark zu hinterfragen.“⁸⁸ Dies gilt erst recht für solche Menschen, „für die Religiosität in ihrem Denken, Fühlen und Handeln zentral ist.“⁸⁹ Zumindest bei diesen „Hochreligiösen“, den religiös Musikalischen, ist die Tendenz zur religiösen „Autogestion“⁹⁰ unverkennbar. In einer von der DFG geförderten Studie heißt es: „Scheinbar wächst in den christlichen Kirchen eine neue, hochgradig ‚individualisierte‘ Generation von ‚Gläubigen‘ heran, die sich den dogmatischen Lehrsätzen und Machtansprüchen der Kirchenleitungen und der Theologie ‚stillschweigend‘ entzieht, um ihre eigenen religiösen und spirituellen Bedürfnisse auf je individuelle Art und – vor allem – in eigener Verantwortung zu befriedigen. Die Kirchenmitglieder dieser Generation sind von ihrer eigenen ‚religiösen Kompetenz‘, die sie sich teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher – auch finanzieller – Mittel selbst erarbeitet zu haben glauben, voll und ganz überzeugt.“⁹¹ Eine „Konsequenz dieser Beobachtung ist, dass sich in den christlichen Kirchen selbst – oder jedenfalls an ihrem Rande – ‚neue Arten von ‚Christlichkeit‘ und neue ‚christliche Weltbilder‘ entwickeln, die das ‚etablierte‘ Christentum und insbesondere seine institutionellen Ausdrucksformen unter der Hand transformieren.“⁹²

Viele dieser „spirituellen Wanderer“ werden heute auch zu religiösen Netsurfern, bilden religiöse Online-Communities, die offline keine Entsprechung haben. In diesem Zusammenhang entsteht auch die Frage nach den so genannten „Mobilitätsstilen“, die in unterschiedlichen sozialen Milieus verankert sind. Wie der eine ein Einkaufszentrum, Sporteinrichtungen und Kneipenszenen in Wohnungsnähe benötigt und dem anderen eine T-DSL-Verbindung und ein Verbrauchermarkt mit Lieferservice reicht, benötigen die einen ihre Kirchengemeinde vor Ort, während andere sich regelmäßig in ein entfernter gelegenes Benediktinerkloster automobilisieren oder nach Taizé zum einmal-jährlichen geistlichen Auftanken fahren oder per Netsurfing sich mit Funcity begnügen und von der *stabilitas loci* des Eigenheims aus dort – in der Funcity-Kirche – online eine Kerze anzünden, das Fürbittbuch beschreiben und per E-Mail Seelsorgerkontakte unterhalten.

Die faktische und sich dramatisch verändernde religiöse Wirklichkeit bestätigt weder das vom Klerus beanspruchte Monopol auf die Spendung

88 Volkhard Krech, Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen, in: Bertelsmannstiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 33-43, hier 36.

89 Krech, Exklusivität, 3.

90 Pierre Bourdieu, Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1992, 236.

91 Winfried Gebhardt / Martin Engelbrecht / Christoph Bochinger (Hgg.), Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ‚spirituelle Wanderer‘ als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005), 133-151, hier 136.

92 Gebhardt / Engelbrecht / Bochinger, Selbstermächtigung, 136.

und Versagung von Heilsgütern und seinen Anspruch auf Gehorsam gegenüber den Heilswahrheiten noch die religiösen Ambitionen der Gemeindebewegung. Diese scheint sich als ein generationen- und zugleich milieugebundenes Projekt zu entpuppen, insbesondere des post-materiell orientierten Milieus von Katholikinnen und Katholiken. Vor unseren Augen erodiert nicht nur das vom Klerus beanspruchte Monopol auf die Spendung und Versagung von Heilsgütern und Heilswahrheiten sowie sein Anspruch auf Glaubensgehorsam, sondern auch jene praktische Gemeindeftheologie der Gemeindebewegung, die weder seitens der Mehrheit der „Kirchenkunden“ noch seitens der Kirchenleitung mit Unterstützung rechnen kann. Damit wächst auch die Chance, die informelle Gleichsetzung von Pastoraltheologie und Gemeindeftheologie, die sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, zugunsten neuer Fragestellungen der Pastoralentwicklung aufzulösen.