

initiative nur bewundern, aber man darf nicht übersehen, daß eine Technologie, Politik und Wirtschaft, die sich selbständig gemacht haben und keine höhere Instanz über sich anerkennen als abstrakte „Wertvorstellungen“, uns in die Situation des Zauberlehrlings von Goethe versetzen: Wir rufen dem rotierenden Werkzeug und seiner Maschinerie zu, „Besen, Besen, sei's gewesen...“, aber Besen und Rad be-

wegen sich weiter. Nach Meinung mancher „Künstler“ – zu denen man *Joseph Beuys* genauso rechnen kann wie *Emil Wachter* – sind wir gegen diese Gewalten wehrlos, die sich selbständig gemacht haben, wenn nicht eine religiöse Erneuerung der Gesellschaft erfolgt, die über das Politische und Ästhetische hinausgeht.

Herbert Schade SJ

Distanzierung von der Kirche

In unserer Gesellschaft scheint die Distanz vieler Menschen zu den Kirchen größer zu werden. Dabei handelt es sich offenbar nicht einfach um zunehmende Religionslosigkeit. Ein neues Interesse für Meditation, eine neue Hochschätzung der Gestalt Jesu, die charismatischen Gruppen innerhalb der Kirchen oder in Distanz zu ihnen, die Anziehungskraft, die Taizé auf viele Jugendliche ausübt, die neuen „Jugendreligionen“, das neu erwachte Interesse an parapsychologischen Erscheinungen, die vielen Formen des Aberglaubens, oft vermischt mit platter Wissenschaftsgläubigkeit – all dies zeigt, daß die Themen der Religion keineswegs vergessen, vielmehr von neuem dringlich geworden sind. Neben diesen mehr spektakulären Erscheinungen und schwerer faßbar gibt es in unserer Gesellschaft eine Tendenz, sich von den Kirchen mehr oder weniger reflex begründet zurückzuhalten. Viele kommen nicht oder nur gelegentlich zum Gottesdienst. Sie fühlen sich vom Angebot der Gemeinden nicht angesprochen, auch nicht von den neuen religiösen oder pseudoreligiösen Bewegungen. Sie sind überzeugt, daß sie die Kirche für ihr persönliches Leben nicht so sehr brauchen, und fühlen sich dennoch keineswegs als ungläubig oder als schlechtere Christen.

Schon die Aufgabe, diese vielschichtigen Phänomene angemessen zu analysieren, stößt auf erhebliche und mit Repräsentativumfragen allein nicht behebbare Schwierigkeiten. So ist es verständlich, wenn die Seelsorgspraxis der Kirchen vielfach orientierungslos zwischen nervös-ungeduldigem Bekehrungseifer und gelähmter Resignation hin- und herpendelt.

Die theologische Diskussion über diese Phänomene ist insbesondere in der katholischen Theologie nur zögernd in Gang gekommen. Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen hat daher das Thema „Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität“ auf ihrem Kongreß vom 2. bis 5. Januar 1978 in Wien aufgegriffen. Inzwischen wurden die Referate in der Reihe „Quaestiones disputatae“ veröffentlicht¹. Die Herausgeber hoffen, daß damit zu diesem Thema „eine die verschiedenen theologischen Disziplinen übergreifende Aussprache beginnt, die die Theologen zu weiterführendem Dialog mit außertheologischen Disziplinen befähigt und ermutigt“ (9). Die Beiträge sind nicht aufeinander abgestimmt; sie ergeben ein Bild der gegenwärtigen Diskussionslage. Zugleich werden offene Fragen deutlich.

K. Lehmanns „Theologische Reflexionen zum Phänomen ‚außerkirchlicher Religiosität‘“ (49–69) nennen zunächst Motive für den Aufbruch der außerkirchlichen Religiosität: einmal die „latente Spannung zwischen einer institutionellen Religion und der religiösen Erfahrung“, die „fast so alt ist wie die Geschichte der Kirche selbst“, die sich aber gegenwärtig verstärkt durch das anwachsende „generelle Mißtrauen des heutigen Menschen gegenüber der vermeintlichen oder wirklichen Macht der Großorganisationen, die in besonderer Weise freiheitsbeschränkend erscheinen“ (49–51); zum andern spielt der „Aufbruch der Sinnfrage“ eine wichtige Rolle, also das Bewußtwerden des Menschen, „daß er mehr ist als das Ensemble ökonomischer, politischer und

gesellschaftlicher Faktoren“ (54). Wichtig erscheint Lehmanns Hinweis, daß die Sinnfrage nicht ohne weiteres notwendigerweise in den religiösen Vollzug mündet; manche Formen der Sinnfrage „können so hermetisch gegen wahre Religiosität abgeschirmt werden, daß überhaupt kein theologischer Fuß mehr dazwischen zu bringen ist“. Erst wenn man sich mit der „vollen inneren Dynamik“ der menschlichen Sinnfrage konfrontiert, kann sich der Übergang in den Bereich der Religion vollziehen (58 f.).

Weiterhin beschreibt Lehmann die Gemeinsamkeiten und die Differenzen zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität. Dabei ist es fraglich, ob man – wie Lehmann dies faktisch tut – hier „außerkirchliche“ und „außerchristliche“ Religiosität gleichsetzen darf. Er erörtert die Frage, wieweit „außerkirchliche“ Religiosität kirchlich fruchtbar werden könne, ausschließlich anhand des bereits bei den Kirchenvätern aktuellen Problems, in welcher Weise nichtchristliche, heidnische Religiosität die christliche Religion befruchten könne. Die Geschichte des neuzeitlichen Christentums ist jedoch dadurch charakterisiert, daß seit der Reformationszeit und den Konfessionskriegen Momente der christlichen Überlieferung selbst aus den sich gegenseitig bekämpfenden Kirchentümern hinausgedrängt wurden und sich dann – und zwar unter Berufung auf das vom Konfessionsstreit verdunkelte „wahre“ Christentum – in kritischer Distanz zu den offiziellen Kirchen weiterbildeten. Als Beispiele seien genannt die Geschichte der Religions- und Gewissensfreiheit, der Toleranz, der Menschenrechte, der Idee der Subjektivität, die nicht einfach als bloßer „Subjektivismus“ diskreditiert werden kann. Angesichts der heutigen „außerkirchlichen“ Religiosität stellt sich auf diesem Hintergrund die Frage, wieweit die Kirchen solche oft verdrängten und verketteten Momente der christlichen Überlieferung heute anerkennen und rezipieren können – nicht nur in feierlichen Konzilsdekreten, sondern im kirchlichen Alltagsleben. Die von Lehmann schließlich genannten christlichen „Maßstäbe für die Beurteilung außerchrist-

licher Religiosität“ (64–69) können natürlich auch an die faktische kirchliche Religiosität angelegt werden und für sie eine läuternde Wirkung haben.

N. Mette (70–87) kritisiert, daß in vielen Gesprächsbeiträgen zum Thema kirchlich distanzierte Religiosität – einschließlich der ZdK-Studie² – „die allgemeine und strukturelle Verankerung des angedeuteten Phänomens innerhalb eines gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozesses“ nur „sehr allgemein und oberflächlich thematisiert“ wird (71). Er gibt zu bedenken, daß die kirchlich distanzierte Religiosität „genau der Funktion entspricht, die maßgebliche Gesellschaftstheorien der Religion zuweisen“. So sehen bei allen Unterschieden im einzelnen J. Habermas, H. Lübke und N. Luhmann „übereinstimmend die Aufgabe der Religion darin, Kontingenzen – sei es, daß sie aus Erfahrungen der inneren (Tod, Krankheit, Einsamkeit etc.) oder äußeren Natur (Katastrophen etc.) herrühren, sei es, daß sie auf Risiken bzw. Krisen im sozialen Zusammenleben (wirtschaftliche Krisen etc.) beruhen – bewältigen zu helfen“ (73). Für die Kirchen bedeutet dies, „daß ihr Dienst, wenn überhaupt, in solchen Grenzsituationen abgerufen wird“ (76). Die innerhalb der Kirchen beobachtbare Aufwertung der „Kasualien“ entspricht dieser gesellschaftstheoretischen Bewertung der Religion.

Die Frage ist, wieweit sich die Kirchen darauf einlassen können, diese „ihnen von der Gesellschaft angesonnenen Funktionen zu erfüllen“ (77). Nach Mette brauchen sie sich gegen diese Platzzuweisung in der Gesellschaft nicht prinzipiell zu wehren; denn es kann „wohl nicht ernstlich bestritten werden, daß die Sorge um die Menschen, die sich in einer Krise befinden, oder um die Schwachen und In-der-Gesellschaft-zu-kurz-Gekommenen eine genuin christliche Aufgabe ist“. Aber sie müssen zugleich im Namen der christlichen Botschaft den Tendenzen in der heutigen Gesellschaft und in den Gesellschaftstheorien entgegentreten, die im Interesse eines reibungslosen Funktionierens der Gesellschaft solche Kontingenzerfahrungen zur gesamtgesellschaftlich betrachtet angeblich bedeu-

tungslosen „Privatsache“ des einzelnen herunterspielen möchten. Nach christlicher Überzeugung ist die Kontingenz des Lebens, wie sie in Krankheit und Tod oder in Krisen erfahrbar wird, nicht ein „nicht weiter interessierendes Randphänomen“, nicht bloß „Privatsache“ des einzelnen, sondern ein charakteristisches Moment im „ganz normalen Alltag“ des einzelnen und der Gesellschaft und muß als solches zur Sprache gebracht werden (77 f.). Seelsorgliches Handeln kann demnach als „solidarische Begleitung angesichts von Kontingenzerfahrungen charakterisiert“ werden. Es muß jedoch einhergehen mit einem „leidenschaftlichen Engagement“, um in unserer Gesellschaft Bedingungen zu schaffen, daß der einzelne, der in Not, Leid und Krise geraten ist, damit nicht ins gesellschaftliche Abseits gerät, sondern in die „universale Solidarität“ einer sich ihrer Kontingenz bewußten Gesellschaft hineingenommen ist (86 f.). Mette lehnt sich in seinen Ausführungen vor allem an J. B. Metz und H. Peukert an.

P. M. Zulehners Versuch, konkrete „pastorale Zielperspektiven“ (88–106) zu formulieren, stellt den Auftrag der Kirche in den „Kontext persönlicher Identitätsbildung, damit der Suche nach sinnvollem und gegliedertem Leben“ ein. Die Kirche ist ein „Gesprächspartner“, der „das im kirchlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang von Jesus Christus her tradierte Lebenswissen“ als „Baumaterial“ zugänglich zu machen und erfahrbar zu machen hat, daß dieses „kirchliche Lebenswissen“ nicht nur in der Verheißung, „sondern auch in der Realität des Lebens, wenigstens im Fragment, Straße zu sinnvollem und gegliedertem Leben ist“ (100, 102). Bezüglich der Einschätzung der kirchlich distanzierten Religiosität lenkt Zulehner bewußt zur Konzeption der ZdK-Studie zurück: „Solange jemand im Bewußtsein seiner bruchstückhaften Situation bereit ist, sich darüber selbstkritisch Rechenschaft zu geben und zu bemühen, die Differenz zum ‚christlich-kirchlichen‘ Lebenswissen nach Möglichkeit zu reduzieren, kann er ‚Heimatrecht in der Kirche beanspruchen‘“ (105; vgl. ZdK-Studie, 50). Diese Aussage und der damit zusammenhängende Gedanke einer „Pastoral der kon-

zentrischen Kreise“ steht jedoch in einem Konflikt mit Zulehners eigenem Ansatz bei der persönlichen Identitätsbildung, der nicht aufgelöst wird.

R. Zerfaß erörtert Fragen der pastoralen Ausbildung (107–124). Alltagssprachlich läßt sich „das Ensemble der wünschenswerten Qualifikationen“ des Seelsorgers auf die Formel bringen: „als Erwachsener mit erwachsenen Menschen umgehen“ (112). Die Entfaltung dieser Konzeption ist in Wirklichkeit eine bemerkenswerte Kritik der von der ZdK-Studie propagierten „Pastoral der konzentrischen Kreise“ vor allem aus pastoral-psychologischer Sicht.

Ebenfalls mit einer Kritik dieser Konzeption der ZdK-Studie beginnt F. X. Kaufmanns Beitrag aus soziologischer Sicht („Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute“, 11–48): „Die innerkirchliche Pluralität wird hier ebenso wenig artikulierbar wie die historisch-gesellschaftliche Verfaßtheit des Christentums und die Pluralität der christlichen Bekenntnisse“ (16). Realistische pastorale Überlegungen müssen nach Kaufmann davon ausgehen, „daß die historisch gewordene Form des Christentums unserer Gesellschaft nicht auf die expliziten Formen kirchlich verwalteter Tradition zu reduzieren ist – so unersetzlich diese für die Tradierungschancen des Christentums auch sind –, sondern daß christliche Traditionsbestände auch in scheinbar profan gewordenen Wertorientierungen implizit vorhanden sind“ (23). Ferner wurde die „Tradierung christlicher Sinngehalte auf die folgende Generation“ in der Vergangenheit nie in erster Linie durch die kirchliche Organisation geleistet, sondern durch „die Familie, die Verwandtschaft, die Nachbarschaft, die Schule und zu gewissen Zeiten die Jugendgruppen“ (36).

Angesichts dieser Tatsache ist es bedenklich, daß die etablierten Kirchen zunehmend „den Charakter bürokratischer Organisationen annehmen, deren Eigendynamik mit den Möglichkeiten individuellen Glaubens nur noch sporadisch zur Deckung zu bringen ist“. Zwar sucht man den bürokratischen Charakter der kirchlichen Organisation dadurch zu verschleiern, „daß diese Organisation gleichzeitig mit

einem normativen und geistlichen Anspruch auftritt“; aber eben diese „Kombination von bürokratischer Herrschaft und hierokratischer oder patriarchaler Legitimation dieser Herrschaft“ erscheint dem heutigen bürokratiekritischen Menschen „geradezu als unmoralisch“ (37–41). Nach Kaufmann ergibt sich daraus bezüglich der kirchendistanzierten Christlichkeit oder Religiosität: „In dem Maße, als ‚Kirche‘ sich im Erfahrungshorizont der Christen auf den Bereich des durch administrative Strukturen Steuerbaren zurückzieht, in dem Maße, als freie Initiativen, die in die gewachsenen Strukturen schwer integrierbar erscheinen, mit Argwohn betrachtet und kaum unterstützt werden; in dem Umfange, als Kirchen ihre (früher gegebene, d. V.) innere Vielfalt durch entsprechende und zunehmende bürokratische Kontrollen oder schlicht durch Verlust an entsprechend initiativen Menschen verliert, wird bei denjenigen, die mit dem Christentum noch etwas im Sinn haben, eine Distanzerfahrung unvermeidlich. Diese Distanzerfahrung ist zumindest derjenigen ähnlich, welche Bürger gegenüber dem modernen Verwaltungsstaat machen, und sollte nicht mit Entchristlichung gleichgesetzt werden“ (45).

Aus soziologischer Sicht können die Tradierungschancen des Christentums nur dann angemessen gewahrt werden, wenn sich in den Kirchen eine „tiefgreifende Veränderung ihres institutionellen Selbstverständnisses und ihrer faktischen Organisation“ vollzieht; sie müssen ihren bürokratischen Kontrollanspruch zurücknehmen, Eigeninitiativen „an der Basis“ sind zu „prämiieren“ – freilich „ein dem bürokratischen Prinzip geradezu entgegengesetztes Verhalten“ (45 f.). Der häufig geäußerten Vermutung, daß die heutige Pluralität innerhalb des Christentums und der Kirchen „eine treibende Kraft der Entkirchlichung und Entchristlichung der Menschen sei“ (48), stellt Kaufmann die historisch belegbare organisationssoziologische These gegenüber, daß die Pflege und Prämierung des innerkirchlichen Pluralismus und der Abbau der Zentralisierung, Hierarchisierung und Bürokratisierung innerhalb der Kirchen „wahrscheinlich von

entscheidender Bedeutung für die Zukunftschancen des Christentums“ sind (46). Nur „eine hohe Vielfalt christlicher Identifizierungsangebote“ kann „die Tradierungschancen des Christentums unter komplexen Gesellschaftsbedingungen“ erhalten; „es ist also geradezu notwendig, die Vielfalt der christlichen Tradition neu zu akzentuieren, und dies setzt eine organisatorische Vielfalt aus soziologischer Perspektive notwendigerweise voraus“ (47 f.).

Für die weitere Diskussion scheinen insbesondere zwei Gesichtspunkte wichtig zu sein. Zum einen kann das Phänomen der kirchendistanzierten Christlichkeit oder Religiosität nur dann angemessen verstanden werden, wenn man nicht nur nach seinem Verhältnis zu den verfaßten Kirchen fragt, sondern es ebenso wie die Kirchen selbst im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang betrachtet. Insbesondere Mettes und Kaufmanns Beiträge gehen in diese Richtung. Zum andern – dies betont Kaufmann – muß man, um die gegenwärtige kirchliche und religiöse Lage verstehen und eine realistische pastorale Konzeption entwickeln zu können, die gegenwärtige Situation als eine „historisch gewordene“ begreifen (24). Die Geschichte des neuzeitlichen Christentums ist nicht einfach identisch mit der Geschichte der Kirchen und ihrer Selbstentfaltung, vielmehr zeigt sie sich als ein vielfältig differenzierter, auch in sich widersprüchlicher Gesamtzusammenhang verschiedenartiger Formen und Weisen christlicher Überlieferung, als ein Gesamtprozeß, in dem sowohl spezifisch kirchliche als auch kirchlich distanzierte oder von den Kirchen (zu Recht oder zu Unrecht) verketzerzte Momente christlicher Überlieferung und christlichen Lebens sich gegenseitig beeinflussen, durchdringen und befruchten, aber auch bekämpfen und dabei in vieler Hinsicht oft selbst einseitig und geistig eng werden.

Kaufmann weist darauf hin, daß diese historische Sicht der neuzeitlichen „Christentumsgeschichte“ im Rahmen des herkömmlichen „monozentrischen“ dogmatischen Kirchenbegriffs nicht theologisch-systematisch verarbeitet werden könne. Ein theologischer Ausweg aus diesem Dilemma könnte jedoch

sichtbar werden, wenn man jenen Strom ekklesiologischen Denkens vergegenwärtigt, der bereits im Neuen Testament zu finden ist, der über die verfaßten Kirchen hinaus eine „universale Kirche“ kennt, die nicht einfach mit der „unsichtbaren“ Kirche identisch ist, sondern ebenfalls eine geschichtlich wirksame Größe bezeichnet, einen historischen Prozeß, in dem die verfaßten Kirchen eine wesentliche und unverzichtbare Rolle spielen, der aber mit der Geschichte der verfaßten Kirchen nicht einfach deckungsgleich ist, sondern darüber hinausreicht. Von da aus ließe sich auch die von Kaufmann geforderte neue Akzentuierung der Vielfalt der christlichen Tradition ekklesiologisch verstehen und würdigen, und könn-

ten die Kirchen leichter der Versuchung entgehen, die zweifellos sichtbaren Mängel der kirchendistanzierten Christlichkeit wortreicher zu beklagen als die eigene oft begrenzte Verwirklichung der christlichen Botschaft und Überlieferung in ihrer Ganzheit.

Karl-Ernst Apfelbacher

¹ Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche. Hrsg. v. Ludwig Bertsch und Felix Schlösser. Freiburg: Herder 1978. 124 S. (Quaestiones Disputatae. 81.) Kart. 19,80.

² Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, hrsg. v. K. Forster im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Mainz 1977) (im Text zit.: ZdK-Studie).