

Individualisierung und Institution

Theologische Reflexionen zu Umfrageergebnissen in der Bundesrepublik

Die empirische Grundlage des vorliegenden Aufsatzes beschränkt sich auf einen Beitrag, der in der zuletzt erschienenen größeren Publikation des Instituts für Demoskopie in Allensbach mit dem Titel „Die verletzte Nation“ veröffentlicht wurden (Noelle-Neumann/Köcher 1987). Der von Renate Köcher verfaßte Text trägt die Überschrift: „Religiös in einer säkularisierten Welt“ (164–281). Einige der darin vorgestellten Informationen und angebotenen Interpretationen finden in der katholischen Kirche der Bundesrepublik seit einiger Zeit eine besondere innerkirchliche Aufmerksamkeit. Die für die folgenden Überlegungen maßgeblichen Daten seien in Kürze vorangestellt:

1. Es hat sich in den letzten Jahrzehnten eine Entinstitutionalisierung des Religiösen vollzogen, von der auf Dauer eine Stärkung der Religion selbst nicht zu erwarten ist: „Wer die Kirche schwächt, unterminiert die Religiosität“ (Köcher, 1987b, 184, vgl. auch 180). Die Ursache der Entinstitutionalisierung und damit der Schwächung der Religion liegt in einer „Ausdehnung der religiösen Autonomie des einzelnen“ und damit in einer „Individualisierung von Religion“ (ebd. 184, vgl. auch 180 ff., 197).

2. Eine Schwächung kirchlicher Bindung fördert nicht nur „ein distanzierteres Verhältnis zwischen den Generationen durch die sinkende Anerkennung gegenseitiger Verpflichtungen“, sondern auch eine sinkende Anerkennung der Pflichten und der Verantwortung der Allgemeinheit und ihrer Zukunft gegenüber (vgl. Köcher 1987b, 194 und 196). „Wo Religion und Kirche schwach sind, greifen Egozentrismus und Hedonismus Raum, wird individuelle Autonomie zum überragenden Ziel, dessen Verfolgung keine absoluten Verhaltenspostulate und Verpflichtungen duldet“ (ebd. 197).

Interpretationshorizonte und Handlungsinteressen

Im folgenden geht es nicht um eine Problematisierung dieser empirischen Daten und deshalb auch nicht um ihre mögliche und nötige Diskussion im Kontext anderer Untersuchungen. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Frage nach dem Zusammenhang von Beschreibung und Interpretation: in der Darstellung der Er-

gebnisse selbst wie auch und vor allem in der kirchlichen Rezeption und Interpretation dieser so dargestellten Ergebnisse. Dies ist ein kritisches Unternehmen, wobei die Kriterien theologischer Natur sind. Denn vom theologischen Interpretationsrahmen hängen auch Bewertung und Auslegung der empirisch fundierten Aussagen ab. Unterschiedliche ekklesiologische Perspektiven führen zu unterschiedlichen Interpretationen und von daher auch zu differierenden Handlungskonzepten.

Seit Bekanntwerden der Untersuchungsergebnisse werden sie in der bundesrepublikanischen Kirche insbesondere von Vertretern des kirchlichen Amtes immer wieder zitiert und als eine Sachautorität anerkannt, die ganz bestimmte Klagen und Postulate hervorruft. Die Ergebnisse gelten als wohlfeile Interpretationsquellen der kirchlichen Situation, der pastoralen Praxis und ihrer künftigen Richtlinien¹.

Dies ist also unsere Frage: Unter welchem Interesse werden die Analysen rezipiert und für welche Handlungsentwürfe gelten sie dann als Begründungen? Ich greife nur die oben dargestellten Befragungsergebnisse und -interpretationen auf und will in deren Verwendung aufzeigen, wie sich Zahlen und Zahlenauslegungen in höchst ambivalenter Weise mit innerkirchlichen Interessen verbinden und verbünden können. Dabei geht es nicht um eine Mißachtung oder gar Ablehnung empirischer Untersuchungen, sondern um die angemessene Begrenzung ihrer Reichweite und Aussagekraft im Zusammenhang unterschiedlicher theologischer Interpretationsrahmen.

Wir nähern uns damit der schwierigen Verhältnisbestimmung von empirischer Kirchensoziologie und theologischem Kirchenbild. Letzteres führt in die Normativität einer „Ideologie“ ein, welche die Daten mit ganz bestimmten Kausalzusammenhängen ausstattet und in gleicher Weise ganz bestimmte Handlungsstrategien zur Verbesserung der (so gesehenen) kirchlichen Situation entwickelt. Die Bewertungen der Situation und die Handlungsvorschläge, welche diese Situation zum Besseren verändern, beziehen ihre Kriterien jeweils aus der gleichen Quelle: nämlich aus dem jeweiligen erkenntnis- und interpretationsleitenden Christen- und Kirchenbild.

Die in diesem Zusammenhang sicher interessante Frage danach, wie sehr Köchers eigene Interpretation der empirischen Daten bereits ganz bestimmte innerkirchliche Rezeptionen und theologische Positionen provoziert, vielleicht sogar suggeriert, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Ich begnüge mich mit der Andeutung, daß in den Publikationen der Interpretationsrahmen aus der Perspektive einer die Wertorientierungen von Staat und Gesellschaft tragenden Religion und Kirche erfolgt und daß von daher ein ordnungspolitisches Konzept verfolgt wird, das primär vom notwendigen Funktionieren *bestehender* Institutionen und Verpflichtungssysteme ausgeht (vgl. Köcher 1987b, 180ff., 184ff., 197; dies. 1987a, 96ff., 103ff.).

Evaluierung empirischer Informationen im kirchlichen Bereich

In nicht wenigen Akademieveranstaltungen und Kirchenkonferenzen habe ich selbst die Funktionalisierung der hier zur Debatte stehenden Umfrageergebnisse vornehmlich für eine Perspektive erlebt, die man wie folgt persiflieren kann: Wenn es keine Religion ohne kirchliche Institution gibt, dann müssen diese Institution sowie ihre amtlichen Repräsentanten gestärkt werden².

Auf diese Weise werden *empirische* Informationen vermittelt ganz bestimmter kirchlicher *Normvorstellungen* mehr oder weniger kurzschlüssig bzw. elaboriert in *Normangaben* umgesetzt. Zugleich werden damit darüber hinausgehende inhaltliche Anfragen und Überlegungen außer Kraft gesetzt und gegen möglicherweise ganz andere „Lesarten“ des Materials immunisiert. Wo allerdings die Lösungsmöglichkeiten und Handlungskriterien nur in Funktionsdefiziten der bestehenden Verhältnisse und als integralistische Reparaturen ihrer Systeme aufgesucht werden, haben inhaltliche Alternativen und strukturelle Innovationen wenig Raum. Einer neokonservativen Rezeption der empirischen Ergebnisse steht dann nichts mehr im Weg, zumal sie sich mit der Aura wissenschaftlicher Begründung zu umgeben vermag und von daher die Problematisierung der dahinterstehenden Ideologie ebenfalls entwapfnet. Diese Andeutungen lassen ahnen, welchem ideologischen Spannungsfeld die Vermittlung derartiger Analyseergebnisse in den kirchlichen Raum hinein ausgesetzt ist.

Auf der Suche nach *alternativen* Interpretationen erinnert sich der Theologe an das Stichwort des Zweiten Vatikanums, an die „Zeichen der Zeit“, deren Wahrnehmung folgendes bedeutet: Erhobene Situation und christliche Botschaft kommen derartig miteinander in Verbindung, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Zuständigkeit für konkrete Verbesserungen menschlichen Lebens und Handelns bereichern, durchaus mit dem kritischen Anteil des Evangeliums gegenüber der Situation, aber doch nicht über ihre Dynamik hinweg und gegen sie. Bedingung dafür ist allerdings die Einstellung, die gegenwärtigen Verhältnisse und Entwicklungen nicht nur als schlechte Welt gegenüber dem guten Evangelium (und der Kirche) zu begreifen, sondern auch als potentielle Herkunft des Gottesgeistes zu verstehen, der „weht, wo er will“: nämlich in allem, was menschliches Leben freier und erfüllter werden läßt. Möglicherweise ergeben sich dann auch vom Traditions gut der Kirche her korrespondierende alternative Leitbilder und Praxisversuche für die Gestaltung von Leben, Gemeinschaft, Gesellschaft und nicht zuletzt von Kirche selbst.

Wenn es dagegen richtig ist, daß die Kirchenleitungen in der gegenwärtigen Tradierungskrise christlichen Glaubens insbesondere mit der Rückorientierung auf traditionelle und bestehende Formen der Erhaltung kirchlicher Identität zu reagieren versucht sind (vgl. Gabriel, Diakonie 9f.), dann dürften die innerkirchlichen Gründe dafür in der Tendenz liegen, daß in der Organisation Kirche In-

novationen vornehmlich als *Störungen* erlebt werden. Zuwenig kann man sich offensichtlich eine Institution Kirche vorstellen, welche entsprechende Umwandlungen zu ihrer eigenen (auch institutionellen!) inhaltlichen Identität *nötig* hat. Unter dem Stichwort der Nachfolge Jesu eingebrachte Provokationen und radikalere Ansprüche finden nicht selten ihre vorzeitigen Grenzen dort, wo die Legitimation der Kirche in ihrer bestehenden Sozial- und Institutionsgestalt sowie in den damit verbundenen wirtschaftlichen und politischen Verflechtungen in Frage gestellt wird.

Die Traditionskrise erscheint aus dieser Perspektive zumindest auch als eine Kontinuitätskrise der Kirche selbst, insofern sie das jeweils Neue ihrer eigenen Botschaft nicht kreativ und offen genug mit neueren Entwicklungen der Gegenwart in Verbindung zu bringen vermag. Die Ablehnung des innovativen Potentials einer Zeit ist nicht ein Ausdruck seiner Kritik, sondern verweigert gerade kritische Begegnung durch regressive eskapistische Reaktion. Binnenkirchlich schlägt sich eine solche Strategie der Kirchenleitung und ihrer Exponenten darin nieder, daß der rechte Glaube kollektivistisch insbesondere als bekenntnisorientiertes Zustimmungsverhalten und als sittliches Wohilverhalten (vornehmlich im sexualmoralischen Bereich) eingefordert wird.

Im folgenden sei der Versuch unternommen, alternative, theologisch vertretbare Interpretationen des vorliegenden empirischen Materials zu finden und von daher auch zu anderen Handlungsvorschlägen für einen künftigen Selbstvollzug der Kirche zu gelangen. Dies kann hier nur in Andeutungen geschehen. Kirchenpolitisch geht es dabei um eine in der Bundesrepublik höchst fällige Korrektur der Eindimensionalität, in der derartige empirische Informationen bislang weitgehend aufgenommen und den innerkirchlichen Auseinandersetzungen zugeführt wurden.

Über die Bundesrepublik hinaus mag hier die generelle Einsicht relevant sein: Empirische Untersuchungsergebnisse geraten kirchlicherseits in ein theologisches Spannungsfeld sowie in eine innerkirchliche Auseinandersetzungssituation (insbesondere um die authentische Interpretation und Verwirklichung des Zweiten Vatikanums). Von den Kontrahenten wird Bedeutung und Gewicht empirischer Informationen vor allem auch daran gemessen, welchen Stellen- und Streitwert sie innerhalb der aktuellen Auseinandersetzung haben. Entscheidend ist dabei, daß die jeweiligen unterschiedlichen theologischen und kirchenpolitischen Lesearten nicht als empirische Erkenntnisse ausgegeben und damit mit der Dignität eines widerspruchsresistenten Arguments ausgestattet sind, sondern daß die theologischen Motive selbst einschließlich ihrer Problematisierbarkeit im *theologischen* Diskurs aufgedeckt, offengelegt und in ihrer Distanz wie auch Nähe zu den empirischen Daten diskutiert werden.

Individualität und Pluralität als Herausforderung der Kirche

1. Individuum und Gemeinschaft

Die Untersuchungsergebnisse unterstreichen mit Nachdruck, daß eine Entinstitutionalisierung der christlichen Religion nicht anzustreben ist. Die Frage allerdings, von deren Beantwortung die Interpretation dieser Aussage abhängt, ist: An welchem Ordnungsmodell wird sich eine kirchliche Institution orientieren dürfen und müssen, wenn sie sich in der Verantwortung des Evangeliums der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit aussetzt, auf sie reagiert und sie zugleich entsprechend transformiert? Wenn zutrifft: „Die Kirche hat zu der Mehrheit ihrer Mitglieder keinen oder nur sporadischen direkten Kontakt; dies bedeutet eine tiefgreifende Störung des Kommunikationssystems“ (Köcher 1978 b, 182), dann muß man die Ursachen der Störung nicht darin sehen, daß das alte Ordnungs- und Vermittlungsmodell („oben-unten“) nicht mehr funktioniert, sondern man kann möglicherweise zutreffender die Ursachen dieser Störung darin sehen, daß gerade dieses alte Modell *noch* funktioniert und funktionieren muß und deshalb nicht auf die veränderten sozialen Verhältnisse und darin liegenden potentiellen Humanisierungsanteile reagieren kann. Ob man der einen oder anderen Interpretation zuneigt, ist bereits eine Frage der Theologie, die man vom Menschen und von der Kirche hat.

Wer (besonders in der Kirchenführung) weitgehend nur auf ein *hierarchologisches* Kirchensystem setzt, in dem Kirchengang, Predigt des Pfarrers, Totalidentifikation mit dem kirchlichen Credo und mit den Moralvorstellungen der Kirche das beherrschende Institutionskonzept bilden, betreibt eine Strategie, die die als „Individualisierung“ beschriebenen Tendenzen kaum positiv aufnehmen kann. Dieser Rekurs auf die alten integralistischen Lösungsmodelle trägt die Gefahr in sich, die Fähigkeit zum konstruktiven Austausch mit der Umwelt zu schwächen und damit einer Gettoisierung der Kirche Vorschub zu leisten. Auf Dauer kann sich gerade diese Interpretation und Handlungsstrategie als für diese Institution selbst höchst destruktiv erweisen. So erklärt Ch. Duquoc: „Die Kirche aber drängt in die Schizophrenie. Denn einerseits weckt sie schöpferische Verantwortung in der Welt, zwingt aber andererseits durch die Verweigerung einer demokratischen Debatte über das, was alle Getauften angeht, zu veralteten ethischen und disziplinären Verhaltensweisen“ (Duquoc 1988, 168). In solcher Interpretation wird man auch die ekklesiogenen Schuldanteile an den Verhältnissen, die man jetzt beklagt, wenig aufdecken können.

Das alternative Interpretations- und Lösungsmodell sehe ich insbesondere in der Charismen- und Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums. Von einem solchen *pneumatologischen* Kirchenbild her könnte sich die sogenannte Individualisierung im Sinn der „Zeichen der Zeit“ als Herausforderung und Chance ergeben, auch als Chance, die innerkirchlichen Ursachen für die individuellen

Absetzbewegungen von der kirchlichen Institution aufzuspüren (wie sie etwa in autoritären und indoktrinierenden Verhaltensweisen zu finden sind, welche der Freiheit und dem Charisma des einzelnen keine Luft lassen). Aus dieser Blickrichtung käme es darauf an, die einzelnen ernst zu nehmen und kommunikative Netzwerke entstehen zu lassen, die einen anderen Ordnungsindex ermöglichen, nämlich den einer gleichstufigen Einheit der Gläubigen in ihrer *Vielfalt*³.

Wenn die Pluralität als integraler Bestandteil der Kirchenbildung nicht nur zugelassen, sondern immer mehr als ihr eigener Reichtum erfahren wird, wird die religiöse Freiheit des Menschen in Beziehungsfelder eingebunden, die diese Freiheit nicht zerstören, sondern kreativ aufbauen und zugleich begrenzen. Eben darin muß die Freiheit des Individuums nicht aus der Kirche herausgehalten werden, weil sie etwa zur Destruktion der Institution führen könne, sondern weil sie diese Kirche und ihre Institutionen selbst (die dann natürlich anders aussehen werden) aufbaut und mitgestaltet. So tut sich eine neue und wohl die beste Möglichkeit auf, falsche Individualisierung und Isolation zu verhindern, weil den Menschen hier Individualität zuerkannt wird, ohne daß man ihnen die Gemeinschaft aufkündigt.

Eine restaurative Kirchenräson dagegen treibt den Teufel mit Beelzebul aus, indem sie auf diese vorhandene Ressource der Gemeinschafts- und Institutionsbildung verzichtet. Gerade wenn die Kirche nach dem alten Ordnungsmodell nur auf Integration und Institutionserhaltung aus ist, kann sie nicht verhindern, daß sie im fortschreitenden Sog der technologischen und wirtschaftlichen Funktionalisierungen als kompaktes Kompensationssystem ausgegrenzt und festgelegt wird⁴. Die Kirche kann erst dann nicht zuletzt auch als Institution in allen Bereichen der Gesellschaft „greifen“, wenn sie die einzelnen nicht mehr (nur) in vorgeschriebenen institutionellen Rollenzuschreibungen „versäult“, sondern wenn sie sich selbst auf der Basis der „Freigabe von Entscheidungen des einzelnen in der Wahl seiner spezifischen Rollenkombinationen“ neu konstituiert (Gabriel 1988, 33). „Die Freigabe individueller Entscheidungen hat zur Konsequenz, daß die Teilnahmemotive vom System her nicht voll kontrollierbar sind, die Subsysteme sich Veränderungen der individuellen Motivlagen gegenüber entsprechend offen halten müssen“ (ebd. 33 f.). Was schon immer ein Problem nicht nur kirchlicher Institutionen war, nämlich Freiheit des einzelnen und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zusammenzubuchstabieren, wird künftig zum Überlebensproblem solcher Institutionen schlechthin.

2. Die einzelnen und der Weltbezug der Kirche

Mit einer *positiven* Aufnahme des anwachsenden Individualisierungsgrades in den kirchlichen Sozialgestalten wird der Gefahr der bereichsspezifischen Reduktion des ganzheitlichen Anspruchs der christlichen Botschaft und der kirchlichen Existenz (gegenüber Gesellschaft und Welt) angemessen begegnet und entgegen-

gesteuert, weil sich nämlich freie Christenmenschen in ihrem gesellschaftlichen Engagement weder von der Kirche auf die Verteidigung des Lebensrechts unborenen Lebens einschränken lassen noch von der Gesellschaft her Sanktionen bezüglich ihrer ökologie-, militär- und ökonomiekritischen Positionen annehmen. Wer innerhalb der Gemeinden von seiner Freiheit im Glauben Gebrauch machen darf, der wird auch außerkirchlich die Freiheit seiner christlichen Optionen in allen möglichen und notwendigen Bereichen mit dem entsprechenden Rückhalt und mit um so größerer Zivilcourage vertreten können.

In der bereichsspezifischen Reduktion des Weltauftrags der Kirche auf die im engeren Sinn religiösen und liturgischen Innenbereiche sieht übrigens auch Köcher eine große Gefahr ihrer Institutionsschwächung (vgl. Köcher 1987b, 182 ff.). Freilich wird eine solche Reduktion nicht bereits schon dadurch aufgehoben, daß solche im kirchlichen Innenbereich geltenden Zugehörigkeitssignale (Kirchgang, Tischgebet, katholisches Bekenntnis, religiöse Ausdrucksformen u. ä.) unerschrocken auch nach außen gekehrt und in den profanen Lebensbereichen sowie diesen gegenüber mutig ausgeführt werden (wie etwa das singuläre Tischgebet eines Katholiken in der Runde einer Gaststätte). Denn solche nach außen gekehrten Signale binnenkirchlicher Zugehörigkeit (konzentriert man darauf den ausschlaggebenden Weltbezug) verstärken oft auch den Verlust der Weltverantwortung in darüber hinausgehenden gesellschaftlichen und politischen Kontexten des Lebens. Selbstverständlich müßten solche Kontexte vermittelt der einzelnen Subjekte und ihrer Erfahrungen in den Kirchen selbst vorkommen und thematisiert werden, damit sie durch die Christen auch nach außen hin getragen und vertreten werden können.

Die Beantwortung dessen also, was den „Weltdienst“ der Christen ausmacht, hängt wiederum von der jeweiligen Kirchenkonzeption ab. Die eine sieht die Kirche vornehmlich als liturgischen und religiösen Bekenntnisraum, dessen Öffentlichkeitsbezug sich vor allem darin ereignet, daß man seine Zugehörigkeit in entsprechenden Signalen gegenüber der Welt bekennt. Die andere ist insbesondere in der Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums sowie im lehramtlichen Evangelisierungsbegriff vorzufinden (vgl. Paul VI. 1975/76; auch Fuchs 1987), insofern die Evangelisierung nicht nur den liturgischen und religiösen Bereich betrifft, sondern alle Lebens- und Sozialbereiche der Menschen erreicht; und insofern dies nicht ohne die gleichstufige Berufung aller Christen zur gegenseitigen Evangelisierung in diesem Sinn zu denken und zu realisieren ist. Hier steht also längst ein inhaltliches Konzept des kirchlichen Dienstes in und an der Welt bereit, das das Verhältnis von individueller Mündigkeit der Christen und kirchlichen Teilnahmekancen an der Gestaltung der Welt in gegenseitig zunehmender Proportionalität zu entwerfen vermag.

Dabei sind unterschiedliche kirchliche Ordnungsmodelle im Spiel: Die erste Konzeption bevorzugt das Ordnungsmodell der autoritativen Vermittlung von

Lebens- und Glaubenswissen durch einen Klerus, der in Kult und Wort die ausschließliche Kompetenz und Legitimation gültiger Heilsvermittlung beansprucht. Das zweite Konzept privilegiert ein Ordnungsmodell, welches prinzipiell von der Gleichheit aller Charismen im Volk Gottes ausgeht und das kirchliche Amt darauf verpflichtet, daß die Christen auch tatsächlich in den kirchlichen Sozialformen mit ihren eigenen Erfahrungen, Inhalten und Handlungsvorschlägen Bedeutung bekommen und sich darin gegenseitig bereichern, kritisieren und ergänzen.

In diesem Zusammenhang darf übrigens auch an die empirische Einsicht erinnert werden, daß die Minderheit kirchennaher Christen in einer „Schweigespirale“ ihre religiösen Ausdrucksformen und Inhalte entöfentlicht und privatisiert, weil sie in der herrschenden gesellschaftlichen Öffentlichkeit kaum vorkommen und als Fremdkörper empfunden werden. Solche Christen „sprechen weniger über ihre Überzeugungen, verstummen allmählich in bezug auf das, was ihnen wichtig ist“ (Köcher 1988, 37). Gerade innerhalb des vornehmlich hierarchisch-autoritativen Ordnungsmodells reagiert man kirchlicherseits auf diese Erkenntnis mit dem Postulat vom „Weltdienst“ der Laien, der darin besteht, den in der kirchlichen Heilsvermittlung empfangenen Glauben auch „draußen“ zu bekennen.

Dabei kommt wenig in den Blick, daß man etwas fordert, wofür man die innerkirchliche Ermöglichung kaum zugelassen hat. Denn innerkirchlich gibt es kaum strukturelle Chancen, daß Laien über ihre Erfahrungen mit Gott, mit den Menschen und mit der Kirche sprechen können und sich in ihrer Vielfalt und Einseitigkeit (unzensiert von „theologischen“ Unverkürztheitsansprüchen des Klerus) gegenseitig begrenzen und aufbauen. Gerade innerkirchlich gibt es zu wenige Erfahrungsfelder, in denen die Christen die Wichtigkeit ihres eigenen Glaubens für den öffentlichen Glauben der Kirche erleben können. Was Köcher demnach bezüglich des Dilemmas der kirchennahen gesellschaftlichen Minderheit nach außen schreibt, ist gerade das innerkirchliche Dilemma selbst: Die Laien können wenig über ihre eigenen Überzeugungen sprechen und sind bereits hinsichtlich dessen verstummt, was ihnen von ihren eigenen Lebenserfahrungen her wichtig ist.

Letzteres ist gerade der Grund dafür, daß sich zunehmend eine Minderheit „kirchenferner“ Christen von den bestehenden Sozialgestalten der Kirche absetzt, ohne das eigene christliche Selbstverständnis zu verlieren und auch durchaus mit dem Anspruch, dafür auch den Kirchenbegriff für sich reklamieren zu dürfen. Dabei handelt es sich vor allem um Personen, denen es nicht nur um die Ausdrucksformen des Glaubens geht, sondern die auch entsprechende soziale Initiativen und solidarische Handlungsentwürfe sowie (partei-)politisch unbequeme Optionen entwerfen und verfolgen. In diese Richtung dürfte eine progressive Dynamik im Gang sein, deren zukünftige Entwicklungen noch gar nicht

abzusehen sind. Jedenfalls handelt es sich dabei vom eigenen Anspruch her gerade nicht um kirchenferne Christen, sondern um solche, die um der Evangelisierung willen von bestehenden kirchlichen Institutionen Abstand nehmen und eigene kirchliche Selbstvollzüge im „Daneben“ (durchaus in neuen strukturellen Gestalten) realisieren. Hier bahnt sich ein *reales* kontrastreiches Nebeneinander der Ordnungsmodelle an, von denen bislang gedanklich die Rede war. Auch nach Köcher ist „eine Minderheit ... kirchenfern und dennoch dem christlichen Glauben fest verbunden“ (Köcher 1987 b, 163, vgl. 184).

Zur Klärung dieser spannenden innerkirchlichen Verhältnisse stünden eigene empirische Untersuchungen an, die Kirchendistanz nicht von vorneherein als institutionsschwächend interpretieren, sondern die von dem Vorverständnis ausgehen, daß die angesprochene Minderheit mit der Zeit ständig wächst und dabei ist, neue und andere (auch ökumenische) institutionelle Strukturen zu entwickeln, so daß sie gerade nicht das Institutionelle schlechthin schwächt, sondern lediglich die institutionellen Gegebenheiten der Kirche, in der sie nicht gefragt ist und aus der sie selbst ausgegrenzt wird. Vielleicht bekäme man dann auch differenzierte Einsichten in die Basis christlich motivierter Kirchenkritik und Kirchenferne (zu bestehenden kirchlichen Institutionen) sowie in ihre Aufgliederung und ihren eigenen strukturellen Selbstvollzug zum Vorschein. Immerhin bezeichnen sich 58 Prozent von denen, die wenig oder überhaupt kein Vertrauen zur Kirche haben, als religiös. Und 33 Prozent von diesen „Kirchenfernen“, denen es an Vertrauen zur Kirche mangelt, ziehen aus dem Glauben Kraft und Trost.

Ausblick

Diese Überlegungen zeigen: Was man als Entkirchlichung oder Verkirchlichung des Christentums bzw. der Christen bedauert oder begrüßt, hängt immer von dem theologischen Denkmodell sowie von dem organisatorischen Ordnungsmodell ab, das man jeweils mit dem Begriff Kirche verbindet. Hier stehen in Interpretation und Realisation schwierige innerkirchliche Entscheidungen ins Haus. Hat die Kirche den Anspruch der neuzeitlichen Moderne in der Verkirchlichung des Christentums durch vielfältige institutionelle Versäulungen und Milieubindungen ihrer Mitglieder sowie durch eine innovationsscheue Diskursorganisation der Theologie⁵ mehr abgewehrt als bewältigt, so steht an der Schwelle zur nachchristlichen Ära bzw. zur Postmoderne⁶ die epochale Entscheidung an, die künftige Selbstverwirklichung der Kirche nicht gegen die fortgeschrittene Individualisierung der Menschen, sondern mit ihr zu konzipieren und zu gestalten.

Zwischen den angedeuteten unterschiedlichen und teilweise gegensätzlichen Interpretationsrahmen der angeführten empirischen Ergebnisse votiere ich selbst nicht zuletzt aus theologischen Gründen für diese Alternative. Künftige Kir-

chenbildung gettoisiert sich dann nicht über die geschichtliche Situation hinweg, sondern begibt sich kritisch-partizipativ in die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Entwicklungen hinein, wenn sie die Wahrnehmung der prinzipiellen und realen Pluralität und Differenz aller Menschen akzeptiert und die sich gerade darin produktiv entfaltende kommunikative Verantwortung übernimmt, einheitsstiftende Übergänge, Anschlüsse und Verbindungen zuzulassen, zu provozieren und zu strukturieren, welche die Vielfalt nicht zentralistisch zerstören, sondern als reale Ermöglichung und Basis der Einheit selbst fruchtbar machen.

Gerade nach der Theologie des Zweiten Vatikanums kann ein Eingehen auf geschichtliche Tendenzen nicht nur mit den Inhalten des Evangeliums vereinbar sein, sondern auch ganz bestimmte, bisher noch wenig realisierte Momente der Evangelisierung geradezu herausfordern und damit die Identität der Kirche selbst vertiefen und bereichern. Dies verhindert nicht die kritische Auseinandersetzung mit extremen Individualisierungstendenzen, mit dem „krampfhaften Sich-wichtig-Nehmen“ der Menschen⁷, wenn sich diese notwendige Auseinandersetzung nicht gegen die Individualität der Menschen und auf deren Kosten, sondern mit ihr und vor allem mit den individuellen Subjekten selbst vollzieht, weil gerade letzteres die Kommunikation ermöglicht, welche die *Grenzen* der Individualisierung erfahren läßt, freilich nicht durch restaurative, letztlich entfremdende Hierarchisierungen, sondern durch die strukturelle Offenheit für die gegenseitige Kritik und Begrenzung der Individuen von seiten der Individualität anderer (vgl. Fuchs 1988).

Nicht nur um der „puren Auflösung der Vernunft“, sondern auch um der Auflösung der Kirche zu begegnen, „sind wir aber nicht auf vertikale Steuerungen angewiesen, sie läßt sich auch aufhalten durch laterale Formen des Austauschs. Ein Netz von heterogenen, jedoch vielfältig verflochtenen, sich nicht nur ausschließenden, sondern auch überschneidenden Rationalitätsfeldern, Diskursen, Lebensformen, Lebenswelten hätte viele Knotenstellen, Übergänge, Übersetzungsmöglichkeiten, auch Konfliktzonen, aber keinen einheitlichen Mittel- und Fluchtpunkt“ (Waldenfels 1985, 117). Diese Aussage des Religionsphilosophen läßt sich gut mit der ekklesiologischen Aussage des Theologen korrespondieren: „Die Kirche ist eine Kirche des Geistes des unendlichen und unbegreiflichen Gottes, dessen selige Einheit in dieser Welt sich nur gebrochen in vielem Verschiedenen spiegeln kann, deren letzte befriedigte Einheit nur Gott selbst und sonst nichts ist“ (Rahner 1978, 28). Ziel ist hier die Stärkung des Subjekts zur gegenseitigen Gemeinschaftsreife in paritätischer Vielfalt.

Dieser Beitrag und die darin vertretene Interpretationsalternative möchte zu einem innerkirchlichen Umgang mit empirischen Umfrageergebnissen ermutigen, in dem letztere dem freien Diskurs aller Beteiligten überantwortet werden. Im Gegensatz dazu stünde eine Monopolisierung solcher Ergebnisse durch vorzeitige Kenntnis und ausschließlich beanspruchte Interpretationskompetenz von

seiten der Professionellen in der Kirche. Erst im Dialog und in der Diskussion aller Beteiligten können die Transparenz der Argumente (sowie ihrer Kirchenbilder) und die Reichweite der Ergebnisse selbst geklärt werden.

ANMERKUNGEN

¹ Daß die Vertreterin des Allensbacher Instituts, die die entsprechenden Ergebnisse publiziert hat, Renate Köcher, nicht selten dazu eingeladen wurde, diese Ergebnisse und ihre damit verbundenen Bewertungen in kirchlichen Gremien wie auch theologischen Zeitschriften vorzustellen, ist ein kommunikativer Ausdruck des starken Interesses bei den Verantwortlichen in der Kirche; vgl. den Beitrag Köcher 1988.

² Vgl. Köcher 1987 b, 184: „Wer die Kirche schwächt, unterminiert die Religiosität.“ Dieser Satz klingt für die Rezeption restaurativ eingestellter Kirchenleute ausgesprochen günstig, weil sie hier ihren hierarchischen Kirchenbegriff leicht mit der institutionssoziologischen Kirchenempirie zu identifizieren vermögen. Deskription und Ideologie verschmelzen unversehens, weil man nicht klar genug differenziert, von welcher Kirche hier die Rede ist: offensichtlich von den kirchlichen Institutionen, die für die Verkündigung in Wort und Sakrament zuständig sind und diese Verkündigung auch in der Gegenüberstellung von Klerus und Laien ansiedeln. Die Kirche, die beispielsweise in den karitativen Verbänden in der Gesellschaft präsent und wirksam ist, kommt hier ebenso wenig ins Blickfeld wie die Kirche, die sich immer da ereignet, wo getaufte Menschen zusammenkommen bzw. miteinander leben (wobei die institutionelle Dichte sowie die Nähe zum Klerus relativ zweitrangig sind).

³ Vgl. das Themenheft „Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche“ der Pastoraltheologischen Informationen 5 (1985).

⁴ Dieser Eingrenzung entspricht die bereichsspezifische Eingrenzung von Kirche und Religion und nicht zuletzt auch der Geisteswissenschaften auf die Kompensationsfunktion dessen, was nicht rationalisiert werden kann. Damit wird weder den Geisteswissenschaften noch der Religion noch ihren Trägern (Universitäten und Kirchen) eine konstruktive und kritische Rolle gegenüber den funktionalisierten Lebens- und Arbeitsbereichen selbst zuerkannt. Zur problematischen neokonservativen Verteidigung der Geisteswissenschaften in der Kategorie kultureller Kompensation und Krisenreparatur vgl. Schnädelbach 1988.

⁵ Vgl. hierzu Gabriel 1988, 30 ff.; Bucher 1988, 309 ff.

⁶ Zum Begriff der Postmoderne vgl. Welsch 1987, 139 ff.

⁷ Vgl. Köcher 1987 b, 196, wo die Autorin Max Webers düstere Prophezeiung zitiert.

Literatur: R. Bucher, Die Theologie, das Fremde. Der theol. Diskurs und sein anderes, in: Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs (Düsseldorf 1988) 302–319; Ch. Duquoc, Kirchenzugehörigkeit und christl. Identität, in: Conc. 24 (1988) 157–166; O. Fuchs, Ist der Begriff der „Evangelisierung“ eine „Stopfgans“?, in: Kat. Bl. 112 (1987) 498–514; ders., Narrativität und Widerspenstigkeit, in: Erzählter Glaube – Erzählende Kirche, hrsg. v. R. Zerfaß (Freiburg 1988) 87–123; K. Gabriel, Christliche Diakonie im gesellschaftl. Kontext, in: DCV-Materialien 10 (Freiburg 1987) 4–10; ders., Nachchristliche Gesellschaft heute. Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne, in: Diakonia 19 (1988) 27–34; J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: Merkur 240 (1988) 1–14; R. Köcher, Familie und Gesellschaft, in: Noelle-Neumann/Köcher 1987, 74–163 (1987 a), dies., Religiös in einer säkularisierten Welt, ebd. 164–281 (1987 b); dies., Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem 2. Weltkrieg bis heute, in: Diakonia 19 (1988) 35–39; K. Lehmann, Gesellschaftlicher Wandel und Weitergabe des Glaubens (Bonn 1989); E. Noelle-Neumann – R. Köcher, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern (Stuttgart 1987); Paul VI., Ap. Schreiben „Evangelii nuntiandi“. Über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautb. d. Ap. Stuhls 2, Bonn 1975); K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ders., P. Imhof, Ignatius von Loyola (Freiburg 1987) 10–38; H. Schnädelbach, Kritik der Kompensation, in: Kursbuch 91 (1988) 35–45; B. Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt (Frankfurt 1985); W. Welsch, Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die „Postmoderne“, in: Phil. Jb. 94 (1987) 111–141.