

Kirche als „Dienstleistungsorganisation“?

Theologische Überlegungen

Fast alle kultur- und religionssoziologischen Zeitdiagnosen stimmen darin überein (und die alltägliche Erfahrung der kirchlichen Pastoral bestätigt es zur Genüge), daß die Kirche heute in unserem Kulturraum vornehmlich als eine religiöse, soziale und pädagogische „*Dienstleistungsorganisation*“ wahrgenommen und in Anspruch genommen wird: dies sowohl von seiten der Gesamtgesellschaft wie auch von der überwältigenden, jährlich um etwa 0,5 Prozent wachsenden Mehrheit der getauften, aber meist inaktiven Kirchenmitglieder selbst (also etwa von 80 bis 85 Prozent in der katholischen, von 95 Prozent in der evangelischen Kirche).

Zweifellos hat dieser *soziologische* Begriff „Kirche als Dienstleistungsorganisation“ in innerkirchlichen Kreisen einen negativen Klang. Aber er trifft dennoch präzise das empirische Phänomen, wie die großen Kirchen hier bei uns gesellschaftlich eingeschätzt und gebraucht werden. Vor allem aber: Die mit diesem Begriff verknüpfte Rollenzuweisung an die Kirchen ist faktisch von diesen in den letzten 30 Jahren auch weithin (mal bereitwillig, mal zähneknirschend) akzeptiert worden. Ein Musterbeispiel dafür ist die Sakramentenpastoral. Allerdings wird diese Rollenzuweisung zunehmend umstritten.

Die Frage, der ich mich als Theologe stellen möchte, lautet: Läßt sich diese gesellschaftlich-kulturell bedingte Erscheinungsform von Kirche nicht nur praktisch-pastoral als Chance aufgreifen, sondern auch dogmatisch verantwortbar in das theologische Selbstverständnis der Kirche integrieren, ohne sie damit einfach zu legitimieren und die Problematik dieser Form von Kirche zu verharmlosen? Ist das möglich? Oder fallen diese beiden Seiten: konkrete Empirie und reflektierende Theologie der Kirche inzwischen völlig auseinander?

Der letztere Fall wäre äußerst fatal für beide Seiten. Es würde auf der einen Seite zu einem kulturell zwar noch irgendwie effektiven, von der Macht der gesellschaftlichen Erwartungen und Bedürfnisse lebenden, aber letztlich doch untheologischen und ungeistlichen „Kirchenbetrieb“ führen; auf der anderen Seite stünde dann ein akademischer „Theologiebetrieb“, der sich an seinen schönen traditionellen Kirchenbegriffen erfreut, aber zum Verständnis des aktuellen Kirchenbewußtseins wenig beitragen will oder kann. In so einem Fall müßte die Kirche um der Treue zu ihrer Identität willen zielstrebig auf einen Bruch mit diesem kulturell bedingten Kirchenverständnis („Dienstleistungsorganisation“) in Theo-

rie und Praxis hinsteuern. Und manche Bestrebungen in der Kirche zielen ja wohl auch darauf hin.

Was meine Position in dieser Frage betrifft: So sehr ich die Gefahr des Auseinanderdriftens von Kirchenrealität und Kirchentheologie sehe und sie als Herausforderung für die theologische Reflexion empfinde, so sehr bin ich dennoch davon überzeugt, daß auch die gegenwärtig dominante Sozialform der Kirche in einer guten, klassischen Kirchentheorie (die also nicht extra dafür erfunden werden muß) zu integrieren ist. Allerdings müssen dabei auch die Ambivalenzen dieser Sozialform von Kirche deutlich benannt und damit die Grenzen einer theologischen Vermittlung aufgezeigt werden.

Einige Bemerkungen zum empirischen Phänomen der Kirche

1. *Zum soziologischen Begriff „Kirche als Dienstleistungsorganisation“.* Vergleichbar mit den vielen anderen großen gesellschaftlichen Organisationen, die prinzipiell allen Bürgern zur Erfüllung bestimmter gesellschaftlich akzeptierter Erwartungen zur Verfügung stehen, gelten auch die großen Kirchen bei uns als die für religiöse (und traditionell damit zusammenhängende soziale und pädagogische) Bedürfnisse zuständigen Organisationen; nicht mehr exklusiv-monopolistisch, aber doch noch recht bestimmend¹. Dieses Kirchenbild steht im krassen Gegensatz zur Rolle der Kirche in der Zeit der sogenannten homogenen konfessionellen Milieus bis Mitte der 60er Jahre, wo die Kirche für den Großteil ihrer Mitglieder als der alle wichtigen Lebensbereiche integrierende und prägende Lebensraum galt. Heute beziehen die Kirchen ihre gesellschaftlich-kulturelle Legitimation vor allem daraus, daß sie einigermaßen professionell die allgemeinen und privaten, vor allem die familiären Erwartungen zufriedenstellen, die in unserer Kultur als religiös oder mit Religion verbunden angesehen werden.

Dafür „hält“ sich unsere Gesellschaft die Kirchen und „unterhält“ sie finanziell und strukturell immer noch recht großzügig. Um dieser von ihr erwarteten Dienstleistungen willen (vor allem an biographisch bedeutsam empfundenen Lebenswenden und in extremen Lebenskrisen, aber auch im pädagogischen und sozialen Dienst an Kindern, Jugendlichen, Familien, Alten, Kranken, Behinderten und gesellschaftlichen Randgruppen) ist man bei uns in erstaunlich hohem Maß auch Mitglied in einer Kirche, wenn auch nur inaktiv; d. h. man behält sich selbst vor, zu gelegener Zeit das für einen selbst Passende aus ihrem aktuellen Angebot und aus ihrem reichen Traditionsreservoir auszuwählen. In einem griffigen Slogan zusammengefaßt, läßt sich diese Einstellung zur Kirche so auf den Punkt bringen: „Kirche – ja (eben als Dienstleistungsorganisation), Gemeinde – lieber nicht“; denn man zieht es vor, mit der Kirche „ohne Bindung in Verbindung zu bleiben“ (Michael Bongardt).

2. *Wie stehen wir als Kirche dazu?* Im Vergleich mit dem genuin gläubigen Selbstverständnis: „Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden“ und erst recht im nostalgischen Vergleich mit der Kirchenerfahrung aus der Zeit der katholischen Milieus kann diese heute bestimmende Kirchenwahrnehmung zweifellos nur als ein sehr defizienter Modus von Kirchlichkeit betrachtet werden. Die Kirche scheint sich mit ihrer Einwilligung in diese gesellschaftlichen Rollenerwartungen auf das heute alles beherrschende Niveau des Marktes und der möglichst erfolgreichen Bedienung von Kunden herabzugeben. Soll sie sich dieser kulturellen Rollenzuweisung um ihrer eigenen Würde und Identität willen nicht doch lieber eindeutig verweigern?

So attraktiv dieser Vorschlag klingt, so sehr er die Hoffnung auf eine radikale Befreiung und Reinigung der Kirche von dieser unübersichtlichen Gemengelage in unserer Kultur nährt, so skeptisch stehe ich ihm dennoch gegenüber², und zwar aus zwei Gründen:

Erstens schätze ich den tatsächlich gegebenen *Spielraum* der Kirche für eine solche grundsätzliche Option als nicht sehr groß ein; es sei denn, es käme längerfristig auch von seiten der kulturellen Einstellung zur Kirche insgesamt zu einem deutlichen Umschwung, was aber derzeit nicht abzusehen ist. Das bedeutet: Auch wenn die Kirche es wirklich wollte – sie könnte *als Ganze* (von einzelnen Gemeinschaften und Bewegungen abgesehen, die als prophetischer „Stachel im Fleisch“ der Großkirchen sicher ihre Bedeutung haben) angesichts des hohen kulturellen Erwartungsdrucks ihr gegenüber (den ja die meisten Kirchenmitglieder teilen!) und seines quasi-volkskirchlichen Beharrungsvermögens gar nicht so einfach zur Eindeutigkeit der „kleinen Herde“ von Überzeugten und Aktiven gelangen.

Denn sie müßte sich dazu des ihr kulturell relativ wohlgesinnten Umfeldes mit den vielen Sympathisierenden und Suchenden und damit auch etwa vier Fünftel ihrer Mitglieder (mehr oder weniger gewaltsam) entledigen, zum Beispiel durch die rigorose Einschränkung der Kindertaufe oder durch ein massives Anheben der Zulassungsbedingungen zu den Sakramenten generell. Sicherlich dürfte gerade in der Sakramentenpastoral ein differenzierteres liturgisches und katechetisches Angebot auf Dauer unumgänglich sein; aber mit irgendwelchen radikalen, kirchlich inszenierten „Kulturschocks“ ist das Problem nicht zu lösen. Diese sind aber auch aus den genannten Gründen kaum zu erwarten. Dennoch ist die Kirche keineswegs schicksalhaft-passiv dieser gegenwärtigen Situation ausgeliefert.

Mein zweiter Grund gegen eine prinzipielle (nicht partielle!) kirchliche Verweigerungsstrategie beruht auf den *positiven Chancen*, die zweifellos auch in dieser gegenwärtigen Kirchenform liegen. Man spricht heute gern von der „*kulturellen Diakonie*“ der Kirche, also vom Dienst der Kirche an dieser Kultur, für die sie sich mitverantwortlich weiß. Dabei geht es darum, daß sehr wachsam bestimmte Anknüpfungspunkte in der kulturellen Mentalität unserer Epoche wahrgenom-

men werden, durch die es der kirchlichen Verkündigung möglich wird, einige zentrale christliche Grundüberzeugungen und Wertvorstellungen im Konzert der vielfältigen Sinnangebote präsent zu halten. Es handelt sich dabei um eine Präsenz, die zwar längst nicht mehr so kulturprägend wie in früheren Epochen ist, deren Bedeutung aber für das Ethos einer Kultur und auch für den kirchlichen Verkündigungsdienst über den engeren Kreis der Kirchentreuen hinaus von kirchlich aktiven Christen zuweilen doch unterschätzt wird, eben zugunsten eines intensiveren kirchlichen und gemeindlichen Binnenlebens. Was es heißt, wenn eine solche allgemeine kulturelle Präsenz des Christentums fast ganz abhanden gekommen ist, können wir an dem zwar einfallsreichen, aber doch sehr mühsamen missionarischen Einsatz der Kirche in den neuen Bundesländern mit ihrem fast völlig religionsfremden Umfeld ermessen. Ein gutes innerkirchliches Gemeinde- und Gemeinschaftsleben *allein* hat in einem solchen kulturellen Rahmen eben noch weniger Ausstrahlungskraft als im sonstigen deutschsprachigen Kulturraum.

3. *Anknüpfungspunkte „kultureller Diakonie“*. Ohne auf die verschiedenen Möglichkeiten dieser „kulturellen Diakonie“ der Kirche im einzelnen einzugehen, sollen nur drei der wichtigsten *Anknüpfungspunkte* für die eigentliche Glaubensverkündigung angedeutet werden:

Einmal ist es das große Vertrauen unserer Zeitgenossen in die *sakrale* bzw. *mytagogische Kompetenz* der Kirche mitten in dem diffusen Wirrwarr religiöser Sinnkonstruktionen heute. Zwei Drittel der deutschen Bevölkerung suchen, wenn sie an bestimmten Wende- oder Grenzpunkten ihres persönlichen und familiären Lebens oder auch an besonderen Festen des Kirchenjahres von sich aus mit der Kirche in Kontakt treten, wohl genau diese in der Kirche erwartete Vertrautheit mit dem „Heiligen Geheimnis“ unserer Wirklichkeit, mit dem letzten Woher und Wohin unseres Daseins. Sie möchten sich angesichts der nicht völlig zu verdrängenden Endlichkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens des Segens Gottes für ihr Leben vergewissern; eines Gottes, der ihnen zwar weithin fremd geworden ist, von dem sie aber doch vage hoffen, daß es ihn als schützende Macht über ihrem Leben und dem ihrer Kinder geben möge. Nicht umsonst ist daher das Lied Bonhoeffers „Von guten Mächten wunderbar geborgen“ heute allgemein so beliebt. Diese umfassende *Geborgenheit* suchen viele Menschen in den liturgischen Riten der Kirche; Geborgenheit scheint heute zu einer besonders ansprechenden Chiffre für das christliche „Heil“ geworden zu sein³.

Ein zweiter Anknüpfungspunkt liegt im Einbringen der *diakonischen Kompetenz* der Kirchen, die für viele unserer Zeitgenossen angesichts der immer anonymer und seelenloser werdenden gesellschaftlichen Dienstleistungsbetriebe offensichtlich als ein besonderer Garant für Menschlichkeit und Verlässlichkeit angesehen wird. Sie kann so zum überzeugenden Ausweis für unsere (weithin ungehörte) Verkündigung von der unbedingten Bejahung jedes Menschen durch

Gott, von *seiner* Treue und Verlässlichkeit, von *seiner* Option für die Schwächeren, für die Opfer gesellschaftlicher Entwicklungen werden.

Einen dritten Anknüpfungspunkt sehe ich in der *eschatologischen Kompetenz*. Angesichts des Todes meldet sich auch in unserer Kultur für sehr viele Menschen die Frage nach einem tragenden und durchtragenden Sinn des Lebens. Hier kann eine ganz und gar absichtslose Bezeugung unserer Hoffnung auf das „Leben der kommenden Welt“ die herrschende Selbstverständlichkeit einer rein auf die Immanenz dieses Lebens beschränkten Sinnsuche zumindest in Frage stellen, wenn nicht sogar aufbrechen.

Diese Chancen sind nicht zu verachten; sie stellen eine große Herausforderung an unsere gläubige Phantasie und auch an unsere Sympathie mit den konkreten Menschen unserer Zeit dar, die mit solchen Erwartungen an uns herantreten und die wir nicht alle über den Kamm *unserer* (zuweilen doch überzogenen) Erwartungen an solche Gelegenheitskontakte mit den „treuen Kirchenfernen“ scheren dürfen.

Versuch einer theologischen Integration dieses Kirchenverständnisses

Die Ausgangsfrage für eine theologische Integration dieses Kirchenverständnisses lautet: Gibt es über das genannte pastorale Wohlwollen gegenüber dieser heute so dominierenden Sozialform von Kirche hinaus auch ein „*dogmatisches*“ Wohlwollen? Auch darauf möchte ich eindeutig mit Ja antworten. Wie so oft hat auch in diesem Punkt das Zweite Vatikanische Konzil entscheidende Weichen gestellt; und zwar durch einen ganz bestimmten Kirchenbegriff, der in der öffentlichen Rezeption des Konzils relativ unpopulär geblieben ist, aber dafür um so geeigneter erscheint, über innerkirchliche Problemfelder hinaus das Verhältnis der Kirche „ad extra“, zur Welt, zur umgebenden Kultur und Gesellschaft theologisch zu bedenken. Es handelt sich um den Begriff: Kirche als „*universales Sakrament des Heils*“ (LG 48). Darin sehe ich das breiteste theologische „Auffangbecken“ für das gegenwärtige empirische Verständnis der Kirche als „Dienstleistungsorganisation“, auch wegen seiner kritischen Kraft gegenüber den Zwiespältigkeiten dieser Sicht von Kirche.

1. *Kirche als „universales Sakrament des Heils“*. Die Bezeichnung „Kirche als universales Heilssakrament“ ist – bei aller patristischen und neuzeitlichen Vorgeschichte – doch ein typisches Kind des letzten Konzils, nämlich seines erklärten Willens, endlich katholischerseits Frieden zu schließen mit der Kultur der Moderne und ihren Grundwerten. In ekklesiologischer Hinsicht geht es dabei vor allem um die geschichtsphilosophische Leitidee der Moderne, nämlich um das kulturell allgemein verbindende Ideal der universalen Einheit und Vollendbarkeit der ganzen Menschheitsgeschichte, so unterschiedlich die Wege dazu hin auch von

den verschiedenen neuzeitlichen Ideologien der Aufklärung, des Kommunismus und des Kapitalismus konzipiert wurden.

Inzwischen ist nun gerade diese utopische Gesellschaftsvision der Moderne in die Krise geraten, und zwar wegen ihrer sich in unserem Jahrhundert erweisenden inhumanen, totalitären, alles vereinnahmenden Tendenzen. So wird darum unsere Gegenwart von den einen Zeitdiagnostikern als die Moderne ablösende „Postmoderne“ (Jacques Derrida, Jean François Lyotard, Wolfgang Iser), von den anderen eher als eine neue, selbstkritische Phase innerhalb der Moderne („reflexive Moderne“, „entfaltete Moderne“: so bei Ulrich Beck, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und anderen) bezeichnet. Wie dem auch sei, auf jeden Fall sind inzwischen andere Grundwerte ins Blickfeld der kulturellen Selbstdeutung geraten: die Bejahung von radikaler Pluralität und Verschiedenheit, das Recht der Partikularität und der Individualität, der Sinn für Endlichkeit usw.⁴

Auch wenn das Konzil natürlich diese neueste Kulturentwicklung nicht voraussehen konnte, so hat es mit der Selbstbezeichnung der Kirche als „universalem Heilssakrament“ doch ein ausgesprochen reichhaltiges Theoriepotential zur Verfügung gestellt. Denn damit können sowohl die berechtigten Anliegen der klassischen Moderne mit ihrer universalen Gesichtsperspektive als auch die der jetzigen „reflexiven Moderne“ mit ihrer Option für die vielen partikularen Geschichten der einzelnen Menschen, der verschiedenen Völker, Kulturen und Gemeinschaften *theologisch* aufgegriffen und so eine Vermittlung zwischen kulturellem Bewußtsein und kirchlichem Selbstverständnis herbeigeführt werden⁵.

Der Ausgangspunkt dieser Vermittlung ist die alte biblische Lehre vom *universalen Heilswillen Gottes*: „Gott will das Heil aller Menschen“, nicht nur der gläubigen Christen, und auch nicht erst im Himmel oder am Ende der Zeit, sondern bereits innergeschichtlich, wenn auch nur vorweggenommen im Zeichen, im Fragment. Inhaltlich wird dieses universal verheißene Heil vom Konzil vornehmlich als das Geschenk der Einheit der ganzen Menschheit mit Gott und untereinander gedeutet (LG 1). In der Verwirklichung dieses Heilswillens Gottes, der im Bund Gottes mit Israel sein geschichtlich bleibendes Fundament und in Jesus Christus seine definitive Gestalt gefunden hat, spielt die Kirche als das „Volk aus den Völkern“, also in ihrer universalen Einheit und Ausbreitung die besondere Rolle des sichtbaren Zeichens und Werkzeugs. In ihr wird also vom Prinzip her bereits anschaulich sichtbar, was Gott der ganzen Menschheit zugedacht hat: eine alle geschichtlichen Schranken überschreitende Einheit und Versöhnung. Das macht die Kirche zum „universalen Sakrament des Heils“.

Was bringt das für unsere konkrete Frage nach dem theologischen Ort der Kirche als „Dienstleistungsorganisation“? Der springende Punkt liegt in einer ganz bestimmten theologischen Deutung dieses konziliaren Kirchenbegriffs. Diese Deutung ist bereits in der Patristik und im Konzil grundgelegt; sie wird dann aber besonders von Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Leonardo Boff, Walter

Kasper und anderen katholischen Theologen aufgegriffen und weitergeführt: nämlich daß das Sakrament Kirche in seiner Heilsvermittlung und Heilspräsenz nicht schlechthin auf die gesellschaftlich verfaßte und so eindeutig umgrenzte Kirche beschränkt ist⁶. Denn diese geschichtlich greifbare Form von Kirche hat von der Schöpfung an schon ihre vorauswirkenden „Vorformen“, auch ein sie beständig begleitendes, sogar bereicherndes Umfeld; ein Gedanke, der an die patristische Idee der „Ecclesia ab Abel“, der „Kirche von Abel an“ anknüpft und der vom Konzil vor allem in LG 2 und 13 bis 16 entfaltet wird.

Damit ist gemeint, daß Kirche als Heilssakrament auch unter denen wächst, die in irgendeiner Weise durch die Praxis ihres gerechten, Gott wohlgefälligen Lebens den von Anfang an wirksamen und auch durch die Sünde nicht außer Kraft gesetzten Heilswillen Gottes annehmen (LG 2). Unter ihnen sammelt Gottes Heilswille in allen Zeiten und Räumen bis zur eschatologischen Vollendung Kirche im weiteren Sinn, die „allumfassende Kirche“ aller Gerechten „von Adam an, von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“ (LG 2). Die Kirche im engeren Sinn, also das konkrete, partikulare, von anderen Völkern unterscheidbare Volk Gottes wird darum von Gott nicht nur ausgegrenzt aus einem es umgebenden Meer von Unglaube, Sünde und Unheil; es wird zugleich auch hineingestellt in einen Raum kreatürlicher Kirchlichkeit (analog zur natürlichen bzw. kreatürlichen Gotteserkenntnis), also in ein durchaus auch schon heilsträchtiges Umfeld, wenn auch oft in sehr latenter oder diffuser Gestalt.

2. *Die Konsequenz dieses ausgeweiteten Kirchenbegriffs.* Aus dieser Sicht von Kirche folgt vor allem, daß mit dem Begriff „universales Heilssakrament“ das traditionelle Verständnis der katholischen Kirche als „exklusiver Heilsinstitution“ abgelöst wird. Das alte Axiom „Außerhalb der Kirche (= der katholischen Kirche) kein Heil“ wird insofern aufgegeben, als jetzt die *Grenzen* zwischen „innerhalb“ und „außerhalb“ der (institutionellen) Kirche als Heilssakrament durchlässig werden. Als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes wird die Kirche selbst im ganzen universal, offener, weiter, allerdings auch unbestimmter. Sie kann nicht mehr eindeutig sagen: *Hier* beginnt Kirche als Ort des im Glauben und in der Liebe angenommenen Heilswillens Gottes, *hier* endet sie.

Statt dessen kann jetzt viel stärker die Möglichkeit einer großen Vielfalt von *gestufter Zugehörigkeit* zur Kirche oder *Zuordnung* zu ihr gesehen werden; und zwar nicht nur (wie es das Konzil in LG 13–17 tut) unter den Menschen außerhalb des gesellschaftlich greifbaren Verbandes der Kirche, sondern analog auch unter ihren getauften Mitgliedern selbst. Denn diese verbinden mit der Taufe und dem Empfang der anderen Sakramente weithin nicht mehr das ausdrückliche Bekenntnis zum integralen Glauben der Kirche und zu einer aktiven Teilnahme an ihrem Leben. Wenn man nun bei diesen Christen auf der einen Seite den Empfang der Taufe und der anderen Sakramente (samt der dazugehörigen Vorbereitungszeit), auf der anderen Seite aber auch das Fehlen des lebensmäßig geteilten kirch-

lichen Glaubensbekenntnisses theologisch nicht unterbewerten, als „quantité négligeable“ beiseiteschieben darf, bleibt wohl nur die Konsequenz: Die Kirche „von Adam an“ umfaßt heute als *eine* Weise gestufter Kirchlichkeit auch sehr viele Christen innerhalb dieser konkreten Sozialform von Kirche, die soziologisch als „Dienstleistungsorganisation“ bezeichnet wird.

Auf diese Weise mag sich heute in kulturell bedingter Form das in der neuzeitlichen Lehrtradition der Kirche durchaus als heilswirksam angesehene „votum ecclesiae“ ausdrücken, das implizite „Verlangen nach der Kirche“. Darum darf dieses ganze kirchenoffene Umfeld vom theologischen Selbstverständnis der Kirche her nicht pauschal als heillose, ungeistliche „Außenwelt“ der Kirche angesehen werden, zu der der „innere Kernkreis“ der Kirche besser auf Distanz gehen sollte oder die er leichtfertig diskriminieren dürfte (als die Masse der „getauften Heiden“ oder der „bloßen Taufscheinchristen“). Im Gegenteil: Die Sicht der Kirche als „universales Heilssakrament“ steht als Garant dafür, daß die kulturelle Diakonie der Kirche gerade in diesem Bereich heute zu ihrer Berufung als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes gehört.

Die Grenzen dieser theologischen Vermittlung

Nach dem Ja kommt jetzt das Aber! Denn so einladend-offen dieses konziliare Kirchenverständnis auch ist, so unübersehbar stößt es inzwischen in seiner empirischen Gestalt hier bei uns an seine Grenzen, zeigt es seine Ambivalenzen. Ich möchte im folgenden gleichsam die Denkbewegung der „reflexiven Moderne“ mit ihrer Selbstkritik an den Widersprüchen der Moderne übertragen auf die Ekklesiologie, also das eben dargestellte „moderne“ Kirchenverständnis in seiner ungewollten, faktisch aber doch eingetretenen Problematik betrachten. Das führt keineswegs dazu, diesen theologischen Kirchenbegriff aufzugeben, wohl aber ihn für die jetzige und künftige Kirchensituation noch einmal anders zu akzentuieren.

1. *Die Problematik dieses Kirchenverständnisses.* Als zunehmend problematisch erweist sich, daß das, was im Begriff der „Ecclesia ab Abel“ *theologisch* als von Gott gewährte Ausnahme eines möglichen Weges zum Heil gilt, im *soziologisch-empirischen* Kirchenverständnis heute nicht nur als Normalfall angesehen, sondern auch – mehr oder weniger ausdrücklich – von den meisten Christen mit einem normativen Anspruch versehen wird. Eine kirchlich-institutionell weithin inaktive Form von Christsein soll vollkommen genügen, um an den der Kirche anvertrauten Heilsgütern teilhaben zu können. Ein Mehr an Kirchlichkeit gilt jetzt eher als in nachsichtiger Milde zugestandene Ausnahme für religiöse Spezialisten.

Die Folgen dieser Umkehrung der Normierungsinstanz für Christ- und Kirchesein sind auf Dauer existenzgefährdend für die Kirche: Denn erstens gerät

sie in ihrer ganzen Pastoral und Verkündigung immer mehr unter einen sogartigen Anpassungsdruck an das normale Verständnisniveau ihres kirchlichen Umfeldes. Das, was allgemein plausibel ist, droht zum obersten Maßstab dessen zu werden, was als christlicher Glaube und kirchliche Praxis akzeptiert wird, selbst schon in den Kreisen derer, die aktiv in der Glaubensverkündigung tätig sind. So aber verliert diese zusehends an christlichem Profil.

Zweitens verhindert eine solche normativ behauptete Sicht der Kirche als religiöser „Dienstleistungsorganisation“ mehr und mehr, daß sich das tragende Subjekt kirchlichen Handelns angemessen regenerieren kann. Mit der Anpassung der inhaltlichen Glaubensverkündigung geht auch eine wachsende personelle Ausdünnung an solchen Christen einher, die den Glauben der Kirche integral teilen und aktiv ihr Leben, ihre Sendung mittragen. Das spüren inzwischen fast alle Gemeinden hier bei uns (und zwar nicht nur am Priestermangel). Aber ohne ein deutlich zu identifizierendes kirchliches Subjekt wird auch das Salz der kulturellen Diakonie langsam schal und ist damit für die Gesellschaft irgendwann leicht zu vermissen oder auszutauschen.

Darum die Frage: Wie ist dieser Problematik zu begegnen, wenn man den extremen Alternativen entgehen möchte, nämlich (in der Sprache Peter Bergers) einerseits der „kognitiven Kapitulation“ vor der modernen Mentalität (sprich: möglichst reibungslose Anpassung) und andererseits der „kognitiven Verschanzung“ vor ihr (sprich: Verweigerung gegenüber der Moderne)?

2. *Kirche als konkretes Sakrament des Heils aufwerten.* Die Grundrichtung einer theologischen Antwort ist in dem konziliaren Kirchenbegriff „universales Sakrament des Heils“ selbst enthalten, nämlich in der Bezeichnung der Kirche als *Sakrament*. Dieser im vollen Sinn auf Jesus Christus, den personifizierten Heilswillen Gottes bezogene und nur analog auf die Kirche übertragene Begriff hebt gerade auch die Notwendigkeit der *konkreten*, partikularen, von anderen religiösen Lebens- und Glaubensweisen deutlich unterschiedenen Gestalt der Kirche im Heilshandeln Gottes hervor. Denn Gottes Heil kommt auf der Seite der menschlichen Antwort erst da definitiv, also unzerstörbar und in seiner Fülle bei uns an, wo es die Gestalt der konkreten menschlichen Person Jesu Christi und der konkreten, ihn öffentlich bezeugenden Glaubensgemeinschaft annimmt; wo sich also die Kirche in der Nachfolge Christi ganz von dieser Fülle der Liebe Gottes erfüllen läßt und so zum Leib Christi wird. Diese in Jesus Christus und seinem „Leib“, der Kirche, konkret gewordene Fülle der Liebe Gottes ist das innergeschichtliche Ziel der Heilswege Gottes; um ihretwillen gibt es auch das universale Umfeld einer eher latenten, „kreatürlichen Kirchlichkeit“, die für solche wirklich glaubende Empfänglichkeit den Weg bereiten soll.

Für unsere Fragestellung bedeutet das: Angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung müssen wir sicher stärker als zu den Zeiten des Konzils und der unmittelbaren Zeit danach die Konkretheit der Kirche als Sakrament, als er-

kennbares und von ihrem kulturellen, auch kirchlich-religiös geprägten Umfeld unterscheidbares Zeichen des Heils theologisch in den Blick nehmen. Ohne die damals dringend notwendige und außerordentlich befreiende Perspektive der Universalität des Heils zu verlieren, kommt es jetzt mehr darauf an, die Bedeutung der partikularen Kirche für das Heil aller Menschen zu betonen. Denn eine als Gemeinschaft der Glaubenden authentisch gelebte und deutlich zu identifizierende Gestalt von Kirchlichkeit bildet die feste Verankerung, das Widerlager, auf dem der große Bogen der universalen Präsenz des Heils aufruht und so überhaupt erst möglich ist. Zudem bliebe diese universale Präsenz ohne ein solches eindeutiges Identifikations- und Integrationszeichen doch weithin der Zweideutigkeit jeder menschlich-religiösen Heilssuche ausgeliefert, die eben immer auch von der pervertierenden Macht der Sünde, von der Verslossenheit dem wahren Heil Gottes gegenüber durchsetzt bleibt. Hier scheint mir also im ganzen eine theologische Akzentverlagerung im Verhältnis zwischen partikularem Heilszeichen und universaler Heilspresenz notwendig zu sein. Beides ist im Begriff der Kirche als dem „universalen Heilssakrament“ miteingeschlossen; aber es gibt offensichtlich kulturell-geschichtlich bedingte und theologisch sinnvolle Gewichtsverlagerungen, die sich dann zum Guten der Kirche auswirken, wenn sie die Perspektive des jeweiligen Gegenpols lebendig halten, spirituell wie strukturell.

3. *Die pastorale Konsequenz für die kirchliche Praxis.* Das aus dieser Überlegung folgende und für die Zukunftsfähigkeit der Kirche entscheidende Axiom könnte so lauten: Wir brauchen den Mut und die Entschiedenheit für eine partikulare, in sich selbst noch einmal sehr differenzierte *kirchliche Eigenkultur*, ohne sie programmatisch als *Gegenkultur* zur Moderne zu deklarieren. Das trifft sich in etwa mit dem, was heute zum Beispiel im Rahmen der Auseinandersetzung um den amerikanischen Kommunitarismus und die Lebensfähigkeit der Zivilgesellschaft oder in der postliberalen Theologie eines George A. Lindbeck, aber auch in einigen neueren deutschen pastoraltheologischen Entwürfen über die Bedeutung von partikularen „symbolischen Interpretations- oder Traditionsgemeinschaften“ für die plurale moderne Gesellschaft diskutiert wird⁷.

Eine kirchliche Eigenkultur schöpft unverkürzt und selbstbewußt aus dem reichen Reservoir ihrer Tradition an Symbolen, an Liturgien, an Erzählungen, an geistlichen Erfahrungen, an dogmatischen Bekenntnisformeln, an theologischen Erklärungen, an diakonischen und gesellschaftspolitischen Initiativen usw. Sie bietet daraus eine umfassende, sinnstiftende Lebens- und Weltdeutung aus der Mitte des christlichen Glaubens an. Sie entwickelt dieses Reservoir auch beständig weiter und stellt dafür genügend unterschiedliche Erfahrungs- und Lebensräume bereit, die sich nicht bloß als „Oasen“ mitten in einer trostlosen kulturellen Wüste verstehen. Auf diese Weise könnte die Kirche für viele unserer Zeitgenossen eine Art „Wahlheimat“ (Andreas Wollbold) werden, also eine kirchliche Heimat, die ihnen nicht einfach mehr geographisch oder biographisch vorgege-

ben ist, sondern die sie frei gewählt haben und an der sie mitbauen, so daß sie für sie selbst und für andere ein bergendes Haus im Glauben werden kann⁸.

Auf dieses pastorale Ziel wird wohl in Zukunft noch viel stärker Gewicht gelegt werden müssen. Von daher kann die oben skizzierte „kulturelle Diakonie“ der Kirche nicht mehr so selbstverständlich fast alle vorhandenen seelsorglichen Kräfte binden. Dieser Dienst bedarf durchaus weiterhin unserer Sympathie und Phantasie: zum Beispiel was die dringend erforderliche Entwicklung von liturgischen „Segensfeiern“ angeht, die wir anstelle der Sakramente anbieten könnten und die der realen Lebens- und Glaubenssituation der meisten inaktiven Christen viel mehr gerecht würden. Aber zugleich täte diesem Dienst der Kirche an dem modernen Kulturchristentum auch ein Schuß „heiterer Gelassenheit“ gut, die den realistischen Blick für die Zeitbedingtheit dieser Sozialform von Kirche bewahrt und zugleich vor zu hohen Erwartungen bezüglich ihres Beitrags zu einer zukunftsfähigen kirchlichen Glaubenskultur schützt. Gerade so könnte die Kirche in ihrer Pastoral ein glaubwürdiges Zeugnis christlicher Absichtslosigkeit („gratuité“) geben.

Auf der anderen Seite gibt es natürlich bereits sehr viele Ansätze für das, was ich mit „kirchlicher Eigenkultur“ bezeichnen möchte. Sicher nicht nur in einigen der neuen geistlichen Gemeinschaften, die dafür allerdings den deutlichsten und hoffnungsvollsten Ausdruck darstellen. Ich denke hierbei zum Beispiel auch an die vielfach wiederentdeckte und neugestaltete Tradition der Wallfahrten und Pilgerfahrten oder an die verschiedensten Typen von „geistlichen Zentren“, die Menschen heute eine kirchliche Heimat bieten; oder an die ganz erstaunliche Bewegung der „Exerzitien im Alltag“, an die vielen Familienkreise in Gemeinden, gerade auch bei jüngeren Familien, an die vielerorts praktizierten Gottesdienstformen für Jugendliche (Jugendvesper, Frühschicht u. a.), an Gebets-, Bibel- und Glaubensgesprächskreise, oder an Gemeinden, die als Ganze durch ihre spezifische Diakonie oder ihre Gottesdienstgestaltung oder ihre Spiritualität ein weit über den Ort hinaus anziehendes Profil gewinnen. Dieses vielfältige Gefüge (oder „Netzwerk“) an neuen und alten „Glaubensmilieus“ dürfte wohl die hervorgehobene Sozialform sein, in der sich Kirche in Zukunft bewußt als *Sakrament*, als unterscheidbares Zeichen des Heils für die Welt deutlicher als bisher darstellen wird⁹.

Daß das Ganze zwar ungewollt, aber faktisch nicht doch zu einer kirchlichen Nischenkultur verkommt, dafür stehen sowohl die Einbindung solcher Gemeinschaften und Gruppen in die orts- und universalkirchlichen Strukturen, als auch ihre gerade vom Amt her immer wieder einzufordernde Bereitschaft zur aktiven Verantwortung für die sie umgebende Kultur. Je besser der Kirche diese Balance zwischen identitätszerstörender Anpassung und kulturverneinender „Verschanzung“ gelingt, um so sichtbarer kann sich an ihr die Verheißung an Abraham, den Stammvater des Volkes Gottes, erfüllen: „Kirche, du sollst ein Segen sein“ – auch für die Kultur der Moderne!

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. dazu F.-X. Kaufmann, *Religion u. Modernität* (Tübingen 1989); K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne* (Freiburg ⁴1995); H. J. Höhn, *Gegen-Mythen* (Freiburg 1994); M. N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind* (Freiburg 1997); K. P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes* (Neukirchen-Vluyn 1997); *Die Zukunft der Religion*, hg. v. K. Hofmeister u. L. Bauerochse (Würzburg 1999); *Herausforderung Großstadt*, hg. v. E. Purk (Frankfurt 1999).
- ² Vgl. dazu auch M. Kehl, *Die Kirche* (Würzburg ³1994) 165–210; ders., *Wohin geht die Kirche?* (Freiburg ⁶1997); ders., „Du sollst ein Segen sein“. Zur Sendung der Christen in der Gegenwart, in: *Mitteilungsblatt des Cartell Rupert Mayer* (Frankfurt 1999) 14–26.
- ³ Vgl. K. P. Jörns, *Renaissance der Religion?*, in: *Die Zukunft der Religion* (A. 1) 30.
- ⁴ Vgl. W. Kasper, *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, in: ders., *Theologie u. Kirche II* (Mainz 1999) 249–264.
- ⁵ Vgl. W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: ders., *Theologie u. Kirche I* (Mainz 1987) 237–254; Kehl, *Die Kirche* (A. 2) 90–103.
- ⁶ Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Freiburg 1992) bes. 90–120.
- ⁷ Vgl. B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften* (Frankfurt 1993); *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, hg. v. A. Honneth (Frankfurt 1993); G. A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion u. Theologie im postliberalen Zeitalter* (München 1994); P. Berger, *Sehnsucht nach Sinn* (Frankfurt 1994); E. Arens, *Der Sinn für Zugehörigkeit. Religion u. Gesellschaft in kommunikativer Sicht*, in: *Orientierung* 59 (1995) 154–159; K. Gabriel, *Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus*, in: *Christlicher Glaube in multi-religiöser Gesellschaft*, hg. v. A. Peter (Immensee 1996) 111–128.
- ⁸ A. Wollbold, *Kirche als Wahlheimat* (Würzburg 1998).
- ⁹ Vgl. M. Hochschild, *Wo liegt die Zukunft der Kirche? Vom Milieu zum Netzwerk*, in: *Antonianum* 74 (1999) 697–724.