

mene einen Dienst geleistet. Es umschreibt seine eigene Absicht dahingehend, daß es nicht theologische Forschung, Erarbeitung neuer Erkenntnisse oder Beweise beabsichtige, sondern lediglich das katholische Dogma ins Gedächtnis zurückrufen wolle, um Klarheit im Nebel zu schaffen. In der Tat ist es weiter gar nichts als ein Akt des Erinnerns. Und dies ist doch auch der biblisch fundierte Dienst der Diener des Wortes: zu erinnern; dazu sind sie gerufen. Vordergründig kann Erinnerung lästig, Wahrheit hinderlich scheinen. Aber Fortschritte, die dem Vergessen verdankt sind, täuschen, und Einheit, der die Wahrheit ärgerlich ist, hält nicht. Man mag den römischen Text in manchen Einzelheiten kritisieren können; als Ganzes ist er ein notwendiger Dienst – notwendig in der oft unangenehmen und doch heilsamen Weise des rasselnden Weckers, der aus dem Gespinst der Träume reißt und in die Aufgabe des Tages ruft.

## Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland: innere Situation

*Von Hans Maier*

In den ersten Nachkriegsjahren hatten die Kirchen über ihre eigene innere Verfassung wenig nachgedacht<sup>1</sup>. Drängende Tagesaufgaben hielten sie von intensiver Selbstbetrachtung ab. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre jedoch begann, schon länger vorbereitet, ein Prozeß der kritischen Reflexion, der heute noch nicht abgeschlossen ist. Er verwandelte das Selbstverständnis und die soziale Gestalt der Kirchen tief – bis hin zur Zweifelsfrage nach ihrer Funktion und Überlebenschance in der modernen Welt. Dabei wirkten innere und äußere Anstöße zusammen: von außen ein zunehmend schärferes säkulares Klima, das partielle Identifikationen und Selbstvertretungen zwischen Kirche und Gesellschaft, wie in der ersten Nachkriegszeit, zunehmend erschwerte; von innen ein erschüttertes Selbstgefühl, das teils zu defensiver Abschließung, öfter aber zu übersteigerten Gegenbewegungen oder zu Eigenmacht suggerierenden Anpassungen an Zeittrends drängte.

Ausgangspunkt dieser in beiden Kirchen sich verbreitenden Stimmung waren Erfahrungen, die den gesellschaftlichen und politischen Bereich auf neue Weise (und anders als in der unmittelbaren Nachkriegszeit) in den Gesichtskreis der Kirchen rückten. Man kann diese Erfahrungen in drei Richtungen stichwortartig umreißen: Vergesellschaftung, Demokratisierung, Erlebnis säkularer politischer Tendenzen.

Zunächst machten die Kirchen die Erfahrung, daß die alten, vorwiegend rechtlichen und institutionellen Beziehungen zum Staat nicht mehr zureichten, um ihre Präsenz im öffentlichen Leben zu sichern und durch ein eigenständiges Handeln das Wertbewußtsein der Gesellschaft zu festigen. Denn mit der zunehmenden Verdich-

<sup>1</sup> Vgl. den Beitrag von Hans Maier in dieser Zeitschrift 6/73, S. 547–558.

tung der Sozialbeziehungen, der Entwicklung gemeinsamer Lebensformen jenseits nationaler und staatlicher Schranken und der universellen Tatsache des Wertpluralismus hatte der Einzelstaat seine umfassende Zuständigkeit und seine zentrale Steuerungsfunktion für das Leben der jeweiligen Gesellschaft eingebüßt. Jahrhundertlang war das Problem Kirche und Öffentlichkeit ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung die Figur des Konkordats bereitstand. Noch die Evangelische Kirche folgte mit der Initiierung der Kirchenverträge nach dem Kriege diesem Schema. Jetzt, in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, wurde es zunehmend zu einem sozialen Problem. Wurden im völkerrechtlichen, diplomatischen, verfassungsmäßigen Bereich die Bindungen zwischen Staat und Kirche schwächer oder doch bedeutungsleerer, so wuchsen sie im Feld der Gesellschaft in die Breite und Tiefe – womit sich die Berührungsflächen und Konfliktstellen zwischen Welt und Kirche vervielfachten, die alte historisch-politische Geschichtslast der Kirchen in verwandelter Form wiederkehrte.

Der zweite Vorgang hing mit dem ersten eng zusammen: es war der Prozeß der »Fundamentaldemokratisierung« (K. Mannheim), mit dem die Kirchen theoretisch wie praktisch immer stärker konfrontiert wurden. Auch hier berührte der Vorgang nicht nur die staatlichen Institutionen, er reichte bis zum einzelnen und seiner konkreten Lebenssituation, seinem Bildungs-, Berufs- und Sozialstatus hinab. Wenn Lebensanspruch, Glücksverlangen, Emanzipationswille die ältere Sozial- und Herrschaftsordnung auflösten und verwandelten, so blieb die Existenz der Kirchen davon nicht unberührt. »Demokratisierung« wirkte nicht nur von außen auf sie ein, als Zwang zur Entwicklung neuer seelsorgerlicher Formen, sondern griff auf ihr Inneres selbst über. Demokratie begegnete den Kirchen auf allen Stufen ihrer Verkündigung und ihres Weltgesprächs. Das hieß, daß die Zeit der passiven Hinnahme oder der rein pragmatischen Nutzung demokratischer Formen vorüber war und die Kirche sich aufgefordert sah, zur modernen Demokratie ein »ihr wesensgemäßes, das heißt aber ein theologisches Verhältnis« (O. Köhler) zu entwickeln. Sie mußte lernen, daß Politik in der Demokratie nicht ein Einklagen von Rechten war, sondern Kampf um die Formung des Gemeinwesens, durch Werben um Zustimmung in vielen Bereichen der Gesellschaft. Sie mußte lernen, daß der demokratische Staat das Maß seines Entgegenkommens gegenüber den Kirchen nicht (mehr) einer vorpolitischen christlichen Grundintention entnahm, sondern ausschließlich der geistig-sittlichen Mächtigkeit der christlichen Kräfte im öffentlichen Leben. Und sie erfuhr in den späten sechziger Jahren immer deutlicher, daß, wo diese Kräfte schwächer wurden, auch die dünne Decke der Verfassungsgarantien zu reißen drohte. Das bedeutete Notwendigkeit und Pflicht zur Initiative – eine Tugend, die im institutionellen Gruppendenken nicht immer stark entwickelt war.

Die Auseinandersetzung wurde um so dringlicher, als die kirchenfreundliche Stimmung, die noch in den fünfziger Jahren selbstverständlich war, etwa seit 1964 einer Haltung zunehmender Skepsis und Kritik, ja streckenweise offener Polemik zu weichen begann. Die rings um die Kirchen aufgerichteten Tabus zerbrachen. Gut- und Schlechtinformierte, Wohlmeinende und Übelgesinnte nutzten die Gelegenheit, an den kirchlichen Privilegien Kritik zu üben, an der Amtsführung kirchlicher Behörden ihr Mütchen zu kühlen. War schon zur Zeit der ersten Kirchenverträge, und

vollends mit dem Militärseelsorgevertrag, eine beträchtliche Opposition entstanden, oft mit deutlich antikirchlichem oder doch antiklerikalem Unterton, so verstärkten sich diese Tendenzen, je mehr das gesellschaftliche Engagement der Kirchen wuchs und die Reibungsflächen zwischen Kirche und Öffentlichkeit sich verbreiterten. Konfessionelle Lehrerbildung, Konfessionsschule, der meist überschätzte Einfluß der Kirchen auf die staatliche Gesetzgebung (so in der Strafrechtsreform, den Ehrechtenovellen, dem Bundessozialhilfegesetz) und auf Rundfunk und Fernsehen – dies alles wurden neuralgische Punkte in der öffentlichen Diskussion. Erstaunlich schnell fiel die lange Jahre eifersüchtig verteidigte Bekenntnisschule in den sechziger Jahren dahin, ohne daß freie kirchliche Initiativen im Bildungsbereich an ihre Stelle traten. Letzte Statusbefestigungen der Kirchen wie das Niedersachsen-Konkordat stießen bereits auf heftigen Widerstand und Massendemonstrationen. Kritische Stimmen in der Staatskirchenrechtslehre rückten den Gedanken der staatlichen Souveränität gegenüber den Kirchen wieder in den Vordergrund, und endlich machten eine Reihe von Gerichtsentscheidungen (Religionsunterricht, Schulgebet, Kirchensteuer) Veränderungen in der öffentlichen Position der Kirchen deutlich: jetzt erwies es sich als problematisch, daß man sich in den Nachkriegsjahren mit der bloßen Auswechslung des verfassungsrechtlichen Hintergrunds begnügt hatte, ohne das neue Verhältnis von Kirche und Staat verfassungsrechtlich zu positivieren; denn die gewandelte öffentliche Stimmung wirkte auf die Auslegung der Normen zurück, und dies in einem den Kirchen nicht mehr so günstigen Sinne wie früher.

Was auf der staatlichen und rechtlichen Ebene vor sich ging, wies auf Vorgänge in Kirche und Gesellschaft selbst zurück. Die sechziger Jahre wurden zu einer Zeit kritischer Selbstprüfung der Kirchen. Dabei zeigte sich ein Überhang an Rechtssicherungen und Privilegien, der nicht selten soziale und religiöse Schwächen verdeckte: der institutionelle Mantel der Kirchen war »nur mehr teilweise von der aktiven Gläubigkeit ausgefüllt« (U. Scheuner).

Die religiöse Verhaltensforschung demonstrierte die wohlvertrauten, in allen Industrieländern gleichmäßig auftretenden Phänomene der Abständigkeit und des Abfalls breiter Bevölkerungskreise von Kirche und Religion. Sie legte diesen Prozeß in spezifischer Differenzierung nach Alter, Geschlecht, Herkunft, Beruf, sozialer Lage offen. Das Ergebnis war nicht neu: die milieuspezifische Ferne zu den Kirchen nahm mit zunehmender Verflechtung in die industrielle Arbeitswelt zu; in industriefernen Zonen war sie von geringerer Bedeutung. Daß soziale Wandlungen auch die religiösen Verhaltensweisen berührten und in Mitleidenschaft zogen, war gewiß nichts Überraschendes. Neu war aber, daß sich in der industriellen Gesellschaft der Nachkriegszeit typische, ihr spezifisch zugeordnete Formen religiöser Praxis nicht (oder noch nicht) entwickelt hatten, so daß das Religiöse in einer bisher nicht erlebten Form reduziert, in der Außenwirkung geschwächt und absorbiert wurde. Offensichtlich waren die Kirchen nicht in der Lage, für Arbeiter und Angestellte ähnlich praktikable Maximen des Verhaltens zu entwickeln, wie sie sie jahrhundertlang für die klassischen Berufsbilder entwickelt hatten. Verhaltensunsicherheit, latente und offene Normkonflikte waren die Folge. Das Problem war offensichtlich nicht, wie man eine Zeitlang meinte, auf die Formel »Arbeitswelt und verbürgerlichte Kirche« zu bringen; es erwies sich als ein Strukturproblem der modernen Industrie- und Arbeitswelt schlechthin. Untersuchungen über den Zusammenhang

von Industriegesellschaft, sozialer Wandlung und religiösem Verhalten ließen jedenfalls erkennen, daß die alten (sozialen, seelischen, umweltbestimmten) Prädispositionen zu Kirchlichkeit und Religiosität in der Gegenwartsgesellschaft immer mehr abgebaut wurden, daß Glaube und Gesellschaft einander nicht mehr stützend und fundierend, sondern neutral und unter Umständen feindlich gegenüberstanden. Soziologisch ausgedrückt: für immer weniger Menschen in der westdeutschen Gesellschaft waren Religiosität, religiöse Praxis, ja selbst äußere Kirchenzugehörigkeit vorfindbare sozial-kulturelle Gegebenheiten; immer weniger Menschen wurden einfach in sie hineingeboren. Damit aber wurde das *persönliche* Moment der Glaubenszuwendung gegenüber den äußeren Milieuprägungen in solchem Maß bestimmend, daß Quantitätsverluste unvermeidlich wurden.

Der Verlust war aber zugleich qualitativer Natur. Denn der verbleibende Bevölkerungsausschnitt der Praktizierenden, Kirchentreuen (der in sich wieder viele Schattierungen aufwies) war, wie sich bei näherer Betrachtung herausstellte, nicht einfach eine verkleinerte Abbildung von Struktur und Schichtung der Gesamtbevölkerung, sondern zeigte in seinem Erscheinungsbild charakteristische Verschiebungen, die den Befund einer Dichotomie von Kirchlichkeit und Industriegesellschaft bestätigten. Bauern und Handwerker, also die Lebensform der älteren Gesellschaft, stellten den größten Prozentsatz der Praktizierenden, während die Zahl bei den Arbeitern und Technikern, also den in den industriellen Prozeß am meisten Einbezogenen, rapid absank. Da aber diese Schichten den Kern der industriellen Gesellschaft bildeten, fehlte den Kirchen, von Ausnahmen abgesehen, gerade das Mittelstück der Gesellschaft, nämlich jene jungen Familien und jene Männer jungen und mittleren Alters, die sozial die heutige Arbeitswelt repräsentierten. Damit hing das bekannte Erscheinungsbild der Gottesdienste und der religiösen Praxis zusammen: weit mehr Frauen und Kinder als Männer, weit mehr Angehörige der ganz jungen und älteren als der jungen und mittleren Generation, kurz die »Feminisierung, Verkinderung und Vergreisung« des Pfarrvolkes, wie ein holländischer Soziologe diese Erscheinungen drastisch, aber treffend gekennzeichnet hat.

Der Verschiebung der Repräsentation in die soziologischen Zonen derer, die am industriellen Prozeß noch nicht, nicht in vollem Maß oder nicht mehr beteiligt waren, entsprach auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene das, was man als »Segmentierung« des Religiösen bezeichnet hat (A. Gehlen). Gemeint war, daß das Religiöse nicht mehr das ganze Dasein ausfüllte, den ganzen Daseinssinn des Menschen prägte, sondern in Konkurrenz zu anderen Lebensmächten (Arbeit, Sport, Kunst, Politik) stand. Zwar betraf diese Segmentierung keineswegs nur – wie in der soziologischen Theorie gelegentlich behauptet – die »herkunftigen« (J. Ritter), traditionell legitimierte Mächte und Institutionen; sie erwies sich als ein Grundgesetz der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft überhaupt. Diese forderte ja auch in ihren Arbeitsvollzügen immer weniger den »ganzen Menschen«. Aber Religion und Kirche wurden vom Prozeß der Segmentierung am stärksten getroffen, da ihnen der Rückzug auf ein nur partielles Ansprechen und Beanspruchen (im Sinne eines in die Nähe von Freizeitübungen gerückten Sonntagschristentums) nicht möglich war, ohne daß sie ihre Substanz gefährdeten.

Folgte man den Zahlen über den Rückgang religiöser Akte (Taufe, Begräbnis, Kommunion und Konfirmation), so ergab sich zwar kein beunruhigender Abbruch,

aber doch ein deutliches Überwiegen formaler und traditioneller Kirchenzugehörigkeit vor bewußter und persönlicher Glaubenszuwendung. Manche Theologen, orientiert an einem spirituellen Kirchenbegriff, zogen daraus schon in den sechziger Jahren die Folgerung, die Kirchen hätten die Pflicht, alle Reste volkscirchlicher Einbettung in Staat und Gesellschaft zu tilgen und eine Entwicklung zu fördern, die von den Großkirchen zu einer »kleinen Herde« von Entscheidungschristen führe. Vor allem am Problem der Kirchenzugehörigkeit (Frühtaufe) und an der Kirchensteuerverpflichtung der Nichtpraktizierenden, aber zum formellen Austritt nicht Bereiteten entzündete sich eine jahrelange, bis heute nicht abgeschlossene Diskussion. Dabei zeigte sich freilich, daß die Alternative Volkskirche (»Milieuchristentum«)-Gemeindkirche (»Entscheidungschristentum«) viel zu einfach war; denn die Vorstellung, Kirchenbildung sei ein ausschließlich von persönlichen Entscheidungsakten abhängiger, »Individuen« zurechenbarer Vorgang, ging an der sozialen Realität vorbei.

Die Wirklichkeit war komplexer. Im Rückzug aus den mannigfachen Verflechtungen und Identifikationen mit Kultur, Umwelt, unmittelbarer Lebenserfahrung verschwand das Religiöse nicht einfach, wie die marxistische Religionskritik – und in anderer Weise die Säkularisierungsthese Max Webers – es wollten. Religion und Kirche machten vielmehr einen Formwandel durch. Wohin ging die Entwicklung? Sieht man einmal ab von der eigentümlichen Kompensation des zurückgedrängten Religiösen in dem die moderne Gesellschaft durchziehenden breiten Mäandern von Aberglauben, Okkultismus und Magie (die man vielleicht daraus erklären kann, daß sich hier das gesellschaftlich nicht mehr gefaßte Numinose verselbständigt und dämonisiert hat), so zeichneten sich vor allem folgende Vorgänge ab: ein deutlicher Konzentrationsprozeß des Religiösen auf das Kirchlich-Institutionelle hin; eine eigentümliche (neue) Verflechtung der Kirchen mit Funktionen des modernen Leistungs- und Versorgungsstaates; endlich eine mit zunehmender Komplizierung der Lebensverhältnisse sich steigernde Neigung der Gesellschaft, die Kirchen in die Rolle einer moralischen Anwaltschaft für »den Menschen« zu drängen – oder doch jedenfalls von ihnen zu erwarten, daß sie als ein moralisches Regulativ den Gesellschaftsprozeß dort hemmten und lenkten, wo die immanenten Steuerungen versagten.

Was den ersten Vorgang anging, die zunehmende »Verkirchlichung« des Religiösen (die in eigentümlichem dialektischem Gegensatz zur schwindenden Sozialbedeutung der Kirchen stand), so war das auffälligste Zeugnis hierfür die Entwicklung der Religionssoziologie in den sechziger Jahren selbst. Ging diese früher »dem Religiösen« als einer Grundmotivation sozialen Handelns in der ganzen Breite der Gesellschaft nach (mit einer gewissen Reserve gegenüber den institutionell-kirchlichen Formen), so wurde sie nach dem Krieg immer mehr zur Kirchensoziologie. Da die religiöse Komponente der Gesellschaft »in zunehmendem Maße unanschaulich« geworden war (T. Rendtorff), konnte auch die Religionssoziologie nicht mehr ohne weiteres gesamtgesellschaftlich ansetzen. Dem Verblässen unartikulierter Religiosität in der Gesamtgesellschaft ging eine wachsende Institutionalisierung und Konzentration des Religiösen im Bereich der Kirchen parallel.

Ein weiterer Vorgang hing mit dem ersten zusammen. In dem Maße, in dem die Kirchen eine spezifische (ja ausschließliche) Repräsentanz für das Religiöse in der modernen Gesellschaft gewannen, wurden sie von dieser Gesellschaft in allen Bereichen religiöser (allgemeiner: kultureller und sozialer) Sorge für den Menschen ein-

gefordert. An die Stelle des entlang den Rechtsabgrenzungen verlaufenden Gegenüber von Kirche und Staat trat eine Vielzahl spontaner, oft episodischer Kontakte von Kirche und Gesellschaft, wobei die Berührungen vermehrt, freilich auch die Reibungsflächen vergrößert wurden. Speziell in der Bundesrepublik öffnete sich dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche ein breites Feld erzieherischer, fürsorglicher, sozialer Aufgaben, das der Staat und die privaten Kräfte dann nicht hätten ausfüllen können, wenn sie es gewollt hätten. Es war mißverständlich, wenn man versuchte, diese Vorgänge auf den Generalnenner der »Konfessionalisierung« zu bringen, obwohl auch diese in Deutschland in Anknüpfung an ältere Paritätsüberlieferungen innerhalb des geschilderten Prozesses eine gewisse Rolle spielte. Entscheidend war, daß die Kirchen in den erwähnten Bereichen der Erziehung, Fürsorge, Sozialhilfe über Traditionen und personelle Reserven verfügten, die der Staat nur noch mit dem Einsatz von Zwang (und auch dann nur auf Zeit) mobilisieren konnte. Gewiß steckten im Angewiesensein der Öffentlichkeit auf kirchliche Dienste im tertiären Sektor auch spezifische Gefahren für die Kirchen. Diese rückten gelegentlich ins Licht reiner Sozialinstitutionen oder büßten in karitativem Aktivismus ihre kontemplative Seite ein – so wie die stärker sozialisierten amerikanischen Kirchen seit langem die Tendenz zeigten, sich zu sozialen Konzernen zu entwickeln. Aber ob man nun die Dinge positiv oder negativ bewerten mochte, es zeigte sich jedenfalls, daß den Funktionsverlusten der Kirchen im Gesamt der Gesellschaft Funktionsgewinne in spezifischen sozialen Zonen gegenüberstanden; hier ist die Sozialverflechtung der Kirchen in den sechziger Jahren vielfach sogar, verglichen mit der Zeit vorher, stärker und intensiver geworden.

So erklärt sich schließlich auch, daß man in der Bundesrepublik – gelegentlich in unwirschfordernder Form – den Kirchen eine Art von moralischem Hüter- und Wächteramt nicht so sehr zubilligte als vielmehr abverlangte: sei es, daß die Kirchen in die Rolle von Blockadebrechern gegenüber politischen Tabus versetzt wurden, sei es, daß man ihnen besondere Standfestigkeit gegenüber totalitären Praktiken zumutete und sie beim Ausbleiben lebensrettender Warnungen hart kritisierte, sei es, daß man sie ganz allgemein in eine Anwaltschaft für das bedrohte Humanum in der Industriegesellschaft drängte. Vieles erklärte sich aus solchen oft uneingestanden Erwartungen, so die Heftigkeit, mit der vor allem in katholischen Kreisen in den sechziger Jahren die Rolle der Kirche im Jahr 1933 diskutiert wurde, oder die weite Resonanz, die kirchliche Vorstöße in Sachen der Ostpolitik und speziell des deutsch-polnischen Verhältnisses fanden, oder die wachsende Aufmerksamkeit für kirchliche Erklärungen zu Fragen allgemein-humanitären, nicht spezifisch-christlichen Inhalts. Dabei ging es nicht immer ohne Schizophrenie ab: die Kirchen sollten nicht politischen Einfluß nehmen dürfen, aber bösen Entwicklungen doch nach Kräften wehren; sie sollten heiße Eisen anfassen, während ihre *cura ordinaria* im Alltag oft als Störung empfunden wurde. Die Ambivalenz in der Haltung der Öffentlichkeit mußte das Selbstverständnis der Kirchen um so mehr belasten, als die Möglichkeiten fehlten, so hochgespannte Erwartungen zu befriedigen. Gleichwohl zeigte sich, daß die Konzentration auf die Aufgaben eines »pouvoir spirituel« die Autorität der Kirchen nicht minderte, sondern sie in eine neue Freiheit gegenüber den gesellschaftlichen und politischen Mächten versetzte. Gerade die Neigung der modernen Gesellschaft zu technisch-perfekter Selbstabschließung und Selbstbezogen-

heit verstärkte ihr Gewicht, da sie allein imstande waren, die Gesellschaft mit der Bestimmung des Menschen zu konfrontieren und die Sinnfrage in einer Welt utilitärer Zwecke offenzuhalten.

Zu Ende der sechziger Jahre war die Lage der Kirchen in der Bundesrepublik wieder fast so offen wie unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Die Kirchen verfügten in der Gesellschaft nicht mehr über das selbstverständliche Prestige, das sie unmittelbar nach dem Krieg besaßen; sie waren auf aktive Verteidigung durch ihre Glieder angewiesen. Andererseits waren die Erwartungen der Öffentlichkeit an sie möglicherweise noch höher als in den Jahren nach 1945. Im diffusen Chor der öffentlichen Meinung schienen sich heftige, oft maßlose Kirchenkritik und ebenso leidenschaftliche Erwartungen an eine neue, mit irdischen Hoffnungen gefüllte Kirche die Waage zu halten. Auf der einen Seite der vehemente Angriff gegen alle Formen institutioneller kirchlicher Öffentlichkeit, seien es nun Erklärungen kirchlicher Ämter und Personen zu politischen Fragen oder Mitwirkungsrechte der Kirchen im erzieherischen, sozialen, fürsorglichen oder publizistischen Bereich: man lehnte die staatlich eingehobene Kirchensteuer ab, propagierte den Kirchenaustritt, kurz, man war bestrebt, den Öffentlichkeitsanspruch, die »Macht« der Kirchen zu mindern. Im gleichen Atemzug aber wurden diese Kirchen – die man in Gedanken schon zu Gemeindekirchen der »kleinen Herde« gemacht hatte – zu ungeheuren sozialen und politischen Engagements herausgefordert, für die die Macht des mittelalterlichen Staatskirchentums kaum ausgereicht hätte. Man beklagte, daß sie »den Herrschenden« nicht in den Arm fielen, wo Unrecht geschehe, daß sie zu wenig für Bildung, Entwicklungshilfe, Friedensarbeit täten und sich nicht an gesellschaftlichen Umbrüchen und Revolutionen beteiligten; ja man forderte, die Kirchen dürften sich nicht damit bescheiden, die Wunden der Welt zu heilen, sie müßten verhindern, daß Wunden überhaupt geschlagen würden – ein offenkundiger Aufruf zur Errichtung der Theokratie. Es war kaum abzusehen, ob sich in diesen widersprüchlichen Äußerungen, noch unklar, eine neue Beziehung von Kirche und Gesellschaft ankündigte; einstweilen verrieten sie vor allem die Tendenz, Kirche einerseits aus dem Alltag zu verdrängen, sie andererseits als Rückversicherung in Krisenzeiten in Reserve zu halten.

Der Ambivalenz in den Erwartungen der Öffentlichkeit entsprach die Reaktion der Kirchen. Auf der einen Seite Müdigkeit und Resignation, Rückzug auf Kerngemeinden und private Innerlichkeit; auf der anderen Seite eine virtuelle Ausweitung des Religiösen ins Politische hinein, die an die längst vergangenen Zeiten eines kirchlichen Integralismus gemahnte. Auf der einen Seite der allmähliche Zerfall der gesamtdeutschen kirchlichen Einheit; auf der anderen Seite eine zunehmende Einlassung auf nationale politische Fragen. In den Gemeinden selbst das Aufklaffen der Gegensätze zwischen Glaubensspiritualität und politischem Engagement, Orthodoxie und Orthopraxie; in der Theologie ein Spannungsbogen, der von traditionalistischen und reformistischen Positionen bis zu theologischen Legitimierungen der Revolution reichte. Wohin der Weg der Kirche gehen sollte, war in den Krisenjahren 1967–1970 völlig offen; erst in den siebziger Jahren festigten sich die Konturen allmählich wieder. Auf die neuen Verfassungsstrukturen, aber auch das neue Bild von Kirche und Öffentlichkeit, das in dieser Bewegung zutage trat, gilt es abschließend einen Blick zu werfen.

*1965 bis heute: Krise und Selbstbehauptung*

Zieht man ein Fazit der inneren Entwicklung in den sechziger Jahren, so wird deutlich, daß die Kirchen in dieser Zeit in eine stärkere Abhängigkeit von den Bewegungen der Gesellschaft gerieten. Sie verloren, teilweise wenigstens, ihre Eigen-  
dynamik, ihre geschichtlich-gesellschaftliche Autonomie. Das gilt nach außen und nach innen. Je mehr die Teilung Deutschlands sich verfestigte, desto stärker wirkte das Eigenleben der staatlichen Teile auf das Schicksal der Kirchen zurück. Der Loyalitätsanspruch der staatlichen Provisorien wuchs; eine stärkere Identifikation mit den jeweiligen politischen Ordnungen war die Folge. Für die Evangelische Kirche in Deutschland bedeutete dies, daß die mühevoll festgehaltene organisatorische Einheit der Gliedkirchen in Ost und West zerbrach; übrig blieb eine »besondere Gemeinschaft« der evangelischen Christenheit in Deutschland ohne festen institutionellen Umriß. Die Katholische Kirche widerstand kraft ihrer übernationalen Struktur der Bewegung zur teilstaatlichen Verfestigung elastischer; doch auch für sie ergaben sich als Auswirkung der Ostpolitik der Kabinette Brandt-Scheel neue Perspektiven.

Die 4. EKD-Synode im April 1967, in ihrer westlichen Hälfte im Spandauer Johannisstift, in ihrer östlichen in der Fürstenwalder Samariter-Anstalt tagend, hatte noch einmal auf beiden Seiten leidenschaftliche Appelle für die Einheit der Kirche über die politischen Trennungslinien hinweg gebracht. Auf ihr war der bayerische Landesbischof Dietzfelbinger zum neuen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt worden. Ein letztes Mal wiesen die Synodalen der DDR die öffentlichen Angriffe und administrativen Maßnahmen gegen die Einheit der Kirche zurück: für eine Trennung von der EKD, so erklärte der Greifswalder Bischof Krummacher, lägen keine theologischen Gründe vor. Ähnliche Stimmen waren im Westen zu hören. Doch bald danach ging die Entwicklung auseinander. Im November 1967 spalteten sich die »Evangelischen Studentengemeinden in Deutschland« in zwei selbständige Bewegungen in der DDR und in der Bundesrepublik; der Schritt wurde damit begründet, daß an die Stelle der Wiedervereinigung eine »Annäherung und Verständigung zwischen den beiden deutschen Staaten auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung« treten müsse. Während der noch amtierende EKD-Ratsvorsitzende Bischof Scharf an der offiziellen These festhielt, die EKD wünsche mit beiden deutschen Regierungen einen gleichgeordneten Umgang, forderten DDR-Stellen, aber auch Teile der innerkirchlichen Opposition in der Bundesrepublik eine Scheidung nach dem Prinzip der Zuordnung zum jeweiligen politischen System. Auf der Regionalsynode West der EKD in Berlin-Spandau gestand man ein, man sei »an den Grenzen unserer Kraft« angelangt. Zwar weigerten sich die Synodalen, aus der verwaltungsmäßigen und rechtlichen Trennung theologische Folgerungen zu ziehen, doch die Trennung selbst schien unabwendbar, nachdem bereits die Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands in zwei getrennten Regionalsynoden getagt hatten und ein »Bund der acht evangelischen Landeskirchen der DDR« vorbereitet wurde. Endgültig zu Grabe getragen wurde die äußere Einheit der EKD freilich erst in der »Stillen Synode« des Bundes der Kirchen in der DDR, die im September 1969 in Potsdam-Hermannswerder hinter verschlossenen



Türen tagte. Sie vollzog formell die Loslösung von den Organen der EKD, deren in Ostberlin liegende Zweigstellen am 1. Oktober aufgelöst wurden.

Weniger dramatisch und zeitlich später liegend vollzogen sich ähnliche Entwicklungen im katholischen Bereich. Die politische und gesellschaftliche Verselbständigung der beiden Teile Deutschlands – am deutlichsten im Nebeneinander zweier Synoden (1971 West, 1973 Ost) – führte hier zunächst noch nicht zu kirchenrechtlichen Folgerungen. Dem scheinbaren Zwang des von interessierter Seite vorgebrachten Satzes »Zwei Synoden – zwei Bischofskonferenzen« konnten die Katholische Kirche in Deutschland vermöge ihrer Bindung an Rom leichter begegnen, als dies der stärker in die deutsche Gesellschaft eingelassenen Evangelischen Kirche möglich war. Daß sich Änderungen im Zug des deutsch-polnischen Vertrages (1972) und des Grundlagenvertrages mit der DDR (1973) ergeben werden, ist freilich abzusehen; auch hier deuten die Anzeichen auf stärkere territorialspezifische Abhängigkeiten.

Noch deutlicher traten Gleichlauf und Wechselwirkung religiöser und politischer Probleme im Innern der Kirchen in der Bundesrepublik hervor. Die Krisen, die das Gemeinwesen im Zeichen weltpolitischer Veränderungen seit 1965 ergriffen, erfaßten auch den kirchlichen Bezirk. Alle Fraglichkeiten staatlicher Institutionen und Funktionen schlugen mit geringer Phasenverschiebung in die Kirche zurück; alle kritischen Strömungen gegen die herrschende Ordnung fanden in den Kirchen ihr Gegenstück.

Während sich in den Jahren nach 1966 im Schoß der Großen Koalition die Öffnung nach links vorbereitete, vollzogen sich in den Kirchen tiefgreifende Wandlungen und Neuorientierungen. In den Gemeinden verloren die tradierten Strukturen an Form und Festigkeit. Die Generation des Kirchenkampfes trat ab. Das überlieferte Gemeindebewußtsein, erwachsen aus dem kirchlichen Aufbruch der Zwischenkriegszeit, verlor seine zusammenhaltende Kraft. Wo bisher die undiskutierte Einheit lag, begannen sich Unsicherheit und Zweifel zu verbreiten. Nicht nur das Zeitklima spielte dabei mit, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der »Gottesfinsternis« (M. Buber); auch innerhalb der Kirchen selbst war die Anfechtung im Glauben zu einem Element religiöser Erfahrung geworden; sie konnte nicht mehr draußen gehalten werden wie zu der Zeit, da Glaube und Unglaube reinlich geschiedene Größen *intra* und *extra muros* waren. So offenbarten sich die Kirchen in den Kirchentagen von Hannover (1967) und Stuttgart (1969), den Katholikentagen von Essen (1968) und Trier (1970) in einem Zustand der Unsicherheit und Traditionsneurose: die inneren Gegensätze reichten bis zur wechselseitigen Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Fundamentalisten (»Kein anderes Evangelium«) und Progressisten; das kirchliche Amt steuerte zwischen den Fronten mühsam einen Weg der Formelkompromisse oder wich in pastorale Appelle aus. Zogen die »Stillen im Lande« sich in vermeintlich unerschütterte Kerngemeinden und eine subjektive Glaubensgewißheit zurück, so traten andere die Flucht nach vorn an: in die Schärfe innerkirchlicher Kritik, in gesellschaftliche und politische Aktionen, schließlich in eine Art von institutionalisierter Daueropposition.

Je schwerer es wurde, Gemeinsamkeit im religiösen Bereich zu praktizieren, desto größer war die Neigung, die Demonstration der kirchlichen Einheit ins Soziale und Politische zu verlagern. In den Pfarreien, den Hochschulgemeinden, den Jugendverbänden, den Priester- und Predigerseminaren waren diese Jahre erfüllt von nicht

endenden Debatten über politische oder revolutionäre Theologie. Häufig versuchte man, in politischen Aktionen ein neues soziales und religiöses Selbstverständnis zu gewinnen. Dabei schlug der gutgemeinte Eifer nicht selten in einen neuen integralistischen Gewissensdruck gegen Minderheiten und Dissidenten um. Es kam zu partiellen Totalpolitisierungen christlicher Gemeinden, so etwa in einzelnen Studenten- und Hochschulgemeinden, und auf der anderen Seite zu Polarisierungen mit den Kirchengemeinden – zu gegenseitigen Vorwürfen, Provokationen und ebenso heftigen Gegenreaktionen. Die Bewegung war nicht einheitlich; sie hatte vielfältige und diffuse Antriebe: echter Idealismus konkurrierte mit dumpfem Mitläufertum, ernsthafte theologische Bemühung mit bloßem kirchenkritischem Affekt. Die gemeinsame Problematik der Versuche, die Kirche zu politisieren, lag darin, daß sie sich der Strukturverschiedenheiten von Kirche und politischer Gemeinschaft nicht mehr bewußt waren – oder sie durch »Demokratisierung« einebnen zu können glaubten. So wurden konkrete politische Aktionen im Gottesdienst dem Hören des Wortes vorgeordnet; statt Liturgie (die nur noch Entlastungsfunktionen erfülle) forderte man eine kritische Gesellschaftsanalyse. Selbst bei Theologen ging gelegentlich das Gefühl dafür verloren, daß Kirche erst in der liturgischen Anamnese sich ihrer Identität und ihres Glaubensursprungs versichern kann – sonst wäre sie durch jeden humanistischen Weltverschönerungsverein zu ersetzen – und daß das christliche Heil das politische zwar einschließt, zugleich aber transzendiert in eine Hoffnung hinein, die selbst im Scheitern aller irdischen, politischen und ökonomischen Hoffnungen noch lebendig zu bleiben vermag.

Die Kirchen haben auf die Herausforderungen jener Jahre in verschiedener Weise reagiert. Der Prozeß ist noch nicht abgeschlossen. Es kann aber festgehalten werden, daß sich auf gesamtkirchlicher Ebene jene Kräfte nicht durchgesetzt haben, die auf eine »demokratisierte Kirche« im Sinn einer Gewaltenverschmelzung von Räten und Ämtern oder gar einer Homogenität von Kirche und Politik abzielten. Die Kirchen haben sich zwar demokratischen Formen der Meinungs- und Willensbildung geöffnet. Gleichzeitig haben sie aber die gewaltenteiligen Balancen zwischen synodalen und exekutiven, geistlichen und laikalen Elementen in der Kirchenleitung neu befestigt. Auch bezüglich ihres politischen Auftrags sind die Kirchen den Empfehlungen zur Wahrnehmung eines umfassenden politischen Mandats (das sie lückenlos in das politische System integriert hätte) nicht gefolgt; statt dessen haben sie in den letzten Jahren verstärkt die Möglichkeit zu gezielten Positionsmeldungen gegenüber der Politik – oft gemeinsam – wahrgenommen.

Besonders deutlich war das bei der katholischen Kirche. Sie hat zwar, in Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil, das Laienapostolat neugeordnet (1967) und Laienräte auf Gemeinde-, Dekanats- und Diözesanebene eingerichtet. Sie hat jedoch der Versuchung widerstanden, bestehende Laiengremien – die traditionellerweise in weitgehender Unabhängigkeit von kirchlichem Amt operierten – durch eine umfassende Einbeziehung in Synodalstrukturen zu veramtlichen – und damit zur Reklerikalisierung des Laienkatholizismus beizutragen. Ein solches Vorgehen hätte infolge der weit ins soziale und politische Glacis hinausreichenden Organisationsstruktur des deutschen Katholizismus Fragen politischer Natur in den Bereich des Amtes gebracht und zur Entscheidung gestellt, die sinnvollerweise vom Amt gar nicht entschieden werden könnten – es sei denn, man verstehe das Amt im Sinn politischer

Theologie als Anwalt permanenter Gesellschaftskritik und damit als Teil des politischen Prozesses. Andererseits wären die vorhandenen Organe gesellschaftlicher und politischer Aktivität durch eine solche Neuverteilung der Funktionen unvermeidlich geschwächt und ausgelaugt worden.

So hat sich *zwischen* der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland etabliert – als Instrument zeitgerechter Strukturreform, jedoch ohne den Anspruch absorptiver Repräsentation des Kirchenvolkes, überdies mit zeitlicher Befristung. Darin mochte man eine Halbheit sehen, wenn man von einer Rückkehr zur altchristlichen Synodalstruktur und ihrer sakramentalen Einheit von Priestern und Laien träumte. Doch entsprach die differenzierte Repräsentation nicht nur den sorgfältigen Unterscheidungen des Konzils, sie wurde auch den verschiedenen Aufgaben kirchlicher und weltlicher Mitverantwortung der Christen besser gerecht. Die Schwierigkeit einer lückenlosen Integration von Religion und Politik im Zeitalter eines innerkirchlichen Pluralismus hatte deutlich das Schicksal der katholischen Wochenzeitung »Publik« gezeigt: sie scheiterte nicht nur am Subventionsentzug der Bischöfe, sondern an dem Dilemma, als offizielles Meinungsforum »der Kirche« nur einen Teil der Meinungs- und Richtungspluralität des deutschen Katholizismus abdecken zu können, gleichwohl aber den Eindruck zu erwecken, sie spreche für alle Katholiken.

Ein ähnliches Bild bietet sich im evangelischen Bereich. Auch hier erwies sich die unvollkommene ekklesiologische Improvisation von 1948, bei aller unvermeidlichen Zurücknahme gesamtdeutscher Aspirationen in den folgenden Jahren, als widerstandsfähige Mitgift des Kirchenkampfes und als Bürgschaft für eine freie Weiterentwicklung der Gliedkirchen. Obwohl weniger als Kirche im vollen Sinn theologischer und sakramentaler Gemeinschaft, war die EKD doch mehr als ein loser Bund bekenntnisbestimmter Landeskirchen. Und obwohl der Synode die Entscheidungskompetenz, dem Rat die Exekutivbefugnis gegenüber den Landeskirchen fehlte, haben doch beide die Stimme der evangelischen Christen in der Öffentlichkeit wirkungsvoll zur Geltung gebracht, ohne daß die Einheit der Kirche selbst in kritischen Situationen ernstlich gefährdet gewesen wäre. Ob der in jüngster Zeit eingeschlagene Kurs einer stärkeren Annäherung der Bekenntnisse und eines De-facto-Unionismus innerhalb der Gliedkirchen tatsächlich zu einer Stärkung der EKD führen wird, muß abgewartet werden.

Die vermehrte ökumenische Zusammenarbeit zwischen EKD und katholischer Kirche ist bisher mehr im Bereich der Kirchenleitungen als in der Breite des Kirchenvolkes wirksam geworden – trotz zahlreicher Initiativen von unten und trotz des breit angelegten, in seinem Ergebnis freilich diffusen »Ökumenischen Pfingsttreffens« in Augsburg 1971. Die Zusammenarbeit hat sich mehr im praktischen Handeln eingespielt als auf dem Feld theologischer Auseinandersetzungen. Hier ist an die kirchliche Entwicklungshilfe zu erinnern (*Misereor* und *Adveniat* auf katholischer, »Brot für die Welt« auf evangelischer Seite), aber auch an gemeinsame Erklärungen zur Ostpolitik, zum Ehescheidungs- und Sittenstrafrecht, zur rechtspolitischen und ethischen Diskussion und jüngst zur Bodenreform.

Die notwendige Anpassung der Kirchen an Zeitstrukturen und umgebende politische Formen ist nur der eine Teil ihres immer notwendigen Aggiornamento. Der

andere, nicht minder wichtig, ist die Bewahrung ihrer fundamentalen Identität. Eine jeder Zeitströmung aufgeschlossene Kirche täte gerade der säkularisierten Öffentlichkeit von heute keinen Dienst. Denn diese wünscht Kirche nicht als Duplikat weltlicher Revolutions- und Befreiungsbewegungen – sie verlangt nach ihr gerade dort, wo diesseitige Verheißungen im Griff der Gewalt, die sie erzwingen will, zerbrechen. Wäre christliches Heil nichts anderes als säkulare Befreiung des Individuums, so wäre es in der weltweiten Enttäuschung über die nichtgelungene ökonomisch-politische Revolution längst schal geworden. Die Kirchen müßten sich in das Schicksal kurzlebiger Humanismen und Utopien teilen. Sie hätten gerade das vergessen, was sie allein zu geben haben.

Vieles spricht dafür, daß in einer Zeit des Ringens um zeitgerechte Formen der Glaubensverkündigung die äußeren Energien der Kirchen zunächst schwächer werden. Das erklärt, weshalb der Einfluß der Kirchen auf die Öffentlichkeit zurückgegangen ist und voraussichtlich weiter zurückgehen wird. Daraus sollte man jedoch keine eifertigen Folgerungen ziehen – weder die des laizistischen Triumphs noch die des resignierenden Getto-Rückzugs. Entwicklungschancen von Kirchen sind in Gesellschaften, die Religionsfreiheit gewähren, nicht determinierbar. Die religiösen Binnenkräfte entziehen sich einer schematischen Extrapolation. Entgegen dem gegenwärtigen Anschein einer die Außenwirkung der Kirche hemmenden Krise sollte man daher die Möglichkeit neuer Wechselwirkungen von Kirche und Gesellschaft auch für die Zukunft der Bundesrepublik ins Auge fassen – wie in den vergangenen Jahrzehnten einer »freien Kirche im freien Staat«.

## Wiederaufbau einer Kirche

Dargestellt an Hand der Tagebücher Robert Grosches

Von *Albert Mirgeler*

Der kurz nach dem Pfingstfest des Jahres 1967 verstorbene Kölner Prälat und Stadtdechant Dr. Robert Grosche hat außer für die vorkonziliare Zeit wegweisenden theologischen Aufsatzsammlungen<sup>1</sup> für die Jahre 1944 bis 1946 ein bereits veröffentlichtes Tagebuch<sup>2</sup> hinterlassen, das aus einfachen Arbeitsnotizen für seine umfangreiche Tätigkeit herauswuchs. Es ist auch allgemeinhistorisch von Interesse, weil es ein eindrucksvolles Bild von dem Leben und Sterben der damals pausenlos aus der Luft bedrohten Stadt Köln bietet, in der sozusagen jede Stunde des Weiter-

<sup>1</sup> Pilgernde Kirche. Freiburg i. Br. 1938; Et intra et extra, Düsseldorf 1958.

<sup>2</sup> Kölner Tagebuch 1944/46. Köln/Olten 1969. Die Veröffentlichung fiel insofern in eine nicht gerade günstige Zeit, als die Öffentlichkeit damals von aktuellen Vorgängen, vor allem der auf der Höhe befindlichen Kulturrevolution der Jugend und den Bundestagswahlen beherrscht wurde.