

Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität

Von Karl Forster

Im Mai dieses Jahres hat die Kommission für pastorale Grundfragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ein umfangreiches Dokument veröffentlicht, das den Titel trägt: *Religiös ohne Kirche? – Eine Herausforderung für Glaube und Kirche.*¹ Der Text will auf ein Phänomen aufmerksam machen, das nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern in der ganzen technisch und ökonomisch entwickelten freien Welt in einem wachsenden statistischen Umfang, wenn auch in unterschiedlichen Formen, anzutreffen ist: das verstärkte, teilweise neu aufbrechende Interesse für religiöse Fragen und Erfahrungen bei gleichzeitiger Distanzierung von den institutionalisierten Formen der Religion. In der Bundesrepublik Deutschland kann für mehr als die Hälfte der erwachsenen Bevölkerung angenommen werden, daß sie sich kaum am gemeindlichen Leben einer der großen christlichen Kirchen beteiligt, andererseits aber einer dieser Kirchen zugehört und sich selbst keineswegs als areligiös verstehen will. Zu dieser in sich vielschichtigen und vielfältigen Wirklichkeit vermittelt das Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken eine Reihe von differenzierenden religionssoziologischen Beobachtungen. Es bietet theologische Kriterien für eine Beurteilung und skizziert schließlich aktuelle, auf das Phänomen eingehende Aufgaben sowohl für die kirchliche Pastoral wie für die Gesellschaftsdiakonie der Kirche und der einzelnen Katholiken. Das Thema verdient es, auch noch unter anderen als den im Dokument herangezogenen Aspekten angegangen zu werden. So lohnt es sich etwa, die Wirklichkeit der kirchendistanzierten Religiosität in den Kontext der Geschichte der politischen Wirksamkeit des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert zu stellen, die in den letzten Jahren diskutierten Grundkonzepte für eine künftige Gemeindepastoral angesichts des dargestellten Phänomens auf ihre Tauglichkeit zu prüfen oder nach den immanenten Entwicklungstendenzen einer nicht-institutionalisierten Religiosität zu fragen.²

Solche Überlegungen führen nicht von der Suche nach praktischen Konsequenzen in der Pastoral und in der gesellschaftlichen Wirksamkeit weg. Sie können vielmehr zur Vertiefung und zu einer angemessenen Differenzierung solcher »Anwendungen« beitragen. Demselben Ziel will es dienen, wenn im folgenden der Versuch unternommen wird, zwei im Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zwar berührte, aber nicht weiter ausgeführte Gesichtspunkte zu verfolgen: (1) die Frage nach den Gründen und nach der spezifischen Eigenart der seltsam gegenläufigen Entwicklung einer neu belebten Religiosität bei zunehmenden

¹ Der Text ist zusammen mit dem Wortlaut eines Referates vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken veröffentlicht in: K. Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche? – Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, Topos-Taschenbuch 66, 1977.

² Vgl. dazu K. Forster, *Kirchendistanzierte Religiosität – Aufgabe und Chance für das christliche Zeugnis*. Ebd., S. 87–107.

der Distanz von religiösen Institutionen, (2) die Frage nach voraussehbaren Alternativen in der Weiterentwicklung kirchendistanzierter Religiosität und nach deren Bedingungen. Diese beiden Fragen hängen eng miteinander zusammen, da die möglichen weiteren Entwicklungen weitgehend durch die Gründe vorgeformt sind. Zusammengenommen kann das Bedenken der Gründe und der möglichen Entwicklungen zur Klärung der Frage beitragen, welche Imperative für den pastoralen und gesellschaftlichen Dienst erkennbar werden.

1. Gründe für das Zunehmen und die neue Qualität kirchendistanzierter Religiosität heute

Läßt man in dem hier zu untersuchenden Zusammenhang einmal die im übrigen bedeutsame Präsenz von Mitgliedern nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in unserer Gesellschaft und auch das drängende ökumenische Problem der an Jesus Christus Glaubenden, die in getrennten Kirchen und christlichen Gemeinschaften leben, beiseite,³ so betrifft die Fragestellung der kirchendistanzierten Religiosität vor allem getaufte Glieder der katholischen Kirche, die in irgendeiner Weise in deutlicher Distanz zum kirchlichen Leben und zu kirchlichen Normen stehen. Sie haben ihrer Kirche nicht total den Rücken gekehrt, sie erkennen für ihr Leben durchaus Orientierungen über das in dieser Welt Meßbare und Registrierbare hinaus an, sie schreiben Jesus Christus, der Bibel und auch der kirchlichen Tradition Autorität zu, sehen sich aber durch Nichtübereinstimmungen in einem oder mehreren für sie wichtigen Punkten an der Identifikation mit der Kirche, häufig auch zumindest an der regelmäßigen Teilnahme am gemeindlichen Leben hindert.

Eine solche Situation ist zunächst in der Geschichte der Kirche nicht neu. Zu allen Zeiten gab es bei den Gliedern der Kirche, erst recht in den verschiedenen Orden, Gruppen, theologischen Schulen oder spirituellen Bewegungen Tatbestände der besonderen Unterstreichung bestimmter Glaubensgeheimnisse, einzelner Formen geistlichen Lebens, bestimmter ethischer Verpflichtungen, eines spezifischen Rufes, die dazu führten, daß andere Inhalte, Verpflichtungen oder Formen des religiösen Lebens in den Hintergrund gerieten, ohne ausdrücklich geleugnet oder verweigert zu werden. Der Inhalt des christlichen Glaubens, die Ausdrucksformen eines Lebens aus diesem Glauben sind zu reich, als daß je in einem Menschen die gleichmäßige und perfekte Totalidentifikation mit allen der Kirche Jesu Christi eigenen Lebenswirklichkeiten endgültig und vollendet gelingen könnte. Abgesehen von der Grundtatsache der geschichtlichen Pilgerschaft jedes einzelnen Christen und der Kirche insgesamt gibt es in der Geschichte der Kirche immer wieder den Fall, daß von einem einzelnen oder von einer Gruppe bestimmte Inhalte oder Lebensformen in einer deutlichen Spannung zum vorherrschenden Trend des kirchlichen Lebens einer bestimmten Zeit und auch zur örtlichen oder gesamtkirchlichen Leitungsautorität verwirklicht werden. Auf diese Weise haben die großen Erneuerungsbewegungen, aber auch die schmerzlichen Spaltungen in der kirchlichen Ge-

³ Auf die durch die Pluralität der Weltreligionen und durch die Glaubensspaltung ausgelösten Fragen geht das Arbeitspapier »Religiös ohne Kirche?« ein. Ebd., insbesondere S. 9 f., 30 f., 38 f., 61 f.

meinschaft ihren Anfang genommen. Aus theologischer Sicht handelt es sich dabei um das doppelte Thema einer fruchtbaren Spannung zwischen Amt und Charisma sowie der notwendigen Unterscheidung der Gaben des Geistes von subjektiven Willkürlichkeiten, wie es der Kirche seit der Zeit der paulinischen Gemeinden aufgegeben ist. Immer gab es in der Kirche und in den einzelnen Gemeinden auch ein anderes Phänomen: das Zurückbleiben hinter dem Anspruch des Evangeliums Jesu Christi, häufig verbunden mit dem Versuch von Anpassungen an den Geist einer Zeit, wie er sich außerhalb der Gemeinden abzeichnete und auf die Glieder der Gemeinden übergriff. In beiden Fällen, sowohl im Falle einer charismatischen »Vereinseitigung« wie im Falle einer säkularisierenden Reduzierung des christlichen Engagements, kam es im Ergebnis zur Abstinenz von bestimmten nicht in der charismatischen Akzentsetzung enthaltenen oder der Weltanpassung zuwiderlaufenden Vollzügen des kirchlichen Lebens, auch zu einer gewissen unterscheidenden Selbstaussonderung aus dem Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft — sozusagen zu einer neuen Identitätssuche innerhalb der beibehaltenen Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde. Für beide Fälle wurde aber auch über kurz oder lang — meist in einer Wechselwirkung zwischen definitiven Grenzziehungen seitens der Kirche und sich klärenden Selbstdefinitionen der Teilidentifizierten — klar, ob der Vorgang auf eine Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft, auf eine neue Hinwendung Teilidentifizierter zum Ganzen des Glaubens oder aber auf eine Aufhebung der Einheit der Kirche, vielleicht auch auf ein Versickern des christlichen Proprium zulief. Früher oder später fiel so die Entscheidung zwischen Erneuerungsbewegung oder Sekte, christlicher Umkehr oder Trennung von der lebendigen kirchlichen Gemeinschaft.

Die gegenwärtige kirchendistanzierte Religiosität, wie sie in dem Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken angesprochen wird, hat demgegenüber zwei charakteristische Züge: die Distanz zur Kirche ist im Bewußtsein der Distanzierten kaum in einem Dissens über Glaubensinhalte oder im Erfülltsein von einem besonderen charismatischen Ruf, auch nicht in einem Unvermögen zur Nachfolge, sondern meist in der artikulierten Reserve gegen kirchliche Verhaltensregeln begründet, die in die persönliche Lebensgestaltung des einzelnen eingreifen. Die Suche nach Religiosität an institutionellen Elementen des Kirchlichen vorbei richtet sich nicht primär auf die Begegnung mit einer sich erschließenden übersinnlichen Wirklichkeit, einem objektiv Heiligen, als vielmehr auf die subjektive Erfahrung von Sinndeutungen, Zielorientierungen oder übersinnlichen Erlebnissen⁴. So sehr der neue Aufbruch von Sinnfragen und die neue Aktualität der religiösen Frage eine Korrektur, vielleicht eine Tendenzwende im neuzeitlichen Vertrauen auf die Machbarkeit der Lebensumstände und Lebensbedingungen signalisieren, so sehr liegen sie doch selbst in der Verlängerung der für die Neuzeit fundamentalen Konzentration auf das Subjektive. Institutionen, objektive Normen werden nicht nur wegen dieser oder jener inhaltlichen Ausprägung abgelehnt, sondern schon wegen ihrer Legitimation aus vorgegebenen, objektiven Verbindlichkeiten⁵. Sie werden um so störender empfunden, je mehr sie den Intimraum

⁴ Näheres dazu vgl. *Religiös ohne Kirche?* Ebd. S. 12 f., 23 f., 34 ff.

⁵ Zur grundsätzlichen anti-institutionellen Spannung vgl. G. Schmidtchen, *Katholiken im*

kreativer Selbstverwirklichung des Menschen betreffen. Daß sich die meisten Distanzierungen von Kirche und Gemeinde im Bewußtsein der von der Identifikation mit der Kirche Abrückenden am Themenbereich der kirchlichen Sexualmoral entzünden, kann angesichts der Rolle der Sexualität im Entwurf neuzeitlicher autonomer Selbstverwirklichung des Menschen nicht überraschen⁶. Der Mensch von heute, der in einer Pluralität der funktionalen Zuordnungen und Einordnungen in unterschiedliche Bezugssysteme des Berufs, der Freizeit, der gesellschaftlichen Gruppierungen und der Familie lebt, gibt sich mit der funktionalen Plausibilität der ihn jeweils verpflichtenden Verständigungsregeln nicht mehr zufrieden. Er steht immer wieder vor der Notwendigkeit, Prioritäten zu setzen und zwischen Alternativen zu entscheiden. Dabei kann er der Frage nach dem Wozu des Ganzen nicht ausweichen. Viele erwarten aber die Antwort auf solche Fragen in einem Segment ihres Lebens. Sinnantworten, Erfahrungen einer letzten Lebensorientierung, religiöse Erlebnisse sollen ähnlich wie die funktionalen Verständigungsregeln für die alltäglichen Bezugssysteme zur Verfügung stehen. Da es sich um gesamt menschliche Orientierungen handeln soll, wird häufig stillschweigend unterstellt, der möglichst breite Konsens könne der der Sinndimension angemessene Nachweis von Plausibilität sein⁷.

Angesichts der sozialwissenschaftlich erhobenen Tatbestände wäre es falsch, sich die kirchendistanzierte Religiosität so vorzustellen, als gehe es mehrheitlich um das religiöse Bedürfnis ganz außerhalb der christlichen und kirchlichen Tradition stehender Menschen, das in den kirchlichen Formen des Glaubens und des religiösen Lebens keine Wegweisung finden kann. Das Gegenteil ist die Wirklichkeit. Mehrheitlich handelt es sich um getaufte Christen, die in der Kirche und in einer konkreten Gemeinde leben, Teile eines kirchlich verstandenen christlichen Lebens – wenn auch mit oft unbewußten Modifikationen der Sinngebung und Gestaltung – weiter vollziehen, von anderen Elementen der Überlieferung aber abgerückt sind⁸. Insofern genügt es nicht, zur Erklärung ihrer Lebenssituation und ihrer persönlichen Haltung nur charakteristische Züge des säkularen neuzeitlichen

Konflikt. In: K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, 1973, S. 175 ff.

⁶ Vgl. dazu beispielsweise P. Goodman, *Aufwachsen im Widerspruch* (Deutsche Ausgabe von »Growing up absurd«, 1971, S. 327); W. Fischer, *Schule und kritische Pädagogik*, 1972, S. 111; H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 1969, S. 16 ff.; G. Schmidtchen, a. a. O., S. 174.

⁷ Zur nivellierenden Wirkung einer Präferenz der nichtkontroversen allgemein religiösen Vorstellungen vgl. *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 23 ff., 49 f., 58 ff.

⁸ Zum Profil einer kirchendistanzierten Religiosität vgl. *Religiös ohne Kirche?* Ebd., S. 23–27. Der Begriff »Auswahlchristentum«, von P. M. Zulehner geprägt und zur Kennzeichnung eines nur teilweise mit dem Glauben und Leben der Kirche identifizierten Christseins verwendet, wird weder der religionspsychologischen Komplexität noch den Kriterien einer theologischen Reflexion des Phänomens gerecht. Das Arbeitspapier *Religiös ohne Kirche?* verwendet den Begriff daher nur einmal in dem mehr phänomenologisch beschreibenden 1. Teil, vermeidet ihn aber in den religionssoziologisch oder theologisch analysierenden Passagen. Vgl. dazu auch die Kritik von D. A. Seeber, *Kirchendistanzierte Religiosität*. In: »Herderkorrespondenz« 9 (1977), S. 448. Eine Reihe anderer – teils einschränkender, teils weiterführender – Fragen der ausführlichen Kritik von Seeber sind in den hier vorgelegten Erwägungen beantwortet oder aufgenommen.

Denkens und Empfindens heranzuziehen. Es muß auch nach Gründen in der Kirche selbst gefragt werden. Wie ist es möglich, daß Menschen, die unzweideutig im Strom der christlichen Überlieferung, in der Kontinuität familiärer Kirchlichkeit stehen, in so großer Zahl auch für den religiösen Lebensbereich von der neuzeitlichen Tendenz zum Subjektiven erfaßt werden? Zur Beantwortung dieser Frage kann die Überlegung hilfreich sein, wie Kirche und Theologie die beiden fundamentalen Erschütterungen verarbeitet haben, deren Auswirkungen in der Neuzeit bis heute spürbar sind: die Glaubensspaltung der Reformation und die Säkularisierung der Gesellschaft. Beide Vorgänge müssen zusammen genannt werden, weil erst durch ihr Zusammentreffen die Kirche aus ihrer Rolle als selbstverständlich sinnvermittelnde Instanz der Gesellschaft oder als sinnvermittelndes Organ für geschlossene Minderheiten verdrängt wurde. Diese ihre Funktion hatte sie in wesentlichen Elementen noch lange über die geschichtlichen Daten der Reformation und der Säkularisation hinweg beibehalten — bis hinein in das Selbstbewußtsein des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert und in der Weimarer Republik.

Der evangelische Theologe T. Rendtorff weist darauf hin, daß sich die neuzeitliche Theologie nicht in den begrenzten Wirkraum der Kirche in einer säkularisierten pluralistischen Gesellschaft einfügen konnte, sondern immer auf die Aufgabe hin dachte, Sinn- und Transzendenzdimensionen für das Ganze der Gesellschaft zu formulieren⁹. Eben dadurch entstand eine Differenz zwischen der gesellschaftlichen Dimension theologischen Fragens nach Sinn und Transzendenz auf der einen, dem partiellen Organisationsradius der Kirche für das Religiöse auf der anderen Seite. In diesem Abstand sieht Rendtorff eine wesentliche Ursache dafür, daß das auf Sinnfragen zentrierte religiöse Suchen der Gegenwart nicht selten dem kirchlich Institutionellen mit Skepsis oder Kritik gegenübertritt. Rendtorffs Hinweis steht im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Systemtheorie N. Luhmanns und der kritischen Theorie von J. Habermas, die beide von unterschiedlichen Ansätzen her Religion nur mehr als historische Gestalt wahrzunehmen bereit sind¹⁰. Er versucht in der Beziehung von Individuum und System, von Historie und Systematik einen theologischen Gehalt freizulegen und diesen in der christlichen Zuordnung von Mensch und Gott, persönlichem Glauben und göttlicher Universalität zu entdecken. Im Rückgang der religiösen Objektivationen des christlichen Glaubens, der historischen und institutionellen Gestalt christlicher Religion sieht er ein Zeichen für deren Lebendigkeit als Umwelt für das gesellschaftliche System¹¹. Aber in der von ihm postulierten Verschränkung von Umwelt und System wird auch unversehens Gott zum »Allgemeinen, Universellen von Subjektivität«, das die individuelle Freiheit gegenüber der »empirisch-allgemeinen Welt der Gesellschaft« legitimiert und sie zugleich zur ständigen Veränderung eben dieser empirisch-allgemeinen Welt verpflichtet¹². So theologisch anfechtbar Rendtorffs Thesen zum Verhältnis von Theologie und Kirche, auch zum Gottesverständnis sind, so bedeutsam ist sein analytischer Hin-

⁹ Vgl. T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?* Serie Piper 1975, S. 20 ff.

¹⁰ Ebd., S. 7–24.

¹¹ Ebd., S. 87 ff.

¹² Ebd., S. 75–87.

weis auf die Differenz zwischen Theologie und Kirche im Hinblick auf die fundamentalen Fragestellungen und die konkreten Objektivationsmöglichkeiten von Religion.

Vielleicht hat in der katholischen Kirche die durch das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöste Reform unbewußt die kirchlichen Objektivationsmöglichkeiten für Religion eingeschränkt. Manche in sich theologisch gut begründeten Elemente der Liturgiereform, der nachkonziliaren Erneuerung der Sakramentenpastoral, auch der Hervorhebung des Entscheidungscharakters des Glaubens und der Verpflichtung der Glieder der Kirche zu einem tätigen Apostolat können sich praktisch in dieser Richtung auswirken¹³. Andererseits deutet vieles darauf hin, daß sich publizistisch stark beachtete Autoren der nachkonziliaren Theologie von kirchlichen Konkretisierungen des Glaubensbekenntnisses weg auf allgemein christliche oder allgemein religiöse Denkstrukturen zubewegen. Diese Entwicklung muß zunächst überraschen, denn die neuere Theologie, die auch für die konziliare Reform maßgebend wurde, hatte gerade bei einer radikalen Kritik an Religion und Religiösem im christlichen Selbstverständnis und Lebensvollzug angesetzt. Vorbehalte gegen das »Volkskirchliche«, die heute in vielen pastoral-theologischen Erwägungen eine große Rolle spielen, sind die letzten konkreten Ausläufer dieser Strömung¹⁴. Auf der anderen Seite kann aber nicht übersehen werden, daß etwa K. Rahner, auf den sich die Entwürfe einer künftigen »Gemeindekirche« oder »Entscheidungskirche« nicht zu Unrecht berufen, selbst durch den Schlüsselbegriff des »anonymen Christen« – in die Rendtorffschen Unterscheidungen übersetzt – zugunsten von Religion als Umwelt für das gesellschaftliche System plädiert und die konkrete Kirchlichkeit als Ausdruck eines organisierten Teilsystems Religion eher in die zweite Linie treten läßt¹⁵. Letztlich handelt es sich hier um die Spiegelung jener Aporie zwischen dem dogmatisch-sakramentalen und dem anthropologischen Ansatz in Rahners Ekklesiologie, die einerseits die letzte »Konkretheit« des Heils als endgültiger Selbstmitteilung Gottes und seiner subjektiven Annahme gerade in der amtlich-sakramental-institutionellen Kirche sieht, anderer-

¹³ Zweifellos stellen die liturgischen Reformen einen höheren Anspruch an das »Mittun« der einzelnen und bieten bisher weniger Anknüpfungspunkte für eine gestufte Partizipation an religiösen Erfahrungen. Die nachkonziliare Erneuerung der Sakramentenpastoral betont stärker das Element des »opus operantis«, auch etwa die Verantwortung der Eltern bei der Kindertaufe. Darin liegt ohne Zweifel die Chance eines breiteren Bewußtwerdens der aktiven Aufgaben und Möglichkeiten des Christseins. Es muß aber gesehen werden, daß damit die Objektivationsmöglichkeiten für Teilidentifikationen mit der Kirche schmaler werden. Dies stellt der weiteren Entwicklung der liturgischen Gestaltungsformen und dem pastoralen Dienst ganz allgemein neue Aufgaben, wenn nicht Anknüpfungspunkte für die Erfüllung des missionarischen Auftrags preisgegeben werden sollen. Vgl. Religiös ohne Kirche?, a. a. O., S. 75–81.

¹⁴ Einen Überblick über die pastoraltheologischen Positionen zu diesem Thema gibt H. Schilling, Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«. In: »Diakonia« 2 (1975), S. 78–99, das im gleichen Heft, S. 111–119, sowie in Heft 3 (1975), S. 192–205, abgedruckte Forum mit zahlreichen Diskussionsbeiträgen.

¹⁵ Besonders deutlich werden die beiden Positionen in: K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe. Herderbücherei 446, 1972, unter den Stichworten »Kirche wirklicher Spiritualität«, »Kirche der offenen Türen« und »offene Kirche«.

seits aber eben dieses Institutionelle dem freien Charisma gegenüber doch nur als geschichtliches »Material« der subjektiven Freiheit zu verstehen scheint¹⁶.

In der katholischen Theologie der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit gibt es eine Tendenz, die das konkret und institutionell Kirchliche zwischen dem Subjektiven der individuellen Freiheit und Entscheidung des Glaubens auf der einen, dem allgemein anthropologischen, kosmologischen und theologischen Verstehenshorizont auf der anderen Seite zurücktreten läßt, da es nicht mehr in einer unverzichtbaren Vermittlungsrolle zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten gesehen wird. M. Kehl hat dies in seiner sehr gründlichen Analyse der ekklesiologischen Entwürfe von H. Küng und K. Rahner im einzelnen gezeigt¹⁷. W. Kasper hat in einem Überblick über die Grundtendenzen heutiger Christologie auf einer noch breiteren Untersuchungsbasis nachgewiesen, zu welchen theologischen Defiziten eine einseitig kosmologische, anthropologische oder universalgeschichtliche Christologie im Blick auf den Christusglauben führt und wie auch eine ausschließlich am historischen Jesus orientierte Christologie ihrerseits zu neuen Verkürzungen, gelegentlich sogar zu ganz ähnlichen ideologischen Verzerrungen — nur eben unter dem Vorzeichen einer Hermeneutik des geschichtlichen Jesus, seines Wirkens und seiner »Sache« — führt¹⁸. Kasper fordert mit Recht ein gleiches Ernstnehmen des verkündigenden Jesus wie des verkündigten und geglaubten Christus. Diesem Kriterium vermögen trotz einer teilweise faszinierenden und religiöse Betroffenheit auslösenden Sprache neueste Entwürfe für ein radikales Christsein nicht zu genügen, wie sie etwa von J. B. Metz und H. Küng vorgelegt worden sind¹⁹. Vielmehr wird gerade in solchen Entwürfen deutlich, wie sehr sie — von einem je besonderen Ansatz her — in die Gefahr geraten, Glaube und »Nachfolge« säkular zu instrumentalisieren, so sehr und so ausschließlich es auch um den »armen und bis in den Tod gehorsamen Christus«²⁰ oder um »Jesus — weder Priester noch Theologe«²¹ gehen soll. Metz und Küng wollen zur Überwindung einer religiösen Identitätskrise der Menschen beitragen. Metz bietet dafür »eine Art Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche«, die aber wesentlich in der gesellschaftlichen und innerkirchlichen Wahrnehmung einer gesellschaftskritischen Funktion durch die dazu Aufgerufenen besteht²². Küng zielt auf einen weitgehenden Abbau des Institutionellen und Normativen in der Kirche zugunsten einer freien charismatischen Ausrichtung

¹⁶ Vgl. dazu die ausführliche Analyse bei M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, 1976, S. 171–238.

¹⁷ Ebd., S. 123–238.

¹⁸ W. Kasper, *Jesus der Christus*, 1974, S. 13–71.

¹⁹ Für J. B. Metz wird dies in dem wesentlich von ihm mitgestalteten Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Unsere Hoffnung«, noch mehr aber neuerdings in J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, 1977, deutlich; für H. Küng in: H. Küng, *Die Kirche*, 1976; Unfehlbar? ³1974; derselbe, *Christsein* ²1974.

²⁰ J. B. Metz, *Zeit der Orden?*, a. a. O., S. 15.

²¹ H. Küng, *Christsein*, a. a. O., S. 170.

²² J. B. Metz, a. a. O., S. 10.

der Christen auf Gott und dessen Willen und einer zeitgerechten Plausibilität solcher Ausrichtung²³.

Die Anmerkungen zu einigen Grundproblemen gegenwärtiger Theologie könnten dahingehend mißverstanden werden, als sollten auf diese Weise Sündenböcke für eine statistisch zunehmende Distanz vom kirchlich Institutionellen namhaft gemacht werden. Es wäre naiv, wollte man für ein sehr komplexes Phänomen wie das der kirchendistanzierten Religiosität nach einer einzigen Ursache suchen. Es ist aber unverkennbar, daß sowohl in einer Reihe von christologischen Entwürfen wie in manchen Ansätzen zu einem radikalen Christsein dem Kriterium Kirche oder Kirchlichkeit für eine Unterscheidung des Christlichen nur ein sehr bescheidener Stellenwert zukommt. Dies kann angesichts der gegenwärtigen Publizität bestimmter theologischer Ansätze samt den damit verbundenen Vergrößerungen nicht ohne Auswirkungen auf die Selbst- und Fremdeinschätzung von Teilidentifikationen mit dem kirchlich bezeugten und gelebten Glauben bleiben. Es fördert zumindest das Umgehen einer Grundentscheidung für oder gegen das kirchliche Glaubenszeugnis und die Versuche religiöser Identitätsfindung an Kirche vorbei. Den im Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken herangezogenen Ergebnissen religionssoziologischer Untersuchungen sind unübersehbare Korrelationen zwischen einer mangelnden Identifikation mit der Kirche und Abweichungen vom überlieferten Christusglauben, auch einem weitgehenden Entschwinden Gottes aus dem persönlichen Erfahrungsbereich zu entnehmen²⁴. Ob Jesus der Christus der Glaubensüberlieferung und der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, der menschengewordene Sohn Gottes ist oder nur Mensch, wenn auch höchste Verwirklichung des Menschlichen, zur Nachfolge rufendes Vorbild, bis heute beachtenswerter Lehrer, ist nicht nur die Frage nach einem zentralen Inhalt des kirchlichen Glaubens. Zusammen mit dem Bekenntnis zu seiner Auferstehung von den Toten entscheidet diese Frage auch über wesentliche Bedingungen in der Sicht der menschlichen Geschichte. Gibt es in ihr nur die Geschichte menschlichen Leides, das aus der Solidarität mit dem Leiden und Sterben Jesu und in der Hoffnung auf die von Gott zugesagte Zukunft ertragen und herumgewendet werden muß, oder gehört zur Geschichte das Schuldigwerden vor Gott und den Menschen, geschichtliche und persönliche Schuld, die durch seine Erlösungstat herumgewendet ist²⁵?

An der christologischen Frage entscheidet sich auch die Frage nach der Institution Kirche. Ist sie nur notwendig wie jede andere gesellschaftliche Institutionalität und so in ihrer Gültigkeit auf das funktional Erforderliche beschränkt oder trägt sie die geschichtliche Kontinuität einer das Christsein begründenden Stiftung oder Setzung Jesu Christi? Ist sie ein nur soziologisch zu verstehendes Konstrukt, dessen Heiligkeit durch die Sünde der darin lebenden und Kirche repräsentierenden Menschen zugedeckt wird²⁶, oder gibt es in ihr neben und mit aller geschicht-

²³ H. Küng, *Die Kirche*, a. a. O., S. 181 ff., 223 ff.; derselbe, *Unfehlbar?*, a. a. O., S. 122, 142, 153.

²⁴ Vgl. dazu *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 23 ff., 42 ff.

²⁵ Vgl. dazu *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 21 f., 64 f.

²⁶ Die Kritik, die Kirche tue zu wenig, was sie von anderen verlangt, spielte insbesondere bei kirchendistanzierten Katholiken schon in den Umfragen zur Vorbereitung der

lichen Sündigkeit die Heiligkeit der sakramentalen Gegenwart wirksamer Zeichen für die Heilstat ihres Herrn? Diese und andere damit zusammenhängende Fragen mag man mit theologisch-wissenschaftlicher Akribie unterscheiden und so von mancher praktischen Konsequenz für das Verhältnis zur konkreten Kirche trennen. Für den nicht beständig an theologischen Reflexionen teilnehmenden Christen sind aber solche — zugegebenermaßen vereinfachenden — Konsequenzen ungleich selbstverständlicher. Vieles aus dem theologischen Disput wirkt auf ihn wie die Bestätigung jenes Subjektivismus der religiösen Erwartungen, den ihm die Struktur des säkularen Denkens der Neuzeit nahelegt und von dem er die Vermeidung des Konflikts zwischen einer objektiv in Anspruch nehmenden Botschaft und seiner eigenen autonomen Selbstverwirklichung erhofft. Wenn verschiedene Theologien in der Auslegung des Wortes Jesu und des Willens Gottes so selbstsicher sein können, warum sollte er es nicht auch selber sein in seiner Entscheidung darüber, was ihm und anderen Sinn, Orientierung, Erfahrung übersinnlicher Wirklichkeit zu erschließen vermag? D. Sölle hat vor kurzem in einem Gespräch über ihre Eindrücke am *Union Theological Seminary* in New York Erfahrungen mit den »postchristians« der amerikanischen Gesellschaft geschildert²⁷. Sie ist über die immer noch breit vorhandenen Verflechtungen zwischen dem Christlichen und der Kultur erstaunt, die dort Menschen ohne Religion als etwas Unvollständiges erscheinen lassen. Sie berichtet über den Protest junger »Radikaler« gegen solche Formen, zeigt aber — offensichtlich zustimmend — auch, wie deren »counterculture« eben solche Verflechtungen als Instrumente zur Veränderung der Gesellschaft benutzen²⁸. Man fragt sich unwillkürlich, ob in solchen Vorgängen für die Konversion nicht mehr so sehr inhaltliche Neuorientierung, theologische Vertiefung des Verhältnisses zu Jesus Christus, sondern eher formale Radikalisierung, Wechsel der gesellschaftlich-kulturellen Option eines stark innerweltlich instrumentalisierten Glaubens bedeutet, nicht der Endpunkt eines Gefalles beschrieben wird, in das sich kirchendistanzierte Religiosität durch eine die kirchlich überlieferten Glaubenswahrheiten relativierende Theologie entlassen fühlen darf. Das von Sölle bewunderte »liberation prayer book« aus Berkeley, in dem es lange Heiligenlitaneien mit der Bitte um Beistand an Einstein, Theresa von Avila, Mahatma Gandhi gibt, der Synkretismus aus Zen-Buddhismus, Christentum und Mystik, in dem Sölle ein Symbol der Befreiung sieht, scheinen jedenfalls für manche deutsche Entwicklung in einer nicht so weiten Ferne des Unwahrscheinlichen zu liegen²⁹.

Nicht unbeteiligt an der Ausbreitung einer kirchendistanzierten Religiosität ist die Institution Kirche selbst. Das gilt für die Art, in der kirchliche Normen der Lebensgestaltung artikuliert werden, für die Art, in der sich kirchliche Pastoral bemüht, gemeindliche und kirchliche Kommunikation und Interaktion zu fördern, auch für die Art, in der nicht selten Träger des kirchlichen Amtes ihre Aufgaben wahrnehmen. Über die Verantwortung von Institution und Amt für die kirchliche und religiöse Identitätskrise wird relativ häufig gesprochen.

Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland eine beachtliche Rolle. Vgl. dazu G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, 1972, S. 8.

²⁷ D. Sölle, *Konversion und Radikalisierung*. In: »Merkur« 7 (1977), S. 665 f.

²⁸ Ebd., S. 667.

²⁹ Ebd., S. 666.

Autoritärer Herrschaftsanspruch, lebensfremder Normenformalismus, Unsicherheit oder Schwäche der Autoritätsausübung, Abstand zwischen Anspruch der Botschaft und tatsächlicher Lebenswirklichkeit sind oft gebrauchte Stichworte der Kritik. Vielleicht liegt diesen und manchen anderen Defizienzen aber ein noch fundamentaleres Defizit zugrunde, das nicht ohne Zusammenhang mit bereits genannten Entwicklungen innerhalb der Theologie ist. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß schon seit einiger Zeit die kirchliche Institutionalität im theologischen Verständnis zu sehr in den Hintergrund getreten ist und man ihre eigentümliche Rolle mit Administration oder Bürokratie auf der einen, funktionalen Effizienzhilfen oder kurzatmigen Aktionsinitiativen auf der anderen Seite verwechselt hat³⁰. Sicher läßt sich die Institutionalität der Kirche nicht von einer funktionierenden Organisation und Verwaltung trennen. Ohne Zweifel bedarf es heute mehr als früher des human- und sozialwissenschaftlich geprüften Instrumentariums für die Pastoral, der aktuellen gesellschaftlichen Aktion aus christlicher und kirchlicher Verantwortung. Die Disproportion zwischen dem Schwinden einer sich kirchlich und gemeindlich objektivierenden Gläubigkeit, einer sakramental geprägten Spiritualität, einer sich kirchlich verstehenden Verkündigung auf der einen, der wachsenden Differenzierung und quantitativen Ausweitung organisatorischer und administrativer Strukturen auf der anderen Seite wirkt aber wie jeder Perfektionismus einer Verwaltung von Mängeln im Ergebnis antiinstitutionell. Ein zu wenig zielbezogener Einsatz funktionaler Hilfsmittel für die Pastoral – mag es sich nun um Geräte, um kommunikative oder didaktische Methoden oder auch um liturgische Vollzugsformen handeln – können den Eindruck begünstigen, die Kirche oder die konkrete Gemeinde oder der verantwortliche Mitarbeiter der Pastoral hielten den Glauben oder das christliche Leben, die Liturgie der Gemeinde oder die Spiritualität der Kirche letzten Endes doch für machbar und organisierbar. Ein solcher Eindruck muß zwangsläufig zur kritischen Erwägung zweckmäßigerer Alternativen und – was noch folgenschwerer ist – zur Enttäuschung eigentlich religiöser Erwartungen führen. Wo sich die Kirche in ihren Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen oder in ihrem aktiven gesellschaftlichen Engagement auf punktuelle Teilbereiche einer »Gesellschaftsrelevanz« beschränkt und darauf verzichtet, ihre Präsenz in der Gesellschaft als Dienst aus dem Ganzen des Glaubens transparent werden zu lassen, kann der Eindruck einer »politisierenden« Kirche entstehen und entweder die Alternative einer anderen »politischen« Theologie oder die Suche nach anderen religiösen oder sinnvermittelnden Motivationen für die Entscheidungsfragen der gesellschaftlichen Zukunft provozieren.

³⁰ Auf die Gefährlichkeit einer unbedachten Gleichsetzung von Institution und Administration oder Bürokratie weist auch M. Kehl, *Kirche als Institution*, a. a. O., S. 315, hin. Seine Analyse des Defizits an Institutionellem in verschiedenen Ekklesiologien wie auch sein Beitrag zu einem neuen theologischen Verständnis der kirchlichen Institution verdient starke Beachtung. Ob allerdings die Anknüpfung an Hegels Begriff der »konkreten Freiheit« auch theologisch-systematisch schon das letzte Wort sein muß, bedarf der weiteren Untersuchung. Sie kann hier nicht angestellt werden. Es ist aber demnächst eine eigene größere Arbeit zum soziologischen und theologischen Verständnis kirchlicher Institutionalität geplant.

Ein sehr sensibler Bereich der institutionellen Wirksamkeit der Kirche ist der Bereich der Normvermittlung für den Glauben und die sittliche Lebensorientierung. Theologische Auseinandersetzungen, ja ein zunehmender Pluralismus der Glaubensprofile und der Grundansätze ethischer Wertung, rufen nach klärenden Grenzmarkierungen durch das kirchliche Amt, wenn die für religiöse Gemeinschaften typischen Grundlagen einer Gemeinsamkeit nicht nur formaler, sondern inhaltlich bestimmter Sinn- und Zielorientierungen vermittelt werden sollen. Dieselben theologischen Auseinandersetzungen wirken sich aber verunsichernd für solche Grenzmarkierungen aus. Kompensationsversuche zwischen verschiedenen Normbereichen (etwa Toleranz für weitgehende liturgische Experimente gegen enge Fixierungen in Glaubensfragen, Gewährenlassen grundlegend pluraler Christologien gegen sehr konkrete Weisungen in der Sexualmoral u. ä.) können die Identifikationsbereitschaft mit dem Ganzen der kirchlichen Institutionalität nicht fördern. Die angesichts der Mentalität des neuzeitlichen Denkens wichtige Vermittlung von Allgemeinem und Konkretem, Übergeschichtlichem und Geschichtlichem ist nur dann möglich, wenn sich die verbindliche Auslegung der Offenbarung Gottes in allgemeine, aber profilierte Orientierungen mit Offenheit für situationsbezogene, den jeweiligen Denk- und Lebensstil aufnehmende Konkretisierungen verbindet. Eine Kombination von prinzipieller Beliebigkeit und »fortschrittlich« pragmatischem Klerikalismus einzelner Amtsträger widerspricht dieser Aufgabe in jeder Hinsicht.

In einer besonders brisanten Frage hat die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur pastoralen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*³¹ den Weg der Vermittlung von Objektivem und Subjektivem zu beschreiten versucht. Hat diese Erklärung zu einer Stärkung der Identifikationsbereitschaft mit der Kirche oder zu einer völligen Subjektivierung und damit zur Auflösung des Institutionellen in wesentlichen Fragen der Ehemoral geführt? Die Frage ist schwer zu beantworten, da es keine Beobachtung von Entwicklungen für den alternativen Fall des Ausbleibens einer solchen Erklärung geben kann. Sicher ist aber, daß die Königsteiner Erklärung in ihrem Wortlaut einen hohen Anspruch an die Gewissensbildung und Gewissensentscheidung der einzelnen stellt. Dieser Anspruch bringt zugleich ein großes Vertrauen in die Gewissen zum Ausdruck und spricht damit jene Instanz an, die im menschlichen Subjekt die Vermittlung von Allgemeinem und Konkretem zu leisten hat und insofern der Institution korrespondiert. Es wird weder dem Anspruch noch dem Vertrauen gerecht, wenn in der praktischen Pastoral die Königsteiner Erklärung gelegentlich entgegen ihrem Wortlaut als Verzicht auf jede ethische Wertung der Geburtenregelung oder der Ehemoral ausgelegt wird. Auf dem Hintergrund gesamtkirchlicher Äußerungen zur Ehe- und Sexualmoral führt dieses Verhalten auf jeden Fall zur weitgehenden Abwertung des Institutionellen.

³¹ Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika »*Humanae vitae*« vom 30. 8. 1968, in: Nachkonziliare Dokumentation 14, 1968.

11. Überschaubare Alternativen in der Weiterentwicklung kirchendistanzierter Religiosität, deren Bedingungen und Konsequenzen

Die vielfältige Wirklichkeit einer kirchendistanzierten Religiosität mit der für das Heute charakteristischen Eigenart einer lebenspraktischen und eines prinzipiell subjektiven Akzents ist im Kontext solche Tendenzen eher bestätigender als korrigierender Theologien und angesichts einer den Kern des kirchlich Institutionellen eher verbergenden als ins Spiel bringenden Institutionalität der Kirche ein typisches Übergangsphänomen, das auf weitere Entwicklung drängt. Die letzten Jahre haben im säkularen gesellschaftlichen Bereich gezeigt, wie eine prinzipielle Verneinung vorgefundener Institutionen, verbunden mit der neuen Aktualisierung von den Augenblick transzendierenden Sinn-, Wert- und Zukunftsfragen, früher oder später zu einer Neuentdeckung des Sinnes für das Institutionelle führt – sei es in der Form der Einleitung eines »Marsches durch die Institutionen« zur Effizienz der Umwertung aller Werte oder in der Form des Rückgriffs auf gestern noch für reaktionär gehaltene Pragmatismen institutionell gesicherter Ordnungen oder auch in der Form einer Bereitschaft, über die Unverzichtbarkeit institutioneller Vermittlungen zwischen dem Gemeinsamen und dem je Besonderen von neuem nachzudenken. Kirchendistanzierte Religiosität hat aus Gründen und Bedingungen, die in ihren verschiedenen Gestalten wirksam werden, die Disposition zu verschiedenen weiteren Entwicklungsgängen. Einige charakteristische Möglichkeiten, die teils aus schon registrierbaren Konkretisierungen, teils auch aus der Struktur der Gründe oder Bedingungen erkennbar sind, sollen in Umrissen skizziert werden, um auf Dimensionen der möglichen pastoralen und gesellschaftlichen Konsequenzen, aber auch auf darin liegende Entscheidungsalternativen hinzuweisen. Da ein wesentlicher Grund für die typisch neuzeitliche Entwicklung einer kirchendistanzierten Religiosität in der allgemeinen Krise des Institutionellen liegt, ist es nicht verwunderlich, wenn die Entwicklungsalternativen zu einem Teil in sachlicher und formaler Nähe zu den in sozialwissenschaftlichen Institutionstheorien erfaßten Gegebenheiten stehen.

A. Gehlens Ansatz einer Naturlehre der Institutionen, der Institutionen als unbedingte objektive Vorgegebenheiten und als »Entlastung« der Subjektivität sieht und aufgrund der neuzeitlichen Entwicklung in einen Kulturpessimismus mündet, da in seiner Sicht der Monotheismus und die Maschinenteknik die für entlastende Institutionen unverzichtbare »Transzendenz ins Diesseits« unmöglich gemacht haben³², korrespondiert in einer manchmal geradezu verzweifelten Weise die Neigung kirchendistanzierter Religiosität zum Aberglauben³³. Entgegen Gehlens Pessimismus wird hier gewissermaßen aus der neuzeitlichen Subjektivität heraus ein diesseitiges Absolutum akzeptiert (z. B. Astrologie), dessen Verbindlichkeit sich weder durch den theoretisch festgehaltenen Monotheismus noch durch die naturwissenschaftlich-technische Aufgeklärtheit beeinträchtigen läßt. Die Triebkraft besteht offensichtlich in der Entlastung, die für die je zur reflektierten Entscheidung herausgeforderte Subjektivität erwartet wird. Das darstellende – dem in-

³² Vgl. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 21964, S. 91.

³³ Vgl. dazu *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 22, 63.

strumentellen entgegengesetzte – Verhalten, das solche Institutionalität begründet, folgt nicht selten einer elementaren und archaischen Anthropologie. Die theologische wie gesellschaftliche Bedenklichkeit solch nostalgischer Umkehrungen des Gehlenschen Pessimismus hinsichtlich der Möglichkeit entlastender Institutionen liegt auf der Hand. Die selbstgewählte Transzendenz ins Diesseits läßt die Selbsttranszendierung auf Gott hin verkümmern und löst das Ritual der Verehrung des einen wahren Gottes synkretistisch auf. Da es sich um einen bewußt projizierten, nicht um einen genuin religiösen Archaismus handelt, ist die Enttäuschung der früher oder später aufgedeckten Selbsttäuschung unvermeidlich. Die letzten Motivationen der Menschen werden damit für die Gesellschaft unberechenbar. Der Manipulation für willkürlich gesetzte, aber dem Anschein nach plausible Absolutheitsansprüche gesellschaftsverändernder Utopien und Ideologien eröffnen sich unabsehbare Möglichkeiten³⁴. Die Bedenken, die gegen den Pseudoarchaismus verschiedener Formen des modernen Aberglaubens zu äußern sind, gelten selbstverständlich auch für jeden Pseudoarchaismus, zu dem sich kirchliche Institutionen durch das menschliche Entlastungs- oder Stützungsbedürfnis kirchendistanzierter Religiosität verleiten lassen und der ähnlich wie der Pseudoarchaismus des Aberglaubens durch eine ideologisierende Verkürzung des Glaubens abgelöst werden kann. In diesem Sinne kann auch ein Vermeiden theologischer Kontroversen durch den Verzicht auf theologische Reflexion kein dauerhafter Weg zu neuen Identifikationsmöglichkeiten kirchendistanzierter Religiosität mit der Kirche sein.

H. Schelskys Variante für die Begründung der entlastenden Institutionen aus der Bedürfnisstruktur des Menschen vermag zwar das für die Neuzeit aktuelle Erfordernis einer Vermittlung von Subjektivem und Objektivem anzugehen, da die Institutionen höheren Grades nach diesem Konzept auch die neuzeitliche Bedürfnisstruktur der Reflexion, des Anspruchs auf persönliche Freiheit des Individuums und auf kritische Distanz zu sozialen Zwängen aufnehmen und befriedigen sollen³⁵. Dies geschieht durch institutionalisierte Formen des Gesprächs, der Diskussion und der kollektiven Reflexion. Wenn aber Schelsky darin ausschließlich ein »Ausdrucksbedürfnis des Individuums« und nicht ein praktisch-politisches Bedürfnis zur Veränderung des Institutionellen befriedigt sehen will, so fragt es sich, ob auf diesem Wege die Vermittlung zwischen der Subjektivität der Individuen und der Objektivität des Institutionellen wirklich geleistet werden kann. Die nachkonziliaren Räte in der Kirche und in besonderer Weise die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland konnten viel dazu beitragen, daß einer relativ großen Zahl von kirchenkritischen Katholiken die Erfahrung vermittelt wurde, ihre Subjektivität sei ernstgenommen, ihre Kritik habe einen institutionalisierten Ort gefunden. Bald entstanden aber in der Diskussion Situationen, in denen sich unausweichlich Entscheidungsalternativen zwischen einer systemverändernden Innovation von Normen oder Institutionen und der Annahme kritisierter institutioneller Elemente stellten – Alternativen, die aus dem bloßen Rekurs auf Bedürfnisse oder auf die Notwendigkeit ihrer Objektivie-

³⁴ Zur Möglichkeit eines Transfers religiöser Einstellungen auf ideologische und politische Systeme vgl. *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 27–31; ferner K. Forster, *Kirchendistanzierte Religiosität*, a. a. O., S. 104 ff.

³⁵ H. Schelsky (Hrsg.), *Zur Theorie der Institution*, 1970, S. 25.

rung und Organisierung nicht mehr zu meistern waren. Die Institutionalisierung der Spannung zwischen Subjektivität und objektiver Institution ist ein geeigneter Weg, um Mißverständnisse aufzuklären, die Institution und den einzelnen zur kritischen Prüfung der eigenen Position zu veranlassen. Den Kern des institutionskritischen Problems vermag sie jedoch aus sich allein nicht zu lösen, da die Berufung auf das bloße Bedürfnis nach institutioneller Entlastung das Institutionelle im Streitfall selbst dem Verdacht der Subjektivität aussetzt oder auf eine nur zweckhaft-pragmatische Fundierung verweist. Theologisch gesehen bleibt damit auch die Frage nach der verpflichtenden Stiftung oder Setzung Jesu Christi offen.

Vermögen die in den Institutionstheorien Gehlens und Schelskys erfaßten Gesichtspunkte zur praktischen Notwendigkeit des Institutionellen und zur Verbesserung der Funktionsmöglichkeiten der kirchlichen Institution manches beizutragen, trotz einiger Anklänge an pastorale Ansätze oder Versuche aber das Kernproblem kirchlicher Institutionalität für den neuzeitlichen Subjektivismus nicht in einer theologisch und soziologisch befriedigenden Weise zu lösen, so weisen Adaptionen aus dem von J. Habermas und der kritischen Theorie entworfenen Programm »herrschaftsfreier Kommunikation« in die Richtung der totalen Ausschaltung kirchlicher Institutionalität. Nach Habermas geht es bei den Institutionen um die gesellschaftliche Legitimation der innerhalb einer Kultur zugelassenen und befriedigten Bedürfnisse, hauptsächlich aber um die Domestizierung, Umformung oder Unterdrückung von unbefriedigt bleibenden Bedürfnissen³⁶. In der herrschaftsfreien Kommunikation sollen die Institutionen der Kultur auf ihre »affektiven Grundlagen der Repression« durchschaut und abgebaut werden. Reflexion und Subjektivität erhalten so im Anschluß an K. Marx und S. Freud eine prinzipiell anti-institutionelle, emanzipatorische Funktion. Das aufgeklärte Bewußtsein beansprucht gegenüber einer als krank deklarierten Gesellschaft eine befreiende und gewissermaßen therapeutische Aufgabe. Jede Überschätzung der Leistungsmöglichkeiten wissenschaftlicher theologischer Reflexion für eine Lösung der institutionskritischen Grundkonflikte des neuzeitlichen Menschen wird diesen Kontext bedenken müssen — insbesondere dann, wenn der in Anspruch genommenen Theologie ein aufklärerisches Pathos oder der Versuch einer politischen Rezeption der kritischen Theorie eigen ist. Theologische Reflexion vermag grundsätzlich nur dann zur Lösung institutionskritischer Spannungen in der religiösen Orientierung beizutragen, wenn sie sich der kirchlichen Bindung des Glaubens und den Frage- und Erwartungshorizonten religiös suchender Menschen von heute in gleicher Ernsthaftigkeit verpflichtet weiß. Eine kirchengebundene Theologie, der die Sinn- und Orientierungsnöte des Menschen von heute fremd sind, wird zwar das objektiv Gültige kirchlicher Lehre referieren, kaum aber mit der Subjektivität kirchenkritischer Menschen vermitteln können. Eine Theologie, die um die religiösen Bedürfnisse gegenwärtiger Menschen weiß, diese aber letztlich nur auf den Horizont einer anthropologisch oder politisch generalisierenden Sinnvermittlungstheorie, allenfalls einer vergleichenden Religionstheorie projiziert, wird zum Abbau verbliebener Elemente kirchlicher Bindung beitragen, zugleich aber auch den Menschen in letzter Konsequenz an seine eigene Subjektivität zurückverweisen und

³⁶ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 1971, S. 349.

damit in seiner Suche nach objektiver Orientierung den Pseudoobjektivationen archaischer übersinnlicher Erfahrungen oder handfester politischer Utopien ausliefern. Die Neigung der in Distanz zur Kirche stehenden religiösen Menschen zu religiösen Synkretismen und zur metarationalen Ergriffenheit von säkularen Ereignissen oder Symbolen weist auf die sowohl pastoral wie gesellschaftlich ernst zu nehmende Möglichkeit eines Transfers religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen in prinzipiell areligiöse, zweckhaft manipulierbare Bereiche säkularistisch-politischer Zielsetzungen hin³⁷.

Das Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken nimmt die kirchendistanzierte Religiosität zum Anlaß, um eine Pastoral der konzentrischen Kreise zu empfehlen³⁸. Diese Empfehlung geht von dem Gedanken aus, daß die für den christlichen Glauben unverzichtbare Vermittlung zwischen subjektiven Entscheidungen und Lebenshaltungen auf der einen, dem objektiven Gegenüber der Gestalt, des Heilswerkes und der institutionellen Kontinuität des Anspruchs Jesu Christi auf der anderen Seite letztlich nur durch einen vermittelnden Dienst der Institution und der sich mit ihr identifizierenden Menschen ermöglicht werden kann. Er soll darin bestehen, daß Teilidentifizierte auch in der sozialen Praxis des Zusammenlebens nicht in ein Außerhalb der Gemeinde oder der Kirche verwiesen werden, sondern ihr kirchliches und gemeindliches Heimatrecht haben, solange sie nicht von sich aus und mit Endgültigkeit ein entscheidendes Element des Glaubensverständnisses oder der verpflichtenden Lebenspraxis der kirchlichen Gemeinschaft zurückweisen³⁹. Zum vermittelnden Verhalten der Institution und der sich mit ihr identifizierenden Menschen, insbesondere des kirchlichen Amtes, gehört es, daß in der vielfältigen, der Glaubensintensität wie der Lebenspraxis nach vielstufigen Lebenswirklichkeit Kirche und Gemeinde kein Zweifel über das Ganze des verpflichtenden Anspruchs und über die Hierarchie der Wahrheiten und Imperative aufkommen kann. Im Ergebnis bedeutet dies, daß die Spannung subjektiv-objektiv nicht nur das Verhältnis innerhalb oder außerhalb der Kirche stehender einzelner zu kirchlichen Institutionen betrifft, sondern – da die vielen einzelnen, die sich nicht ausdrücklich außerhalb der Gemeinschaft der heiligen und sündigen Kirche stellen, ja alle mit die konkrete Institutionalität der Kirche konstituieren – innerhalb der geschichtlich erfahrbaren Institution Kirche ihre Bedeutung hat. Anders ausgedrückt: Kirche als Institution ist konkret weder das Produkt der Bedürfnisse oder Interpretationen der vielen ihr angehörenden Menschen, noch ist sie einfachhin die gleichbleibende Konkretisierung des ihr verpflichtend und unverlierbar aufgetragenen Glaubens und Lebens, sondern sie ist immer geschichtlich und übergeschichtlich, von den in ihr lebenden Subjekten geprägt und diese objektiv verpflichtend, greifbare Realität und über sich hinausweisendes Zeichen zugleich. Die Konsequenz des Ernstmachens mit einer Pastoral der konzentrischen Kreise ist nicht die Kapitulation eines pastoralen »Laissez-faire«, auch nicht das Ultimatum eines »Alles – oder – nichts« im Verhältnis zur konkreten Kirche,

³⁷ Vgl. *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 12 f., 29 f., 62 f.; ferner G. Schmidtchen, *Religiöse Legitimation im politischen Verhalten*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Kirche - Politik - Parteien*, 1974, S. 57–103, insbesondere S. 75–99.

³⁸ *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., insbesondere S. 52 ff., 63–69.

³⁹ Vgl. *Religiös ohne Kirche?* Ebd., S. 49 f.

kein Ausweichen in pastorale »Techniken« oder in scharfsinnige theologische Distinktionen, aber auch kein Abbau des Bemühens um situationsgerechte pastorale Vermittlung, kein Verzicht auf die theologische Anstrengung des Begriffs, sondern der redliche Versuch, Subjektives und Objektives in verantworteter und konkreter Freiheit zu vermitteln. Darin ist nicht zuletzt die Chance gegeben, daß wahre – wenn auch kirchendistanzierte – Religiosität zur Unterscheidung von religiös verfremdeten Selbstbestätigungen oder Politprogrammen finden kann.

Die zweite Leitlinie, die im Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken für die künftige Entwicklung herausgestellt wird, ist die Initiative zur Bildung von Zellen einer wertengagierten Sozialisation und Solidarität in der Gesellschaft ⁴⁰. Dieser Hinweis geht von der Überlegung aus, daß für das gesellschaftliche Handeln in der Gemeinsamkeit des Glaubens Wertorientierungen mitbegründet sind, die als solche nicht von der Annahme der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes und von der Fülle des Glaubens und Lebens der Kirche abhängig, sondern aus den inneren Strukturen des Geschaffenen und aus der sozialen Anlage des Menschen abzulesen sind. In der kirchendistanzierten Religiosität werden viele menschliche Werte weitergetragen, die geschichtlich durch die Vermittlung des Glaubens und der Kirche in das Wertbewußtsein der Gesellschaft Eingang gefunden haben, deren Verbindung mit diesen Wurzeln aber heute nicht unbedingt gesehen wird und deren Anerkennung in einer sich verschärfenden Konkurrenz der Wertsysteme gefährdet ist. Der Kirche, den katholischen Verbänden und Gruppen und den einzelnen Christen wächst aus dieser Situation eine Aufgabe zu, die sie in gleicher Dringlichkeit zur Solidarität mit allen Menschen, denen solche Werte bedeutsam sind, wie auch zur Sorge um die Bezeugung des christlichen Proprium verpflichtet. Gruppen, die der Sorge um die Gesellschaft zugewandt sind, müssen sich von dieser Aufgabe her breiter für eine wertengagierte Solidarität öffnen, als dies für die Gemeinden möglich ist. Sie müssen aber zugleich dafür sorgen, daß in ihnen Kirche als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« ⁴¹ wirksam werden kann. Nur so kann der christliche Glaube in den Sinn- und Wertauseinandersetzungen der Gesellschaft die ihm eigene ideologiekritische Funktion erfüllen und den eigentümlich christlichen Dienst an einer menschenwürdigen Gestaltung des Lebens und der Welt leisten – ohne sich den Mißverständnissen einer Instrumentalisierung des Glaubens für politische Zwecke oder einer Indienstnahme politischer Faktoren für kirchliche Ziele auszusetzen.

⁴⁰ Religiös ohne Kirche? Ebd., S. 52 ff., 57 ff., 82 ff.; vgl. auch K. Forster, Kirchen-distanzierte Religiosität, a. a. O., S. 94–98.

⁴¹ Vaticanum II, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, art. 1.