

Herbert Haslinger / Stefan Kopp (Hg.)

Ist der Kirche noch zu helfen?

Anamnesen – Diagnosen – Therapien

HERDER

Ist der Kirche noch zu helfen?

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 18

Ist der Kirche noch zu helfen?

Anamnesen – Diagnosen – Therapien

Herausgegeben von Herbert Haslinger und Stefan Kopp

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen
(Buchinhalt und Umschlag) als
Open-Access-Publikation im Sinne der
Creative-Commons-Lizenz CC BY International 4.0
(»Attribution 4.0 International«) veröffentlicht.
Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz
zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN 978-3-451-39638-0
ISBN E-Book (OA) 978-3-451-83756-2

Inhalt

Ist die Patientin Kirche noch therapierbar?	7
<i>Herbert Haslinger / Stefan Kopp</i>	
Kirche in der Agonie? Eine Bestandsaufnahme	15
<i>Husch Josten</i>	
Die historischen Wurzeln der Kirchenkrise	27
<i>Klaus Unterburger</i>	
Prozesse der Paralyisierung Pastoraltheologische Diagnosen zur derzeitigen Lage der Kirche	56
<i>Herbert Haslinger</i>	
Therapieresistent? Kirche im Prozess der nachholenden Modernisierung	132
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Ist der Kirche noch zu helfen oder hilft man ihr besser nicht?	154
<i>Christiane Bundschuh-Schramm</i>	
Rückkehr in Seelsorge und Diakonie Therapieansatz für eine Kirche um der Menschen willen	178
<i>Herbert Haslinger</i>	
Ist die Kirche in moralischen Fragen lernfähig? Eine Übung	231
<i>Christof Breitsameter</i>	
Mission statt Reform? Eine Alternative, die beides verhindert	255
<i>Stephan Tautz</i>	
„Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren“ (Mk 8,35) Drei Thesen zu einer katholischen Theologie kirchlicher Reform	272
<i>Michael Seewald</i>	
Autorinnen und Autoren	287

Ist die Patientin Kirche noch therapierbar?

In seiner so kompakten wie lehrreichen Darstellung des Christentums diagnostizierte der Dogmatiker Wolfgang Beinert (* 1933) für die Lage der Kirche an der Schwelle des Jahrhundert- und Jahrtausendwechsels „eine Entchristianisierung, [...] auf jeden Fall aber eine Entkirchlichung [...]. Sie schlug sich in horrenden Austrittszahlen nieder. Die Gnadenanstalt Kirche zeigte eine besorgniserregende Erosion.“¹

Wenn so die Diagnose vor bald 25 Jahren gelautet hat, wie sollen wir die Lage der katholischen Kirche dann heute beschreiben? In welche Worte kann man deren Zustand fassen, nachdem in mehreren Wellen die Aufdeckung der Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker und – mehr noch – deren Vertuschung durch kirchliche Verantwortungsträger das Ansehen und die Vertrauenswürdigkeit der Kirche in der Gesellschaft grundlegend erschüttert haben? Nachdem mehrere Finanzskandale in der Kirche – gleich, ob es sich um Vernichtung von Finanzmitteln durch Spekulationsgeschäfte oder um ihre Verschwendung für kircheninstitutionelle Prestigeprojekte handelte – den Unmut der breiten Bevölkerung erregt und den gesellschaftsweiten Konsens bezüglich der öffentlichen Finanzierung der Kirche schwer belastet haben? Nachdem in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten praktisch auf allen kirchlichen Verantwortungsebenen – von Rom über die Ortskirchen bis hin zu den Kirchengemeinden, nicht nur des deutschen Sprachgebietes – u. a. durch autoritäres Machtgebaren die Entfremdung zwischen der Kirche und einer großen Zahl von Menschen fahrlässig verstärkt worden ist – mit der Folge von vielfältigen Distanzierungsreaktionen und Erosionsprozessen, angesichts derer man sich nach den entsprechenden Werten des Jahres 2000 zurücksehnen könnte?

In dieser Situation fragen sich viele Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche: „Ist der Kirche noch zu helfen?“ Man fragt, ob

¹ W. Beinert, *Das Christentum. Atem der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2000, 144f.

sich die katholische Kirche nicht in einem derart maroden, siechen Zustand befindet, dass jede Anstrengung eines rettenden Eingriffs vergebens ist; ob sich die verantwortlichen Instanzen der Kirche nicht schon viel zu lange und viel zu renitent Maßnahmen einer Reform nach den Erfordernissen der heutigen Zeit – etwa im Hinblick auf die Position von Frauen in der Kirche – verweigert haben, sodass es jetzt für solche Reformen eben zu spät ist. So fragt man schließlich auch, ob es diese Kirche überhaupt noch braucht. Und der beschwichtigende, hinhaltende, teils auch überhebliche und aggressiv-trotzende Umgang so mancher Kirchenkräfte mit den Reformforderungen und -bemühungen erinnert an einen todkranken Patienten, der seine Lage noch nicht realisiert hat und der sich deshalb der notwendigen Behandlung verweigert.

Die Frage „Ist der Kirche noch zu helfen?“ beinhaltet bewusst eine Doppeldeutigkeit. Sie ist zunächst Ausdruck der fatalistischen, fassungslosen Irritation darüber, wie die institutionelle Kirche in ihre derzeit desolante Verfassung mit gravierenden Missständen und verstörenden Verhaltensweisen geraten konnte. Sie ist dann aber auch Ausdruck des widerständigen, hoffnungsvollen Strebens danach, die wertvollen, notwendigen Praktiken und Überzeugungsgehalte der Kirche am Leben zu erhalten und so die Voraussetzung dafür zu bewahren, dass diese Kirche auch in Zukunft ihre Funktionen für die Menschen erfüllen und ihrer theologischen Bestimmung gerecht werden kann.

Die beschriebene aktuelle Situation der katholischen Kirche war den Lehrstühlen für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn sowie für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München Anlass, in Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie in Bayern am 3. und 4. März 2023 in München eine Tagung unter dem Titel „Ist die Kirche noch zu retten?“ durchzuführen. Beabsichtigt war, sich in einem interdisziplinären Diskurs zwischen Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher fachlicher Domänen – in Anlehnung an die Medizin – mit Anamnesen, Diagnosen und Therapien der „Patientin“ Kirche zu befassen. Daraus entstand wiederum der Impuls, Überlegungen zur aktuellen Situation der Kirche in Form einer Publikation auch einem weiteren Kreis zugänglich zu machen – nun unter dem etwas abgewandelten Titel „Ist der Kirche noch zu helfen?“.

Drei der bei der Tagung gehaltenen Referate (von Husch Josten, Hans-Joachim Höhn und Herbert Haslinger) wurden dafür bearbeitet. Hinzu kamen sechs weitere Beiträge, um das Spektrum der Fachperspektiven zu erweitern. Alle neun Beiträge widmen sich mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen den im Untertitel annoncierten Anamnesen, Diagnosen und Therapien zur Lage der katholischen Kirche, ohne dass sie sich jeweils eindeutig und allein einem dieser drei Reflexionsschritte zuordnen ließen.

Wenn *Husch Josten* als Schriftstellerin in ihrer Bestandsaufnahme fragt, ob sich die „Kirche in der Agonie“ befindet, handelt es sich im Rahmen des christlichen Glaubens, der sich auf den menschengewordenen Gott beruft und der folglich in der Erfahrung menschlicher Wirklichkeiten seinen genuinen Inhalt hat, gewiss nicht um eine Fremdperspektive, wohl aber um eine für Theologie und Kircheninstitution ungewohnte Blickrichtung. Entsprechend inspirierend wirkt ihr an einem Kunstobjekt verdeutlichter Vorschlag, den Zusammenhang von Agonie und Kirche einmal in einer anderen Logik zu denken als in den üblichen Bestandsaufnahmen, nämlich weniger als einen Totenkampf der institutionellen Kirche, sondern als „agon“, als Kampf der gläubigen Menschen um Bewahrung dessen, was ihnen die Kirche so wertvoll macht und was sie für ein erfülltes Leben brauchen.

Als Vertreter der für die kirchliche Anamnese prädestinierten theologischen Disziplin, der Kirchengeschichte, sucht *Klaus Unterburger* nach den „historischen Wurzeln der Kirchenkrise“. Er beschreibt zunächst das Bemühen der katholischen Kirche, im Kontext der umfassenden gesellschaftlichen Modernisierung durch Prozesse der Selbstmodernisierung einen neuen stabilen Status zu erlangen. In der Sozialform der Volkskirche erkennt er eine Konstitution, mit der die katholische Kirche zunächst tatsächlich eine gewisse Kompatibilität mit der gesellschaftlichen Moderne erreichte, insofern sie damit die Verfassung der mittelalterlichen, feudalen Ständekirche überwand und sich den Ausdifferenzierungen der Neuzeit folgend zu einem der vielen sozialmoralischen Milieus formte. Allerdings erweist sich nun in der Gegenwart des späten 20. und schon geraume Zeit andauernden 21. Jahrhunderts die Volkskirche, so Unterburgers Diagnose, als ein „zeitbedingtes Erfolgsmodell“, da die durchbrechenden Wellen einer radikalen Modernisierung auch die Struktur der einheitlichen Milieus wegspülen.

In seinem ersten Beitrag stellt *Herbert Haslinger* „[p]astoraltheologische Diagnosen zur derzeitigen Lage der Kirche“. Ihnen liegt die

Annahme zugrunde, dass es sich bei den gegenwärtigen Deformierungsphänomenen der Kirche nicht einfach um eine vorübergehende Krise, sondern um „Prozesse der Paralisierung“, um Vorgänge der Auflösung, handelt. In einem ersten Teil wird rekonstruiert, wie sich seit dem Mittelalter über die Neuzeit bis zur heutigen postmodernen Gegenwart die Konstellation von Gesellschaft, Kirche und individuellem Menschen dahingehend gewandelt hat, dass die Kirche ihre Machtstellung nicht mehr zur Wirkung bringen kann. Anschließend wird aufgezeigt, wie sehr diese für die Kirche ohnehin schwierige Lage der umfassenden Bedeutungsminderung durch zwei Sachverhalte der jüngeren Zeit, nämlich den sexuellen Missbrauch durch Kleriker und die Programmatik des polnisch-deutschen Doppelpontifikats, zur schieren Existenzbedrohung potenziert worden ist.

Hans-Joachim Höhn wendet sich mit der kritischen Annonce „Therapieresistent?“ dem therapeutischen Bemühen um die Kirche zu. Zunächst führt er kurz das morbide Erscheinungsbild, zugleich aber auch die Vitalitätszeichen der Kirche, mithin die Chance ihrer Gesundung, vor Augen. Den entscheidenden Therapieansatz für die Kirche sieht der Religionsphilosoph und Systematische Theologe in einem „Prozess der nachholenden Modernisierung“. Hierfür werden – nach einer begrifflichen Klärung von „Moderne“ und „Modernität“ – Anforderungen einer Modernitätskompatibilität der Kirche formuliert. Stichprobenartige Auswertungen zu einigen Themen des sog. Synodalen Weges sollen zeigen, inwiefern dieser sich als Therapiemaßnahme einer nachholenden Modernisierung der Kirche eignet. Das Ergebnis fällt durchwachsen aus. Für eine wirklich nachhaltige Veränderung zum Besseren, so Höhn, muss die Kirche jenseits aller Reformdebatten nach Art des Synodalen Weges den heutigen Menschen auch ihre religiöse Kernkompetenz aufzeigen. Dabei müsste sie eine „säkularisierungsresistente“ Konstellation von existenzieller Welterfahrung und religiöser Weltdeutung in den Blick nehmen.

Unter die zunächst noch offene Formulierung der Alternative „Ist der Kirche noch zu helfen oder hilft man ihr besser nicht?“ stellt *Christiane Bundschuh-Schramm* ihre Überlegungen. Ihre Erfahrungen als Frau, die schon viele Jahre in einer diözesanen Administration tätig ist, erlauben ihr keine Illusion; auch sie beschreibt die Lage der Kirche als „Erdrutsch“. Zugleich führt die Rolle und Perspektive der Kirchenentwicklerin sie auch zu einer tendenziell optimistischen

Beantwortung ihrer Titelfrage. Der defätistischen Annahme, die Kirche müsse zuerst zugrunde gehen, bevor sie eventuell wieder zu Leben erwachen könne, setzt Bundschuh-Schramm zehn Gesichtspunkte entgegen, mit denen sie jeweils in Abgrenzung zu aktuellen Gefahren Anforderungen an eine zukunftsfähige Kirche benennt. Als theologisch fundierte Maßgaben heben diese sich wohltuend von den inhaltsleeren Platituden der üblichen Umstrukturierungskonzepte ab.

Dem Bemühen um eine nachhaltige Therapie der Kirche ist auch der zweite Beitrag von *Herbert Haslinger* gewidmet. Ausgehend von der Prämisse, dass die theologische Maxime „um der Menschen willen“ auch für die Kirche als solche Gültigkeit haben muss, sieht er den aus pastoraltheologischer Sicht entscheidenden Therapieansatz – angelehnt an ein berühmtes Postulat von Alfred Delp (1907–1945) – in der „Rückkehr in Seelsorge und Diakonie“. Die Forderung macht zunächst eine Klärung vor allem des schwierigen „Seelsorge“-Begriffs notwendig. Sodann erfolgt der Nachweis dessen, was die Rede von einer „Rückkehr in Seelsorge und Diakonie“ voraussetzt, nämlich jener (Selbst-)Konzepte, mit denen kirchliche Akteure in den vergangenen Jahrzehnten ihre Abkehr von Seelsorge und Diakonie betrieben haben. Die indizierte Therapie besteht folglich, so der Fokus des Beitrags, vor allem darin, dass eben die Seelsorgerinnen und Seelsorger in Seelsorge und Diakonie als ihre genuinen Aufgabenbereiche zurückkehren.

Einen hauptsächlichen Faktor für die Entfremdung zwischen der katholischen Kirche und den Menschen von heute stellt die als realitätsfern und unterdrückend empfundene Sexuallehre dar. Als Vertreter der für diese Fragen zuständigen theologischen Disziplin, der Moraltheologie, unterzieht sich *Christof Breitsameter* deshalb der Gedankenübung: „Ist die Kirche in moralischen Fragen lernfähig?“ Den Prüfstein dafür bildet die kirchlich-theologische Bewertung der – vom Zeugungszweck unabhängigen – sexuellen Lust, die er im ersten Teil anhand der Positionen der theologischen Großinstanzen Augustinus (354–430) und Thomas von Aquin (1225–1274) nachzeichnet. Im zweiten Teil kommt er nach einer Vergewisserung über die Funktion moralischer bzw. rechtlicher Normen zu der Bilanz, dass die Kirche davon Abstand nehmen könnte, die Gefolgschaft für traditionelle Normen einzufordern, wenn deren ursprüngliche Zwecksetzung, z. B. durch veränderte gesellschaftliche Bedingungen, verlorengegangen ist.

Stephan Tautz entfaltet seine systematisch-theologischen Reflexionen anhand der Begriffe „Mission“ und „Reform“. Dabei formuliert er schon im Titel die Quintessenz, dass beide Anliegen verhindert werden, wenn sie als einander ausschließende Alternativen betrachtet werden. Als Beleg dafür dient ihm exemplarisch das Missionsverständnis der Kampagne „Mission Manifest“, das er einer kritischen Bewertung unterzieht. Dieses propagiert eine „Reform durch Mission“ in dem Sinn, dass eine Rettung der Kirche einzig und allein in einer Wiedergewinnung der Menschen für die Kirche bzw. in einem heldenhaften Kampf eines „heiligen Restes“ gegen den massenhaften Abfall der Menschen vom Glauben bestehen könne. Dem setzt Tautz das theologisch ursprünglichere Verständnis der Mission als *Kenosis* entgegen, wonach die Sendung der Kirche in einer „solidarischen Erniedrigung“, in einer dienenden Verausgabung für die Menschen in dieser Welt, besteht.

Den Schlussakkord setzt *Michael Seewald*, der aus dogmatischer Sicht Umriss „einer katholischen Theologie kirchlicher Reform“ skizziert. Das Anliegen einer helfenden, rettenden Reform der Kirche vertieft er anhand der Frage, inwiefern Innovationen im Bereich der kirchlichen Dogmenentwicklung möglich und legitim sind. Seine Antwort ist eindeutig: Innovationen, Entwicklungen, Korrekturen in der Glaubenslehre – und zwar nicht nur in der Form ihrer Darstellung, sondern auch in der sachlichen Substanz der Lehrinhalte – sind möglich und nötig. Denn die christliche Glaubenslehre kann zwar nicht beliebig zu allen möglichen Ergebnissen führen, ist aber auch nicht auf einen einzigen gleichbleibenden Aussagegehalt festgelegt, sondern kann und muss in der Geschichte der Kirche je neu vielfältige Bedeutungen und Relevanzen annehmen. Bei dieser Gratwanderung ist der Kirche Selbstlosigkeit abverlangt. Denn wo es ihr um sich selbst geht, wo sie sich in ihrer je gegebenen Gestalt zu retten versucht, verliert sie die Fähigkeit, die Form anzunehmen, die sie um des Evangeliums willen in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort annehmen muss.

Ist der Kirche in ihrer derzeitigen Gestalt noch zu helfen? Wir wissen es – auch nach dem Schreiben und Lesen dieser Beiträge – nicht! Ein Gedankenmotiv durchzieht aber als *Cantus firmus* mehr oder weniger deutlich alle Beiträge. Die katholische Kirche hat in ihrem Bestand an Praktiken, Überzeugungen, Werten, Normen, Lehren, Symbolen, Erzählungen und Bildern viel Wertvolles aufzuwei-

sen, das für die Menschen heute hilfreich, oft auch lebenswichtig, mitunter sogar überlebensnotwendig ist. Sie muss dieses Wertvolle aber auch tatsächlich zur Wirkung bringen. Dazu braucht es freilich mehr und anderes als Synodale Wege und Synodale Räte, als Strukturkonzepte und Steuerungsgruppen, in denen die Beschäftigung der Kirche mit sich selber auf Dauer gestellt wird. Dazu muss die Kirche wohl auch aufhören, in bisher gewohnter Weise ständig zu fragen, wie sie ihren Bestand sichern und sich selbst als Institution retten kann. Dazu muss sie sich im selbstlosen Dienst für die Menschen von heute verausgaben.

Unser Dank im Zusammenhang mit der Entstehung dieses Bandes gilt zunächst den Autorinnen und Autoren der Beiträge für die Bereitschaft, ihre Gedanken zu unserer Titelfrage in Worte zu fassen, zu verschriftlichen und der interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dank gebührt überdies Frau Barbara Brunnert und Herrn Dr. Stephan Tautz für die wertvolle Hilfe bei den redaktionellen Arbeiten. Dem Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, und Herrn Dr. Stephan Weber danken wir für die bewährte Begleitung der Drucklegung.

Zornheim – München, 1. September 2023

Die Herausgeber

Kirche in der Agonie?

Eine Bestandsaufnahme

Husch Josten

Leider zählt es zu den Berufskrankheiten schriftstellernder Menschen, dass sie an Worten hängen bleiben. Im Falle des mir gestellten Themas¹ waren es zwei: „Agonie“ und „Bestandsaufnahme“. Letzteres verursachte in mir – als Mensch der Buchstaben statt Zahlen – sogleich ein Gefühl des Unbehagens. Den Bestand aufnehmen. Das klingt nach Inventur. Nach Messen, Zählen und Wiegen. Nach Aufzählen. Auch der Anspruch auf Vollständigkeit schwingt mit. Und so etwas verunsichert den Wort-Menschen. Ich habe mich gefragt: Was wird erwartet? Soll ich den Stand der Dinge referieren? Den Stand der Dinge in der katholischen Kirche? Also: sagen, was Sache ist? Und wäre das dann meine Sache? Meine Angelegenheit? Oder geht es nicht vielmehr um meine Glaubensangelegenheiten? Also eher um etwas Persönliches als um etwas Sachliches?

Passend wiederum erschien mir, dass die „Bestandsaufnahme“ auch an die „Beweisaufnahme“ erinnert. An die Beweisaufnahme an einem Tatort zum Beispiel. Wie wir das aus Fernsehkrimis kennen: eine Wohnung, ein Waldstück, ein Flussufer. Jemand macht Fotos mit Blitzlicht. Umherliegende Gegenstände sind mit kleinen Kunststoffschildern gekennzeichnet. Darauf jeweils eine Zahl. Meist – nicht immer – liegt irgendwo auch eine Leiche ... Dadurch ergibt sich ein Berührungspunkt zu dem anderen, noch interessanteren Wort des Themas: der „Agonie“. Es handelt sich um einen kirchenlateinischen Begriff. Übersetzt wird er mit „Angst“, „Todeskampf“. Auch griechisch bedeutet „agon“ „Kampf“, durchaus im Sinne von „Wettkampf“. Das zugehörige Verb aber heißt „agein“. Und das bedeutet: „führen“, „leiten“.

Sie merken schon: Man kann sich in Worten und Zusammenhängen schnell verheddern. Am meisten allerdings hat mich irritiert,

¹ Der Vortragsstil ist im Folgenden beibehalten.



Abb. 1: Mitumial, Kaninchen nach Todeskampf (31. Juli 2022).

Aus: https://de.wikipedia.org/wiki/Agonie#/media/Datei:IMG_Kaninchen_nach_Todeskampf.jpg; genutzt unter den Bedingungen der Lizenz „Attribution-ShareAlike 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0), vgl. <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>.

dass die „Agonie“ keineswegs einen Zustand der Lethargie und der Kraftlosigkeit bezeichnet – was durch den täglichen Sprachgebrauch eher mein Verständnis des Begriffs war. Nein: Es geht beim Verlassen des Lebens viel eher um „Kampf“. Und man darf wohl annehmen: Das, was da bekämpft wird, was niedrigerungen werden soll, das ist die Angst. Die Angst vor dem nahen Ende, dem Unwiderruflichen. Interessanterweise kriegen es mit dieser Angst sogar die Tiere

zu tun. Wie das Bild eines Kaninchens zeigt, das sich auf der Wikipedia-Seite zum Begriff „Agonie“ findet. Besser noch als die Etymologie veranschaulicht es mein Erstaunen über das Wesen dieser allerletzten Lebensphase, die Momente vor dem Tod. Denn man fragt sich natürlich bei diesem Anblick: Was ist hier passiert? Ist das Kunst – oder Wirklichkeit?

Machen wir eine Bestandsaufnahme, eine Tatortanalyse: im Mittelpunkt: ein Kaninchen. Seitlich ausgestreckt, die Hinterläufe in auffallend unnatürlicher Position. Kopf abgelegt. Ein Teil des Gebisses entblößt. Rundherum ein verstörendes Potpourri unterschiedlicher Gegenstände: zwei leere Bierflaschen. Eine leere Limonadenflasche. Kleidungsstücke. Eine Jutetasche. Das Ganze offenbar irgendwo am Rande einer Düne. Wenn das kein makabrer Scherz ist, keine surrealistische Inszenierung, und wenn das Kaninchen tatsächlich – wie es aussieht – tot ist, dann ist die Frage: Wie ist es dort hingekommen? Warum ist es mitten in diesem menschlichen Stilleben ums Leben gekommen? Die Bildunterschrift klärt uns auf. Sie lautet: „Kaninchen, das infolge seiner Agonie eine Tasche samt Inhalt zerwühlt hat“².

Ich weiß nicht, wie Sie sich bisher das Ableben eines Kaninchens vorgestellt haben. Ich weiß auch nicht, ob Sie jemals ein kerngesundes Kaninchen gesehen haben, das Taschen durchwühlt. Geschweige denn, ob Sie – Minuten, bevor dieses Bild entstand – bei der Beobachtung des Tieres auf seinen unmittelbar bevorstehenden Tod geschlossen hätten. Und ob Sie – allein anhand der Bestandsaufnahme ex post – jemals das Rätsel dieses verstörenden Bildes gelöst hätten. Wahrscheinlich nicht. Denn natürlich suchen wir immer nur entlang der Logik dessen, was wir schon kennen bzw. zu kennen glauben.

Deshalb stellen wir uns die Agonie als Siechtum vor, als einen kontinuierlichen Prozess des Erlöschens. Und gar nicht so selten trifft das ja auch zu. Aber was, wenn die Agonie ein aggressives Tun ist, voller Wut und zielloser Sinnlosigkeit? Ein absurdes Kreisen um sich selbst, bei dem das Innerste nach außen geschleudert und jeder Zusammenhang aufgelöst wird? Und was, wenn es nun diese Art von Agonie ist, in der sich unsere Kirche befindet? Und – merkwürdiger noch: Wir mit ihr? Diese Frage mag so verstörend sein wie das

² Agonie, in: <https://de.wikipedia.org/wiki/Agonie> (Zugriff: 1.9.2023).

tote Kaninchen in den Dünen. Aber weil sie uns wegführt von der Logik dessen, was wir schon kennen, und weg auch von dem, was wir in den üblichen Bestandsaufnahmen finden, sei sie erlaubt. Zu Versuchszwecken, wenn Sie so wollen.

Dabei ist das Erste, was wir im Lichte dieser Frage erkennen, wenig überraschend: die Beobachtung, dass alles auseinanderfliegt. Dass die Kirche ein Bild des Chaos und der Zerstörung abgibt, einer Zerstörung von innen heraus. Dass in ihr Gewalt und Aggression gewütet haben und weiter wüten. Und wir stoßen auf die Vermutung, dass auch diese Aggression ihrem innersten Wesen nach ein Abwehrkampf sein könnte. Ein Abwehrkampf gegen die Angst.

Denn es ist ja – nach allem, was wir wissen – die Angst vor der eigenen Ohnmacht, von der jene beherrscht sind, die sich an Ohnmächtigen vergehen. Aber auch die Kirchenmoral macht Angst wie eh und je: Noch immer dämonisiert und denunziert sie, was uns bereichern und befreien könnte. Sexuelles wird verdrängt, bis es in entstellter, gewalttätiger Form zurückkehrt an die Oberfläche. Und es ist wohl auch die Angst der Kirche vor dem, was geschehen könnte, wenn sie sich all dem zuwendet und wenn sie beginnt, sich selbst zu fragen: Was müsste sich ändern? Was müsste geschehen, um die Angst zu überwinden? Welche Regeln, welche Strukturen, welche Praktiken wären in Liturgie und Alltag zu ersetzen? Denn: Was bliebe dann am Ende noch übrig von den Alleinstellungsmerkmalen der Institution?

Wir haben es, hat jüngst die Dogmatik-Professorin Julia Knop (* 1977) in einem sehr lesenswerten Essay in der Herder-Korrespondenz konstatiert, bei der aktuellen Kirchenkrise nicht *allein* mit einer institutionellen Krise, sondern – weit tiefgreifender – mit einer „Krise des überlieferten Glaubens und des individuellen Glaubenslebens“ zu tun. Weil „christlicher Glaube in römisch-katholischer Tradition in hohem Maße kirchlicher Glaube ist“, in dem „Glaubensüberzeugungen, Sozialformen und Gebetspraxis [...] stark kirchlich geformt und normiert“³ sind, geraten Gläubige jetzt ganz grundsätzlich ins Schlingern. Denn:

³ Wörtliche Zitate aus: J. Knop, Anders katholisch werden. Mögliche Wege aus der Kirchenkrise, in: HerKorr 77 (2/2023) 30–32, hier: 30.

„Was über Jahrzehnte für wahr und richtig erklärt und den Gläubigen anempfohlen beziehungsweise abgefordert wurde, steht angesichts des Zusammenbruchs der Kirche als vertrauenswürdiger, lebensdienlicher religiöser und moralischer Autorität grundsätzlich infrage. Vieles Gewohnte ist schier unerträglich geworden, gerade weil es kirchlicherseits so weitergeführt wird, als wäre nichts geschehen. Als könnte man am Freitag ein Missbrauchsgutachten vorstellen und öffentlichkeitswirksam himmel-schreiende Sünden von Klerikern beklagen, aber am Samstag neue Domkapitulare einführen und am Sonntag ein ganz normales Pontifikalamt feiern.“⁴

Das Ergebnis *dieses* Abwehrkampfes der Kirche, dieses ängstlich-starren Beharrens auf business as usual, sehen wir alle: Gläubige suchen empört, schockiert, angewidert das Weite. Und verlieren im wahren Sinne des Wortes ihren Glauben. Doch ist der christliche Glaube im Verständnis vieler – und auch in meinem – immer noch einer der Freiheit. Die Frage lautet also: Lässt er sich von seiner Institution befreien und trennen? Einer Institution, die womöglich geworden ist, was sie ist, weil ihre Botschaft nicht befreiend, sondern mit einem Wahrheitsanspruch verbunden ist? Oder lässt sich die Institution vom Wahrheitsanspruch trennen, ohne die Grundfesten ihrer wahrhaftigen Botschaft preiszugeben? Ist die Kirche – 500 Jahre nach Martin Luther (1483–1546) – überhaupt reformierbar und kann sie dabei zugleich sie selbst bleiben?

Wir alle wissen, wie diese Fragen in Rom beantwortet werden. Dort, wo der Blick *nicht* auf Mittel- und Nordeuropa gerichtet ist, diesen kleinen Ausschnitt der Welt, sondern auf das Ganze – dorthin, wo sich zwischen 2013 und 2018 insgesamt 75 Millionen Menschen nicht zum *Austritt*, sondern zum *Eintritt* in die katholische Kirche entschlossen haben – und seien es in der Mehrzahl Eltern, die diese Entscheidung für ihre Kinder fällten. Das sind mehr als drei Mal so viele wie in ganz Deutschland noch zur katholischen Kirche gehören. Und es ist in diesem Zeitraum ein Anstieg der Gläubigen von sechs Prozent auf weltweit jetzt über 1,3 Milliarden Menschen.⁵

⁴ Ebd., 30f.

⁵ Vgl. Neue Kirchenstatistik vorgestellt: Anzahl der Katholiken weltweit steigt weiter (25. März 2020), in: <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2020->

Natürlich: Die Austritte tun der Kirche schon weh. In Deutschland nicht zuletzt steuerlich, was 2018 die Studie des Bistums Essen mit dem Titel „Kirchenaustritt – oder nicht?“⁶ als Warnschuss mit nackten Zahlen der finanziellen Folgen belegte (26 Millionen Euro erwarteter Verlust für die Jahre 2016 bis 2026 allein in Essen⁷). Dagegen steht 2021 ein sattes Plus von 24,4 Millionen Euro Kirchensteuereinnahmen ausgerechnet in Köln ... Die finanziellen Folgen durch den Austritt von rund 40 000 Menschen seien durch den unerwarteten Aufwind der Wirtschaft überlagert worden, hieß es dort trotzig aus reichlich diesseitiger Perspektive. Langfristig, räumte Finanzdirektor Gordon Sobbeck (* 1975) allerdings ein, rechne man schon mit einem deutlichen Rückgang der Einnahmen durch Austritte und eine sinkende Taufquote.⁸

Die Hälfte der Weltbevölkerung spielt in dieser Kirche immer noch – und wir schreiben 2023 – eine untergeordnete Rolle. Dabei wäre die Kirche ohne Frauen – nichts. An Priesternachwuchs mangelt es eklatant. Aber: Agonie? Todeskampf? Aus römischer Perspektive immer noch nicht! Dort sind die Austritte Grund zu „großer Sorge“, fehlende Priester ein Organisationsproblem und demonstrierende Frauen allenfalls ein Ärgernis. Aber das war’s dann auch schon. Wie gesagt: All das ist wenig überraschend. Es ist eine Weltfremdheit und Ignoranz, in der sich Menschen nicht mehr wiederfinden können. Es ist das, was wir schon kennen und wissen.

Interessanter scheint mir der andere Teil der Frage, der sich an uns selber richtet, wenn wir das Bild mit dem toten Kaninchen betrachten: Erkennen wir darin auch etwas von uns selbst wieder? Von unserer *eigenen* Agonie? Unserem eigenen Abwehrkampf gegen die Angst vor einem Verlust? Was, wenn wir innerlich in Panik sind

03/vatikan-statistik-paepstliches-jahrbuch-veroeffentlichung.html (Zugriff: 1.9.2023).

⁶ M. Etscheid-Stams, R. Laudage-Kleeberg, T. Rünker (Hg.), Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss, Freiburg i. Br. 2018.

⁷ Vgl. M. Etscheid-Stams, R. Laudage-Kleeberg, T. Rünker, Warum sich das Bistum Essen um die (fast) Ausgetretenen bemüht, in: dies. (Hg.), Kirchenaustritt – oder nicht? (s. Anm. 6), 14–56, hier: 50f.

⁸ Vgl. Mehr Kirchensteuern und kräftiger Überschuss im Erzbistum Köln. Diözese informiert auch über Zukunft von BB-Fonds und KHKT (7. Oktober 2022), in: <https://www.katholisch.de/artikel/41396-mehr-kirchensteuern-und-kraeftiger-ueberschuss-im-erzbistum-koeln> (Zugriff: 1.9.2023).

beim Gedanken an das Ende – das Ende unserer inneren Verbundenheit mit dieser Kirche?

Denn diese Kirche ist so viel mehr als nur Amtskirche, Institution. Sie dient *auch* der kulturellen Bindung, fördert den Zusammenhalt, in dem sich Menschen in ihrer Individualität und Entscheidung durch andere bestätigt fühlen. Es geht nicht um Folklore und Gemeindefeste, sondern um die Glaubensheimat von Millionen. Und natürlich um den Glauben selbst. Ums Unerklärbare. Um Identität und Identifikation, um innere Bilder, höchstpersönliche Wahrscheinlichkeitsberechnungen, Abwägung, Offenbarung, Geborgenheit. Um Urvertrauen. Um etwas, in das wir hineingeboren wurden.

Ich kann über dieses Thema nicht sprechen, ohne den Tod meiner Eltern zu erwähnen. Im Januar des vergangenen Jahres starb mein Vater – nach über einem Jahrzehnt schwerster Krankheit. Dann, kurz nach ihm, meine Mutter. Auch sie erschöpft vom Totenkampf. Dem ihres Ehemannes. Und ihrem eigenen, den sie schließlich selbst kämpfte, meist umfassen vom Vergessen ihrer selbst, aber – wie mein Vater – getragen von einem tiefen, unerschütterlichen Gottvertrauen. So selbst-bewusst-los wie sie beide am Ende waren, Vater und Mutter: Wie hätte ihr Leben enden sollen ohne die Sterbesakramente ihrer Kirche, ohne die Priester, die ihnen und uns beistanden? Wie anders hätte ihre Beisetzung vonstattengehen sollen als nach römischem Ritus? Wie wären wir zurückgeblieben, meine Geschwister und ich?

Sicher: Auch ohne die Kirche ließe sich glauben. Jeder für sich. Und hoffen: auf das ewige Leben. Die Auferstehung. Auf unser Wiedersehen in einem Frieden von ewiger Dauer. Hoffen in einsamem Zweifel. Warum fühlt es sich dennoch an wie ein freier Fall, wie ein Schwindel, bei dem das Innere nach außen getragen wird und alles durcheinandergerät, sobald ich mir den Ritus wegdenke: die Krankensalbung, unsere Gebete an ihren Sterbebetten, die Worte des Priesters am offenen Grab, die Erdbestattung, die wir in der Tradition des Glaubens an die leibliche Auferstehung gewählt haben; eines Glaubens, an dem wir festhalten, ohne seinen Gehalt wirklich fassen zu können – oder fassen zu wollen? Warum dieses „dennoch“?

Meine Antwort darauf kann nur die einer Erzählerin sein. Und sie lautet: um der Kindheit willen. Sie soll fort dauern. Es ist ein Paradies, das wir in Wahrheit wohl niemals hatten, aus dem wir uns aber gerade deshalb nicht vertreiben lassen wollen. Dessen Anschau-

ung uns bis hierher getragen hat. Es ist im Kern die Anhänglichkeit einsamer Kinder, mit der wir unserer „Mutter Kirche“ verbunden bleiben. Diese Kinder wollen dem Aufruf Immanuel Kants (1724–1804) eben nicht folgen und keinesfalls ausgehen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit⁹. Sondern ganz im Gegenteil: Sie wollen ihren Vormund, sie wollen die Geborgenheit behalten. Und eben nicht, wie von Luther vorgeschlagen, alleine sein mit Gott und einem großen kalten Text. Schon gar nicht dieser Tage. Wo schon überall sonst die traditionellen Agenten und Gatekeeper abgeschafft werden: Wenn wir für die Veröffentlichung von Büchern keinen Verlag mehr brauchen, für Nachrichten keine Zeitung mehr, für eine Reise kein Reisebüro und für eine Taxifahrt kein Taxiunternehmen, ja, dann liegt es nahe, dass wir für den Glauben auch keinen Glaubensvermittler mehr brauchen.

Das Internet tritt in die Fußspuren des Buchdrucks. Einmal mehr wird die Aufklärung von einer Medienrevolution beflügelt. Aber dort, wo solche technologie-befeuerte Selbstermächtigung die warme und sichere Geborgenheit berührt, nach der sich unsere Kinderherzen sehnen – in Glaubensdingen –, da spüren wir das, was man später die „Dialektik der Aufklärung“¹⁰ genannt hat. Da leiden wir an der Seite von Theodor W. Adorno (1903–1969) und Max Horkheimer (1895–1973) mit Odysseus, der sich an den Mast seines Schiffes fesseln lässt und die Ohren seiner Gefährten mit Wachs verstopft, damit allein er den verlockenden Klang des Unvernünftigen, des nicht Messbaren und nicht Zählbaren zwar vernehmen, aber ihm – sicher festgebunden – widerstehen kann. So kommt Odysseus seinem Ziel zwar ein gutes Stück näher, entrichtet dafür aber einen Preis: den Preis der Selbstverleugnung. Für Adorno und Horkheimer ist klar: „Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert.“¹¹

Es ist diese Entzauberung, der wir uns verweigern. Als Kinder, die am Mythos hängen, was ja nichts anderes bedeutet als: an der gro-

⁹ Vgl. I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: *Berlinische Monatsschrift* 2 (12/1784) 481–494, hier: 481.

¹⁰ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 2003.

¹¹ Ebd., 65.

ßen Erzählung. Und damit auch: an den großen Erzählern. Und was vor allem anderen wäre die katholische Kirche sonst als eben dies, und dies sehr getreu ihrem Auftrag: eine große Erzählerin, die größte vielleicht in unserem Kulturkreis zwischen Homer und Hollywood. Eine, die mit ihrer Geschichte weit ausgreift, die sie ausführlich schildert und so überreich ausschmückt, dass wir – wie der kindliche König in 1001 Nacht – kaum je genug davon bekommen und zuhören wollen bis in alle Ewigkeit.

Katholisch sein, las ich neulich auf einer besonders überengagierten Seite im Internet, bedeutet: „die Wahrheit zu bewahren“¹². Der aufgeklärte Verstand schreckt da natürlich zurück. Aber das am wärmenden Lagerfeuer lauschende Kind – die Ohren weit geöffnet – weiß intuitiv, was die Literaturwissenschaft bestätigt: Kaum etwas ist wichtiger für die Wirkung einer Geschichte als die Verlässlichkeit ihres Erzählers oder ihrer Erzählerin.

Und da punktet unsere Kirche. Sie sagt frei heraus und gründet gerade darauf alles Weitere, was sie an Ansprüchen erhebt: „Wir sind die, die dabei waren. Wir wissen, wie es wirklich war.“ Ja, das ist ein *argumentum ad verecundiam*, ein Autoritätsargument. Aber diese Autorität – so sehr wir Anstoß an ihr nehmen – leistet etwas für uns, das wir selbst nicht herstellen können und was sich sonst nur umständlich konstruieren lässt: Glaub-Würdigkeit. Ein schönes Wort, weil es sagt: Glauben lässt sich nur das, was mit der Würde des Glaubenden vereinbar ist, was er vor sich selbst rechtfertigen kann. In diesem Fall: die Wahrheit einer authentisch bezeugten Geschichte, weitergetragen durch eine regelhaft und rituell vielfach abgesicherte Überlieferung.

Lucas Wiegelmann (* 1983) schrieb in seinem Nachruf auf Papst Benedikt XVI. (2005–2013) etwas, das allen hadernden, zweifelnden, ringenden Katholiken beunruhigend vertraut erscheint – insbesondere jetzt, da sie sich (ganz zu Recht) dafür rechtfertigen müssen, nach wie vor Mitglied dieser Kirche zu sein:

„Bei aller Gelehrsamkeit und kühlen Intellektualität war Joseph Aloisius Ratzinger immer auch geprägt von einer schlichten, demütigen, naiven Religiosität. Noch bevor er über das Christen-

¹² Entdecke den wunderbaren Glauben der katholischen Kirche, in: <https://katholikenkommtheim.com/discover-a-beautiful-faith> (Zugriff: 1.9.2023).

tum nachdachte, hatte er es bereits erspürt. Sein lebenslanges Forschen und Theoretisieren diene nur dazu, diese Emotion im Nachhinein rational zu begründen und zu untermauern, Verstand und Gefühl zu versöhnen.¹³

Als Katholikinnen und Katholiken versuchen wir genau das seit jeher und immer wieder: Verstand und Gefühl zu versöhnen. Es war immer schon schwierig genug. Aber jetzt? Wie anders als mit Angst und Schrecken, mit Abwehr, Aggression und innerem Chaos sollten wir nun reagieren, wenn an unserem inneren Horizont plötzlich die Frage aufsteigt: Könnte es sein, dass wir dieses Paradies der großen Erzählung verlassen müssen? Weil unsere Erzähler ihre eigene Autorität beschädigen, weil sie ihre Macht missbrauchen, weil sie die Erzählung allein nach ihrem Willen interpretieren, weil sich erschreckend viele von ihnen als Verbrecher erwiesen haben, die vergewaltigt, misshandelt, gelogen, betrogen, veruntreut und unterschlagen haben, weil sie diskriminieren, ausschließen, ausgrenzen, verurteilen, doch der Papst beim Weltjugendtag 2023 ruft: „Die Kirche hat keine Türen! Die Kirche ist eine Kirche für alle!“, weil Glauben und Würde deshalb eben nicht mehr vereinbar erscheinen, weil der Mythos längst nicht mehr „leitet“ und „führt“.

Ist *das* unsere eigene Agonie? Ist das der Abwehrkampf des Kaninchens im Angesicht eines drohenden Todes: *wir* in der Aussicht auf eine Existenz ohne wärmende Erzählung – und stattdessen: voller Einsamkeit? Vor allem aber: Gibt es – sozusagen in letzter Minute – noch einen Ausweg? Eine Rettung? Können wir diesmal nicht bleiben – im Paradies? *Und* dabei unsere Würde wahren?

„Ich habe Zweifel, ich habe immer nur Zweifel gehabt“ – das hat nach einem Bericht, den man im SPIEGEL nachlesen kann, die Schriftstellerin Edith Bruck (* 1932) gegenüber Papst Franziskus (seit 2013) über ihr Verhältnis zur Religion gesagt.¹⁴ Die gebürtige

¹³ L. Wiegelmann, Benedikt XVI. und der Traum vom Paradies. Zum Tod des emeritierten Papstes (31. Dezember 2022), in: <https://www.welt.de/debatte/plus242917013/Benedikt-XVI-Der-Traum-vom-Paradies.html> (Zugriff: 1.9.2023).

¹⁴ Wörtliches Zitat aus: F. Hornig, Wenn der Papst bei dir klingelt. „Es war schön, es war surreal, es war poetisch“ (26. Dezember 2022), in: https://www.spiegel.de/ausland/holocaust-ueberlebende-edith-bruck-wenn-der-papst-zu-hause-klingelt-a-9d1fcd43-ce64-4d1a-8b6b-8d1182107023?sara_ecid=nl_upd_1jtzCCTmXPVo9GAZr2b4X8GquyeAc9&nclid=spiegel-der-tag-09-00 (Zugriff: 1.9.2023).

Ungarin ist mittlerweile über 90 Jahre alt, fast blind, lebt seit Jahrzehnten in Rom und erzählt neuerdings in Online-Meetings vor Schülerinnen und Schülern über ihr Leben. Ein eher unwahrscheinliches Leben, denn Edith Bruck war als Kind in Auschwitz, Dachau und anderen Konzentrationslagern. Davon sind nicht nur Jugendliche beeindruckt. Sondern auch der Papst. Und das so sehr, dass er Edith Bruck nicht einfach im Vatikan empfangen, sondern selbst in ihrer Wohnung in Rom besuchen wollte. Dafür mussten zwar – ein Detail am Rande – Bedienstete des Vatikans zuerst den engen Aufzug vermessen, um sicherzustellen, dass der Pontifex hineinpasst. Aber dann erschien er tatsächlich eines Tages in ihrer Wohnung – übrigens, um für das Versagen der Kirche im Angesicht des Holocaust um Entschuldigung zu bitten. Er blieb gleich mehrere Stunden, und sie erzählte ihm von ihren religiösen Zweifeln. „Ach, weißt Du“, habe der Papst dazu gesagt, „Gott ist eine fortwährende Suche“. „Er sagte nicht“, zitiert der SPIEGEL Edith Bruck, „dass Gott existiert, sondern dass man ihn nur suchen kann. Und das hat mich sofort beruhigt.“¹⁵

Ich wiederum frage mich, ob das vielleicht der Weg ist, auf dem auch wir im chaotischen Abwehrkampf unserer Agonie eine Beruhigung finden können – zumal die Geschichte über die ungewöhnliche Begegnung in der römischen Wohnung noch weitergeht. Denn natürlich erzählte Edith Bruck dem Papst auch über die – wie sie es nennt – „fünf Lichter“, die sie in ihrer KZ-Zeit gesehen hat. Fünf Begegnungen, die ihr das Leben gerettet haben. Und eine davon geht so: In Dachau habe ein Koch sie nach ihrem Namen gefragt. „Aber ich hatte keinen Namen“, sagt die Schriftstellerin. „Ich war nur eine Nummer. 11.152. Ich habe gar nicht verstanden, was er wollte.“ Da sei der Koch an sie herangetreten und habe gesagt, dass er selbst eine Tochter in ihrem Alter habe. Er zog einen Kamm aus seiner Hemdtasche und schenkte ihn ihr. Diese kleine Geste sei ein Wunder für sie gewesen. „Es gab ein menschliches Wesen mitten im Inferno.“ Der Papst war von dieser Geschichte wohl äußerst berührt. Und mit großem Interesse habe ich gelesen, auf welche Weise er diesem Berührtsein Ausdruck verliehen hat. Er hat gesagt: „Ich möchte jener Soldat sein, der dich nach deinem Namen fragte.“ Dann, so hat

¹⁵ Wörtliche Zitate aus: ebd.

es Edith Bruck dem SPIEGEL-Reporter erzählt, steckte er seine Hände in eine Tasche, die es nicht gab. Und er holte einen Kamm hervor, den es nicht gab. Er fragte: „Wie heißt du?“ – auf Deutsch, in der Sprache des KZ-Kochs. Das heißt, sagt die religiöse Zweiflerin: „Der Papst hat die Geste des Kochs nachgespielt.“ Dabei, berichtet der SPIEGEL, habe sie gelacht und über die kleine päpstliche Auf-führung hinzugefügt: „Es war schön, es war surreal, es war poetisch.“¹⁶

Besser kann man das Gegenteil einer Kirche in Agonie wohl nicht umschreiben: Schön. Surreal. Poetisch. Und: fortwährend suchend. Das beruhigt mich. Denn darin liegt ein kleiner, ein winziger Hoffnungsschimmer, dass sich diese Kirche auf die Suche nach sich selbst begibt. Und dann, irgendwann, neu zu erzählen beginnt. Sich selbst – frei von Klerikalismus, frei von Sexismus, frei von Lügen, frei vom Wahrheitsanspruch der Dogmen und Hierarchien, vor allem aber: *frei von Angst*, ganz im Sinne ihrer wahrhaftigen Botschaft neu zu erzählen beginnt.

¹⁶ Wörtliche Zitate aus: ebd.

Die historischen Wurzeln der Kirchenkrise

Klaus Unterburger

„Ist die Kirche noch zu retten?“¹, fragte Hans Küng (1928–2021) in einem seiner letzten Bücher 2011, nachdem im Vorjahr das Bekanntwerden der Dimensionen des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger auch in der deutschen Kirche zu einer massiven Vertrauenskrise geführt hatte. Die Kirche sei krank, sterbenskrank. Für die Anamnese, wie es dazu kommen konnte, sei die Kirchengeschichte zuständig.² Es sei die grundlegende Fehlentwicklung der Kirchenverfassung seit dem elften Jahrhundert gewesen, die Umgestaltung des Petrusamtes zu einem monarchisch-absolutistischen Prinzip, das alles auf sich und seine Herrschaft beziehe, die an drei Entfremdungen schuld sei: an der Entfremdung/dem Schisma zur Ostkirche, dann im 16. Jahrhundert zum Protestantismus und schließlich seit der Aufklärung zur modernen Welt und den modernen Menschen.³ Tiefgehende Reformen, die bislang nur zögerlich angegangen wurden, seien notwendig, ansonsten drohe der völlige Zusammenbruch. Auch wenn es dem römischen System⁴ eigentlich recht kommt, dass die die eigene Klerikalherrschaft störenden Gläubigen davonlaufen, sei eine radikale Umgestaltung der Kirchenverfassung im Dienst der Gläubigen unabdingbar: Seelsorge, Verkündigung der biblischen Botschaft, die Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente, gesellschaftlich-soziale Verantwortung für die Welt.⁵ Andernfalls werde die Kirche nicht überleben, zu tiefgehend ist ansonsten der Widerspruch zu den Einsichten und Werten der modernen Welt; auch die Schutzbehauptung, dies gelte nur für den Westen, erweise sich als falsch.⁶

¹ H. Küng, *Ist die Kirche noch zu retten?*, München 2011.

² Vgl. ebd., 53–55.

³ Vgl. ebd., 13f.

⁴ Vgl. ebd., 84–88.

⁵ Vgl. ebd., 198–200.

⁶ Vgl. ebd., 144–146.

Die Diagnose der Entfremdung der Kirche von der modernen Welt und die Warnung vor der Gefahr einer radikalen Entchristlichung bzw. eines kirchlichen Zusammenbruchs teilte auch Joseph Ratzinger (1927–2022), in gewisser Weise der Antipode und intellektuelle Gegenspieler für Hans Küng.⁷ Immer wieder wurden beide populärwissenschaftlich einflussreichen Theologen gegenübergestellt. Dabei stimmt Ratzinger mit drei Elementen von Küngs Analyse weitgehend überein: Die Kirche ist in einer schweren Krise; diese kommt in einer durchgehenden Entfremdung zur modernen Welt zum Ausdruck; schließlich ist die Krise vor allem auch eine Glaubenskrise. Gerade Letzteres ist ein Schlüssel zum Verständnis der Position Ratzingers: Die Moderne ist die Zeit des Unglaubens, die Transzendenz, das Ausgerichtet-Sein auf Gott, das Wahre, das Absolute, wird eliminiert. Die Folge sei Relativismus, der eine tiefgehende Entmenschlichung zur Folge habe. In seiner Enzyklika *Spe salvi* schreibt er: Die Neuzeit distanzierte sich vom bisherigen christlichen Erlösungsglauben:

„Um darauf Antwort zu finden, müssen wir einen Blick auf die Grundlagen der Neuzeit werfen. Sie erscheinen besonders deutlich bei Francis Bacon. Das Heraufziehen einer neuen Zeit – durch die Entdeckung Amerikas und durch die neuen technischen Errungenschaften, die diese Entwicklung ermöglicht hatten – ist offenkundig. Worauf aber beruht diese Wende der Zeiten? Es ist die neue Zuordnung von Experiment und Methode, die den Menschen befähigt, zu einer gesetzmäßigen Auslegung der Natur zu kommen und so endlich ‚den Sieg der Kunst über die Natur‘ (*victoria cursus artis super naturam*) zu erreichen. [...] Wenn man diese Sätze genau liest und bedenkt, so erkennt man darin einen bestürzenden Schritt: Die Wiederherstellung dessen, was der Mensch in der Austreibung aus dem Paradies verloren hatte, hatte man bisher vom Glauben an Jesus Christus erwartet, und dies war als ‚Erlösung‘ angesehen worden. Nun wird diese ‚Erlösung‘, die Wiederherstellung des verlorenen ‚Paradieses‘ nicht mehr vom Glauben erwartet, sondern von dem neu gefundenen Zusammenhang von Wissenschaft und Praxis. Der

⁷ Vgl. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam. Benedikt XVI. und Hans Küng – ein Doppelporträt*, München 2006.

Glaube wird dabei gar nicht einfach gelehnet, aber auf eine andere Ebene – die des bloß Privaten und Jenseitigen – verlagert und zugleich irgendwie für die Welt unwichtig. Diese programmatische Sicht hat den Weg der Neuzeit bestimmt und bestimmt auch noch immer die Glaubenskrise der Gegenwart, die ganz praktisch vor allem eine Krise der christlichen Hoffnung ist.⁸

Noch die Missbrauchskrise war für Ratzinger im Letzten und Tiefsten aus der Glaubenskrise erwachsen und durch diese bedingt.⁹ Droht der moderne Geist des Immanentismus und Relativismus in die Kirche einzudringen, sind Entsakralisierung und Reformen die Folge, in denen die Kirche rein immanentistisch nach einer innerweltlichen Logik betrachtet werde, wobei die Kirche dann nur um sich selber kreise.¹⁰ Was die Therapie anging, stehen sich die Ansätze von Ratzinger und Küng demnach diametral gegenüber: Hinwendung zur Tradition und Transzendenz und strikte Abgrenzung zur modernen Welt bis hin zur Entweltlichung oder Verchristlichung durch einen Abbau absolutistisch-intoleranter Traditionen und damit Plausibilitätsgewinn in einer modernen Welt.

Beide Theologen argumentieren, indem sie die tiefgehende Kirchenkrise als Konflikt mit der modernen Welt analysieren, historisch. Die Kirchenkrise ist das Ergebnis dessen, dass sich Kirche und moderne Welt auseinanderentwickelt haben. Es handelt sich (a) um eine Verfallsgeschichte; sie ist (b) eng mit einer tiefgehenden Glaubenskrise verbunden; sie ist (c) bei aller Gegensätzlichkeit von Modernedeutung und Therapievorschlügen grundsätzlich wenigstens therapierbar. Diese Annahmen sollen im Folgenden deshalb auch historisch beleuchtet und diskutiert werden. Inwiefern kann

⁸ Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* über die christliche Hoffnung vom 30. November 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 179), Bonn ³2008, Nr. 16f. [Hervorhebung im Original].

⁹ Vgl. Papst Benedikt XVI., Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs (11. April 2019), in: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html> (Zugriff: 1.9.2023).

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg i. Br. 1991, 9; zum Ganzen ferner S. Wiedenhofer, Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze (Ratzinger-Studien 10), Regensburg 2016, 537–541.734–742.

der Zusammenbruch der Kirche in der Gegenwart als Modernisierungskonflikt historisch beschrieben werden, was sind seine Ursachen? Auch wenn es nicht Sache des Historikers ist, Therapien zu entwerfen: Gerade die Gegensätzlichkeit der Therapieansätze Küngs und Ratzingers bzw. der beiden Lager in der Kirche zeigt: Erst die Verständigung über die Ursachen der Kirchenkrise kann die Basis für deren Therapierbarkeit sein. Es wird – primär an der katholischen Kirche in Deutschland – zu zeigen sein, dass primär jener Typus von Volkskirche, der im 19. Jahrhundert selbst als Ergebnis einer seelsorglichen und kirchlichen Modernisierung entstanden war, gegenwärtig am Zusammenbrechen ist. Nach einer Verständigung, was unter gesellschaftlicher Modernisierung zu verstehen ist, ist also primär diese neuartige Volkskirche, ihre Leistungen und ihre Grenzen, in den Blick zu nehmen. Dann kann auch deren Persistenz und letztendlicher Niedergang besser verstanden werden.

1 Gesellschaftliche Modernisierung im 19. Jahrhundert

Das 19. Jahrhundert bedeutete eine bislang niemals dagewesene Veränderung in den Lebensverhältnissen sehr vieler Menschen: Durch den technischen Fortschritt in bzw. in Bezug auf die Landwirtschaft ist es nachhaltig gelungen, der sog. Bevölkerungsfalle des Thomas Robert Malthus (1766–1834) zu entkommen, nach der Produktivitätssteigerung in der Landwirtschaft immer durch ein noch stärkeres Bevölkerungswachstum wieder „aufgefressen“ werde, da erstere nur linear wachse, letzteres aber exponentiell. Durch Arbeitsteilung und Massenproduktion wurde ein enormes Bevölkerungswachstum ermöglicht. Auf der Fläche des deutschen Kaiserreichs lebten um 1600 etwa 16 Millionen Menschen, 1816 waren 24,8 Millionen, 1861 schon über 38 Millionen, 1880 45,2 Millionen, 1900 56,4 und 1910 fast 65 Millionen. Besonders schnell verlief dieses Wachstum in Sachsen und bestimmten Gegenden Preußens, in den süddeutschen Staaten hingegen etwas langsamer.¹¹

Mit der Technisierung der Landwirtschaft und dem Bevölkerungswachstum kam es vor allem zu einer enormen Urbanisierung,

¹¹ Vgl. J. Ehmer, *Bevölkerungsgeschichte und Historische Demographie 1800–2010* (EDG 71), München ²2013, 17–19.

also zu einem schnellen Wachstum der Städte, die Zielort von Wanderbewegungen aus dem ländlichen Raum wurden. Dies geschah vor allem in der Zeit nach 1850: Bei der Reichsgründung 1871 lebten im Kaiserreich 36 Prozent der Bevölkerung in Städten, 1910 waren es bereits 60 Prozent. Mit Urbanisierung und Technisierung nahm auch die Mobilität zu. Bei Volkszählungen 1871 und 1907 lebte die Hälfte der Bevölkerung nicht mehr am Ort ihrer Geburt.¹²

Die Migration in die Städte wurde vor allem im jungen Erwachsenenalter vollzogen bei der Suche nach Arbeit. Durch den Umbruch zur Industriegesellschaft war diese nun leichter in den Städten zu finden. Auf der Grundlage von technischen Neuerungen und massenhaften Abbau von Rohstoffen entstand auch auf deutschem Gebiet ein Fabrikssystem; das Herzogtum Berg hatte etwa früh den Namen eines „England im Kleinen“ erhalten. Die Phase der Frühindustrialisierung bis etwa 1840 war dabei vielfach durch die Zunahme von Arbeitslosigkeit und Pauperismus geprägt. Während das Fabrik- und Manufakturwesen allmählich wuchs, kam es zu einer schweren Strukturkrise des Handwerks. Der Zollverein von 1834 verband und stabilisierte die Wirtschaftsräume.¹³ Die eigentliche industrielle Revolution war dann durch den schnellen Ausbau der Eisenbahn und der Schwerindustrie und damit vor allem durch Steinkohlebergbau und die Herstellung von Eisen und Stahl geprägt. Mit dem nun einsetzenden Wachstum der Löhne wuchs auch die Konsumgüterindustrie und der Dienstleistungssektor. Nach den Jahren der Gründerkrise ab 1873, die nach einer Phase der Überproduktion bis 1879 zu Stagnation bzw. Rückgang des Bruttoinlandsprodukts führte, setzte die Phase der Hochindustrialisierung ein. Neue Schlüsselindustrien wurden die Chemie und die Elektrotechnik. Der Anteil des Agrarsektors an der Wirtschaftsleistung ging immer mehr zurück.¹⁴

Mit der zunehmenden Bedeutung von Besitz und Bildung und der Expansion staatlicher Institutionen, die zahlreiche Mitarbeiter beschäftigten, formierte sich das moderne Bürgertum mit eigenen, spezifischen Idealen und Leitvorstellungen. Mit einem ausgeprägten

¹² Vgl. ebd., 21f.; zum Ganzen ferner J. Reulecke, *Geschichte der Urbanisierung in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1985.

¹³ Vgl. H.-W. Hahn, *Die industrielle Revolution in Deutschland* (EDG 49), München ³2011, 11–24.

¹⁴ Vgl. ebd., 24–48.

Arbeits- und Leistungsethos und der Hochachtung vor Wissenschaft, Bildung und Kunst entstand eine bürgerliche, kulturtragende Elite. Die Stadt war deren primäre Referenzwelt. Mit diesem entstand ein neues Familienideal; diese galt idealisiert und überhöht als Ort der Harmonie und als Keimzelle des Staates. Die bürgerliche Familie war dabei durchaus patriarchalisch strukturiert; Frauen wurden vor allem als zuständig für Emotionalität und Geborgenheit gesehen. In den bürgerlichen Familien kam es zu einer Pädagogisierung der Kindheit.¹⁵ Religion war in bürgerlichen Familien in einem engen Bezug zu familiären Festen und zu weiblicher Emotionalität und Caritas. Mit dem Bürgertum entstand als dessen Vergesellschaftungsform auch eine bürgerliche Vereinskultur. Diese ist durch den egalitären und freien Zusammenschluss von Gleichen zu Zwecken der Bildung, der Unterhaltung, der Caritas oder des Sports gekennzeichnet; die Pflege von Geselligkeit der Mitglieder untereinander war immer ein ausgeprägter Teil derselben. Zwei weltanschauliche und politische Ziele, die eng mit der Entstehung des modernen Bürgertums und dem Erbe der Aufklärung verbunden und mit bürgerlich-wirtschaftlichen Interessen verwoben waren, sind der Liberalismus, der Freiheiten für den Bürger qua Bürger förderte, und der Nationalismus, der in Deutschland auf Nationbildung bzw. nationale Einigung zielte.

Mit der Industrialisierung bildete sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber auch die Arbeiterschaft als eigener, relativ klar abgegrenzter Stand mit eigenem, spezifischem Standesbewusstsein heraus.¹⁶ Der vorindustrielle, ausgeprägte Pauperismus, der das Leben vieler Landloser und Landflüchtiger, aber auch vieler Handwerksgesellen und von in der Heimarbeit beschäftigten Spinnern und Webern geprägt hatte, führte ab 1848 zu Zusammenschlüssen, etwa Vereinen oder Gesellenverbrüderungen. Der Elberfelder Gesellenverein, der ein Jahr nach seiner Gründung 1846 den neuen Kaplan Adolph Kolping (1813–1865) zum Präses gewählt hat, ist hier ein Beispiel.¹⁷ Die mit der industriellen Revolution nun einsetzende

¹⁵ Vgl. A. Schulz, *Lebenswelt und Kultur des Bürgertums im 19. und 20. Jahrhundert* (EDG 75), Berlin – München – Boston ²2014.

¹⁶ Vgl. G. Schildt, *Die Arbeiterschaft im 19. und 20. Jahrhundert* (EDG 36), München 1996.

¹⁷ Vgl. H.-J. Kracht, *Adolph Kolping, Priester, Pädagoge, Publizist im Dienst*

Ausbildung einer Industriearbeiterschaft führte einerseits zu vermehrtem Wohlstand, etwa was die Überwindung des Hungers anging, aber doch auch zu bedrückenden Wohn- und Arbeitsbedingungen, gerade verglichen mit dem Bürgertum. Die Ausbildung einer Standessolidarität und die Bereitschaft zu Zusammenschlüssen war die Folge, auch die Aufnahmebereitschaft für eigentumskritische Programme und sozialistische Ideen, sodass es zu einer Politisierung der Industriearbeiter kam. Mit den sozialistischen Programmen waren vielfach religions- und kirchenfeindliche Ideen und Ziele verbunden.¹⁸

2 Selbstmodernisierung der katholischen Kirche und Milieubildung

Religion, Glaube und Kirche wurde über die Jahrhunderte hinweg durch die (Groß-)Familie in einem stabilem, meist konfessionell homogenen, durch Nähe und wechselseitige Solidarität und Kontrolle geprägten Umfeld weitergegeben. Es ist dabei nicht einfach, für eine Zeit, in der es kaum statistische Erhebungen gab, verlässliche Aussagen über Religiosität der Bevölkerung zu machen. In der traditionellen Gesellschaft praktizierte die überwiegende Mehrheit der Katholik(inn)en, wenn auch keineswegs alle.¹⁹ Ein Problem für die Geistlichen war eher, dass die Art und Weise des Messbesuchs kritisiert wurde: Stehen bei der Kirche und zeitweiliger Aufenthalt in ihr mit Blickkontakt auf den zelebrierenden Priester galt offenbar bei einem Teil der Bevölkerung durchaus als hinreichend. Ebenso wurde es mitunter als hinreichend betrachtet, wenn zumindest einer oder eine aus dem Haus an den liturgischen Zeremonien teilnahm. Hinzu kamen Praktiken und Anschauungen, die manche Geistliche als abergläubisch oder magisch kritisierten. Dazu trat das Konfliktfeld

christlicher Sozialreform. Leben und Werk aus den Quellen dargestellt, Freiburg i. Br. 1993, 119–149.

¹⁸ Vgl. S. Prüfer, Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890 (KSG 152), Göttingen 2002.

¹⁹ Vgl. K. Unterburger, Messbesuch ohne *participatio actuosa*? Zur Praxis des Gottesdienstbesuchs und dessen Sinndeutung durch die Gläubigen vor der liturgischen Bewegung, in: H. Buchinger, B. Kranemann, A. Zerfuß (Hg.), Liturgie – „Werk des Volkes“? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft (QD 324), Freiburg i. Br. 2023, 212–225, hier: 217–219.

der Ehe- und Sexualmoral; zwar waren außereheliche Geburten selten – eine Mangelgesellschaft konnte sich keinen unehelichen Geburten leisten und die Zahl der Nachkommenschaft entsprach oft der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit –, die Kinderzeugung vor der Eheschließung aber durchaus üblich und keineswegs immer nur ein Versehen. Wichtig zu sehen ist, dass die traditionale Frömmigkeit ein eigenes Sinnuniversum darstellte mit Plausibilitäten und Zusammenhängen, die es erst einmal zu erschließen gilt und die nicht mit dem identisch ist, was den modernen Katholizismus ausmacht.²⁰

Es ist klar, dass der beschleunigte Wandel der Lebenswelt dieses vormoderne Sinnuniversum infrage stellte und gefährdete. Die Soziologie hat diesen Prozess als Rationalisierung beschrieben, da Technik und Wissenschaft und damit menschliche Planung und Kontrolle immer mehr Lebensbereiche durchdrangen.²¹ Aus unvorhersehbaren Gefahren wurden kalkulierbare Risiken; die zentrale Funktion von Religion, Kontingenz zu bewältigen, wurde damit faktisch in den Hintergrund, an den Rand gedrängt.²² Durch den beschleunigten Wandel und die zunehmende Mobilität war das eigene Leben zudem immer weniger durch das familiäre Herkunft geprägt; individuelle Entscheidungen wurden wichtiger (Individualisierung).²³ Die mit Rationalisierung und Individualisierung eng verbundene Modernisierung hatte überdies eine funktionale Differenzierung zur Folge; das Berufsleben wurde von der Familie (und der Privatsphäre) weitgehend abgekoppelt, Religion und Politik, Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft wurden Kultursachbereiche nach je eigenen Regeln, die voneinander nun klarer geschieden wa-

²⁰ Vgl. W. Pötzl, Volksfrömmigkeit. Schwierigkeiten mit einem Begriff, in: W. Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit, Teilbd. 2: Das kirchliche Leben, St. Ottilien 1999, 996–1004; P. Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2006.

²¹ Vgl. W. Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte (EGW 23), Tübingen 1979.

²² Vgl. J. Kirchinger, Gefährlicher Gott, riskanter Teufel, normalisierter Mensch. Katholische Kontingenzdispositive im 19. Jahrhundert (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 21), Göttingen 2022, 55–61.

²³ Vgl. N. Ebers, „Individualisierung“. Georg Simmel – Norbert Elias – Ulrich Beck (Epistemata 169), Würzburg 1995.

ren. Politik wurde säkularer und die Religion wurde nun ein eigener, klar abgegrenzter Sektor, für den eben die Kirchen zuständig waren.²⁴ Es kam also zu einer Verkirchlichung der Religion und zu einer Säkularisierung der Kultursachbereiche außerhalb der Kirchen.²⁵ Der kontinentaleuropäische Liberalismus hatte dies zu seinem Programm erklärt: Der öffentliche Raum sollte von Religion frei sein; Religion sei Privatsache und damit auch die Bindung an die Kirche. So kam es im gesamten katholischen Europa zu einem Kulturkampf, einem Kampf um die Seelen.²⁶ Kristallisationspunkte waren hier jene Institutionen, die als für die Zukunft, den Glauben der Kinder, als entscheidend galten, nämlich Ehe und Schule.

Der Streit um die Ehe entzündete sich im 19. Jahrhundert vor allem um die sog. Mischehen und die Erziehung der Kinder in derselben. In den Mischehestreitigkeiten in Bayern und Preußen forderten streng kirchliche Kreise, auf den katholischen Teil Druck auszuüben, dass die Ehe katholisch geschlossen und die Kinder katholisch erzogen würden.²⁷ Ansonsten könne die Ehe nicht gültig zustande kommen und wäre die Verbindung schwere Sünde. In Bezug auf die Schule standen die Volksschule und deren konfessionelle Prägung im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Es ging einerseits um die geistliche, kirchliche Schulaufsicht, die die Liberalen nicht mehr für zeitgemäß hielten, dann aber auch um die Frage, ob die Lehrer in konfessionellen Lehrerseminaren ihre Ausbildung erhalten mussten. Konflikte zwischen Pfarrern und Volksschullehrern, die vielfach Kirchendienste leisten oder unter der Kontrolle von Pfarrherren standen, prägten das 19. Jahrhundert. Gegen den liberalen bayerischen Schulgesetzentwurf von 1867 lief die katholische Kirche aber auch deshalb Sturm, weil er neben der Begrenzung der geistlichen Schul-

²⁴ G. Runkel, G. Burkart (Hg.), Funktionssysteme der Gesellschaft. Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann, Wiesbaden 2005.

²⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979, 100–104.

²⁶ Vgl. M. Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe (Bürgertum.NF 7), Göttingen ²2010; L. Dittrich, Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914) (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 3), Göttingen – Bristol 2014.

²⁷ Vgl. E. R. Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 2: Der Kampf um Einheit und Freiheit. 1830–1850, Stuttgart – Berlin – Köln ³1988, 185–262.

aufsicht auch die Möglichkeit von Simultanschulen, also gemischt-konfessionellen Volksschulen, vorsah.²⁸

Die zunehmende Mobilität und Individualisierung führten aber natürlich auch dazu, dass das religiöse Verhalten durch Familie und Schule nicht mehr so zuverlässig für das spätere Leben determiniert werden konnte, wie das in der vormodernen Gesellschaft der Fall war. Die wachsenden Städte waren anonym. Es gab nur wenig Pfarreien, bei denen zwar das Gottesdienstangebot ausgeweitet wurde, zu denen Zugezogene aber nicht unbedingt einen direkten Kontakt aufbauten. Die Großstadt und die moderne Zeit galten als Gefahren für den Glauben. Die Kirche musste sich modernisieren und reformieren, um die Menschen zu halten oder zurückzugewinnen. Einsetzender Kirchbau und Pfarreineugründungen waren hier ein Pfeiler. Mindestens ebenso wichtig wurden die neuen Freiheiten und Möglichkeiten, die sich nach der gescheiterten Revolution 1848 auf-taten. 1848 waren es zunächst die Piusvereine für religiöse Freiheit bzw. katholische Vereine.²⁹ 1849 wurde in Regensburg der Bonifatiusverein gegründet, der katholische Gläubige in einer (katholikenfeindlichen) Diasporasituation unterstützen sollte.³⁰ Der Rekurs auf den angelsächsischen Missionar und Kirchenorganisator des achten Jahrhunderts macht deutlich, dass man die katholischen Wurzeln der christlichen deutschen Zivilisation betonen wollte. Auch katholische karitative Vereine, die oft bereits vor 1848 entstanden, wurden nun ausgebaut; hier liegen zugleich die Anfänge einer katholischen Frauenbewegung.

Vor allem die Zeit nach 1871 bedeutete ein enormes Anwachsen des katholischen Vereinswesens.³¹ Nahezu alle Berufsgruppen und Stände sollten in bewusst konfessionellen katholischen Vereinen zu-

²⁸ Vgl. K. Eichenlaub, Der Bayerische Schulgesetzentwurf von 1867. Ein Beitrag zur Parlamentsgeschichte Bayerns (Historische Texte und Studien 10), Hildesheim – Zürich – New York 1989.

²⁹ Vgl. H. Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986, 79–109.

³⁰ Vgl. A. I. Kleffner, F. W. Woker, Der Bonifatius-Verein. Seine Geschichte, seine Arbeit und sein Arbeitsfeld. 1849–1899. Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen des Vereins, Paderborn 1899.

³¹ Vgl. H.-G. Aschoff, Von Der Revolution 1848/49 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: E. Gatz (Hg. unter Mitwirkung von H.-G. Aschoff, G. Fleckenstein), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit

sammengefasst werden. Zur Jahrhundertwende wurden große Dachverbände gegründet, so 1903 der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB), für dessen Gründung die Konvertitin Elisabeth Gnauck-Kühne (1850–1917) eine wichtige Impulsgeberin war,³² oder 1897 die Gründung des Deutschen Caritasverbandes durch den Freiburger Priester Lorenz Werthmann (1858–1921).³³ Auch die Arbeiterschaft sollte auf katholischer und damit antisozialistischer Grundlage organisiert werden. Es entstanden zahlreiche Arbeitervereine mit zahlreichen Zweigstellen. 1890 wurde mit Zentrale in Mönchengladbach der Volksverein für das katholische Deutschland errichtet, eine Art Kaderschmiede zur Schulung von katholischen Arbeiter- und Gewerkschaftsführern; durch ihn sollte die Arbeiter gegen kirchenfeindliche Propaganda immunisiert werden. Vor dem Ersten Weltkrieg (1914–1918) hatte er deutschlandweit rund 850 000 Mitglieder.³⁴

Zur katholischen Imprägnierung der Bevölkerung wurde aber auch ein katholisches Presse- und Zeitungswesen aufgebaut. Zahlreiche katholische Zeitungen entstanden, meist (wie das gesamte Pressewesen) auf regionaler Ebene; einige wenige erreichten auch überregionale Bedeutung, etwa in der zweiten Jahrhunderthälfte für Bayern die Augsburgische Postzeitung. Als damalige Leitmedien formten Zeitungen bei ihrem Publikum einen spezifischen Blick auf Kirche, Politik und Gesellschaft aus und begünstigten so die Ausbildung eines homogenen katholischen Milieus, das sich von anderen sozialmoralischen Milieus weltanschaulich und organisatorisch abgrenzte.³⁵

Katholische Vereine und katholische Presse sind eng verbunden mit der Ausbildung eines katholischen Parteiwesens. Nach vorheri-

dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. 8: Laien in der Kirche, Freiburg i. Br. 2008, 115–191, hier: 121–150.

³² Vgl. ebd., 142.

³³ Vgl. W. Liese, Lorenz Werthmann und der deutsche Caritasverband (SCW 5), Freiburg i. Br. 1929.

³⁴ Vgl. D. Grothmann, „Verein der Vereine“? Der Volksverein für das katholische Deutschland im Spektrum des politischen und sozialen Katholizismus der Weimarer Republik (PHF 9), Köln 1997.

³⁵ Vgl. D. Burkard, Presse und Medien, in: Gatz (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 8 (s. Anm. 31), 559–602.

gen informellen Kontakten von Gruppen von Politikern waren die 1860er-Jahre hier die entscheidende Formationsphase hin zu einer überregionalen Partei mit gemeinsamem Programm und einer institutionalisierten (anfangs noch schwach ausgebildeten) Infrastruktur. Während sich in den übrigen katholischen Gegenden die Zentrums- partei durchsetzte, wurde in Bayern 1869 von Männern um den Publizisten Joseph Edmund Jörg (1819–1901) die Bayerische Patrioten- partei gegründet. Sie wandte sich gegen den Liberalismus des Ministeriums, gerade in Kultur- und Kirchenfrage. Ein wichtiger Aufhänger war hier das geplante Schulgesetz von 1867. Hinzu kam aber die antipreußisch-großdeutsche Ausrichtung; so war die Patrioten- partei stärker föderalistisch und konservativer als das Zentrum. Der in Bayern vom Ministerium bürokratisch-regalistisch in abge- milderter Form geführte Kulturkampf förderte auch dort die feste Institutionalisation der Organisationsstruktur der Partei, die zu- nächst von christlichen Kasinos, christlichen Bauernvereinen und dem Klerus getragen wurde; nach dessen Beendigung benannte sie sich in Bayerische Zentrums- partei um.³⁶ Auf diese Weise entstand ein katholisches Milieu mit weitgehend homogenen Überzeugungen und Werten, das sich von anderen sozialmoralischen Milieus ab- grenzte und auch in politischen und gesellschaftlichen Fragen Posi- tion bezog. Dem Netz an Vereinen und Organisationen gelang es, verbunden mit einem Netz an neuen Pfarreien und der Modernisie- rung der Seelsorgestruktur, die Katholik(inn)en auch in den Städten mehrheitlich zu integrieren. Sie praktizierten ihren Glauben auch in einer neuen Umgebung, die nicht mehr von den familiären Traditionen und dem Sozialdruck der Landgemeinden beherrscht war.

Dem Neuaufbau von Organisationen nach außen entsprach eine Modernisierung von Kirchenleitung und Klerus im Inneren. Dies be- traf den Bischof und seine Form der Diözesanregierung mithilfe sei- ner Mitarbeiter, aber auch die Mehrung, Homogenisierung, Kontrolle und Reform des Klerus. Bis etwa 1850 setzte sich die „monarchische

³⁶ Vgl. F. Hartmannsgruber, *Die Bayerische Patriotenpartei 1868–1887* (Schriften- reihe zur bayerischen Landesgeschichte 82), München 1986; F. Amann, „Hie Bay- ern, hie Preußen“? Die Bayerische Patriotenpartei / Bayerische Zentrums- partei und die Konsolidierung des Deutschen Kaiserreiches bis 1889 [Diss. masch.], Mün- chen 2013, in: https://edoc.ub.uni-muenchen.de/15578/1/Amann_Freya.pdf (Zu- griff: 1.9.2023).

Form“ der Diözesanregierung durch, bei der der Bischof über seinen Generalvikar die Diözese weitgehend eigenständig regierte; kollegiale Formen der Beratung und Mitregierung wurden zurückgedrängt.³⁷ Zugleich setzte überall eine Bürokratisierung der Diözesanführung ein; die Pfarrer mussten regelmäßig Seelsorgsberichte schreiben; das Ordinariat plante und regulierte Seelsorge dafür immer weitgehender. Erlasse wurden in den bischöflichen Amtsblättern veröffentlicht, die jedes Pfarramt zu beziehen hatte. Die Bischöfe selbst begannen durch Hirtenbriefe und Firmreisen eine sehr viel größere Form von Präsenz in ihrer Diözese herzustellen.³⁸

Tiefgehend waren die Reformen in der Klerikerausbildung. Die Zeit im Priesterseminar wurde zeitlich immer mehr ausgedehnt und für alle künftigen Kleriker vorgeschrieben. Die Ausbildung dort sollte asketisch schulen und spirituell formen und so die Grundlage legen für eine Lebensform, die ein spirituelles Gegenbild zu einer als gottlos empfundenen Welt zum Ausdruck bringen sollte.³⁹ Um auch dem begabten Nachwuchs einfacher, ländlicher Schichten den Weg zu Studium und Priestertum bereiten zu können, wurden bischöfliche Gymnasien mitsamt von Internaten gegründet, die bereits als „kleine Seminare“ auf das Priesterseminar hin ausgerichtet waren. Doch auch die Fortbildung der Priester sollte systematisch verbessert werden: Priesterfortbildungen und Pastorkonferenzen wurden jeweils eingeführt und dann meist jährlich vorgeschrieben.⁴⁰

³⁷ Vgl. H. Wolf, *Das Domkapitel als bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) und kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg*, in: *RoJKG* 15 (1996) 173–197.

³⁸ Vgl. Kirchinger, *Gefährlicher Gott, riskanter Teufel, normalisierter Mensch* (s. Anm. 22), 470–478.499–513; K. Unterburger, *Primat der Seelsorge und Zentralisierung der Kirche. Historische Zusammenhänge zweier Aspekte des Bischofsamtes*, in: *ETSt* 8 (2017) 251–270.

³⁹ Am Beispiel Regensburgs gezeigt von: K. Unterburger, *„Das Seminar ist doch im Stande, viel Uebles zu verhüten“ (Ignatius von Senestrey). Priesterideal, Erziehungsmethoden und Lebensformen im Regensburger Priesterseminar im Wandel der Zeit*, in: M. Priller, M. Effhauser, K. Unterburger (Hg.), *Eine bewegte Zeit. 150 Jahre Priesterausbildung im Seminar am Bismarckplatz, Regensburg 2022*, 31–75.

⁴⁰ Vgl. L. Mödl, *Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastorkonferenzen von 1854–1866 im Bistum Eichstätt (Est.NF 21)*, Regensburg 1985; T. Wehner, *„Pastoral-Conferenzen als schätzbares Beförderungsmittel des klerikalischen Geistes“*. *Priesterfortbildung im Bistum*

Doch nicht nur das Bistum, auch die Gesamtkirche wurden hierarchisch-autoritär im 19. Jahrhundert umgestaltet. Der Papst wurde immer mehr als antimoderner Garant gesehen, der gegen allen Zweifel souverän und letztverbindlich entscheiden konnte. Er sollte für die Sicherheit eintreten. Seit den 1830er-Jahren begannen die Päpste dabei immer mehr zu lehren und dabei lehramtlich zu entscheiden. In den Veränderungen und Herausforderungen der Zeit sollten die Katholiken gewappnet werden, die Zeit aber verbindlich gedeutet werden. Enzykliken und Apostolische Schreiben wurden hierfür ein bedeutsames Instrument. Um den Gläubigen Sicherheit zu geben, gehörte also die Lehre immer mehr zu den zentralen Elementen des Papst- wie des Bischofsamtes. Ein Reflex hiervon ist, dass in den kanonistischen Lehrbüchern seit der Jahrhundertmitte das Bischofsamt nicht mehr nur nach Weiheamt und Jurisdiktion unterschieden, sondern nun als dreigliedriges Priester-, Hirten- und auch Lehramt konzipiert wurde.⁴¹ Für das immer extensiver lehrende Papsttum, das auch für die neue Form der Lehre Verbindlichkeit beanspruchte, wurde die Unterscheidung eines ordentlichen, ständig lehrenden Lehramts und der außerordentlichen, feierlichen Form desselben nunmehr unterschieden.⁴² Auf diese Weise wurde vor allem der Klerus von Beginn seiner Ausbildung an immer intensiver imprägniert und immunisiert, dabei aber auch homogenisiert und der hierarchischen Kontrolle unterworfen. Selbstmodernisierung sollte ihn gegen die Herausforderungen der modernen, glaubensfeindlichen Welt schlagkräftiger machen.

Würzburg unter Bischof Adam Friedrich von Groß zu Trockau (1821–1840), in: WDGB 78 (2015) 117–131.

⁴¹ Vgl. J. Fuchs, *Magisterium, ministerium, regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941.

⁴² Vgl. K. Unterburger, *Lehramt im Plural? Die vielen Erkenntnisquellen der Theologie und der ultramontane Lehramtsmonismus seit Pius IX.*, in: B. Brunner, W. Haunerland, S. Kopp (Hg.), *Der Vielfalt Raum geben. Zum ambivalenten Potenzial einer differenzsensiblen Kirche (Kirche in Zeiten der Veränderung 14)*, Freiburg i. Br. 2022, 85–103.

3 Eine neue Form der Religiosität. Von der Ständekirche zur Volkskirche

Stellt man die Frage, wie sich durch die gesellschaftlichen Veränderungen und die kirchliche Selbstmodernisierung die Frömmigkeit der Menschen verändert hat, so muss man vor allem zwei Prozesse in den Blick nehmen:

- (1) die Verkirchlichung des Christentums und
- (2) die sukzessive Entflechtung der Religiosität von einer Logik des Tausches.

Zu (1): Während in der Vormoderne die Gesellschaft – so Niklas Luhmann (1927–1998) – nach kleinen familiären Einheiten weitgehend segregiert war (segmentierte Differenzierung) und, wurden diese überschritten, nach relativ festen gesellschaftlichen Schichten differenziert war (stratifikatorische Differenzierung), fallen mit der zunehmenden räumlichen und sozialen Mobilität diese Schranken immer mehr weg. Die komplexer werdende Gesellschaft differenziert sich nun vielmehr in funktionaler Hinsicht; damit wird die Religion, die bislang alles durchdrang, ein abgrenzbarer Bereich neben anderen, die sich nun gerade nichtreligiös verstanden (funktionale Differenzierung).⁴³ Für den religiösen Bereich waren die Religionsgemeinschaften (Kirchen) nun beinahe allein zuständig, das Christentum wurde verkirchlicht. Das Kirchenvolk, das dem Klerus gegenüberstand, hatte nun dadurch etwas Egalitäres. Die Kirche verband verschiedene Familien und Schichten, vergesellschaftete sie in religiöser Hinsicht und homogenisierte sie dadurch. Die Kirche wurde mit anderen Worten zur Volkskirche.

Zu (2): Durch Aufklärung, Technisierung und rationale Planung sowie die Beschleunigung der innerweltlichen Lebenszusammenhänge verlor die Religion als Mittel der Kontingenzbewältigung, vor allem als Mittel der unmittelbaren Gefahrenabwehr, zunehmend an Bedeutung. Dies war nicht nur ein Verhängnis von außen, sondern geht ebenso auf den Kampf der offiziellen Kirche gegen magische Frömmigkeit und Aberglauben zurück. Für viele der einst unberechenbaren Gefährdungen, für die nur Bittgebet und religiöse Stiftungen zur Verfügung standen, gab es nun natürliche Erklärungen und Lösungsansätze. Gefahren wurden kalkulierbare

⁴³ Vgl. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

Risiken.⁴⁴ Frömmigkeit sollte aber auch nach kirchlicher Einschätzung von einem mechanischen Denken, nach dem das Bittgebet gleichsam automatisch göttliche Hilfe garantiere, befreien. Die Logik des Tausches wurde unplausibler; ein wesentliches Element vor-moderner Religiosität verlor an Überzeugungskraft. Damit kam es nicht nur zu einer stärkeren Jenseitsausrichtung der Religion; sie wurde nun vor allem als Sinnstiftung und Weltanschauung gesehen. Ein solcher Glaube konnte und sollte aber durch Unterricht reflektiert, begründet, vertieft, verinnerlicht und gesichert werden.

Aus diesen beiden Faktoren geht hervor, dass die moderne Volkskirche neue Schwerpunkte setzte und neue Methoden der Seelsorge etablierte. Auf der einen Seite bedeuteten die allgemeine Schulpflicht und die forcierte Katechese seit der Aufklärung, dass Religion ohnehin verstärkt Gegenstand eines theoretischen Unterrichts wurde. Auf der anderen Seite standen die Menschen nun in direkterem Kontakt zu anderen Konfessionen und konkurrierenden Weltanschauungen wie dem Liberalismus und dem Sozialismus. Ziel der neuen Seelsorgemethoden war deshalb die Immunisierung und Intensivierung des Glaubens. Ziel der Seelsorge wurde es, dass die durch Herkommen vermittelte Glaubenspraxis bewusst und reflektiert mitvollzogen und bejaht wurde.⁴⁵ Eines der außerordentlichen Mittel, durch die man das erreichen wollte, waren die nun regelmäßig abgehaltenen Volksmissionen, vor allem der Jesuiten und der Redemptoristen. Alle zehn Jahre sollten solche mobilisierenden Volksmissionen abgehalten werden. Aber auch in der gewöhnlichen Gemeindefarbeit versuchte man längst vor der liturgischen Bewegung die Gläubigen zu einer bewussten und aktiven Glaubenspraxis anzuleiten. Beichte und Kommunionempfang begann man statistisch zu erfassen und zu kontrollieren und als Anleitung zu einem bewusst christlichen Leben zu nutzen.⁴⁶

Inhaltlich bekamen die traditionellen Frömmigkeitsinhalte oft neue Akzente, da sie ein Stück weit nun auch Zeitdeutung leisteten,

⁴⁴ Vgl. Kirchinger, *Gefährlicher Gott, riskanter Teufel, normalisierter Mensch* (s. Anm. 22).

⁴⁵ Vgl. Unterburger, *Messbesuch ohne *participatio actiuosa*?* (s. Anm. 19), 219–225.

⁴⁶ Vgl. Kirchinger, *Gefährlicher Gott, riskanter Teufel, normalisierter Mensch* (s. Anm. 22), 470–478.

indem sie die Gläubigen in ihrer Praxis bestärkten, die Praxis der Ungläubigen als defizient und Gott beleidigend einstuften und deshalb zur Sühne aufriefen. Katholik(inn)en, die vielfach in sozialer Hinsicht eher auf Seite der Modernisierungsverlierer waren, konnten dies so indirekt durch ein Überlegenheitsgefühl kompensieren, so jedenfalls das Deuteangebot der vielen Marienerscheinungen, die zur Buße für die ungläubige Welt aufriefen, oder auch der florierenden Herz-Jesu-Verehrung, die Sühne leisten wollte für die Beleidigungen, die dem Heiligsten Herzen durch die moderne Welt täglich zugefügt würden.⁴⁷ Auch die Heiligenverehrung hatte zeitdiagnostische Aspekte, da sie etwa im nun vielfach propagierten Bonifatiuskult die katholischen Wurzeln der deutschen Zivilisation betonte.⁴⁸ Zahlreiche Kirchen erhielten nun sein Patrozinium. Schließlich hatte die immer wichtiger werdende Papstverehrung auch zeitkritische Aspekte, bedeutete sie doch die Bejahung eines Opfers und Gegenprinzips zur modernen Zeit, das seit dem Raub des Kirchenstaates durch den italienischen Staat als „Gefangener im Vatikan“ residieren musste. Die katholische Frömmigkeit bekam so im 19. Jahrhundert antimoderne, emotional-nostalgische Züge, die kompensatorisch eine Gegenwelt zur als gottlos interpretierten Moderne bejahte und so doch auf die moderne Welt verwiesen blieb.

Diese Entwicklung war das Ergebnis der Bedürfnisse und Vorlieben der Gläubigen und der Planung und Leitung durch den Klerus. Frömmigkeit sprach bewusst das Gefühl an; in der Anthropologie seit der Aufklärung und in der bürgerlichen Gesellschaft standen für den Verstand und die aktive Außenorientierung im Beruf die Männer, während das Emotionale und die Familie der Bereich der gefühlsbetonen Frau sei.⁴⁹ Dieses bürgerlich moderne Geschlechterideal verband sich im 19. Jahrhundert vielfach mit der katholischen Glaubenspraxis. Es waren nun vor allem die Frauen und Mütter, die sich für die Religion zuständig fühlten, den Glauben

⁴⁷ Vgl. N. Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg* (RKM 6), Gütersloh 1997.

⁴⁸ Vgl. S. Weichlein, *Religion und Nation. Bonifatius als politischer Heiliger im 19. und 20. Jahrhundert*, in: SZRK 100 (2006) 45–58.

⁴⁹ Vgl. Kirchinger, *Gefährlicher Gott, riskanter Teufel, normalisierter Mensch* (s. Anm. 22), 478–483.

den Kindern vermittelten und oft auch religiöser waren als die Männer. Religion galt nun oft tendenziell als Frauensache, die von den Männern deshalb mit einer gewissen Distanz praktiziert wurde, ein Umstand, der in der Forschung unter dem Begriff der „Feminisierung der Religion“ diskutiert wird. Er hatte auch zur Folge, dass das Ideal der Kleinfamilie nun auch im Katholizismus überhöht und ein stark bipolares bürgerliches Bild der Geschlechterrollen in die kirchlichen Leitvorstellungen Einzug hielt.⁵⁰ Da Familie und Ehe ohnehin zum Gegenstand des weltanschaulichen und politischen Kampfes geworden waren, wurde nun das Ideal der bürgerlichen Kleinfamilie mit klarer Rollenzuteilung an Vater und Mutter naturrechtlich als überzeitliche Norm der göttlichen Schöpfungsordnung überhöht. Formen des Zusammenlebens und die normative Regulierung der Sexualität, die an sich Korrelat zu wirtschaftlichen Notwendigkeiten und auch zum naturwissenschaftlichen Kenntnisstand der Zeit waren, wurden nun essentialisiert und dadurch auch sakral überhöht. Dass die Sexualmoral ein besonders wichtiger Identitätsmarker des Christentums wurde, verdankt sich somit zu einem wesentlichen Teil der reaktiven Selbstmodernisierung des Katholizismus des 19. Jahrhunderts.

4 Persistenz und Wandlungen der Volkskirche

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das katholische Milieu mit seinen volksskirchlichen Strukturen und einem vergleichsweise hohen Grad an Homogenität voll ausgebildet. Ein Netz von Organisationen und Publikationsorganen sicherte den Glauben, der immer mehr zu einem bewussten Entscheidungsglauben wurde. Jedenfalls war dies das seelsorgliche Ideal, das auf Intensivierung und Vertiefung von Glauben und Kirchenbindung zielte.⁵¹ So sehr sich die Volkskirche gegen die moderne Zeit abgrenzte, war sie doch selbst ein Modernisierungsprodukt. Die Funktion von Religiosität hatte sich auch durch kirchliche Reglementierung, Predigt, Katechese und Religionsunterricht gewandelt. Karl Gabriel (* 1943) hat diese Teilmodernisierung als „Existenz zwischen Tradition und Moder-

⁵⁰ Vgl. Borutta, Antikatholizismus (s. Anm. 26), 372–386.

⁵¹ Vgl. Unterburger, Messbesuch ohne *participatio actuosa*? (s. Anm. 19).

ne⁵² bezeichnet, durch die es gelang, die Mehrzahl der Gläubigen auch unter modernen Bedingungen in der Volkskirche zu binden. Der Kulturkampf hatte eher festigend gewirkt; nach seiner Beendigung näherten sich Regierung und Katholiken näher an, in Bayern, aber sogar auch auf Reichsebene. Die Katholik(inn)en wuchsen nun immer mehr in die Gesellschaft des Kaiserreichs hinein und der politische Katholizismus löste in Bayern die Liberalen bei der Besetzung des Amtes des Regierungschefs ab, die dem König oblag.⁵³ Dabei kam es freilich zu scharfen Auseinandersetzungen über die Einstellung der Katholik(inn)en zur modernen Welt in den Debatten um Reformkatholizismus und Modernismus.⁵⁴

Zum Ersten Weltkrieg schienen die Katholiken ebenso in die deutsche Gesellschaft integriert zu sein, wie die Protestanten. Nach der Niederlage und der Revolution 1918 mussten beide Kirchen um ihre bisherige Stellung bangen. Die revolutionären Räteregierungen, die den Monarchen gefolgt waren, schienen die Trennung von Staat und Kirche zu betreiben und dadurch Religion als Privatsache aus dem öffentlichen Raum zu entfernen. Gerade die Religionspolitik führte aber zu einer Mobilisierung des bürgerlichen Lagers.⁵⁵ Als schließlich doch zeitnah Wahlen für eine verfassungsgebende Nationalversammlung abgehalten wurden, errangen die gemäßigte Mehrheitssozialdemokratie, die Liberalen und die katholischen Parteien eine deutliche Mehrheit; gemeinsam verantworteten Sie die Weimarer Verfassung vom 11. August 1919, deren religionspolitische Artikel ein Kompromiss zwischen diesen Kräften war, der trotz der Trennung von Kirche und Staat die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirchen und deren Finanzen sicherte, die Frage der konfessionellen Prägung der Schule aber ungelöst ließ. Während der Protestantismus durch die Trennung von Kirche und Staat seine Verfassung völlig neu entwickeln musste und in seiner eng mit dem Kaiserreich

⁵² K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg i. Br. 2001, 117.

⁵³ Vgl. H.-M. Körner, *Staat und Kirche in Bayern 1886–1918* (VKZG.F 20), Mainz 1977.

⁵⁴ Vgl. C. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007.

⁵⁵ Vgl. H. Hürten, *Die Kirchen in der Novemberrevolution. Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution 1918/19* (EichB.G 2), Regensburg 1984.

verwobenen nationalprotestantisch und kulturprotestantisch geprägten Mehrheitsströmungen tief erschüttert, bedeutete der Neubeginn 1918/19 für die Katholik(inn)en einen weniger tiefen Einschnitt. Bei aller nostalgischen Trauer um die Monarchie gerade in Bayern bedeutete die Trennung von Kirche und Staat doch auch ein lang gehegtes Ziel der Ultramontanen, nämlich Freiheit und Selbstverwaltung der Kirche und damit die Zentralisierung gemäß dem ganz auf den Papst ausgerichteten Codex Iuris Canonici (CIC). Im Bayerischen Konkordat von 1924, bei dem die kirchennahe Regierung der Bayerischen Volkspartei (BVP) zu beinahe jedem Zugeständnis bereit war, um die letzten Reste bayerischer Souveränität angesichts der weitgehend unitarischen Reichsverfassung zu wahren, findet diese Tendenz ihren deutlichen Niederschlag.

So sahen viele nach 1918 ein „katholisches“ Zeitalter anbrechen. Mit dem ersten Weltkrieg war der alte Fortschrittsoptimismus gebrochen; die Überzeugungen des liberalen Kulturprotestantismus waren zutiefst infrage gestellt. Die Neuzeit, Subjektivismus und liberaler Individualismus schienen an ein Ende gekommen zu sein; das Pendel schien zum Objekt, zur Gemeinschaft und zum Katholischen umzuschlagen. Mitunter waren nun triumphalistische Stimmen zu hören, dass dem Katholizismus nun die Zukunft gehöre.⁵⁶ Es ist klar, dass diese hochgesteckten Erwartungen nicht erfüllt wurden. Die Theologie suchte vielmehr verstärkt nachzuweisen, dass der Glaube nützlich, relevant und lebensdienlich war, ein Indiz, dass man sich tiefgehend infrage gestellt fühlte.⁵⁷ Die Volkskirche, der Nachkriegskatholizismus, war vielfach durch Kontinuität geprägt. Es kam aber auch zu Neuaufbrüchen und Reformen. Während der Volksverein in eine Krise geriet und seine Vorkriegsbedeutung nicht mehr erreichen konnte,⁵⁸ waren die liturgische Bewegung und die katholische Jugendbewegung Aufbrüche, die sich zwar vom klassischen Vereins-

⁵⁶ Vgl. O. Weiß, Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken 1918–1934 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 17), Frankfurt a. M. 2007.

⁵⁷ Vgl. T. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u. a. 1994; Weiß, Rechtskatholizismus in der Ersten Republik (s. Anm. 56).

⁵⁸ Vgl. G. Klein, Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933. Geschichte, Bedeutung, Untergang (VKZG.F 75), Paderborn u. a. 1996, bes. 75–92.257–392.

wesen bewusst unterschieden, dessen Ziele aber doch letztlich stützten. So wurde der Katholische Jungmännerverband unter dem Generalpräses Ludwig Wolker (1887–1955) zu einem mitgliederstarken Gesamtdachverband, der Elemente der Jugendbewegung bewusst integrierte.⁵⁹

Der deutsche Vereinskatholizismus war egalitär-laikal geprägt; er stabilisierte das katholische Milieu indirekt. In Italien wurde ein alternatives Modell laikaler Aktivierung entwickelt, die Katholische Aktion. Sie stand unter direkter Leitung des Klerus, orientierte sich organisatorisch an den kirchlichen Größen Pfarrei und Diözese und sollte ausschließlich einem seelsorglichen Zweck dienen, dem Laienapostolat. Die Katholische Aktion wurden durch den Papst weltweit und auch für Deutschland propagiert, wo sie einen Rückzug aus dem politisch-gesellschaftlichen Bereich und eine Art klerikale Domestizierung des Laienkatholizismus bedeutet hätte. Die deutschen Bischöfe unternahmen aber keine ernsthaften Versuche, den gewachsenen Laienkatholizismus durch diese zu ersetzen.⁶⁰

Die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft war für das katholische Milieu eine Bewährungsprobe. Einerseits dokumentiert das Wahlverhalten bis 1933 eine erhebliche Geschlossenheit, die unter der NS-Herrschaft vielfach Distanz und Resistenz zur Folge hatte.⁶¹ Andererseits zielte die staatliche Politik auf eine Entpolitisierung des Klerus, die durch das Reichskonkordat vereinbart wurde und in der Folge auf eine weitgehende Zerschlagung der katholischen Verbände und der katholischen Presse, dann auch auf eine Entkonfessionalisierung von Schule und öffentlichem Leben hinauslief. Weit-

⁵⁹ Vgl. M. Wego, Ludwig Wolker, Seelsorger und „General“, in: DJ 76 (2006) 207–250.

⁶⁰ Vgl. E. Pacelli, Wesen und Aufgabe der Katholischen Aktion. Magdeburg, 5. September 1928. Katholikentag, in: ders., Gesammelte Reden, ausgewählt und eingeleitet von L. Kaas, Berlin 1930, 137–140, hier: 139: „Einbau des Laienapostolats in die Verfassung der Kirche, wie Christus sie gewollt, freudige Bereitschaft gegenüber den Weisungen der Führer, die Christus ihr gegeben hat. Die Katholische Aktion will die apostolische Tätigkeit der Laien jener der Priester angleichern und ihre geschlossenen Reihen zu einer machtvollen Phalanx, zu einer acies bene ordinata in der Hand der Bischöfe und des Stellvertreters Christi auf Erden machen“. – Vgl. ferner A. Steinmaus-Pollak, Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland (fzk 4), Würzburg 1988.

⁶¹ Vgl. J. W. Falter, Hitlers Wähler, München 1991, 169–193.

gehend intakt blieb so nur der liturgisch-seelsorgliche Bereich in den Pfarrgemeinden.⁶²

Der mit dem Jahr 1945 einhergehende Zusammenbruch der NS-Gewaltherrschaft stellte die Kirche somit vor die Frage nach Restauration oder Neubeginn. Auch wenn man insgesamt von einer Persistenz der Volkskirche mit ihren Milieustrukturen ausgehen kann – gerade in der Frage der Konfessionsschule knüpfte man an den Status vor 1933 an – zeichneten sich doch auch Veränderungen ab. Die durch Flucht und Vertreibung ausgelösten Bevölkerungsverschiebungen führten vielerorts erstmals zu einer stärkeren konfessionellen Durchmischung der Bevölkerung auch in ländlichen Gebieten. Die Gründung der bewusst überkonfessionellen Unionsparteien bedeutete eine gewisse Abschleifung der Milieugrenzen im politischen Bereich. Was den Vereinskatholizismus anging, so stellte sich der Frage der Neugründung der alten Großverbände oder die Neueinführung der katholischen Aktion. Gerade was die Jugendverbände anging, kam es zu Kompromissen; verschiedene Modelle existierten nun nebeneinander und wurden im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) als neuem Dachverband eher lose zusammengefasst.⁶³ Immer wichtiger wurde in den 1950er-Jahren der Dialog mit der modernen Welt; die Gründungswelle der Katholischen Akademien war Ergebnis und weiterer Motor dieser Entwicklung.⁶⁴ Die Neuausrichtung, die durch Dialog, ökumenische Offenheit, Laienmitverantwortung und liturgische Reformen gekennzeichnet war, wurde dann durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) beschleunigt; die durch dasselbe initiierten Reformen gestalteten die Volkskirche tiefgehend um.

⁶² Vgl. C. Kösters, M. E. Ruff (Hg.), *Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. ²2018.

⁶³ Vgl. M. E. Ruff, *The Wayward Flock. Catholic Youth in Postwar West Germany, 1945–1965*, Chapel Hill, NC 2005.

⁶⁴ Vgl. O. M. Schütz, *Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975 (VKZG.F 96)*, Paderborn u. a. 2004.

5 Der Niedergang der Volkskirche

Seit den 1960er-Jahren zeigten sich deutliche Erosionserscheinungen des katholischen Milieus, die sich schon länger angedeutet hatten, nun aber enorme Dynamik entfalteten.⁶⁵ Indikatoren waren der Rückgang des Kirchenbesuchs und der noch dramatischer sich vollziehende Zusammenbruch⁶⁶ beim Empfang des Beichtsakraments, aber auch der Rückgang der Zahlen bei Priesterweihen und Ordenseintritten. Der Kampf für die Bekenntnisschule wurde nun entweder verloren, oder man gab ihn freiwillig auf. All dies führte auch bei den katholischen Verbänden zu Mitgliederrückgang und Überalterung. Diese Faktoren (zahlenmäßiger Rückgang und Überalterung) verstärkten und dynamisierten den Prozess selbst noch einmal. Ein Traditionsabbruch ist die Folge.⁶⁷

Fragt man jenseits des statistischen Befundes nach der Deutung und den Ursachen dieses Erosionsprozesses, so ist das Zusammenwirken von zwei Faktoren zu nennen: (1) Plausibilitätsverlust und (2) noch einmal beschleunigte Modernisierung seit den 1960er-Jahren.

Zu (1): Die katholische Volkskirche beruhte auf bestimmten Überzeugungen, die den Kern und Identitätsmarker des Katholischen ausmachten, da sie die kirchliche Weltdeutung bestimmten und zur katholischen Glaubenspraxis motivierten. Es waren dies vor allem Sündenbewusstsein und Erlösungsglauben, damit zusammenhängend Hoffnung auf den Himmel und Angst vor Strafen in der Hölle bzw. im Fegfeuer, schließlich wiederum damit zusammenhängend das traditionelle Gottesbild eines allmächtigen, allwissenden, gerechten und gütigen Schöpfers, Weltenlenkers und Richters. Michael N. Ebertz (* 1953) hat gezeigt, wie dieses Set an Kernannahmen bei vielen Katholiken selbst an Überzeugungskraft verloren hat.⁶⁸ Die wissenschaftliche Theologie hat zwar vielfach versucht, Konzepte wie

⁶⁵ Vgl. D. Pollack, Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er Jahren, in: C. Lepp, H. Oelke, D. Pollack (Hg.), Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre (AKZG 65), Göttingen 2016, 31–64.

⁶⁶ Vgl. T. Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 172.

⁶⁷ Vgl. ebd., 176–179.

⁶⁸ Vgl. M. N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998.

Erbünde und Soteriologie, die Heilsnotwendigkeit von Christentum und Kirche, das Theodizeeproblem und die Jenseitsvorstellungen neu zu durchdenken und zu begründen. Dennoch ist es nicht gelungen, in die Breite ein Neuverständnis dieser Theologumena zu verankern und plausibel zu machen. Das immer stärker werdende Zusammenrücken verschiedener Konfessionen und Weltanschauungen verstärkte den Trend zum Relativismus und Agnostizismus. Wahrheit, selbst begründete Wahrscheinlichkeit in den letzten Fragen der Religion zu erreichen, schien den meisten Menschen unmöglich. Dass das ewige Schicksal im Jenseits aber von den Zufälligkeiten von Geburt und Erziehung abhängig war, war kaum mehr plausibel, zumal die Kirche selbst den alten Grundsatz des *extra ecclesia nulla salus* neu und abgeschwächt interpretierte.⁶⁹ Für die Menschen verloren insbesondere die konfessionellen Differenzen an Bedeutung; tiefgehender wurde die Scheidung von den Ungläubigen empfunden, denen man sich gemeinsam gegenüber sah.⁷⁰ Das Bewusstsein von Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit schien insbesondere mit dem neuen Verhältnis zur menschlichen Sexualität infrage gestellt zu werden, war diese doch lange Zeit ein Hauptpfeiler kirchlicher Normverkündung und vermeintlich erfahrbarer Sündhaftigkeit.⁷¹

Zu (2): In den 1960er-Jahren kam es noch einmal zu einer neuen Phase in der Modernisierung. Karl Gabriel hat dies als Übergang zur „entfalteten Moderne“⁷² bezeichnet. Diese erfasste nun mittels Technisierung nun verstärkt alle Bevölkerungsgruppen; die allgemeine Motorisierung der Gesellschaft und die noch weiter zunehmende Verstädterung ließen ebenso wie das Fernsehen, später das Internet, auch den ländlichen Raum an diesen Prozess teilhaben. Grundlegend wandelte sich nun das Frauen- und Familienideal. Dabei waren es bislang im katholischen Milieu die Frauen, die für den religiösen Bereich und die Familie und damit für die Glaubensweitergabe zuständig waren. Erwerbstätigkeit von Frauen wurde nun immer

⁶⁹ Vgl. Großbölting, *Der verlorene Himmel* (s. Anm. 66), 168–175.

⁷⁰ Vgl. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?* (s. Anm. 68), bes. 46–63.

⁷¹ Vgl. K.-W. Merks, *Von der Sexual- zur Beziehungsethik*, in: K. Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sozialethik* (QD 241), Freiburg i. Br. 2011, 14–35; A. Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2015.

⁷² Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (s. Anm. 52), 121.

häufiger; die leichte Verfügbarkeit von Kontrazeptiva ließ die Geburtenrate sinken und ermöglichte Frauen, sich leichter von der Hausfrauen- und Mutterrolle zu emanzipieren. Der beschleunigte Wandel relativierte die Bedeutung des Erfahrungswissens der Vorgängergenerationen für die Berufs- und Lebenschancen der jungen Generation; für deren Prägung gewannen somit im Vergleich zu Familie und Schule andere Instanzen an Bedeutung. Einerseits wuchs der Einfluss der Medien enorm. Sie verstärkten überwiegend eine Tendenz, dass die traditionelle Religion schlecht begründet sei und man in metaphysischen Fragen nichts so genau wisse. Sich auf den eigenen irdischen Vorteil zu konzentrieren sei deshalb die vernünftigste Option.⁷³ Gleichaltrige, Trendsetter und Jugendkulturen gewannen einen großen Einfluss auf Lebensdeutung und Sinnfragen, Werte und Plausibilitäten der jungen Generation.⁷⁴ Dies relativierte also genau jene beiden Instanzen, die die Glaubensweitergabe in der Volkskirche bislang garantiert hatte und für die der politische Katholizismus deshalb immer wieder mit Vehemenz gestritten hatte: die Familie (und hier nicht zuletzt die Mutterrolle) und die Schule. Diese Entwicklung ging nun wiederum mit der Tatsache einher, dass der Katholizismus immer mehr überalterte und deshalb scheinbar eine vom Lebensgefühl, den Werten und Plausibilitäten der Jugend denkbar weit entfernte Wirklichkeit darstellte.⁷⁵ Die Mechanismen der katholischen Milieubildung, die – selbst Ergebnis einer katholischen Selbstmodernisierung – lange mit Erfolg die Volkskirche getragen und stabilisiert hatten, funktionierten nicht mehr.

Man wird sogar einen Schritt weitergehen können. Gerade die Weichenstellungen des 19. Jahrhunderts, die vielen dogmatischen und moralischen Festlegungen, die Ausbildung einer eigenen gesellschaftlichen und politischen Positionierung, wirkte nun mitunter kontraproduktiv. Viele Festlegungen – u. a. die essentialisierenden neuen Identitätsmarker, die der moderne Katholizismus seit dem

⁷³ Besonders für den SPIEGEL und die Springer-Pressen vgl. H. Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 55–61.

⁷⁴ Vgl. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (s. Anm. 52), 121–192.

⁷⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. 2011, 140–143.

19. Jahrhundert ausgebildet hatte, sein Frauen- und Familienideal, die Festlegungen gegen außereheliche Sexualität und gegen Verhütungsmittel, die Neudeutung des Geschlechterverhältnisses, die ebenfalls erst seit dem 19. Jahrhundert und unter dem Einfluss der Aufklärung erfolgte und die dann später die Akzeptanz nicht heterosexuell-eindeutiger Formen von Sexualität scheinbar unmöglich machte –, die das immer mehr lehrende und weiter ausgreifende Lehramt inzwischen getroffen hatte, erschienen plötzlich als zeitbedingt, veraltet oder rückständig. Ein erstes Fanal war hier die Enzyklika *Humanae vitae*⁷⁶; die Debatten um diese und die weitgehende Nichtrezeption unter den Katholik(inn)en waren bereits das Ergebnis dieser Entwicklung, die dadurch aber weiter beschleunigt wurde. Denn sie untergrub eben nicht nur den Einfluss der Kirche auf den Bereich der Sexualität und in der Beichte, sondern erschütterte auch das Vertrauen in die Lehrautorität des Papstes selbst.⁷⁷ Weitere Stationen des Dissenses und der Dissonanz sollten in den nächsten Jahrzehnten folgen.

Die Volkskirche kam in den folgenden Jahrzehnten an ihr Ende. Die Zahl der getauften, aber nicht mehr praktizierenden Katholik(inn)en nahm immer mehr zu. Diese hatten völlig andere Bedürfnisse als diejenige, für die sich die Kirche primär gesandt sah. Weder Sinndeutung noch weltanschauliche Gewissheit, weder moralische Normierung noch Erlösungsgewissheit verband man mit der Kirche, sondern vor allem die Ausgestaltung der *rites des passages* und damit Feierlichkeit und Sinntiefe für zentrale Stationen des eigenen Lebens im Kreis der Familie.⁷⁸ Die Kirchen verloren mehr und mehr das Monopol auf Religion, deren Elemente inzwischen breit diffundiert

⁷⁶ Papst Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* über die Weitergabe des Lebens vom 25. Juli 1969, in: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (Zugriff: 1.9.2023).

⁷⁷ Vgl. F. X. Bischof, Fünfzig Jahre nach dem Sturm – Ein historischer Rückblick auf die Enzyklika *Humanae vitae*, in: MThZ 68 (2017) 336–354; B. Aschmann, W. Damberg (Hg.), Liebe und tu, was du willst? Die „Pillenenzyklika“ *Humanae vitae* von 1968 und ihre Folgen (VKZG. Themen der kirchlichen Zeitgeschichte 3), Paderborn 2020.

⁷⁸ Vgl. J. Först, J. Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Berlin – Münster 2006.

sind.⁷⁹ Seit der Missbrauchsskandal das Ansehen der kirchlichen Amtsträger in der Öffentlichkeit tiefgehend erschüttert hat, steigt auch die Zahl der Kircheng Austritte exponentiell an; markant ist der Einflussverlust, den beide Kirche in Fragen der Ethik und Orientierung im politischen und gesellschaftlichen Bereich erleiden. Die Volkskirche ist an ihr Ende gekommen.

6 Rück- und Ausblick

Aus den bisherigen Ausführungen ist klar geworden, dass die Sozialform der Volkskirche ein zeitbedingtes Erfolgsmodell gewesen ist. Bei aller Enge und allem latenten Zwang hat sie den Katholik(inn)en Sinnorientierung und Geborgenheit vermittelt, trotz moderner Infragestellungen die Glaubenspraxis und die Kirchenbindung der Mehrzahl der Katholik(inn)en bewahrt. Seit den 1960er-Jahren kommt es zu sich immer mehr steigernden Erosions- und Auflösungsprozessen. Auch wenn die Volkskirche selbst ein Modernisierungsprodukt des 19. Jahrhunderts gewesen ist: nach ihrem Verschwinden wird der Weg nicht zur vorherigen, vormodernen Frömmigkeit führen. Zu ihr führt kein Weg zurück. Aufstieg und Niedergang der Volkskirche sind dabei im Wesentlichen Reaktionen auf die umfassende Modernisierung aller unserer Lebensverhältnisse seit mehr als 200 Jahren, der niemand erinnern kann, auch wenn solche historischen Prozesse nie nur erlitten, sondern immer auch mitgestaltet werden.

Es wäre aber ungerecht, aus dem zahlenmäßigen Niedergang einfache Negativurteile zu ziehen: Klar ist, dass die messbare Glaubenspraxis im Schwinden ist. Glaube ist aber inzwischen etwas Anderes, Anspruchsvolleres geworden als in früheren Zeiten. Nicht nur sind Faktoren wie Sozialdruck und gesellschaftliche Konvention in ihrer Bedeutung stark zurückgegangen, sodass katholische Glaubenspraxis immer mehr eine bewusste, nonkonformistische Entscheidung verlangt, was viel anspruchsvoller ist als ein bloßes Konventionschristentum. Auch sind weitere Motive und Plausibilitäten weggebrochen. Die Bedeutung von gesellschaftlichen Vorteilen, die

⁷⁹ Vgl. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?* (s. Anm. 68), 155–161.

man als Nebeneffekt des Kirchgangs hatte, ist weitgehend verschwunden; alternative Gestaltungsmöglichkeiten für die Freizeit gibt es hingegen inzwischen in hoher Zahl. Die archaische religiöse Logik, die für religiöses Wohlverhalten göttliche Belohnung, Schutz oder Heilung erwarten lassen konnte, mag immer noch als Versuchung vorhanden sein, hat aber an Plausibilität verloren. Vor allem aber hat die beschleunigte Welt, die zweckrational innerhalb der Logik innerweltlicher Kausalität plant und reflektiert, die Menschen, ihr Empfinden von Glück und Trauer, ihre Ziele und Bedürfnisse beeinflusst. Erfahrungen der Transzendenz, Reflexion auf den Sinn des Ganzen und das Bedürfnis nach Erlösung wurden somit tendenziell an den Rand gedrängt, etwas Seltenes. Zu glauben ist also heute sehr viel schwieriger als in früheren Zeiten. Nur quantitativ zu zählen und dann Rück- und Niedergang zu konstatieren, greift also zu kurz und ist letztlich ungerecht.

Hans Küng und Joseph Ratzinger haben nicht nur die schwere Kirchenkrise richtig diagnostiziert. Sie haben auch zurecht betont, dass es sich in essenzieller Weise um eine Glaubenskrise handelt. Ratzinger wird richtig diagnostiziert haben, dass die moderne Lebenswelt den Transzendenzbezug erschwert und den Relativismus begünstigt; aber auch Küngs Diagnose der zunehmenden Selbstzentrierung und Verhärtung der kirchlichen Hierarchie, die auf lange Sicht eine immer größere Entfremdung zum Leben der modernen Menschen zum Nebeneffekt hat, scheint Richtiges zu sehen. Zu einfach wäre es aber, mit einfachen Schuldzuweisungen zu hantieren, weder gegen eine gottlose moderne Welt noch gegen eine machtfixierte, konservative Hierarchie. Hirtenworte und Predigten, die den Glauben erfolgreich gegenüber der Rationalität und den Zweifeln der Moderne begründen und stärken können, hört man freilich tatsächlich selten. Jene Zeiten, in denen die christlichen Kirchen Mehrheiten stellten, den Glauben der Massen bestimmten, Volkskirchen waren, sind also auf absehbare Zeit vorbei. Sie werden zumindest vorerst auch nicht wiederkehren. Die Frage wird aber sein, ob und wo es gelingt, plausibel zu machen, dass Glaube und Religion nicht nur Ergebnis zufälliger familiärer Prägungen oder irrationaler Vorlieben sind, sondern im Bereich des vernünftigen Arguments und der eigenen Verantwortung liegen; zudem, dass Gottes- und Erlösungsglaube des Christentums wirklich dem fundamentalen Lebensbedürfnis des Menschen korrespondieren. Dies zu reflektieren

und zu plausibilisieren, wäre nicht nur die Kernaufgabe der Fundamentaltheologie, sondern auch der kirchlichen Verkündigung und des Lehramts von Papst und Bischöfen. Denn die Kirchenkrise ist tatsächlich vor allem auch eine Glaubenskrise.

Prozesse der Paralisierung

Pastoraltheologische Diagnosen zur derzeitigen Lage der Kirche

Herbert Haslinger

Wenn man es wie bei der katholischen Kirche mit einer 2000 Jahre alten Institution zu tun hat, ist es schwierig, ja, eigentlich nicht statthaft, vom Zeit-Ort-Punkt der aktuellen Gegenwart aus Diagnosen im Superlativ zu treffen. Die derzeit in der dritten Dekade des 21. Jahrhunderts in Zusammenhang mit der katholischen Kirche wahrnehmbaren Geschehnisse, Entwicklungen, Missstände und Wirkungen legen scheinbar zwingend die Einschätzung nahe, dass sich diese Glaubensgemeinschaft in der größten Krise ihrer Geschichte befindet. Ob das wirklich zutrifft, wissen wir freilich nicht. Wir können von heute aus nicht eindeutig beurteilen, ob andere schwierige Situationen der Kirchengeschichte – etwa die Christenverfolgungen, die diversen Streitigkeiten um Glaubenslehren, der Investiturstreit, die verschiedenen konfessionellen Kirchenspaltungen, die Aufklärung oder die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts – nicht doch gravierendere Einschnitte darstellten, einmal abgesehen davon, dass solche Vergleiche zwischen zeitlich, geistig und kulturell weit auseinanderliegenden Gegebenheiten aus historischer Sicht immer problematisch sind. Mit Sicherheit aber kann man und muss man feststellen, dass die aktuelle Lage der katholischen Kirche in den Gesellschaften der westlichen Welt sehr ernst ist. Ein paar Schlaglichter aus kirchensoziologischen Befunden mögen dies vor Augen führen.

1 Indikatoren zur Lage der Kirche

Den ersten Indikator bildet der *Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung*. Im Jahr 1961 umfassten die beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland jeweils etwa die Hälfte der Bevölkerung. Die Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen bildeten nur ein sehr schmales Segment (3,5 Pro-

zent).¹ Die Gesellschaft war also beinahe flächendeckend christlich orientiert. Demgegenüber hat sich die Lage der christlichen Kirchen in Deutschland bis zum aktuellen Zeitpunkt grundlegend – oder richtiger: grundstürzend – geändert. Nicht einmal mehr die Hälfte der Bevölkerung – zum Stichtag 31. Dezember 2022 genau 47,4 Prozent (Katholiken: 24,8 Prozent; Evangelische: 22,6 Prozent)² – gehört einer der beiden christlichen Kirchen an. Da ein Stopp oder gar eine Trendumkehr beim Rückgang der Kirchenmitgliedschaft nicht zu erwarten steht, bedeutet dies, dass wir eine epochale demografische Schwelle überschritten haben. Ab jetzt werden die Angehörigen der christlichen Kirchen in Deutschland in der (anhaltend kleiner werdenden) Minderheit sein.

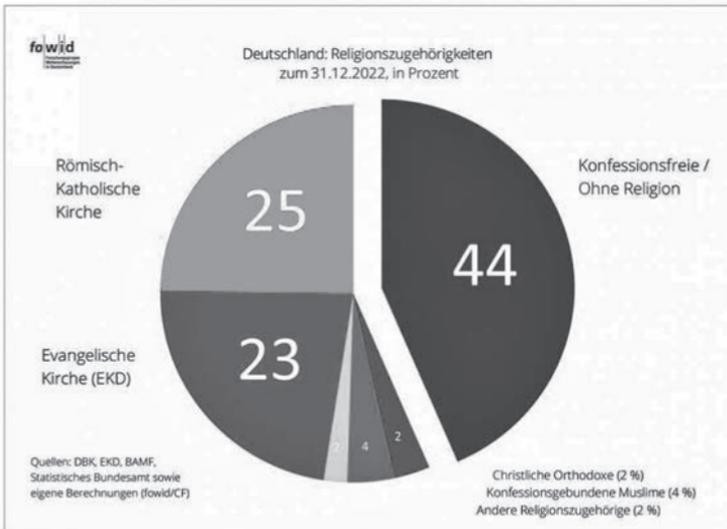


Abb. 1: Religionszugehörigkeit in Deutschland 2022.

Aus: Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid), Religionszugehörigkeiten 2022, in: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2022> (Zugriff: 1.9.2023).

¹ Vgl. Statistisches Bundesamt, Fachserie A / Bevölkerung und Kultur / Volks- und Berufszählung vom 6. Juni 1961, Heft 5: Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit, Stuttgart 1966, 21.

² Vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid), Religionszugehörigkeiten 2022 (25. August 2023), in: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2022> (Zugriff: 1.9.2023).

Am 28. Juni 2023 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz ihre Kirchenstatistik 2022. In ihr findet sich der zweite Indikator für die derzeitige Lage der katholischen Kirche, die *Kirchenaustrittszahlen*. Demnach haben in diesem Jahr 522 821 Mitglieder die katholische Kirche verlassen.



Abb. 2: Kirchenaustritte 1950–2022.

Grafik erstellt nach Daten der Deutschen Bischofskonferenz, veröffentlicht in:

https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Eintritte%2C%20Wiederaufnahmen%20zur%20katholischen%20Kirche%20sowie%20Austritte%20aus%20der%20katholischen%20Kirche/2022-Tab-Wiederaufnahmen-Eintritte-Austritte_1950-2022.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

In der Reihe der stetig ansteigenden Austrittszahlen ist damit ein neuer Rekordwert erreicht. Die sprunghaften Anstiege gegenüber den Werten von 2020 (221 390 Austritte) und von 2021 (359 338 Austritte) fallen ungleich gravierender aus als die Anstiege in den Jahren bis 2020.³ Dies muss man zweifelsohne als Reaktion der Menschen auf die Missbrauchs- und Missbrauchvertuschungsskandale der Kirche deuten, für die in dem besagten Zeitraum exemplarisch, aber nicht ausschließlich die Vorgänge in den Erzdiozesen München-Freising und Köln stehen. Es zeigt aber auch

³ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Kirchenstatistik 2022, Pressemitteilung Nr. 105 vom 28. Juni 2023, in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2022> (Zugriff: 1.9.2023).

an, wie abgrundtief sich der Verlust der Bindung an die Kirche erweist. In weiten Kreisen der kirchlichen Verantwortungsträger greift man dabei bewusst oder intuitiv zu der „Analyse“, dass es sich bei den aus der Kirche Austretenden um Personen handle, die dem vielzitierten „Zeitgeist“ verfallen seien und die sich im allgemeinen „Konsumismus“ und „Relativismus“ unserer Zeit tumb von der Befriedigung oberflächlicher Bedürfnisse treiben ließen, so auch von der Aussicht auf die Einsparung von ein paar Euro für die Kirchensteuer. Diese Deutung hat insofern beruhigende Wirkung für kirchliche Verantwortungsträger, als sie damit die Zunahme der Kirchenaustritte eher einer vermeintlichen Unbedachtheit und Moral-Defizienz der heutigen Menschen anlasten können und die Ursachen weniger in den von ihnen zu verantwortenden Verfasstheiten der Kirche suchen müssen. Doch diese intuitive „Analyse“ ist ein selbstträgerischer Reflex der Wirklichkeitsausblendung. Es sind vielfach gerade Personen, die ihr Leben höchst reflektiert führen, die ihre Lebensbezüge in einem hohen Maß an Verantwortung gestalten, die über ein stabiles und differenziertes Gerüst an ethischen Werten und Überzeugungen verfügen, die in ihrer Identität stimmig und in ihrer Persönlichkeit angenehm wirken – es sind vielfach solche Personen, die den Schritt des Kirchenaustritts vollziehen. So wie man sich dieser Realität stellen muss, so muss man aus den kruden empirischen Daten die Schlussfolgerung für die zukünftige Entwicklung ableiten. Gleich welchen Alters die Menschen sind, die im Jahr 2022 die katholische Kirche verlassen haben – ob 18-jährig, 50-jährig oder 80-jährig –, sie sind etwa in der Zeitspanne zwischen Zweitem Weltkrieg (1939–1945) und dem Jahr 2010 von Menschen erzogen sowie in Beziehungsnetzen sozialisiert worden, die durchschnittlich eine deutlich engere Kirchenbindung aufwiesen als die heutige Bevölkerung. Für die Abschätzung der weiteren Entwicklung muss man den Befund von heute um den Zeitraum einer Generation, also um etwa 30, 40 Jahre in die Zukunft extrapolieren. Dann werden Menschen in der deutschen Gesellschaft leben, die von jenen Menschen erzogen und sozialisiert worden sein werden, für die man heute eine massiv nachlassende Kirchenbindung bzw. eine nachdrückliche Distanzierung von der Kirche diagnostiziert. Es ist folglich damit zu rechnen, dass die rückläufige Entwicklung bei den Kirchlichkeitswerten (Mitgliedschaft, Teilnahme, Engagement, Überzeugungen usw.) nicht in linearem, sondern in exponentiellem Anstieg voranschreitet.

Ein dritter Indikator für die derzeitige Lage der katholischen Kirche liegt mit der Entwicklung des *Gottesdienstbesuchs* bei den katholischen Kirchenmitgliedern zwischen 1950 und 2022 vor.

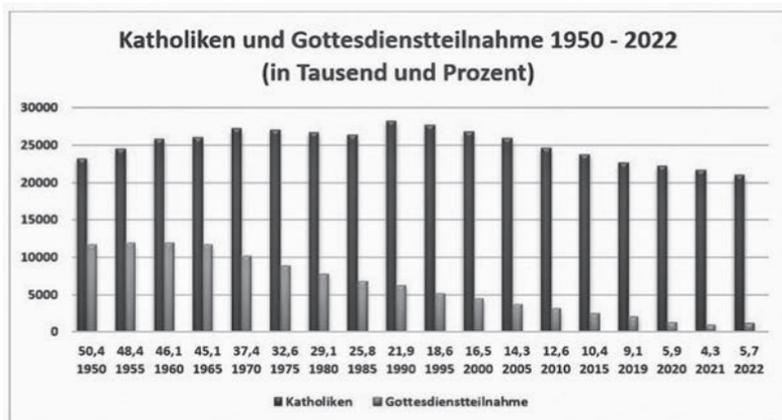


Abb. 3: Gottesdienstteilnahme der Katholik(inn)en 1950–2022.

Grafik erstellt nach Daten der Deutschen Bischofskonferenz, veröffentlicht in:

https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen_und_Fakten/Kirchliche_Statistik/Katholiken_und_Gottesdienstteilnehmer/2022-Tab-Katholiken-Gottesdienstteilnehmer_1950-2022.pdf

(Zugriff: 1.9.2023).

Nahmen im Jahr 1950 noch 50,4 Prozent der katholischen Kirchenmitglieder am Sonntagsgottesdienst teil, so reduzierte sich dieser Anteil bis 2022 auf 5,7 Prozent – mit einem vermutlich pandemiebedingten Absacken auf 4,3 Prozent im Jahr 2021. Das heißt: Innerhalb von gut siebzig Jahren reduzierte sich die Zahl der Gottesdienstteilnehmenden auf etwa ein Zehntel des Ausgangswertes. Nur noch der zwanzigste Teil der Mitglieder der katholischen Kirche praktiziert den religiösen Vollzug, der zum ideellen Kern dieser Glaubensgemeinschaft gehört und noch bis vor wenigen Jahren die Gültigkeit einer selbstverständlichen Norm hatte. Wenn man dann bei einem gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst durch die schütter besetzten Kirchenbänke schaut, wenn man dabei das Alter der verbliebenen Teilnehmenden überschlägt und wenn man sich dann dreißig Jahre in die Zukunft versetzt, muss man schlussfolgern: Sofern die Kirche bis dahin nicht einen massenhaften Zustrom erfährt – und das steht nicht zu erwarten –, wird es in vielen heutigen Kirchengemeinden

nicht nur keine Priester mehr geben, sondern auch keine praktizierenden Kirchenmitglieder. Für jene Christinnen und Christen, die sich eng an die Kirche gebunden fühlen und die nach konventionellem Verständnis „Kirche bilden“, muss man mit dem Abschmelzen zu einer exotischen Sekte rechnen.

Wenn Priester die signifikanten und zentralen Repräsentationsfiguren der katholischen Kirche sind, dann spiegelt sich in der Entwicklung der *Neupriesterzahlen*, d. h. in dem Ausmaß, in dem junge Männer sich für die Übernahme dieser kirchenrepräsentierenden Position entscheiden, der jeweilige gesellschaftliche Status dieser Kirche wider. Auch bei diesem vierten Indikator ist der Befund eindeutig.

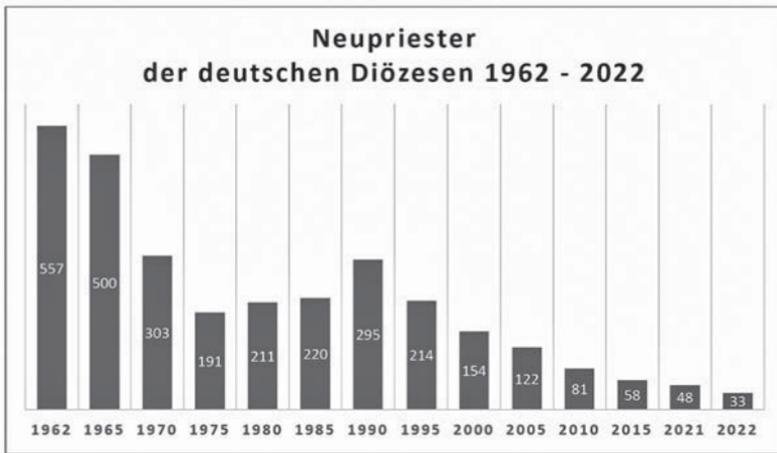


Abb. 4: Neupriester der Diözesen in Deutschland 1962–2022.

Grafik erstellt nach Daten der Deutschen Bischofskonferenz, veröffentlicht in:

https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen_und_Fakten/Kirchliche_Statistik/Priester_weihen_Neupriester/2022-Priesterweihen-nach-Bistuemern_1962-2022.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

Zwischen den Jahren 1962 und 2022 ging die Zahl der Männer, die in den deutschen Diözesen zu Priestern geweiht worden sind, von 557 auf 33, d. h. auf sechs Prozent der Ausgangszahl, zurück. Weniger noch als bei anderen Reduzierungsphänomenen ist hier eine Trendumkehr zu erwarten. Die hohen Zahlen der Neupriester, die bis Mitte der 1960er-Jahre zu verzeichnen sind, waren insbesondere darin begründet, dass Erziehung und Sozialisation auf dem für die Generierung von Priesternachwuchs günstigen Nährboden eines gesell-

schaftsstrukturellen Katholizismus stattfanden. Diese katholische Imprägnierung der Gesellschaft ist aber mittlerweile gänzlich aufgelöst.

Als fünfter (und hier letzter) Indikator dient das *Institutionenvertrauen* der Menschen. Dabei wird danach gefragt, wieviel Vertrauen Menschen in Institutionen des öffentlichen Lebens haben. Sofern dabei auch nach dem Vertrauen in die (katholische) Kirche gefragt wird, lässt sich aus dem Vergleich mit den anderen gesellschaftlichen Institutionen der Grad der Vertrauenswürdigkeit der Kirche ableiten. Das ist der Fall bei einer Erhebung, die das Forsa-Institut im Dezember 2019 und Januar 2020 für den Sender RTL/ntv durchgeführt hat.



Abb. 5: Vertrauen der Deutschen in Institutionen 2020.

Grafik erstellt nach Daten des Forsa-Instituts, veröffentlicht in: <https://krabbenpulen.com/wem-die-deutschen-trauen-und-wem-nicht> (Zugriff: 1.9.2023).

14 Prozent der Befragten, repräsentativ ausgewählt für die deutschen Bundesbürgerinnen und Bundesbürger, gaben an, Vertrauen in die katholische Kirche zu haben. Damit rangiert diese – in deutlichem Abstand nach Banken und Versicherungen (!) – auf den hinteren Plätzen. In der erneuten Erhebung anfangs des Jahres 2023 reduzierte sich die Vertrauenszustimmung zur katholischen Kirche sogar auf acht Prozent.⁴ Das sind für eine in der Gesellschaft flächendeckend tätige Organisation Vertrauenswürdige „auf einem alarmierend niedrigen Niveau“⁵. Natürlich ist dieses manifeste und sich verbreitende Misstrauen der Bevölkerung gegenüber der katholischen Kirche zu einem hohen Anteil den Fällen sexuellen Missbrauchs durch Kleriker und den Maßnahmen ihrer Vertuschung durch amtskirchliche Instanzen geschuldet. Man muss für die kommenden fünf, zehn Jahre von einem dramatischen Absinken des Vertrauens in die katholische Kirche ausgehen, das sich dem Nullpunkt annähert.

Nochmals: Wie die derzeitige Situation der katholischen Kirche im Gesamtzusammenhang ihrer 2000-jährigen Existenz zu bewerten ist, darüber lässt sich wohl erst in einigen Jahrhunderten aus einem hinreichend großen geschichtlichen Abstand ein abgesichertes Urteil fällen. Gleichwohl müssen die Personen und Kräfte, die für Gestalt und Wirken der Kirche Verantwortung tragen – also zuvörderst kirchliche Amtsträger, Theologinnen und Theologen und Angehörige der verschiedenen kirchlichen Berufe, aber auch die Gesamtheit der Menschen, die dieser Kirche angehören –, schon hier und heute zu möglichst sachgerechten Einschätzungen hinsichtlich der Lage der Kirche kommen. Denn Anforderungen an die Kirche sowie Wirkungen durch die Kirche sind hier und heute gegeben und müssen in dieser Gegenwart möglichst kompetent bewältigt und förderlich gestaltet werden. An einschlägigen, schon über viele Jahre hinweg vorgetragenen Diagnosen wie auch Reformforderungen fehlt es wahrlich nicht.⁶ Für die

⁴ Vgl. Umfrage: Katholische Kirche verliert immer weiter an Vertrauen. Auch Ansehen des Papst-Amtes leidet (24. Januar 2023), in: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/umfrage-katholische-kirche-verliert-immer-mehr-an-vertrauen> (Zugriff: 1.9.2023).

⁵ T. von Mitschke-Collande, Perspektive Deutschland. Zwischen Reformbegeisterung und Reformdruck. Sonderauswertung zur katholischen Kirche, Düsseldorf 2006, 6.

⁶ Vgl. M. Albus, Kirche vor dem Infarkt, Düsseldorf 1993; ders., Kirche nach dem Infarkt. Von der Zukunft der Religion, Gütersloh 2007; Bertelsmann Stif-

Lagebeurteilung in der aktuellen Gegenwart der dritten Dekade des 21. Jahrhunderts fällt nun aber – an dieser Erkenntnis führt kein Weg

tung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; D. Bogner, Ihr macht uns die Kirche kaputt doch wir lassen das nicht zu!, Freiburg i. Br. 2019; R. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012; H. Dreier, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018; M. Drobinski, Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland, Düsseldorf 2006; M. N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998; ders., Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg i. Br. 1997; J. Först, Versöhnung mit der Moderne. Rekonstruktionen kirchlicher Praxis, Würzburg 2017; K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg i. Br. 1992; K. Gabriel, F.-X. Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980; J. Gaillot, „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts“. Erfahrungen eines Bischofs, Freiburg i. Br. 1990; N. Greinacher, H. Küng (Hg.), Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil, München 1986; R. Gronemeyer, Wozu noch Kirche?, Berlin 1995; T. Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013; H.-J. Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997; H.-J. Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998; ders., Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; ders., Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2012; ders., Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015; H. Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012; F.-X. Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. 2011; ders., Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br. 2012; ders., Katholische Kirchenkritik. „... man muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!“, Luzern 2022; ders., B. Schäfers (Hg.), Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland (Gegenwartskunde. Sonderheft 5 – 1988), Opladen 1988; M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg i. Br. 1996; V. Krech, Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft, Bielefeld 2011; H. Küng, Ist die Kirche noch zu retten? (Piper 7498), München 2012; N. Lüdecke, Die Täuschung. Haben Katholiken die Kirche, die sie verdienen?, Darmstadt 2021; J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek bei Hamburg 1968; T. von Mitschke-Collande, Schafft sich die katholische Kirche ab? Analysen und Lösungen eines Unternehmensberaters. Mit einem Vorwort von Kardinal Karl Lehmann, München 2012; K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. 1972; H.-J. Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002; R. Schermann, Woran die Kirche krankt. Kritische Betrachtungen eines engagierten Priesters, Düsseldorf – Wien 1981; G. Schmied, Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizis-

vorbei, will man sich nicht der blauäugigen Beschönigung, der systemstabilisierenden ProbleMLEUGNUNG oder der ideologischen Realitätsverweigerung schuldig machen – der Befund bestürzend, besorgniserregend, ja eigentlich hoffnungslos aus. Die hier exemplarisch für viele Problemlagen, Notstände und Entfremdungen aufgezeigten Indikatoren zeigen, dass die in aller Munde geführte Rede von der „Krise der Kirche“ die Realität eigentlich nicht mehr trifft; zu schwach ist, um die Brisanz der Situation anzuzeigen. Von „Krise“ spricht man, wenn bei einem Individuum, einer Gruppe, einem Unternehmen, einer Institution oder einem System etwas, das bis dahin funktionierte, sich in guter Verfassung befand oder gar prosperierte, in einer bestimmten Situation nicht mehr funktioniert, Fehlformen aufweist oder in seiner Leistungskraft nachlässt. „Krise“ steht für eine Störung im Ablauf oder einen Einbruch in der Entwicklung. Sie meint aber genau besehen nicht das Absterben oder die Auflösung der gemeinten Person, Gruppe oder Institution, sondern „einen Wendepunkt in einer Entwicklung“ bzw. „eine Situation, die eine Entscheidung erfordert“.⁷ „Krise“ ist „Ausdruck eines Wendepunktes bisheriger (Entwicklungs-)Prozesse, die zum Schlechteren oder Besseren weiterlaufen können. Krisenhafte Situationen drängen zu Entscheidungen, effektivem Handeln und ggf. zum Einsatz neuartiger Problemlösungstechniken“⁸. Der Begriff „Krise“ enthält also in sich den Impuls zur Überwindung der krisenhaften Situation. Der Psychoanalytiker und Entwicklungspsychologe Erik H. Erikson (1902–1994) hat diesem Verständnis von „Krise“ eine paradigmatische Fassung gegeben: In seinem Stufenmodell der psychosozialen Entwicklung beschreibt er den Verlauf des menschlichen Lebens als Abfolge von acht Phasen, die der Mensch jeweils dadurch erreicht, dass er eine phasenspezifische psychosoziale Krise bewältigt, in der also die Krise gleichsam die ermöglichende, antreibende Bedingung der Weiterentwicklung bildet.⁹ Kurzum: Wer in Bezug auf eine Situation von „Krise“ spricht, zeigt

mus in der westlichen Welt, München 1988; P. M. Zulehner, *Wandlung. Religion und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020*, Ostfildern 2020.

⁷ Wörtliche Zitate aus: A. Regenbogen, *Krise*, in: *EnzPh 2* (2010) 1313–1317, hier: 1313.

⁸ K.-H. Hillmann, *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart ⁵2007, 467.

⁹ Vgl. E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*, übersetzt von K. Hügel, Frankfurt a. M. 1973, 148–152.

implizit die Erwartung an, dass die Situation durch ein entsprechendes Eingreifen und Sich-Anstrengen zu überwinden ist.

Es macht die Eigenart der aktuell desolaten Lage der katholischen Kirche aus, dass justament diese Hoffnung auf eine bzw. dieser Impuls zu einer Überwindung der schwierigen Situation sich zusehends verflüchtigt oder gar schon abgestorben ist. Die Befunde zu den diversen Parametern des Zustandes der Kirche weisen nicht nur „Dellen“, d. h. vorübergehende Einbrüche, sondern Abstürze, Abbrüche, Auflösungen, Zerstörungen auf. Über weite Bereiche des kirchlichen Systembetriebs in Diözesen und Gemeinden legt sich der Mehltau der Ausichtslosigkeit, der Desillusionierung und des Aufgerieben-Seins. Selbst bislang notorisch begeisterte, (zweck-)optimistische Mitglieder von Diözesanleitungen klagen darüber, dass sich im pastoralen Personal allenthalben Lustlosigkeit und depressive Stimmung breit macht. Die kontinuierlichen Rückgänge bei Priesteramtskandidaten hat man sich über lange Zeit damit erklärt, dass immer weniger junge Männer für ein zölibatäres Leben zu gewinnen sind. Doch nun brechen auch die Zahlen bei den angehenden Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten bzw. Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, ja selbst bei den verschiedenen Lehramtsstudiengängen für Religion ein. Immer weniger junge Menschen sehen für sich die Kirche als einen attraktiven Ort beruflicher Tätigkeit. Und als Professor, der in der theologischen Ausbildung zukünftiger Seelsorgerinnen und Seelsorger tätig ist, muss ich ehrlich gestehen: Immer weniger könnte ich es verantworten, einem jungen Menschen vorzugaukeln, wie toll doch eine berufliche Tätigkeit in der Kirche sei, und sie oder ihn zu einem einschlägigen Studium zu überreden.

Nein, die katholische Kirche ist aktuell nicht einfach in einer Krise, in einer Phase des Schwächelns, aus der sie sich bei entsprechender Anstrengung wieder herausentwickeln könnte. Wohl zutreffender für ihre derzeitige Lage ist der Begriff Paralysisierung, der in Verbform „handlungsunfähig, unwirksam machen, völlig zerrütten und ausschalten“¹⁰ bedeutet. Auch wenn der Gedanke nach 2000 Jahren Christentumsgeschichte verstörend wirkt und kein Christenmensch, ja nicht einmal die durchschnittliche Bevölkerung der säkularen Gesellschaft sich das wünscht – so von der Hand zu weisen, so völlig ab-

¹⁰ Dudenredaktion (Hg.), Duden. Deutsches Universalwörterbuch, Berlin ⁹2019, 1337.

wegig ist die Vorstellung nicht, dass zumindest hier in Deutschland die Erosion der katholischen Kirche in den nächsten Jahrzehnten, also innerhalb eines absehbaren Zeitraumes, bis zu dem Punkt voranschreitet, an dem es diese katholische Kirche in ihrer überkommenen Struktur und in ihrem heutigen Selbstverständnis nicht mehr geben wird. Kalkuliert man zudem noch andere realistisch mögliche Szenarien ein – z. B. eine Verschärfung ökonomisch-ökologischer Krisen, eine Destruktion der Gesellschaftsordnung durch Kriege, einen Einbruch bei der öffentlichen Finanzierung der Kirche oder eine Auflösung der deutschlandspezifischen Liaison zwischen Staat und Kirchen durch das Erstarken anderer politischer Kräfte –, ist es nicht mehr undenkbar, dass das bestehende System der institutionellen Kirche innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit implodiert. Freilich, auch die Paralyisierung verlangt eine Behandlung; und diese setzt – im medizinischen Bild des Untertitels dieses Bandes formuliert – die Vergegenwärtigung der Krankheitsvorgeschichte und die Beschreibung des Krankheitsbildes voraus; es bedarf der Anamnese und der Diagnose. Das ist der Zweck der folgenden Ausführungen. Wenn diese im Titel als „pastoraltheologisch“ annonciert sind, unterliegt dem das vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) im Titel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) formulierte Verständnis, wonach „pastoral“ zu nennen ist, was den Blick auf die Stellung der Kirche in der Welt von heute und zu den Menschen dieser Welt richtet, und wonach „Pastoral“ das dienende In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein der Kirche meint.¹¹

2 Wandel der Konstellation von Gesellschaft, Kirche und Mensch

Die Vergegenwärtigung der Vorgeschichte zur ernststen, lebensbedrohlichen Verfassung der katholischen Kirche heute kann nicht die gesamte Geschichte dieser Kirche rekapitulieren. Sie muss ein Raster anlegen, um in dem unüberschaubaren Komplex einer 2000-jährigen Kirchengeschichte bestimmte kennzeichnende Phänomene und Prozesse ausfindig machen und markieren zu können. Zu diesem Zweck wird der Blick zunächst auf die Konstellationen

¹¹ Vgl. zu diesem Verständnis von „pastoral“ ausführlicher H. Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 337–354.

von Gesellschaft, Kirche und Mensch im Mittelalter sowie in der Neuzeit bzw. Moderne geworfen, um dann zu beschreiben, wie sich diese Konstellation in der spätmodernen Gegenwart gestaltet.¹² Das Raster der Zeitmarken Mittelalter, Neuzeit/Moderne und Gegenwart mag auf den ersten Blick allzu holzschnittartig wirken. Selbstredend weisen diese drei Epochen jeweils in sich unüberschaubar viele, auch divergierende Gegebenheiten und Faktoren wie auch untereinander eine Vielfalt an Übergängen und Zusammenhängen auf, die bei der Betrachtung eines Phänomens in einem bestimmten Zeitabschnitt zu differenzieren wären. Bei der Rekonstruktion der Entwicklung eines Sachverhalts, hier: der katholischen Kirche, über eine lange Zeitspanne hinweg mag aber gerade ein solches grobes Raster hilfreich sein. Es ermöglicht, Veränderungsprozesse kenntlich zu machen, die über weite Zeiträume angelegt sind und bei denen folglich erst unter einem entsprechend weit gespannten Zeitraster erkennbar wird, was sich eigentlich verändert hat. Zudem folgt die Epochen-einteilung Mittelalter – Neuzeit/Moderne – Gegenwart nicht nur der, wenn auch nicht unumstrittenen¹³, so doch üblichen und seit Christoph Cellarius (1638–1707) kanonisierten¹⁴ Periodisierung der europäischen Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit; sie nimmt auch die in Philosophie, Kulturwissenschaft und (Religions-)Soziologie mittlerweile geläufige Unterscheidung zwischen Moderne und Post-(Spät-)moderne¹⁵ auf. Das daraus sich ergebende Drei-Perioden-Schema legt auch Karl Gabriel (* 1943) zugrunde, um typologisch die wechselnde Konstitution der katholischen Kirche im Mittelalter, in der „halbierten Moderne“ und in der „entfalteten Moderne“ zu beschreiben.¹⁶

¹² Im Folgenden verwende ich in überarbeiteter Form Ausführungen aus: H. Haslinger, *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*, Freiburg i. Br. 2022, 41–61.72–76.

¹³ Vgl. J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München ⁶2020, 95–116.

¹⁴ Vgl. Christoph Cellarius, *Historia universalis breviter ac perspicue exposita in antiquam, et medii aevi ac novam divisa, cum notis perpetuis. Ad nostra usque tempora continuata et summariis aucta*, Altenburg ¹¹1753 [Erstausgabe: 1702].

¹⁵ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim ³1991, 65–85; S. Winter, *Moderne/Postmoderne*, in: *EnzPh 2* (2010) 1632–1639.

¹⁶ Vgl. K. Gabriel, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, in: ders., Kaufmann (Hg.), *Zur*

2.1 Mittelalter

Die *Gesellschaft* des Mittelalters¹⁷ zeichnete sich durch eine umfassende Verflechtung mit Religion – und das hieß in unserem Kulturkreis: mit dem Christentum – aus. Getragen von der feudalen, ständischen Sozialstruktur fanden sich gesellschaftliches Leben und christliche Religion zu einem deckungsgleichen Gefüge zusammen. Die Gesellschaft war so einheitlich christlich durchformt, dass sie mit dem Christentum in eins fiel. Sie war eine christentümliche Gesellschaft.¹⁸ Der christliche Glaube prägte das individuelle und soziale Leben einheitlich in allen Bereichen.

„In einer heute unvorstellbaren Weise bestimmte die christliche Kirche des Mittelalters die Gedanken, Vorstellungen und auch Handlungen der Menschen; sie war die einzige oder zumindest wichtigste ideologische Instanz für Kunst, Kultur und Bildung, für das politische Leben und den Alltag.“¹⁹

Die *Kirche*²⁰ als das Sozialgebilde, welches die christliche Religion allein repräsentierte, nahm eine dominante Rolle ein, insofern ihre

Soziologie des Katholizismus (s. Anm. 6), 201–225; K. Gabriel, Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfaltenen Moderne, in: Diak. 19 (1988) 27–34; ders., Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: PThI 8 (1988) 93–106.

¹⁷ Vgl. A. Borst, Lebensformen im Mittelalter, München 2001; J. Fried, Das Mittelalter. Geschichte und Kultur, München ⁴2009; ders., O. B. Rader (Hg.), Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends, München 2011; H. Fuhrmann, Einladung ins Mittelalter, München ⁵1997; H.-W. Goetz, Leben im Mittelalter vom 7. bis zum 13. Jahrhundert, München ⁷2002; P. Hilsch, Das Mittelalter – die Epoche, Konstanz – München ⁴2017; M. Meinhardt, A. Ranft, S. Selzer (Hg.), Mittelalter (Oldenbourg Geschichte Lehrbuch), München ²2009; G. Melville, M. Staub (Hg.), Enzyklopädie des Mittelalters, 2 Bde., Darmstadt 2017; H. Müller, Mittelalter, Berlin – München ²2015; R. Schieffer, Christianisierung und Reichsbildungen. Europa 700–1200, München 2013; B. Schneidmüller, Grenzerfahrung und monarchische Ordnung. Europa 1200–1500, München 2011; S. Weinfurter, Das Reich im Mittelalter. Kleine deutsche Geschichte von 500 bis 1500, München 2008.

¹⁸ Vgl. Gabriel, Nachchristliche Gesellschaft heute! (s. Anm. 16), 28.

¹⁹ Hilsch, Das Mittelalter (s. Anm. 17), 19.

²⁰ Vgl. A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ³2005; W. Beinert, Das Christentum. Atem der Freiheit, Freiburg i. Br. 2000,

Funktionsträger mit ihren Direktiven nahezu alle Lebensvollzüge der Menschen kontrollieren und auch in andere Gesellschaftsbereiche wie Politik, Wissenschaft, Bildung oder Wirtschaft steuernd eingreifen konnten. Die Zugehörigkeit der Menschen zur Kirche war gleichsam automatisiert: Wer in diese Gesellschaft hineingeboren wurde, war selbstverständlich Christ und Kirchenmitglied; und wer nicht Christ und Kirchenmitglied war, gehörte nicht zur Gesellschaft. Wolfgang Beinert (* 1933) kennzeichnet diese einheitliche Ausrichtung des gesellschaftlichen Lebens an der Kirche als alleiniger, dominanter Orientierungsinstanz mit dem Begriff des *ordo*, der umfassenden, jedes Individuum bindenden Weltordnung. Nach dem damals kollektiven Bewusstsein gewährleisteten die amtlichen Akteure der Kirche diese Weltordnung, indem sie das Leben der Menschen kontinuierlich überwachten, das Böse und Verwerfliche in allen Bereichen des menschlichen Lebens aufdeckten und die betreffenden Menschen als „Sünder“, als sich von Gott Absondernde anklagten und bestrafte. Wer sich der Heilsgemeinschaft der Kirche einordnete, wer sich den amtlichen Vertretern der Kirche unterstellte, wer ihre Normen und Verhaltenserwartungen erfüllte, die oder der bewahrte und bekräftigte den *ordo*, die Weltordnung; wer hingegen sich gegen die Kirche stellte und wer sich den Vorgaben der kirchlichen Autoritäten verweigerte, zerstörte diese Weltordnung.²¹ Die Idee des absolut bindenden *ordo* implizierte auch eine innere konstitutive Strukturierung der Kirche, die schon in ihren Anfängen bei den Ämterbildungen des frühen Christentums angelegt ist und sich durch ihre gesamte Geschichte durchzieht, die sie freilich heute in der Gegenwart des 21. Jahrhunderts den Menschen entfremdet und von der zu lösen ihr so schwer fällt: ihre hierarchische Gliederung und ihre innere Spaltung zwischen zwei Gruppen, den Klerikern und den Nichtklerikern.

„Der Autoritätsgedanke der Ordo-Idee formt sich [...] in einer [...] folgenschweren Hinsicht aus: Wo es ein Oben, dort gibt es ein Unten, wo Befehlende, dort Gehorchende. Die Kirchen-Welt ist also streng hierarchisch gegliedert, im großen Ganzen wie im

75–126; V. Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, Tübingen 2012; B. Schmidt, Kirchengeschichte des Mittelalters, Darmstadt 2017.

²¹ Vgl. Beinert, Das Christentum (s. Anm. 20), 78.

detaillierten Einzelnen. Die Basisunterscheidung ist die zwischen Klerikern, gebildet und kulturtragend, und Laien, dem ungebildeten Vieh vergleichlicher als Menschen, zwischen kirchlichen Amtsträgern, herausgehoben von den anderen durch das reine zölibatäre Leben, und Weltleuten, befleckt durch Blut und Ehe.²²

Innerhalb dieser einheitlich christentümlichen Gesellschaft konnte sich ein selbstverständlich akzeptiertes Muster *kirchlicher Praxis* ausbilden: Auf der einen Seite stand der Amtsträger der Kirche, der sein verbindlich vorgegebenes, gleichbleibendes, einheitliches Repertoire pastoralen Handelns – Heilige Messen, Sakramente, Predigten, Belehrungen, Beerdigungen – praktizierte. Auf der anderen Seite standen die Gläubigen, die eine selbstverständliche Empfänglichkeit für die mit dem pastoralen Handeln transportierten Lehren, Moralvorschriften und Handlungsanforderungen aufwiesen. Was die amtlichen Repräsentanten der institutionellen Kirche taten bzw. als Normen vorgaben, stieß bei der Bevölkerung weitestgehend auf unproblematisierte Akzeptanz und hatte verbindliche Gültigkeit. Pastorales Handeln und Selbstverständnis der Christen fügten sich passgenau zusammen. Die Zugehörigkeit zu einer Pfarrei war integraler Bestandteil dieser „automatisierten“ Christlichkeit. Dass man als Christ Mitglied eines bestimmten Kirchensprengels war, erschien so „naturgegeben“, so selbstverständlich, dass man diesen Umstand gar nicht bewusst reflektierte, ja dass „Kirche“ oder „Pfarrei“ erst gar nicht zum Vokabular der Selbstverständnisdefinition eines Christen oder einer Christin gehörte.

Unter diesen Bedingungen verfestigte sich eine bestimmte Qualität der *Beziehung zwischen kirchlichen Amtsträgern und Gläubigen*. Die Letzteren waren gehalten, den kirchlichen Amtsträgern unhinterfragte Gefolgschaft zu erweisen. Christsein war unumgänglich gekoppelt an Hörigkeit gegenüber den kirchlichen Amtsträgern. Diese betrachteten es ihrerseits als nicht infrage zu stellende, nicht dispensierbare Verhaltensnorm, dass die Menschen sich ihren Maßgaben unterwerfen. Die Bindung der Menschen an die kirchlichen Amtsträger bestand apodiktisch. Das Erleben der Amtsträger, die Menschen an sich binden zu können, war „auf Automatik gestellt“.

²² Ebd., 80.

2.2 Neuzeit/Moderne

Die ehemals einheitlich christentümliche *Gesellschaft* wurde in der Neuzeit²³ einem umfassenden Transformationsprozess unterzogen, im Zuge dessen sie sich zu einer grundlegend veränderten, vom Mittelalter kontrastreich abgesetzten Konstellation umformte. Wie aufeinanderfolgende Wellen einer Flut trafen auf unterschiedlichen Ebenen und an unterschiedlichen Stellen mehrere geistesgeschichtliche oder gesellschaftsstrukturelle Umbrüche das monolithische Gebilde der Gesellschaft. Sie unterspülten insbesondere die Fundamente der Koinzidenz von Gesellschaft und Kirche oder brachten kirchliche Strukturen und Institutionen gleich ganz zum Einsturz und schwächten so nach und nach den nicht länger unangefochtenen gesellschaftlichen Status der Kirche. Zu diesen Transformationswellen zählen:

- die *Renaissance* des 15./16. Jahrhunderts²⁴, die mit ihrem Humanismus eine eigenständige geistesgeschichtliche Denkrichtung zur Geltung brachte, welche den Menschen in den Mittelpunkt stellte und zur Befreiung aus vorgegebenen Bindungen und Herrschaftsformen anleitete, die vor allem eine Ablösung der mittelalterlich-scholastischen, mithin christlich formatierten Philosophie in Gang setzte, und die mit all dem die monopolartige Stellung der Kirche als geistige, moralische und politische Leitinstanz der Gesellschaften aufzubrechen begann;
- die *Reformation* im 16. Jahrhundert²⁵, im Zuge deren die Kirche innerhalb ihrer selbst die angestammte Einheitlichkeit ver-

²³ Vgl. M. Juneja, R. Wenzlhuemer, *Die Neuzeit 1789–1914*, Konstanz – München 2013; B. Lundt, *Europas Aufbruch in die Neuzeit 1500–1800. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2009; Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt* (s. Anm. 13); L. Schorn-Schütte, *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Grundzüge einer Epoche 1500–1789*, Paderborn ³2019; K. Vocelka, *Frühe Neuzeit 1500–1800*, Tübingen ³2020.

²⁴ Vgl. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Stuttgart ¹²2009; P. Burke, *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien, aus dem Englischen von K. Kochmann*, München ²2012; U. Muhlack, *Renaissance und Humanismus (EDG 93)*, Berlin – München 2017; H. Münkler, M. Münkler, *Lexikon der Renaissance*, München 2005; B. Roeck, *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance*, München ²2020; und als Anthologie T. Roth (Bearb.), *Welt der Renaissance*, Köln ²2021.

²⁵ Vgl. T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Berlin ²2016; ders., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München

lor und in unterschiedliche, sich gegenseitig infrage stellende Konfessionen auseinanderfiel, die folglich sowohl die intern stabilisierende Kohäsion der Kirche schwächte als auch die extern wirkende Kraft der Kirche zur einheitlichen Steuerung des gesellschaftlichen Lebens minderte;

- der *Absolutismus* zwischen Westfälischem Frieden und französischer Aufklärung²⁶, mit dem die staatliche Obrigkeit bzw. der Monarch sich zur „absoluten“, d. h. von allen anderen gesellschaftlichen Instanzen losgelösten, dominierenden, alles steuernden Kraft erhob und sich die kirchlichen Amtsträger als nützliche Agenten bei der straffen Führung der Bevölkerung dienstbar machte, der aber vor allem mit seinem Anspruch der effektiven Regelung des gesellschaftlichen Lebens die Kirche auf vielen ihrer ureigenen Felder, z. B. der Armenfürsorge und des Bildungswesens, ins zweite Glied zurückdrängte und so ihre Einflussnahme auf die Menschen beschränkte;
- die *Aufklärung* im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert²⁷, die in allen Sektoren menschlicher Existenz zu einem mündigen, auf eigenem Vernunftgebrauch beruhenden, selbstbestimmten Leben anleitete, die im Rahmen ihres umfassenden Aufrufs zur Emanzipation aus Obrigkeitsverhältnissen ihre Kritik speziell gegen Religion und Kirche richtete und die damit die Au-

⁴2017; B. Moeller, H. Smolinsky, Das Zeitalter der Reformation, in: T. Kaufmann, R. Kottje (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, Darmstadt 2008, 229–330.

²⁶ Vgl. H. Duchhardt, Barock und Aufklärung (Grundriss der Geschichte 11), München ⁴2007; N. Elias, Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft, Frankfurt a. M. 1983; D. Freist, Absolutismus, Darmstadt 2008; J. Kunisch, Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime, Göttingen ²1999; R. Vierhaus, Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648–1763), Göttingen ²1984.

²⁷ Vgl. W. Müller, Die Aufklärung (EDG 61), München 2002; T. J. Reed, Mehr Licht in Deutschland. Eine kleine Geschichte der Aufklärung, München 2009; W. Schneiders, Das Zeitalter der Aufklärung, München ⁵2014; ders. (Hg.), Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, München 1995; B. Stollberg-Rilinger, Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert, Ditzingen ⁴2017; dies. (Hg.), Was ist Aufklärung. Thesen, Definitionen, Dokumente, Ditzingen 2011; D. Trioire, Aufklärung, Stuttgart – Köln – Wien 2023.

torität der Kirche als Normierungsinstanz der Lebensführung unterminierte;

- die *Säkularisation* zu Beginn des 19. Jahrhunderts²⁸, die mit der Aufhebung der Fürstbistümer und mit der Enteignung von Kirchengut der Kirche eine entscheidende Basis ihrer Macht über die Bevölkerung nahm;
- die *Industrialisierung* des 19. Jahrhunderts²⁹, die mit dem Industrieproletariat eine neue Bevölkerungsschicht schuf, gegenüber deren sozialen und wirtschaftlichen Notlagen sich die konventionellen Sozialformen der Kirche als hilflos und untätig erwiesen und die sich deshalb von Beginn an in Kontradiktion zur Kirche verstand, welche die Kirche aber auch später trotz neuer Formen ihrer sozialen Betätigung nie mehr in ihre Einflussosphäre zu ziehen vermochte;
- und schließlich die *Totalitarismen* der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts³⁰, insbesondere in Gestalt des Nationalsozialismus und des stalinistischen Kommunismus, welche absolute Unterordnung forderten und deshalb Kirchen und Religion bekämpften.

²⁸ Vgl. R. Decot (Hg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche, Theologie, Kultur, Staat* (VIEG.B 65), Mainz 2005; H. Kluetting (Hg.), *200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit*, Münster 2005; W. Müller, *Die Säkularisation von 1803*, in: W. Brandmüller (Hg.), *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3: Vom Reichsdeputationshauptschluss bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien 1991, 1–84; W. Müller, *Säkularisation*, in: *StL*⁸ 4 (2020) 1515–1518; H. Wolf, *Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918*, in: ders. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989*, Darmstadt 2007, 91–177, hier: 92–101.

²⁹ Vgl. F. Butschek, *Industrialisierung. Ursachen, Verlauf, Konsequenzen*, Wien – Köln 2006; H.-W. Hahn, *Die industrielle Revolution in Deutschland* (EDG 49), München³ 2011; Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt* (s. Anm. 13), 907–1278; V. Straßner, *Soziale Frage (19. Jahrhundert)* (Februar 2018), in: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200305> (Zugriff: 1.9.2023), 1–10.

³⁰ Vgl. E. Hobsbawm, *Das kurze 20. Jahrhundert, Bd. 1: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Gefährliche Zeiten. Ein Leben im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2019; E. Jesse (Hg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn 1996; H. Maier (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, 3 Bde., Paderborn 1996–2003; *ZfG* 57 (2009) 965–1028, Themenheft: „Jenseits der Totalitarismustheorie? Nationalsozialismus und Stalinismus im Vergleich“.

Die (römisch-katholische) Kirche respektive ihre Obrigkeit reagierte auf diese Transformationswellen mit Maßnahmen der Abwehr und Abschottung, der Stabilisierung und Ausbreitung, aber auch der profilierenden Erneuerung. Im Einzelnen sind zu nennen:

- das *Konzil von Trient* (1545–1563)³¹ mit seinen Bemühungen, die Glaubensinhalte der katholischen Kirche gegen die irrigen Lehren insbesondere der Reformatoren zu verteidigen und abzugrenzen sowie die katholische Kirche von den Missständen auf ihren unterschiedlichen Ebenen zu befreien und wieder auf die Seelsorge als ihre primäre Aufgabe zu verpflichten;
- die *Gegenreformation*³² als Programm der Revitalisierung der katholischen Kirche sowie der Rekatholisierung der Bevölkerung;
- die *Mission*³³, verstanden und betrieben als Großkampagne der Verbreitung des christlichen Glaubens über Europa hinaus „bis

³¹ Vgl. G. Alberigo (Hg.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Wiesbaden 1998, 349–383; H. Jedin, *Ursprung und Durchbruch der Katholischen Reform bis 1563*, in: HKG(J) 4 (1967) 451–520, hier: 483–520; ders., *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg i. Br. ²1978, 81–103; K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997, 165–214.

³² Vgl. H. Lutz, *Reformation und Gegenreformation* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 10), München 1979; R. Po-chia Hsia, *Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770*, Frankfurt a. M. 1998; W. Reinhard, H. Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (SVRG 198), Gütersloh 1995; D. Weiss, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Darmstadt 2011; E. W. Zeeden, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, Freiburg i. Br. 1967; ders. (Hg.), *Gegenreformation* (WdF 311), Darmstadt 1973; ders., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (SMAFN 15), Stuttgart 1985.

³³ Vgl. A. Bassols, *Mission in der Wüste. Missionsverständnis und Missionspraxis in Ostafrika*, Paderborn 2012; G. Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (TTS 24), Mainz 1984; ders., „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br. 2002; ders., *Die weltweite Expansion des Christentums in der frühen Neuzeit*, in: F. X. Bischof u. a., *Einführung in die Geschichte des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012, 99–127; J. Meier, *Conquista und Mission. Die Christianisierung Lateinamerikas*, in: B. Kranemann, J. Pilvousek, M. Wijlens (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* (ETHS 38), Würzburg 2009, 107–122; J. Meier, *Bis an die Ränder der Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock*, Münster 2018; K. Müller, T. Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987; M. Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*,

an die Grenzen der Erde“, die unbenommen für die Menschen in den jeweiligen Ländern und Kulturen etwa in Form von Bildung oder medizinischer Versorgung Wertvolles leistete, die aber auch über weite Strecken absichtsvoll eine zwangsvolle, unterdrückende Eingliederung dieser Menschen in das (europäisch formatierte) Christentum sowie eine Eliminierung der indigenen Kulturen betrieb;

- die prachtvolle Selbstpräsentation der Kirche im *Barock*³⁴, insbesondere in der sinnenfreudigen, auf Wiedergewinnung der Gläubigen zielenden Ausgestaltung barocker Architektur, Kunst, Liturgie und Volksfrömmigkeit;
- der *Kampf der Kirche gegen die Aufklärung und die „Aufklärer“*³⁵, den sie auszufechten suchte, indem sie einerseits auf der Vorordnung der kirchlich vermittelten Offenbarung über der Vernunft insistierte und andererseits Impulse der Aufklärung aufnehmend eine eigene „katholische Aufklärung“ formierte;

Darmstadt 2009, 71–138; ders. u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992.

³⁴ Vgl. F.-H. Beyer, *Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes*, Darmstadt 2008, 121–136; A. Conrad, *Der Katholizismus*, in: K. von Greyerz, A. Conrad (Hg.), *1650–1750 (HRG 4)*, Paderborn 2012, 15–142; W. Hartinger, *Weltliche Obrigkeit und praxis pietatis in der Frühen Neuzeit*, in: *JVK.NF 21* (1998) 33–50; E. Kluckert, *Architektur des Barock in Deutschland, der Schweiz, Österreich und in Osteuropa*, in: R. Toman (Hg.), *Die Kunst des Barock – Architektur, Skulptur, Malerei*, Köln 1997, 184–273, hier: 214–249; H. B. Meyer, *Gottesdienst und Spiritualität*, in: M. Klöckener, A. Häußling, R. Meßner (Hg.), *Theologie des Gottesdienstes*, Bd. 2: *Gottesdienst im Leben der Christen / Christliche und jüdische Liturgie (GDK 2/2)*, Regensburg 2008, 159–279, hier: 222–230; R. Toman (Hg.), *Barock. Theatrum Mundi. Die Welt als Kunstwerk*, o. O. o. J., 82–209; L. A. Veit, L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg i. Br. 1956; P. Wolf u. a. (Hg.), *Barock – Bayern und Böhmen. Katalog zur Bayerisch-Tschechischen Landesausstellung 2023/2024*. Haus der Bayerischen Geschichte. Regensburg, 10. Mai – 3. Oktober 2023, Regensburg 2023.

³⁵ Vgl. H. Klütting (Hg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15)*, Hamburg 1993; M. Maurer, *Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert (EDG 51)*, München 1999; W. Müller u. a., *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg i. Br. 1970, 353–608; P. Schäfer, *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, München 1974; H. Wolf, *Verdammtes Licht. Der Katholizismus und die Aufklärung*, München 2019.

- die Regression der Theologie und des kirchlichen Lehramts in die *Neuscholastik*³⁶, die drei Grundsätzen folgte: erstens die apodiktische Bindung von Theologie und Philosophie an die Tradition, insbesondere an die mittelalterliche Scholastik; zweitens die Verurteilung des neuzeitlichen Denkens als (protestantisch imprägnierten) Irrweg; und drittens die Unterordnung nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie und Wissenschaft insgesamt unter die Lehrautorität der Kirche;
- der *Ultramontanismus*³⁷, also die Fixierung auf und Unterordnung unter den „jenseits der Berge“ wirkenden Papst, mit seinem Kulminationspunkt der Definition von Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat des Papstes beim Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70);
- die Ausbildung einer *christlich-sozialen Bewegung*³⁸, die sich vor allem in Arbeitervereinen formierte und nicht zuletzt der Wiedergewinnung der Arbeiterschicht dienen sollte;

³⁶ Vgl. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz – Wien – Köln 1988; H. M. Schmidinger, *Neuscholastik*, in: HWPh 6 (1984) 769–774; O. Weiß, *Neuscholastik*, in: RGG⁴ 6 (2003) 246–248.

³⁷ Vgl. O. Blaschke, *Der Aufstieg des Papsttums aus dem Antiklerikalismus. Zur Dialektik von endogenen und exogenen Kräften der transnationalen Ultramontanisierung*, in: RQ 112 (2017) 21–35; G. Fleckenstein, J. Schmiedl (Hg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung* (Einblicke 8), Paderborn 2005; K. Schatz, *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, Düsseldorf³ 1999, 74–86; K. Unterburger, *Ultramontanismus*, in: RGG⁴ 8 (2005) 705–708; C. Weber, *Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus*, in: W. Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft)*, Stuttgart 1991, 20–45; O. Weiß, *Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur*, in: ZBLG 41 (1978) 821–877; ders., *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS.H 22)*, St. Ottilien 1983; ders., *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von M. Weitlauff, H. Wolf, C. Arnold, Paderborn 2004, 509–534.

³⁸ Vgl. J. Aretz, *Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften – Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung*, in: A. Rauscher (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, Bd. 2, München – Wien 1982, 159–214; W. Becker, *Christlich-Soziale Bewegung. I. Geschichtlicher Überblick*, in: StL⁸ 1 (2017) 1120–1123.

- die *Reorganisation der kirchlichen Armenfürsorge* in caritativen Vereinen und Caritasverbänden³⁹, die schließlich in die für Deutschland kennzeichnende Form der Verflechtung zwischen Staat und Kirche einmündete, bei der die kirchliche Caritas sich als Wohlfahrtsverband konstituierte und seither als Träger der freien Wohlfahrtspflege fungiert.

All diese Reaktionen auf die Transformationswellen der Neuzeit bzw. der Moderne (die hier nur schlagwortartig angezeigt werden können⁴⁰) sind zu interpretieren als Versuche, der Kirche die Konstitution einer gefestigten, geschlossenen, von anderen Gesellschaftskräften abgeschotteten, gegen die Einflüsse der Welt wehrhaften, in ihrer weltlichen Präsenz abgesicherten Organisation zu verleihen. Im Zuge dieser gesellschaftlichen Transformationen und ihrer kirchlichen Gegenreaktionen kristallisierte sich – natürlich nicht von einem Jahr auf das andere, sondern allmählich wachsend, voll ausgeprägt in der industrialisierten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und anhaltend bis etwa in die Mitte des 20. Jahrhunderts – eine neue Figuration von Gesellschaft, Kirche, pastoralem Handeln und einzelnen Gläubigen heraus.

³⁹ Vgl. M. N. Ebertz, Entstehungsbedingungen der ‚Sozialkirche‘ im deutschen Katholizismus, in: K. Gabriel (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik (SAGG 25), Berlin 2001, 13–26; E. Gatz, Caritas und soziale Dienste, in: Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus 2 (s. Anm. 38), 312–351; A. Henkelmann, Der Weg in den Wohlfahrtsstaat. Die Entwicklung der Caritas im langen 19. Jahrhundert, in: C. Stiegemann (Hg.), Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn, Petersberg 2015, 306–315; J.-C. Kaiser, Von der christlichen Liebestätigkeit zur freien Wohlfahrtspflege. Zur Genese und Organisation konfessionellen Sozialengagements in der Weimarer Republik, in: T. Rauschenbach, C. Sachße, T. Olk (Hg.), Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt a. M. 1995, 150–174; C. Sachße, Verein, Verband und Wohlfahrtsstaat. Entstehung und Entwicklung der „dualen“ Wohlfahrtspflege, in: ebd., 123–149; ders., F. Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart ²1998, 222–244.

⁴⁰ Einer eingehenderen Beschäftigung damit mögen die ausführlichen Literaturhinweise dienen.

Die verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte wie Staat, Wirtschaft oder Wissenschaft emanzipierten sich zusehends von der Kirche und gestalteten ihre Belange in eigener Souveränität. Wer gemäß den Vorgaben der Kirche handelte und dachte, konnte nicht mehr automatisch sicher sein, damit in allen Gesellschaftssegmenten Anerkennung zu finden. Und umgekehrt: Wer sich in die Gesellschaft bzw. in einzelne gesellschaftliche Segmente integrieren wollte, war nicht mehr auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dies über seine Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinschaft zu bewerkstelligen. Die Gesellschaft spaltete sich in verschiedene Segmente auf, die sich von der strukturellen und normativen Dominanz der Kirche lösten, die in ihrer Identität unabhängig waren vom Bezug zur christlichen Religion und die sich, oft auch in dezidiertem Opposition zur Kirche, zu eigenständigen, voneinander abgegrenzten Milieus ausformten, z. B. die Arbeiterschaft, die Intellektuellen, die Humanisten, die Wissenschaft, die Bauern, die Sozialisten, die Aufklärer oder die Unterschichten. Bei diesen Milieus handelte es sich um die sozial-strukturelle Formation großer Lebenswelten, innerhalb derer die dazugehörigen Menschen einheitliche Werte akzeptierten, nach einheitlichen Orientierungen lebten und die Wirklichkeit nach einheitlichen Sinndeutungsmustern verarbeiteten. Die interne Einheitlichkeit solcher Milieus machte eine deutliche Abgrenzung nach außen bzw. gegenüber anderen Milieus nötig, aber auch möglich. Durch die betonte Einhaltung der Milieugrenzen konnten die für moderne Gesellschaften typischen Differenzierungs- und Diversifizierungsprozesse, welche für die interne Einheitlichkeit des jeweiligen Milieus irritierend oder auflösend gewirkt hätten, abgeblockt oder zumindest abgeschwächt werden. So sehr sich also die Gesellschaft insgesamt ausdifferenzierte und so sehr die gesellschaftlichen Segmente Errungenschaften der Moderne nutzten für ihre Selbststabilisierung, so sehr waren die einzelnen Milieus auf Bewahrung ihrer internen Einheitlichkeit erpicht und so sehr legten sie in ihrem Binnenbereich Wert auf die Bewahrung der für ihre Identität wichtigen Traditionsbestände. Die Gesellschaft der Neuzeit zeichnet sich also aus durch eine „Epochenpolyvalenz“ im Sinne einer „Parallelität des Traditionalen und des Neuen“⁴¹. Das heißt: Es kam zu einer ei-

⁴¹ Wörtliche Zitate aus: Schorn-Schütte, Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit (s. Anm. 23), 192.243.

genartigen Mischung traditioneller und moderner Lebensorientierungen. So blieben z. B. herkömmliche, ständische Lebensformen der bäuerlichen Bevölkerung oder der Handwerker neben den sich neu herausbildenden Lebensformen einer industrialisierten, kapitalisierten Gesellschaft bestehen. Quer zur modernen Tendenz einer aufgeklärten Bevölkerung, sich von normierenden Sozialbindungen zu lösen, wirkte auch eine traditionsorientierte Tendenz der Verfestigung sozialer Strukturen.

Die *Kirche* als Trägerorganisation des Christentums hatte auf verschiedene Weise teil an diesem gesellschaftlichen Wandlungsprozess.⁴² Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft, im Zuge derer die gesellschaftlichen Teilbereiche sich aus der bisherigen Dominanz des Christentums lösten und ihnen ein souveräner Status zuwuchs, bedeutete notwendigerweise auch, dass Religion aus Bereichen wie Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft hinaus- und in den von der übrigen Gesellschaft abgegrenzten Bereich der institutionalisierten Kirchen abgedrängt wurde. Die Differenzierung setzte sich aber auch innerhalb der Kirche selbst fort in Form der Bildung unterschiedlicher Konfessionen, mit denen sich die bislang einheitliche christliche Kirche nach der Reformation in mehrere miteinander konkurrierende Kirchen aufspaltete – ein Prozess, der in der Historiografie unter dem Begriff der „Konfessionalisierung“⁴³ firmiert.

⁴² Vgl. U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989; Beinert, *Das Christentum* (s. Anm. 20), 127–173; P. Dinzelsbacher (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 4: 1650–1750, Bd. 5: 1750–1900, Bd. 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen, Paderborn 2007–2015; Kaufmann, Kottje (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte 2* (s. Anm. 25); Schatz, *Kirchengeschichte der Neuzeit II* (s. Anm. 37); Schorn-Schütte, *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit* (s. Anm. 23), 191–243; H. Smolinsky, *Kirchengeschichte der Neuzeit I*, Düsseldorf²1997; K. Unterburger, *Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2021; Wolf (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte 3* (s. Anm. 28).

⁴³ Vgl. T. Brockmann, D. Weiß (Hg.), *Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen* (BayHK 18), Münster 2013; W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: ders., *Ausgewählte Abhandlungen* (Historische Forschungen 60), Berlin 1997, 103–125; ders., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ebd., 127–147; Reinhard, Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (s. Anm. 32).

Dabei kam es zu einer Symbiose zwischen den frühneuzeitlichen Staaten und den Konfessionen, insofern Erstere den Konfessionen einen gesellschaftsstrukturellen Rahmen boten und Letztere mit ihren jeweiligen dogmatischen Rigorismen und ihrer gegenseitigen sozialen Abschließung den Staaten als Instrument der Sozialdisziplinierung der Untertanen dienten.⁴⁴ In dieser Gemengelage der gesellschaftlichen und kirchlichen Differenzierung konnte sich speziell die katholische Kirche als ein eigenständiges, abgegrenztes und abgeschlossenes Milieu formieren. Für sie erwies sich die Differenzierung als höchst ambivalente Entwicklung. Auf der einen Seite bekam sie die Prozesse der gesellschaftlichen Modernisierung als Bedeutungsverlust ihrer selbst, vor allem als Verlust ihrer Monopolstellung in Sachen normativer Lebensorientierung zu spüren. Sie musste erkennen, dass sie viele Menschen, die anderen Milieus angehörten, mit ihren doktrinären Normen und ihrem pastoralen Handeln nicht mehr erreichte bzw. dass diese ihre Lehren und ihr Handeln dezidiert ablehnten. Auf der anderen Seite konnte sich die katholische Kirche in ihrer durch die Modernisierungsprozesse bedingten Bedrängnis gerade ein zentrales Element der Moderne, nämlich die Milieubildung, zunutze machen. Als formiertes, eigenständiges Milieu erlangte sie einen neuen gesellschaftlichen Stand. Sie erreichte dabei umso mehr innere Stabilität, je deutlicher sie sich von den anderen Milieus abhob, je hermetischer sie ihren Binnenbereich gegen irritierende Einflüsse aus der gesellschaftlichen Umwelt abschottete und je eindeutiger ihre Mitglieder sich mit dem katholischen Milieu identifizierten sowie mit ihren Lebensbezügen und Lebensvollzügen innerhalb dieses Milieus verblieben. Gerade als so konstituiertes Milieu konnte die katholische Kirche die traditionelle Einheitlichkeit ihrer Praktiken und Orientierungen aufrechterhalten: Man lebte im katholischen Dorf oder Stadtteil, man führte ein katholisches Eheleben, man schickte die Kinder in katholische Schulen, man wählte „katholisch“, man hatte einen katholischen Bekanntenkreis usw. Hier geschah „kirchliche Identitätsfindung im Rückzug auf sich selbst“⁴⁵. Es formte sich das, was man „Milieukatholizismus“ nennen kann. Karl Gabriel spricht im

⁴⁴ Vgl. H. Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*. Biographie, München 2020, 88f.

⁴⁵ Schatz, *Kirchengeschichte der Neuzeit II* (s. Anm. 37), 14.

Blick auf diese Gesellschaft-Kirche-Konstellation von der „halbierteren Moderne“⁴⁶ in dem Sinn, dass die katholische Kirche zwar durch die Entwicklungen der Neuzeit eine Schwächung ihrer gesellschaftlichen Rolle erfuhr, dass sie aber die Moderne an ihren verfestigten Milieugrenzen abblocken konnte, dass also für sie die Moderne gleichsam nur halb zum Durchbruch kam: als Phänomen des gesellschaftlichen Umfeldes, nicht ihres eigenen Binnenbereichs.

Von entscheidender Bedeutung für das Selbstverständnis und Selbsterleben sowohl der kirchlichen Amtsträger als auch der Gläubigen war, dass innerhalb des katholischen Milieus das überkommene Muster *kirchlicher Praxis* mit seiner unhinterfragten Gültigkeit aufrechterhalten werden konnte: Auf der einen Seite stand der kirchliche Amtsträger mit seinem vorgegebenen einheitlichen Repertoire pastoralen Handelns, und auf der anderen Seite standen die Gläubigen mit ihrer selbstverständlichen, passgenauen Empfänglichkeit dafür. Nur waren jetzt aus Christen *Katholiken* geworden. Das heißt: Die Angehörigen dieser Kirche verstanden sich bewusst und nachdrücklich als Katholikinnen und Katholiken. Sie gewannen ihre Identität als gläubige Menschen mehr aus ihrer Zugehörigkeit zur konfessionellen Kirche denn aus ihrer persönlichen christlichen Lebensführung. Für das pastorale Handeln der Kirche stellte diese Konstellation eine angenehme Zwischenlösung dar. Das Christsein verlor zwar seinen „Automatismus“. Innerhalb ihrer selbst aber konnte die Kirche die traditionelle Einheitlichkeit der Lebensformen und die überkommene Unhinterfragbarkeit der Verhaltenserwartungen bewahren. Pluralisierende Entwicklungen der modernen Gesellschaft etwa im Bereich der Bildung, der Kultur, der Politik oder der persönlichen Lebensführung, welche die interne Kohäsionskraft, d. h. die selbstverständliche Einbindung der Menschen in ihre Kirche, zur Disposition hätten stellen können, wurden an den Milieugrenzen abgefangen. Es kam zu dem, was Franz-Xaver Kaufmann (* 1932) „Verkirchlichung des Christentums“⁴⁷ nennt. Christliche Symbole und Vollzüge konzipierte und erlebte man weniger als Ausdruck einer persönlichen Religiosität denn als Manifestationen einer

⁴⁶ Vgl. Gabriel, *Nachchristliche Gesellschaft heute!* (s. Anm. 16), 29–31.

⁴⁷ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979, 100–104.

konfessionellen Kirchlichkeit. Den Mitgliedern der katholischen Kirche erschloss sich die Welt beinahe ausschließlich aus der Perspektive ihrer konfessionell-kirchlichen Zugehörigkeit.

Erhalten geblieben ist schließlich auch die Qualität der *Beziehung zwischen kirchlichen Amtsträgern und Gläubigen*, in der die Letzteren eine unhinterfragte Gefolgschaft gegenüber den Ersteren zeigten. Ja, die kirchlichen Amtsträger konnten Hörigkeit und Bindungsbereitschaft ihnen gegenüber sogar noch nachdrücklicher einfordern, da es galt, sich im Interesse der Stabilität der Kirche durch interne Geschlossenheit von den konträren, der Kontrolle entzogenen und für den eigenen Bestand als bedrohlich empfundenen Entwicklungen im gesellschaftlichen Umfeld abzugrenzen. Hubert Wolf (* 1959) zeichnet ein eindrückliches Bild von diesem konfessionalistisch abgeschlossenen und von der kirchlichen Obrigkeit uniform durchregierten Milieukatholizismus:

„Jede innerkirchliche Pluralität und Toleranz gegen Abweichler verboten sich von vornherein, wollte man als geschlossener religiöser Kampfverband gegen die anderen Konfessionen siegreich sein. Angestrebt war ein konfessionell korrektes Verhalten der Gläubigen. Dazu notwendig waren ein eindeutiges Glaubensbekenntnis und präzise ethische Vorgaben, die Beseitigung aller internen Unklarheiten, ‚die Implementierung und Geltendmachung der derartig geklärten Normen durch geeignete Akteure und Institutionen‘ – hier kam der möglichst einheitlichen Ausbildung der Pfarrer und Bischöfe als Multiplikatoren die entscheidende Rolle zu –, eine entsprechende Propaganda der eigenen Lehre durch Katechismen und Bilder sowie die Unterdrückung abweichender Meinungen durch strikte Zensur, die penible Kontrolle der Gläubigen durch Zwangs- und Überwachungsmaßnahmen wie etwa die jährliche Beichtpflicht und nicht zuletzt die verpflichtende Teilnahme der Gläubigen an religiösen Festen und Riten.“⁴⁸

Manifestiert hat sich mit dem Milieukatholizismus also eine Kirchengestalt, die ihre interne Einheit vor allem durch drei Mechanismen zu bewerkstelligen versucht: erstens durch eine rigorose *Exklusion* alles Abweichenden und aller Abweichenden, und d. h.: durch

⁴⁸ Wolf, *Der Unfehlbare* (s. Anm. 44), 89.

Reduktion auf eine uniforme, überschaubare Sozietät; zweitens durch eine umfassende *Kontrolle* aller Lebensbereiche der Menschen, die mit Sanktionen bewährt ist und somit die Menschen an die kirchliche Obrigkeit bindet; drittens durch eine autoritäre *Normierung* religiöser Praktiken, weltanschaulicher Überzeugungen und ethischer Einstellungen, die individuelle Lebensregungen unterbindet. Die Verfügung über diese Steuerungsmittel oblag allein den Trägern des kirchlichen Weiheamtes, die damit ihre Macht über die Gläubigen ausübten.⁴⁹

2.3 Gegenwart

Die zentralen Entwicklungsdiagnosen der heutigen *Gesellschaft*, wie sie sich seit dem Zweiten Weltkrieg zunächst in Westdeutschland und dann forciert im wiedervereinten Deutschland formierte, lauten „Individualisierung“⁵⁰ und „Pluralisierung“⁵¹. Es handelt sich bei

⁴⁹ Vgl. ähnlich R. Bucher, Offenkundig gefährdet. Zur Lage des Weihepriester-tums im priesterlichen Gottesvolk, in: HerKorr 68 (2014) 572–576.

⁵⁰ Vgl. als Primärliteratur U. Beck, Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: R. Kreckel (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt. Sonderbd. 2), Göttingen 1983, 35–74; U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986; ders., E. Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1994. – Vgl. als Sekundärliteratur P. A. Berger, R. Hitzler (Hg.), Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert „jenseits von Stand und Klasse“, Wiesbaden 2010; H. Hastedt, Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus, Frankfurt a. M. 1998; M. Junge, Individualisierung, Frankfurt a. M. – New York 2002; J.-C. Kaufmann, Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität, Konstanz 2005; T. Kron (Hg.), Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen 2000; ders., M. Horáček, Individualisierung, Bielefeld 2009; M. Schroer, Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven, Frankfurt a. M. 2001; M. Schroer, Individualisierung, in: N. Baur u. a. (Hg.), Handbuch Soziologie, Wiesbaden 2008, 139–161. – Vgl. als komprimierte Darstellung Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 11), 101–109.

⁵¹ Vgl. Z. Baumann, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt a. M. 1995; P. L. Berger (Hg.), Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gütersloh 1997; R. Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung, in: H. Haslinger u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 91–101; Gabriel, Christentum zwischen Tra-

diesen beiden Diagnosen um ein Zwillingstheorem: In unserer gegenwärtigen Gesellschaft lösen sich die Menschen zunehmend aus Sozialbindungen und führen ihr Leben je nach ihren individuellen Vorstellungen, eben als individualisiertes Leben. Und sie können individualisiert leben, weil sie dafür aus einem pluralisierten Repertoire an Lebensformen und Lebensmöglichkeiten wählen können. Dieser Typ der individualisierten und pluralisierten Gesellschaft fand seinen primären Entstehungsfaktor in einem neuen Modernisierungsschub, der die Moderne der industrialisierten Gesellschaft des 19./20. Jahrhunderts zwar nicht stornierte, aber doch in eine neue Grundverfassung der Gesellschaft überführte. Vor allem sprengte er das typische Merkmal der „alten Moderne“, die Koexistenz revolutionärer und traditioneller Elemente, die Verflechtung von Ausdifferenzierung und Einheitsbestreben auf und wusch dabei insbesondere die traditionellen Strukturen bzw. Orientierungen aus. Die Gleichzeitigkeit modern-industrieller und traditionell-regionaler Wirtschaftsformen wurde aufgelöst zugunsten der gesellschaftsweit angelegten Marktwirtschaft und zuungunsten der ortsgebundenen, überschaubaren Lebensformen. Anders formuliert: Auch die bislang vor Ort, im überschaubaren Bereich des unmittelbaren Lebensumkreises angesiedelte wirtschaftliche Betätigung wurde von der gesellschaftsweit angelegten Marktwirtschaft aufgesogen und die regional verwurzelte Bevölkerung zur Teilnahme am weltweit angelegten Warenaustausch gezwungen. Unübersichtlichkeit trat an die Stelle der bisherigen übersichtlichen regionalen Lebensbezüge; Einheitlichkeit wich der Vielfältigkeit. Platz griff jene Verfasstheit kollektiven Lebens, die man in die Chiffre der „Postmoderne“⁵² kleidet.

dition und Postmoderne (s. Anm. 6); ders., C. Spieß, K. Winkler (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn 2012; Welsch, Unsere postmoderne Moderne (s. Anm. 15); ders., Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996. – Vgl. als komprimierte Darstellung Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 11), 147–154.

⁵² Vgl. R. Behrens, Postmoderne, Hamburg ³2014; N. Heisterhagen, Kritik der Postmoderne. Warum der Relativismus nicht das letzte Wort hat, Berlin 2018; J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985; ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a. M. 1985; J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. von P. Engelmann, Wien ³1994; K. Müller, Das etwas andere Subjekt.

Mit dieser Signatur darf unsere Gegenwart gerade nicht als Anti-Moderne oder Nicht-Moderne missverstanden werden, weil sie den Rationalitäts- und Freiheitsanspruch der Moderne keineswegs negiert. Sie vollendet vielmehr, auf diesem Anspruch als ihrer Grundlage aufruhend, die Moderne, indem sie durch ihre Prinzipien der Individualität und Pluralität auch das Leben des je einzelnen Menschen in seine Freiheit entlässt. Wohl aber zeigt die Signatur „Postmoderne“ an, dass sich die Gesellschaft der Gegenwart insofern in einem neuen Stadium befindet, als sie sich zunehmend der problematischen, destruktiven Facetten der Moderne, etwa der Fehlstellen einer einseitig rationalistischen Betrachtung der Welt oder des zerstörerischen Umgangs mit der nichtmenschlichen Umwelt, bewusst ist und folglich nach neuen, differenzierteren und diversitätstauglichen Orientierungen suchen muss. Richtigerweise spricht Karl Gabriel in Bezug auf die Verfasstheit der heutigen Gesellschaft von der „entfalteten Moderne“⁵³, in der die Modernisierungsimpulse, einschließlich der Aufforderung zur Emanzipation aus der Prädominanz der Kirche, bis in die persönliche Lebensführung der Individuen eindringen. Unter diesen Bedingungen fügen sich Gesellschaft, Kirche und individuelle Menschen in einer gegenüber den vorhergehenden Epochen grundlegend veränderten Konstellation zusammen. Zwei Veränderungen fallen besonders ins Auge. Zum einen: Die einheitliche Formatierung gesellschaftlichen Lebens hat sich endgültig aufgelöst. Von einer Christentümlichkeit der Gesellschaft kann keine Rede mehr sein. Aber auch die Segmentierung der Gesellschaft in abgeschlossene, in sich einheitliche Milieus verflüchtigt sich zusehends. Und wo es solche Abschlüßungen sozialer oder kultureller Milieus noch oder in neuer Form gibt, etwa in Form bestimmter Parallelgesellschaften, nehmen sie eher einen gesellschaftsdestruktiven als einen gesellschaftstragenden Charakter an. Zum andern: Die Menschen verstehen sich nicht mehr vorrangig als „Christen“ bzw. als „Katholiken“, sondern als „Menschen“; als Menschen, für die die starren, sowohl schützenden wie auch beengenden

Der blinde Fleck der Postmoderne, in: ZKTh 120 (1998) 137–163; Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (s. Anm. 15); ders. (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin ²1994; P. V. Zima, *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, Tübingen ⁴2016.

⁵³ Vgl. Gabriel, *Nachchristliche Gesellschaft heute!* (s. Anm. 16), 31f.

Milieugrenzen weggefallen sind, die sich aus ihrer Einbindung in ein einheitlich prägendes Milieu befreit haben und die nun zunehmend losgelöst von sozialen Bindungen ihr Leben als *je individuelle Menschen* leben. Aufgrund der Pluralität der Lebensmöglichkeiten können sie, aufgrund der Vielfalt ihrer Lebensbezüge *müssen* sie aber auch ihr Leben individualisiert gestalten. Sie können gar nicht anders, als ihr Leben wirklich als *eigenes* Leben⁵⁴ zu führen und zu bewältigen – mit allen Freiheiten, aber auch mit allen Belastungen und Risiken. Ihre alltägliche Lebensführung bringt sie in ständig wechselnde Lebenssituationen: Familie, Partnerschaft, Arbeitsplatz, Freizeit, Schule, Freundeskreis, gesellschaftliches Engagement usw. Diese Lebensbezüge befinden sich für keinen Menschen mehr unter dem gemeinsamen Dach eines einheitlichen sozialen Milieus, sondern divergieren räumlich wie auch sozial wie auch ethisch-normativ auseinander. Mit ihren wechselnden Lebensorten und Lebensvollzügen finden sich die Menschen auch in wechselnden sozialen Systemen vor, in denen sie sich jeweils erst einen Platz suchen bzw. erkämpfen müssen. Dabei stehen sie unter dem Druck, sich an den Erwartungshaltungen von Menschen und Institutionen auszurichten, die nicht mehr annähernd die Homogenität eines früheren Milieus aufweisen, vielmehr das weite Spektrum der „vielen anderen“ repräsentieren. Sie bewältigen ihr nunmehr individualisiertes Leben also dadurch, dass sie sich mit den Erwartungshaltungen und Plausibilitäten der vielen anderen Menschen an den vielen Lebensorten auseinandersetzen und sich in ihrem Handeln auf die entsprechend wechselnden Anforderungen einstellen. Das heißt: Sie müssen in den verschiedenen Lebenszusammenhängen unterschiedliche, teils auch widersprüchliche Rollen ausbilden, mit denen sie in den verschiedenen Systemen den passenden Anschluss finden, und können sich dabei immer weniger auf die orientierende Wirkung einer alten Einheitlichkeit des Lebens und Eindeutigkeit der Lebensnormen stützen. Aufgrund der vielfältigen, widersprüchlichen und oft auch manipulativen Lebensangebote gehört es zur Lebenstüchtigkeit und Lebensverantwortung der Menschen, ein kritisches Bewusstsein auszubilden, das sie befähigt zu den permanent abgeforderten Entscheidungen darüber, was zu ihrem Lebenskonzept passt und was nicht,

⁵⁴ Vgl. U. Beck u. a., *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995.

was in ihrem Leben gelten soll und was nicht. Folglich kommt es immer wieder zu Situationen, in denen sie bestimmte ihnen zugewiesene Rollen oder angebotene Lebensmöglichkeiten nicht annehmen dürfen, diese vielmehr dezidiert ablehnen müssen. Dass sie also auf Distanz zu Personen, Gruppen oder sozialen Systemen gehen können, gehört zu ihrem selbstverständlich gehandhabten Repertoire an Lebensfähigkeiten und lassen sie sich nicht als verfehlte Einstellung anlasten.

Für die katholische *Kirche* bedeutet der neue Modernisierungsschub eine beträchtliche Erschütterung ihrer gesellschaftlichen Position, hat sie doch zum einen in der Formation des Milieukatholizismus eine zwar relativierte, aber stabilisierte Positionierung gefunden und hat sie doch zum andern ihre Mitglieder bislang überwiegend aus den traditionell orientierten, regional verwurzelten Bevölkerungssegmenten rekrutiert. Eine spezifische zeitgeschichtliche Konstellation bedingte zudem, dass die verantwortlichen Kräfte der Kirche und die Gläubigen diesen ihren gesellschaftlichen Statusverlust besonders gravierend und einschneidend erleben mussten. Nach dem gesamtgesellschaftlichen Ruin, der sich mit dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg einstellte, blieb die (katholische) Kirche für die bürgerlichen, traditionell orientierten Gesellschaftssegmente, welche die deutlich überwiegende Mehrheit der Bevölkerung stellten, als beinahe einziger, aber doch gesellschaftsweit verwurzelter Hort einer tragfähigen Werteorientierung übrig. Deshalb konnte die katholische Kirche in den zwei Dekaden unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg gerade wegen ihrer weltanschaulichen Nähe zu den bürgerlich-traditionellen Orientierungen einen großen Anteil eben dieser Gesellschaftssegmente an sich binden. Die Formation des in seinen Praktiken und ideellen Vorstellungen einheitlich geprägten Milieukatholizismus erlebte nochmals ein kurzes Wiederaufleben. Umso jäh fiel dann für die katholische Kirche der Kulturbruch aus, für den die Chiffre „1968“ steht, der sich vehement gegen die Lebensformen und Lebensorientierungen der bürgerlichen Gesellschaft richtete und der zuvörderst auch eine Infragestellung der katholischen Kirche als der weltanschaulichen Leitinstanz dieser traditionsverhafteten Gesellschaft implizierte. Rupert M. Scheule (* 1969) trifft die Gemengelage ziemlich präzise:

„Ende der sechziger Jahre ging durch ganz Europa ein Enttraditionalisierungsschub, der häufig unter der Bezeichnung ‚Achtundsechziger-Bewegung‘ firmiert und auch die Kirchen erfasste: Kirchenaustritte mehrten sich, die Zahl der Gottesdienstbesucher nahm dramatisch ab, und neu formulierte Lebensziele wie die persönlich verantwortete Daseinsgestaltung, die Freiheit zur Identitätssuche u. ä. rieben sich an den Werten, die die Kirche bislang vertreten hatte. Ihre Liaison mit der bürgerlichen Restauration der Nachkriegsjahre samt deren Wertmustern (Konformität, Leistungsbereitschaft, eng definierte Geschlechterrollen) hatte der Kirche noch zehn Jahre zuvor ungeahnte Popularitätswerte eingebracht. Jetzt aber geriet sie just wegen dieser Liaison in die allgemeine Autoritätskrise.“⁵⁵

Die gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche der 1960er- und 1970er-Jahre markierten also umso deutlicher und für die Kirche umso schmerzhafter den neuerlichen Wandel im Verhältnis zwischen Gesellschaft, Kirche und individuellem Menschen. Innerhalb kurzer Zeit gerieten die Umbrüche der Gesellschaft für die katholische Kirche zu einem „erdruchartigen“ Einbruch der Bindungs- und Teilnahmbereitschaft ihrer Mitglieder, ablesbar z. B. an dem Umstand, dass zwischen den Jahren 1968 und 1973 der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher unter den Katholikinnen und Katholiken von über 50 Prozent auf 35 Prozent zurückging, d. h. innerhalb von fünf Jahren etwa 40 Prozent der Gottesdienstbesucher ihre bisherige Teilnahmepraxis aufgaben.⁵⁶ Forciert u. a. durch eine erhöhte regionale und soziale Mobilität konnte nicht nur eine gesellschaftliche Avantgarde, sondern die breite Masse, mithin das gesamte Spektrum der katholischen Bevölkerung die bisher abschottenden, schützenden, aber auch hemmenden, bevormundenden Grenzen ihres Milieus aufsprengen. Katholikinnen und Katholiken glichen sich mit ihren Einstellungen zur und ihren Erwartungen an die Kirche in frappierender Weise an die Einstellungen und Erwartungshaltungen an, die diesbezüglich in der Gesellschaft allgemein verbreitet wa-

⁵⁵ R. M. Scheule, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. – New York 2002, 82.

⁵⁶ Vgl. R. Köcher, *Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute*, in: *Diak.* 19 (1988) 35–39, hier: 35.

ren.⁵⁷ Sie fanden sich von nun an zunehmend in Lebenssituationen vor, z. B. im Beruf, in der Schule oder in der Freizeit, in denen sie ihre Kirche und deren Vollzüge nicht mehr aus der Binnenperspektive des Kirchenmitglieds, sondern aus der Außenperspektive des Gesellschaftsmitglieds wahrnahmen. Das hatte einen einschneidenden Umbruch für das Verhältnis der Menschen zu ihrer Kirche zur Folge: Der damit einhergehende Bedeutungsverlust der Kirche spielt sich nicht mehr nur – wie beim Übergang von der christentümlichen zur ausdifferenzierten Gesellschaft – auf der gesellschaftlichen Makroebene als Schwächung der Kirche hinsichtlich ihrer gesellschaftsprägenden Funktion ab, sondern dringt vielmehr in die Mikroebene der alltäglichen Lebensführung des einzelnen Menschen ein. Bedeutungsverlust und Infragestellung der Kirche ereignen sich auf der Ebene des Individuums. Der Mensch erlebt die Loslösung von der umfassenden Dominanz der Kirche als Auflösung (oder zumindest Relativierung) *seiner eigenen* Kirchenbindung, als Infragestellung *seiner eigenen* Teilhabe an den kirchlichen Handlungs- und Sozialformen. In Konsequenz dazu erfährt er die Spannungen zwischen den Normierungen der Kirche einerseits und den in der Gesellschaft geltenden Orientierungen andererseits als Konflikt der eigenen Lebensgestaltung. Auch katholische Kirchenmitglieder lösen diesen Konflikt zunehmend dadurch, dass sie gegenüber ihrer Kirche ein differenziertes und distanzierteres Verhältnis ausbilden. Sie entscheiden nun eigenständig darüber, welche Vorgaben ihrer Kirche sie für ihre Lebensführung übernehmen und welche nicht. Legendäres Beispiel dafür ist der Umstand, dass die katholischen Kirchenmitglieder, von einem sehr kleinen Segment abgesehen, das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung schlichtweg ablehnen; sie betrachten diese Norm ihrer Kirche nicht als eine für sie selbst gültige Norm.

Damit erweist sich das überkommene Muster *kirchlicher Praxis* als zunehmend obsolet. Die Menschen heute leben und erleben auch ihre Religiosität im Modus der individuellen Auswahl und un-

⁵⁷ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Br. 1973, 111–116; G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, Freiburg i. Br. 1972.

ter dem Anspruch der kritischen Differenzierung von Geltungsansprüchen. Zwar erhöhte sich gewiss der Bevölkerungsanteil, der religiöse Vorstellungen und kirchliche Praktiken generell ablegt, was in erster Linie damit zu erklären ist, dass der frühere soziale Druck zur Integration in die geltende Religion weggefallen ist. Aber die Menschen in der individualisierten und pluralisierten Gesellschaft erweisen sich keineswegs als per se areligiös und antikirchlich. Christen, die ihr Leben individuell gestalten, werden nicht qua individualisierter Lebensführung kirchenfeindlich und atheistisch. Wohl aber wählen so lebende Christen kritisch aus einer Vielfalt religiöser Angebote aus und formen in einem kreativen Akt ihre eigene, d. h. zu ihrem je individuellen Lebenskonzept und zu ihrer Identität passende Religiosität. Im Zuge des Bemühens, mit dem eigenen Leben zurecht zu kommen, reagieren die Menschen folglich notwendigerweise mit einem differenzierteren und kritischen Verhältnis auch gegenüber der institutionellen Kirche. Dabei übernehmen bzw. bewahren individualisiert lebende Menschen bei der Ausbildung ihrer je eigenen Religiosität auch einen mehr oder weniger großen Bestand an Ausdrucksformen aus dem Repertoire der traditionellen Kirchlichkeit. Innerhalb des Rollenspektrums der Menschen findet sich deshalb auch noch die Rolle des bzw. der Empfangenden eines konventionellen pastoralen Handelns, die sie in bestimmten Situationen, z. B. an Lebenswenden, aktivieren und mit der sie tatsächlich noch einen passenden Anschlusspunkt für ein konventionelles pastorales Handeln, z. B. für die Feier eines Sakraments, aufweisen. Ebenso nehmen sich individualisiert und kirchendistanziert lebende Menschen heute Inhalte des christlichen Glaubens zum orientierenden Maßstab ihres individuellen Lebenskonzepts und reflektieren diese bewusst.⁵⁸ Aber auch und gerade dann, wenn Menschen heute sich religiöse Inhalte und Vollzüge aneignen, die vorgegeben sind oder als verpflichtend gelten, führt kein Weg daran vorbei, dass sie diese Elemente in einem Prozess der Aneignung, d. h. in freier Entscheidung, in kreativer Gestaltung, in situationsgerechter Ausdrucksform und in persönlich fundierter Überzeugung, zum Be-

⁵⁸ Vgl. J. Först, J. Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Berlin ²2010.

standteil ihres Lebenskonzepts machen. Auch traditionelle religiöse Formen müssen also erst das (post-)moderne „Purgatorium“ der kritischen Reflexion und Wahl durchschreiten, um im Akt der Aneignung wirklich *eigene* und somit relevante, tragfähige Religiosität werden zu können. Auf der anderen Seite dieser Konstellation kirchlicher Praxis in der individualisierten, pluralisierten Gesellschaft stehen nach wie vor die kirchlichen Amtsträger, die weiterhin mit ihrem Repertoire pastoralen Handelns aufwarten und Teilnahme einfordern. Sie müssen jedoch feststellen, dass die Menschen dafür keine selbstverständliche Empfänglichkeit mehr zeigen. Die alte Passung zwischen dem vorgegebenen pastoralen Handeln und der Erwartungshaltung der Menschen ist verloren gegangen.

Verändert hat sich damit schließlich – das ist der entscheidende, neuralgische Punkt – die *Beziehung zwischen kirchlichen Amtsträgern und Gläubigen*. Die amtlichen Akteure der Kirche konnten über Jahrhunderte hinweg die selbstverständliche Empfänglichkeit der Gläubigen für das vorgegebene kirchliche Handeln als Bindung der Menschen an ihre Person sowie als Gefolgschaft ihnen gegenüber einfordern und erleben. Und sie konnten – um es im oben schon erwähnten Bild des *ordo* zu formulieren – Akte des Ungehorsams bzw. der Verweigerung gegenüber ihren Direktiven den Menschen als tiefgreifende Störung der umfassenden Weltordnung anlasten. Sie konnten über diese Bindung das Leben der Gläubigen auf vielfache Weise nach ihrem Willen bestimmen. Sie hatten Macht über die Gläubigen. Nun aber hat sich das Christsein von der Hörigkeit gegenüber kirchlichen Amtsträgern abgekoppelt. Das Bestreben der kirchlichen Funktionsträger, die Menschen an sich zu binden und so ihr eigenes Erfolgsbedürfnis zu befriedigen, greift ins Leere. Das Selbstverständnis heutiger Christen beruht auf der Überzeugung, dass man auch ohne blinde Gefolgschaft gegenüber den Vorgaben der kirchlichen Amtsträger ein ethisch gutes Leben führen, ja auch in authentischer und erfüllter Weise Christ sein kann; dass die konsequente Ausrichtung an christlichen Werten und Ansprüchen es nicht selten sogar erfordert, sich dem Handeln und Verhalten so mancher kirchlicher Amtsträger kritisch entgegenzustellen.

2.4 Resümee: Verlust der unhinterfragten Machtgefolgschaft

Die Veränderung, die sich in der heutigen individualisierten und pluralisierten Gesellschaft in Bezug auf die Lage der Kirche ergeben hat, besteht – so könnte man kurzerhand resümieren – darin, dass die kirchlichen Funktionsträger ihre Macht über die Menschen verloren haben. Doch dieser Befund bedarf sogleich der Präzisierung. Macht ist in der Kirche mitnichten verschwunden. Tag für Tag lässt sich beobachten, in welcher Intensität die Kirche nach wie vor von Machtmechanismen ihrer Strukturen und von Machtpraktiken ihrer Akteure durchtränkt ist. Nach wie vor können kirchliche Funktionsträger ihre Macht ausagieren und ihre Interessen gegen den Willen anderer durchsetzen – etwa gegenüber anderen Funktionsträgern der Kirche, die weniger skrupellos oder selbtherrlich agieren und folglich Machtausübung nicht mit gleicher Machtausübung vergelten; oder gegenüber Mitarbeitenden, die ihnen in einem beruflichen Arbeitsverhältnis unterstellt sind und folglich über das Instrument der dienstrechtlichen Sanktionen in Abhängigkeit gehalten werden können; oder gegenüber jenen Kirchenmitgliedern, die aufgrund ihrer internalisierten devoten Grundhaltung zu einer hörigen Einpassung in autoritäre Direktiven und Strukturen bereit sind; oder schließlich gegenüber all den Kirchenmitgliedern, denen aufgrund ihrer Glaubensüberzeugungen die Zugehörigkeit zur Kirche immer noch wichtig ist und die deshalb die diversen Ausformungen von Macht in der Kirche duldsam hinnehmen. Dass kirchliche Instanzen und Funktionsträger immer noch in erheblichem Ausmaß sowie ohne hinreichende Kontroll- oder Sanktionsmöglichkeiten machtförmig agieren können, liegt aber auch daran, dass die institutionelle Kirche unverändert durch vielfältige Formen der gesellschaftlichen Statussicherung und Privilegierung gestützt ist. Und man gewinnt den Eindruck, dass nicht wenige kirchliche Amtsträger, je deutlicher sie den Verlust der ehemals gesellschaftsdominanten Stellung der Kirche verspüren, umso massiver ihre Macht wenigstens innerhalb der besagten kirchlichen Zirkel sowie unter Nutzung ihrer verbliebenen gesellschaftlichen Privilegien auszuleben versuchen, weil sie vermuten, dadurch den Bestand der institutionellen Kirche festigen zu können.

In welchem Sinn lässt sich aber dennoch hinsichtlich der gegenwärtigen Lage der Kirche von einem Verlust der Macht sprechen?

Für die Beantwortung dieser Frage mag eine andernorts getroffene Diagnose hilfreich sein. Zu Beginn seiner beeindruckenden Geschichte der Philosophie⁵⁹ beschreibt Jürgen Habermas (* 1929) in geraffter Form den Einschnitt oder Kippunkt im Verhältnis zwischen Religion und Philosophie, zwischen Glauben und Denken, zwischen Kirche und säkularer Welt, der ihn veranlasst hat, die gesamte abendländische Philosophiegeschichte am Leitfaden des Verhältnisses von Glauben und Wissen entlang zu rekonstruieren. In Blick auf die Umbrüche der Neuzeit heißt es dort:

„Nun aber rückte mit jenen Philosophen, die von ihren Zeitgenossen als Atheisten wahrgenommen und denunziert werden, auch dieser Glaube, der so lange *a tergo* das Selbst der Selbstreferenz gebildet hatte, auf Distanz. Die christliche Welt, die so lange der Terminus *a quo* einer Spiegelung des Eigenen im Anderen gewesen war, wird seit dem 17. Jahrhundert für die Philosophen – als Gegenstand der anthropologischen Neugier, der historischen Forschung und der politischen Theorie – zum Terminus *ad quem*. Wenn auch zunächst nur für wenige Intellektuelle, so werden die gegenwärtigen Gestalten und die historischen Zeugnisse des Christentums (und nun allgemein ‚der‘ Religion) zu dem Anderen einer säkularen Philosophie, die – ihrem eigenen Anspruch nach frei von theologischen Prämissen – nach dem methodischen Vorbild der mathematischen Naturwissenschaften verfahren will. Das Verhältnis zu diesem auf Distanz gebrachten und verfremdeten Eigenen [...] ist freilich nicht bewundernd, sondern zuerst behutsam, dann offensiv ablehnend, ja polemisch, da das Christentum nicht wie die griechisch-römische Antike Teil einer bereits *abgeschlossenen* Vergangenheit ist, sondern eine *gegenwärtige*, zudem als repressiv erfahrene Macht, von der sich die Gegenwart erst emanzipieren soll.“⁶⁰

Man kann diese habermassche Diagnose lesen als Deutungsfolie für jene Umbrüche, die mit den Schritten von der christentümlichen Ge-

⁵⁹ Vgl. J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

⁶⁰ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie I (s. Anm. 59), 24f. [Hervorhebungen im Original].

sellschaft zum Milieukatholizismus und schlussendlich zur individualisiert-pluralisierten Gesellschaft geschehen sind. In der christentümlichen Gesellschaft des Mittelalters bildete der christliche Glaube – und in eins gesetzt damit die Kirche – für die Menschen jenen selbstverständlichen, unproblematisierten Deutungsrahmen in ihrem Rücken (*a tergo*), innerhalb dessen sie über sich selbst und die Dinge ihrer Welt nachdachten sowie ein Verhältnis zu ihrem Selbst und zu den Dingen ihrer Welt entwickelten. Glaube und Kirche waren jener Fixpunkt, von dem aus („Terminus *a quo*“) die Menschen die sie umgebende Welt als das Andere ihrer selbst wahrnahmen und das Verhältnis zwischen sich und dem Anderen ihrer selbst bestimmten. Diese Funktion des Deutungsrahmens *a tergo* und des Fixpunktes *a quo* nahmen Glaube und Kirche zumindest für die katholischen Christen auch dann noch ein, als sich die Gesellschaft schon längst in mehrere Milieus und immer neue Sektoren ausdifferenzierte, die katholische Kirche jedoch sich als eines dieser in sich abgeschlossenen, einheitlichen Milieus konstituieren konnte. Mit dem Schritt zur individualisiert-pluralisierten Gesellschaft vollzog sich nun auch für die Angehörigen dieser Kirche bzw. für die einzelnen Menschen die entscheidende Verschiebung. Glaube und Kirche wurden zu einer Größe neben anderen, auf welche die Menschen ihren Blick richten („Terminus *ad quem*“), wenn sie von ihrem Selbst aus die sie umgebende Welt wahrnehmen; Glaube und Kirche bilden nun für die Menschen ein Anderes ihrer selbst, dem sie sich gegenübergestellt sehen und zu dem sie sich erst in ein Verhältnis setzen müssen. Durch die Deutungsfolie der habermasschen Diagnose betrachtet wird somit ein Zweifaches erkennbar. Erstens: Die Emanzipation von der „als repressive Macht erfahrenen“ Kirche vollzieht sich nicht mehr nur wie im Renaissance-Humanismus oder bei der Aufklärung in den arrierten Kreisen der kulturell-geistigen Elite („wenige Intellektuelle“), sondern auf breiter Ebene in allen Gesellschaftsschichten. Zweitens: Die Emanzipation von der „als repressive Macht erfahrenen“ Kirche verbleibt nicht mehr, wie etwa im Absolutismus oder im Zuge der Industrialisierung, auf der Ebene der Politik oder der Gesellschaftsstruktur, sondern dringt tief in die Identitäten der einzelnen Personen ein und wird zur Maxime ihres personalen Selbst-Verständnisses und ihrer je individuellen Lebensführung.

Das impliziert nun für das Verhältnis der Menschen zu Kirche und Glaube eine grundstürzende Veränderung. Die Menschen,

auch der Großteil der noch eng gebundenen Kirchenmitglieder, verstehen ihre Teilnahme an kirchlichen Vollzügen und ihre Aneignung religiöser Überzeugungen nicht mehr als die selbstverständliche Einlösung einer autoritativ vorgegebenen, unhinterfragbaren und einheitlich praktizierten Verhaltensnorm. Was Ulrich Beck (1944–2015) als Grundbedingung des Lebens in einer individualisierten Gesellschaft formuliert hat, dass nämlich „der einzelne [...] bei Strafe seiner permanenten Benachteiligung lernen [muss], sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in Bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen“⁶¹, das gilt natürlich auch für das religiöse bzw. kirchliche Leben in einer individualisiert-pluralisierten Gesellschaft. Die Menschen haben die Planungshoheit über ihre Form von Gläubigkeit und Kirchlichkeit inne. Nicht mehr ein einheitlich vorgegebener Glaube ist Maßgabe für ein entsprechend einheitliches Leben, sondern das individuell geführte Leben ist Maßgabe für eine entsprechend individuell gestaltete Gläubigkeit bzw. Kirchlichkeit. Die Menschen machen den Vollzug kirchlicher Handlungen und die Annahme christlicher Glaubensinhalte zum Gegenstand ihrer bewussten Selbstreflexion. Sie lassen sich nicht mehr einfach auf kirchliche Handlungsvollzüge verpflichten, in kirchliche Sozialformen einbinden und dem Willen kirchlicher Funktionsträger unterordnen. Sie fragen danach, inwiefern ein kirchlicher Vollzug bzw. eine religiöse Einstellung Relevanz für ihr eigenes Leben hat. Sie bestimmen ihre Formen der Kirchenbindung und Religiosität danach, ob diese zu einem stimmigen Bestandteil ihres individuellen Lebenskonzepts werden können. Rainer Bucher (* 1956) fasst diesen Wandel im Verhältnis der Menschen zu Kirche und Glaube in ein treffendes Bild:

„Immer mehr Individuen verlassen zur Zeit auch in Sachen Religion alle schlüsselfertigen Sinngebäude und basteln an eigenen, individuellen Wohnmobilen, deren Ausstattungsvarianten je nach Lebenswegstrecke gewählt werden. Vor allem aber gilt: Auch wer im Großraumwagen der Kirchen verbleibt, weiß, dass er bzw. sie aussteigen und einen eigenen Weg nehmen könnte, und hat – unterhalb der Wahrnehmung und Kontrolle offizieller

⁶¹ Beck, Risikogesellschaft (s. Anm. 50), 217.

kirchlicher Instanzen – Zugriff auf alle nahe- und besser noch: fernliegenden religiösen Praktiken und Inhalte.“⁶²

In der Beziehung der Menschen zu Kirche und Glaube hat sich also gewiss vieles verändert, aber nicht per se zum Schlechten. Dass Menschen heute auch ihren Glauben und ihre Kirchlichkeit frei und selbstbestimmt gestalten können, ist eine wertvolle Errungenschaft und keine bedauerliche Fehlentwicklung. Unter der Oberfläche der augenscheinlichen Verschiebungen von Kirchenbindung und Gläubigkeit hin zu mehr Selbstbestimmung verbirgt sich jedoch eine entscheidende Nuance der Veränderung. Die Menschen haben sich nicht kategorisch von Kirche und Glaube als solchen gelöst. Gelöst haben sie sich von der autoritären Normierung kirchlicher Praxis und religiöser Überzeugung. Man muss also präziser resümieren: Verschwunden ist nicht die Macht in der Kirche; und verloren gegangen ist nicht der Drang kirchlicher Funktionsträger, Macht über Menschen auszuüben; verloren gegangen ist die über Jahrhunderte hinweg gegebene Disposition der Menschen, die Gefolgschaft gegenüber der Machtausübung kirchlicher Funktionsträger zum unhinterfragten Bestandteil ihres Selbst und ihres Selbst-Verständnisses zu machen. Kirchliche Funktionsträger und Instanzen haben die Möglichkeit verloren, Menschen gegen deren freien Willen über die Normierung kirchlicher Vollzüge und religiöser Überzeugungen zur unhinterfragten Gefolgschaft anzuhalten und sie so an sich zu binden. In diesem Sinn haben sie ihre Macht über die Menschen verloren.

Das nun ist die Situation, die in der Kirche immerzu als „Krise“ beklagt wird. Kirchliche Funktionsträger und Instanzen beklagen die sattsam bekannten Einbrüche bei Kirchenmitgliedschaft, Teilnahmeverhalten, Normenakzeptanz und Glaubenswissen. Sie stellen sie als Dekadenzentwicklungen und Verweigerungshaltungen, als Insuffizienz und Versagen seitens der heutigen Menschen dar und weisen diesen so die Schuld an der derzeitigen desolaten Lage der Kirche zu. Tatsächlich aber – das sollte die Rekonstruktion der Entwicklung zur gegenwärtigen Lage der Kirche zeigen – geschieht Folgendes: Die Menschen, auch die kirchengebundenen Gläubigen, setzen ihr in der heutigen Zeit ermöglichtes, aber auch bei Gefahr des Lebensschei-

⁶² Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung (s. Anm. 51), 96.

terns gebotenes Selbstverständnis als freie, mündige, kritisch denkende, individuelle Personen in eine entsprechend selbstbestimmte Lebensführung um. Und es sind die Kräfte, Institutionen und Strukturen der Kirche, die sich als unfähig oder unwillig zeigen, das Selbstverständnis der heutigen Menschen vorbehaltlos zu akzeptieren und auch im Binnenbereich der Kirche zur Geltung kommen zu lassen. Versagen und Insuffizienz sind also aufseiten der Organe der Kirche angesiedelt. Es stellt sich folglich die Frage, ob und inwiefern die institutionelle Kirche eine Konstitution erlangt, aufgrund deren sie dem Selbstverständnis der heutigen Menschen Raum geben und sich so als gegenwartstauglich erweisen kann. Diese Herausforderung zu bestehen wäre für eine so große, behäbige, schwerfällig zu steuernde und in sich höchst komplexe Institution wie die katholische Kirche an sich bereits schwierig genug. In den vergangenen vier Jahrzehnten kamen nun aber zwei Umstände hinzu, welche die prekäre Lage der Kirche bis zur besagten Paralisierung verschärfen. Um sie geht es in den beiden folgenden Punkten.

3 Der Komplex des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker

3.1 Die Fälle sexuellen Missbrauchs als solche

Wie eine Serie von Erdbeben haben die Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker, die seit den 1990er-Jahren in mehreren Wellen aufgedeckt worden sind, die katholische Kirche im wahren Sinn des Wortes grundstürzend, also ihr Fundament über den Haufen werfend, erschüttert. Der Sachverhalt als solcher ist hinlänglich bekannt und auch wissenschaftlich ausführlich bearbeitet,⁶³ sodass er hier nicht mehr des Langen und Breiten ausgefaltet

⁶³ Vgl. M. Albus, L. Brüggemann (Hg.), *Hände weg! Sexuelle Gewalt in der Kirche*, Kevelaer 2011; H. Czernin, *Das Buch Groër. Eine Kirchenchronik*, Klagenfurt 2019; B. Deininger, *Wie die Kirche ihre Macht missbraucht. Ein Theologe und Therapeut berichtet*, Frankfurt a. M. 2014; MHG-Studie: Forschungsprojekt „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Zugriff: 1.9.2023); S. Fernau, D. F. Hellmann (Hg.), *Sexueller Missbrauch Minderjähriger durch ka-*

werden muss.⁶⁴ Seine wesentlichen Elemente lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Funktionsträger der Kirche, und zwar zu einem signifikant hohen Anteil Kleriker, also Träger des Weiheamtes, haben
- über lange Zeit hinweg und vermutlich weit in die Geschichte der Kirche zurückreichend

tholische Geistliche in Deutschland (Interdisziplinäre Beiträge zur kriminologischen Forschung 45), Baden-Baden 2014; J. Gebrande, C. Bowe-Traeger (Hg.), Machtmissbrauch in der katholischen Kirche. Aufarbeitung und Prävention sexualisierter Gewalt, Hildesheim 2019; E.-C. Hagenberg-Miliu (Hg.), Unheiliger Berg. Das Bonner Aloisiuskolleg der Jesuiten und die Aufarbeitung des Missbrauchsskandals, Stuttgart 2014; J. Haslinger, Mein Fall, Frankfurt a. M. 2020; K. Hilpert u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven (QD 309), Freiburg i. Br. 2020; M. Jakobs (Hg.), Missbrauchte Nähe. Sexuelle Übergriffe in Kirche und Schule (ThBer 34), Fribourg 2011; H. Keupp u. a., Sexueller Missbrauch und Misshandlungen in der Benediktinerabtei Ettal. Ein Beitrag zur wissenschaftlichen Aufarbeitung, Wiesbaden 2017; dies., Schweigen – Aufdeckung – Aufarbeitung. Sexualisierte, psychische und physische Gewalt im Benediktinerstift Kremsmünster, Wiesbaden 2017; K. Mertes, Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise, Freiburg i. Br. 2013; P. Morsbach, Der Elefant im Zimmer. Über Machtmissbrauch und Widerstand. Essay, München 2020, 25–128; W. Müller, Verschwiegene Wunden. Sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern. Mit einem Vorwort von A. Grün, München 2010; W. Müller, Verbrechen und kein Ende? Notwendige Konsequenzen aus der Missbrauchskrise, Würzburg 2020; B. Obermayer, R. Stadler, Bruder, was hast Du getan? Kloster Ettal. Die Täter, die Opfer, das System, Köln 2011; G. Prüller-Jagenteufel, W. Treitler (Hg.), Verbrechen und Verantwortung. Sexueller Missbrauch von Minderjährigen in kirchlichen Einrichtungen (Katholizismus im Umbruch 13), Freiburg i. Br. 2021; G. Robinson, Macht, Sexualität und die katholische Kirche. Eine notwendige Konfrontation, Oberursel 2010; M. Rosenberger, „Die Zeit der Vertuschung ist vorbei!“ Macht und sexuelle Gewalt in kirchlichen Einrichtungen, in: ThPQ 158 (2010) 397–407; S. Rossetti, W. Müller (Hg.), Sexueller Missbrauch Minderjähriger in der Kirche, Mainz 1996; dies. (Hg.), „Auch Gott hat mich nicht beschützt“. Wenn Minderjährige im kirchlichen Milieu Opfer sexuellen Missbrauchs werden, Mainz 1998; D. Reisinger, C. Röhl, Nur die Wahrheit rettet. Der Missbrauch in der katholischen Kirche und das System Ratzinger, München 2021; H.-J. Sander, Anders glauben, nicht trotzdem. Sexueller Missbrauch der katholischen Kirche und die theologischen Folgen, Ostfildern 2021; M. Striet, R. Werden (Hg.), Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9), Freiburg i. Br. 2019.

⁶⁴ Für meine eigene diesbezügliche Analyse darf ich verweisen auf Haslinger, Macht in der Kirche (s. Anm. 12), 430–515.

- nun in zahlreichen durch Meldungen Betroffener, Anzeigen Dritter oder Untersuchungen bekannt gewordenen Fällen, mutmaßlich aber auch in vielen verdeckt bleibenden Fällen
- unter Ausnutzung ihrer Machtposition
- zumeist in abgeschiedenen, intimen Zonen ihres Wirkens (Beichte, Privatwohnungen, Sakristeien, Heime, Ordenshäuser, Kinder- und Jugendfreizeiten usw.)
- von ihnen abhängige Personen, insbesondere Kinder und Jugendliche,
- gegen deren Willen bzw. deren persönliche Konstitution verletzend
- zu sexuellen Handlungen oder Erlebnissen gedrängt,
- um ihre eigenen sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen.

Der eifertige apologetische Verweis so mancher Kirchenrepräsentanten darauf, dass es sexuellen Missbrauch auch außerhalb der Kirche, begangen auch von anderen Personen als Klerikern gebe, etwa an der früheren Odenwaldschule⁶⁵, in Sportvereinen⁶⁶ und in vielen scheinbar heilen Familien⁶⁷, und dass deshalb kein spezifischer Zusammenhang des sexuellen Missbrauchs mit der Institution Kirche, näherhin mit der Verfasstheit des Weiheamtes angenommen bzw. behauptet werden dürfe, verfängt nicht. Zum einen treten Kleriker mit einer derart signifikanten Häufigkeit als Täter in Erscheinung, dass sich dies nicht mehr als bloßer Zufall abtun lässt. Dass es einen systemischen, in den Strukturen der Kirche angelegten Bedingungszusammenhang zwischen der biografischen, psychischen, sozialen – und darin impliziert: sexuellen – Konstitu-

⁶⁵ Vgl. J. Brachmann, Tatort Odenwaldschule. Das Tätersystem und die diskursive Praxis der Aufarbeitung von Vorkommnissen sexualisierter Gewalt, Bad Heilbrunn 2019; H. Keupp, P. Mosser, B. Busch, Die Odenwaldschule als Leuchtturm der Reformpädagogik und als Ort sexualisierter Gewalt. Eine sozialpsychologische Perspektive, Berlin 2019.

⁶⁶ Vgl. Deutsche Sportjugend im Deutschen Olympischen Sportbund e. V. (Hg.), Gegen sexualisierte Gewalt im Sport. Kommentierter Handlungsleitfaden für Sportvereine zum Schutz von Kindern und Jugendlichen, Frankfurt a. M. 2016; L. Gürtler, E. Kuch, H. Maaßen, Die Schattenseite des Sports, in: <https://www.tagesschau.de/investigativ/ndr/missbrauch-sportverein-fallstudie-101.html> (Zugriff: 1.9.2023).

⁶⁷ Vgl. P. Zimmermann, A. Neumann, F. Çelik, Sexuelle Gewalt gegen Kinder in Familien. Expertise im Rahmen des Projekts „Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Jungen in Institutionen“, hg. vom Deutschen Jugendinstitut, München 2010.

tion von Klerikern und sexuellem Missbrauch in der Kirche gibt ist eindeutiges Ergebnis der sog. MHG-Studie⁶⁸ wie auch vieler anderer empirischer Studien und sozialwissenschaftlicher Analysen.⁶⁹ Zum andern veranlasst der ausgeprägte Habitus der Erhabenheit und Autorität, mit dem kirchliche Amtsträger die Zuständigkeit für die ethische Normierung des Sexuallebens beanspruchen, zu einer entsprechend kritischen Sensibilität. Zum Dritten haben Priester gerade aufgrund ihrer beruflichen Rolle eine besondere Sorgfaltspflicht, sodass sich bei ihnen Missbrauchstaten nicht durch einen Vergleich mit anderen Gruppen relativieren lassen. Festgehalten werden muss: Diese Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker haben in einer kulturell-geistesgeschichtlichen Situation, in welcher sich die katholische Kirche ohnehin schon massiven Infragestellungen, Verurteilungen, Ausgrenzungen und Mitgliederreduzierungen ausgesetzt fand, deren noch vorhandene Reputation und Vertrauenswürdigkeit nicht nur geschwächt, sondern auf breiter Ebene der Gesellschaft zerstört.

3.2 Der kirchenamtliche Umgang mit sexuellem Missbrauch

Es gibt aus der jüngeren Zeit durchaus einige Signale, aus denen auf einen ehrlichen Willen kirchlicher Verantwortungsträger zur konsequenten Aufklärung der sexuellen Missbrauchsfälle und der sich dahinter verbergenden kirchlichen Strukturen geschlossen werden kann – etwa die von Bischof Helmut Dieser (seit 2016) veranlasste Publikation des Gutachtens zum sexuellen Missbrauch durch Kleri-

⁶⁸ Vgl. MHG-Studie (s. Anm. 63). – Die Studie ist von 2014 bis 2018 im Auftrag der 27 deutschen Diözesen zum Zweck der Aufarbeitung der sexuellen Missbrauchsfälle durchgeführt worden; für sie hat sich nach den Orten der beteiligten Universitäten (Mannheim, Heidelberg und Gießen) das Akronym MHG eingebürgert.

⁶⁹ Vgl. Deininger, *Wie die Kirche ihre Macht missbraucht* (s. Anm. 63); Gebrande, Bowe-Traeger (Hg.), *Machtmissbrauch in der katholischen Kirche* (s. Anm. 63); Hilpert u. a. (Hg.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche* (s. Anm. 63); Keupp u. a., *Sexueller Missbrauch und Misshandlungen in der Benediktinerabtei Ettal* (s. Anm. 63); dies., *Schweigen – Aufdeckung – Aufarbeitung* (s. Anm. 63); Morsbach, *Der Elefant im Zimmer* (s. Anm. 63); Müller, *Verschwiegene Wunden* (s. Anm. 63); Robinson, *Macht, Sexualität und die katholische Kirche* (s. Anm. 63); Striet, *Werden (Hg.), Unheilige Theologie!* (s. Anm. 63).

ker im Bistum Aachen⁷⁰, die öffentliche Positionierung des Hildesheimer Bischofs Heiner Wilmer (seit 2018) in Sachen Missbrauch und Macht in der Kirche⁷¹ oder die von Bischof Peter Kohlgraf (seit 2017) in Auftrag gegebene Studie für das Bistum Mainz⁷² sowie die diesbezüglichen Einlassungen Kohlgrafs⁷³. Bei einem beträchtlichen Teil der kirchlichen Amtsträger darf man unterstellen, dass ihre Erschütterung über die sexuellen Missbrauchsfälle aufrichtig ist und dass sie persönlich eine konsequente Aufarbeitung anstreben. Es gibt aber einen ebenso beträchtlichen Teil kirchlicher Amtsträger, bei denen man all dies nicht erkennen kann. Vor allem gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen den persönlichen Betroffenheiten der einzelnen kirchlichen Verantwortungsträger und den Machtdurchsetzungs-, Realitätsverdrängungs- und Kritikabwehrmechanismen, die im hierarchischen System der institutionellen Kirche wirken und in denen speziell die kirchlichen Amtsträger schier unausweichlich gefangen sind. In Hinblick auf dieses hierarchische System der Kirche drängen sich doch erhebliche Zweifel auf, ob wirklich die authentische Bereitschaft zur umfassenden, konsequenten Aufarbeitung des Missbrauchskomplexes besteht.

Zunächst meinten so manche hohe kirchliche Würdenträger, die Berichterstattung über die Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker als kirchenfeindliche Kampagne der säkularen Medien abtun und so die Kritik an der institutionellen Kirche abblocken zu kön-

⁷⁰ U. Wastl, M. Pusch, N. Gladstein, Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker im Bereich des Bistums Aachen im Zeitraum 1965 bis 2019. Verantwortlichkeiten, systematische Ursachen, Konsequenzen und Empfehlungen (9. November 2020), München 2020, in: https://westpfahl-spilker.de/wp-content/uploads/2020/11/Gutachten_Bistum_Aachen.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

⁷¹ Vgl. H. Wilmer, J. Frank, „Das Böse in der Kirche eindämmen“. Der neue Hildesheimer Bischof Heiner Wilmer über Missbrauch, in: *Kölner Stadt-Anzeiger* vom 14. Dezember 2018, 7.

⁷² Vgl. U. Weber, J. Baumeister, *Erfahren. Verstehen. Vorsorgen. Studie zu Taten gegen die sexuelle Selbstbestimmung seit 1945 im Verantwortungsbereich des Bistums Mainz* (3. März 2023), in: https://www.uw-recht.org/images/230303Bericht_EVV_final.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

⁷³ Vgl. P. Kohlgraf, *Stellungnahme zur Veröffentlichung der EVV-Studie* (8. März 2023), in: <https://bistummainz.de/organisation/gegen-sexualisierte-gewalt/aktuell/nachrichten/artikel/Bischof-Peter-Kohlgraf-Stellungnahme-zur-Veroeffentlichung-der-EVV-Studie> (Zugriff: 1.9.2023).

nen.⁷⁴ Noch bis zum Jahr 2021 betrachtete und behandelte das kirchliche Recht die sexuellen Missbrauchshandlungen durch Kleriker nicht als Vergehen gegen die sexuelle Selbstbestimmung anderer Personen oder gegen die spezielle sexuelle Unantastbarkeit von Kindern und Jugendlichen, sondern als Verfehlung gegen das dem Kleriker auferlegte Gebot des Zölibats.⁷⁵ Und selbst Kardinal Karl Lehmann (1936–2018) – langjähriger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), wissenschaftlich ausgewiesener Theologe und allseits geschätzte Leitfigur einer weltoffenen katholischen Kirche – sprach im Jahr 2002, als Fälle sexuellen Missbrauchs in den USA aufgedeckt worden waren, in einem irritierend selbstgefälligen Ton davon, dass die katholische Kirche Deutschlands nur eine sehr kleine Zahl solcher Fälle aufweise und dass sie sich den „Schuh der Amerikaner nicht anziehen“ müsse.⁷⁶ Nach der Veröffentlichung der Missbrauchsstudie im Bistum Mainz am 3. März 2023 sah sich der dortige Bischof Peter Kohlgraf zu folgender Aussage über seinen Vorgänger veranlasst:

„Kardinal Lehmann hat mich zum Bischof geweiht. Das war für mich eine Auszeichnung und ein Ausdruck der Kontinuität zwischen ihm und mir. Ich habe Berichte in der Studie gelesen, die diesen Gedanken für mich jetzt schwierig machen. Er verkörpert im Umgang mit Missbrauchsbetroffenen eine Kirche, die abgrenzt und sich ihrer Verantwortung nicht stellt. Er bezweifelt wiederholt die systemische Verantwortung der Kirche und des Bistums für Missbrauchstaten. [...] Noch nach 2010 spricht er sich offen gegen die damals bereits beschlossenen Maßnahmen der Deutschen Bischofskonferenz aus. Ich erschrecke, wenn ich davon lese, dass ein Bischof, der immer wieder ein menschenfreundliches Gesicht ge-

⁷⁴ Vgl. Bischof wirft Medien „Kampagne gegen die Kirche“ vor, in: Augsburg Allgemeine vom 21. März 2010 [<https://www.augsburger-allgemeine.de/bayern/Missbrauchsfaelle-Bischof-wirft-Medien-Kampagne-gegen-die-Kirche-vor-id7504376.html>] (Zugriff: 1.9.2023)].

⁷⁵ Vgl. M. Altmann, Strafen, Fristen, Täter: So geht das Kirchenrecht mit Missbrauch um (25. November 2019), in: <https://www.katholisch.de/artikel/23674-stra-fen-fristen-taeter-so-geht-das-kirchenrecht-mit-missbrauch-um> (Zugriff: 1.9.2023); A. Zoch, Katholische Kirche verschärft ihr Strafrecht, in: Süddeutsche Zeitung vom 1. Juni 2021 [in: <https://www.sueddeutsche.de/politik/vatikan-papst-franziskus-kirchenrecht-missbrauch-1.5310114>] (Zugriff: 1.9.2023)].

⁷⁶ Vgl. Karl Kardinal Lehmann (3. März 2023), in: <https://www.domradio.de/glossar/kardinal-karl-lehmann> (Zugriff: 1.9.2023).

zeigt hat, in der Begegnung mit Betroffenen sexualisierter Gewalt eine unglaubliche Härte und Abweisung zeigt.“⁷⁷

Allein diese exemplarischen Schlaglichter zeigen, wie wenig Fähigkeit und Bereitschaft bei vielen Amtsträgern und amtlichen Instanzen der katholischen Kirche bestand (und teilweise immer noch besteht), sich der Realität des sexuellen Missbrauchs als einer Realität *ihrer eigenen Kirche* zu stellen, sich die verstörende Schwere des Vergehens bewusst zu machen und sich in das Empfinden von Opfern einzufühlen.

Aufs Ganze gesehen muss man von einem eklatanten Versagen kirchlicher Verantwortungsträger sprechen. Denn die in den vergangenen Jahren zutage getretene Gemengelage des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker gibt zu erkennen, dass es neben den Missbrauchstaten als solchen noch einen weiteren Komplex aus Praktiken und Systemmechanismen gibt, der die ohnehin schon bizarre Qualität des Skandals noch potenziert, nämlich das Handeln und Verhalten jener Amts- und Verantwortungsträger der Kirche, die den sexuellen Missbrauch durch Kleriker über viele Jahre hinweg bis in die jüngste Zeit vertuscht und der juristischen Ahndung entzogen haben. Die gängige Auskunft, dass erst seit dem Jahr 2010 das Ausmaß des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker ans Tageslicht gekommen sei, birgt eine Unaufrichtigkeit in sich. Gewiss kam es in diesem Jahr, vor allem mit der Aufdeckung der Vorfälle im Berliner Canisius-Kolleg durch einen Brief des damaligen Rektors Pater Klaus Mertes SJ (* 1954) und durch die Berichterstattung darüber,⁷⁸ zu einer Art Initialzündung für die Meldung vieler Missbrauchsfälle in der Kirche und die öffentliche Diskussion darüber. Den kirchlichen Verantwortungsträgern war das Problem aber nicht erst ab diesem Zeitpunkt bekannt. Meistens gab es in Gemeinden, Diözesen und Einrichtungen bei den zuständigen Amtsträgern klandestine Kenntnisse über einschlägige Sachverhalte. Seit den 1970er-Jahren wurden Betroffene und Angehörige mit Anzeigen von Missbrauchstaten bei kirchlichen Instanzen vorstellig oder gab es diesbezügliche Hinweise und Forderungen von

⁷⁷ Kohlgraf, Stellungnahme zur Veröffentlichung der EVV-Studie (s. Anm. 73).

⁷⁸ Vgl. J. Anker, M. Behrendt, Canisius-Kolleg: Missbrauchsfälle an Berliner Eliteschule, in: Berliner Morgenpost vom 28. Januar 2010 [<https://www.morgenpost.de/printarchiv/titelseite/article103946545/Canisius-Kolleg-Missbrauchsfaelle-an-Berliner-Eliteschule.html> (Zugriff: 1.9.2023)].

Maßnahmen.⁷⁹ Einen mindestens ebenso erschütternden Umstand wie die Missbrauchstaten selbst stellt also das Verhalten eines Großteils der übergeordneten kirchlichen Verantwortungsträger dar. Über lange Zeit hinweg haben Amtsträger der Kirche – Priester, Bischöfe, Kardinäle und Päpste – sexuelle Missbrauchstaten von Klerikern durch Geheimhaltung vertuscht, Hinweise auf Vergehen und Warnungen vor Tätern in den Wind geschlagen, Täter durch Verhinderung von Untersuchungen gedeckt, die Beseitigung der Ursachen bzw. ermöglichenden Bedingungen der Missbrauchspraktiken durch Festhalten an den Strukturen des kirchlichen Amtes verweigert, die Interessen der Opfer durch Verzicht auf öffentliche Ahndung der Taten missachtet und durch bloße Versetzung von Tätern an andere Orte die Fortsetzung des Missbrauchshandelns gefördert sowie weitere Menschen ohne deren Wissen der Missbrauchsgefahr ausgesetzt. Ihr Anliegen war es dabei, den Nimbus der Kirche als „heilige Institution“ zu wahren, die gesellschaftliche Akzeptanz der Kirche zu erhalten, einer Schwächung des kirchlichen Lehramts in seiner Rolle als religiöse Autoritätsinstanz zu wehren und vor allem den Status der Kleriker als Träger einer höherwertigen Verwirklichungsform des Christseins zu verteidigen. Der Umgang mit dem Problem des sexuellen Missbrauchs bestand

„im steten und bei hohen Amtsträgern tief verwurzelten Handeln nach Kirchenraison. Das Wohl und Ansehen der Kirche steht über allem. Was meint das? So schlimm, schwer sündhaft und auch verbrecherisch ein Verhalten von Priestern sein mag – mit ihm ist stets so umzugehen, dass das Ansehen der Kirche, ihre ‚Heiligkeit‘ [...] keinen Schaden nimmt. [...] Die Opfer des Missbrauchs treten dabei wie von selbst in den Hintergrund.“⁸⁰

Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019) und Franz-Xaver Kaufmann fordern deshalb übereinstimmend, neben den unmittelbaren Missbrauchstaten gesondert die von der Kirchenraison geleitete Praxis der Vertuschung dieser Verbrechen und der Deckung ihrer Täter als eine eigene Dimension des Missbrauchsskandals zu gewichten, da

⁷⁹ Vgl. Reisinger, Röhl, Nur die Wahrheit rettet (s. Anm. 63), 27–81; Czernin, Das Buch Groër (s. Anm. 63).

⁸⁰ E.-W. Böckenförde, Das unselige Handeln nach Kirchenraison, in: Süddeutsche Zeitung vom 29. April 2010, 2.

sie als das eigentliche kirchenpolitische Ärgernis, als strukturelle Sünde und Schuld der Kirche vom gesamten Klerus zu verantworten ist.⁸¹

Nun besteht aber der eigentliche Problemerkern nicht in der so verstandenen Kirchenraison. Wäre es den betreffenden Verantwortungsträgern der Kirche bei ihren Praktiken der Vertuschung des sexuellen Missbrauchs wirklich um die Kirche als solche, um deren Glaubwürdigkeit und Bestand gegangen, hätten sie schnell erkennen müssen, dass sie gerade nicht Missbrauchshandlungen vertuschen und Täter vor Bestrafung schützen dürfen. Denn das ist nun mal die Folge ihres diesbezüglichen Handelns bzw. Nichthandelns, dass eben die Glaubwürdigkeit der Kirche grundlegend beschädigt ist. Es ging und geht also offensichtlich um etwas anderes. Ernst-Wolfgang Böckenförde und Franz-Xaver Kaufmann präzisieren deshalb ihre Diagnose des Handelns nach Kirchenraison:

„Denn Ansehen und Glaubwürdigkeit der Kirche schützen, heißt nach diesem Verständnis: die Kleruskirche schützen, also die Kirche der Priester und Amtsträger.“⁸²

Beim Bemühen um das Ansehen der Kirche geht es eigentlich um das Ansehen nur eines kleinen Teils der Kirche, nämlich der klerikalen Führungsschicht der Kirche.⁸³ Die Kirchenraison entpuppt sich als Klerikerraison. Es wird zum obersten Prinzip des kirchenamtlichen Handelns gemacht, den Status der Kleriker als über jede Kritik erhabene Führungsriege der Kirche zu bewahren und so insgesamt den Bestand des klerikalen Systems zu sichern. Solche Klerikerraison wird vorwiegend und bis heute immer wieder beobachtbar nach zwei Mustern operationalisiert: dem der Geheimhaltung und dem der kontrafaktischen Leugnung. Das Muster der *Geheimhaltung* bedeutet: Der kirchenamtliche Umgang mit sexuellem Missbrauch wird ausschließlich im binnenkirchlichen Raum, genauer: innerhalb der Kaste des Klerus, belassen. Man insistiert vonseiten kirchlicher Verantwortungsträger darauf, dass Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker nicht den Rechtsinstanzen des Staates zur Ermittlung

⁸¹ Vgl. ebd.; F.-X. Kaufmann, Kritik des Klerikalismus, in: ders., Katholische Kirchenkritik (s. Anm. 6), 101–110, hier: 103f.

⁸² Böckenförde, Das unselige Handeln nach Kirchenraison (s. Anm. 80); vgl. Kaufmann, Kritik des Klerikalismus (s. Anm. 81), 108–110.

⁸³ Vgl. Müller, Verbrechen und kein Ende? (s. Anm. 63), 120.

und Strafverfolgung übergeben, sondern allein durch die kircheneigene Disziplinierung und Gerichtsbarkeit bearbeitet werden. Der Umgang damit folgt dem Prinzip, dass von Klerikern begangene Vergehen nur durch Kleriker untersucht, beurteilt und bestraft werden sollen, dass also die Bearbeitung der Fälle sexuellen Missbrauchs innerhalb der Wagenburg des klerikalen Systems zu verbleiben hat. Und erst durch dieses Muster der Geheimhaltung wurde die allzu lange geübte Praxis ermöglicht, dass kirchliche Obrigkeiten Missbrauchstäter einfach an andere kirchliche Wirkungsstätten versetzt haben, ohne die betroffenen Menschen über den Hintergrund zu informieren. Was derartige Direktiven der Geheimhaltung aus heutiger Warte als so fatal erscheinen lässt, nämlich dass sie die Aufdeckung von Missbrauchsfällen behinderten und vor allem die Anklage und Bestrafung von Tätern vor staatlichen Gerichten verhinderten, war also von kirchenamtlicher Seite bewusst intendiert. In der MHG-Studie findet sich dieser Befund bestätigt:

„Bei Kirchenverantwortlichen kann ein autoritär-klerikales Amtsverständnis dazu führen, dass ein Priester, der sexualisierte Gewalt ausgeübt hat, eher als Bedrohung des eigenen klerikalen Systems angesehen wird und nicht als Gefahr für weitere Kinder oder Jugendliche oder andere potentielle Betroffene. Dann kann die Vertuschung des Geschehens und die Schonung des Systems Priorität vor der schonungslosen Offenlegung entsprechender Taten gewinnen. Eine so verstandene Kirchenraison fördert Geheimhaltung, Vertuschung und ungeeignete Reaktionen wie die [...] Versetzungs- oder Sanktionierungspraktiken, die eher dem Schutz der Institution und des Beschuldigten dienen und die Interessen der Betroffenen außer Acht lassen.“⁸⁴

Das Muster der *kontrafaktischen Leugnung* bedeutet: Ein Zusammenhang zwischen dem sexuellen Missbrauchshandeln von Klerikern und der spezifischen Lebensweise sowie persönlichen Konstitution von Klerikern, insbesondere ihrer Lebensform des Zölibats, also ihrer Verpflichtung auf sexuelle Enthaltbarkeit, wird von Klerikern selbst wie auch von kirchenamtlichen Instanzen kategorisch in Abrede gestellt. Von Kardinal Gerhard Ludwig Müller (* 1947) etwa stammt folgende Einlassung:

⁸⁴ MHG-Studie (s. Anm. 63), 13.

„Es ist eine diskriminierende Unterstellung, dass Menschen, die freiwillig dem Ruf Jesu in diese Lebensform [der Ehelosigkeit; Verf.] folgen, besonders disponiert zu Sexualverbrechen wären [...]. Den abscheulichen sexuellen Missbrauch von Heranwachsenden zu benutzen, um eine im Evangelium Christi begründete Lebensform zu bekämpfen, nur weil sie dem rein innerweltlichen Denken unverstündlich und anstößig erscheint, ist nichts anderes als menschenverachtende Ideologie.“⁸⁵

Ebenso versucht man, die offene Diskussion über einen Zusammenhang zwischen Zölibat und sexuellem Missbrauch abzublocken mit dem simplen Bescheid: „Der Zölibat generiert keine Pädophilie, und die Ehe verhindert kein pädophiles Verhalten.“⁸⁶ – ein Argument, dem es schon deshalb an Stichhaltigkeit gebricht, weil eine pädophile Fixierung nur beim geringeren Teil der klerikalen Missbrauchstäter den verursachenden Faktor bildet.⁸⁷ Schließlich greifen Verteidiger der Zölibatsverpflichtung immer wieder zu dem Topos, die durch die Missbrauchsfälle ausgelöste Diskussion um den Zölibat sei ein „Missbrauch mit dem Missbrauch“⁸⁸. Hierbei handelt es sich um ein besonders befremdliches, gleichwohl durchschaubares „Ablenkungsmanöver“, das in einer Verdrehung der Realität, aber suggestiv höchst wirksam die Infragestellung der Zölibatsverpflichtung auf die Seite der verwerflichen Missbrauchshandlungen schiebt und implizit die Kritiker der Zölibatsverpflichtung als Missbrauchsakteure diffamiert.

Eine spezifische Variante des Argumentationsmusters findet sich bei Papst Franziskus (seit 2013). Zum Abschluss des Anti-Missbrauchsgipfels im Februar 2019 erklärte er in Bezug auf die von Klerikern ausgeübte sexuelle Gewalt: „Die gottgeweihte Person [...] wird so zu einem Werkzeug Satans. In den Missbräuchen sehen wir

⁸⁵ Zit. nach: Kardinal Müller: Keine Verbindung zwischen Missbrauch und Zölibat (1. Januar 2019), in: <https://www.katholisch.de/artikel/20163-kardinal-mueller-keine-verbinding-zwischen-missbrauch-und-zoelibat> (Zugriff: 1.9.2023)

⁸⁶ K. Kießling, Geistlicher und sexueller Machtmissbrauch in der katholischen Kirche, Würzburg 2021, 46.

⁸⁷ Vgl. MHG-Studie (s. Anm. 63), 12f.; A. Kruse, Ergebnisse der vorliegenden wissenschaftlichen Untersuchungen: Tatorte, Milieus, Lebensmuster, in: Hilpert u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche (s. Anm. 63), 75–85, hier: 82f.

⁸⁸ Kießling, Geistlicher und sexueller Machtmissbrauch in der katholischen Kirche (s. Anm. 86), 44.

die Hand des Bösen⁸⁹. Vor US-amerikanischen Priesteramtskandidaten bezeichnete er den sexuellen Missbrauch durch Kleriker als „teuflische Sache“⁹⁰. Worum es hier geht, ist offenkundig: Der sexuelle Missbrauch durch Kleriker soll als etwas erscheinen, das nicht in der persönlichen Konstitution und Lebenskonzeption des Klerikers angelegt sei, sondern von etwas Teuflischem, vom Satan verursacht werde. Nicht mehr der missbrauchende Kleriker sei es, der Hand an sein Opfer legt, sondern die böse Macht lege Hand an die „gottgeweihte Person“, die sich dadurch selber auf der Seite der Opfer sehen könne. Hier geschieht eine inakzeptable Umdrehung des Verursacher-Opfer-Zusammenhangs. Diese Leugnung des Zusammenhangs zwischen sexuellem Missbrauch und Persönlichkeitskonstitution bzw. Lebenskonzeption des missbrauchenden Klerikers ist zudem kontrafaktisch, weil die einschlägigen Studien belegen, dass es speziell zwischen der *Verpflichtung* zum Zölibat und sexueller Machtausübung mehrfache Wirkzusammenhänge gibt.⁹¹ Insofern ist es unverständlich und mutet beinahe wie eine Trotzreaktion an, wenn Papst Franziskus noch im Jahr 2022 jeglichen Zusammenhang des sexuellen Missbrauchs mit dem Zölibat bestreitet und als Begründung dafür anführt, dass auch in Familien, also dort, wo es keinen Zölibat gibt, sexueller Missbrauch vorkomme.⁹²

Festzuhalten bleibt: Durch Geheimhaltung der Missbrauchsfälle, durch Leugnung des Zusammenhangs zwischen Missbrauch und klerikalem System sowie durch Diskreditierung der kritisch aufdeckenden Stimmen sollte das Ansehen der Kleriker in der Öffentlichkeit bewahrt und einer Destabilisierung des klerikalen Systems gewehrt werden.⁹³

⁸⁹ Im Wortlaut: Papst Franziskus zum Schluss der Kinderschutzkonferenz (24. Februar 2019), in: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/kinderschutzkonferenz-rede-papst-franziskus-missbrauch-vatiab.html> (Zugriff: 1.9.2023).

⁹⁰ KNA, M. Nolte, Franziskus: Missbrauch hat nichts mit Zölibat zu tun (6. September 2022), in: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/franziskus-missbrauch-hat-nichts-mit-zoelibat-zu-tun> (Zugriff: 1.9.2023).

⁹¹ Vgl. MHG-Studie (s. Anm. 63), 12.254f.; Müller, Verschwiegene Wunden (s. Anm. 63), 124–141; ders., Verbrechen und kein Ende? (s. Anm. 63), 39–54; Keupp u. a., Schweigen – Aufdeckung – Aufarbeitung (s. Anm. 63), 124–127.

⁹² Vgl. Papst Franziskus nennt Kindesmissbrauch teuflisch (5. September 2022), in: <https://www.theportugalnews.com/de/nachrichten/2022-09-05/papst-franziskus-nennt-kindesmissbrauch-teuflisch/70031> (Zugriff: 1.9.2023).

⁹³ Vgl. Müller, Verbrechen und kein Ende? (s. Anm. 63), 128–130.

3.3 Resümee: Der verständliche Exodus der Leute aus der Kirche

Über Jahrhunderte hinweg haben klerikale Amtsträger der Kirche die Menschen malträtiert mit lebensfeindlichen, autoritär durchgesetzten, realitätsfernen Normen zu ihrem Sexualleben, respektive mit entsprechend scharfen Vorwürfen und Bestrafungen bei Vergehen gegen dieselben; mit bedrückenden, schlechtes Gewissen erzeugenden Vorhaltungen, beim Vollzug ihres sexuellen Lebens würden sie sich in der Sphäre des Schmutzigen, Schuldbehafteten, mithin in der Sünde, also in der Absonderung von Gott bewegen; und mit der selbstherrlichen, despektierlich auf die Leute herabblickenden Attitüde, sie, die Kleriker, würden, indem sie der Sexualität entsagen, die edlere, erhabene, über das gemeine Volk herausragende, gottgefälligere Form menschlicher Existenz verwirklichen. Dass nun die zahlreichen Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker wie auch deren umfangreiche und systematische Vertuschung durch hohe und höchste kirchliche Amtsträger aufgedeckt worden sind, bedeutet nichts anderes als die Erkenntnis: Just unter den klerikalen Amtsträgern der Kirche, die sich unter dem Vorzeichen ihres Ideals der sexuellen Enthaltsamkeit den Menschen gegenüber als die richtungweisenden, disziplinierenden, be- und verurteilenden, bestrafenden Wächter der Sexualität gebärdet haben, gibt es in erschreckendem Ausmaß pathologische Deformationen der sexuellen Konstitution sowie verfehlte sexuelle Praktiken. Das diesbezügliche Handeln kirchlicher Amtsträger, sowohl das Missbrauchshandeln wie auch dessen Verschleierung, stellt nicht einfach eine exotische „Perversion“, eine Abweichung von einer „Normalität“ dar und kann nicht als „Solidarität unter Brüdern“ verklärt werden. Mit ihm werden andere Menschen erheblich physisch und psychisch geschädigt, werden andere Menschen in ihrer Würde verletzt, werden andere Menschen misshandelt. Diese klerikalen Amtsträger sind es aber auch, die sich als die zentralen, allein maßgebenden Verantwortungsträger der Kirche verstehen und präsentieren; die die Kirche so sehr mit der eigenen Kaste identifizieren, dass sie ihr Amt als Sakrament qualifizieren, d. h., dass sie die Identität der Kirche, das Heil Gottes zu vermitteln, auf sich selbst übertragen. Wenn nun angesichts des sexuellen Missbrauchs und seiner Vertuschung durch Kleriker die Leute mit einer solchen Kircheninstitution nichts mehr zu tun haben wollen, wenn sie nun den Exodus aus der institutionellen Kirche antreten, dann kann man darüber nicht überrascht sein

und kann man dafür den Leuten keine Vorwürfe machen. Eine solche Reaktion ist verständlich und man muss sie seitens der Verantwortungsträger der Kirche schlicht und ergreifend akzeptieren. Sicherlich lassen sich die Austrittswellen, wie sie jüngst für das Jahr 2022 registriert worden sind,⁹⁴ nicht einfach und allein mit dem Phänomen des sexuellen Missbrauchs erklären. Sie bilden vielmehr den Auswuchs einer Konstellation, in welcher verschiedene Entwicklungsstränge konvergieren: zum Ersten eine weltanschauungsbezogene Säkularisierung, in der die Menschen unserer Gesellschaft religiöse Überzeugungen und Praktiken, damit aber auch das Zugehörigkeitsgefühl zu einer kirchlich verfassten Glaubensgemeinschaft zunehmend ablegen; zum Zweiten der in Abschnitt 2 aufgezeigte Verlust der unhinterfragten Machtgefolgschaft, aufgrund dessen sich auch weiterhin christlich glaubende Menschen nicht mehr apodiktisch den autoritären Direktiven und Machtpraktiken kirchlicher Instanzen unterwerfen, sondern in Freiheit ihre Position nach eigenen Überzeugungen bestimmen; und zum Dritten eben die berechtigte Empörung über den sexuellen Missbrauch. Gleichwohl muss man erkennen: Beide Facetten des Missbrauchsskandals, die sexuellen Missbrauchshandlungen durch Kleriker als solche wie auch der verschleierte, klerikalistische Umgang hochrangiger kirchlicher Amtsträger damit, spiegeln sich in den dramatischen Einbrüchen wider, die eingangs bei den Indikatoren zur Lage der Kirche aufgezeigt wurden. Sie bilden ohne jeden Zweifel eine entscheidende Ursache dafür, dass sich die katholische Kirche in ihrem derzeitigen paralyisierten Zustand befindet.

4 Die „Eiszeit“ des polnisch-deutschen Doppelpontifikats

4.1 Das generelle Programm der Restauration

Am 16. Oktober 1978 wurde der polnische Bischof und Kardinal Karol Józef Wojtyła (1920–2005) zum Papst gewählt. Er gab sich den Namen Johannes Paul II. (1978–2005). Nach seinem Tod am 2. April 2005 wählte das Konklave am 19. April 2005 den deutschen Bischof und Kurienkardinal Joseph Ratzinger (1927–2022) zum Nachfolger,

⁹⁴ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Kirchenstatistik 2022 (s. Anm. 3).

der sich als Papst Benedikt XVI. (2005–2013) nannte. Dieser erklärte zum 28. Februar 2013 seinen Amtsverzicht. Daraufhin wurde am 13. März 2013 der Argentinier Jorge Mario Bergoglio SJ (* 1936) unter dem Namen Franziskus Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche. Joseph Ratzinger nahm aber für sich weiterhin den Status eines Papstes in Anspruch, indem er Name (Benedikt XVI.), Titel („Papst emeritus“), Wohnort (Vatikan) und Amtstracht (weißer Talar) beibehielt. Am 31. Dezember 2022 starb er. So sehr sich Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in ihrem Persönlichkeitstyp unterschieden haben mögen, so nahe standen sie sich in ihren theologischen, lehramtlichen und kirchenpolitischen Positionen. Ende des Jahres 1981 wurde Joseph Ratzinger von Johannes Paul II. zum Präfekten der Glaubenskongregation ernannt und hatte dieses Amt bis zu dessen Tod 2005 inne. In dieser Zeit kam es zu einer engen Zusammenarbeit und wohl auch zu einem engen Vertrauensverhältnis zwischen beiden. Viele Maßnahmen dieser Zeit haben sie gemeinsam vorangetrieben und verantwortet. Auch nach seinem Amtsverzicht als Papst bezog Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. zu theologischen, lehramtlichen und kirchlichen Fragestellungen Position (oft genug gegenläufig zu den Intentionen seines Nachfolgers), trat im Habitus eines Papstes auf und band weltweit eine Schar von Anhängern an sich, die ihn als „ihren Papst“ bezeichneten. Das heißt: Zwischen 2013 und 2022 bestand in der römisch-katholischen Kirche de facto ein Quasi-Schisma.⁹⁵ Aufgrund dieser Gemengelage kann man im Blick auf die Amtszeiten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. von einem Doppelpontifikat sprechen, welches über 44 Jahre hinweg bestimmend war für das Erscheinungsbild, das Wirken und die innere Konstitution der römisch-katholischen Kirche.

In diesem polnisch-deutschen Doppelpontifikat unterzogen die Päpste Johannes Paul II.⁹⁶ und Benedikt XVI.⁹⁷ die katholische Kirche einer langanhaltenden und nachdrücklichen Restauration, die

⁹⁵ Vgl. D. Deckers, Der Geist der Kirchenspaltung ist aus der Flasche (13. Januar 2020), in: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/papst-benedikt-und-franziskus-der-geist-der-kirchenspaltung-16578537.html> (Zugriff: 1.9.2023).

⁹⁶ Vgl. S. Goertz, M. Striet (Hg.), Johannes Paul II. – Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats (Katholizismus im Umbruch 12), Freiburg i. Br. 2020.

⁹⁷ Vgl. N. Sommer, T. Seiterich (Hg.), Rolle rückwärts mit Benedikt. Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Oberursel 2009.

man nach dem Frühling des Zweiten Vatikanischen Konzils als kirchliche „Eiszeit“ empfindet. Beider Amtsführung ist durchzogen von restriktiver Handhabung der Lehrautorität, traditionalistischem Festhalten an Normen der Glaubenslehre und Sexualmoral, klerikalistischem Kirchenverständnis, Förderung fundamentalistischer Kräfte und kulturpessimistischer Gesellschafts- und Weltstanz. Davon zeugen folgende Maßnahmen und Vorgänge:

- Propagierung einer hypertrophen, volksfernen Marienfrömmigkeit, u. a. mit dem Wahlspruch „totus tuus“ (1978);⁹⁸
- Entzug der Lehrbefugnis des Theologen Hans Küng (1979);⁹⁹
- Verbot der Ausübung der Messdiener-Funktion durch Frauen (1980);¹⁰⁰
- Ausschluss Wiederverheirateter-Geschiedener von Buße und Eucharistie (1981);¹⁰¹
- Verpflichtung von Priestern zum Tragen signifikanter, klerikaler Priesterkleidung (1982);¹⁰²
- demütigende Maßregelung des Theologen Ernesto Cardenal (1925–2020) in Managua (1983);

⁹⁸ Vgl. A. Ziegenaus (Hg.), *Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre* Johannes Pauls II., Regensburg 2004.

⁹⁹ Vgl. *Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologiae professoris Ioannis Küng, qui, ab integra fidei catholicae veritate deficiens, munere docendi, qua theologus catholicus, privatus declarator*, 15. Dezember 1979, in: AAS 72 (1980) 90–92; J. Höffner u. a., *Zum Entzug der Lehrbefugnis Professor Dr. Hans Küngs. Gemeinsames Kanzelwort der deutschen Bischöfe. Erklärung der deutschen Bischöfe* (7. Januar 1980), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 25), Bonn 1980.

¹⁰⁰ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Instruktion Inaestimabile donum über einige Normen zur Feier und Verehrung des Geheimnisses der heiligsten Eucharistie* vom 3. April 1980, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 16), Bonn 1980, 8; Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Litterae ad Praesides Conferentiarum Episcoporum de servitio liturgico laicorum* vom 15. März 1994, in: AAS 86 (1994) 541f.

¹⁰¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben Familiaris consortio an die Bischöfe, Priester und Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute* vom 22. November 1981, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 33), Bonn 1981, Nr. 84 [137–139].

¹⁰² Vgl. Johannes Paul II., *Die Priesterkleidung – ein Zeugnis*, 8. September 1982, in: https://www.kathpedia.com/index.php/Die_Priesterkleidung-ein_Zeugnis (Zugriff: 1.9.2023).

- Repressionen gegen die Theologie der Befreiung (1984);¹⁰³
- Einführung der „Weltjugendtage“ als fundamentalistische Veranstaltungen der Papstverehrung (1985);¹⁰⁴
- lehramtliche Disziplinierung des Theologen Leonardo Boff (1985);¹⁰⁵
- Ersetzung befreiungstheologisch orientierter Bischöfe in Lateinamerika durch „romtreue“ Bischöfe u. a. aus dem Opus Dei, z. B. Ernennung von José Cardoso Sobrinho als Erzbischof von Olinda und Recife mit dem Auftrag, das sozial-pastorale Wirken seines Vorgängers Hélder Pessoa Câmara (1909–1999) zu beenden (1985);¹⁰⁶
- polemische Bewertung der pastoralen Kirchenkonstitution *Gaudium et spes* als Beleg für den „Ungeist des Konzils“ (1985);¹⁰⁷
- Aufforderung des Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, an den Paderborner Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt (1926–2002), Maßnahmen zur lehramtlichen Disziplinierung des Theologen Eugen Drewermann zu ergreifen (1986);¹⁰⁸
- Einschärfung des Glaubens an eine biologisch zu verstehende Jungfräulichkeit Marias (1987);¹⁰⁹

¹⁰³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ vom 6. August 1984, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 57), Bonn 1984.

¹⁰⁴ Vgl. K. Nientiedt, „Popestock“. Weltjugendtage, der Papst und die katholische Selbstgewissheit, in: HerKorr 47 (1993) 437f.

¹⁰⁵ Vgl. J. Ratzinger, L. Boff, Dokumente eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung. Das Buch „Kirche: Charisma und Macht“ in der Diskussion, Frankfurt a. M. 1985; Brasilianische Bewegung für die Menschenrechte (Hg.), Der Fall Boff. Eine Dokumentation, Düsseldorf 1986.

¹⁰⁶ Mündliche Auskunft von Dom Hélder Câmara bei einem Gespräch am 18. September 1992 im Rahmen einer pastoraltheologischen Studienreise nach Brasilien.

¹⁰⁷ Vgl. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München – Zürich – Wien 1985, 32–38.

¹⁰⁸ Vgl. H.-J. Rick (Hg.), Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann, Paderborn 1991, 348f.

¹⁰⁹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris mater* über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche vom 25. März 1987, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 75), Bonn 1987.

- Beschränkung der kirchlichen Befugnisse der nicht geweihten Christinnen und Christen (1987);¹¹⁰
- Ernennung von traditionalistischen Bischöfen gegen den Willen der jeweiligen Ortskirche, z. B. Hans Hermann Groër (1919–2003) in Wien (1986), Kurt Krenn (1936–2014) in Wien (1987) und St. Pölten (1991), Joachim Meisner (1933–2017) in Köln (1989), Wolfgang Haas (* 1948) in Chur (1988) und Vaduz (1997), Wilhelm Schraml (1935–2021) in Passau (2002);
- Einforderung des Treueeids mit Verpflichtung auf Gehorsam für alle lehramtlichen Äußerungen des Papstes (1989);¹¹¹
- offene und verdeckte Sanktionen gegen die Unterzeichnerinnen und Unterzeichner der „Kölner Erklärung“ (1989);¹¹²
- apodiktisches Festhalten an der Zölibatsverpflichtung von Priestern (1992);¹¹³
- Verbot von vorehelichem Geschlechtsverkehr, „ungeordneter“, d. h. von der Weitergabe des Lebens losgelöster Geschlechtslust, gelebter Homosexualität, Selbstbefriedigung, Ehescheidung und künstlicher Empfängnisverhütung (1993) (vgl. KKK 2331–2400);
- endgültiges Verbot der Priesterweihe für Frauen und Verbot, diese Frage weiterhin zu diskutieren (1994);¹¹⁴
- Absetzung von Jacques Gaillot (1935–2023) als Bischof von Évreux (1995);¹¹⁵

¹¹⁰ Vgl. Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30. Dezember 1988, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 87), Bonn 1988.

¹¹¹ Vgl. *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis* (Glaubensbekenntnis und Treueeid), 9. Januar 1989, in: AAS 81 (1989) 104–106.

¹¹² Vgl. *Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität. Kölner Erklärung katholischer Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren vom Dreikönigsfest* (6. Januar 1989), in: https://www.wir-sind-kirche.de/files/90_kolnerkl.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

¹¹³ Vgl. Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis* an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart vom 25. März 1992, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 105), Bonn 1992, Nr. 29 [51–53].

¹¹⁴ Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe vom 22. Mai 1994, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 117), Bonn 1994, Nr. 4.

¹¹⁵ Vgl. A. Brüggemann, *Versetzung ins Nichts: Wie der Papst Bischof Gaillot*

- Zwang zum Ausstieg der katholischen Kirche in Deutschland aus der Schwangerschaftskonfliktberatung gegen den Willen der Mehrheit der Deutschen Bischofskonferenz (1998);¹¹⁶
- Vorordnung des lehramtlich definierten Glaubens gegenüber der Vernunft (1998);¹¹⁷
- Ausweitung des Unfehlbarkeitsanspruchs des Lehramts (1998);¹¹⁸
- Verneinung des Charakters eigentlicher Kirchlichkeit in Bezug auf die protestantischen Kirchen (2000);¹¹⁹
- Unterordnung der Ortskirchen bzw. des Bischofskollegiums unter die Universalkirche bzw. den Papst (2000);¹²⁰
- Distanzierung von Elementen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (2000);¹²¹
- Heiligsprechung von Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás (1902–1975), des Gründers des Opus Dei (2002);

„Ioswurde“ (13. Januar 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/24183-versetzung-ins-nichts-wie-der-papst-bischof-gaillot-loswurde> (Zugriff: 1.9.2023).

¹¹⁶ Vgl. Papst Johannes Paul II., Brief an die deutschen Bischöfe, 11. Januar 1998, in: AAS 90 (1998) 601–607.

¹¹⁷ Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 135), Bonn 1998. – Für den Nachweis, dass in dieser Enzyklika entgegen ihren üblichen Interpretationen diese ungleichstufige Zuordnung vorgenommen wird vgl. H. Haslinger, Denken des Glaubens – ist das heute noch möglich? Nachlese zu einem scheinbar selbstverständlichen Topos, in: ders. (Hg.), Denkerinnen und Denker des Glaubens. Anstöße von der Antike bis zur Gegenwart (Kirche in Zeiten der Veränderung 13), Freiburg i. Br. 2022, 327–357, hier: 337–345.

¹¹⁸ Vgl. Papst Johannes Paul II., Motu proprio *Ad tuendam fidem* vom 18. Mai 1998, in: [https://www.kathpedia.com/index.php?title=Ad_tuendam_fidem_\(Wort_laut\)](https://www.kathpedia.com/index.php?title=Ad_tuendam_fidem_(Wort_laut)) (Zugriff: 1.9.2023).

¹¹⁹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 148), Bonn 2000.

¹²⁰ Vgl. W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: StZ 218/125 (2000) 795–804.

¹²¹ Vgl. J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000.

- häufige Verweigerungen des *nihil obstat* bei Berufungen von Theologieprofessorinnen und -professoren;¹²²
- Förderung fundamentalistischer Bewegungen und Gemeinschaften als Pressure-Group der katholischen Kirche;¹²³
- Regensburger Rede mit klischeehafter Zuschreibung von Gewalt an den Islam (2006);¹²⁴
- lehramtliche Disziplinierung des Theologen Jon Sobrino (2006);¹²⁵
- Darstellung der Christianisierung Lateinamerikas als Akt, den die indigene Bevölkerung selbst herbeigeseht habe und bei dem ihre Kultur gereinigt worden sei (2007);¹²⁶
- Wiederzulassung des vorkonziliaren tridentinischen Messritus als außerordentliche Form der Liturgie (2007);¹²⁷

¹²² Vgl. Katholische Theologie und Kirchliches Hochschulrecht. Einführung und Dokumentation der kirchlichen Rechtsnormen (ADBK 100), Bonn ²2011.

¹²³ Vgl. G. Urquhart, Im Namen des Papstes. Die verschwiegene Truppen des Vatikans, München 1995; H. Oswald, Im Namen des Heiligen Vaters. Wie fundamentalistische Mächte den Vatikan steuern, München 2010; Reisinger, Röhl, Nur die Wahrheit rettet (s. Anm. 63); C. Hoyeau, Der Verrat der Seelenführer. Macht und Missbrauch in Neuen Geistlichen Gemeinschaften, aus dem Französischen übersetzt von G. Nolte, hg. von H. Keul, Freiburg i. Br. 2023.

¹²⁴ Vgl. Papst Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache zum Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften an der Universität Regensburg vom 12. September 2006, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (Zugriff: 1.9.2023).

¹²⁵ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino S.J. vom 26. November 2006, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html (Zugriff: 1.9.2023).

¹²⁶ Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache zur Eröffnung der Arbeiten der V. Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida vom 13. Mai 2007, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html (Zugriff: 1.9.2023).

¹²⁷ Vgl. Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum pontificum*. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation vom 7. Juli 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 178), Bonn 2007.

- Zurückweisung der Beschwerde gegen die von Bischof Gerhard Ludwig Müller vorgenommene Aufhebung des Diözesanrats und der Dekanatsräte im Bistum Regensburg (2007);
- Jesus-Bücher mit tendenzieller Abkehr von der historisch-kritischen Methode und Rückkehr zum historisierenden Verständnis der Evangelien (2007–2012);¹²⁸
- antijudaistische Formulierung der Karfreitag-Fürbitte, die als Aufruf zur Bekehrung der Juden zum Christentum verstanden werden kann (2008);¹²⁹
- Wiederannäherung mit der Priesterbruderschaft St. Pius X. (2005–2008);
- Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Piusbruderschaft, darunter des Holocaust-Leugners Richard Williamson (2009);¹³⁰
- erneute Absage an eine Eucharistiegemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten bei der Begegnung des Papstes mit Vertreterinnen und Vertretern der protestantischen Kirchen in Erfurt (2011);¹³¹
- Propagierung einer „Entweltlichung der Kirche“ (2011);¹³²
- Anordnung, im deutschen Text des Hochgebets der Eucharistie die Formulierung „für alle“ durch „für viele“ zu ersetzen (2012);¹³³

¹²⁸ Vgl. J. Ratzinger / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, 3 Bde., Freiburg i. Br. 2007–2012.

¹²⁹ Vgl. Radio Vatikan, *Vatikan ändert Fürbitte „Für die Juden“* (5. Februar 2008), in: <http://www.radiovaticana.va/proxy/tedesco/tedarchi/2008/Februar08/ted05.02.08.htm> (Zugriff: 1.9.2023).

¹³⁰ Vgl. Kongregation für die Bischöfe, *Dekret zur Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft „St. Pius X.“* vom 21. Januar 2009, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20090121_remissione-scomunica_ge.html (Zugriff: 1.9.2023).

¹³¹ Vgl. Papst Benedikt XVI., *Ansprache an die Vertreter der EKD im Kapitelsaal des Augustinerklosters*, in: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011*. Predigten, Ansprachen und Grußworte (28. September 2011), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 189), Bonn 2011, 70–74.

¹³² Vgl. Papst Benedikt XVI., *Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft*, in: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011* (s. Anm. 131), 144–150.

¹³³ Vgl. Brief von Papst Benedikt XVI. an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes vom 14. April 2012, in:

- „santo subito“-Kampagne und „sofortige“ Selig- und Heiligsprechung von Papst Johannes Paul II. unter Nichtbeachtung der geltenden zeitlichen Abstandsfristen und in Kenntnis der problematischen Rolle dieses Papstes in Zusammenhang mit Tätern sexuellen Missbrauchs (2014);
- Propagierung der Substitutionstheorie, d. h. der Theorie, dass der Alte Bund des Judentums durch den Neuen Bund der Kirche Jesu Christi abgelöst worden sei (2018);¹³⁴
- Diffamierung der 68er-Bewegung als Verursacher des sexuellen Missbrauchs in der Kirche (2019).¹³⁵

Hier sind nur die Vorgänge und Sachverhalte der restaurativen Amtsausübung der beiden Päpste aufgeführt, die ich selber stante pede aus meiner persönlichen Erinnerung abrufen kann. Viele andere, von denen ich nicht weiß oder die mir nicht mehr erinnerlich sind, kommen hinzu. Erkennbar wird: Durch die gesamten 44 Jahre des polnisch-deutschen Doppelpontifikats zieht sich das Muster, dass die oberste Leitung der katholischen Kirche ausgeübt wird nach der apodiktischen Maxime, traditionelle Normen und Formen zu bewahren, allein weil sie zur „Tradition der Kirche“ gehören, und Ansätze zu innovativen, zeitgemäßen Lehren und Praktiken abzuwehren, allein weil sie Wandlung in der Kirche bedeuten würden. In das Muster eingewoben ist die (meist unausgesprochene und oft auch geleugnete) Intention, das System des hierarchisch strukturierten Klerus, mithin die privilegierte Machtstellung der klerikalen Amtsträger innerhalb der Kirche auf Gedeih und Verderb zu erhalten.¹³⁶ Mit dieser traditionalistischen Formatierung haben die beiden Päpste die katholische Kirche weitgehend der Möglichkeit beraubt, sich als gleichberechtigte und gleichgeachtete Partnerin im gesellschaftlich-kulturellen Leben des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts zu erweisen. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Wie sollen Kräfte aus Wissenschaft, Kultur, Wirtschaft und Politik die katho-

<https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/brief-von-papst-benedikt-xvi-an-die-mitglieder-der-deutschen-bischofskonferenz-zur-frage-der-ueberse> (Zugriff: 1.9.2023).

¹³⁴ Vgl. J. Ratzinger / Papst Benedikt XVI., Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: *IKaZ* 47 (2018) 387–406.

¹³⁵ Vgl. Papst em. Benedikt XVI., Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs, *KlBl* 99 (2019) 75–81.

¹³⁶ Vgl. Haslinger, Macht in der Kirche (s. Anm. 12), 140–348.

liche Kirche als Instanz einer gemeinsamen konstruktiven Gestaltung gesellschaftlichen Lebens ernst nehmen können, wenn die obersten Verantwortungsträger dieser Kirche die Ausübung des liturgischen Messdienstes durch Mädchen noch im Jahr 1980 untersagen,¹³⁷ wenn sie dieses Verbot erst im Jahr 2021 (!) endgültig aufheben¹³⁸ und wenn sie offensichtlich bis heute kein Problembewusstsein und keine Sensibilität dafür entwickeln können, wie sehr die eklatante Verweigerung von Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche das Selbstverständnis heutiger Menschen und insbesondere das Selbstwertbewusstsein von Frauen verletzt? Viele Verantwortungsträger der Kirche ergehen sich exzessiv in der Klage über die – wirkliche oder vermeintliche – Kirchenfeindlichkeit der heutigen säkularisierten Gesellschaft. Und sie legen sich gerne in die bequeme Hängematte der Schuldzuweisung, dass die säkularisierte Gesellschaft den maroden Zustand der Kirche verursacht habe und sie selber sich eben nicht verändern müssten. Der larmoyante, gesellschaftsverachtende Grundhabitus in den vergangenen 44 Jahren hat sie jedoch unfähig gemacht, sich auf die neuzeitlichen Lebensorientierungen und Lebensformen der Menschen konstruktiv einzulassen und den Menschen heute in der Haltung einer Grundsympathie zu begegnen. Johannes Paul II. und Benedikt XVI., die immerzu für sich die Bewahrung der „wahren Kirche“ in Anspruch genommen haben, haben mit ihrem Traditionalismus, ihrem Rigorismus, ihrem autoritären Gebaren, ihrem Fundamentalismus, ihrem Klerikalismus und ihrer abwertend-dualistischen Weltsicht die katholische Kirche zubetoniert.

4.2 Die Verstrickung in den Skandal des sexuellen Missbrauchs

Zu dieser generell paralyisierenden Wirkung des nachdrücklichen Restaurationsprogramms hinzu kommt ein spezieller Problemkomplex: die Involviertheit beider Päpste in den Skandal des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker. Über sein ganzes Pontifikat hinweg

¹³⁷ Vgl. Papst Johannes Paul II., Instruktion *Inaestimabile donum* (s. Anm. 100), 8.

¹³⁸ Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben in Form eines „Motu proprio“ *Spiritus domini* vom 10. Januar 2021, in: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html (Zugriff: 1.9.2023).

ließ Johannes Paul II. Hinweise auf Missbrauchstaten durch Priester ins Leere laufen und sorgte dafür bzw. ließ dafür sorgen, dass die Bearbeitung einschlägiger Fälle in der alleinigen Zuständigkeit der vatikanischen Behörden verblieb.¹³⁹ Das Dekret *De delictis gravioribus* („Über besonders schwere Vergehen“)¹⁴⁰ aus dem Jahr 2001, mit dem der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, die Alleinzuständigkeit der römischen Glaubenskongregation für die Bearbeitung und Beurteilung sexueller Missbrauchstaten durch Kleriker einschärfte und die Bischöfe auf die Meldung einschlägiger Fälle an die Glaubenskongregation verpflichtete, genoss nicht nur sein Einvernehmen; er fungierte auch als dessen Rechtssubjekt, insofern darin die diesbezüglichen Vorgänge dem *secretum pontificium*, dem „päpstlichen Geheimnis“, unterstellt wurden. Insbesondere den Gründer der Legionäre Christi, Marcial Maciel Degollado (1920–2008), dem exzessiver sexueller Missbrauch Jugendlicher nachgewiesen worden war, schützte Johannes Paul II. vor Strafe. Maciel vertrat offiziell die dogmatischen und kirchenpolitischen Positionen des Papstes, insbesondere dessen Sexuallehre, dessen Amtsverständnis und dessen Ablehnung der Lebensmodelle westlicher freiheitlicher Gesellschaften, mit apodiktischer Treue und forderte diese auch von seinen „Legionären“ ein. Vor allem beeindruckte er mit der Gewinnung zahlreicher Neupriester für seine „Legionäre“. So hegte Johannes Paul II. die Hoffnung, dass durch Personen wie Maciel und Bewegungen wie den Legionären Christi die römisch-katholische Kirche traditionellen Zuschnitts in Lateinamerika wieder mehr Fuß fassen könnte – gegen die Überhand nehmenden pentekostalen Bewegungen einerseits und gegen die vermeintlich marxistisch fehlgeleitete Befreiungstheologie andererseits. Im Wissen um dessen zahlreiche sexuelle Vergehen an Jugendlichen förderte der Papst Maciel nachdrücklich, zeigte mehrmals öffentlich, auch bei liturgischen Feiern, seine besonders enge,

¹³⁹ Zum Folgenden vgl. Reisinger, Röhl, Nur die Wahrheit rettet (s. Anm. 63), 27–221.

¹⁴⁰ Vgl. J. Ratzinger, Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: De delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis (18. Mai 2001), in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010518_epistula_graviora_delicta_lt.html (Zugriff: 1.9.2023).

persönliche Freundschaft mit ihm und hielt bei Versuchen der Anklage und strafrechtlichen Verfolgung der Missbrauchstaten die Hand über ihn.¹⁴¹

Den US-amerikanischen Bischof Theodore McCarrick (* 1930) ernannte Johannes Paul II. im Jahr 2000, obwohl ihm vorher die Anschuldigungen gegen diesen wegen sexuellen Missbrauchs bekannt gemacht worden waren, zum Erzbischof von Washington und erhob ihn zum Kardinal. Die Anschuldigungen deklarierte er fahrlässig als widerlegt, weil McCarrick in einem Brief an den Privatsekretär des Papstes, Stanislaw Dziwisz (* 1939), seine Unschuld beteuert hatte. Die Vorwürfe bewahrheiteten sich später und führten unter Papst Franziskus zunächst zur Suspendierung McCarricks vom Priesteramt, dann auch zur Entlassung aus dem Klerikerstand und aus dem Kardinalskollegium. Es hätte also sehr wohl etwas zu untersuchen gegeben, wenn man gewollt hätte. Aber Johannes Paul II. wertete offensichtlich den Zusammenhalt unter klerikalen „Brüdern“ höher als den Bedarf an Aufklärung sexuellen Missbrauchs.¹⁴²

Eine maßgebliche Rolle spielte Johannes Paul II. auch im Fall des früheren Erzbischofs von Wien, Kardinal Hans Hermann Groër. Als Leiter und Lehrer an einem Knabenseminar missbrauchte dieser Jungen, u. a. indem er sie in seine Privatwohnung zur Beichte kommen ließ, um dann sexuelle Handlungen an ihnen vorzunehmen. Die meisten seiner Opfer wurden auch Mitglieder der von ihm geleiteten fundamentalistischen Gemeinschaft „Legio Mariae“. Mit ihr hatte Groër ein Instrument zur Hand, mittels dessen er die jungen Männer unter seiner autoritären Führung zu einem geschlossenen System religiös überhöhter Abhängigkeiten und Hörigkeiten formen und so seine sexuellen Missbrauchstaten vertuschen bzw. seine Opfer zur Verschwiegenheit zwingen konnte. Unter Nichtbeachtung der vielen Hinweise auf die damals schon allgemein bekannten Miss-

¹⁴¹ Vgl. D. Deckers, Der falsche Prophet. Marcial Maciel Degollado, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. März 2012 [<https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/marcial-maciel-degollado-der-falsche-prophet-11696063.html>] (Zugriff: 1.9.2023)]; F. Martel, Sodom. Macht, Homosexualität und Doppelmoral im Vatikan, Frankfurt a. M. 2019, 291–300; Reisinger, Röhl, Nur die Wahrheit rettet (s. Anm. 63), 83–108.

¹⁴² Vgl. Versäumnisse und Unterbewertungen: Vatikan legt McCarrick-Bericht vor (10. November 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/27556-versaeumnisse-und-unterbewertungen-vatikan-legt-mccarrick-bericht-vor> (Zugriff: 1.9.2023).

brauchspraktiken Groërs ernannte Johannes Paul II. ihn 1986 zum Erzbischof von Wien und nahm ihn 1988 ins Kardinalskollegium auf.¹⁴³

Kardinal Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. zeigte an mehreren Stationen seines Wirkens, dass er hochgradig von zwei Verhaltensmustern geprägt war, die sich in den zurückliegenden Jahren bei der Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker als so typisch wie fatal erwiesen haben: die Vertuschung von Fällen sexuellen Missbrauchs als auch die Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit kirchlicher Amtsträger, sich diesbezüglich der eigenen Verstrickung und Verantwortung zu stellen. Für seine Amtszeit als Erzbischof der Erzdiözese München und Freising von Mai 1977 bis Februar 1982 hält ihm das am 20. Januar 2022 vorgestellte Münchener Missbrauchsgutachten in vier Fällen Fehlverhalten im Umgang mit sexuellem Missbrauch vor. In allen vier Fällen ging es darum, dass Priester, die andernorts sexuelle Missbrauchstaten begangen hatten, im Wissen um die Vorgeschichte in der Erzdiözese München und Freising wieder mit Seelsorgeaufgaben betraut worden sind. In zwei Fällen ist belegt, dass auch Erzbischof Ratzinger Kenntnis von den vorangegangenen Missbrauchstaten der Priester hatte.¹⁴⁴ Darunter erregte jener Vorgang besonderes Aufsehen, bei dem ein des Kindesmissbrauchs beschuldigter Priester von der Diözese Essen in die Erzdiözese München und Freising versetzt und, ohne die betroffenen Gemeinden bzw. Personen über die Vorgeschichte zu informieren, wieder in der Seelsorge eingesetzt worden war, wo es zu erneuten Straftaten kam.¹⁴⁵ Immerzu bestritt Kardinal Ratzinger / Papst Bene-

¹⁴³ Der Fall Groër ist umfassend dokumentiert in: Czernin, Das Buch Groër (s. Anm. 63); als Kommentierung des Falls vgl. Morsbach, Der Elefant im Zimmer (s. Anm. 63), 25–128.

¹⁴⁴ Vgl. M. Westpfahl u. a., Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtliche Bedienstete im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019. Verantwortlichkeiten, systemische Ursachen, Konsequenzen und Empfehlungen (20. Januar 2022), München 2022, in: <https://westpfahl-spiiker.de/wp-content/uploads/2022/01/WSW-Gutachten-Erzdioezese-Muenchen-und-Freising-vom-20.-Januar-2022.pdf> (Zugriff: 1.9.2023), 682–754.

¹⁴⁵ Vgl. A. Ramelsberger, K. Prummer, D. Stawski, Pädomphiler Pfarrer in Ratzingers Bistum, in: Süddeutsche Zeitung vom 12. März 2010 [<https://www.sueddeutsche.de/politik/missbrauch-in-der-katholischen-kirche-paedophiler-pfarrer-in-ratzingers-bistum-1>] (Zugriff: 1.9.2023)].

dikt XVI. (oder es wurde an seiner statt, aber mit seiner offenkundigen Zustimmung bestritten), dass er an dem Vorgang irgendwie beteiligt gewesen sei oder um den Fall und seine Hintergründe überhaupt gewusst habe. Die öffentliche Darstellung, wonach der damalige Generalvikar allein für den Einsatz dieses Priesters verantwortlich zeichnete und der Erzbischof davon keine Kenntnis hatte, war nie glaubwürdig. Denn wenn ein Priester von einer Diözese in eine andere wechselt, ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass der Bischof der aufnehmenden Diözese davon weiß, dass er auch um die Gründe des Wechsels weiß und dass er das Einsatzfeld des Priesters in seiner Diözese kennt. Folgerichtig fiel dieser Versuch, den Kardinal und späteren Papst aus der Schusslinie zu bringen, mit der Veröffentlichung des Münchener Missbrauchsgutachtens in sich zusammen – auch weil der besagte ehemalige Generalvikar gegenüber den Gutachtern erklärte, zur Übernahme der Verantwortung für den seelsorglichen Einsatz des Priesters gedrängt worden zu sein.

Als Präfekt der Glaubenskongregation war Kardinal Ratzinger in den 1980er- und 1990er-Jahren die entscheidende Figur aller Maßnahmen und Anordnungen, die darauf abzielten, sämtliche Vorfälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker der alleinigen Zuständigkeit seiner Behörde zu unterstellen. Zentrale Bedeutung kommt dabei dem schon erwähnten Dekret *De delictis gravioribus* („Über besonders schwere Vergehen“)¹⁴⁶ zu, mit dem die Bischöfe auf die Meldung einschlägiger Fälle an die Glaubenskongregation verpflichtet wurden. Man muss es als beißenden Zynismus empfinden, wenn dieses Dokument immerzu als Beleg dafür angeführt wird, dass Kardinal Ratzinger damit als Erster aus der oberen Kirchengspitze die Aufklärung der Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker systematisch angegangen sei und sich zum persönlichen Anliegen gemacht habe. Tatsächlich bildete seine Intervention eine global angelegte Maßnahme dessen, was man in diesem Zusammenhang gemeinhin „Vertuschung“ nennt: Die kirchlichen Verantwortungsträger vor Ort konnten, selbst wenn sie es wollten, die ihnen bekannt werdenden Missbrauchsfälle nicht mehr selber bearbeiten und nicht bei den örtlichen Behörden zur Anzeige bringen; die Täter mussten sich nicht nach den in den jeweiligen Ländern geltenden Gesetzen vor

¹⁴⁶ Vgl. Ratzinger, *De delictis gravioribus* (s. Anm. 140).

weltlichen Gerichten verantworten; die in der Glaubenskongregation anhängenden Verfahren verzögerten sich aufgrund der Menge (oder wurden aufgrund bestimmter Interessenlagen bewusst verzögert); in den intransparent durchgeführten Verfahren wurden manche Täter spürbar bestraft, andere hingegen sehr nachsichtig behandelt; und vor allem: Die Opfer wie auch deren Angehörige hatten praktisch keine Möglichkeit der Anklage, der Akteneinsicht und der anwalt-schaftlichen Vertretung.¹⁴⁷

Ein dritter Strang der Verwicklung Kardinal Ratzingers bzw. Benedikts XVI. in den Komplex des sexuellen Missbrauchs verläuft über die von ihm massiv protegierten fundamentalistischen „Bewegungen“. Im Jahr 1999 setzte er eine Untersuchung der Hinweise auf den sexuellen Missbrauch Jugendlicher durch Marcial Maciel Degollado, den Gründer der Legionäre Christi, mit Rücksicht auf dessen enge Beziehung zu Papst Johannes Paul II. zunächst aus, nahm sie unmittelbar nach seiner Wahl zum Papst im Jahr 2005 wieder auf, verschonte Maciel aber trotz Feststellung seiner Vergehen vor einem Strafverfahren und verpflichtete ihn nur zu einem „Leben in Buße und Gebet“.¹⁴⁸ Noch im Jahr 2010 attestierte er Maciel – im Wissen um dessen vielfache sexuelle Verfehlungen an Jugendlichen – eine „positive Wirkung“¹⁴⁹ auf junge Menschen. Zudem war Kardinal Ratzinger / Papst Benedikt XVI. über viele Jahre hinweg enger Freund und Förderer der geistlichen Gemeinschaft „Das Werk“, in der massiver spiritueller und sexueller Missbrauch stattfand, aber Hinweise auf einschlägige Handlungen von Priestern brüsk zurückgewiesen wurden.¹⁵⁰ Mit der ersten Welle der Aufdeckung von Missbrauchsfällen in Deutschland im Jahr 2010 lag auch die schon lange währende und tiefe Verstrickung Benedikts XVI. in die verursachen-

¹⁴⁷ Vgl. Reisinger, Röhl, Nur die Wahrheit rettet (s. Anm. 63), 27–221.

¹⁴⁸ Vgl. J. C. McKinley, Pope-to-Be Reopened Mexican Sex Abuse Inquiry, in: The New York Times vom 23. April 2005 [<https://www.nytimes.com/2005/04/23/world/worldspecial2/popetobe-reopened-mexican-sex-abuse-inquiry.html> (Zugriff: 1.9.2023)]; C. Röhl, Ratzingers blinder Fleck. Der Regisseur zum Dokumentarfilm „Verteidiger des Glaubens“, in: StZ 237/144 (2019) 723–733, hier: 730f.

¹⁴⁹ Benedikt XVI., Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit P. Seewald, Freiburg i. Br. 2010, 57.

¹⁵⁰ Vgl. D. Wagner, Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau, Wien 2014.

den Strukturen der Missbrauchsfälle sowie in deren Vertuschung offen auf der Hand;¹⁵¹ seine Rolle wurde schnell zum Zielpunkt vielfacher Infragestellungen. Angesichts dieser Situation riefen die fundamentalistischen „Bewegungen“ zur Solidaritätskundgebung für den Papst am Sonntag, 16. Mai 2010, auf. Etwa 150 000 Menschen kamen an diesem Tag auf den Petersplatz und bezeugten dem Papst frenetisch, dass sie unverbrüchlich zu ihm stehen. Der Papst lobte die Huldigung als „schöne[] und spontane[] Demonstration des Glaubens und der Solidarität“¹⁵². Das ist bemerkenswert. Denn indem er sich für die Solidarität bedankte, zeigte der Papst unmissverständlich, dass er die Kundgebung durchaus so verstand, wie sie gemeint war: als Gegenreaktion auf die in Zusammenhang mit den Fällen sexuellen Missbrauchs an ihn gerichtete Kritik. Unter dieser Voraussetzung aber erweisen sich seine Aussagen bei der Kundgebung meines Erachtens in zweifacher Hinsicht als kaum fassbarer Affront. Erstens: Er wertete die Solidarität mit ihm als Akt des „Glaubens“ und qualifizierte damit die Treue zu ihm als Beziehungsgeschehen, das theologisch gesehen nur Gott zum Adressaten haben kann. Und zweitens: Von dieser religiösen Selbstüberhöhung aus markierte er die Freund-Feind-Linie:

„Der wahre Feind, den es zu fürchten und zu bekämpfen gilt, ist die Sünde, das geistliche Übel, das bisweilen leider auch die Mitglieder der Kirche ansteckt. [...] Wir Christen haben keine Angst vor der Welt, auch wenn wir uns vor ihren Verführungen hüten müssen.“¹⁵³

Der Papst nutzte also die Solidarität der „Bewegungen“ dazu, diejenigen, die die Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker aufdeckten und anklagten – und dabei notwendigerweise den Lichtkegel der Kritik auch auf ihn warfen –, als von Sünde und Übel angesteckte Feinde zu beschuldigen.

¹⁵¹ Vgl. Reisinger, Röhl, Nur die Wahrheit rettet (s. Anm. 63), 27–108.195–237.

¹⁵² Papst Benedikt XVI., Regina caeli. Petersplatz. Hochfest der Himmelfahrt Christi. Sonntag, 16. Mai 2010, in: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2010/documents/hf_ben-xvi_reg_20100516.html (Zugriff: 1.9.2023). Zum Vorgang vgl. Reisinger, Röhl, Nur die Wahrheit rettet (s. Anm. 63), 261–276.

¹⁵³ Papst Benedikt XVI., Regina caeli (s. Anm. 152).

In hohem Maße verstörend wirkt schließlich, wie Benedikt XVI. in den Jahren nach seinem Rücktritt in Hinblick auf das Problem des sexuellen Missbrauchs agierte. In seinen Einlassungen zu den Fragen, die ihm die Bearbeiterinnen und Bearbeiter des Münchener Missbrauchsgutachtens unterbreitet hatten, verweigerte Benedikt XVI. jegliche Übernahme von Verantwortung und wies jede Zuschreibung eines Fehlverhaltens zurück.¹⁵⁴ Insbesondere versicherte er gegenüber den Münchener Gutachtern, an der Ordinariatsitzung seiner damaligen Erzdiözese, in der die Übernahme des oben erwähnten Missbrauchstäters aus der Diözese Essen und dessen Wiedereinsatz in der Seelsorge beschlossen worden waren, nicht teilgenommen zu haben. Die Gutachter wiesen nach, dass diese Versicherung Benedikts XVI. nicht der Wahrheit entsprach. Mit Brief vom 6. Februar 2022 musste er dies einräumen.¹⁵⁵ In Bezug auf einen anderen Priester, der wegen sexuellen Missbrauchs verurteilt und trotzdem unter seiner Verantwortung als Erzbischof in der Seelsorge belassen worden war, versuchte Benedikt XVI. die Zuschreibung von Fehlverhalten abzublocken mit folgender Argumentation:

„Selbst wenn ich aber teilweise davon Kenntnis gehabt hätte, ist Folgendes zu berücksichtigen: Pfarrer ■ ist als Exhibitionist aufgefallen, aber nicht als Missbrauchstäter im eigentlichen Sinn. Die Tathandlungen bestanden jeweils im Entblößen des eigenen Geschlechtsteils vor vorpubertären Mädchen und in der Vornahme von Masturbationsbewegungen, [...] auch im Zeigen pornographischen Materials. In keinem der Fälle kam es zu einer Berührung. [...] Auch] agierte er als ‚anonymer Privatmann‘ und war nicht als Priester erkennbar [...] Weder als Priester in der Pfarrseelsorge noch als Religionslehrer hat sich Herr ■ das Min-

¹⁵⁴ Vgl. Stellungnahme von Papst em. Benedikt XVI., in: Westpfahl u. a., Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtliche Bedienstete im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019 (s. Anm. 144), Anlage 2 zum Hauptband; Missbrauchsgutachten: Münchner Kardinal Marx räumt Versagen im Umgang mit Betroffenen ein (9. Februar 2022), in: <https://www.deutschlandfunk.de/sexueller-missbrauch-katholisch-kirche-ratzinger-benedikt-100.html> (Zugriff: 1.9.2023).

¹⁵⁵ Vgl. Papst Benedikt XVI., Brief zum Münchner Missbrauchs-Gutachten. Reaktion auf Vorwürfe der Kanzlei Westpfahl Spilker Wastl (6. Februar 2022), in: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/dokumentiert-brief-von-benedikt-xvi-zum-muenchener-missbrauchs-gutachten> (Zugriff: 1.9.2023).

deste zuschulden kommen lassen. Er war im Gegenteil geschätzt und beliebt¹⁵⁶.

Hier zeigt sich „die vollständige Nicht-Wahrnehmung der Opfer“¹⁵⁷, von der die Autorinnen und Autoren des Missbrauchsgutachtens sprechen; eine offensichtlich gänzliche Unfähigkeit, überhaupt die verletzende Qualität von sexuellen Missbrauchshandlungen zu realisieren; aber auch eine erschreckende Gespürlosigkeit sowohl gegenüber den Opfern des Missbrauchs als auch hinsichtlich der eigenen Verantwortung. Diese Züge gab Benedikt XVI. schon drei Jahre vorher zu erkennen. Im April 2019 meldete er sich mit einer ausdrücklichen Stellungnahme zum „Skandal des sexuellen Missbrauchs“ zu Wort. Darin findet sich der befremdende Vorwurf, die 68er-Revolution sei mit ihrer sexuellen Libertinage schuld daran, dass der sexuelle Missbrauch auch in den Klerus eingesickert sei. Unter anderem heißt es dort:

„Die Sache beginnt mit der vom Staat verordneten und getragenen Einführung der Kinder und der Jugend in das Wesen der Sexualität. [...] Zu den Freiheiten, die die Revolution von 1968 erkämpfen wollte, gehörte auch diese völlige sexuelle Freiheit, die keine Normen mehr zuließ. [...] Zu der Physiognomie der 68er Revolution gehörte, dass nun auch Pädophilie als erlaubt und als angemessen diagnostiziert wurde. [...] Der weitgehende Zusammenbruch des Priesternachwuchses in jenen Jahren und die übergroße Zahl von Laisierungen waren eine Konsequenz all dieser Vorgänge. [...] In derselben Zeit [hat sich] ein Zusammenbruch der katholischen Moraltheologie ereignet, der die Kirche wehrlos gegenüber den Vorgängen in der Gesellschaft machte.“¹⁵⁸

Der gesamte Text liest sich wie eine einzige Brandrede, in der Benedikt XVI. in einer unsäglichen Verkehrung der Fakten die Schuld an

¹⁵⁶ Stellungnahme von Papst em. Benedikt XVI. (s. Anm. 154), 47.

¹⁵⁷ Westpfahl u. a., Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlene durch Kleriker sowie hauptamtliche Bedienstete im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019 (s. Anm. 144), 388.

¹⁵⁸ Vgl. Papst em. Benedikt XVI., Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs, in: <https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498> (Zugriff: 1.9.2023), Punkt I.1f.; auch publiziert in: KIBI 99 (2019) 75–81.

den sexuellen Missbrauchspraktiken in der Kirche der heutigen, vermeintlich säkularisierten, gottlos gewordenen und kirchenfeindlichen Gesellschaft zuweist und die Kirche als wehrloses Opfer der gesellschaftlichen Vorgänge zeichnet. Die Forderungen einer grundlegenden Reform der Kirche weist er zurück mit der Aussage: „Die Idee einer von uns selbst besser gemachten Kirche ist in Wirklichkeit ein Vorschlag des Teufels, mit dem er uns vom lebendigen Gott abbringen will durch eine lügnerische Logik“¹⁵⁹. In seinem Beitrag geht Benedikt XVI., von einer Stelle abgesehen, mit keinem Wort auf die Folgen des sexuellen Missbrauchs für die Opfer, ihre beschädigten Biografien, ihre tiefen und lebenslangen Verletzungen oder ihren Hilfebedarf ein. Als gravierende Auswirkungen benennt er nur Probleme bei der Ausbildung des Priesternachwuchses, die vermeintlich durch die sexuelle Freizügigkeit der Gesellschaft ausgelöst worden seien, und eine Beschädigung des Glaubens.¹⁶⁰ An der besagten einen Stelle führt der emeritierte Papst das Beispiel einer jungen Frau an, die mehrmals von einem Priester sexuell misshandelt worden ist. Bemerkenswert ist der Kontext seiner Erwähnung dieses Opfers. Sie erfolgt als Bestandteil seiner Klage über die Geringschätzung der Eucharistie. Weil der Priester seine Vergewaltigungsakte immer mit den eucharistischen Wandlungsworten einleitete: „Das ist mein Leib, der für dich hingegeben wird“, dient ihm der Fall als Beleg für seine Feststellung mangelnden Eucharistiebewusstseins und als Veranschaulichung für seine anschließende Forderung: „Und wir müssen alles tun, um das Geschenk der heiligen Eucharistie vor Missbrauch zu schützen.“¹⁶¹ Von einem Schutz der Menschen vor Missbrauch ist dagegen im gesamten Text nicht die Rede. Das heißt: Der Autor des Artikels benutzt die misshandelte Frau mit ihrer Leiderfahrung lediglich als Aufhänger für die eigene Klage über einen „Missbrauch der Eucharistie“. Hier geschieht, wengleich auf ganz andere Weise, eine erneute Verletzung ihrer Würde, ein erneuter Missbrauch.

¹⁵⁹ Ebd., Punkt III.3.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., Punkt II.

¹⁶¹ Ebd., Punkt III.2.

4.3 Resümee: Diskreditierung und Beschämung

Morris L. West (1916–1999) schreibt in seinem Roman „In den Schuhen des Fischers“ über die Titelfigur Papst Kyrill Lakota: „Er konnte die Kirche ruhmreich stärken oder sie beschämend schwächen.“¹⁶² Das Fazit zum Doppelpontifikat der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. muss leider lauten: Sie haben das Zweite bewirkt. Sie haben mit ihrem Traditionalismus, ihrem Rigorismus, ihrem autoritären Gebaren, ihrem Fundamentalismus, ihrem Klerikalismus und ihrer abwertend-dualistischen Weltsicht die katholische Kirche vor der heutigen Welt diskreditiert; sie haben sie unfähig gemacht für ein offenes, konstruktives, wertschätzendes Verhältnis zu den Lebensorientierungen und Lebensformen heutiger Menschen. Und sie haben mit ihrem eklatanten Versagen beim Umgang mit dem Problem des sexuellen Missbrauchs die katholische Kirche tief beschämt. All das, was im vorhergehenden Punkt zu ihrem Agieren in Zusammenhang mit den sexuellen Missbrauchsfällen dargelegt worden ist, geschah vor der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und wurde von dieser registriert. Die Menschen der heutigen Gesellschaft machten und machen sich anhand solcher Gegebenheiten und Vorgänge ihr Bild von der katholischen Kirche. Und sie wenden sich angewidert ab von dieser Kirche, wenn deren Päpste, die sich – übrigens gegen Jesu Gebot (vgl. Mt 23,9) – „Heiliger Vater“ nennen lassen, enge Freundschaften mit Missbrauchstätern pflegen, diese im Wissen um ihre Vergehen in hohe kirchliche Ämter hieven und vor Ahndung ihrer Taten schützen, und wenn von diesen Päpsten einer den anderen auch noch heiligspricht. Ja, als Katholikin und Katholik muss man sich für dieses Agieren der obersten Kirchenleitung (und vieler ihrer Erfüllungsgehilfen) schämen.

Die katholische Kirche ist paralysiert, umfassend gelähmt, dem offenbar unaufhaltsamen Prozess ihrer Zersetzung ausgeliefert. Aber auch hier gilt: Die Bearbeitung eines Problems beginnt mit der Wahrnehmung der Wirklichkeit und nicht mit deren Ausblendung oder Tabuisierung. Angesichts dessen, wie sie sich in den vergangenen Jahrzehnten mit dem Missbrauchsskandal sowie mit dem Wirken der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. präsentiert

¹⁶² M. L. West, *In den Schuhen des Fischers*, München – Wien – Basel 1964, 382.

hat, gelangen gerade wertorientierte, verantwortungsbewusste, eigenständig und kritisch denkende Menschen zu der Überzeugung: Eine solche katholische Kirche darf es im 21. Jahrhundert nicht mehr geben; und wenn es sie gibt, dann möchte ich nicht dazugehören. Die beiden Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. tragen einen erheblichen Schuldanteil daran, dass die katholische Kirche in der Lage ist, in der sie sich derzeit befindet. Maßgeblich sie haben in den 44 Jahren ihres Doppelpontifikats der katholischen Kirche jene äußere Gestalt wie auch innere Konstitution verliehen, aufgrund deren diese Kirche nun vor der gesellschaftlichen Öffentlichkeit völlig diskreditiert dasteht. Von dieser Formatierung muss sich die katholische Kirche lösen, will sie noch einmal einen Weg aus ihrer aktuellen desolaten Lage finden. Dass man es beim sog. Synodalen Weg der deutschen Ortskirche hinsichtlich der Rolle von Frauen in der Kirche in kläglichem Preisgabe der ursprünglichen Ziele schon als Erfolg ausgeben muss, dem Papst die Weihe von Frauen zu Diakoninnen zu bedenken geben zu dürfen; und dass zugleich der Papst und viele andere Kräfte im Vatikan die Bemühungen der Kirchenverantwortlichen in Deutschland, mit dem Synodalen Weg dem Missbrauchsskandal eine ehrlich gemeinte Reaktion entgegenzusetzen, unverhohlen hämisch und polemisch quittieren mit der Auskunft, dass man keine zweite protestantische Kirche brauche und dass die in Deutschland betriebene Theologie eh nicht mehr so wichtig sei – das lässt zweifeln, ob der katholischen Kirche noch zu helfen ist. Vielleicht ist es dafür auch schon zu spät. Vielleicht werden die fundamentalistischen Bewegungen und Päpste-Verehrer die katholische Kirche gänzlich für sich okkupieren. Dann sollten sie sich aber „Sekte“ nennen und nicht „katholische Kirche“; dann sollten sie sich „Papisten“ oder sonst wie nennen und nicht „Christen“. Denn sie wären weder katholisch, noch könnten sie sich auf Jesus Christus berufen, nach dessen Auftrag gilt: Die Kirche ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Kirche (vgl. Mk 2,27).

Therapieresistent?

Kirche im Prozess der nachholenden Modernisierung

Hans-Joachim Höhn

Medizinische Maßnahmen orientieren sich am Dreischritt *Anamnese – Diagnose – Therapie*. Je genauer eine erkrankte Person ihre Beschwerden und deren Auftreten beschreiben kann, umso gezielter lässt sich deren Ursache ermitteln. Mit lediglich zwei Fragen kommt man nicht nur einer Diagnose, sondern auch einer Therapie näher: „Was hast Du? – Was fehlt Dir?“ Es ist bezeichnend für diese Fragen, dass sie mit einem „zu viel“ und einem „zu wenig“ sowohl Krankheitssymptome erfassen als auch deren Überwindung in den Blick nehmen: Was fehlt, kann ergänzt werden. Was im Übermaß vorhanden ist, muss reduziert werden. Es liegt nahe, diese Möglichkeit auch für Diagnose und Therapie der Kirchenkrise einzusetzen. Allerdings ist frühzeitig zu bedenken, dass Therapien in der Medizin unterschiedliche Ziele haben. Im günstigsten Fall ermöglichen sie eine vollständige Heilung. Im ungünstigen Fall sind sie lediglich palliativ ausgerichtet. Dann ist das Grundleiden nicht mehr zu kurieren. Aber das Leiden am Leiden kann verringert werden.

In jeder Therapie ist der Faktor „Zeit“ entscheidend. Denn es kommt darauf an, dass Patient(inn)en wieder Lebenszeit hinzugewinnen oder zumindest der noch verbleibenden Zeit Lebensqualität abgewinnen können. Über den Erfolg einer Therapie entscheidet auch der Zeitpunkt, an dem sie eingeleitet wird. Manche(r) Patient(in) könnte gerettet werden, würde rechtzeitig gehandelt. Auch hier drängt sich eine Analogie zur Kirchenkrise auf: Wieviel Zeit bleibt noch, um jene Probleme zu lösen, die ihre Zukunftsfähigkeit infrage stellen? Reicht die Zeit, um ihre Rückständigkeit gegenüber der modernen Kultur wettzumachen? Oder zeigen sich an der Kirche bereits Zeichen des kulturellen und religiösen Absterbens? Kommen allenfalls noch palliative Optionen in Betracht?¹ Vielen Patienten, die

¹ Seit geraumer Zeit werden entsprechende Bulletins publiziert, die für die Kirche mit dem Schlimmsten rechnen und zugleich auf Besserung hoffen. – Vgl.

nicht mehr zu retten sind, hat man oft die Wahrheit über ihren Zustand verschwiegen. Stattdessen wurde ihnen Hoffnung auf neue Therapieansätze, auf ein Wunder, auf Rettung in letzter Sekunde gemacht. Wie steht es derzeit um die Patientin ‚Kirche‘? Ist sie noch zu retten? Sorgt der Heilige Geist für ein Kirchenwunder? Gibt es einen Kurswechsel im Vatikan, der doch noch grünes Licht für umfassende Reformen gibt? Oder kommen alle Vorschläge für die umfassende Selbstkorrektur einer religiösen Institution bereits zu spät?

1 Symptome: Mortalität und Vitalität der Kirche

Bemüht man die Statistik der Kirchenaustritte und der demografischen Entwicklung der Kircheng Zugehörigkeit muss man skeptisch sein. Der Kirche gehen die lebenserhaltenden Kräfte aus; sie kann kaum noch Selbstheilungseffekte erzeugen. Erstmals in der deutschen Nachkriegsgeschichte ist im Jahr 2022 weniger als die Hälfte der Bevölkerung zahlendes Mitglied einer christlichen Kirche. Hochgerechnet auf das Jahr 2060 wird es noch ein Viertel sein. Aber selbst dafür braucht es günstige Umstände. Die jährliche Austrittsquote müsste dauerhaft unter ein Prozent liegen. Im Jahr 2022 lag sie bei 2,5 Prozent.² Es ist offenkundig nur eine Frage der Zeit, bis die Kirche auf dem Nullpunkt sozialer Bedeutung und religiöser Relevanz

exemplarisch F. Köster, *Kirche im Koma? Der Mut zu einer ganz anderen*, Frankfurt a. M. 1989; H. Küng, *Ist die Kirche noch zu retten?* (Piper 7498), München 2012; J. Frank, *Wie kurieren wir die Kirche? Katholisch sein im 21. Jahrhundert*, Köln 2014; D. Bogner, *Ihr macht uns die Kirche kaputt doch wir lassen das nicht zu!*, Freiburg i. Br. 2019; A. Riccardi, *Die Kirche brennt. Krise und Zukunft des Christentums*, übersetzt aus dem Italienischen von G. Stein, Würzburg 2023.

² Zu den statistischen Daten vgl. Anzahl der Kirchenaustritte in Deutschland nach Konfessionen von 1992 bis 2022 (4. Juli 2023), in: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/4052/umfrage/kirchenaustritte-in-deutschland-nach-konfessionen> (Zugriff: 1.9.2023); Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Die Zukunft der Kirchen – zwischen Bedeutungsverlust und Neuverortung in einer vielfältigen Gesellschaft. Ergebnisse des Religionsmonitors 2023 – eine Vorschau*, Gütersloh 2022, in: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Religionsmoni_kompakt_final2.pdf (Zugriff: 1.9.2023); D. Gutmann, F. Peters, *#projektion2060. Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen*, Neukirchen-Vluyn 2021; P.-A. Ahrens, *Kirchenaustritte seit 2018: Wege und Anlässe. Ergebnisse ei-*

angekommen ist. Es kann sogar sein, dass sie schon vorher einen „toten“ Punkt erreicht. Diese zeitdiagnostisch verwendete Metapher ist ebenso prägnant wie ernüchternd. Sie signalisiert Leblosigkeit und Ratlosigkeit. Ihre Verwendung ist nicht erst in der aktuellen Kirchenkrise aufgekommen, sondern entstammt einer Zeitdiagnose des Jesuiten Alfred Delp (1907–1945) aus den 1940er-Jahren: „Wir sind trotz aller Richtigkeit und Rechtgläubigkeit an einem toten Punkt. Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts. Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege.“³ Als Ursache ist kein Fremdverschulden auszumachen. Die Krise ist selbstverschuldet:

„Wir haben durch unsere Existenz den Menschen das Vertrauen zu uns genommen. 2000 Jahre Geschichte sind nicht nur Segen und Empfehlung, sondern auch Last und schwere Hemmung. Und gerade in den letzten Zeiten hat ein müde gewordener Mensch in der Kirche auch nur den müde gewordenen Menschen gefunden. Der dann noch die Unehrlichkeit beging, seine Müdigkeit hinter frommen Worten und Gebärden zu tarnen.“⁴

Für Delp haben nicht die Anpassung an den Zeitgeist oder mangelnde Rechtgläubigkeit in die Krise geführt. Vielmehr haben moralischer und dogmatischer Rigorismus das Christentum ausgezehrt. Eine „monologische Ansprache und monotone Quengelei“⁵ haben die angebliche Treue zur Tradition und vermeintlich unauflösbare Verpflichtung zur moralischen Orientierung überwuchert.

Damit sind genau jene Bezugspunkte markiert, von denen Kritiker(innen) einer Kirchenreform meinen, dass gerade ihre Beachtung sowohl Bestand und Identität als auch Status und Relevanz der Kirche sichern könnte. Die Orientierung an Dogma und Moral wird aber für die Kirche dann existenz- und identitätsgefährdend, wenn diese Orientierung in eine Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise führt. Genau dies ist der Fall seit der Aufdeckung eines pande-

ner bundesweiten Repräsentativbefragung (SI-Studien aktuell 1), Baden-Baden 2022.

³ A. Delp, Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944–1945, Frankfurt a. M. ⁹1965, 142.

⁴ Ebd., 139.

⁵ Ebd., 141.

mischen sexuellen Missbrauchs und seiner Vertuschung durch Kleriker. Die Unehrlichkeit und Unaufrichtigkeit, auf die Delp anspielte, besteht heute im Bestreiten systemischer Ursachen, zu denen auch eine dogmatische Überhöhung des Priestertums und eine humanwissenschaftlich obsoleete Sexualmoral zählen. Diese Ursachen werden mit denselben Mitteln verschleiert, welche die genannten Folgen hervorbringen: fromme Worte und Gebärden. Das bischöfliche Erschrecken über sexuellen und spirituellen Missbrauch verflacht zur Pose; die Vorstellung von diözesanen Missbrauchsgutachten wird zum ausgeleiterten medialen Bußritual – und der sexuell ausgeplünderte Mensch muss sich Entschädigungen vor Gericht mühsam erstreiten.

Allerdings verleitet die Rede vom toten Punkt auch dazu, der Kirche voreilig einen Totenschein auszustellen. Selbst wenn bei einer Patientin bereits ein Atem- und Herzstillstand festzustellen ist, sind Wiederbelebungsmaßnahmen noch möglich. Aber sie müssen zeitnah stattfinden. Zudem verlangen sie den massiven Einsatz von Technik und medizinischem Können. Es muss vor allem schnell gehen. Denn sinnvoll sind derartige Interventionen nur dann, wenn noch Vitalzeichen erkennbar sind. Erst dann gibt es eine Überlebenschance und vielleicht auch eine günstige Langzeitprognose. Vermutlich muss die Kirche auch – um im Bild zu bleiben – zusätzlich eine langwierige Rehabilitation durchlaufen.

Im Folgenden soll sondiert werden, ob sich für die Kirche eine soziokulturelle Überlebenschance auftut, wenn sie zur Therapieoption einer „nachholenden Modernisierung“ greift. Damit ist gemeint, dass sie unproduktive Ungleichzeitigkeiten mit jener Epoche und Gesellschaftsformation überwindet, in der sie das Evangelium wahrnehmbar, vernehmbar und annehmbar machen will.⁶ Die zur Diskussion gestellte These lautet: Wenn sich die Kirche nicht strukturell „modernisiert“, findet sie keinen Platz in der Moderne. Anders formuliert: Wenn das reale Leben mit seinen Chancen und Herausfor-

⁶ Zum Ganzen vgl. auch H.-J. Höhn, Zeichen der Zeit – Zeichen des Wandels. „Modernisierung“ als Thema kirchlicher Veränderungsdiskurse, in: S. Kopp (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (QD 306), Freiburg i. Br. 2020, 264–286; H.-J. Höhn, Selbstsakralisierung!? Kirche zwischen Modernitätskritik und Modernitätsverweigerung, in: O. J. Wiertz (Hg.), Katholische Kirche und Moderne (FTS 73), Münster 2015, 111–140.

derungen nicht in die Kirche einkehrt, kann die Kirche nicht ins reale Leben zurückkehren!

2 Anamnese: Moderne – Modernität – Modernisierung

Um zu präzisieren, was hinter der Forderung steht, die Kirche müsse endlich in der Moderne ankommen, muss zunächst geklärt werden, was mit den Begriffen „Moderne“ und „Modernität“ eigentlich gemeint ist und welche Herausforderungen für die Kirche damit umrissen werden. Vielfach werden diese Leitbegriffe als Container verwendet. Sie enthalten unterschiedliche Elemente, die sich in philosophischen, ideen- und kulturgeschichtlichen sowie gesellschaftstheoretischen Studien zu den Charakteristika der Zeit nach 1800 finden.⁷ Hierbei fungiert „Moderne“ als Epochenbegriff. „Modernität“ steht hingegen für die epochenspezifische Signatur von sozialen Strukturen, Interaktionen, Handlungsorientierungen und Mentalitäten. Ein typisch modernes Bewusstsein zeichnet demnach aus, dass es

- an die Stelle kultureller Uniformität den Ruf nach Pluralitätsfähigkeit setzt,
- die Reste einer ständischen Gesellschaft mitsamt jeglichem Untertanengeist vertreibt und nach freien, ihrem Gewissen und ihrer Vernunft verantworteten Bürger(inne)n ruft,
- Freiheit mit Toleranz vereinbaren will,
- in öffentlichen Angelegenheiten statt obrigkeitlicher Verfügung die Partizipation und den Diskurs aller Betroffenen erwartet.

Die „Modernität“ sozialer Verhältnisse, Strukturen und Institutionen bemisst sich danach, inwieweit sie willens und fähig sind, sich einem permanenten Wandel zum von der Vernunft gebotenen Besseren zu unterziehen. Das impliziert ein Bewusstsein der Kontingenz von Gegenwart und Vergangenheit sowie eine Orientierung am Zukünftigen als dem erhofften Besseren. Dieses Bessere ist aber nicht bloß Gegenstand menschlichen Hoffens, sondern zugleich auch Re-

⁷ Zu entsprechenden Klärungen vgl. etwa O. J. Wiertz, *Katholische Kirche und Moderne. Welche Moderne – welche Kirche?*, in: ders. (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne* (s. Anm. 6), 1–66; F.-X. Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg i. Br. 2012, 27–60.

sultat seines Wollens und Tuns. Es soll ein Prozess in Gang gesetzt werden, welcher auf der gesellschaftlichen Verwirklichung von Grund- und Menschenrechten insistiert und daran auch die Legitimität und Autorität staatlicher Akteure misst. Die Gesellschaft zum Besseren zu verändern, heißt ferner, die unterschiedlichen Sphären der Gesellschaft (z. B. Wirtschaft, Recht, Wissenschaft) gemäß ihrer Eigenlogik und Eigenrationalität zu entfalten und dabei ein Höchstmaß an Effizienz der darin ablaufenden funktionalen Prozesse zu erzielen.

Vor diesem Hintergrund hat Jürgen Habermas (* 1929) Kriterien formuliert, anhand deren sich auch die Modernitätskompatibilität religiöser Gemeinschaften ermessen lässt. Notwendig ist zunächst die religionsinterne Ausbildung eines reflexiven Bewusstseins, wodurch sie „aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder [...] Verzicht leisten“⁸. Modernitätskompatibel ist nach Habermas ein religiöses Bewusstsein,

- „das zu konkurrierenden, aber ihrerseits reflexiv gewordenen Religionen ein vernünftiges Verhältnis gewinnt,
- das den institutionalisierten Wissenschaften die Entscheidung über mundanes Wissen zugesteht und
- das die Prämissen der Menschenrechtsmoral an die eigenen Glaubenswahrheiten anschließt.“⁹

Die Kriterien der Modernitätskompatibilität werden der Kirche offenkundig von außen aufgezogen, was entsprechende Abwehrreflexe auslöst. Häufig wird die Gegenfrage gestellt: Ist die Moderne eigentlich ihrerseits religionskompatibel und transzendenzoffen oder macht sie das Säkulare zum alternativlosen Inbegriff dessen, was real und relevant sein kann? Mit dem Hinweis auf einen fehlenden Kompatibilitätstest mit ihrem theologischen Selbstverständnis sind zwar viele modernitätsaffine Kirchenreformen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) nur zögerlich angegangen und mit dem Vorbehalt der Rückabwicklung durchgeführt worden. Das aber ist nur die halbe Wahrheit. Die andere Hälfte zeigt eine be-

⁸ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, 14f.

⁹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 254.

trächtliche Lernkurve beim Bemühen einer Inkulturation des Christentums in eine von permanentem Wandel geprägte soziale Umwelt. Dieses Bemühen ist keineswegs chancenlos. Die auf den ersten Blick religionskritische Moderne hat nämlich einen Verlauf genommen, der durchaus religionsaffirmative Effekte zeigt und einen kritischen Diskurs mit den Vertreter(inne)n einer säkularitätskritischen Denk- und Lebensform ermöglicht.¹⁰

Das Konzil selbst hat der Kirche eine dialogische Verhältnisbestimmung ihres Weltverhältnisses ins Stammbuch geschrieben. Es finden sich zahlreiche Impulse für den Prozess des widerständigen Sich-Einlassens auf die soziokulturelle Signatur der Moderne und für eine kritisch-konstruktive Resonanz im Inneren der Kirche auf Veränderungen ihres sozialen Umfeldes. Die Kirche soll wahrnehmen, „was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist“, und mit Achtung blicken „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft“, wie es in Artikel 42 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt. Dies schließt auch die Überlegung ein, ob die säkulare Moderne von sich aus Werte und Normen hervorbringt, zu deren Anerkennung im Raum der Kirche letztlich keine Alternative besteht.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die „Modernität“ der Kirche und ihr Modernisierungsbedarf anhand einer Doppelfrage ermitteln: Gelingt es ihr, auf zeitgemäße Weise der Sache des Evangeliums gerecht zu werden? Gelingt es ihr, auf evangeliumsgemäße Weise den Herausforderungen der Zeit gerecht zu werden? Man muss also bei Kirchenreformen doppelt Maß nehmen: am Evangelium und zugleich an der Moderne.

Aber erneut melden sich Einwände gegen die Maßgeblichkeit der Moderne: Sind nicht mit jedem Modernisierungsschub bisher stets kontraproduktive Nebeneffekte verbunden gewesen? Wurde bei dem Versuch, mit der säkularen, autonomen Vernunft Geschichte zu machen, nicht auch das Un- und Widervernünftige mitproduziert? Hängt die Lebensdienlichkeit von Wirtschaft, Technik und Politik nicht davon ab, dass sie ökonomisch Unverrechnbares, technisch Unableitbares und politisch Unverfügbares respektieren? Gibt

¹⁰ Vgl. dazu H.-J. Höhn, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.

es nicht kulturelle Traditionen, die man unverfälscht bewahren sollte, wenn man vorankommen möchte?

Angesichts zahlreicher problem erzeugender Problemlösungen, die für die Moderne typisch sind und sich um die Diagnose der „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer (1895–1973) und Theodor W. Adorno (1903–1963) gruppieren, birgt eine Modernisierung der Kirche erhebliche Risiken. Wird nicht jede Institution, die sich auf die Moderne einlässt, zwangsläufig teilhaben an ihren Pathologien, Krisen und Entgleisungen? Wenn die Kirche beginnt, in ihrem Inneren die Moderne nachzuholen, ist es dann nicht unvermeidlich, dass sie alle Fehlentwicklungen der Moderne wiederholen wird? Vor allem aber: Ist von der Kirche wirklich Zeitgenossenschaft mit der säkularen Welt oder nicht viel eher kritische Ungleichzeitigkeit und selbstbewusste Ungleichförmigkeit verlangt?

Zweifellos rührt der Appell, sich der Welt nicht anzugleichen (vgl. Röm 12,2; Jak 4,4) an ein Grundthema der gesamten Christentumsgeschichte. Aber wann schlägt ein christlicher Nonkonformismus um in eine Form der Weltfremdheit, die das Christentum zu einem kulturellen Fremdkörper werden lässt? Wann wird er zu einer Ausrede für den Aufbau einer religiösen Parallelgesellschaft, in der verachtet wird, was das soziale Umfeld an beachtlichen Neuerungen für ein menschliches Miteinander hervorbringt?

3 Befund und Therapieoption: Der Synodale Weg als Projekt einer nachholenden Modernisierung der Kirche?

Wenn die Selbstheilungskräfte eines Organismus nicht mehr ausreichen, um eine Krise zu überwinden, muss ihm von außen zugeführt werden, was ihm fehlt. Ein solcher Therapievorschlag ist für jene Kirchenführer obsolet, die noch dem Gedanken der *societas perfecta* anhängen und davon ausgehen, dass die Kirche hinreichend ausgestattet ist mit allen Mitteln und Kräften, die sie zur Erfüllung ihres Heilsauftrages braucht.¹¹ Da es ihr an nichts mangelt, was ihr Sen-

¹¹ In der Enzyklika *Immortale Dei* von Papst Leo XIII. (1878–1903) vom 1. November 1885 (vgl. DH 3165–3179) wird von der Kirche ausgesagt: „Obwohl diese Gesellschaft nicht anders als die bürgerliche Gemeinschaft aus Menschen besteht, ist sie dennoch wegen des ihr bestimmten Zieles und der Mittel, mit denen sie

dungsauftrag erfordert, spricht nichts dafür, sich außerhalb der eigenen Reihen nach Mitteln und Kräften umzusehen, die aus einer Mangellage an Vertrauen und Glaubwürdigkeit herausführen oder eigene Fehlleistungen und Fehlstellungen korrigieren könnten.

Dabei wird nicht bedacht, ob eine Situation eintreten kann, in der die Kirche erst wieder in die Lage versetzt werden muss, in angemessener Weise über jene Mittel verfügen zu können, die ihr zur Erfüllung ihres Auftrags gegeben sind. Sie verfügt in diesem Fall nicht mehr über das Vermögen, über ihr Vermögen zu verfügen. Anders formuliert: Auch Selbstheilungskräfte müssen gelegentlich von außen stimuliert werden, um wirksam zu werden.

Vielleicht trifft diese Konstellation auch auf das Projekt des von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken beschrittenen Synodalen Weges (2020–2023) zu. Ursprünglich war dieses Projekt begonnen worden, um über Konsequenzen der sog. MHG-Studie¹² über sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch Kleriker nachzudenken. Rasch wurde deutlich, dass sowohl im Bereich der Aufdeckung von Missbrauch als auch im Bereich der Aufdeckung der Missbrauchsvertuschung ein kirchlicher „Autokorrekturmodus“ versagte. Sehr bald zeigte sich auch, dass die Aufarbeitung dieses Missbrauchs vor der Frage nach systemischen Ursachen nicht Halt machen durfte und ver-

zum Ziel strebt, übernatürlich und geistlich: und deshalb unterscheidet sie sich und hebt sich von der bürgerlichen Gesellschaft ab: und – was höchst wichtig ist – sie ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt. So wie das Ziel, nach dem die Kirche strebt, bei weitem das edelste ist, so ist auch ihre Vollmacht die vortrefflichste von allen und kann nicht für geringer als die bürgerliche Herrschaft gehalten werden oder dieser in irgendeiner Weise untertan sein“ (DH 3167). Zur historischen und theologischen Verortung dieser Vorstellung vgl. T. Meckel, *Societas perfecta*. Historisch, in: H. Hallermann u. a. (Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht*, Bd. 4, Paderborn 2021, 193–196; P. Granfield, *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs „societas perfecta“*, in: *Conc(D) 18* (1982) 460–464.

¹² Vgl. MHG-Studie: Forschungsprojekt „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

meintlich dogmatisch abgesicherte Positionen zu Rang und Stand der Priester, zur sakralen und ökonomischen Machtakkumulation aufseiten der Bischöfe, zur Geschlechteranthropologie und kirchlichen Sexualmoral neu verhandelt werden sollten.¹³ Entsprechende Problemanzeigen und die zugehörige Reformagenda wurden auf vier Synodalforen verteilt:

- (1) Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag,
- (2) Priesterliche Existenz heute,
- (3) Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche und
- (4) Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft.

In allen Foren wurde deutlich, wie sehr sich die Kirche in eine Situation der unproduktiven Ungleichzeitigkeit gegenüber der Moderne manövriert hatte. Die theologisch reklamierte Verschiedenheit kirchlicher Sozialformen des Christlichen von säkularen Normen und Sozialgestalten menschengerechten Miteinanders erwies sich vielfach als Hemmnis und Hindernis, um sowohl dem Evangelium eine glaubwürdige Sozialgestalt zu geben als auch einen Beitrag zum sozialen Gemeinwohl zu leisten.

Insgesamt wurden bei den Synodalversammlungen 15 Texte verabschiedet. Neben einer Präambel und einer theologischen Grundlegung des Reformprozesses sind je ein Grundtext der Synodalforen zu Macht und Gewaltenteilung, Priesterliche Existenz und Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche sowie aus jedem Forum sog. Handlungstexte beschlossen worden.¹⁴ Der Grundtext des Synodalforums 4 „Leben in gelingenden Beziehungen“ verfehlte im September 2022 die notwendige bischöfliche Zustimmung. In den Handlungstexten finden sich etliche Voten, die eine bisher in der

¹³ Zur Genese und einzelnen Etappen dieses Projektes vgl. A. K. Preckel, *Der Synodale Weg. Fragen und Antworten*, Stuttgart 2020; G. M. Hoff, J. Knop, B. Kranemann (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308)*, Freiburg i. Br. 2020; B. S. Anuth, G. Bier, K. Kreuzer (Hg.), *Der Synodale Weg – eine Zwischenbilanz*, Freiburg i. Br. 2021; M. Labudda, M. Leitschuh (Hg.), *Synodaler Weg – letzte Chance? Standpunkte zur Zukunft der katholischen Kirche*, Paderborn 2020; T. Söding, *Gemeinsam unterwegs. Synodalität in der katholischen Kirche*, Ostfildern 2022.

¹⁴ Sämtliche Texte sind online abrufbar unter: <https://www.synodalerweg.de/bechluss> (Zugriff: 1.9.2023).

Grauzone des kirchenrechtlich nicht Erlaubten angesiedelte Praxis betreffen – z. B. Segensfeiern für Paare, die aus dem Rahmen der kirchlichen Ehelehre fallen. Andere bekräftigen Anliegen, die schon seit Jahrzehnten im Vatikan vorgetragen werden – z. B. die Laienpredigt, das Frauendiakonot und die Aufhebung des Pflichtzölibats.

In welchem Maße kann nun davon gesprochen werden, dass diese Voten auf eine nachholende Modernisierung der Kirche drängen? Bestehen sie den Test auf Modernitätskompatibilität mit den von Habermas formulierten Kriterien? Anhand einiger kleiner Stichproben soll eine kurze Evaluation wichtiger Synodaltex-te versucht werden.

Die erste Stichprobe zielt auf den Grundtext von Forum 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“. Hier wird gleich zu Beginn die Anschlussfähigkeit an die Rechtskultur einer demokratisch geprägten Gesellschaft thematisiert und unterstrichen, dass kirchliches Recht an den Grund- und Menschenrechten ausgerichtet werden muss und möglichem Machtmissbrauch durch Transparenz, Rechenschaftslegung und effektive Machtkontrolle vorgebeugt werden kann.¹⁵ Gesucht wird auch nach innerkirchlich bereits bestehenden Affinitäten zu den Prinzipien von Demokratie und Gewaltenteilung:

„Eine Veränderung der kirchlichen Machtordnung ist aufgrund einer eigenen kirchlichen Geschichte des Synodalprinzips, aufgrund demokratischer Entscheidungsprozesse in Orden und kirchlichen Verbänden und aus Gründen gelingender Inkulturation in eine demokratisch geprägte freiheitlich-rechtsstaatliche Gesellschaft geboten.“¹⁶

Zwar kann dem Text attestiert werden, dass er um eine Anschlussfähigkeit von Glaubenswahrheiten an die Prämissen der Menschenrechtsmoral bemüht ist und insofern ein erstes Modernitätskriterium erfüllt. Aber so groß die Lernkurve auch ist, die der Grundtext dokumentiert, so gering ist die Zahl konkreter Umsetzungsmaßnahmen.

¹⁵ Vgl. Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag. Grundtext. Beschluss des Synodalen Weges, von der Synodalversammlung am 3. Februar 2022 gefasst, hg. vom Büro des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 3), Bonn 2022, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW3-Grundtext_MachtundGewaltenteilunginderKirche_2022.pdf (Zugriff: 1.9.2023), Nr. 15.

¹⁶ Ebd., Nr. 6.

Der Handlungstext „Synodalität nachhaltig stärken“ sieht die Einrichtung eines Synodalen Ausschusses bzw. Synodalen Rates als Beratungs- und Beschlussorgan bezüglich Grundsatzentscheidungen von überdiözesaner Bedeutung zu pastoralen Planungen, Zukunftsfragen und Haushaltsangelegenheiten der Kirche vor – und hat sich prompt ein römisches Veto eingehandelt.¹⁷ Der Handlungstext „Gemeinsam beraten und entscheiden“ begnügt sich mit dem Appell an die freiwillige Selbstbindung des Bischofs bzw. Pfarrers an die Beschlüsse von Beratungsgremien, die allen Kirchenangehörigen zugänglich sind. Als Rahmen für diese Selbstverpflichtung wird „die verbindliche Glaubens- und Rechtsordnung der Kirche“¹⁸ ausgegeben. Dass weitreichende Reformen ohne eine Reform dieses Bezugsrahmens nicht durchführbar sind, zeigt deren begrenzte Umsetzbarkeit auf.

Eine zweite Stichprobe entnehme ich dem Forum 3 „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“. Auch hier ist der gleichnamige Grundtext bemüht, sich hinsichtlich seiner Prämissen und Kernposition als kompatibel mit einer modernen Menschenrechtsmoral zu erweisen. Keinen Zweifel lässt man daran, dass das Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit auch eine theologische Grundlage hat (vgl. Gal 3,28). Alle Getauften und Gefirmten sollen die allen gleichermaßen geschuldete Anerkennung und Wertschätzung ihrer Charismen und ihrer geistlichen Berufung erfahren. Diese darf nicht abhängig gemacht werden von ihrer geschlechtlichen Identität. Entsprechend ihrer Eignung, ihren Fähigkeiten und Kompetenzen sollen sie in Diensten und Ämtern tätig werden dürfen, die der Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit dienen.¹⁹ Auch in diesem

¹⁷ Vgl. Synodalität nachhaltig stärken. Ein Synodaler Rat für die katholische Kirche in Deutschland. Handlungstext. Beschluss des Synodalen Weges, von der Synodalen Versammlung am 10. September 2022 gefasst, hg. vom Sekretariat des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 10), Bonn 2022, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW10-Handlungstext_Synodalitaet-nachhaltig-staerken_2022.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

¹⁸ Vorlage des Synodalforums 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ zur Ersten Lesung auf der Zweiten Synodalversammlung (30.9.–2.10.2021) für den Handlungstext „Gemeinsam beraten und entscheiden“ [überwiesen in den Synodalen Ausschuss], in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/3.3_SV-II-Synodalforum-I-Handlungstext.GemeinsamBeratenUndEntscheiden-Lesung1.pdf (Zugriff: 1.9.2023), Nr. 2.

¹⁹ Vgl. Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche. Grundtext. Beschluss des

Fall verhindern die bestehenden kirchenrechtlichen Umsetzungsbedingungen die Umsetzbarkeit einer theologischen Grundüberzeugung.

Die dritte Stichprobe bezieht sich auf Forum 4 „Leben in gelingenden Beziehungen“. Folgt man dem Kompatibilitätskriterium, dass Kompetenz und Autonomie der Wissenschaft in säkularen Angelegenheiten vonseiten der Kirche zu respektieren sind, dann steht für die Kirche eine Neubewertung menschlicher Sexualität inklusive des Phänomens der Homosexualität an. Diese Neubewertung ergibt sich aus einer differenzierten human- und naturwissenschaftlichen Betrachtung des Zusammenspiels genetischer und epigenetischer Prozesse sowie des Anteils psychosozialer Faktoren bei der Ausbildung einer sexuellen Orientierung. Ein religiöses Bewusstsein kann bei der Identifikation dieser Faktoren keine eigene Kompetenz und Autorität beanspruchen. Wenn es zu einer normativen Bewertung menschlicher Sexualität ansetzt, muss ein religiöses Bewusstsein sich auf hinreichend abgesicherte Tatsachenurteile stützen. Führen neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu einem veränderten Tatsachenurteil, kann dies Auswirkungen auf ein ethisches Werturteil haben. Die Überzeugungskraft und Gültigkeit des Werturteils ist von der Richtigkeit der darin reflektierten Sachenaussage abhängig. Dieser Nexus gilt für jede Ethikkonzeption, die empirische und normative Bezüge der Urteilsbildung anerkennt, und stellt kein Sonderproblem kirchlicher Sexualethik dar.²⁰ Der Handlungstext

Synodalen Weges, von der Synodalversammlung am 9. September 2022 gefasst, hg. vom Sekretariat des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 5), Bonn 2022, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Bei_traege/beschluesse-broschueren/SW5-Grundtext_Frauen-in-Diensten-und-Aemtern-in-der-Kirche_2022.pdf (Zugriff: 1.9.2023), Nr. 1f.14–17.115.119.

²⁰ Vgl. dazu ausführlich H.-J. Höhn, Empirie und Orientierung. Aspekte einer „Moralepistemologie“, in: W. Schaupp (Hg.), Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moraltheologie und Sozialethik (SThE 142), Fribourg – Freiburg i. Br. 2014, 87–101. Moralische Äußerungen bestehen in der Regel aus mindestens zwei Komponenten: aus einem Tatsachenurteil und aus einem normativen Werturteil. In einem Tatsachenurteil wird ein Sachverhalt zur Kenntnis genommen, in einer normativen Aussage wird dazu wertend Stellung bezogen. Diese Stellungnahme hat ihren Referenzpunkt in einem „moral point of view“ (wie er z. B. im kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt). Die Überzeugungskraft und die Gültigkeit einer moralischen Äußerung sind nicht nur von der Plausibilität dieses „moral point of view“, sondern auch von der Richtigkeit der darin enthalte-

„Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt“²¹ gesteht explizit den säkularen Wissenschaften die Kompetenz des Tatsachenurteils zu, wenn er sich zur biologischen Geschlechtsidentität des Menschen äußert:

„Die *biologische* Geschlechtsidentität eines Menschen beruht zunächst auf dem chromosomalen Code des XX bzw. des XY auf. Sie lässt sich aber keinesfalls darauf reduzieren. Die biologische Geschlechtsidentität entwickelt sich [stattdessen] in komplizierten Wechselwirkungen zwischen genetischen und epigenetischen Faktoren [...]. Sexualhormone, wie Testosteron oder Östradistol, bestimmen alle Geschlechter, wobei sie in als männlich oder weiblich wahrgenommenen Körpern in unterschiedlichen Konzentrationswerten auftreten.“²²

nen Tatsachenaussage abhängig. Moralisches Urteilen und Handeln wird mitkonstituiert von Wirkfaktoren, die sich empirisch ermitteln lassen. Korrekturen im Bereich empirischer Erkenntnis ziehen dann zwangsläufig Korrekturen auf der Ebene der ethischen Urteilsbildung und Handlungsorientierung nach sich. Was reichlich abstrakt klingt, wurde im Januar 2013 zum Gegenstand einer bemerkenswerten Presseerklärung des Erzbischofs von Köln. Vorausgegangen waren Berichte über die in einem Kölner katholischen Krankenhaus verweigerte medizinische Versorgung nach einer Vergewaltigung. Als Grund für diese Verweigerung wurde die mögliche abortive Wirkung der sog. „Pille danach“ angeführt. Der Einsatz eines solchen Präparates ist mit der katholischen Moraldoktrin nicht vereinbar. Am 31. Januar 2013 entschied Joachim Kardinal Meisner, dass zukünftig die „Pille danach“ erlaubt wird, wenn dieses Medikament keine abtreibende Wirkung habe und mit ihm eine „verbrecherische Befruchtung“ verhindert werden könne. – Zum genauen Wortlaut vgl. Ethische Konsequenz. Kardinal Meisner erlaubt Form der „Pille danach“ (31. Januar 2013), in: <https://www.domradio.de/artikel/kardinal-meisner-erlaubt-form-der-pille-danach> (Zugriff: 1.9.2023). Mit dieser Stellungnahme wurde eine wichtige Modifikation einer konkreten moralischen Sollens- qua Unterlassungsforderung der lehramtliche Moraldoktrin vorgenommen. Hinter dieser Modifikation steht jedoch nicht die Veränderung eines Maßstabs der moralischen Beurteilung eines empirischen Sachverhaltes. Vielmehr hat die veränderte nicht moralische Beurteilung eines empirischen Sachverhaltes eine veränderte moralische Stellungnahme zur Folge.

²¹ Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt. Handlungstext. Beschluss des Synodalen Weges, von der Synodalversammlung am 10. März 2023 gefasst, hg. vom Sekretariat des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 15), Bonn 2023, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW15-Handlungstext_Umgang_mit_geschlechtlicher_Vielfalt.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

²² Ebd., Nr. 1 [Hervorhebung im Original].

Bei der Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse steht die kirchliche Sexualethik in diesem Kontext vor einer doppelten Herausforderung. Der Handlungstext übernimmt bereits einleitend eine Stellungnahme des Deutschen Ethikrates zur Intersexualität:

„Das hormonelle Geschlecht ist im Unterschied zum genetischen Geschlecht nicht typologisch binär (das heißt strikt männlich oder weiblich), sondern prägt sich auf einer gleitenden Skala aus, bei der der individuelle Status auch zwischen den beiden Polen liegen kann.“²³

Damit wirft er zum einen die Frage auf, ob und inwiefern die Kirche an einem binären Menschenbild mit der Logik des „entweder Mann oder Frau“ noch festhalten kann und stattdessen einem polaren Menschenbild folgen soll. Zum anderen wird hier eine fundamental-theologische Herausforderung deutlich. Ist die Kirche bereit, ein Verhältnis von Glaube und Vernunft anzunehmen, das der Vernunft eine Filterfunktion zuweist?²⁴ Wenn gilt, dass nichts als Gegenstand des Glaubens in Betracht kommt, das valider Vernunftkenntnis widerspricht, dann kann in einer theologischen Geschlechteranthropologie nicht mehr behauptet werden, dass der Mensch entweder als Mann oder als Frau biologisch Mensch ist. Wie weitreichend diese Herausforderung ist, zeigt die bischöfliche Ablehnung des Grundtextes zu einer erneuerten Sexualethik. Viele Kritiker setzten den Abschied von einem binären Menschenbild mit einer Preisgabe biblischer Anthropologie gleich – ohne sich zu fragen, ob die biblischen Referenztexte (z. B. Gen 1,27: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild. Männlich und weiblich schuf er sie.“) tatsächlich eine solche Binarität implizieren.²⁵

²³ Ebd.; zit. nach: Stellungnahme „Intersexualität“ des Deutschen Ethikrates vom 23. Februar 2012, Berlin 2012, in: https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/DER_StnIntersex_Deu_Online.pdf (Zugriff: 1.9.2023.), 32.

²⁴ Zu dieser Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft vgl. H.-J. Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.

²⁵ Auf dieser Linie vgl. J. Brantl, *Paradigmenwechsel statt Weiterentwicklung. Neue Positionsbestimmungen zu den Fragen von Liebe, Sexualität und Partnerschaft auf dem Synodalen Weg – eine kritische Einschätzung*, in: *ThQ* 201 (2021) 378–395.

4 Nachsorge: Reformen, die nichts ändern?

Patient(inn)en, die eine schwierige Operation überstanden haben, müssen sich auf regelmäßige Nachsorgetermine einstellen, um den Therapieerfolg abzusichern. Die Nachsorge wird dabei auch zur Vorsorge. Denn man will das Wiederauftreten der Erkrankung frühzeitig verhindern und ebenso negative Nebenwirkungen und Spätfolgen des medizinischen Eingriffs kontrollieren. In ähnlicher Weise wird man sich in naher Zukunft um die Reformvorschläge des Synodalen Weges kümmern müssen. Haben sie das Potenzial, die Kirchenkrise zu stoppen? Handelt es sich nur um vorübergehend erfolgreiche Versuche, eine produktive Gleichzeitigkeit mit der Moderne herzustellen? Sind die Initiativen zu einer innerkirchlichen Demokratisierung und Machtkontrolle vergeblich, weil ihre Umsetzung durch römische Autoritäten blockiert wird? Sind die angestrebten Reformen wirkungslos, wenn es darum geht, den Verlust an Vertrauen in kirchliche Amtsträger und den sozialen Niedergang einer religiösen Institution einzudämmen? Diese Fragen stehen im Zentrum etlicher Tagungen, die eine Evaluation des Synodalen Weges vornehmen. Welche Aspekte dabei bedeutsam sein können, soll abschließend skizziert werden.

Zunächst sind Wirkung und Ertrag des Synodalen Weges an den Problemen zu messen, die zu seiner Einrichtung führten und seine Ziele definierten. Wenn dazu die Sensibilisierung für die ausgedehnten Problemzonen der Kirche gehört, welche die MHG-Studie offengelegt hat, sieht die Bilanz weniger dürrig aus als zu befürchten ist. Gewachsen ist die Aufmerksamkeit für die prekäre sakral-spirituelle, administrative und finanzielle Machtaggregation in der Kirche.²⁶ Sie ermöglichte den Missbrauch dieser Macht und die Überhöhung der Inhaber dieser Macht. Gewachsen ist die Bereitschaft, umfassende Maßnahmen zur Prävention sexuellen und spirituellen Missbrauchs zu etablieren. Gewachsen ist der Protest gegen die Missachtung von Frauen und nicht-binären Menschen, gegen lebens- und menschenfeindliche Verengungen der kirchlichen Sexualmoral. Gestiegen ist die Bereitschaft, institutionell und strukturell gegen Diskriminierungen in der Kirche vorzugehen und ihr Arbeitsrecht entsprechend zu korrigieren.

²⁶ Vgl. dazu auch die instruktive Studie von H. Haslinger, *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*, Freiburg i. Br. 2022.

Von diesen „vertrauensbildenden Maßnahmen“ sind zunächst nur kircheninterne positive Effekte zu erwarten. Vermutlich werden einige Bleibekräfte gestärkt und bestehende Austrittsneigungen abgemildert. Hingegen wird ein Verständnis von „Synodalität“, das die Merkmale einer repräsentativen Demokratie weitgehend tilgt, eher die Fliehkräfte stärken. Selbst wenn einige vom Synodalen Weg anvisierte Reformen (z. B. hinsichtlich der Mitwirkung von Lai[inn]en bei Bischofsbestellungen) tatsächlich erfolgen, werden sie kaum Rückkehrmotive verstärken. Wer einen Kirchenaustritt hinter sich hat, aber Christ(in) bleiben will, findet konfessionspezifische Aspekte des Christseins immer weniger belangvoll. Die Versuche, mit dem Diakonat der Frau eine nachholende Modernisierung auf dem Feld der Geschlechtergerechtigkeit vorzunehmen, dürften außerdem wenig Eindruck machen, wenn damit zugleich ein Stoppsignal beim vollständigen Zugang zu allen sakramentalen Ämtern verbunden ist.

Was sich mit Innovationen, die der Synodale Weg vorschlägt, bestenfalls erreichen lässt, ist das Abrücken von einer unproduktiven Ungleichzeitigkeit mit einer liberalen Moderne. Eventuell ist die Fortschreibung einer menschenfreundlichen kirchlichen Sexualmoral auch ein erster Schritt um zu verhindern, dass das Stigma einer Institution, in der die Doppelmoral regierte, auch zum sozialen Stigma des ihr zugehörigen Individuums wird. Ihm würde nicht länger zugemutet, für das systemische Versagen einer Institution und ihrer Führungseliten in Mithaftung genommen zu werden. Ohnehin ist angesichts der sich überlappenden Kirchenkrisen und Skandale längst der Verbleib in der Kirche, nicht aber der Austritt gesellschaftlich begründungsbedürftig geworden.

Die Ergebnisse aus dem „Religionsmonitor 2023“ der Bertelsmann Stiftung legen nahe, zwischen Anlass und Grund für massive Kirchenaustritte zu unterscheiden. Die Austrittsneigung steigt mit dem Verlust an Vertrauen in die Reformbereitschaft religiöser Institutionen, denen fortwährend Missstände, Skandale und deren Verschleierung nachgewiesen werden. Parallel zu diesem Prozess der Kirchendistanzierung verläuft ein Prozess der Religionsdistanzierung.²⁷ Der Bevölkerungsanteil wächst, der biografisch keine religiö-

²⁷ Vgl. Bertelsmann Stiftung (Hg.), Die Zukunft der Kirchen (s. Anm. 2), 6: „Mitglieder mit einer festen Austrittsabsicht gehen mit einem Anteil von nur

se Sozialisation erfahren hat und dessen eigene Religiositätseinschätzung immer geringer ausfällt. Es sprechen viele Indizien dafür, dass in dem Maße, in dem eine institutionalisierte religiöse Praxis abnimmt, unter den Religionsdistanzierten die Einschätzung wächst, dass jedwede religiöse Praxis entbehrlich, verzichtbar, belanglos ist.

Will die Kirche dem Prozess der Religionsdistanzierung etwas entgegenzusetzen, braucht es mehr und anderes als die Reformkonzepte des Synodalen Weges. Sie sind notwendig, aber nicht hinreichend. Mit ihnen allein ist nicht zu verhindern, dass die Kirche auf dem Nullpunkt der Relevanzskala säkularer Zeitgenoss(inn)en ankommt. Sie muss sich verstärkt jenen verbliebenen Kompetenzerwartungen widmen, die mit den ersten und letzten Fragen menschlichen Daseins zu tun haben und religiös „anschlussfähig“ sind. Anders formuliert: Eine hinsichtlich ihrer Strukturen und Glaubensinhalte „modernitätskompatibel“ reformierte Kirche findet erst dann Resonanz und Anerkennung, wenn sie zugleich ihre pastorale Kernkompetenz für die Bewältigung eines säkularisierungsresistenten Bezugsproblems menschlicher Daseinsdeutung und Lebensgestaltung unter Beweis stellt. Hierbei ist auf Formen religiöser Aufgeschlossenheit einzugehen, die auf den ersten Blick nicht auf Gott gerichtet sind, sondern subjekt- und selbstzentriert erscheinen. Es geht dem Menschen dabei ebenso um sich selbst und seine Identität wie um existenziell bedeutsame, identitätsstiftende Unterschiede: Was unterscheidet mein faktisches Ich von meinem wahren Selbst? Auf welche Weise komme ich dahinter, wie es letztlich um mich steht,

fünf Prozent deutlich seltener regelmäßig zum Gottesdienst als diejenigen, die einen Austritt aus der Kirche für unwahrscheinlich halten (20 Prozent). Dieses Muster setzt sich auch auf individueller Ebene fort: Für Mitglieder mit fester Austrittsabsicht spielt Religion im Alltag eine geringere Rolle – nur zwölf Prozent geben an, dass Religion für sie (sehr) wichtig sei. Unter Mitgliedern ohne Austrittsabsicht beträgt dieser Anteil 45 Prozent. Zudem schätzen sich lediglich sieben Prozent der Austrittsgeneigten als sehr oder ziemlich religiös ein, während das für ein Viertel der fest gebundenen Mitglieder gilt [...]. Es zeichnet sich also ab, dass sich vor allem die Mitglieder von den Kirchen abwenden beziehungsweise eine feste Austrittsabsicht artikulieren, die ohnehin nur eine lose Bindung zu der Institution haben und für die Religion im Alltag eine geringere Rolle spielt. Das heißt, dass eine Entfremdung von den Kirchen und von traditionellen Formen der Religiosität meist bereits stattgefunden hat, bevor dies in einer Austrittsabsicht mündet.“

was noch in mir steckt, was ich noch aus mir machen kann? Wird es einen Unterschied machen, ob es mich gegeben hat – oder nicht?²⁸

Diese Fragen sind insoweit sowohl modernitätskompatibel als auch säkularisierungsresistent, wie sie von Modernisierungsprozessen immer wieder ausgelöst, aber von ihnen nicht hinreichend beantwortet werden. Damit verbunden ist ein existenzielles Bezugsproblem für die Ausbildung eines religiösen Bewusstseins. Es kann als ein Akzeptanzproblem identifiziert werden, das in einer Doppelfrage zum Ausdruck kommt: Kann man Ja zu einem Leben sagen, in dem es vieles gibt, das völlig unannehmbar ist? – Kann man Nein zu einem Leben sagen, in dem es etwas gibt, das ohne Wenn und Aber annehmbar ist? Wie man angesichts des kategorisch Unannehmbaren das Leben annehmen kann, ist insofern eine „religionsproduktive“ Frage, dass sie auf ein Problem aufmerksam macht, mit dem vernunftgemäß umzugehen Thema und Rechtfertigung einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit sein könnte: Wie ist im Widerstreit des uneingeschränkt Unannehmbaren des Daseins und des kategorisch Annehmbaren die Akzeptanz eines solchen Lebens zu rechtfertigen?

Ob die Kirche für die Selbst- und Daseinsakzeptanz des Menschen gute Gründe anführen und zu einer entsprechenden Lebenspraxis beitragen kann, dürfte auch über ihre Relevanz und Akzeptanz entscheiden. Allerdings ist zu vermuten, dass auf diese Zuständigkeitsbestimmung eher mit Skepsis als mit Zustimmung reagiert wird. Wahrscheinlich löst sie den Stoßseufzer aus „Das hat uns gerade noch gefehlt!“. Dieser Seufzer wird häufig geäußert, wenn zu einem Haufen von Problemen noch ein weiteres hinzukommt, das die Lösung der bestehenden Probleme zusätzlich erschwert. In der Tat wird hier behauptet, dass die Herausforderung der Daseinsakzeptanz ein derart zusätzliches Problem darstellt. Es kommt in folgenden Fragen zur Sprache:

- Ist ein Dasein letztlich zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, der Konkurrenz um ihre Nutzung und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt?

²⁸ Vgl. H.-J. Höhn, *Ich. Essays über Identität und Heimat*, Würzburg 2018.

- Ist ein Leben letztlich akzeptabel, wenn alle (daseinsimmanenten) Versuche zur Herstellung dieser Akzeptanz am Ende nur deren Fraglichkeit hervortreiben?
- Wie ist eine Welt zu bejahren, in der man sich nur insoweit die Chance sichert, etwas vom Leben zu haben, dass man sich in Konkurrenz gegenüber anderen durchsetzt und sich am Ende doch nur den Tod holen wird?
- Wie kann jemand zu sich selbst stehen, wenn es in einer endlichen und vergänglichen Welt nichts Beständiges gibt, auf das letztlich Verlass ist und einen Menschen Stand im Unbeständigen gewinnen lässt?
- Kann man rational verantwortbar ein Leben akzeptieren, wenn mit den Mitteln der Vernunft weder dem schicksalhaften Unglück beizukommen ist noch das Beglückende des Glücks befördert werden kann?

„Säkularisierungsresistent“ sind diese Fragen auch deshalb, weil sie auf Umstände menschlichen Daseins hinweisen, die in einer säkularen Welt befremden, weil sie sich die autonome Vernunft mit ihren eigenen Mitteln nicht verfügbar und handhabbar machen kann. Wo die Vernunft mit dem solchermaßen Unverfügbaren zu tun bekommt, wofür sie selbst keine zureichenden vernunftgemäßen Umgangsformen entwickeln kann, wird sie an der Frage interessiert sein, ob es diesseits und jenseits der Vernunft sinnvolle und zumutbare Einstellungen zum Befremdlichen zu entdecken gibt.

Zur Sache der Religion gehört genau dies: sinnvolle Bezugnahmen auf das in Vernunftverhältnisse Unübersetzbare auszubilden. Unübersetzbar in Vernunftverhältnisse ist nicht nur, was jeweils für sich das Unannehmbare am Inakzeptablen (d. h. das Böartige des Bösen, das Leidvolle am Leiden) und die Annehmbarkeit des Akzeptablen (d. h. das Beglückende des Glücks) ausmacht, sondern auch das angesichts des Widerstreits zwischen Unannehmbarem und Akzeptablem, zwischen dem Böartigen und dem Beglückenden gesuchte Verhältnis zum Dasein, in dem trotz des kategorisch Inakzeptablen eine Zustimmung zum Dasein erfolgt. In der Thematisierung dieses Widerstreites geht es dem religiösen Denken um die Gelingensbedingungen, Mittel und Wege einer kontrafaktischen Selbst- und Weltakzeptanz.²⁹

²⁹ Zum Ganzen vgl. auch H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie post-säkular*, Paderborn u. a. 2010.

Man mag diese Beschreibung eines Bezugsproblems religiöser Daseinsvergewisserung als wenig relevant für die aktuelle Kirchenkrise deklarieren. Aber es spricht manches dafür, dass ohne die Thematisierung dieses Problems die Frage nach der Relevanz und Akzeptanz der Kirche noch viel schwieriger zu beantworten ist.³⁰ Anders gesagt: Die Frage, zu welchen Formen der Selbst-, Welt- und Daseinsakzeptanz das Evangelium inspiriert, markiert auch eine Leerstelle in den Debatten um Relevanz und Akzeptanz der Kirche. Denn wenn die Kirche nicht mehr verdeutlichen kann, warum und wozu sich Menschen für das Evangelium interessieren sollten, wird sich kaum noch jemand für die Kirche interessieren.³¹ Und niemand wird das Leben annehmen können, der nicht im Leben die Erfahrung machen konnte, angenommen zu sein. Eine Kirche, die etwa queeren Menschen in ihren Reihen diese Erfahrung vorenthält, wird weder glaubwürdig verkünden können, dass Gott alle Menschen unbedingt annimmt, noch wird sie dafür Akzeptanz finden, dass ihre Praxis der partiellen Inakzeptanz evangeliumskonform ist.³²

³⁰ Es sei daran erinnert, dass die Akzeptanzthematik einen theologischen Fokus hat, der in der evangelischen Theologie mit dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* in Beziehung gesetzt wird. – Vgl. T. Mahlmann, Zur Geschichte der Formel „Articulus stantis et cadentis ecclesiae“, in: LuThK 17 (1993) 187–194. Beim Thema „Gnade und Rechtfertigung“, mit dessen evangeliumsgemäßer Deutung die Kirche steht und fällt, geht es um die unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott angesichts dessen, was am Menschen ohne Wenn und Aber zu kritisieren ist.

³¹ In modernen Gesellschaften finden Menschen erst dann Akzeptanz, wenn sie Akzeptables vorzuweisen haben. Ihre Wertschätzung hängt ab von den Wertschöpfungsketten, deren Glieder sie sind. Schlecht dran ist, wer nichts Verwertbares zustande bringt. Die Annahme und den Respekt eines Menschen allem Unannehmbaren und Wertlosen seines Tuns zum Trotz zu verlangen, wird in diesem Kontext zu einer inakzeptablen Forderung. Aber kein Mensch kann existieren, wo ein Kalkül von Zweck und Nutzen, von Umsatz und Rendite alles bestimmt und es keine Orte zweckfreier Anerkennung gibt. Als ein solcher Zufluchtsort erscheint der Glaube an Gott, wenn von ihm die Ermöglichung des Selbst-sein-Könnens unabhängig von allen Leistungserwartungen ausgeht. – Vgl. dazu auch M. Böhm, O. Fuchs, Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt, Würzburg 2022.

³² Zu welchen existenziellen Belastungen diese Inkonsequenz führt, zeigen die Erfahrungsberichte in: M. Gräve, H. Johannemann, M. Klein (Hg.), Katholisch und queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln, Paderborn 2021.

Die Kritiker(innen) des Synodalen Weges sind nicht müde geworden, das Ausweichen vor den Herausforderungen einer „Neuevangelisierung“ ehemals christlicher Gesellschaften als ein entscheidendes Manko dieses Reformprojektes zu brandmarken.³³ Sie mögen dabei verkannt haben, in welch hohem Maße kirchliche Strukturdefizite einer Verkündigung des Evangeliums im Wege stehen. Und man kann ihnen auch vorhalten, dass ihre polemische Rhetorik jene Risse und Zerwürfnisse im Katholizismus vermehren, die sie einzudämmen trachten. Aber gewiss wäre es die Anstrengung wert, nach einer Debatte über die strukturelle Modernitätsverträglichkeit der Kirche auch über essenzielle Plausibilitätshemmnisse und -hindernisse zentraler Inhalte des christlichen Glaubens in der Moderne nachzudenken.³⁴ Wenn die von Reformskeptikern angemahnte Treue zum Ursprung und zur Tradition der Kirche die soziokulturelle Musealisierung des Evangeliums befördert, ist nichts gewonnen. Eine wirksame „Neuevangelisierung“ kommt nicht umhin, in Form und Inhalt wirkliche Innovationen zu versuchen.³⁵ Inwieweit als Therapieoption eine Infusion mit dem Etikett „Daseinsakzeptanz“ angezeigt ist, mag ein entsprechendes Consilium der zu beteiligten theologischen Disziplinen und pastoral Tätigen erwägen. Dabei ist gewiss eine biblische Warnung zu bedenken: Neuer Wein in alten Schläuchen kann sie zum Bersten bringen (vgl. Mt 9,14–17). Aber ebenso gilt: Alter Wein in alten Schläuchen wird auf Dauer ungenießbar.

³³ Vgl. etwa C. Binninger u. a. (Hg.), „Was ER euch sagt, das tut!“ Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges, Regensburg 2021.

³⁴ Zu den Plädoyers für ein Update des christlichen Bekenntnisses vgl. exemplarisch M. Kroeger, „Was bleiben will, muss sich ändern“. Zur Legitimität einer Reform in den Herzstücken des christlichen Glaubens (Schriften zur Glaubensreform 6), Gütersloh 2015; K.-P. Jörns, Update für den Glauben. Denken und leben können, was man glaubt, Gütersloh 2012.

³⁵ Vgl. dazu auch den Beitrag von S. Tautz in diesem Band.

Ist der Kirche noch zu helfen oder hilft man ihr besser nicht?

Christiane Bundschuh-Schramm

Wie oft höre ich hinter vorgehaltener Hand, dass das System katholische Kirche zusammenbrechen muss, dass es vielleicht besser ist zuzuschauen, bis es kollabiert, als Anstrengungen der Kirchenentwicklung vorzunehmen, die doch nicht zum Erfolg führen.

Für mich als Kirchenentwicklerin lösen diese Äußerungen gemischte Gefühle aus. Ja, denke ich, vielleicht stimmt es, nein, denke ich, wozu dann meine Bemühungen, wozu dann die vielen Abteilungen zur strategischen Entwicklung der Kirche, die es in allen Bistümern gibt und wo Menschen sitzen, die sich redlich bemühen, ja klug und kompetent sind, um tatsächlich etwas zu bewirken.

Letztlich dürfte weder ja noch nein die passende Antwort sein, zumal jede Antwort müßig und die Zukunft in komplexen und fluiden Zeiten sowieso nicht vorhersehbar ist. Zwar benutze ich seit Kurzem die Metapher des Erdbebens, um deutlich zu machen, dass jetzt Weichen gestellt werden müssen, um noch vor dem Kippunkt zu agieren, aber erstens ist es umstritten, ob wir uns nicht nur klimatisch, sondern auch kirchlich vor oder hinter dem Kippunkt befinden, und zweitens können kirchliche Rettungsversuche nur ein willkommener Nebeneffekt sein. Es muss denen, die der Kirche immer noch helfen wollen, um etwas anderes gehen.

Ich spreche mich für zehn Gesichtspunkte aus, denen ich aktuelle Gefahren gegenüberstelle. Die Gesichtspunkte, nicht die Gefahren sind der Fokus.

1 Risiko zulassen

Angst ist keine gute Lehrmeisterin, zumindest dann nicht, wenn sie die Oberhand gewinnt. Vielleicht herrscht in der katholischen Kirche deshalb so viel Angst, weil man bewusst unbewusst um das Risiko weiß. Denn Glaube, Gott, Göttliches sind immer ein Risiko. Es

gibt keine letzten Sicherheiten, es gibt keine Gewissheit, es gibt keine wissenschaftlichen Beweise, dass Gott Sinn macht, dass die Göttliche gegenwärtig ist. Glaube ist kontingent, auch wenn er zur Kontingenzbewältigung beitragen kann. Der Inhalt des Glaubens, egal ob vormodern oder (post-)modern, kann ein Konstrukt sein, die Beziehung im Glauben ins Leere laufen, das Ereignis des Glaubens täuschen. Die Tat aus dem Glauben, diese ist zwar empirisch nachprüfbar, aber welche ist es, welches Handeln ist vom Glauben gedeckt und welches nicht? Selbst bei der Praxis des Glaubens und ihrer Beurteilung können sich breite Gräben auftun.

Und doch ist die vermisste Sicherheit eine große Chance, das Risiko ein lockender Gewinn. Denn nur das Risiko bewahrt uns vor falschen Sicherheiten, vermeintlichen Glaubenswahrheiten und Menschen, die Gott gefunden zu haben glauben und wie eine Trophäe vor sich hertragen. Nur das Risiko bewahrt vor dem für Gläubige gefährlichsten Laster, dem Hochmut.

Im säkularen Zeitalter ist das entscheidende Charakteristikum, dass man ohne religiösen Glauben leben kann, gut leben und darüber hinaus ein guter Mensch sein kann. Ja der Glaube ist die umkämpfte Option, nicht die säkulare Option.¹ Der religiöse Glaube lebt von der Unterscheidung und Abgrenzung, die die Gefahr der Abwertung enthalten. In einer hypersensiblen Zeit, in der Rassismus jeglicher Art auf dem Prüfstand steht, haben die Religionen schwierige Karten. Sie müssen belegen, dass ihr spezifischer Glaubenskosmos eine legitime Option ist, die sich selber relativieren kann, ohne sich aufzugeben.

Die Lösung liegt im Risiko, im bewussten Annehmen der säkularen Situation. Risiko aber heißt Umstellen vom Wissen auf Suchen, vom Behaupten auf Entdecken, vom Festhalten auf Freigeben.

¹ Vgl. C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von J. Schulte, Frankfurt a. M. 2009, 14–32, hier: 32: „Aber die Vorannahme des Nichtglaubens hat sich in immer mehr Milieus durchgesetzt und ist in einigen maßgeblichen Bereichen vorherrschend, beispielsweise an Universitäten und in intellektuellen Kreisen, von wo aus sie besonders leicht auf andere Bereiche übergreifen.“

2 In die Weite glauben

Glaube, wie er gelebt wird, ist oft weit, individuell und unterschiedlich; Glaube, wie er gelehrt wird, ist oft eng, allgemein und einheitlich. In der singularisierten Welt kann Glaube nicht mehr eindimensional verstanden werden, wobei sich die Frage stellt, ob er das je wurde. Auch unter der Oberfläche des verordneten Glaubens gab es wohl auch früher schon eine größere Pluralität. Doch heute wollen Menschen, dass ihnen diese individuelle Glaubensnote aktiv zugestanden wird. Sie wollen in ihrer persönlichen Glaubenssuche und in ihrem individuellen religiösen Leben anerkannt und gegebenenfalls unterstützt werden. Sie wollen beispielsweise nicht länger im Elternabend der Erstkommunion sitzen und skeptisch beäugt werden und daraufhin wiederum skeptisch auf die Verantwortlichen blicken, die von ihnen etwas erwarten könnten, was sie nicht zu leisten in der Lage sind oder sein wollen: z. B. regelmäßige Gottesdienstteilnahme, Mitarbeit in der Kirchengemeinde oder lückenlose Glaubenspraxis. Sie wollen auch nicht an einer Tauffeier teilnehmen, die in den Texten eine Haltung der Kontrolle und Überprüfung vermittelt, die ihnen Antworten abverlangt, die sie eigentlich nicht geben wollen, aber geben müssen, um das erwünschte Sakrament zu erhalten bzw. die erwünschte Sehnsucht gestillt zu bekommen, angenommen und in die christliche (nicht kirchengemeindliche) Gemeinschaft aufgenommen zu werden.

All diese Erfahrungen, die Menschen mit Kirche machen, weil sie individuell und selbstbestimmt glauben wollen und den Eindruck gewinnen müssen, dies nicht zu dürfen, führen zur Haltung der Kirchendistanz. Man macht das Ritual noch mit, weil man es vererben will, aber man distanziiert sich davon, um nicht vereinnahmt zu werden. Man tut und sagt Dinge ohne innere Beteiligung, weil man sie im Grunde gar nicht tun oder sagen will.

Kirchendistanz ist die Haltung der Mehrheit der Kirchenmitglieder und sie dürfte sogar bei den hauptamtlich Tätigen und bei den ehrenamtlich Engagierten weit verbreitet sein. Diese, und nicht nur die Austritte müssten die Alarmglocken in den Bistümern zum permanenten Schellen bringen, aber sie tun es nicht oder werden überhört. Mit Kirchendistanz findet man sich ab, so wie man sich auch mit den hohen Zahlen der Kirchenaustritte abfindet.

Wenn Menschen heute in die Weite glauben wollen, muss Kirche sie in diese Weite führen – bei vollem Risiko im Blick auf eine große

Glaubenspluralität und bezüglich der Entscheidung für oder gegen die Mitgliedschaft. Das bedeutet nicht, dass der Diskurs über Glaube und Theologie in Zukunft entfallen soll. Im Gegenteil, er muss breiter werden, umfassender, permanenter. Dies jedoch unter den Vorzeichen echten Diskurses und Dialogs. Wer will heute noch mit „der Kirche“ über Glaube und Zweifel sprechen, wenn schnell Verbotsschilder drohen und Christlichkeit oder Katholizität abgesprochen wird? Das ist dann aber nicht mehr christlich, heißt es z. B. schnell, wenn man die Personalität Gottes hinterfragt.

In einem Glaubenskurs habe ich einmal ausgeführt, dass Christ(inn)en an die Auferstehung glauben. Ein Teilnehmer sagte, er tue das nicht, er glaube vielmehr an die Wiedergeburt, lasse sich von mir aber sein Christsein nicht absprechen. Er konnte durchaus plausible Argumente aufführen und ich wiederum spürte, wie wichtig ihm diese Überzeugung war und dass er trotz dieser Auffassung als Christ und damit Teil der christlichen Gemeinschaft anerkannt wurde. Biblisch betrachtet sind es ja nicht die Glaubensinhalte, sondern die Praxis, an der sich das Christsein entscheidet. In dieser Begegnung habe ich gelernt, dass die christliche Gemeinschaft dann ihren Sinn erfüllt, wenn Christ(inn)en einander begleiten, in die Weite zu glauben, und wenn sie als Grundhaltung sichtbar machen, dass sie Menschen, die suchen, in die Weite zu glauben begleiten wollen. Die religiöse Urteilskraft muss dem bzw. der Einzelnen zugestanden werden, ja der bzw. die Einzelne muss dahin gehend unterstützt werden, ein eigenes religiöses Urteil zu fällen.

3 Lebensglaube stärken

Das bewusste Annehmen der säkularen Situation bedeutet nicht, wahrzunehmen, dass Religiosität in der Gesellschaft abnimmt, und darüber zu jammern. Das Entscheidende am säkularen Zeitalter ist ja die Tatsache, dass neben der religiösen Option die säkulare Option gleichberechtigt und gleichgültig ist und seitens der Religiösen vollgültig anzuerkennen ist.² Man kann heute, und das muss man den Gläubigen immer wieder sagen, ohne Religion ein guter und zu-

² Vgl. ebd., 11–48.

friedener Mensch sein und es fehlt einem nichts. Der defizitäre Blick auf alle, die nicht glauben, ist diskriminierend.

Diese säkulare Situation gilt es anzuerkennen. Sie bedeutet auch, dass „Jünger machen“ schon lange keine generelle Option mehr sein kann. Sich einzubilden, man könnte die säkulare Situation noch einmal drehen, ist naiv. Sich einzureden, man wäre als gläubige schrumpfende Gruppe, als kleine Herde irgendwie überlegen, fast schon rassistisch. Der Taufbefehl der Bibel, alle zu Jünger(inne)n zu machen, muss fortgeschrieben werden in: die, die es wünschen.

Die säkulare Ausgangslage bedeutet aber, dass Kirche eine andere Mission braucht, als Jünger(innen) zu machen. Eine diesbezügliche Selbstüberschreitung ist das Konzept des Lebensglaubens, das Christoph Theobald (* 1946) entwickelt hat.³ Was Christgläubige, Gottgläubige⁴ und säkulare Menschen verbindet, ist der Lebensglaube. Lebensglaube meint in meinen Worten ein Vertrauen in das Leben, dass es gelebt werden will und kann, also ein Ja zum Leben, das vorhanden ist und gleichzeitig immer wieder aktualisiert werden muss. Der Lebensglaube als Vertrauen in das Leben kann nämlich in bestimmten Situationen brüchig werden und bedarf dann der Stärkung oder Zusage: Ja, es ist gut, dass du an das Leben glaubst. In dieser Zusage erfährt die andere Person Vertrauen und Glaube, so dass sie selber wieder neu vertrauen und glauben kann: Ja, ich kann (wieder) an das Leben glauben. In den Worten Christoph Theobalds:

„Der *Anderer* [...] ist nicht nur Nicht-Christ, sondern als Anderer durchaus ein ‚Glaubender‘ in einem ganz grundsätzlichen Sinn: *Jeder Mensch lebt dank eines elementaren Vertrauensvorschlusses*, der sich nicht auf den reinen Überlebenstrieb reduzieren lässt. Es handelt sich um einen zum Leben notwendigen *Akt*, der je-

³ Vgl. C. Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br. 2018; vgl. auch R. Feiter, H. Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1)*, Ostfildern 2012.

⁴ Zu Gottgläubigen und Christgläubigen vgl. P. M. Zulehner, *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020*, Ostfildern 2020; ders., *Damit der Himmel auf die Erde kommt – in Spuren wenigstens. Menschlich leben inmitten weltanschaulicher Vielfalt*, Ostfildern 2020.

doch nie endgültig vorliegt, sondern bei bestimmten Gelegenheiten und Ereignissen neu, ja ganz neu aktiviert werden muss.“⁵

Der singuläre Glaubensakt dieses Lebensglaubens lautet: „Ich vertraue mich (credo) – in meiner Verwundbarkeit – dem Rätsel/Geheimnis meiner/unserer Existenz in der Welt an, in der Hoffnung darauf, mit diesem Vertrauen nicht zum Verlierer zu werden.“⁶

Christ(inn)en, so Theobald zusammenfassend weiter, haben nicht die Aufgabe, Jünger(innen) zu werben, sondern Lebensglaube zu stärken. Ihnen obliegt ein Gespür für die Situation, in der der bzw. die andere der Zusage des Lebensglaubens bedarf. Dabei ist es nicht wichtig, ob diese Aufgabe nur die Christ(inn)en oder gar alle Menschen haben. Menschsein ist Miteinander und Füreinander da sein. Christsein genauso. Wichtig ist vielmehr, dass Christ(inn)en diese Aufgabe bewusst annehmen und zu ihrer Aufgabe machen.

„Ob es sich nun um den elementaren anthropologischen ‚Glauben‘ des Jedermann handelt oder um einen christgläubigen Jünger Jesu, spielt zunächst keine Rolle, wenn man wirklich annimmt, dass Mission als Ermöglichung von Glauben ‚umsonst‘ geschehen muss und zunächst einmal ein Dienst der Kirche am Lebensglauben aller Menschen ist.“⁷

Ich sehe in dieser Aufgabe die große Herausforderung der Gegenwart an die Christ(inn)en und in der Kirche einen Ort, wo diese Aufgabe kommuniziert, geübt, reflektiert und weiter entwickelt werden kann. Ich sehe darin auch eine große Entlastung bezüglich der ganzen Fragen um das Überleben der Organisation. Die Organisation ist nützlich, wenn sie Menschen im Lebensglauben unterstützt und wenn sie Christ(inn)en dazu befähigt und ermutigt, Lebensglauben zu stärken. Freilich muss sie dann auch alles beiseiteräumen, was dieser Aufgabe im Weg steht. Doch der Lebensglaube der Menschen ist nicht auf die Kirche angewiesen, er wird auch ohne uns existieren und gestärkt werden. Dennoch kann und muss die Kirche diese Aufgabe in der säkularen Zeit annehmen. Über Theobald hinaus ist heute auch wichtig, diesen Lebensglauben mit dem

⁵ Theobald, Christentum als Stil (s. Anm. 3), 78f. [Hervorhebungen im Original].

⁶ Ebd., 83.

⁷ Ebd., 95.

Widerstand zu verbinden. Für viele Menschen speist sich das Ja zum Leben auch aus dem Widerstand zu lebensverneinenden Praktiken und Weltanschauungen. Dabei ist die Misshandlung der Natur ein wichtiger Faktor, der ihren Widerstand provoziert. Den Lebensglauben zu stärken, kann auch bedeuten, den Widerstand zu bejahen und darin unterstützt zu werden, damit der Lebensglaube auch in Zukunft Sinn macht und nicht in ein naives Ja abgeleitet.

4 Seelsorge qualifizieren

Seelsorge ist ein Qualitätsbegriff und muss als solcher beschrieben und etabliert werden. In einem weiten Seelsorgebegriff ist nicht alles kirchliche Handeln in Liturgie, Diakonie, Verkündigung und Spiritualität Seelsorge, sondern nur das, das eine bestimmte Qualität besitzt: nämlich die Qualität, dass der bzw. die andere in seinem bzw. ihrem Person-Sein, also mit der ganzen Existenz angesprochen und gemeint, anerkannt und gewürdigt ist *und* dass der bzw. die andere in der betreffenden Situation davon etwas erfahren kann. In der Regel bedarf es dafür der zwischenmenschlichen Begegnung auf Augenhöhe, in Wertschätzung und von Person zu Person. Es kann aber auch ein Text sein, ein treffendes Segenswort, eine Geste wie ein Händedruck, die diese Qualität vermitteln, wobei doch immer eine Person oder Personen unmittelbar oder eben vermittelt Absender(innen) dieser Seelsorge sind. Ich glaube sogar, dass es in Zukunft darauf ankommt, Seelsorge über die kognitive Ebene hinauszudenken und mehr die symbolische und mit aller Vorsicht die leibliche Dimension einzubeziehen.

Wenn der bzw. die andere diese Qualität erfährt, erlebt er bzw. sie sich als ganze Person, als vollständig und vollgültig, als würdig und wertvoll. Er bzw. sie erfährt sich in seinem bzw. ihrem Lebensglauben bejaht und gestärkt. Er bzw. sie wird dabei in seiner bzw. ihrer Selbstwirksamkeit gefördert, die Hartmut Rosa (* 1965) in seinem Resonanzkonzept besonders wichtig ist.⁸

⁸ Resonanz kann beschrieben werden „als ein spezifisch kognitives, affektives und leibliches Weltverhältnis, bei dem Subjekte auf der einen Seite durch einen bestimmten Weltausschnitt berührt und bisweilen bis in ihre neuronale Basis ‚erschüttert‘ werden, bei dem sie aber auf der anderen Seite auch selbst ‚antworten‘“ (Rosa 2007, S. 10).

Das konkrete Ereignis dieser Seelsorgequalität ist unverfügbar, so wie auch Rosa die Resonanzerfahrung als unverfügbar konzipiert.⁹ Aber Kirche muss ihr pastorales Handeln, sei es liturgisch oder verkündigend, sei es Einzelseelsorge und Geistliche Begleitung in vereinbarten Gesprächen oder zwischen Tür und Angel, auf diese Qualität hin ausrichten, dass Menschen in ihrem Person-Sein anerkannt und gestärkt werden, sodass sie ihre Zusage zum Leben, ihren Lebensglauben, erneuern können.

Noch zwei Gesichtspunkte kommen hinzu: Seelsorge in diesem Sinn ist Seelsorge mit leeren Händen. Auch das Papier der deutschen Bischöfe zur Seelsorge, „In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche“¹⁰, betont, dass das rechte Wort in der Situation der Seelsorge entsteht und man daher nicht mit fertigen Formulierungen und Stereotypen Seelsorge betreiben kann.¹¹ Treffend beschreibt es eine Krankenhauseelsorgerin:

„Also meine Rolle ist für mich ganz klar definiert: [...] Ich bin da jetzt nicht die, die da alles kann und alles weiß und top ausgebildet, und eben für jede Situation einen Plan im Hintergrund – also ich geh da mit ganz leeren Händen hin. Also eine Kollegin, eine Klosterschwester hat mir mal gesagt so am Beginn: Je leerer die Hände desto effektiver der Dienst.“¹²

In den leeren Händen steckt der gesamte für die katholische Kirche notwendige Kulturwandel. Dabei macht jede kleine Seelsorgesituation den Unterschied für die Kirche, der noch zu helfen ist. Jede Seel-

tend‘, handelnd und einwirkend auf Welt bezogen sind und sich als wirksam erfahren – dies ist die Natur des Antwortverhältnisses oder des ‚vibrierenden Drahtes‘ zwischen Subjekt und Welt“ (H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, 279).

⁹ Vgl. H. Rosa, Unverfügbarkeit (Unruhe bewahren), Wien ³2019.

¹⁰ In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge (8. März 2022), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 110), Bonn 2022.

¹¹ Vgl. ebd., 22.

¹² M. Schüßler, ... zu retten, nicht zu richten (Joh 3,17/GS 3). Urteilsenthaltung als Orientierungsfigur christlicher Existenz, in: TQ 196 (3/2016) 213–234, hier: 218. Die kurze Interviewpassage ist 2015 im Rahmen der Hausarbeit von Julia Murthum zum Thema „Zum achtsamen Umgang mit der endlichen Zeit“ am Lehrstuhl für Praktische Theologie in Tübingen entstanden.

sorgesituation entscheidet die Frage, inwiefern sie mit leeren Händen auf das Ereignis der Begegnung von Person zu Person, von Seele zu Seele, von Mensch und Göttlichem setzt oder eben alles schon mitbringt, weiß und dem bzw. der anderen als Rezept aufstülpt. Wer aber mit leeren Händen kommt, braucht eine besondere Kompetenz: das Gespür für die Situation und das Ereignis des Augenblicks. Für den Gott im Nun, würde Meister Eckhart (um 1260–1328) sagen.

5 Glaube differenzieren

Die Mehrheit der deutschen Bevölkerung sind Lebensgläubige. Die Mehrheit der Kirchenmitglieder der beiden großen Kirchen sind Gottgläubige.¹³ Christgläubige sind auch in der Kirche die Minderheit.

Angesichts dieser differenzierten Glaubenssituation kann man nicht weiter so tun, als könnten alle Mitglieder zu einer Christusbeziehung katechetisiert werden. Von einer Weitergabe des Glaubens kann man in diesem Sinn nur noch im naiven Modus sprechen. Weil ich der Kirche helfen will, votiere ich für eine differenzierte Glaubenskommunikation, die die Breite und Weite des Glaubens ernst nimmt und entsprechend agiert.

Eine Kommunikation im Sinne der Kirchenentwicklung muss differenziert sein. Zuerst und zunächst geht es um das Hören und einführende Verstehen. Fragestellungen sind: Was bewegt Christgläubige, Gottgläubige und Lebensgläubige im Blick auf Sinn-, Werte- und Glaubensfragen? Was glauben sie und wie leben sie ihren Glauben? Inwiefern hilft er ihnen, Leben zu bewältigen? Was brauchen sie? Von wem?

An vielen Orten, an vielen kirchlichen und pastoralen Orten kann dieser mannigfaltige Glauben entdeckt werden und kommt er

¹³ Die Untersuchungen Paul M. Zulehners (* 1939) beziehen sich auf Österreich, können aber annähernd übertragen werden. Im Blick auf die Typologie des Glaubenskosmos unterscheidet Zulehner Christgläubige, die ein Viertel der katholischen und evangelischen Kirchenmitglieder ausmachen, und Gottgläubige, die unter den Kirchenmitgliedern die Hälfte ausmachen. Das Gottesbild der Christgläubigen ist christlich gefärbt und personal, das Gottesbild der Gottgläubigen bündelt sich im Glauben an eine höhere Macht, ein höheres Wesen. – Vgl. Zulehner, Wandlung (s. Anm. 4); ders., Damit der Himmel auf die Erde kommt (s. Anm. 4).

zur Sprache. Deshalb ist es wichtig, dass sich diese Orte vernetzen und die Personen, die an den jeweiligen Orten pastoral arbeiten, von ihren Kommunikationserfahrungen erzählen. Dann geht es um das gegenseitige Lernen, vor allem aber um das Lernen der Organisation für ihre Pastoral, die sie ermöglichen und unterstützen will. Es geht um eine neue Wirksamkeit der Leutetheologien¹⁴ und der wissenschaftlichen Theologie für das Sprechen von Gott in der Pastoral der Kirche.

Ferner geht es um neue Orte und Formate, wie Sinn und Glaube, Gott- und Lebensglaube ins Gespräch kommen können – in unterschiedlichen Formaten und mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen. Es geht darum, Menschen zu hören und zu verstehen und sie, sofern sie das möchten in ihrer Sinnsuche, in ihrem Glaubenwollen und -können differenziert zu unterstützen und gegenseitig zu lernen. Dazu gehört auch die digitale Kommunikation. Sie eröffnet neue Möglichkeiten des Austausches und der Begegnung unterschiedlicher Orientierungen. Sie ist lokal nicht gebunden und bietet offenbar, so erste Erfahrungen, eine Gelegenheit, über Dinge zu sprechen, über die man analog nicht spricht, u. a. weil man im eigenen Wohnzimmer sitzt, wo man selber die Definitionsmacht besitzt und nicht die Kirche. Interessanterweise bieten christliche Influencer(innen) theologischen Input, der von den Nutzer(inne)n bewusst gesucht und honoriert wird, wie eine aktuelle Pilotstudie zur Followerschaft christlicher Influencer(innen) auf Instagram zeigt.¹⁵

¹⁴ Vgl. M. Kling-Witzenhausen, Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht (PTH 176), Stuttgart 2020. Leutetheologien sind für Monika Kling-Witzenhausen ein *locus theologicus*. Theologie treiben und Kirche sein, geht für sie nicht ohne den Dialog mit Leutetheologien, denn ihre Grundthese lautet, dass jeder Mensch, der „sich mit Fragen nach Sinn, Gott, Religion etc. auseinandersetzt und diese reflektiert, eine eigene Theologie hat“ (ebd., 238). „Denn dem Volk Gottes zuzugehören, beinhaltet auch, als Mitglied des Volkes Gottes gehört zu werden“ (ebd., 256).

¹⁵ Vgl. D. Hörsch (Hg.), Digitale Communities. Zur Followerschaft von christlichen Influencer:innen (midiKontur 4), Leipzig 2023 [im Druck].

6 Dienst leisten

Die evangelische Kirche macht gerade Schlagzeilen mit Taufe und Trauung to go.¹⁶ Auch ich habe viele Jahre schon für eine Religion to go plädiert und meine damit die spezifische Situation, dass Menschen nach einem Kirchenkontakt wieder in ihren Alltag zurückgehen und dass wir sie dafür mit religiöser Kompetenz ausstatten müssen und können. Also nicht die Menschen müssen sich ändern und bleiben, wie und wo wir sie gerne hätten, sondern die Dienstleistung muss sich ändern: sie muss religiöse Erfahrung und Kompetenz mit auf den Weg geben, dass Menschen in ihrem Alltag ausgestattet und befähigt werden, ihr Christsein in ihrem Lebenskontext und zu ihren Bedingungen zu leben. Wie sie diese Religion to go dann nutzen und praktizieren, liegt bei ihnen und kann und darf von der Organisation nicht kontrolliert werden.

Im sakramentalen Handeln der Kirche und bei der Katechese muss der Dienst im Vordergrund stehen: die Dienstleistung am Menschen im Namen Gottes, der in Jesus Christus der eigentliche Diener ist.

Der göttliche Dienst ist es, der Gemeinschaft stiften kann: zunächst unter den Menschen, die gemeinsam ein Sakrament empfangen wollen und sich deshalb darauf vorbereiten – Gemeinschaft in der Familie des Täuflings, Gemeinschaft in der Familie des Kommunionkinds und der Kommunionkinder untereinander, Gemeinschaft in der Familie des Firmlings und der Firmand(inn)en untereinander. Die Kirchengemeinde oder Seelsorgeeinheit oder ein anderer kirchlicher Ort stellt den Rahmen, dass beides erfahrbar wird: Gottes Dienst und die Gemeinschaft. Insofern partizipiert sie an dieser Gemeinschaft. Sie stellt ihre Ressourcen zur Verfügung: ihre Gemeinschaftsräume, ihr Personal und ihre Gottesdienstgemeinschaft, mit der die betreffenden Personen und Familien, die ein Sakrament wünschen, feiern können. Wenn *communio* nicht einfach gegeben ist, sondern immer wieder neu entsteht, wenn sie nicht am Anfang steht, sondern Ergebnis bildet, dann bieten die Sakramentenvorbereitungen und -spendungen die Gelegenheiten für Kirchengemeinden und Seelsorgeeinheiten oder andere kirchliche Orte,

¹⁶ Vgl. J. Bauer, Segensagenturen: Das heilige Event, in: Publik-Forum 52 (11/2023) 12–16.

communio zu werden bzw. zu stiften – immer wieder neu sich ereignend, immer auch fragil und zeitlich befristet.

Michael N. Ebertz (* 1953) und Janka Stürner-Höld (* 1990) haben in der Pastoralberichte-Studie¹⁷ zum diözesanen Entwicklungsprozess „Kirche am Ort – Kirche an vielen Orten gestalten“ (KiamO) der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine Spannung zwischen Dienstleistungslogik und Gemeinschaftslogik festgestellt:

„Die überwältigende Zahl von Kirchenmitgliedern begibt sich auf eine Kundenposition. Doch diese kommt in den gemeinschaftsaffinen KiamO-Berichten kaum vor, obwohl die Marktlogik zunehmend das religiöse Feld auch in Deutschland bestimmt.“¹⁸

Michael N. Ebertz setzt daher auf

„eine kasuelle Theologie, die sich für eine pastorale Dienstleistungspraxis öffnet, wie sie in *Lumen Gentium* Nr. 4 als wichtige Ergänzung zur *Communio* angeregt ist. Benötigt wird eine Theologie und Praxis der religiösen Dienstleistung, die schon damit beginnen müsste, den – etwa in der verbandlichen Diakonie und Caritas üblich gewordenen – Begriff der Dienstleistung positiv zu rezipieren, statt ihn gegen das diffuse Dauerpostulat der ‚Gemeinschaft‘ auszuspielen.“¹⁹

Die Sakramentenvorbereitung und die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien sind eine zentrale Dienstleistung kirchlicher Orte für ihre Mitglieder bzw. für Menschen, die an diesem Ort ein Sakrament oder eine Sakramentalie wünschen. Der jeweilige kirchliche Ort muss klären, welche Ressourcen für diese Dienstleistung zur Verfügung stehen oder mobilisiert werden können und dementsprechend die Dienstleistung gestalten. Weder ein geringer noch ein umfangreicher Ressourceneinsatz dispensieren von der Aufgabe der Dienstleistung.

¹⁷ Vgl. M. N. Ebertz, J. Höld, „Pastoralberichte“. Auswertungsstudie zu den Pastoralberichten des Prozesses „Kirche am Ort – Kirche an vielen Orten gestalten“. Abschlussbericht (Juli 2020), Katholische Hochschule Freiburg, in: https://www.an-vielen-orten.de/files/an-vielen-orten/0%20Home/Druckversion_Pastoralberichte_Abschlussbericht.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

¹⁸ Ebd., 114.

¹⁹ M. N. Ebertz, *Entmachtung. 4 Thesen zu Gegenwart und Zukunft der Kirche*, Ostfildern 2021, 96.

Konkret bedeutet dies, dass die Personen, die für sich oder für ihre Angehörigen ein Sakrament wünschen, leichten Zugang zu allen Informationen haben und eventuell auch über Alternativen nicht in Unkenntnis gelassen werden; dass die Kommunikation von Interesse, Wertschätzung und Vertrauen geprägt ist und dass die Vorbereitung unterschiedliche Beziehungen ermöglicht: etwa untereinander, mit den Verantwortlichen oder mit Gemeindemitgliedern; dass man die Menschen in der Liturgie, die sie mitfeiern, nicht blamiert, sondern ihnen alle Unterstützung gibt, damit sie teilhaben können; dass man die Beteiligten nicht mit Terminen überfordert. Wenn die Katechesen nicht benutzt werden, um die Glaubensweitergabe der Familien zu ersetzen, dann kann sie auch komprimiert werden. Dabei hilft auch eine abwechslungsreiche Gestaltung, die Gottesdienste, Gruppe, Outdoor, Event in jeweils bekömmlichem Maß enthält. Darüber hinaus entscheidend ist, dass man der Feier des Sakraments etwas zutraut. Nicht die Vorbereitung ist das Wichtigste, sondern die Feier selber. Die Spendung des Sakraments oder der Sakramentalie ist so zu gestalten, dass sie Glauben wecken bzw. stärken kann, weil Menschen berührt werden von der Nähe Gottes. Dann kommt es darauf an, die Zeichenhandlung sprechen zu lassen und nicht die eigenen Worte, die Zeichen zu inszenieren und nicht sich selbst. Andreas Odenthal (* 1963) hat darauf hingewiesen, dass die Liturgie selber mystagogisch ist und die beste Katechese über die Eucharistie die gut zelebrierte Eucharistie selber ist.²⁰ Der bzw. die Spendende tritt zurück, dass Gott und Mensch einander begegnen. Er bzw. sie bildet in dem Beziehungsdreieck die Person, die sich spendend oder segnend zurücknimmt. Demut hilft der Kirche, nicht beleidigtes Machtgehabe.

7 Auf Fremdprophet(inn)en hören

Einer der neuen Containerbegriffe ist Synodalität.²¹ Während die römische Kurie dabei Gespräch und Entscheidung trennt, viele am Ge-

²⁰ Vgl. A. Odenthal, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes* (PThe 161), Stuttgart 2019.

²¹ Vgl. M. Bauer, *Synodalität in der Kirche? Es gibt gute Beispiele ...* (13. April 2023), in: <https://www.feinschwarz.net/synodalitaet-in-der-kirche-gute-beispiele> (Zugriff: 1.9.2023).

sprach beteiligt werden sollen, aber weiterhin nur wenige Amtsträger entscheiden, möchte die deutsche Kirche im Synodalen Weg auch die Entscheidungsmacht der Lai(inn)en stärken.²²

Als Kirche einen Weg gemeinsam zu gehen, muss aber auch den Glauben und die Theologie im Blick haben. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat dafür mit dem Topos des Glaubenssinns der Gläubigen den Weg geöffnet. Zunehmend wird aber deutlich, dass eine Leutetheologie nicht bei den Mitgliedern enden kann. Es braucht zusätzlich die Bereitschaft, auf Fremdprophet(inn)en innerhalb und außerhalb der Kirchen zu hören. Der Synodale Weg der Kirche ist ein Menschheitsweg. Er bedeutet einerseits, dass sich die Kirche relativieren muss, und andererseits, dass sie sich vernetzen muss. Kirche ist stark, wo sie sich vernetzt, gilt auf allen Ebenen und auch im Blick auf die Theologie.

Hören wir auf die Leutetheolog(inn)en der Gegenwart, auf den Glaubenssinn der Gläubigen und Ungläubigen:

„Warum haben wir Gott jemals in den Himmel gesetzt? Irgendwo so weit weg. Wir haben ihn von der Erde entfernt, von unseren Menschen, unseren Flüssen und unseren Bergen. Warum kann der Himmel nicht hier sein, auf der Erde? Das Wunder des Lebens muss also kein Kind der Erlösung sein und die Wunder der Welt keine Prüfung der Versuchung. Was wäre, wenn wir nicht nach oben schauen müssten, sondern nur auf das, was uns am nächsten ist? Wenn das Göttliche uns allen gehört und von uns allen berührt werden kann. Vielleicht würden wir dann sehen, wie würdig wir sind, und wie würdig jeder Fremde, jeder Liebende, jeder Stein und jeder Wassertropfen, wie würdig das alles des Lebens ist“²³,

²² Vgl. Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag. Grundtext. Beschluss des Synodalen Weges, von der Synodalversammlung am 3. Februar 2022 gefasst, hg. vom Büro des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 3), Bonn 2022, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschlusse-broschueren/SW3-Grundtext_MachtundGewaltenteilunginderKirche_2022.pdf (Zugriff: 1.9.2023).

²³ Aurora, A Touch of the Divine. Premiere am 28. Dezember 2022, in: https://www.youtube.com/watch?v=Q1Y9vN_yq-Y (Zugriff: 1.9.2023), 7:30–8:50 [Transkription und Übersetzung Verf.].

so die norwegische Sängerin und Fremdprophetin Aurora (* 1996) bei der Livepräsentation ihres neuen Albums „A Touch of the Divine“ 2021. In einer Theologie, die auch aus den Erfahrungen der Menschen erwächst, wird Gott nicht mehr von einer geschlossenen Männerhierarchie definiert und nicht allein in Universitäten erforscht, sondern muss und kann in den Ereignissen des Lebens entdeckt, gesucht, gefunden und wieder verloren werden, denn die Gegenwart vergeht. Aber im Rückblick lässt sich sagen: An diesem Ort war Gott und wir wussten es nicht. So erzählt schon die Bibel, wenn sie Jakobs Traum im Rückblick wahrnimmt:

„Jakob erwachte aus seinem Schlaf und sagte: Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht. Furcht überkam ihn, und er sagte: Wie ehrfurchtgebietend ist doch dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels. Jakob stand früh am Morgen auf, nahm den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, stellte ihn als Steinmal auf und goss Öl darauf. Dann gab er dem Ort den Namen Bet-El (Gotteshaus)“ (Gen 28,16–19).

Die Fremdprophet(inn)en begegnen auch im diakonischen Kontext. Ich halte nichts davon, dass Kirche den diakonischen Bereich vor allem deshalb stärkt, weil dieser noch Plausibilität besitzt. Ich weiß natürlich auch, dass die diakonische Identität für die Kirche und für das Christentum existenziell sind. Aber die Menschen, die einem in diakonischen Kontexten begegnen, sind auch für die Theologie entscheidend. Wie soll diese fortgeschrieben werden ohne die Stimme derer, die existenziell zu kämpfen haben, die sich „durchwursteln“²⁴ müssen und trotzdem auf keinen grünen Zweig zu kommen fürchten, was ja nur bedeutet, dass sie den gesetzten Standards nicht entsprechen. Ich habe es selber so erlebt, dass Menschen in prekären Verhältnissen und Ausgrenzungen zu Fremdprophet(inn)en werden können; und genau das gilt ja auch für Jesus aus Nazareth. In der Präambel zum Synodalen Weg heißt es:

²⁴ Sich durchbeißen und durchwursteln, „muddling through“ als Kategorie für das Alltagshandeln der prekären Klasse, vgl. A. Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne* (Edition Suhrkamp 2735), Berlin 2019.

„Nur wer Gottes Stimme im Schrei der Armen nach Gerechtigkeit (vgl. *Mt* 5,3–12) und im stummen Seufzen der geschundenen Kreatur (vgl. *Röm* 8,22) wahrnimmt, kann es wagen, trotz aller Schuld voller Hoffnung auf Gott zu vertrauen und sich für die Nächsten einzusetzen.“²⁵

Der Grundtext zur Macht und Gewaltenteilung macht es noch deutlicher:

„Die katholische Kirche muss die Strukturen, in denen sie ihre Macht lebt, immer neu auf den Prüfstand stellen. Sie muss diese Strukturen verändern, wo es der Dienst an den Menschen erfordert, und weiterentwickeln, um eine gute Leitung der Kirche im Geist des Evangeliums zu sichern. Sie muss auf die Stimme derer hören, die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind. In ihnen wird nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift (vgl. *Mt* 5,1–12; *Mt* 25,31–46) die Stimme Christi vernehmbar. Ihr Schrei ist ein besonderer *Locus theologicus* für unsere Zeit.“²⁶

8 Theologie fortschreiben

In einer Situation, in der die Grundpfeiler wanken und die Leere ernst genommen werden muss, sind wir angewiesen auf Emergenz. Das Wort Emergenz ist abgeleitet vom lateinischen Verb *emergere*; dieses bedeutet transitiv „auftauchen lassen“, intransitiv „auftauchen“, „entstehen“. Emergenz bezeichnet die Möglichkeit der Entstehung von Neuem, ohne dass dies aus den einzelnen Teilen erklärt werden kann, auch wenn die Interaktion dieser Teile Voraussetzung ist. Angewendet auf die Theologie achtet eine emergente Theologie auf die Interaktion aller möglichen Einzelnen und legt den Fokus

²⁵ Hören, lernen, neue Wege gehen. Der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland. Präambeltext. Beschluss des Synodalen Weges, von der Synodalversammlung am 11. März 2023 gefasst, hg. vom Sekretariat des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 1), Bonn 2023, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW_Praeambeltext_HoerenlernenneueWeegehen_2023.pdf (Zugriff: 1.9.2023), Nr. 17 [Hervorhebungen im Original].

²⁶ Macht und Gewaltenteilung in der Kirche (s. Amm. 22), Nr. 43 [Hervorhebungen im Original].

auf deren Konkreativität²⁷, um etwas Neues über Gott zu erfahren. In einer emergenten Theologie bekommt daher die Gegenwart den Vorzug vor Vergangenheit und Zukunft, denn in der Gegenwart entsteht die Chance, dass Göttliches aufscheint oder sich ereignet. Wie Johannes Först (* 1971) und Peter Frühmorgen (* 1985) schreiben: „Gott ist stets *in* den aktuellen Situationen der gegenwärtigen Zeiten zu finden, nicht außerhalb.“²⁸ Auch die Mystik kennt diese Betonung des Gottes im Präsens. Meister Eckhart schreibt: „Gott ist ein Gott der Gegenwart. Wie er dich findet, so nimmt und empfängt er dich, nicht als das, was du gewesen, sondern als das, was du jetzt bist“²⁹. Auch das alttestamentliche Jahwe kann so gelesen werden: „Ich bin jetzt da“, „Ich bin der/die Gegenwärtige“, „ich bin in der Situation verborgen und scheine (vielleicht) auf“, „ich bin im Angang der Situation“³⁰, „in Anknüpfung“.

Die im deutschen Sprachraum viel zu wenig rezipierte Prozesstheologie, entstanden aus der Prozessphilosophie Alfred North White-

²⁷ Vgl. H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. – München 1971; ders., *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Freiburg i. Br. – München 1987, bes. 127–131. Den Begriff der Konkreativität hat Heinrich Rombach (1923–2004) in seiner *Strukturontologie* geprägt und in seiner *Strukturanthropologie* präzisiert. Er hat interessanterweise in dem heute geläufigen Begriff der Konkreativität eine Schwester gefunden. Beide Begriffe verweisen darauf, dass ein kreatives Geschehen nicht auf eine(n) Macher(in) angewiesen ist, sondern auf mehrere Partner(innen), die sich gegenseitig in die Selbsttranszendenz locken. „Die Konkreativität ist nicht eine Sonderform der Kreativität, sondern die einzig mögliche Form schöpferischen Lebens. Dieses kann niemals auf den Einzelnen und das kleine Individuum zurückgeführt werden, sondern bedeutet immer die Bereitschaft und Fähigkeit, die Kreativität einer Situation, zu der wesentlich auch der mitmenschliche, der naturhafte und gegenständliche Inhalt dieser Situation gehört, freizusetzen. Der schöpferische Mensch versteht es, Sachen und Menschen und Stoffe zur Selbsttranszendenz zu befreien und dabei seine eigene Selbsttranszendenz so zu ermöglichen, dass sie in ein ideisches Geschehen einmündet.“ (Ebd., 392)

²⁸ J. Först, P. Frühmorgen, *Okkasionelle Pastoral* (Würzburger Theologie 18), Würzburg 2022, 31 [Hervorhebung im Original].

²⁹ Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*, in: ders., *Werke. Texte und Übersetzungen*, Bd. 2: *Predigten und Traktate*, hg. und kommentiert von N. Largier (Bibliothek des Mittelalters 21 / Bibliothek deutscher Klassiker 92), Frankfurt a. M. 1993, 373.

³⁰ Vgl. Rombach, *Strukturanthropologie* (s. Anm. 27), bes. 154f.

heads (1861–1947)³¹ und aus der Religionsphilosophie Charles Hartshornes (1897–2000)³², entwickelt dazu konzeptionelle und theo-poetische Vorschläge. Die Basis der Wirklichkeit sind Energieereignisse, *actual occasions*. Wirklichkeit ist Werden und Vergehen, Prozess. Kontinuität basiert nicht auf Substanzen, sondern Prozessen. In Prozessen werden Möglichkeiten zu wirklichen Ereignissen. Alles ist Prozess, alles ist Ereignis. In der wirklichen Welt gibt es nichts Substanzhaftes, Festes und Bleibendes. Gott wird in der Prozesstheologie bipolar gedacht – unendlich ewig und endlich im Werden: Gott ist die Quelle der Möglichkeiten und Gott ist nur Gott, nur wirklich, wenn ein (kleiner) Teil dieser unendlichen Möglichkeiten in der Welt auch real wird. Doch diese Realisierung Gottes in der Welt kann Gott nicht allein bewerkstelligen, denn Gott handelt nicht wie ein Mensch. Gott ist auch kein großer Mensch, sodass die Prozesstheologie alle personalen Gottesbilder mit Vorsicht genießt. Gott als Urgrund der Möglichkeiten ist sozusagen andauernd in der Realisierungsschleife und als solcher verwiesen auf die Welt. Gott ist Gott im Prozess und verwiesen auf die Prozesse der Welt. Insofern ist die Welt – und zwar nicht nur die menschliche, sondern die kosmische – der Körper Gottes. Damit wird Gott durch die Prozesse der Welt berührt, er bzw. sie steht nicht bewegend unbewegt außen, sondern ist in die gelingenden und misslingenden Prozesse involviert, genießt und leidet mit, wenn Intensität glückt oder verfehlt wird.³³ Gott ist die „Macht in Beziehung“, sagt Carter Heyward (* 1945), und wir Geschöpfe sind aufgerufen, „to god“, diese Macht in Beziehung zu realisieren.³⁴

³¹ Vgl. A. N. Whitehead, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von H. G. Holl (Suhrkamp Wissenschaft: Weißes Programm), Frankfurt a. M. ²1984.

³² Vgl. C. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984.

³³ Zur Darstellung der Prozesstheologie vgl. M. Schramm, *Gibt es empirische Evidenz für „Gott“? Eine Spurensuche in der Tradition Alfred North Whiteheads*, in: G. Brüntrup, L. Jaskolla, T. Müller (Hg.), *Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik* (Whitehead Studien 5), Freiburg i. Br. – München 2020, 229–250.

³⁴ Vgl. C. Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*. Mit einer Einleitung von D. Sölle, aus dem Amerikanischen übersetzt von H. Schneck, Stuttgart 1986.

„Die Prozesstheologie spricht von zwei Aspekten des göttlichen Handelns in der Welt: von der ‚schöpferischen Liebe Gottes‘ und der ‚erwidernden Liebe Gottes‘. [...] Alfred North Whitehead nannte sie [= die schöpferische Liebe Gottes] ‚den Eros des Universums‘. Er dachte dabei an einen kosmischen Hunger nach Werden, nach Schönheit und Intensität der Erfahrung. Der göttliche Eros wird in jedem Geschöpf als ‚anstoßendes Ziel‘ wahrgenommen – oder als ‚das Locken‘. Es ist ein Locken hin zu unserem eigenen Werden, ein Ruf zur Verwirklichung der Möglichkeiten einer größeren Schönheit und Intensität unseres Lebens. Im Gegensatz dazu kann die erwidrende Liebe Agape genannt werden. Der Eros zieht uns an, er ruft: Er ist die Einladung. Die Agape erwidert auf das, was wir geworden sind“³⁵,

so Catherine Keller „Über das Geheimnis“. Die Prozesstheologie bekommt gerade eine Schwester in der Ereignistheologie, die von Michael Schüßler (* 1972)³⁶, Andree Burke (* 1991)³⁷ und Hartmut von Sass (* 1980)³⁸ ins Spiel gebracht wird. Deren Väter und Mütter sind z. B. Dorothee Sölle (1929–2003)³⁹, Klaus Hemmerle (1929–1994)⁴⁰ und natürlich John D. Caputo (* 1940)⁴¹. Dabei ist die whitehead-sche Variante eher für naturwissenschaftlich denkende Menschen, die ereignisbasierte Sichtweise eher für phänomenologisch orientierte Menschen zugänglich.⁴² Basis beider Denkweisen sind aber Pro-

³⁵ C. Keller, Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann, Freiburg i. Br. 2013, 151f.

³⁶ Vgl. M. Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (PThE 134), Stuttgart 2013, hier: 18: „Unsere beschleunigten und verflüssigten Zeitstrukturen müssen keineswegs das Ende von Kirche und Theologie bedeuten, sondern in ihnen liegt zugleich die Möglichkeit, in jedem Ereignis mit Gott (vielleicht) neu beginnen zu können.“

³⁷ Vgl. A. Burke, Das Ereignis des Menschlichen. Menschenwürde und Seelsorge: Ein pastoraltheologischer Entwurf (PThE 171), Stuttgart 2020.

³⁸ Vgl. H. von Sass, Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie (HUTH 62), Tübingen 2013.

³⁹ Vgl. D. Sölle, Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990.

⁴⁰ Vgl. dazu K. Kienzler, Bewegung in die Theologie bringen. Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. 2017.

⁴¹ Vgl. J. D. Caputo, Die Torheit Gottes. Eine radikale Theologie des Unbedingten, aus dem Englischen von H. Rimmel, H. Rochlitz, Ostfildern 2022.

⁴² Vgl. L. Pirktina, Das Ereignis. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Luc

zess und Ereignis als fluide Seinsweisen, die sich einem Stillstellen, Anhalten und vor allem einem Abschluss verschließen. Ein Gott im Prozess und im Ereignis ist nie fertig und eine Kirche, die sich seiner anschließt, kann den schriftlichen und mündlichen Kanon zu keinem Zeitpunkt für abgeschlossen erklären.

9 Die Gottesfrage fokussieren

Wenn Theologie fortgeschrieben werden muss, plädiere ich für die Fokussierung auf die Gottesfrage. Gott, das Göttliche, die Göttliche, das ist das hauptsächlich Relevante für Religion, Theologie und Kirche. Viele andere weniger wichtige Inhalte und Vollzüge verstellen dieses und damit letztlich den Zugang zum Göttlichen. Doch darum muss es in Theologie und Kirche gehen: Wer oder was ist Gott* und wie haben und finden Menschen heute Zugang zum Göttlichen?

Dieser Fokus hat Auswirkungen auf alle Aspekte des Glaubens: auf Glaube als Inhalt, als Beziehung, als Ereignis und als Praxis. Er hat Auswirkungen auf die Liturgie, die Verkündigung, die Diakonie und auf die *Koinonia* (lateinisch *participatio*⁴³).

Analog zur Spätmoderne schlage ich vor, von spätchristlicher Theologie und vom spätchristlichen Glauben zu sprechen. Spätchristlicher Glaube ist plural und individuell. Spätchristlicher Glaube ist nicht allgemein, sondern besonders. Spätchristlicher Glaube ist nicht einheitlich, sondern disparat und widersprüchlich. Die beschleunigten Wandlungs- und Reflexionsprozesse in der Gesellschaft betreffen auch die Theologie, den Glauben und die Kirche. Der spätchristliche Glaube entsteht in der Praxis gelebten Lebens und Glaubens. Er ist emergenter Glaube und bedarf einer emergenten Theologie. Er erwächst aus dem Lebensglauben der Menschen, die Tag für Tag das Leben an- und auf sich nehmen; aus dem Gottglauben der Menschen, die einen Blick haben für die größeren Zusammenhänge allen Lebens und sich deshalb im Kleinen und/oder Großen für das Klima und die Menschlichkeit einsetzen; aus dem Christusglauben

Marion (Phänomenologie. Texte und Kontexte 28), Freiburg i. Br. – München 2019.

⁴³ Vgl. J. Werbick, Christentum – kann das weg? Glauben in Zeiten der Kirchenerschöpfung, Ostfildern 2023, 34–36.

derjenigen, die überall Christus sehen, die in ausnahmslos jedem Menschen versuchen, Christus zu entdecken und in der Kommunikation mit dem Nächsten zeigen, dass sie diesen Blick realisieren wollen, auch wenn es nicht immer gelingt.⁴⁴

Von diesem Glauben, dieser Glaubenspluralität gilt es sprechen zu lernen. Die Seelsorger(innen) haben die Aufgabe, den emergenten Glauben zur Sprache bringen zu können und zu erspüren, ob sie es in der Situation auch dürfen und sollen. Wie sprechen wir von Glaube, Gott, Glaubensinhalten jenseits der eigenen Räume? Wie sprechen wir von alldem zukünftig innerhalb unserer Räume, in den Ritualen? Wie unterstützen wir Menschen, ihre Sprache zu finden?

Es braucht spätchristliche Sprachlabore, in denen Seelsorger(innen) erproben und üben können, wie heute von Gott, vom Göttlichen, von Transzendenz, vom Unbedingten differenziert gesprochen werden kann. Die Tradition dient dabei vor allem als Quelle von pluralen Erfahrungen, Deutungen und Symbolisierungen, weniger als enge Norm.

10 Mystische Spiritualität fördern

Volker Leppin (* 1966) hat in seiner Geschichte der christlichen Mystik acht Gesichtspunkte herauskristallisiert, die Mystik ausmachen, aber nicht definieren. Wesentlich für die Mystik ist, dass Gott und Mensch/Welt geistig-geistlich aufeinander bezogen sind und dass diese Nähe Gottes innerlich oder äußerlich erfahren werden kann. Zu dieser Erfahrung gehört, dass sie nicht kognitiv, sondern vor- oder überbegrifflich ist. Diese Erfahrung kann sich spontan ereignen, impliziert aber einen persönlichen Weg der Veränderung, der klassisch als Reinigung, Erleuchtung und Einung beschrieben wurde. Die mystische Erfahrung ist so ein prozesshaftes Geschehen und wird als solches reflektiert. Sie ist kein Besitz, sondern momenthaft, aber in ihrer Momenthaftigkeit ewig, also eine Vorwegnahme des Ewigen, des Eschaton.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. R. Rohr, Alles trägt den einen Namen. Die Wiederentdeckung des universalen Christus, aus dem Englischen von A. Ebert, Gütersloh 2019.

⁴⁵ Vgl. V. Leppin, Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik, München 2021, 9–18.

Mystiker(innen) sind von alters her eine souveräne selbstbewusste und autarke Gruppe. Auch wenn die meisten Frauen unter ihnen keine ausgebildeten Theologinnen waren, weil sie gar nicht studieren durften, haben sie mit Selbstbewusstsein ihre theologischen Thesen vertreten und sich als Theologinnen verstanden. Frauen und Männer in der mystischen Tradition bewegten und bewegen sich immer am Rande der offiziellen Kirche, gerade weil sie nicht das Amt, sondern den spirituellen Weg zu Gott zum Maßstab machen und nur der spirituelle Weg selber Auskunft geben kann, ob man nah dran ist am göttlichen Geheimnis oder es knapp verfehlt, wobei beides zum Weg gehören kann. Deshalb sind Mystiker(innen) der Amtskirche suspekt. Es ist nicht der jemeinige geistliche Weg der Freiheit, in dem die Menschen kirchlich angeleitet wurden, sondern entweder wurde ihnen die ewige vom Amt verbürgte Wahrheit vermittelt oder die lokale Gemeinde, in der sich die einzelnen Christ(inn)en zu integrieren hatten. Auch wenn es all dieses noch gibt, sind doch die Kirche der pianischen Epoche und die Kirchengemeinde der Gemeindephase Vergangenheit. Die Menschen suchen, wenn sie etwas suchen, ihren persönlichen spirituellen Weg, auf dem sie die Urteilskraft über ihren Glauben selber in der Hand haben, gleichwohl für authentische Impulse offen sind.

Ein zufälliges Beispiel aus der Stuttgarter Zeitung, die mit der Regisseurin der Franziskusoper „Saint Francois d’Assise“ von Oliver Messiaen (1908–1992) vor der Premiere ein Interview führt. Anna-Sophie Mahler (* 1979) ist weder katholisch noch evangelisch, aber sie ist eine spirituelle Sucherin. Sie sagt: „In der Regel verstehen wir die Welt nur in einem begrenzten Maß. Um das zu überwinden, müssen wir bereit sein, uns mit einer spirituellen Idee zu verbinden, mit einer größeren Welt eben.“⁴⁶

Menschen erfahren Begrenztheit und suchen Weite, Menschen erfahren Verlorenheit und suchen einen Platz, Menschen erfahren Verbundenheit und suchen Deutung und Wiederholung dieser Erfahrung. Menschen erfahren Kontingenz und suchen Kontingenzeröffnung.⁴⁷ Sie bilden keine Mehrheit, vielleicht nicht einmal eine

⁴⁶ A.-S. Mahler im Interview mit V. Großkreutz unter dem Titel „Unser Gehirn muss sich neu vernetzen“, in: Stuttgarter Zeitung, Nr. 131 vom 10./11. Juni 2023, 30.

⁴⁷ Vgl. M. Schramm, Eröffnung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen.

große Gruppe der Bevölkerung, aber ihr Suchen und das christliche Angebot kommen an den meisten kirchlichen Orten nicht zusammen, weil Kirche gleich das ganze Paket vermitteln will und für die Erfahrungssehnsucht und für die Deutungsversuche der Menschen selber zu wenig Sinn hat oder gleich ein Verbotsschild aufstellt. Zukunft hat aber neben der Kirche als Dienstleisterin von Ritualen und Sakramenten die Kirche als Spielraum für religiöse Erfahrungen: als Orte, an denen diese spirituellen Erfahrungen, die Menschen mitbringen, unterstützt werden und wo man ihnen Sprache, Symbolik und Ideen bietet, sie zu verstehen; als Orte, wo neue spirituelle Erfahrungen gemacht werden können, weil qualitative Räume, Impulse und Personen Anleitungen geben; als Orte, die selber Ideen liefern, was eine spirituelle Erfahrung ist, wie Gottes Nähe überhaupt erfahren werden kann, wie der Weg gegangen werden kann, um in den eigenen Seelengrund vorzudringen, und wie man aus Gottes Gegenwart und göttlicher Einung wieder auftauchen kann, um in den Alltagsvollzügen und -verrichtungen, in den Systemen dieser Gesellschaft der eigenen spirituellen Identität treu zu bleiben.

Mit dieser Aufgabe verbinden sich die Gesichtspunkte der fortzuschreibenden Theologie, der Fremdprophet(inn)en und der Fokussierung auf Gott, das Göttliche. Was der Kirche helfen könnte, ist daher komplex, was die Sache nicht einfacher macht. Aber ich meine mit meinen zehn Gesichtspunkten auch, dass sich der Hilfefokus verschieben muss. Natürlich sind Struktur- und Organisationsfragen wichtig, aber sie werden inklusive der Amtsfragen viel zu wichtig genommen und verschlingen viel zu viel Zeit. Es sind Nebenschauplätze, die sofort und ohne viel Aufhebens gleichwohl radikal bearbeitet werden müssten, die in mir aber den Verdacht erwecken, dass man sie lieber bespielt, um die wirklich kniffligen Fragen und das damit verbundene Risiko zu vermeiden. Mir jedenfalls machen die kniffligen Themen wie die Gottesfrage und der Diskurs mit

Die Kirchen als ordnende Potenz nach Walter Eucken, in: I. Pies, M. Leschke (Hg.), *Walter Euckens Ordnungspolitik (Konzepte der Gesellschaftstheorie 8)*, Tübingen 2002, 141–163; M. Schramm, *Kontingenzeröffnung und Kontingenzmanagement. Christliche Sozialethik als theologische Systemethik*, in: JCSW 43 (2002) 85–116; ders., *Religion und moderne Gesellschaft. Kontingenzeröffnung als soziale Funktion der Kirche*, in: U. Nothelle-Wildfeuer, N. Glatzel (Hg.), *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft* [FS Lothar Roos], Grafschaft 2000, 153–165.

den Fremdprophet(inn)en weit mehr Spaß als Strukturfragen. Ich muss aber einräumen, dass auch die Struktur- und Amtsfragen von den grundlegenden Fragen nach Gott und Gottesbildern her betrachtet und bearbeitet werden müssen, gleichwohl nicht von mir.

Ob diese zehn Gesichtspunkte die Kirche retten? Eher nein. Ob sie ihr helfen? Eher ja. Trotzdem und vielleicht gerade wegen ihrer Inhalte ist die Zukunft offen und nicht vorhersehbar.

Rückkehr in Seelsorge und Diakonie

Therapieansatz für eine Kirche um der Menschen willen

Herbert Haslinger

1 Das Postulat „um der Menschen willen“

„Um der Menschen willen“ lautet das Postulat, das in diesem Beitrag als Maßgabe für die Therapie der Kirche angelegt wird. Damit ist eine Prämisse gesetzt, die man in ihrer Gültigkeit nicht erst eingehend begründen muss. Im christlichen Glauben berufen wir uns – u. a. mit dem Johannesevangelium (vgl. Joh 1,14)¹ und dem Philipperbrief (vgl. Phil 2,7)² – auf einen Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist. Diese Menschwerdung Gottes geschah, so beten wir im Großen Glaubensbekenntnis, *propter nos homines et propter nostram salutem*, „für uns Menschen und zu unserem Heil“ (vgl. DH 125.150). Dem entspricht die Maßgabe, die Jesus nach dem Markusevangelium für die Gestaltung aller Praktiken und Ausdrucksformen des Glaubens formuliert: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,27)³ Wenn

¹ Vgl. dazu G. Richter, Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium, in: ders., Studien zum Johannesevangelium (BU 13), Regensburg 1977, 149–198; M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 100–108.126–131.

² Vgl. dazu J. Gnllka, Theologie des Neuen Testaments (HThKNT.S 5), Freiburg i. Br. 1994, 26–28; R. Schwindt, Zur Tradition und Theologie des Philipperhymnus, in: SNTUA 31 (2006) 1–60; T. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2006, 319–323.

³ Zur biblischen Exegese des Diktums vgl. J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, Teilbd. 1: Mk 1–8,26 (EKK 2/1), Zürich u. a. 1978, 122–124; H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg ³1984, 291–293; H. Braun, Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Um zwölf Kapitel erweiterte Ausgabe, Gütersloh 1989, 62–67; J. Becker, Jesus von Nazaret, Berlin – New York 1996, 372–378; J. Schröter, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006, 234–240; G. Theißen, A. Merz, Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht. Ein Lehrbuch, Göttingen 2023, 361–363.

die Kirche die Glaubensgemeinschaft sein soll, die von dem Gott Jesu Christi Zeugnis gibt, dann muss sie dieses Fundamentalprinzip auch in und durch sich selbst einlösen: *Die Kirche ist um der Menschen willen da, nicht der Mensch um der Kirche willen.*

Aber stellt diese Prämisse wirklich etwas selbstverständlich Bekanntes und Gültiges dar? Schon in der Theologie selbst stößt man auf einen irritierenden Umstand: Weil dem *propter nos homines*-Satz im nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses unmittelbar die Formulierung der Wesensgleichheit Jesu Christi (ὁμοούσιος, „wesensgleich“) mit dem Vater vorausgeht, um die sich beim Konzil von Nizäa (325) bzw. Konstantinopel (381) der theologische Diskurs hauptsächlich rankte, gerät in den heutigen dogmatischen Christologien das „um der Menschen willen“-Motiv gegenüber der „Wesensgleichheit“-Definition beinahe gänzlich in den Hintergrund.⁴ Besonders deutlich zeigt sich dies in der Christologie von Gerhard Ludwig Müller (* 1947), der bei der Zitierung der einschlägigen Sequenz des Glaubensbekenntnisses justament den „um der Menschen willen“-Artikel durch Auslassungszeichen zwischen „Wesensgleichheit“- und „Heiliger Geist“-Bekenntnis eliminiert.⁵ Die gängige Theologie zeigt sich also wenig geübt darin, den Gedanken „um der Menschen willen“ zu denken. Ist es eine Überinterpretation, wenn man sich dies damit erklärt, dass sich der Gedanke der wesensgleichen Göttlichkeit Jesu Christi besser für die Behauptung einer Erhabenheit der kirchenamtlichen „Christus-Repräsentanten“ gegenüber den Menschen eignet?

⁴ Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 209–215; T. Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf ³1988, 220–227; P. Hünermann, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster ²1997, 131–156; H. Hoping, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt ²2010, 98–103; K. Ruhstorfer, *Christologie (Gegenwärtig Glauben Denken 1)*, Paderborn 2008, 205–209; B. Nitsche, *Christologie*, Paderborn 2012, 84–87. – Auf das „um der Menschen willen“-Motiv legen dagegen den Fokus K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 137–157; Y. Congar, *Jesus Christus – unser Mittler, unser Herr*, Stuttgart 1967, 16–23.

⁵ Vgl. G. L. Müller, *Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 2, Paderborn 1995, 1–297, hier: 184.

Die Verdrängung des „um der Menschen willen“-Prinzips setzt sich im real existierenden Kirchenbetrieb fort, in dem ständig Maximen und Postulate folgender Art zu hören und zu lesen sind: „zum Leben der Kirche beitragen“; „lebendige Gemeinde“; „der Gemeinde / der Kirche dienen“; „sich für die Kirche engagieren“; „der Kirche Zukunft geben“; „in der Gemeinde mitarbeiten“; „die Kirche lieben“; „der Kirche Glaubwürdigkeit verleihen“; „für die Kirche eintreten“; „die Kirche verteidigen“. All diese Topoi nehmen die Zweck-Mittel-Zuordnung in umgekehrter Richtung vor: In ihnen firmiert die Kirche an sich mit ihren Sozialformen und Praktiken als der Zweck kirchlichen Handelns; die Menschen sollen um der Kirche willen etwas sein oder tun. Und wenn man sich vor Augen hält, mit welcher weiter Verbreitung, mit welcher Emphase und – nicht selten auch – mit welcher penetrantem Gewissensdruck solche Maximen bis heute den Menschen als Anforderungen ihres Glaubenslebens aufoktroziert werden, dann muss man feststellen: Das Prinzip „um der Menschen willen“ ist mitnichten etwas selbstverständlich Bekanntes und Gütiges. Es besteht also durchaus Grund, sich erst einmal zu vergewissern, ob man in der Prämisse „Kirche um der Menschen willen“ wirklich übereinstimmt.

Die folgenden Ausführungen jedenfalls beruhen – ohne dass dies hier in detaillierter Argumentation ausgeführt werden kann – auf der fundamentalen theologischen Prämisse: *Die Kirche existiert um der Menschen willen – nicht umgekehrt*. Gleich welchen Gedankenweg man zur theologischen Bestimmung des Wesens der Kirche⁶ beschreitet – ob über das ekklesiologische Motiv *Volk Gottes*⁷ oder

⁶ Für eine ausführlichere Darlegung darf ich verweisen auf: H. Haslinger, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 289–354.

⁷ Vgl. M.-D. Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968; Y. Congar, *Die Kirche als Volk Gottes*, in: *Conc(D)* 1 (1965) 5–16; I. Ellacuría, *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, aus dem Spanischen von R. Fornet-Ponse, Freiburg i. Br. 2011, 163–184; P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: *HThKVatII* 2 (2004) 263–582, hier: 371–404; M. Keller, „*Volk Gottes*“ als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970; E. Klinger, *Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche*, in: *JBTh* 7 (1992) 305–319; M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; O. Semmelroth, *Die Kirche, das neue Gottesvolk*, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Deutsche Ausgabe besorgt von O. Semmelroth SJ, J. G. Ger-

die Qualifizierung der Kirche als *Sakrament*⁸ oder den *pastoralen Charakter*⁹ der Kirche oder die Rückbindung der Kirche an die *Reich-Gottes-Botschaft Jesu Christi*¹⁰ –, er mündet in die Quintessenz,

hartz SJ und H. Vorgrimler, Bd. 1, Freiburg i. Br. – Frankfurt a. M. 1966, 365–379.

⁸ Vgl. W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: ThBer 9 (1980) 13–66; L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welt-erfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil, Paderborn 1972; I. Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: ders., J. Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, 761–787; Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (s. Anm. 7), 355–371; W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 237–254; J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg i. Br. 1992; K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung, in: HPTH 1 (1965) 117–148; O. Semmelroth, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: MySal IV/1 (1972) 309–356; G. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITHS 59), Innsbruck – Wien 2001; J. L. Witte, Die Kirche, „sacramentum unitatis“ für die ganze Welt, in: Baraúna (Hg.), De Ecclesia 1 (s. Anm. 7), 420–452.

⁹ Vgl. G. Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ des II. Vatikanischen Konzils. Deutsche Bearbeitung von V. Schurr, Salzburg 1967; R. Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: ders. (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30–44; M. von Galli, B. Moosbrugger, Das Konzil, Bd. 3/1: Chronik der dritten Sessio, Bd. 3/2: Dokumente: Reden am Konzil, Mainz 1965, 57–68.94–103; dies., Das Konzil, Bd. 4/1: Chronik der vierten Sessio, Bd. 4/2: Reden am Konzil, Mainz 1966, 20–27.88–113; E. Klinger, Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 96–134; ders., Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 171–187; G. Philips, Die Kirche in der Welt von heute, in: Conc(D) 1 (1965) 458–467; H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4 (2005) 581–886; ders., Die Kirchenkonstitution *Gaudium et spes*. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität, in: LS 56 (2005) 190–194.

¹⁰ Vgl. Becker, Jesus von Nazaret (s. Anm. 3); G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart ¹⁴1988; J. Gnilk, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. Br. 1993; P. Hoffmann, Das Reich und die Armen in der Verkündigung Jesu, in: rhs 36 (1993) 242–244; Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (s. Anm. 3); ders., Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart

dass die Kirche nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, nämlich zur Heilung und Befreiung der Menschen ist; dass also die Kirche nicht selbst das Heil ist, sondern Zeichen des Heils für die Menschen, wie es die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) formuliert (vgl. LG 1); dass die Kirche folglich – nach der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) – nur eines zu ihrem Auftrag hat: „zu heilen, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 3).

2 Die Mahnung Alfred Delps

Wenige Monate vor seiner Hinrichtung durch die Nationalsozialisten am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee verfasste der Jesuit Alfred Delp (1907–1945) eine letzte, eine allerletzte Mahnung an seine Kirche:

„Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‚politischen Fähigkeiten‘ usw. aufbringen [...]. Wir haben durch unsere Existenz den Menschen das Vertrauen zu uns genommen. [...] ob die Kirche noch einmal einen Weg zu diesen Menschen finden wird [hängt ab von der] Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie‘: in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. ‚Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.‘ Man muss nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen, und man weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben,

³1989; ders., Jesus, Kunder des Reiches Gottes, in: HFTh 2 (1985) 145–174; H. J. Pottmeyer, Die Frage nach der wahren Kirche, in: HFTh 3 (1986) 212–241; E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1975; Schröter, Jesus von Nazaret (s. Anm. 3); J. Sobrino, Christologie der Befreiung, Bd. 1, Mainz 1998; ders., Jesus und das Reich Gottes. Mitleiden, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft, in: Conc(D) 44 (2008) 312–322; T. Söding, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007, 54–88.

solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. [...] Rückkehr in die ‚Diakonie‘ habe ich gesagt. Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben.“¹¹

Alfred Delp formulierte diese Zeilen während seiner Haft in Berlin-Tegel, wo er – nachdem er am 28. Juli 1944 in München von der Gestapo verhaftet worden war – von September 1944 bis Januar 1945 einsaß; er wurde vom Naziregime wegen seiner Mitwirkung in der Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis“ des Hoch- und Landesverrats beschuldigt.¹² Die Monate in Haft waren für Delp gefüllt mit Folterungen, mit dem Warten auf den Prozess vor dem Volksgerichtshof, mit der Ungewissheit zwischen einem zu erwartenden Todesurteil und dem vielleicht doch möglichen Entkommen, mit der tatsächlichen Verurteilung zum Tod am 11. Januar 1945¹³ und einer erhofften Begnadigung.¹⁴ Man darf annehmen, dass es ihm in dieser existenziell äußerst bedrängenden Situation seines Lebens¹⁵ nicht um irgendeine Idee aus der Laune des Augenblicks heraus ging. Er sah

¹¹ A. Delp, Das Schicksal der Kirchen, in: ders., Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944–1945, Frankfurt a. M. 1965, 138–144, hier: 138–141; wiederveröffentlicht in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4: Aus dem Gefängnis, hg. von R. Bleistein, Frankfurt a. M. 1984, 318–323.

¹² Vgl. R. Bleistein (Hg.), Dossier: Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Aus dem Nachlass von Lothar König S.J., Frankfurt a. M. 1987; K. Finker, Graf Moltke und der Kreisauer Kreis, Berlin 1993, 291–297 [Erstausgabe: Berlin 1978]; W. E. Winterhager (Bearb.), Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe. Begleitband zu einer Ausstellung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Mainz 1985.

¹³ Das Urteil ist dokumentiert in: A. Delp, Aufzeichnungen aus dem Gefängnis, Freiburg i. Br. 2019, 409–434.

¹⁴ Vgl. ebd., 331f.

¹⁵ Vgl. zur Biografie Delps R. Bleistein, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen, Frankfurt a. M. 1989.

in seiner Mahnung wohl eher ein Erfordernis, auf das es wirklich ankommt, an dessen Erfüllung sich die Existenzberechtigung der Kirche wie auch die Stellung der Menschen zu dieser Kirche grundlegend entscheiden.

Allenthalben führt man das Delp-Zitat ins Feld, um auf den Konnex von Kirche und Diakonie aufmerksam zu machen; und die Berufung auf Delp erfolgt zu Recht, wo es darum geht, die diakonische Identität der Kirche ins Bewusstsein zu rufen.¹⁶ Meist aber schwingt bei der Beschwörung der Zusammengehörigkeit von Kirche und Diakonie auch die Intention mit, die signifikante und anhaltend hohe Akzeptanz der Diakonie in der Gesellschaft¹⁷ in eine wiederzugewinnende Akzeptanz der Kirche bei den Menschen umzumünzen – unverblümt artikuliert etwa in folgender Aussage:

„Es geht nicht an, dass die Kirche mit ihrem pastoralen Handeln wenig Ansehen genießt, während die Caritas in der Gesellschaft hohe Anerkennung erfährt. Ich erwarte schon von der Caritas bzw. ihren Mitarbeitern, dass sie sich in ihrer Arbeit bemühen, das gute Image der Caritas auf die Kirche zu übertragen.“¹⁸

Auch bei nicht wenigen Rezipienten des Delp-Zitats kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass für sie die Frage, ob die Kirche noch einmal den Weg zu den Menschen finden wird, doch identisch ist mit der Frage, ob die Kirche auch in Zukunft Bestand haben wird; dass sie die Radikalität des Zitats nutzen möchten, um im Habitus der Radikalität die Kirche auch für heutige Menschen als ansprechend und überzeugend zu präsentieren; dass sie also damit

¹⁶ Vgl. N. Greinacher, N. Mette, „Rückkehr der Kirchen in die Diakonie“ – Vermächtnis und Auftrag, in: *Conc(D)* 24 (1988) 255–257; M. Lechner, Wegbegleitung der Integration von Sozialer Arbeit und Pastoral. Impulse einer Theologie Sozialer Arbeit für die katholische Kirche, in: R. Krockauer, S. Bohlen, M. Lehner (Hg.), *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, München 2006, 274–282, hier: 275f.

¹⁷ Vgl. exemplarisch für die in kirchensoziologischen Erhebungen kontinuierlich übereinstimmenden Belege: H. Bedford-Strohm, V. Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, 210–214.

¹⁸ Diskussionsbeitrag eines Generalvikars beim Studientag des Diplom-Aufbaustudienganges Caritaswissenschaft der Theologischen Fakultät Paderborn am 3. Juli 2004.

– gleichsam durch die Hintertür – darauf zielen, die Menschen wieder für die Kirche zu gewinnen.

Doch Alfred Delp geht es gerade nicht um eine Rückkehr der Menschen zur institutionellen Kirche, sondern um eine *Rückkehr der Kirchen in die Diakonie*. Die Anforderung der Umkehr gilt der Kirche, genauer: den verantwortlichen Kräften in der Kirche. Sie müssen sich neu ausrichten an dem, was die Bestimmung der Kirche ist, worauf es in einer Kirche, die sich auf den Gott Jesu Christi beruft, letztendlich ankommt. Die Kirche muss sich mit ihren Strukturen, ihren Praktiken, ihren Institutionen, ihren Lehren, ihren Ämtern wieder in den *Dienst* stellen und in Dienst nehmen lassen. Und zwar in den Dienst *für die Menschen* – nicht nur für die „Schwestern und Brüder im christlichen Glauben“, nicht nur für die katholischen oder protestantischen Kirchenmitglieder, nicht nur für die Engagierten und Gleichgesinnten, nicht nur für die Genehmen, Begeisterten und einfach Glaubenden, sondern für radikal alle Menschen. Das „für alle Menschen“ ist eine unhintergehbare theologische Norm, oder besser: eine unverfügbare Zusage gemäß der Logik Gottes, wenn zutrifft, dass Gott sich mit seinem Heilswillen *allen Menschen* zuwendet. „Die Lebenshingabe Christi [...] gilt ‚für alle‘, zweifellos.“¹⁹ Schließlich muss die Kirche sich in einen Dienst für die Menschen nehmen lassen, der wirklich *selbstloser Dienst* ist, ein Dienst, bei dem nicht nebenbei oder verdeckt irgendein Zweck oder Interesse zugunsten der Kirche angezielt wird – kein missionarischer Effekt der Kirchenbindung, keine Motivation zum gemeindlichen Engagement, keine Plausibilisierung von Glaubenslehren, ja nicht einmal eine Rechtfertigung für den Bestand der Kirche in der Gesellschaft. Die Kirche muss – in den Worten Delps – den Menschen dienen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte für sich auszufüllen. Das ist mit der „Rückkehr in die Diakonie“ gemeint.

¹⁹ M. Striet, Nur für viele oder doch für alle? Das Problem der Allerlösung und die Hoffnung der betenden Kirche, in: ders. (Hg.), Gestorben für wen? Die Diskussion um das „pro multis“, Freiburg i. Br. 2007, 81–92, hier: 89; vgl. zur theologischen Begründung des Prinzips „für alle“ Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 6), 232.261.308f.330.352.485f.

3 „Seelsorge“ und „Diakonie“

Angelehnt an Alfred Delp, aber mit einer nuancierten Erweiterung ist hier von einer Rückkehr in *Seelsorge und Diakonie* die Rede. Zwei geläufige Begriffe und zwei bekannte Wirkungsfelder der Kirche kommen damit ins Spiel. Aber wieso diese Ergänzung des Delp'schen Diakoniepostulats? Der Begründung sollen kurze Erläuterungen zu beiden Begriffen dienen.

3.1 Was ist „Diakonie“?

Mit einer komprimierten Formulierung lässt sich sagen: „Diakonie“ ist das christliche Helfehandeln zugunsten Not leidender Menschen. Für den sozialwissenschaftlichen bzw. diakonietheologischen Diskurs kann man differenzierter definieren: „Diakonie“ – im katholischen Bereich weitgehend synonym mit dem Begriff „Caritas“ gebraucht – bezeichnet die im christlichen Glauben begründeten und an ihm ausgerichteten Praxisformen, in denen Not leidende Menschen durch Solidarität, durch individuelle Bearbeitung ihrer Lebenslage sowie durch gesellschaftsstrukturelle Bekämpfung von Notursachen Hilfe in bzw. Befreiung aus ihrer Not erfahren, sodass sie entsprechend ihrer von Gott gegebenen Würde als Menschen leben können. Als „Not“ gilt dabei jede den Menschen aufgezwungene Einschränkung von Lebensmöglichkeiten, welche ein erfülltes individuelles Leben wie auch eine gleichberechtigte Teilnahme am sozialen Leben behindert. „Hilfe“ meint Akte, in denen jemand eigene Handlungsmöglichkeiten einsetzt, um bei anderen einen diesbezüglichen Mangel auszugleichen. Die bewusste Rede von „Menschen“ zeigt schließlich an, dass die christliche Diakonie grundsätzlich und ohne jede Unterscheidung allen Menschen gilt. Wir erleben diese Diakonie als Behandlung kranker Menschen, als Unterstützung behinderter Personen, als Solidarität mit politisch unterdrückten Menschen, als Zuwendung zu alten oder einsamen Menschen, als Hilfen für wirtschaftlich bedürftige Bevölkerungsgruppen, als Schutz für Flüchtlinge und Verfolgte – und in unzähligen vielen anderen Spielarten.²⁰ Vorausgesetzt, die theologischen Grundlagen der Diakonie

²⁰ Vgl. als systematische Konzepte bzw. Kompendien einer Diakonietheologie H. Steinkamp, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-*

werden ernst genommen und in der Praxis konsequent eingelöst – und die diakonische Praxis wird nicht für die Existenzlegitimierung und Öffentlichkeitswerbung der Kirche benutzt –, stellt die Diakonie ohne jeden Zweifel eine wichtige Form des selbstlosen Dienstes der Kirche für die Menschen dar. Sie ist, wofür alleine ihre Bezeichnung steht, der Inbegriff des Dienstes der Kirche.

3.2 Wie kann man „Seelsorge“ heute verstehen?

Selbstloser Dienst der Kirche für die Menschen ist jedoch nicht nur in der dezidierten Diakonie bzw. Caritas gegeben. Er geschieht auch in dem, was man gemeinhin „Seelsorge“ nennt. Deren inhaltliche Bestimmung gestaltet sich schwieriger, handelt es sich dabei doch um einen der am häufigsten gebrauchten, aber am wenigsten geklärten Begriffe der Pastoraltheologie, der nicht genau definiert ist, in seiner Bedeutung changiert und uneinheitlich verstanden wird. Umso dringlicher stellt sich die Frage, was eigentlich jene „Seelsorge“ ist, zu der zurückzukehren die Kirche hier aufgefordert wird. Natürlich kann an dieser Stelle keine ausführliche Theorie der Seelsorge geboten werden.²¹ Aber es sollte so weit wie möglich geklärt

theologischen Theorie, Freiburg i. Br. 1985; O. Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990; M. E. Kohler, Kirche als Diakonie. Ein Kompendium, Zürich 1991; R. Zerfaß, Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg i. Br. 1992; G. Ruddat, G. K. Schäfer (Hg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005; K.-D. Kottnik, E. Hauschildt (Hg.), Diakoniefibel. Grundwissen für alle, die mit Diakonie zu tun haben, Rheinbach 2008; H. Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009; H. Rüeegger, C. Sigrist, Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011; J. Eurich, H. Schmidt (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016; J. Pock u. a. (Hg.), Kirche der Armen? Impulse und Fragen zum Nachdenken. Ein Handbuch, Würzburg 2020.

²¹ Vgl. als systematische Konzepte bzw. Kompendien einer Seelsorgetheorie I. Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990; ders. (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990; W. Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig 2007; T. Henke, Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen (STPS 14), Würzburg 1994; M. Herbst, beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2012; M. Klessmann, Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Hori-

werden, was bei der nachfolgenden Verwendung des Begriffs „Seelsorge“ vor Augen steht.

3.2.1 Die Hypothek des Leib-Seele-Dualismus

Schwierigkeiten erwachsen einem heutigen Verständnis von Seelsorge vor allem aus den Assoziationen, Bedeutungen und Denkmustern, mit denen der Begriff „Seele“ in der geistesgeschichtlichen Tradition unseres abendländischen Kulturkreises gefüllt worden ist. Platon (427–347 v. Chr.) zeichnet in seinem „Phaidon“ die Seele als jene Anlage des Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt, die aber, solange sie in den Leib als dem Übel des Menschen wie in ein Gefängnis mit zusammengeklebten Flügeln eingesperrt ist, durch diesen an der Erkenntnis der Wahrheit gehindert wird und sich folglich von allem Leiblichen befreien und reinigen muss:

„Denken wir uns bei dem Worte Tod etwas ganz Bestimmtes? [...] Doch nichts anderes als die Trennung der Seele von dem Körper? [...] Denn solange wir mit dem Körper behaftet sind und unsere Seele mit diesem Übel verwachsen ist, werden wir niemals in vollem Maße erreichen, wonach wir streben; es ist dies aber, wie wir behaupten, die Wahrheit. Denn tausenderlei Unruhe verursacht uns der Körper [...], so dass wir durch ihn verhindert werden die Wahrheit zu erkennen; es ist also für uns in der Tat eine ausgemachte Sache, dass, wenn wir jemals eine reine Erkenntnis erlangen wollen, wir uns von ihm frei machen

zont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn ⁵2015; ders., Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004; S. Knobloch, Wieviel ist ein Mensch wert? Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen, Regensburg 1993; C. Morgenthaler, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart ⁶2019; ders., Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 3, Gütersloh 2009; D. Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart ³2014; dies., Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001; U. Pohl-Patalong, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Stuttgart 1996; J. Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen ⁴2015; ders., Andere im Blick. Diakonie, Seelsorge, Mission, Leipzig 2013, 55–87; In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge (8. März 2022), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 110), Bonn 2022.

und allein mit der Seele die Dinge an sich betrachten müssen. [... D]ann wird die Seele ganz für sich sein, getrennt vom Körper [...]. Und solange wir leben, werden wir, wie es scheint, dem Wissen dann am nächsten kommen, wenn wir uns so viel als möglich des Verkehrs mit dem Körper enthalten und nur soweit es unbedingt nötig ist mit ihm in Gemeinschaft treten und uns von seiner Natur nicht durchdringen lassen, sondern uns rein von ihm halten, bis der Gott uns völlig erlösen wird. [...] Die Weisheitsliebenden gelangen zu folgender Erkenntnis: Ihre Seele war, ehe die Philosophie sie in ihre Obhut nahm, völlig an den Körper gekettet und mit ihm wie zusammengeschweißt; sie war gezwungen, die Dinge durch den Körper wie durch einen Kerker hindurch zu betrachten, nicht aber durch die ihr eigene Kraft [...].²²

Augustinus (354–430) lässt sich augenscheinlich von dieser platonischen Seelenlehre leiten, wenn er in seiner Schrift *De quantitate animae* („Über die Größe der Seele“) die Seele – in unüberhörbarem Gleichklang mit Platons Höhlengleichnis²³ – anhand eines Aufstiegs in sieben Stufen beschreibt, in denen sie sich über das Irdisch-Leibliche erhebt und auf deren höchster sie zur Schau der Wahrheit gelangt.²⁴ Wie ein Duplikat des Zitats aus dem „Phaidon“ wirkt seine Aussage:

„Wenn nämlich die Seele durch die Liebe zu irdischen Dingen gebunden ist, hat sie gleichsam Leim an ihren Flügeln und kann nicht fliegen. Ist sie aber gereinigt von den niedrigen Leidenschaften dieser Welt, fliegt sie wie mit ausgebreiteten Federn und zwei von allen Hindernissen befreiten Flügeln [...].“²⁵

²² Platon, Phaidon oder Über die Unsterblichkeit der Seele. Übersetzt und erläutert von O. Apelt, Leipzig 1928 [Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. 2, Hamburg 2004], 64c.66–67.82 St.; zur Seelenlehre Platons, die allerdings im „Staat“ auch andere Züge aufweist als im „Phaidon“, vgl. W. H. Pleger, Platon, Darmstadt 2009, 100–117.

²³ Vgl. Platon, Der Staat (Politeia). Eingeleitet, übersetzt und erklärt von K. Vretska, Stuttgart 1978, 514a–517a St.

²⁴ Vgl. Aurelius Augustinus, Die Größe der Seele. *De quantitate animae liber unus*. Erste deutsche Übertragung von C. J. Perl, Paderborn 1960, 33.70–76.

²⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 121,1, hier zit. nach: T. Fuhrer, Augustinus, Darmstadt 2004, 98.

So resümiert Kurt Flasch (* 1930) im Blick auf Augustins Verständnis der Seele:

„Ihm wird nicht die Unsterblichkeit [der Seele] zum Problem, sondern der Leib. [...] Den Vorrang hat nach ihm die Seele, die den Leib ‚besitzt‘, ‚gebraucht‘. Er konnte die Seele definieren als eine vernunftbegabte Substanz, die dazu da ist, den Leib zu beherrschen. [...] Der Leib blieb ihm zweitrangig. Der eigentliche Mensch war für ihn die Seele.“²⁶

Dieser von Platon und Augustinus inaugurierte Leib-Seele-Dualismus hat sich über die gesamte Geschichte der christlichen Kirchen hinweg, nachwirkend bis heute, in das kollektive Bewusstsein der Gläubigen als Denkmuster tief eingebrannt. In ungezählten Spielarten stellte und stellt man sich das Sterben als einen Vorgang vor, bei dem die Seele als der wertvolle, edle Teil des Menschen sich vom Leib als seinem Gefängnis löse und – sofern der Mensch gut gelebt hat – in die Seligkeit des Himmels aufahre, während der irdische Leib als der schlechte, verachtenswerte Teil des Menschen zurückbleibe und verrotte.²⁷ Über weite Strecken wurde diese Idee der vom Leib zu trennenden Seele auf diffuse Weise verknüpft mit den theologischen Motiven des Jüngsten Gerichts bzw. des Fegefeuers, jenen Instanzen also, vor denen sich nach gemeinem Glaubensverständnis entscheidet, in welchem Maße ein Mensch nach seinem Sterben für ein gutes Leben mit dem Eintritt in die Herrlichkeit Gottes belohnt bzw. für ein schlechtes Leben mit der Verstoßung in die Hölle bestraft wird.²⁸ In der Kunst wie in der Katechese zeichnete

²⁶ K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart ³2003, 77f.; zur Seelenlehre Augustins vgl. ebd., 67–78.139–145; Fuhrer, *Augustinus* (s. Anm. 25), 94–98.

²⁷ Vgl. F.-J. Nocke, *Eschatologie*, Düsseldorf ⁶1999, 114–120.

²⁸ Für die diversen Darstellungen in der (volkstümlichen) Kunst vgl. P. Jezler, *Himmel – Hölle – Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, hg. von der Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum, Zürich 1994; für einschlägige Vorstellungen in der Volksreligiosität vgl. P. Dinzelsbacher, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn 2000, 170–216; A. Heller, *Gnadenlose Seelsorge oder Seelsorge der unbedingten Begnadung. Pastoral im Kontext von Gericht – Himmel – Hölle*, in: *KatBl* 111 (1986) 763–768; ders., „Du kommst in die Hölle ...“ *Katholizismus als Weltanschauung in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, in: ders., T. Weber, O. Wiebel-Fanderl (Hg.), *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu*

man das Sterben als jene Schicksalsstunde, in der die Engel Gottes und der Teufel um die Seele des Verstorbenen kämpfen. Es galt, die Seele durch eine gute, den Normen der Kirche entsprechende Lebensführung vor der Verdammnis zu bewahren. Fromme Werke der Gläubigen – Gebete, Messstipendien, Spenden an die Kirche oder soziale Stiftungen –, hießen deshalb „Seelgerät“. Gemeint war damit ein Vorrat an guten Werken im Himmel, mit dem man die Seele, sowohl die eigene wie auch die von Angehörigen, zu retten oder ihren Aufenthalt im brennenden Fegefeuer möglichst kurz zu halten suchte.²⁹ So wurde die Seele zum Bestandteil jener Abhängigkeitsstruktur, in der Amtsträger der Kirche, indem sie den Gläubigen bei Hörigkeit die Belohnung mit dem „Seelenheil“ im Jenseits versprachen und bei Ungehorsam die Bestrafung mit der Verdammnis in der Hölle androhten, Macht über die Menschen ausübten.³⁰

Bis dato ist die Rede von „Seele“ mit der Hypothek dieser dualistischen Schemata – Seele versus Leib, Seelenheil versus Verdammnis – belastet. Solche Vorstellungen lassen sich jedoch heute nicht mehr vermitteln; sie erweisen sich beständig als Verständnishürde und Kommunikationsstolperstein. Das führt zu der Frage: Wenn sich das Verständnis von „Seele“ so prekär gestaltet, ist dann der Begriff „Seelsorge“ überhaupt noch brauchbar?³¹ Ist dann der Aufruf zu einer „Rückkehr in die Seelsorge“ nicht der Versuch, ein „totes Pferd zu reiten“?

einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien – Köln 1990, 28–54; M. Scharfe, Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur, Köln 2004, 62–67; O. Wiebel-Fanderl, Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstradition (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 29), Wien – Köln – Weimar 1993, 207–236.

²⁹ Vgl. P. Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung, in: ders., Himmel – Hölle – Fegefeuer (s. Anm. 28), 13–26, hier: 22–26.

³⁰ Vgl. H. Haslinger, Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden, Freiburg i. Br. 2022, 221–231.

³¹ Vgl. D. Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart ²2010, 23–43; S. Knobloch, Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit, in: H. Haslinger u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 35–46, hier: 36–38.

3.2.2 Die bleibende Relevanz des „Seele“-Begriffs

Das „Pferd“ ist keineswegs „tot“, die Rede von „Seele“ mitnichten obsolet. Bei der Suche nach einem (Selbst-)Verständnis des Menschen lässt sich die Annahme einer Seele offensichtlich nicht einfach eliminieren oder durch andere anthropologische Größen ersetzen. In den verschiedenen Wissenschaftszweigen – Theologie³², Philosophie³³, Kulturgeschichte³⁴, kulturwissenschaftliche Anthropologie³⁵ – nimmt der Begriff „Seele“ nach wie vor einen festen Platz ein oder erscheint zumindest wert, geklärt zu werden. In der Geschichtswissenschaft kann noch heute, ohne dass man eine Problematisierung als notwendig erachtet, von „Seelenheil“³⁶ gesprochen werden, um mit einer komprimierten Chiffre die Bedeutung einer Religion bzw. Konfession für ihre Gläubigen zu benennen – wobei gerade die Beiläufigkeit der Verwendung dieses Begriffs Beleg für die Unterstellung seiner Selbstverständlichkeit ist. Am wenigsten noch kann offen-

³² Vgl. R. Schulte, Leib und Seele, in: CGG 5 (1980) 5–61; W. Breuning (Hg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (QD 106), Freiburg i. Br. 1986; M. Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986, 264–281; G. Langemeyer, Theologische Anthropologie, in: W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn 1995, 497–622, hier: 522–530.544–566; E. Dirscherl, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 92–103; B. Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, 48–58.135–182.661–665.

³³ Vgl. G. Gasser, J. Quitterer (Hg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010; R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart ³2006, 158–174; F. Ricken u. a., Seele, in: HWPh 9 (1995) 1–89; H. Tegtmeier, Seele, in: EnzPh 3 (2010) 2375–2381; R. Schönberger, Seele, in: NHPHG 3 (2011) 1956–1970.

³⁴ Vgl. G. Jüttemann, M. Sonntag, C. Wulf (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991; C. Böhme u. a., Körper und Seele, in: P. Dinzelsbacher (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart ²2008, 175–211; O. M. Høystad, Die Seele. Eine Kulturgeschichte, aus dem Norwegischen von F. Zuber, Köln – Weimar – Wien 2017.

³⁵ Vgl. C. Wulf, Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie. Aktualisierte Neuausgabe, Köln 2009, 155–157; ders., Seele, in: ders. (Hg.), Der Mensch und seine Kultur. Hundert Beiträge zur Geschichte, Gegenwart und Zukunft des menschlichen Lebens, Köln 2010, 967–974.

³⁶ B. Stollberg-Rilinger, Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert, Ditzingen ⁴2017, 96f.99.110.

sichtlich mit „Seele“ die Wissenschaft etwas anfangen, die – gemeinhin verstanden als „Lehre von der Seele“ – den Begriff in ihrem Namen führt: die Psychologie.³⁷ Ein intensives Wiederaufleben hat die Frage nach der „Seele“ in jüngerer Zeit im philosophisch-theologischen Metier erfahren durch die *mind-brain*-(Geist-Gehirn-)Debatte. Sie rankt sich um die naturwissenschaftliche These, dass alles Denken, Fühlen und Verhalten des Menschen nicht als dessen freier Willensakt, sondern als Wirkung von Neuronenaktivitäten und Molekülen erklärt werden müsse und das folglich das, was den Menschen in seinem Inneren bestimmt und antreibt – also das, wofür gemeinhin „Seele“ steht –, nichts anderes sei als das determinierte Ergebnis dieser neuronalen Prozesse.³⁸ In der theologischen Reaktion darauf dient der „reaktivierte“ Seele-Begriff als Chiffre für die Gegenposition, dass nicht alles am Menschen als Ergebnis determinierender, natürlicher Abläufe erklärt werden kann und dass zur Bewahrung der inkommensurablen Würde des Menschen auf dessen Individualität, Freiheit, Verantwortlichkeit und Sozialität insistiert werden muss.³⁹ Man kommt also offenbar nicht ohne den Begriff „Seele“ aus.

Genau besehen bleibt allerdings der „Seele“-Begriff an sich in vielen seiner heutigen Verwendungszusammenhänge inhaltlich unterbestimmt. „Seele“ hat vor allem eine Bedeutung *ex negativo*: Der Begriff dient der Annonce, dass in vielen wissenschaftlichen Konzepten zum Verständnis des Menschen – die den Menschen unter den partikulären fachlichen Gesichtspunkten der jeweiligen Wissenschaft betrachten – oder auch in vielen lebensweltlichen Zusammenhängen – die

³⁷ Vgl. Baumgartner, Pastoralpsychologie (s. Anm. 21), 69; Nauer, Seelsorge (s. Anm. 31), 27f.

³⁸ Vgl. J.-P. Changeux, Der neuronale Mensch. Wie die Seele funktioniert – die Entdeckungen der neuen Gehirnforschung, Reinbek bei Hamburg 1984; F. Crick, Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins, München 1994.

³⁹ Vgl. P. Neuner (Hg.), Naturalisierung des Geistes. Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild (QD 205), Freiburg i. Br. 2003; T. Kläden, Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (RaFi 26), Regensburg 2005; ders., Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem, in: ThRv 102 (2006) 183–202; M. Knaup, Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne, Freiburg i. Br. – München 2012.

den Menschen in den standardisierten Rollen der jeweiligen Situationen in Anspruch nehmen – wichtige, unverzichtbare Aspekte des Menschseins unbeachtet bleiben. „Seele“ dient als Platzhalter für bestimmte Qualitäten oder Selbstvollzüge der menschlichen Person, die gegen diese reduktionistischen anthropologischen Konzepte oder gesellschaftlichen Funktionen zur Geltung gebracht werden müssen; oder als Verlegenheitschiffre, um Facetten des Menschen zu benennen, die sich nicht einfach und eindeutig seiner Körperlichkeit, seinem rationalen Vermögen oder seiner Psyche zuschreiben lassen. Es wird hingegen nicht oder kaum geklärt, was der Begriff „Seele“ an sich positiv bedeutet. Das kann und muss man sicher zu einem beträchtlichen Teil als Konsequenz des notwendigen Bemühens erklären, das alte eindeutige Verständnis der Seele als eines vom Leib unterschiedenen und zu trennenden Teils des Menschen zu überwinden bzw. nicht erneut der Versuchung einer eindeutigen, aber deshalb einseitigen Definition der Seele zu erliegen. Es bedeutet freilich auch: Die Rede von „Seele“ bleibt diffus.

3.2.3 Die zu bewahrende Diffusität des „Seele“-Begriffs

Für ein heutiges Verständnis von Seelsorge ist es hilfreich, zunächst vom Selbsterleben der Menschen auszugehen. Unabhängig von allen philosophisch-theologischen Diskursen haben sie ein instinktives Gespür dafür und ein intuitives Wissen darum, dass das, was die einzelnen Wissenschaften und Professionen – Biologie, Medizin, Archäologie, Psychologie, Psychotherapie, Soziologie, Kommunikationswissenschaften, Philosophie, Pädagogik, Soziale Arbeit, Kulturwissenschaft, Wirtschaftswissenschaften, Geschichtswissenschaft und auch Theologie – je für sich über den Menschen sagen können, nicht alles ist, was den Menschen ausmacht – so wichtig und notwendig die je einzelnen Fachkenntnisse unzweifelhaft sind. Und selbst dann, wenn man all diese spezifischen Fachkenntnisse zu einer riesigen Summe zusammenfügen könnte, wäre noch nicht hinreichend das erfasst, was einen konkreten Menschen zu dieser je einmaligen Persönlichkeit macht. Menschen spüren und wissen, dass sie mehr sind als all das, was man über sie fachlich feststellen kann. In bestimmten Situationen des Lebens – in schönen wie in schmerzhaften – verdichtet sich diese Intuition zu einer Selbsterfahrung. Menschen spüren dann: Um mit solchen Situationen umgehen zu

können, reicht es nicht, dass ihnen jemand erklärt, welche biologischen, sozialen, kognitiven oder psychischen Mechanismen bei ihnen ablaufen. Solche Aussagen können ja über alle Menschen, die die gleiche Situation erleben, gleichlautend getroffen werden. Menschen fragen aber danach, was bestimmte Situationen und bestimmte Sachverhalte für sie als diese konkrete Person bedeuten und wie sie als diese einzigartige Person damit umgehen sollen. Und immer wieder brauchen sie bei dem Fragen nach persönlichen Bedeutungen und bei dem Suchen nach den für die eigene Person richtigen Handlungsmöglichkeiten den Beistand anderer Menschen.

Für diese (Selbst-)Erfahrung des Menschen kommt nun justament der inhaltlichen Diffusität des Begriffs „Seele“ bzw. „Seelsorge“ eine besondere Valenz zu. Wir dürfen diese Diffusität nicht vorschnell in eine einheitliche, eindeutige Definition des Begriffs „Seele/Seelsorge“ einebnen. Sie ist vielmehr *als Diffusität* zu bewahren, weil so der Begriff für die pastorale Begegnung mit Menschen eine wichtige Funktion erfüllt. Wenn wir z. B. mit einer Redewendung sagen „das ist eine Seele von Mensch“, meinen wir mit „Seele“ nicht einen bestimmten Teil dieses Menschen, sondern sein ganzes Wesen, seinen Charakter, seine Persönlichkeit. „Seele“ dient uns als Hilfsbegriff für etwas nicht genau Bestimmbares: für das, was einen Menschen zu dieser je individuellen Person macht; dafür, dass der Mensch nicht einfach die Summe seiner einzelnen bestimmbar Teile (Körper, Geist, Psyche, Gefühle ...), sondern „mehr als seine Teile“, eine je einmalige Person ist. Man kann sich mit diesem Verständnis der Seele als das Nicht-genau-Bestimmbare des Menschen nicht nur auf eine denkbar alte Instanz berufen, auf den Vorsokratiker Heraklit (um 520–460 v. Chr.) nämlich, für den galt: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, wenn du auch alle Wege absuchtest; so tiefgründig ist ihr Wesen.“⁴⁰ Sondern man kehrt damit auch, gegensteuernd zur dualistischen Deformierung der „Seele“ zum leiblosen Teil des Menschen, zurück in Richtung des genuinen Verständnisses des christlichen Glaubens, wonach Seele – basierend sowohl auf dem alttestamentlichen Begriff נַפְשׁ (nāphāsĥ)⁴¹ als auch auf

⁴⁰ Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. Übersetzt und eingeleitet von W. Capelle, Stuttgart 1968, 148 [Fragment 45].

⁴¹ Vgl. Janowski, Anthropologie des Alten Testaments (s. Anm. 32), 48–58; J. Scharbert, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen (SBS 19), Stuttgart 1966; S. Schroer, T. Staubli, Die

dessen neutestamentlichem Äquivalent $\psi\upsilon\chi\eta$ (*psyche*)⁴² – den ganzen Menschen in seiner umfassenden Lebendigkeit meint.⁴³

3.2.4 Was ist „Seelsorge“?

Meine erste Antwort lautet: *Seelsorge ist Sorge um die Seele*.⁴⁴ Diese tautologische Bestimmung mag trivial klingen, ist es aber nicht. Gerade in ihrer aphoristischen Fokussierung auf den Begriff „Seele“ hält sie zum einen dazu an, diesen nicht unbedacht zu gebrauchen und sich seiner heute möglichen Bedeutung zu vergewissern, und bietet zum andern den Ansatzpunkt für ein heute stimmiges und notwendiges Verständnis von „Seele“ und damit von „Seelsorge“. „Sorge um die Seele“ steht für die Erkenntnis: Seelsorge ist nicht die Sorge um einen Teil des Menschen, der sich von anderen Teilen des Menschen unterscheidet und der deshalb abgegrenzt, definiert werden könnte. Eduard Thurneysen (1888–1974) hat dies auf eine bestechende Formel gebracht: „Seelsorge ist nicht Sorge um die Seele des Menschen, sondern Sorge um den Menschen als Seele.“⁴⁵ Nochmals: „Seele“ meint den ganzen Menschen in seiner umfassenden Lebendigkeit. Das bedeutet nun in der Konsequenz: Eben weil der Begriff „Seele“ nicht genau bestimmbar, nicht definierbar ist, eignet er sich, um beim Reden über Seelsorge die Nicht-Bestimmbarkeit, die Inkommensurabilität des Menschen zu bewahren. Seelsorge, die „Sorge um die Seele“, kann dann als die Sorge um das Menschsein des Menschen verstanden werden,⁴⁶ als Sorge darum, dass dieser je

Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 61–73; C. Westermann, $\psi\upsilon\chi\eta$ náféēs Seele, in: THAT⁶ 2 (2004) 71–96.

⁴² Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 204–211; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren. $\Psi\upsilon\chi\eta$ in den Herrenworten der Evangelien* (StANT 14), München 1966; Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments* (s. Anm. 2), 55f.; A. Sand, $\psi\upsilon\chi\eta$ psych (Seele) Leben, Mensch, in: EWNT² 3 (1992) 1197–1203.

⁴³ Vgl. Nauer, *Seelsorge* (s. Anm. 31), 39–43.

⁴⁴ Vgl. die gleichlautenden Formulierungen bei: Nauer, *Seelsorge* (s. Anm. 31), [Untertitel]; Zierner, *Seelsorgelehre* (s. Anm. 21), 17; ders., *Andere im Blick* (s. Anm. 21), 57f.; W. Zauner, *Sorge um die Seele*, in: ThPQ 135 (1987) 148–154.

⁴⁵ E. Thurneysen, *Rechtfertigung und Seelsorge*, in: ZZ 6 (1928) 208–218, hier: 209; vgl. ders., *Die Lehre von der Seelsorge*, Zollikon – Zürich ²1957, 45f.

⁴⁶ Vgl. die gleichlautenden Formulierungen bei: Zierner, *Seelsorgelehre* (s. Anm. 21), 21; ders., *Andere im Blick* (s. Anm. 21), 58; Knobloch, *Seelsorge* (s. Anm. 31).

konkrete Mensch eine eigenständige, individuelle, nicht verfügbare Persönlichkeit werden und sein kann.⁴⁷

Unter der Prämisse dieses Verständnisses von „Seele“ und „Seelsorge“ kann nun ein erneuter, etwas differenzierterer Versuch gewagt werden zu sagen, was „Seelsorge“ ist. Der traditionellen Unterscheidung zwischen *cura animarum specialis* (spezielle Seelsorge) und *cura animarum generalis* (allgemeine Seelsorge)⁴⁸ folgend lassen sich zunächst zwei Ebenen der Seelsorge unterscheiden.

(1) In einem *engeren* („speziellen“) Sinn meint „Seelsorge“ die individuelle Begleitung von einzelnen Personen, die dazu dient, dem betroffenen Menschen bei der Bewältigung eines konkreten Problems bzw. einer Lebenskrise zu helfen. Sie kann in expliziten, bewusst initiierten Gesprächsformaten wie geistlicher Begleitung, Beratungsprozessen und therapeutischen Maßnahmen geschehen⁴⁹, aber auch in einer weniger formellen Weise bei Besuchen und Kurzgesprächen in Alltagssituationen⁵⁰. Immer aber

⁴⁷ Damit erfolgt hier der Aufruf zur Rückkehr in die Seelsorge bewusst nicht in der Sinnrichtung jener theologischen Wortmeldungen, die das spezifische Wesen der Seelsorge darin sehen, „dass dieses kirchliche Tun im Unterschied zu vergleichbaren profanen Tätigkeiten wie Beratung und Therapie in besonderer Weise auch die geistliche bzw. spirituelle Dimension menschlicher Existenz berücksichtigt“ (N. Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005, 90).

⁴⁸ Vgl. exemplarisch Nauer, Seelsorge (s. Anm. 21), 55f.; G. Reitzinger, Wer trägt Seelsorge? Pastoraltheologische Untersuchungen zu einer kirchlichen Grundfrage, Wien – Berlin 2009, 347f.; Ziemer, Seelsorgelehre (s. Anm. 21), 22. (Das Theorem der Unterscheidung zwischen *cura animarum specialis* und *cura animarum generalis* wird allenthalben angeführt, oft auch unter Berufung auf die Patristik, aber nie mit der Angabe einer Quelle belegt.)

⁴⁹ Vgl. K. Baumgartner, W. Müller (Hg.), Beraten und Begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, Freiburg i. Br. 1990; H. J. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge. Mit einem Nachwort von H. Harsch, München – Mainz 1971; H. Lemke, Theologie und Praxis annehmender Seelsorge, Stuttgart 1978; D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation, München 1969.

⁵⁰ Vgl. E. Hauschildt, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches (APTh 29), Göttingen 1996; H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 183–256; T. H. Lohse, Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung, Göttingen ²2006.

vollzieht sie sich im Modus der unmittelbaren Beziehung bzw. Kommunikation mit einer konkreten, individuellen Person.

- (2) In einem *weiteren* („allgemeinen“) Sinn bezeichnet man mit „Seelsorge“ alle Handlungen, Einrichtungen und Ausdrucksformen, mit denen die Angehörigen der pastoralen Berufe in der Kirche ihr Bei-den-Menschen-Sein konkret praktizieren und in denen implizit oder indirekt den Menschen geholfen wird, ihre Lebenswege auf erfüllte und verantwortliche Weise zu gehen. Im Blick ist dabei eine Vielfalt an Praxisformen: Gespräche, Riten und Rituale, insbesondere Sakramente, körperliche Pflege, Bildung, soziale Prozesse, Gebete, Alltagsbegegnungen, Symbole, Texte und deren Deutung, verlässliche Präsenz, religiöse Bräuche, Beratung und vieles andere mehr. Seelsorge in einem solchen weiten Sinn lässt sich nicht eindeutig von anderen pastoralen Praxisfeldern abgrenzen. Es liegt in der Natur der Sache, dass sie große Überschneidungsflächen mit diakonischen Hilfepraktiken aufweist. Aber auch eine sakramentale Feier kann seelsorgliche Qualität haben, wenn sie etwa die mitfeiernden Personen eine erfahrene Wirklichkeit ihres Lebens symbolisch dicht erleben lässt und ihnen auf diese Weise hilft, diese Wirklichkeit in ihr Leben zu integrieren. Eine Predigt kann seelsorglich wirken, wenn sie Gedanken vermittelt, die bisher nicht gesehenen Sinn aufzeigen, und wenn sie so den Hörenden hilft, sich selbst und ihre Lebenssituation besser zu verstehen.

Besonders im Bereich der katholischen Theologie bzw. Kirche begegnet man immer wieder auch einem extrem geweiteten Verständnis von „Seelsorge“, bei dem diese im Grunde mit der pastoralen oder gar kirchlichen Praxis insgesamt in eins fällt. Es ist dann zum Beispiel die Rede davon, dass in der Kirche „alles irgendwie Seelsorge“ sei. So wird etwa in der jüngsten Verlautbarung der deutschen Bischöfe zur Seelsorge beteuert, dass Seelsorge auch dann gegeben sei, wenn ein Bischof Gespräche führt, Sitzungen leitet und Pfarreien visitiert,⁵¹ und überall dort geschehe, wo ein Christ sich „zum Zeugnis und zur Weitergabe des Glaubens berufen weiß“⁵². Diese Spielart des „Seelsorge“-Diskurses erweist sich jedoch als ziemlich problematisch. Sie trägt nicht nur wenig zur inhaltlichen Klärung bei,

⁵¹ Vgl. In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche (s. Anm. 21), 28.

⁵² Ebd., 30.

weil sie die unterschiedlichen Qualitäten und Anforderungen der vielfältigen Praxisbereiche der Kirche verwischt, statt sie kenntlich zu machen. Sie wirkt sich mitunter auch destruktiv aus, weil sie dazu verleitet, Rollendifferenzen zu missachten, etwa wenn eine kirchliche Leitungsperson ihr Leitungshandeln als „Seelsorge“ ausgibt, dadurch aber entweder Defizite oder auch übersteigerte Machtförigkeiten ihres Leitungshandelns zu kaschieren sucht.

In einer abstrakteren Diktion und in einem *generellen* Sinn kann man festhalten: Seelsorge meint das am christlichen Glauben orientierte und auf professioneller Kompetenz beruhende helfende Handeln, mit dem kirchliche Akteure Menschen bei der Bewältigung ihres Lebensweges beistehen. Der helfende Beistand („Sorge“) zielt darauf, dass der Mensch die vielen Anteile seiner Person – Leib, Geist, Gefühle, Beziehungen, Psyche – zu einer stimmigen Persönlichkeit („Seele“) zusammenfügen und als diese Persönlichkeit auf individuell erfüllende und sozial verantwortliche Weise leben kann.

Ich glaube, es ist im Sinne Alfred Delps, seine Mahnung zum Postulat der „Rückkehr in Seelsorge und Diakonie“ zu erweitern. Denn so verstanden ist Seelsorge gerade nicht die Gewinnung oder Vereinnahmung von Menschen für die Kirche; und sie ist keine Form der Zuwendung, die sich auf einen Teil des Menschen beschränken und die anderen Anteile der menschlichen Persönlichkeit außer Acht lassen würde. Seelsorge ist nichts anderes als das von Delp geforderte *Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen; das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben.*

4 Die Abkehr von Seelsorge und Diakonie

Die Rede von einer „Rückkehr in Seelsorge und Diakonie“ setzt voraus, dass es vorher in der Kirche eine Abkehr von Seelsorge und Diakonie gegeben hat. Mit dieser Abkehr meine ich nicht den Prozess, bei dem sich viele Formen des seelsorglichen und diakonischen Hilfehandelns von den kirchlichen Gemeinden weg in spezialisierte Professionen und Institutionen wie Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime, Therapieformen, pädagogische Einrichtungen oder Bera-

tungsstellen verlagert haben. Dieser Prozess ist in der Diakonietheologie allzu lange und allzu einseitig, z. B. anhand des Theorems der „Zweitstruktur“, wonach sich die Diakonie zu einem „spezifische[n] Sozialsystem [...] neben und außerhalb der Kirche“⁵³ ausdifferenziert habe, und anhand der gegenläufigen Forderung einer „Gemeindewerdung der Diakonie“⁵⁴, als Fehlentwicklung diskreditiert worden. Professionalisierung und Institutionalisierung von Seelsorge und Diakonie erweisen sich jedoch über weite Strecken als schlichtweg notwendig, weil nur so die Hilfe für betroffene Menschen in der notwendigen fachlichen Qualität geleistet werden kann.⁵⁵ Und was das dort tätige Fachpersonal leistet, ist beachtlich.

Was ich hier als „Abkehr von Seelsorge und Diakonie“ moniere, ist die offensichtliche und anhaltende, aber bis dato gänzlich tabuisierte Tendenz, dass ein nicht geringer Anteil des pastoralen Personals der Kirche – insbesondere der vier pastoralen Berufsgruppen (Gemeindereferent[in]en, Pastoralreferent[in]en, Diakone und Priester) – sich von unmittelbaren, konkreten Aufgaben in Seelsorge und Diakonie zunehmend absentiert und dispensiert. Wenn die Herauslösung der pastoralen Berufe aus den Praxisfeldern der Seelsorge und Diakonie immer wieder erklärt wird mit dem Personalmangel in der Kirche, insbesondere dem Priestermangel, wie auch mit den durch die pastoralen Strukturveränderungen bedingten Zwängen, dann kaschiert dies ein tiefergreifendes, bedenklicheres Problem. Es sticht ins Auge, dass sich viele Angehörige des pastoralen Personals nicht nur gerne von den Umständen zu ihrer pastoralen Absenz „zwingen“ lassen, sondern dass sie ihre (Selbst-)Dispensierung von unmittelbaren Tätigkeiten in Seelsorge und Diakonie bewusst betreiben und mit unterschiedlichen Argumentationsfiguren zu rechtfertigen suchen. Diese Abkehr von Seelsorge und Diakonie vollzieht sich vor allem in vier Spielarten, die freilich in der konkreten Praxis miteinander verwoben sind.

⁵³ Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde (s. Anm. 20), 43; vgl. ebd., 43–54.

⁵⁴ J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonatum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn ²1989, 36.

⁵⁵ Vgl. Haslinger, Diakonie (s. Anm. 20), 135–138.

4.1 Das Schema der „Heildienst“-„Weltdienst“-Dichotomie

Für die Strukturierung des kirchlichen Binnenlebens ergibt sich immerzu das Problem der Verhältnisbestimmung bzw. Zuständigkeitsverteilung zwischen den Trägern des sakramentalen Weiheamtes einerseits und den sog. „Laien“ (also den Kirchenmitgliedern, die nicht Träger des sakramentalen Weiheamtes sind)⁵⁶ andererseits. Über lange Zeit hinweg folgten dabei vor allem Verlautbarungen des Lehramts dem Schema der Dichotomie, also der entgegengesetzten Abgrenzung zwischen „Heildienst“ und „Weltdienst“.⁵⁷ Im Gleichklang mit der klassischen Lehre von den Ämtern Christi, wonach sich das Heil vermittelnde Wirken Jesu Christi in den drei Ämtern des Priesters, des Lehrers (Prophet, Offenbarer) und des Hirten (König, Herr) vollziehe⁵⁸, sieht man in den liturgischen, lehrenden und leitenden Tätigkeiten in der Kirche den „Heildienst“ gegeben, weil in ihnen eben im Nachvollzug der Ämter Christi die Vermittlung des

⁵⁶ Zur Problematik der Bezeichnung „Laie“ vgl. Haslinger, Macht in der Kirche (s. Anm. 30), 323–328.

⁵⁷ Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 11), Bonn 1977; Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/79, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 22), Bonn 1979; Papst Johannes Paul II., *Instrumentum laboris* zur Bischofssynode 1987 „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Konzil. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe“, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 78), Bonn 1987; Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30. Dezember 1988, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 87), Bonn 1988; Internationale Theologenkommission, Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. Schlussdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom, in: K. Lehmann u. a., *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 173–195.

⁵⁸ Vgl. J. Alfaro, Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester, in: *MySal III/1* (1970) 649–708; Kasper, *Jesus der Christus* (s. Anm. 4), 302.309–320; L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. ⁴1959, 211–230; L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt a. M. – Bern 1982; L. Ullrich, *Ämter Jesu Christi*, in: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1987, 4–8; A. Wollbold, *Grundvollzüge oder dreifaches Amt? Auf der Suche nach einer praktischen Einteilung der Pastoral*, in: M. Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg i. Br. 2013, 55–64, hier: 59–63.

von Gott gewährten Heils geschehe. Folglich identifiziert man die Priester, insofern sie laut Lehre vom sakramentalen Weiheamt vollgültig die Ämter Christi übertragen bekommen haben und durch ihr amtliches Handeln Christus repräsentieren, als Träger des „Heildienstes“. In Abgrenzung davon klassifiziert das Schema kirchliche Aufgaben im Bereich der Diakonie, der Erziehung, des politischen Engagements, der Lebenshilfe, der alltäglichen Problembewältigung usw. als „Weltdienst“, weil in ihnen Zuwendung zu den Menschen in ihrem alltäglichen, weltlichen Dasein geschehe und eben weltliche, humane Angelegenheiten bearbeitet würden. Und man weist diesen „Weltdienst“ den sog. „Laien“ – also allen Gläubigen, die nicht Träger des sakramentalen Weiheamtes sind – als ihre genuine, vornehmliche Domäne zu, insofern ihnen aufgrund ihrer Lebensorte und Lebensbezüge der „Weltcharakter“ besonders eigne. Erstmals findet sich diese Parallelisierung der Kleriker-Laien-Unterscheidung mit der „Heildienst“-„Weltdienst“-Dichotomie beim Theologie-Titanen Aurelius Augustinus. In Bezug auf die kirchliche Verkündigung sah er die Laien „nach außen“ zu den Nichtgläubenden gesandt und die Träger des Weiheamtes eher im Binnenbereich der Kirche angesiedelt.⁵⁹ Und zumindest vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil folge auch Yves Congar (1904–1995) dem dichotomischen Schema, als er in seiner bahnbrechenden „Theologie des Laientums“ schrieb:

„die Kleriker und die Mönche sind von Standes wegen und unmittelbar auf die überirdischen Dinge hingeeordnet; die Laien sind, von Standes wegen und unmittelbar, obwohl nicht ausschließlich, auf die irdischen Dinge hingeeordnet [...] Als Christen sind die Laien in der Welt, um dort das Werk Gottes zu tun, *insofern es in und durch das Werk der Welt getan werden muss*. [...] Die Kirche muss, um ihr Werk nach dem Plane des lebendigen Gottes ganz zu erfüllen, Laien heranziehen, d. h. Gläubige, die das Werk der Welt tun und die ihr Ziel erreichen, indem sie sich dem Werk dieser Welt widmen. Das ist wesentlich für sie. Es muss in der Kirche Menschen geben, die sich unmittelbar und ausschließlich dem Werk

⁵⁹ Vgl. Aurelius Augustinus, Enarrationes in Psalmos 34,10; ders., Epistulae 149,2; ders., Tractatus in Ioannis evangelium 51,13, hier zit. nach: G. Bausenhart, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien. Apostolicam actuositatem, in: HThKVatII 4 (2005) 1–123, hier: 50.

des Reiches Gottes [also dem Werk des Heiles Gottes; Verf.] weihen; sie müssen deshalb dem Werk der Welt entsagen. Das ist die Stellung der Mönche und der Priester.“⁶⁰

Vor allem im Sektor des organisierten Laienkatholizismus erfuhr das Konzept der „Heildienst“-„Weltdienst“-Dichotomie in der Zeit unmittelbar nach dem II. Vatikanum eine euphorische Rezeption.⁶¹ Die „Laien“-Organisationen sahen darin eine Möglichkeit, nach der jahrhundertelangen Marginalisierung und Abwertung der nicht-geweihten Gläubigen zur theologisch bedeutungslosen Masse im Zuge des vom Konzil initiierten Aufbruchs im Selbstverständnis der Kirche auch für sich eine eigene ekklesiologische Identität und eine eigenständige Rolle reklamieren zu können. Umgekehrt nutzten die Vertreter des kirchlichen Lehramts sowie die Träger des Weiheamtes die Abgrenzung zwischen „Heildienst“ und „Weltdienst“ in prononcierter Weise, um den „Laien“ eine spezifische Identität in der Kirche zuschreiben zu können, ohne dabei eine Beschneidung ihrer Befugnisse und Machtpositionen in Kauf nehmen zu müssen.

Im Grunde müsste man sich an dem Schema der „Heildienst“-„Weltdienst“-Dichotomie nicht mehr abarbeiten. Es wird im heutigen theologisch-kirchlichen Diskurs nur noch selten in dezidiert Weise vertreten. Sein ideologischer Charakter und seine amtstheologische wie ekklesiologische Unhaltbarkeit sind mittlerweile hinreichend aufgezeigt.⁶² Zum einen kommen in den Texten

⁶⁰ Y. Congar. *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956, 43f. [Hervorhebungen im Original].

⁶¹ Vgl. K. Forster, *Die Sendung des Laien*, in: ders., *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute*, Bd. 1: Glaube – Kirche – pastoraler Dienst, Würzburg 1982, 495–510; K. Hemmerle, *Weltdienst – Heildienst. Zur spirituellen Orientierung des organisierten Laienapostolats*, in: *LebZeug* 31 (3/1976) 62–69.

⁶² Vgl. Bausenhardt, *Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien* (s. Anm. 59), 42–51; E. Braunbeck, *Der Weltcharakter des Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils* (ESt.NF 34), Regensburg 1993; L. Karrer, *Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche*, München 1989; H. Hammans, *Weltdienst und Heildienst. Anmerkungen zur Verwendung eines Begriffspaars in neueren kirchenamtlichen Äußerungen*, in: *ZKTh* 107 (1985) 399–414; H. Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen* (STPS 18), Würzburg 1996, 298–333; E. Schillebeeckx, *Die typologi-*

des II. Vatikanums, auf das man sich mit dem Konzept immerzu beruft, die Begriffe „Weltdienst“ und „Heildienst“ überhaupt nicht vor. Zum anderen haben die Konzilsaussagen, die den „Laien“ als ihr spezifisches Merkmal einen „Weltcharakter“ bzw. ihren „Stand in der Welt“ zusprechen (LG 31; AA 2), nicht den Charakter einer theologischen Wesensbestimmung der Kirche, sondern eher den einer empirisch-deskriptiven Beschreibung. Und schließlich besteht vor allem die ungleich bedeutendere, für das Kirchenverständnis des Konzils zentrale und konstitutive Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt gerade darin, dass es jeden antagonistischen Dualismus zwischen Kirche und Welt aufhebt und das Stehen-in-der-Welt, den „Weltcharakter“ der Kirche als ganzer und somit auch den Trägern des sakramentalen Weiheamtes als Wesensmerkmal zuschreibt.⁶³ Allerdings zeigt sich immer wieder, dass das Schema der „Heildienst“-„Weltdienst“-Dichotomie noch bis in die aktuelle Zeit im kirchlichen Denken und Handeln nachhaltig wirkt, auch wenn die Begriffe „Weltdienst“ und „Heildienst“ als solche nicht mehr gebraucht werden. Unter dem Vorzeichen des sog. „Priestermangels“ und der dadurch bedingten vermeintlichen Überlastung wie auch im Rahmen der pastoralen Umstrukturierungen und der dadurch evozierten Frage nach einem effizienten Einsatz des pastoralen Personals greifen viele Träger des Weiheamtes in einem offensichtlich tief eingewurzelten Reflex zu dem Schema, dass sie aus dem Gesamtspektrum kirchlicher Praxisfelder und -formen ein schmales Segment „priesterspezifischer“ Aufgaben abstecken und sich darauf beschränken. Da dieses „priesterspezifische“ Portfolio dem Muster eines sakralisierten Priesterbildes folgend hauptsächlich mit den Rollen des Liturgen, des Predigers und des Vorstehers identifiziert wird, leitet man daraus die Berechtigung bzw. Notwendigkeit ab, dass sich Weiheamtsträger zuvörderst davon dispensiert sehen, konkrete Seelsorge- und Diakonieaufgaben in der unmittelbaren Begegnung mit Menschen zu übernehmen. Das zieht als Kollateralwirkung nach sich, dass sich bei den anderen pastoralen Berufsgruppen wie auch bei den Kirchenmitgliedern das Denken

sche Definition des christlichen Laien, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 2, Freiburg i. Br. – Frankfurt a. M. 1966, 269–288.

⁶³ Zum Letzteren vgl. Haslinger, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 6), 321–367.

verfestigt, bei Seelsorge und Diakonie würde es sich, da sie ja nicht von den zentralen, signifikanten und höherrangigen Amtsträgern der Kirche ausgeübt werden, per se um nachrangige, für die Identität der Kirche weniger wichtige Aufgaben handeln. Entsprechend betrachtet man seitens der kirchlichen Verantwortungsträger seelsorgliche und diakonische Tätigkeiten als jene Aufgaben, mit denen vornehmlich Ehrenamtliche zu betrauen seien. Die Abkehr von Seelsorge und Diakonie perpetuiert und potenziert sich also. Nichts veranschaulicht dieses Nachwirken des Schemas der „Heildienst“-„Weltdienst“-Dichotomie treffender als die real gefallene Aussage eines Referatsleiters im Generalvikariat der Erzdiözese Paderborn. Als ich ihm in meiner Funktion als Leiter eines Aufbaustudienganges Caritaswissenschaft den Vorschlag unterbreitete, diese Qualifikation auch für Priester vorzusehen, bekam ich postwendend den abfertigen Bescheid:

„Die überlasteten Priester müssen für die eigentlich kirchlichen Praxisfelder in Verkündigung und Liturgie verfügbar sein. Ich kann es mir nicht leisten, sie auch noch für diakonische Aufgaben einzusetzen. Die Diakonie ist bei uns ohnehin Sache von Ehrenamtlichen“.

4.2 Die Gemeinde-Idee

Die eben beschriebene Dispensierungstendenz bei den Trägern des Weiheamtes weitet sich seit geraumer Zeit auch auf die anderen pastoralen Berufsgruppen aus. Eine der Hauptursachen dafür bildet jenes gemeindepastorale Programm, welches beginnend mit der Erosion der einheitlich kirchlichen Milieus, also ab Mitte der 1960er-Jahre, unter dem Leitbegriff „Gemeindekirche“⁶⁴ Raum griff.

⁶⁴ Als pastoraltheologische Propagierung des Konzepts vgl. H. Fischer, N. Greinacher, F. Klostermann, *Die Gemeinde (Pastorale)*, Mainz 1970; N. Greinacher, *Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft*, in: *Österreichisches Seelsorgeinstitut (Hg.), Kirche in der Stadt*, Bd. 1: *Grundlagen und Analysen*, Wien 1967, 61–80; N. Greinacher, *Volks- oder Gemeindekirche?*, in: *HerKorr* 30 (1976) 51–53; F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965; ders., *Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde*, in: *HPTH III* (1968) 17–58; ders., *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter*

Die Ausgangsthese der „Gemeindekirche“-Konzeption besteht in der Feststellung, dass die Volkskirche in die Krise geraten, unzeitgemäß und auch theologisch überholt sei. Als „Volkskirche“ bezeichnet man dabei die überkommene Kirchenform, die aufgrund ihrer Deckungsgleichheit mit der Gesellschaft das ganze „Volk“ erfasst; deren Gliederung in Diözesen und Pfarreien flächendeckend das gesamte Territorium eines Landes abdeckt, sodass jede getaufte Person über ihren Wohnort einer bestimmten Pfarrei zugehört („Territorialprinzip“); in die die Mitglieder „automatisch“ über die Kindertaufe integriert werden; die von geweihten Amtsträgern hierarchisch geleitet wird; in der Priester für die seelsorgliche Betreuung der Menschen in ihrem Pfarrsprengel zuständig sind und diese pastoral „versorgen“; die Funktionen für den Staat übernimmt (z. B. Schulen, soziale Hilfen), aber auch umgekehrt staatlich gestützt wird; und deren amtliche Instanzen die Macht haben, für Normen und Glaubensinhalte Akzeptanz als gesellschaftsweit gültige Maßgaben einzufordern.

Mit der „Gemeindekirche“-Konzeption versucht man, diese volkskirchlichen Verhältnisse durch einen grundlegend anderen Modus des Kirche-Seins zu überwinden. Ein Buchtitel von Ferdinand Klostermann (1907–1982), dem Initiator der Konzeption, gibt die Richtung vor: „Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?“⁶⁵ Man beruft sich dabei immer wieder vor allem auf zwei Diagnosen. Zum einen: Volkskirchlich strukturierte Pfarreien seien aufgrund der Alleinzuständigkeit der geweihten Amtsträger hierarchistisch bzw. patriarchalistisch angelegt; in ihnen würden die kirchlichen Amtsträger die Gemeindeglieder bevormunden und zu bloßen Objekten einer Versorgung machen; aufgrund dieser ihrer durchgängigen Machtförmigkeit entsprächen sie nicht mehr dem Selbstverständnis heutiger kritisch denkender, eigenständig handelnder Menschen. Zum anderen: Die Kirchendistanzierung der Menschen sowie die Ausfächerung der Gesellschaft in unterschiedliche Milieus sei so weit vorangeschritten, dass der weitaus größte Teil des individuellen wie sozialen Lebens sich aus der Einflussphäre der Kirche herausgelöst habe; der An-

in der Pfarrgemeinde, Wien 1979; P. Weiß, Unser Leitbild: die Gemeindekirche, in: Diak. 6 (1975) 202f.; ders., Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester, Mainz 1983.

⁶⁵ Vgl. Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? (s. Anm. 64).

spruch der Volkskirche sei also angesichts der gesellschaftlichen Verhältnisse obsolet. In Gegenreaktion darauf propagiert man unter der Chiffre „Gemeindekirche“ den Wechsel zu einer Kirchenform, die auf einem freiwilligen Anschluss ihrer Mitglieder beruht, dafür aber eine bewusste Entscheidung für und konsequente Bindung an die Gemeinde einfordert; deren Mitglieder durch eine umfassende Teilnahme am Gemeindeleben, durch Übernahme von Aufgaben sowie durch Gesinnungsübereinstimmung ihre Gemeindegliederzugehörigkeit erweisen; die mit hohen Integrationsanforderungen bewusst in Kauf nimmt, sich auf die „kleine Herde“ der dezidiert Entschiedenen zu reduzieren; in der sich die Gläubigen Teile einer organischen Gemeinschaft verstehen, die durch enge geschwisterliche Beziehungen einander verbunden sind; in der sich Gemeinden nicht territorial, sondern personal definieren, das heißt: nicht als ein bestimmtes Gebiet, sondern als Gruppe zusammengehöriger und zusammenpassender Personen; deren Mitglieder selber Verantwortung tragen für das Gemeindeleben und aufgrund aktiver Beteiligung die Rolle gleichberechtigter, mündiger Subjekte einnehmen; die sich weniger als Teil der Gesellschaft denn als besondere Gemeinschaft im Kontrast zur Gesellschaft versteht. In der Quintessenz beinhaltet die „Gemeindekirche“-Konzeption die Überzeugung, dass christliches Leben und Kirche einzig und allein in Gestalt der Sozialform „Gemeinde“ ihre richtige Verwirklichung erfahren würden. Die entsprechende theologische Maxime lautet: „Christentum als Stiftung Jesu, also die Kirche, kann nur entstehen und leben, kann sich überhaupt nur realisieren als Gemeinde und in Gemeinde.“⁶⁶

Mittlerweile sind die Leitfiguren der „Gemeindekirche“ weitgehend verstummt und die diesbezüglichen Vorzeigeprojekte⁶⁷ in ihrem Glanz verblasst. Gleichwohl wird die „Gemeindekirche“-Kon-

⁶⁶ Klostermann, Prinzip Gemeinde (s. Anm. 64), 69.

⁶⁷ Als einschlägige (Selbst-)Darstellungen vgl. P. Görges u. a., Wer mitmacht, erlebt Gemeinde. Modell Dortmund-Scharnhorst. Eine Zwischenbilanz, Limburg 1973; B. Honsel, der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs, Düsseldorf 1983; N. Mette (Hg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, München – Mainz 1982; H.-M. Schulz, Damit Kirche lebt. Eine Pfarrei wird zur Gemeinde, Mainz 1975; P. Weiß, Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Wien 1976; W. Wesel, Faszination Gemeinde. Erfahrung, Besinnung, neue Impulse, Freiburg i. Br. 1979.

zeption bis in die jüngere Zeit affirmativ propagiert.⁶⁸ Vor allem aber konnte sie eine bis heute anhaltende Wirkkraft entfalten. Die Antriebsfeder dafür bildete das mit ihr verbundene Versprechen, durch eine umfassende Teilnahme am „Leben der Gemeinde“ und durch ein aktives Engagement für die Gemeinde würden sich die Gläubigen als eigenständige Subjekte ihrer Gemeinde erweisen sowie aus der Bevormundung durch kirchliche Amtsträger befreien. Dieses Versprechen wurde umgeformt zu einer Programmatik, die sich tief in die Denk- und Handlungsmuster der Angehörigen pastoraler Berufe, der ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Gemeinden, der Verantwortlichen für die pastorale Planung in den Diözesen und auch vieler Theologinnen und Theologen eingenistet hat. Es ist das Programm „Gemeinde-Idee“, die sich in etwa mit folgendem Konglomerat an Überzeugungen umschreiben lässt:

Die Bestimmung der Christen besteht darin, ihren Glauben gemeinsam im Zusammenschluss einer Gemeinde zu leben und zum Aufbau der Gemeinde beizutragen; Christsein ist identisch mit In-einer-Gemeinde-Sein; wer in rechter Weise Christ sein will, muss sich durch eine bewusste verbindliche Entscheidung in das Gemeinde-„Leben“ einfügen; Gemeinde bildet das umfassende Gebilde, auf das alles pastorale Handeln hinzuordnen ist, außerhalb dessen nichts wahrhaft Christliches gedacht werden kann und innerhalb dessen alles kirchliche Handeln seinen Stellenwert zugewiesen bekommt; Kirche realisiert sich nur als Gemeinde; Gemeinde ist das Synonym für Kirche überhaupt; die Gemeinde selbst ist Zweck und Ziel kirchlichen Handelns; Pflicht aller Christen ist es, durch eigenes aktives Engagement der Gemeinde zu dienen.

Nach wie vor wird diese Gemeinde-Idee auf breitester Ebene als Richtungsanzeige für die Konzeption von Gemeindepraxis in unserer Zeit vertreten. Kirchliche Funktionsträger stellen die Gemeindepastoral unter gemeindegkirchliche Losungen wie „von der Volkskirche zur Gemeindegkirche“ oder „von der versorgten Pfarrei zur sich selbst versor-

⁶⁸ Vgl. R. Fersterra, Auf dem Weg zu einer anderen Kirche? Ein Plädoyer für die „Gemeindegkirche“, in: DtPfrBl 107 (2007) 295–299; N. Mette, Gemeindegkirche passé? Für Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, in: Diak. 32 (2001) 124–131; P. Weiß, Gemeindegkirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie, Graz – Wien – Köln 1989.

genden Gemeinde“. Praktisch flächendeckend wird das Ideal einer „lebendigen Gemeinde“ zum fraglos gültigen Leitbild erhoben und man meint damit den Anspruch, dass möglichst viele Gemeindemitglieder durch möglichst umfassende Teilnahme an den Vollzügen der Gemeinde zu deren „Lebendigkeit“ beitragen. Als „guter Christ“ und als „gut integriertes Kirchenmitglied“ gilt, wer sich in der Gemeinde durch Übernahme von Aufgaben, sprich: Ehrenämtern engagiert – bis hinein in pfarramtliche Zeugnisse, in denen die „aktive Beteiligung am Gemeindeleben“ die alten Kriterien des Getauftseins und der Teilnahme an den Sakramenten als Maßstab der geforderten Kirchlichkeit abgelöst hat. Subjektsein als Christin und Christ wird gleichgesetzt mit Aktivität für die Gemeinde.

Eine kritische Inaugenscheinnahme der „Gemeindekirche“-Konzeption und der von ihr ausgehenden Gemeinde-Idee lässt in vielfacher Hinsicht bedenkliche Positionen und trügerische Ideale erkennen.⁶⁹ Auch die Abkehr von Seelsorge und Diakonie gehört zu ihren problematischen Wirkungen. Unter dem Anspruch der Gemeinde-Idee verfestigte sich in den vergangenen Jahrzehnten nachhaltig das Denken, dass die Gläubigen, um das Postulat der Mitarbeit an einer „lebendigen Gemeinde“ zu erfüllen, in möglichst großem Umfang selber ehrenamtlich pastorale Aufgaben in den Gemeinden übernehmen sollten. Die Rolle der Angehörigen pastoraler Berufe als Seelsorgerinnen und Seelsorger verschwand dabei fast gänzlich aus dem Blickfeld. In weiten Kreisen der Kirche gilt das Ansinnen, dass die beruflich tätigen Seelsorgerinnen und Seelsorger tatsächlich in der unmittelbaren Seelsorge- und Diakoniarbeit tätig sind, geradezu als verpönt. Man beargwöhnt dies – durch die Gemeinde-Idee ideologisch verblendet – sogleich als Versuch, die eigenständige Übernahme pastoraler Aufgaben durch „Laien“ zurückzudrängen und

⁶⁹ Zur diesbezüglichen Kritik vgl. R. Bucher, *Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden*, in: ders. (Hg.), *Die Provokation der Krise* (s. Anm. 9), 106–130; H. Haslinger, *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005, 84–91.109–116; Haslinger, *Macht in der Kirche* (s. Anm. 30), 277–285; K. Lehmann, *Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie*, in: *IkaZ* 6 (1977) 111–127; J. Löffeld, *Das andere Volk Gottes: eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral* (EThSt 99), Würzburg 2011; ders., *Theologie und Praxis: Was sich im blinden Fleck der Gemeindekirche sehen lässt. Ein andersgearteter Beitrag zur „Fernstehendenpastoral“*, in: *ThG* 54 (2011) 228–233; H. Schilling, *Kritische Thesen zur „Gemeindekirche“*, in: *Diak.* 6 (1975) 78–99.

an der alten patriarchalen, hierarchischen Kirchenstruktur festzuhalten. Entsprechend verabschieden sich Angehörige der pastoralen Berufsgruppen zunehmend aus der unmittelbaren Ausübung seelsorglich-diakonischer Tätigkeiten und wechseln auf die Metaebene der Gewinnung, Befähigung und Begleitung der vielen Ehrenamtlichen bei *deren* Aufgaben. Ihre Rolle degeneriert vielfach zu derjenigen des gemeindlichen Aktivitäten-Animateurs. Ihre Arbeitskonstellation nimmt die Struktur eines Marionettentheaters an, gemäß der sie – ähnlich den Marionettenspielern – hinter der Bühne die Fäden in der Hand halten und auf der Bühne „die Puppen tanzen lassen“.

Die Abkehr von Seelsorge und Diakonie geschieht dabei in dreifacher Weise. Zum einen erlebt man, dass sich viele beruflich tätige Seelsorgerinnen und Seelsorger nicht mehr für die unmittelbare Seelsorgearbeit vor Ort zuständig fühlen, sondern diese zunehmend an Ehrenamtliche delegieren. Unter dieser Bedingung werden, sofern keine Ehrenamtlichen zur Verfügung stehen oder bestimmte Tätigkeiten nicht ehrenamtlich durchgeführt werden können, seelsorgliche und diakonische Aufgaben einfach nicht mehr erfüllt. Zum Zweiten kommt es zu einer Nachlässigkeit hinsichtlich der Qualität seelsorglich-diakonischen Handelns. Wo es zur Maxime erhoben wird, dass Gläubige selber in möglichst großem Umfang pastorale Aufgaben übernehmen, erachtet man es als weniger entscheidend, ob für betroffene Menschen tatsächlich die nötige, fachlich gute Hilfe erbracht wird. Man begnügt sich damit, dass die Gläubigen überhaupt mit irgendeiner ehrenamtlichen Tätigkeit irgendwie zur viel zitierten „Lebendigkeit der Gemeinde“ beitragen. Und schließlich kommt es unter der Maßgabe der Gemeinde-Idee im kollektiven Bewusstsein zu einer Umwertung seelsorglicher und diakonischer Praxisformen. Sie werden nicht mehr wahrgenommen und wertgeschätzt *als Seelsorge* und *als Diakonie*, die Menschen in bestimmten Lebenssituationen nötig haben; sie werden wahrgenommen und propagiert als Formen ehrenamtlichen Engagements, das dem „Gemeindeleben“ dienen soll. Dadurch aber werden die betroffenen, hilfebedürftigen Menschen selber nicht mehr als Träger einer eigenen Lebenswirklichkeit und als Subjekte ihrer Lebensführung wahrgenommen; sie firmieren lediglich als verdinglichte Objekte eines entfremdenden Handelns, das einem von ihnen unabhängigen Zweck dienen soll.

4.3 Die pastoralen Großstrukturen

Seit mehreren Jahrzehnten nimmt die Bildung pastoraler Großstrukturen⁷⁰ die Ressourcen der Kirche zu einem Großteil in Beschlag. Bekanntlich gelten diese neuen pastoralen Strukturen als unumgängliche Reaktion auf den sog. „Priestermangel“, der dazu

⁷⁰ Die Literatur dazu nahm mittlerweile ein nicht bewältigbares und unüberschaubares Ausmaß an; als exemplarische Titel seien genannt: W. Beinert, Priestermangel und Pfarreienstruktur, in: StZ 234/141 (2016) 695–705; S. Degen, A. Unfried (Hg.), XXL-Pfarrei – Wie Menschen Kirche entwickeln, Würzburg 2018; A. Feige, Seelsorge in der XXL-Pfarrei, in: LS 73 (2022) 349–354; M. N. Ebertz, Neue Orte braucht die Kirche / Wider den Wohn-Territorialismus. Michael N. Ebertz' Replik auf „Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens“, in: LS 55 (2004) 7–12.16f.; A. Findl-Ludescher, S. Schneider (Hg.), Seelsorge(t)räume. Zwischen Notverwaltung und Zukunftsgestaltung (Kommunikative Theologie 16), Ostfildern 2011; S. Haering, Pfarrei, Pfarrverband und diözesane Strukturreform. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Perspektive, in: KIBl 96 (2016) 127–132; ders., A. Wollbold, Weiterentwicklung statt Kahlschlag. Es gibt Alternativen zu Großpfarreien, in: HerKorr 71 (11/2017) 23–26; H. Hobelsberger, Pastoral des Pastoralen Raumes, in: LebZeug 73 (2018) 147–161; H. Koch, Pastoral in neuen Räumen. Ängste und Entlastungen, in: LS 54 (2003) 21–24; S. Kopp (Hg.), Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung 1), Freiburg i. Br. 2020; P. Krämer, Hat die Pfarrei noch Zukunft? Zur Diskussion um eine fragwürdig gewordene Struktur, in: TThZ 124 (2015) 136–154; H. Mathies, „Die Leute haben Lust mitzumachen“. Sendungsraum, Großpfarreien und Co., in: HerKorr.Sp 73 (II/2019) 51–56; P. Müller, Haben die Pfarrgemeinden eine Zukunft? Zwischen Beheimatung und Aufbruch, in: Erwachsenenbildung 64 (2018) 52–54; K. Pfeffer, Reale und gefühlte Zumutungen. Warum Großpfarreien eine Lösung sein können, in: HerKorr 71 (11/2017) 27–29; J. Pock, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs, Wien – Berlin 2006, 271–504; Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ADBK 213), Bonn 2007; A. Unfried (Hg.), XXL-Pfarrei. Monster oder Werk des Heiligen Geistes?, Würzburg 2012; J. Werbick, Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens / Wider die Virtualisierung des Glaubens. Jürgen Werbicks Antwort auf „Neue Orte braucht die Kirche“, in: LS 55 (2004) 2–6.13–15; M. Zimmer, M. Sellmann, B. Hucht, Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2017.

führe, dass nicht mehr annähernd alle bestehenden Gemeinden mit einem Priester besetzt werden können. Auch wenn die Planungsabteilungen der deutschen Diözesen gleichsam in einem Kreativitäts- und Originalitätswettbewerb je für sich beanspruchen, sie hätten ein wirklich eigenständiges und zukunftssträchtiges Konzept entwickelt, das sich von allen anderen deutlich abhebe, lassen sich Eckpunkte angeben, die im Grunde alle diözesanen Strukturpläne gemeinsam kennzeichnen:

- Die pastoralen Großstrukturen firmieren unter verschiedenen Bezeichnungen, die allesamt die Verbindung bestehender Kirchengemeinden zu einem größeren kircheninstitutionellen Gebilde anzeigen: „Pfarrverband“, „Pfarrverbund“, „Großpfarre“, „Seelsorgeeinheit“, „Pfarreiengemeinschaft“, „Gemeinschaft der Gemeinden“, „Pfarreiengruppe“, „pastoraler Raum“ u. ä.
- Der sog. „Priestermangel“ gilt als Notstand, der – weil nicht mehr alle bestehenden Kirchengemeinden nach kirchenrechtlicher Maßgabe mit einem leitenden Pfarrer besetzt werden können – die Bildung neuer Großstrukturen zu einem unausweichlichen pastoralen Erfordernis mache.
- Die von der kirchlichen Lehrtradition vorgegebene Verfassung des sakramentalen Weiheamtes, wonach dieses nur zölibatär lebende Männer zu seinen Trägern haben kann, gilt de facto als einzige apodiktische Vorgabe, die nicht zur Disposition gestellt wird.
- Die gegebene bzw. erwartbare Anzahl der verfügbaren Priester bildet den gleichsam archimedischen, unverrückbaren Konstruktionspunkt, von dem ausgehend sich entscheidet, was, wann wie und wo möglich ist; insbesondere dient sie als Maßgabe für den regionalen und personellen Umfang der Struktureinheiten, die so groß angelegt werden, dass sie jeweils mit einem Priester in der Funktion des leitenden Pfarrers besetzt werden können.
- Die zentrale Maßnahme der Umstrukturierung besteht darin, dass mehrere bestehende Gemeinden zu großen Struktureinheiten verbunden werden. Nach Möglichkeit wird an dem Prinzip festgehalten, die bisherigen Gemeinden als lebensweltlich gewachsene Sozialformen bestehen zu lassen; formelle Auflösungen oder Fusionen von Gemeinden kommen selten vor.
- Zunehmend zwingt die Entwicklung beim Priesterbestand die Diözesanverwaltungen dazu, die Strukturvergrößerung zu po-

tenzieren, d. h. die geschaffenen Struktureinheiten zu noch größeren Einheiten zu verbinden.

- Das professionelle pastorale Personal (Priester, Diakone, Pastoralreferent[inn]en, Gemeindereferent[inn]en) wird formell-institutionell nicht mehr auf der Ebene der Gemeinde, sondern auf der Ebene der neuen Struktureinheit angesiedelt.
- Die Tätigkeiten des pastoralen Personals versteht und konzipiert man als zentralisiertes, fachlich spezialisiertes „Angebot“, das die einzelnen Gemeinden oder Einzelpersonen nach Bedarf (und nach Verfügbarkeit) abrufen können.
- Die bisherigen Gemeinden bleiben als je vor Ort lebensweltlich gewachsene Sozialform und als Betätigungsfeld der Gläubigen erhalten, in dem diese nun selber anfallende pastorale Aufgaben ehrenamtlich erfüllen (und somit die Unverfügbarkeit des pastoralen Personals kompensieren) sollen.
- Die Gewinnung von Ehrenamtlichen bildet folglich die dominante, durchgängige und mit Nachdruck postulierte Maxime.
- Die Gläubigen bekommen ihre Bereitschaft, sich ehrenamtlich für die Gemeinde zu engagieren, anhand von theologischen Chiffren wie „Charisma“ oder „Berufung“ als ihre christliche Identität und Glaubenspflicht zugewiesen.
- Die Angehörigen der pastoralen Berufsgruppen wechseln in einem entsprechend großen Umfang von der unmittelbaren Ausübung seelsorglicher Tätigkeiten auf die Metaebene der Begleitung Ehrenamtlicher.
- Bislang nichtgemeindliche Formen und Orte pastoraler Praxis (Einrichtungen, kategoriale Seelsorge, Verbände ...) sollen in die neue Großstruktur integriert und der Letztverantwortung des leitenden Pfarrers unterstellt werden.
- Nach den meisten Konzepten bekommen die neuen Struktureinheiten den Status der Pfarrei im kirchenrechtlichen Sinn; die bisherigen Gemeinden werden zu deren pragmatischen, aber informellen Untergliederungen ohne Rechtsstatus.⁷¹

In vielfacher Weise führt die Bildung solcher pastoraler Großstrukturen zu einer Abkehr von Seelsorge und Diakonie. Diese geschieht

⁷¹ Meine diesbezüglichen Problemanzeigen habe ich vorgebracht in H. Haslinger, Vom Einfamilienhaus zur Berghütte. Zur Konzeption der pastoralen Praxis in Gemeinden, in: HerKorr 69 (6/2015) 285–289.

schon allein dadurch, dass man eben die Erhaltung der überkommenen Form des sakramentalen Weiheamtes zur apodiktischen Vorgabe und die Zahl der verfügbaren Priester zum unverrückbaren Konstruktionspunkt erhebt. Dem werden Aufgaben in Seelsorge und Diakonie nachgeordnet. Die Frage nach deren theologischem, insbesondere ekklesiologischem Stellenwert wird erst gar nicht mehr gestellt. Zudem breitet sich in den neuen Strukturen eine Atmosphäre der menschlichen Kälte aus. Formale Verwaltungsakte verdrängen das Erleben, dass Gemeinden Orte pastoraler Zuwendung sind. Gerade kirchliche Funktionsträgerinnen und -träger eignen sich gerne ein empathiefreies Unternehmensberater-Gehabe an, mit dem sie ihren Status der Professionalität unter Beweis zu stellen suchen, der aber oft genug dazu dient, sich persönliche Fragen und Empfindungen der Menschen vom Leib zu halten.

Die Maßnahme aber, mit der sich die neuen pastoralen Strukturen wohl am nachdrücklichsten als Abkehr von Seelsorge und Diakonie erweisen, besteht wohl in ihrem Prinzip, das beruflich tätige pastorale Personal auf der Ebene der größeren Struktureinheit anzusiedeln. Die unmittelbare Zuordnung der Seelsorgerinnen und Seelsorger zu einer Gemeinde entfällt dadurch. Damit jedoch geht der pastoralen Praxis ihre entscheidende, unabdingbare Grundlage verloren, nämlich ihre Lebensweltnähe, d. h. der Bezug der Seelsorgerinnen und Seelsorger zur alltäglichen Lebenswirklichkeit der Menschen. Sozialstrukturell geschieht das Gleiche wie im profanen Leben vor einigen Jahrzehnten beim Wechsel vom Tante-Emma-Laden zum Supermarkt: So wie die Angestellten im Supermarkt (anders als die „Tante Emma“ vor Ort) nichts wissen von den alltäglichen Lebensumständen ihrer Kunden und sich auch nicht darum kümmern sollen, sondern sich auf ihre Funktion der Warenversorgung beschränken, so nehmen kirchliche Funktionsträgerinnen und -träger unter den Bedingungen der pastoralen Großstrukturen kaum noch wahr, wie die Menschen an ihren Alltagsorten leben, sondern beschränken sich darauf, spezialisierte pastorale Angebote am zentralen Ort der Großstruktur vorzuhalten. Beruflich tätige Seelsorgerinnen und Seelsorger sind für die Menschen nicht mehr präsent und ansprechbar. Ihrerseits nehmen sie nicht mehr wahr, wie die Menschen an ihren alltäglichen Lebensorten leben, von welchen Hoffnungen sie darin getragen und von welchen Ängsten sie darin bedrückt werden. Sie sind selber nicht mehr dort zu Hause, wo die

Menschen beheimatet sind; sie suchen die Menschen nicht mehr in ihren Wohnungen und Gewöhnlichkeiten auf (sondern laden sie ein, zu ihren Veranstaltungen zu kommen!); sie haben keine Zeit mehr, anzuhören, was die Menschen zu sagen haben, und dorthin nachzugehen, wo Menschen sich hinflüchten. Seelsorgerinnen und Seelsorger verlieren ihre Verwurzelung unter den Menschen, damit aber auch ihre Identität *als Seelsorger*.⁷²

Mit Verweis auf die Überlastung des pastoralen Personals sehen viele Verantwortliche den „Königsweg“ darin – hier trifft sich die Strukturveränderung mit dem Impuls der Gemeinde-Idee –, in den Gemeinden möglichst viele Gläubige als Ehrenamtliche zu gewinnen, damit diese in möglichst großem Umfang selber pastorale Aufgaben übernehmen. Die professionellen Seelsorgerinnen und Seelsorger sollen im Gegenzug ihre Aufgabe darin sehen, auf der Metaebene für die Anwerbung, Befähigung und Begleitung der Ehrenamtlichen zu sorgen. Es sollte zu denken geben, dass sich dem externen Beobachter folgendes Bild von einem derart umstrukturierten Pastoralbetrieb bietet:

„Nicht berücksichtigt bei der Debatte um den angeblichen innerkirchlichen ‚Reformstau‘ wurde bisher eine merkwürdige Koinzidenz. Der Rückgang der Kirchenmitglieder ging einher mit einer kontinuierlichen Aufblähung des Apparats. Die Bankreihen leerten sich, und gleichzeitig füllten sich die Stühle in den Ausschusssitzungen rapide. Letzteres geschah unter dem kaum tadelnswerten Signum einer Aufwertung der Laien und bedeutet doch, von heute aus betrachtet, die strukturelle Verinnerlichung der Kirchenkrise. Wer überhaupt noch da ist, der soll eingebunden werden, soll sich engagieren, der soll nach Parteienart abstimmen, formulieren, mitreden. Und je seltener der Pfarrer in seiner Pfarrkirche vorbeischaute, desto häufiger trifft man ihn bei der Pfarrverbandskonferenz, der Pfarrverbandsvorstandskonferenz und der Pfarrgemeinderatsvorstandssitzung.“⁷³

In dieser Gemengelage verfestigt sich ein Erklärungsmuster zur scheinbar alternativlosen Maßgabe: Die Angehörigen der pastoralen

⁷² Vgl. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 444f.

⁷³ A. Kissler, *In sich vollendete Igel. Die Überregulierung erschwert den kirchlichen Aufbruch*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 14. April 2005, 13.

Berufe hätten immer weniger Zeit für seelsorglich-diakonische Aufgaben. Dass sie klassische Aufgaben im seelsorglich-diakonischen Bereich (z. B. Trauergespräche, Hausbesuche, Sterbegleitung, Krankenbesuche, caritative Hilfen, feste Sprechzeiten) deutlich reduzieren oder gleich gar nicht mehr erfüllen, erscheint nachgerade als eine unabwendbar in der Verfasstheit der Kirche selbst begründete Sachnotwendigkeit, welche die Gläubigen selbstverständlich hinzunehmen hätten. So dekretierte in einem pastoralen Raum der Erzdiözese Paderborn der leitende Pfarrer eines Tages im apodiktischen Ton: „Ab jetzt gibt es bei Sterbefällen keine Requien mehr.“ Er meinte, das sei die richtige und unausweichliche Maßnahme, mit der er auf die von ihm empfundene Überlastung als Leiter des pastoralen Raumes reagieren könne und müsse. Seelsorgerinnen und Seelsorger, die ein solches Verhaltens- und Denkmuster an den Tag legen, und kirchlichen Verantwortungsträgern, die mit ihren Strukturmaßnahmen ein solches Verhalten und Denken verursachen, muss man in aller Entschiedenheit entgegenhalten: Wer denn sonst in unserer Gesellschaft sollte trauernden und sterbenden Menschen beistehen, wenn nicht die Seelsorgerinnen und Seelsorger der Kirche? Wofür denn sonst sollten Seelsorgerinnen und Seelsorger sich Zeit nehmen, wenn nicht dafür, Menschen in schwierigen Lebenssituationen zu helfen? Eine institutionelle Kirche, die ihren Seelsorgerinnen und Seelsorgern die Erfüllung solcher Aufgaben verunmöglicht oder ihnen die Dispensierung davon durchgehen lässt, eine Kirche also, die den Menschen in Lebensbedrängnis ihre Hilfe verweigert – eine solche Kirche braucht die Welt nicht.

Unter der Hand verschiebt sich die Diagnose des Priestermangels zu einem ständigen Beklagen der Überlastung des pastoralen Personals. Es schleicht sich ein Grundton der pastoralen Larmoyanz ein. Viele Angehörige der pastoralen Berufe erwecken den Eindruck, sie seien es, die unter dieser Situation am meisten zu leiden hätten. Der Gestus, dass man keine Zeit habe und dass die Ausübung einer Seelsorgeaufgabe geradezu ein kulanteres Entgegenkommen sei, gerät zum typischen Habitus vieler Seelsorgerinnen und Seelsorger. Das Problem der Abkehr von Seelsorge und Diakonie besteht also nicht eigentlich darin, dass das pastorale Personal objektiv überlastet ist. Es besteht vielmehr darin, dass kirchliche Akteure das kollektive Bewusstsein nähren und systemisch verankern, die konkrete Seelsorge- und Diakonietätigkeit in der unmittelbaren Begegnung mit Men-

schen könne nicht mehr selbstverständliche Aufgabe der pastoralen Berufsgruppen sein.

4.4 Der dezidierte Unwille zu Seelsorge und Diakonie

Eine vierte Variante der Abkehr von Seelsorge und Diakonie sei fürs Erste an zwei Beobachtungen aus meiner Fortbildungstätigkeit bei kirchlichen Berufen veranschaulicht. Die erste: Ein kirchlicher Mitarbeiter erklärte im Brustton der Überzeugung, das richtige, zukunftssträchtige Selbstverständnis zu propagieren: „Wir arbeiten jetzt nicht mehr operativ, sondern strategisch.“ Und er meinte damit: In den pastoralen Berufen machen wir jetzt nicht mehr selber die operative Arbeit in der unmittelbaren Begegnung mit Menschen, sondern wir entwickeln Konzepte, wie diese Arbeit von anderen getan werden soll.

Die zweite Beobachtung: In den vergangenen dreißig Jahren vertrat ich bei Fortbildungen für Angehörige pastoraler Berufe immer wieder die Position, dass sie in unmittelbaren Seelsorgetätigkeiten wie Krankenbesuch, Trauerbegleitung oder Jugendarbeit nach wie vor einen genuinen, unverzichtbaren Bestandteil ihrer beruflichen Aufgaben sehen müssen. Regelmäßig löste ich damit, vor allem bei jüngeren Seelsorgerinnen und Seelsorgern, einen Schwall der Empörung aus. Das sei, so wurde mir entgegengehalten, völlig realitätsfremd und ich hätte offensichtlich keine Ahnung davon, dass ihnen solche unmittelbare Seelsorgearbeit in Anbetracht ihrer Arbeitsbelastungen überhaupt nicht mehr möglich sei; sie könnten gar nicht anders, als solche Aufgaben Ehrenamtlichen zu übertragen. Die, die so reagieren, sind oft dieselben, die es widerspruchslos hinnehmen, wenn sie, etwa infolge der pastoralen Großstrukturen, an sich ständig vermehrenden Gremiensitzungen, Planungskonferenzen, Teambesprechungen, Projektgruppen, Konfliktmediationen, Beratungsprozessen und dergleichen teilnehmen müssen, und die sich sogar sehr eifertig dafür Zeit nehmen.

Zu erkennen gibt sich hier ein Einstellungs- und Verhaltensmuster, das bei Angehörigen aller vier pastoralen Berufsgruppen zunimmt, aber tendenziell häufiger bei Jüngeren zu beobachten ist. Es handelt sich um ein Phänomen, das bislang weitgehend ignoriert oder auch negiert wird. Aber es muss einmal benannt werden – aus Verantwortung gegenüber den Menschen, um derentwillen die Kir-

che besteht und die mit Recht von der Kirche seelsorgliche und diakonische Hilfen erwarten können. Gewiss nicht alle, aber doch auffallend viele Seelsorgerinnen und Seelsorger suchen absichtsvoll nach Möglichkeiten, sich aus den unmittelbaren Seelsorgefeldern vor Ort herauszulösen und sich von der eigenen konkreten Seelsorge- und Diakonietätigkeit zu entbinden. So manche gefallen sich in diesem Gestus, da sie hoffen, mit vermeintlich wichtigeren Aufgaben auf den höheren Strukturebenen zu arrivieren. Die unmittelbare Arbeit in Seelsorge und Diakonie gilt ihnen als wenig reizvoll, als zu niedrig, als zu geringwertig, als zu wenig prestigeträchtig. Sie eignet sich nicht, um sich öffentlich in Szene zu setzen und zu profilieren; Seelsorge und Diakonie erfordern nämlich Diskretion (man kann z. B. über seelsorgliche Gespräche keine Erfolgsmeldungen in den Medien platzieren). Seelsorge und Diakonie eignen sich nicht, um in den etablierten Kreisen der Gesellschaft zu reüssieren oder um bei kirchlichen Oberen Aufmerksamkeit zu erheischen und sich für höhere Ämter zu empfehlen; man muss sich dabei nämlich „schmutzig“ machen, sich in die Unreinheiten, Brüche und Schatten der alltäglichen Lebenswirklichkeiten hineinbegeben. Seelsorge und Diakonie eignen sich nicht für eine schnelle Befriedigung des eigenen Erfolgsbedürfnisses; sie sind nämlich kräfteraubend, oft auch frustrierend, in ihrer Wirkung nicht einfach berechenbar. Und schließlich ist die Arbeit in Seelsorge und Diakonie einfach anstrengend; sie beansprucht die Seelsorgepersonen in körperlicher, geistiger und psychischer Hinsicht oft über Gebühr; sie setzt hohe fachliche wie persönliche Kompetenzen voraus. Gewiss sind unter den Seelsorgerinnen und Seelsorger, die sich aus der unmittelbaren Seelsorgepraxis zurückziehen, auch manche, die – meist instinktiv und uneingestanden – spüren, dass sie den Anforderungen dieses Berufs nicht wirklich gewachsen sind, und die nach unverfänglichen Möglichkeiten streben, sich ihrer zu entledigen. Immer aber suchen Seelsorgerinnen und Seelsorger, die dieses Einstellungs- und Verhaltensmuster zeigen, die Entbindung von Seelsorgeaufgaben aus eigenem Antrieb. Die Abkehr von Seelsorge und Diakonie geschieht hier also nicht, wie immerzu beteuert, als eine von den äußeren Umständen aufgezwungene Reaktion auf veränderte Rahmenbedingungen. Sie ist vielmehr – das macht ihre eigentümliche und auch nachdenklich stimmende Qualität aus – intrinsisch motiviert. Sie erfolgt aus einem dezidierten, in der Seelsorger-Persönlichkeit selbst angelegten

Unwillen zu seelsorglicher und diakonischer Tätigkeit. Dieses Ausagieren eines persönlichen Unwillens – und nicht etwa das Erleiden eines Strukturzwangs – bildet den Antrieb dazu, dass Kirchenakteure die Abkehr von Seelsorge und Diakonie nicht nur hinnehmen, sondern im Habitus unbeirrbarer Selbstgewissheit sogar gutheißen. So erklärte ein Pfarrer: „Von der Kirche wird immer noch erwartet, dass der Pfarrer am Ort ist. Aber der Pfarrer ist nicht am Ort und er kommt auch nicht mehr zurück“⁷⁴. Und um den Rückzug der pastoralen Berufe aus Seelsorge und Diakonie zu rechtfertigen, sekundierte ein anderer Kirchenakteur: „Auf dem Markt [der Seelsorge; Verf.] sind zahlreiche Konkurrenten tätig: Sie bieten ‚freie Taufen‘ an, sie trauen und beerdigen, sie beraten und begleiten, sie trösten und heilen – und das oft sogar besser (sprich nach heutigen Kriterien: individueller) als kirchliche Seelsorger.“⁷⁵ Solche Aussagen sind freilich für eine Kirche, die um der Menschen willen da ist, eine erschütternde Bankrotterklärung.

5 Rückkehr der Seelsorgerinnen und Seelsorger

Am 22. Juli 2016 tötete ein 18-jähriger Deutsch-Iraner bei einem Amoklauf am und im Olympia-Einkaufszentrum in München neun Menschen. In einem Bericht der Süddeutschen Zeitung darüber hieß es lapidar: „Und Seelsorger wurden gebraucht.“ Sowohl der Theologie als auch der institutionellen Kirche sollte das zu denken geben. Selbst in einer großen profanen Tageszeitung – in einem jener Medien also, die von traditionalistischen Kräften der Kirche notorisch als säkularisiert und kirchenfeindlich diffamiert werden – ist der Begriff „Seelsorge“ bzw. „Seelsorger“ so vertraut, dass sie ihn selbstverständlich, ohne nähere Erläuterung verwendet. Der Begriff ist der Allgemeinheit der Gesellschaft verständlich. Das gleiche gilt für die Rede von Diakonie oder Caritas. Zudem gebrauchte die Autorin oder der Autor des Berichts die Bezeichnung „Seelsorger“ offensichtlich in einem betont positiven Sinn. Die Zei-

⁷⁴ S. Krems, Muss die Kirche zurück ins Dorf? Zwei Seelsorger über die Kritik an kirchlichen Strukturprozessen (1. Juli 2015), in: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/muss-die-kirche-zuruck-ins-dorf> (Zugriff: 1.9.2023).

⁷⁵ B. Leven, gd Editorial, in: Gottesdienst 49 (12/2015) 1.

tung und die Gesellschaft betrachten es als gut und sind froh darüber, dass es Seelsorgerinnen und Seelsorger gibt, die in einer solchen Situation Hilfe leisten.

Gewiss gestalten sich Situationen von Seelsorge und Diakonie nicht immer so eklatant und aufsehenerregend wie ein Amoklauf mit vielen Toten. Oftmals geht es in ihnen um die kleinen alltäglichen Lebensnöte und Lebensanforderungen. Aber gleich wie und gleich wo: Vom weitaus größten Teil der Gesellschaft wird das Helfen von Seelsorgerinnen und Seelsorgern anerkannt und, wenn nötig, auch gewünscht. Die Rückkehr zu Seelsorge und Diakonie gebietet sich also schon allein deshalb, weil in der Gesellschaft Seelsorgerinnen und Seelsorger gebraucht werden. Und sie werden *als Seelsorgerinnen und Seelsorger* gebraucht – nicht als Aktivitätenanimateure, nicht als Eventmanager und nicht als Organisationsentwickler. Sollte also die Rede von der Rückkehr der Kirche in Seelsorge und Diakonie nicht ein plakatives, abstraktes Postulat bleiben, muss sie sich in einer *Rückkehr der Seelsorgerinnen und Seelsorger* in diese Praxisbereiche manifestieren. Wenn sich Seelsorgerinnen und Seelsorger diese Berufsbezeichnung geben, dann müssen sie durch ihr professionelles Handeln das „um der Menschen willen“ der Kirche verwirklichen.

5.1 Was von Seelsorgerinnen und Seelsorgern zu erwarten ist

Rückkehr in Seelsorge und Diakonie bedeutet in der Tat und in einem sehr konkreten Sinn, dass die Amtsträger der Kirche, insbesondere aber natürlich die Angehörigen der pastoralen Berufe Seelsorge und Diakonie – wieder – als ihre ureigene, unmittelbare und vorrangige Aufgabe begreifen; dass sie –

- nachdem in den vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten, ja in der gesamten Neuzeit die Kirche sich in Form ihres Abwehrkampfes gegen Aufklärung und Moderne, ihrer Selbstabschottung im Ultramontanismus, ihrer Stabilisierungsbestrebungen in einer säkularisierten Gesellschaft mit sich selbst beschäftigt hat;
- nachdem in den Jahrzehnten seit dem II. Vatikanum eine Unmenge an materiellen, finanziellen, geistigen, personellen und zeitlichen Ressourcen für die durch den vielzitierten Priester-mangel notwendig gewordene Bildung neuer pastoraler Struk-

turen aufgewandt worden ist, ohne dass dies zu einer nachhaltigen Lösung geführt hätte, und

- nachdem dabei in den Gemeinden und vor allem Diözesanverwaltungen ein unsäglicher und unverantwortlicher Wasserkopf an Metainstitutionen, Planungsabteilungen, Projektgruppen, Koordinierungsgremien und Fachkräften zur Steuerung der komplexen Organisationsstrukturen gebildet worden ist, für dessen Bewerkstelligung man überwiegend Personal aus den pastoralen Feldern abgezogen hat;
- nachdem man sich seitens der verantwortlichen Kräfte in der Kirche und auch bei einem Großteil der pastoralen Berufe geradezu manisch fixiert hat auf die Idee, dass für die möglichst lebendige Gestaltung der Gemeinden möglichst viele Ehrenamtliche gewonnen werden müssten, die nun in möglichst großem Umfang selber an Stelle der „Hauptamtlichen“ pastorale Aufgaben übernehmen sollten;
- nachdem sich viele verantwortliche Kräfte der Kirche euphorisch kapriziert haben auf die Eventisierung der Kirche, indem sie das Heil der Kirche darin suchen, vor allem für die Jugendlichen ein Powerplay an Events zu veranstalten, um so die Kirche attraktiv zu gestalten, und so das Gespür für die alltäglichen Lebenswirklichkeiten der Menschen verloren haben; und
- nachdem sie, bis hinauf zu den Päpsten, in den vergangenen Jahren mit ihren Begeisterungskampagnen à la Weltjugendtagen vor allem fundamentalistische Bewegungen und kirchenaffine Schichten angesprochen, das Gros der Menschen mit ihren Bedürfnissen und Lebenswirklichkeiten jedoch unbeachtet gelassen haben;
- nachdem sich in den vergangenen Jahrzehnten allzu viele Amts- und Funktionsträger der Kirche im wehleidigen, selbstbemtleidenden Beklagen allseitiger Krisen und Fehlentwicklungen, vor allem in bequemen, misanthropischen Schuldzuweisungen an die vermeintlich passiven, glaubensfernen, relativistisch lebenden Leute von heute ergangen haben –

dass sie nach all dem wieder zurückkehren in die unmittelbaren Felder der Seelsorge und Diakonie und dort ihre Arbeit tun.

Speziell für die Angehörigen der pastoralen Berufe in der Kirche sollte es, wenn sie den Begriff „Seelsorge“ für sich in Anspruch nehmen, indem sie sich „Seelsorgerinnen“ und „Seelsorger“ nennen, selbstverständlich sein,

- dass sie alte Menschen in ihren Wohnungen oder Heimen besuchen, ihnen bei ihren Erzählungen zuhören und sie nach dem fragen, worüber sie mit sonst niemandem sprechen können, aber sprechen möchten;
- dass sie mit Kindern spielen, auf ihre Fragen antworten, sie nach ihren Erlebnissen fragen und sie bei all dem Kind sein lassen;
- dass sie kranke Menschen – sei es zu Hause, sei es im Krankenhaus – besuchen; sich ihre Klagen und Sorgen anhören; ihnen neue Hoffnung aufzeigen, wo Hoffnung auf Heilung besteht; ihnen Halt geben, wo ihr Leiden sie haltlos macht; und ihnen Mut zusprechen, wo es den Mut braucht, auf das eigene Lebensende zuzugehen⁷⁶;
- dass sie Zeit haben für Menschen, die in ihrer Beziehung, ihrer Familie, bei der Erziehung der Kinder, in ihrem Erwerbsleben, im Freundeskreis, in ihrer Religion oder wo auch immer in ihrer alltäglichen Lebensführung Schwierigkeiten haben und die jemandem zum Reden über ihre Probleme brauchen;
- dass sie wirkliches Interesse haben an dem, was die Menschen alltäglich beschäftigt; ihnen für die Bewältigung ihrer Lebensprobleme hilfreichen Rat geben, sie jedoch nicht mit religiösen Banalisierung zu vertrösten versuchen;
- dass sie Menschen in der Situation des Sterbens und des Trauerns begleiten, dass sie sich dafür so viel Zeit nehmen, wie nötig ist, um von den Menschen Druck zu nehmen, und dass sie das als ihre ureigene, unter keinen Umständen zur Disposition zu stellende oder delegierbare Aufgabe begreifen;
- dass sie selber unmittelbar in Feldern der diakonischen Hilfen für notleidende Menschen tätig sind und dass sie dabei, wo es erforderlich und erwünscht ist, selbstverständlich, d. h. ohne auch nur mit einem Wort danach zu fragen, ob das eine spezifisch christliche Aufgabe ist, konkrete Hilfeleistungen erbringen – von der Betreuung behinderter Personen bis zum politischen Einsatz für eine gerechte Arbeitspolitik;
- dass sie sich einsetzen für eine förderliche kirchliche Jugendarbeit, und zwar förderlich für alle Jugendlichen (nicht nur

⁷⁶ Vgl. A. Heller, P. Schuchter, *Sorgekunst. Mutbüchlein für das Lebensende*, Esslingen 2017.

für die begeisterten, pflegeleichten, frommen Weltjugendtagsjugendlichen), und dass sie dabei an keiner Stelle danach fragen, wie sie die Jugendlichen weiterhin für die Kirche gewinnen können;

- dass sie regelmäßig durch die Straßen ihres Ortes gehen, dass sie wahrnehmen, wer an ihrem Ort lebt, arbeitet und spielt, aber auch, wer dort nicht lebt, arbeitet und spielt, und dass sie stehen bleiben, um Menschen für ein kurzes Gespräch zur Verfügung zu stehen;
- dass sie ein sensibles Ohr dafür haben, was Frauen und Männer, was Mütter und Väter, was Partnerinnen und Partner ausdrücklich oder „zwischen den Zeilen“ über ihr schön-schwieriges Miteinander im Alltag sagen und dass sie die Menschen nicht mit idealistischen Bildern von Ehe und Familie behelligen;
- dass sie auch und gerade dann bei den Menschen bleiben, wenn nichts mehr zu machen ist, wenn kein Wort mehr greift, wenn man sich nicht mehr mit wortreicher Rede inszenieren kann, wenn Seelsorgerinnen und Seelsorger die Grenzen und Abgründe des Lebens an sich selber zu spüren bekommen.

Mit anderen Worten hat Michael Albus (* 1942) ausgedrückt, was hier mit Seelsorge vor Augen steht:

„Ich kenne auch Priester, zu denen ich gehen kann, wenn ich danach Verlangen habe, ein Wort zu hören, das ohne Absicht, ohne Hintergedanken gesagt ist, ein Ohr geliehen zu bekommen, das mich wirklich hört und nicht immer sich selber. [...] Ich kenne auch Priester, die inmitten einer satten Wohlstandsgesellschaft ganz einfach leben [...]. Sie sind sich nicht zu schade, auch einmal Handarbeit zu verrichten oder, wenn Not ist, auch mal die Kinder in einer Familie zu hüten. Ich kenne Priester, die nicht in jeder Predigt sich nur selbst verkündigen und die sich nicht in jedem Gottesdienst selbst zelebrieren. [...] Ich erwarte vom Priester als erstes, dass er mir Gottes Wort verkündigt und nicht sein eigenes. Sodann, dass er es mir in mein Leben übersetzt. Voraussetzung ist: dass er Gottes Wort kennt und ihm die Wirklichkeit meines, unseres Lebens nicht fremd ist. Ich erwarte vom Priester, dass er bescheiden ist und einfach lebt, dass er schweigen kann, wo andere reden, und noch Worte hat, wenn andere ver-

stummen. Ich erwarte vom Priester, dass er betet, dass er Tiefe hat und mir etwas davon schenkt, wo ich in der Oberfläche des Alltags oft zu versinken drohe. Ich erwarte von ihm, dass er Zeit hat, jetzt und morgen – ohne Terminkalender, weil ich glaube, dass es seine wichtigste Aufgabe ist, für den Menschen, wann immer er kommt und fragt, Zeit zu haben – Gottes Zeit. Der Priester ist für mich Bürge der Zeit, die Gott für mich hat.“⁷⁷

5.2 Identität der pastoralen Berufe

Den Menschen mit Seelsorge und diakonischer Hilfe beizustehen, bildet die wesentliche Aufgabe von Seelsorgerinnen und Seelsorgern – und zwar die konkrete Seelsorge- und Diakoniarbeit in der unmittelbaren Begegnung mit Menschen. Darin besteht schlicht und ergreifend die *Identität der pastoralen Berufe*, gerade auch des Priesterberufs. Zu diesem Beruf (zu nichts anderem) haben sie sich entschieden; für diese Tätigkeit (für nichts anderes) sind sie von der Kirche angestellt; mit diesen Aufgaben (mit nichts anderem) lässt sich die Akzeptanz der Kirche in der Gesellschaft begründen und ihr privilegierter Status in der Gesellschaft rechtfertigen. Damit ist nicht verneint, dass z. B. auch Liturgie, Sakramente oder Verkündigung zu den wesentlichen Aufgaben von Seelsorgerinnen und Seelsorgern gehören. Aber die Ausübung dieser Tätigkeiten verliert ihre theologische Stimmigkeit, wo immer man ihnen Seelsorge und Diakonie nachordnet und zu ihren Gunsten die Verpflichtung auf Seelsorge und Diakonie verneint. Die pastoralen Berufe dürfen den Rückzug von Seelsorge und Diakonie bzw. deren Delegation an ehrenamtlich tätige Gläubige nicht zur Maxime ihres Selbstverständnisses machen.

Sie würden damit – in einer fiktiven Analogie – Bäckern gleichen, die erklären: Wir Bäcker müssen unsere Zunft umstrukturieren; aufgrund der Arbeitsbelastung in der Organisation unserer Betriebe haben wir keine Zeit mehr für die unmittelbare Bäckerarbeit; die Kundinnen und Kunden müssen nun selber in ehrenamtlicher Arbeit Brot backen und damit zum Leben der Bäckereien beitragen; selbstverständlich aber erwarten wir Bäcker, dass wir weiterhin für das Brot bezahlt werden. Der Vergleich mag absurd klingen. Aber es ist

⁷⁷ M. Albus, Erwartungen eines Laien an den Priester, in: LS 33 (1982) 201f.

die gleiche Absurdität, die die Menschen empfinden, wenn Angehörige der pastoralen Berufe nicht mehr zur unmittelbaren Seelsorge und Diakonie bereit sind und diese auf ehrenamtliche Gläubige abschieben. Kein Berufsstand der Welt kann sich eine derartige Selbstliquidation seiner eigenen fachlichen Professionalität leisten, wie sie die Angehörigen der pastoralen Berufe betreiben, wenn sie es zur Maxime ihrer Rolle erklären, dass nun in möglichst großem Umfang Ehrenamtliche ihre pastoralen Aufgaben übernehmen sollen. Die Kirche braucht eine pastorale Kultur, in der es als Selbstverständlichkeit empfunden wird, dass ein Priester z. B. in der offenen Jugendarbeit tätig ist, ohne auch nur die Frage danach zu stellen, ob das eine spezifisch priesterliche Aufgabe ist; in der eine Pastoralreferentin selbstverständlich z. B. alte Menschen besucht, ohne sich rechtfertigen zu müssen, warum sie das nicht Ehrenamtlichen überlässt.

5.3 Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen

Die Rückkehr dazu, dass die Angehörigen der pastoralen Berufe sich als Seelsorgerin und Seelsorger verstehen und tatsächlich auch konkrete Seelsorge und Diakonie praktizieren, gebietet sich aus *Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen*. Diese können mit allem Recht der Welt von der Kirche eine fachlich gute Begleitung und Hilfeleistung erwarten. Das gilt umso mehr, als es sich bei Seelsorge und Diakonie tatsächlich um fachlich höchst anspruchsvolle und verantwortungsvolle Tätigkeiten handelt. Trauergespräche, Lebensberatung, rituelle Feiern, Sterbebegleitung, Krankenbesuche, Deutung von Alltagserfahrungen, Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, Bearbeitung von Konflikten, soziale Hilfen, Unterstützung behinderter Menschen, Interventionen in Familien, Partnerschaftsberatung, Hilfe in akuten Krisensituationen, Zuwendung zu Pflegebedürftigen – bei all diesen Aufgaben wird professionelle Kompetenz abverlangt, sind höchste Anforderungen im Umgang mit Menschen zu erfüllen und kann fachliches Fehlverhalten gravierenden Schaden bei den betroffenen Menschen anrichten. Umgekehrt – auch das wird in Theologie und Kirche oft übersehen – verlangen seelsorgliche bzw. diakonische Beziehungen den betroffenen hilfebedürftigen Menschen ein denkbar hohes Maß an Vertrauen ab. Sie selbst – nicht die Seelsorgerinnen und Seelsorger – sind es ja, die sich dabei mit ihren persönlichsten, oft genug auch belastenden oder beschämenden Anteilen ihres Lebens zeigen

sollen und die sich deshalb darauf verlassen können müssen, dass damit diskret, sorgsam und in bestmöglicher Fachkompetenz umgegangen wird. Die Kirche zählt Seelsorge und Diakonie zu ihren Praxisfeldern und tritt mit dem Selbstanspruch auf, diese anspruchsvollen Aufgaben professionell, qualitativ gut und vertrauenswürdig leisten zu können. Damit begibt sie sich in Beziehung zu all jenen Menschen, die diese ihre Hilfeleistungen potenziell oder real in Anspruch nehmen. Sobald aber kirchliche Akteure eine solche Beziehung zu Menschen initiieren und eingehen, übernehmen sie Verantwortung gegenüber den betreffenden Menschen. Sobald kirchliches Personal Menschen gegenüber in der Rolle des Seelsorgers oder des Helfenden auftritt und handelt, verbietet sich jeder Dilettantismus, jede Beliebigkeit, jedes bequeme Delegieren an Personen, die diese Tätigkeit nicht mit Gewissheit auf fachlich gutem Niveau ausüben können. Es geht mir hier gewiss nicht um eine Geringschätzung oder um eine Verdrängung ehrenamtlicher Tätigkeit in der Kirche. Wenn z. B. eine ehrenamtlich tätige Person den Besuchsdienst im Altenheim fachlich kompetent machen kann, dann ist das gut so. Aber es ist nur gut, weil und insofern es für die alten Menschen gut ist – und nicht deshalb, weil der Besuchsdienst ehrenamtlich geleistet wird. Dies zu beherzigen verlangt die Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen. Denn die Arbeit in Seelsorge und Diakonie muss diesen Menschen dienen – nicht den Ehrenamtlichen oder deren hauptamtlichen Mentoren. Gegen die ganze Ehrenamt-Euphorie in der Kirche und gegen die durchaus fragwürdigen, weil Sand in die Augen streuenden „Lubhudeleien“ auf das Ehrenamt muss einmal klipp und klar festgehalten werden: Auch das Ehrenamt ist kein Selbstzweck. Auch eine ehrenamtliche Tätigkeit hat der Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen gerecht zu werden. Und wenn sie das nicht tut, ist sie abzustellen.

5.4 Verpflichtung der Kirche gegenüber der Gesellschaft

Die Rückkehr in Seelsorge und Diakonie ist schließlich eine *Pflicht der Kirche gegenüber der Gesellschaft* insgesamt. Zumindest hier in Deutschland hat sich die Kirche auf ein sehr spezifisches, enges Arrangement mit dem Staat eingelassen: Der Staat stützt die Kirche in finanzieller, struktureller und rechtlicher Hinsicht, weil er deren professionelle Leistungen als für die Gesellschaft insgesamt bedeutsam und

notwendig erachtet; die Kirche verpflichtet sich im Gegenzug zum Erbringen dieser Leistungen. Gerade in Bezug auf die soziale Arbeit und die Seelsorgetätigkeit der Kirche wird dieser Bedingungs Zusammenhang immer wieder zur Rechtfertigung der staatlichen Stützung der Kirche angeführt. Es gibt ein ungeschriebenes Übereinkommen: Der weitaus größte Teil der Gesellschaft findet es gut, dass es in bestimmten Situationen des Lebens seelsorgliche Begleitung und soziale Hilfen durch die Kirche gibt.

Im Umkehrschluss erscheint es gerechtfertigt zu sein, dass der Kirche – weit über die dezidierte Kirchensteuer hinaus – finanzielle und sonstige Mittel aus den allgemeinen staatlichen Ressourcen zufließen. Sie dienen u. a. der theologischen bzw. pastoralen Ausbildung, dem Unterhalt der vielen kirchlichen Einrichtungen, der Subventionierung von Praxisfeldern oder auch zu einem gewissen Teil der Entlohnung des kirchlichen Personals. Für die Bewerksstellung von Seelsorge und Diakonie werden also Mittel aufgewendet, die von der Gesamtheit der Gesellschaft erwirtschaftet und zur Verfügung gestellt werden. Verantwortungsträger der Kirche legitimieren diese gesamtgesellschaftliche Stützung der Kirche selber immer wieder mit dem Verweis auf die hohen professionellen Anforderungen der seelsorglichen bzw. diakonischen Aufgaben und auf die hohe fachliche Qualität, mit der das kirchliche Personal diese zum Nutzen der Gesamtgesellschaft erfüllt. Über eine solche Verknüpfung zwischen Kirche und Staat bzw. Gesellschaft kann man unterschiedlicher Meinung sein. Aber wenn die Kirche sich darauf einlässt, hat sie das dabei getroffene Übereinkommen auch tunlichst einzuhalten. Mit der beschriebenen Abkehr von Seelsorge und Diakonie verletzt sie es hingegen mit befremdlicher Unbekümmertheit. Man stelle sich vor, die Berufsorganisationen der Ärzte ließen sich mit dem Bescheid vernehmen, die gesundheitspolitischen Rahmenbedingungen hätten sich für sie ungünstig entwickelt, sodass sie sich veranlasst sähen, ärztliche Behandlungen durch Ehrenamtliche vornehmen zu lassen, die medizinischen Leistungen würden sie aber nach wie vor über die Krankenversicherungen abrechnen. Das wäre auf beißende Weise grotesk. Aber genau das machen diejenigen kirchlichen Kräfte, die es gerne annehmen, dass Seelsorge und Diakonie über weite Strecken durch die gesamtgesellschaftliche Kommunität finanziert werden, die aber im selben Augenblick erklären, dass das professionelle pastorale Per-

sonal diese Aufgaben nicht mehr selber leisten könne und sie den Gläubigen vor Ort übertragen müsse.

6 Zum Abschluss: „die Rettungsstation“

Was in diesem Beitrag des Langen und Breiten dargelegt worden ist, findet sich dem Sinn nach, wenngleich in einem anderen Sprachspiel, in folgender Geschichte wieder:

„An einer gefährlichen Küste befand sich vor Zeiten eine kleine, armselige Rettungsstation. Das Gebäude war nicht mehr als eine Hütte; aber die Leute des Rettungsdienstes versahen unentwegt ihren Wachdienst und wagten sich tags wie nachts unermüdlich und ohne Rücksicht auf ihr eigenes Leben hinaus, um Schiffbrüchige zu bergen. Viele der Erretteten und andere Leute aus der Umgebung waren gern bereit, Zeit, Geld und Energie zu opfern, um die Station zu unterstützen. Man kaufte neue Boote und schulte neue Mannschaften. Die kleine Station wuchs und gedieh. Denen, die für die Rettungsstation verantwortlich waren, gefiel das ärmliche und schlecht ausgerüstete Gebäude nicht mehr. Die Geretteten benötigten doch einen etwas komfortableren Ort als erste Zuflucht. Deshalb wurden die Lagerstätten durch richtige Betten ersetzt und das Gebäude mit besserem Mobiliar ausgestattet. Doch damit erfreute sich die Rettungsstation bei den Männern zunehmender Beliebtheit als Aufenthaltsort; sie richteten sich noch gemütlicher ein, da sie ihnen als eine Art Clubhaus diente. Immer weniger Angehörige des Rettungsdienstes waren bereit, mit auf Bergungsfahrt zu gehen. Also heuerte man für die Rettungsboote eine eigene Besatzung an. Immerhin schmückte das Wappen des Seenotdienstes noch überall die Räume, und von der Decke des Zimmers, in dem gewöhnlich der Einstand eines neuen Clubmitglieds gefeiert wurde, hing das Modell eines großen Rettungsbootes.

Etwa zu dieser Zeit scheiterte vor der Küste ein großes Schiff, und die angeheuerten Seeleute kehrten mit ganzen Bootsladungen frirender, durchnässter und halbertrunkener Menschen zurück. In dem schönen Clubhaus herrschte das Chaos. Das Verwaltungskomitee ließ deshalb gleich danach Duschkabinen im Freien er-

richten, damit man die Schiffbrüchigen vor Betreten des Clubhauses gründlich säubern könne.

Bei der nächsten Versammlung gab es eine Auseinandersetzung unter den Mitgliedern. Die meisten wollten den Rettungsdienst einstellen, da er unangenehm und dem normalen Clubbetrieb hinderlich sei. Einige jedoch vertraten den Standpunkt, dass Lebensrettung die vorrangige Aufgabe sei und dass man sich ja schließlich auch noch als ‚Lebensrettungsstation‘ bezeichne. Sie wurden schnell überstimmt. Man ließ sie wissen, dass sie ja woanders ihre eigene Rettungsstation aufmachen könnten. Das taten sie dann auch.

Die Jahre gingen dahin, und die neue Station wandelte sich genauso wie die erste. Sie wurde zu einem Clubhaus, und so kam es zur Gründung einer dritten Rettungsstation. Doch auch hier wiederholte sich die Geschichte. Wenn man heute diese Küste besucht, findet man eine beträchtliche Reihe exklusiver Clubs. Immer noch wird sie vielen Schiffen zum Verhängnis; nur – die meisten Schiffbrüchigen ertrinken.⁷⁸

Diese Geschichte muss in ihrem Aussagegehalt für das hier behandelte Thema nicht erklärt werden. Sie veranlasst aber zu einem Nachtrag. Nicht erst seit dem eruptiven Bekanntwerden der Fälle sexuellen Missbrauchs in der Kirche, sondern schon beginnend mit den ersten Ernüchterungen nach der Aufbruchstimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist der Disput um die katholische Kirche durchtränkt von der Kritik an Missständen und Fehlentwicklungen, von der Klage über Bedeutungsverluste und Distanzierungen und vom Ruf nach entsprechenden Reformen und Erneuerungen. Immerzu geht es darum, wie der Bestand der Kirche auch in Zukunft zu sichern ist, wie der Kirche also zu helfen ist.

Zunehmend muss ich dabei an eine Erkenntnis aus der Behandlung von Alkoholabhängigkeiten denken. Im einschlägigen Beratungswesen heißt es: Von dieser Krankheit betroffene Menschen müssen erst den Tiefpunkt ihrer Suchtentwicklung erreichen, um durch die erschütternde Konfrontation mit der eigenen desolaten Si-

⁷⁸ T. O. Wedel, *Evangelism – the Mission of the Church to Those Outside Her Life*, in: ER 6 (1953) 19–25, hier: 24; deutsche Übersetzung nach: P. Bleeser (Hg.), *Geschichten für Sinndeuter*, Düsseldorf 1981, 23–25.

tuation den nötigen Impuls dazu zu erhalten, das Steuer des eigenen Lebens herumzuwerfen und sich selbstverantwortet von dieser Lebenslage zu lösen. Menschen im Umfeld sollen gerade nicht helfen, indem sie das tun, was die betroffenen Personen von anderen erwarten oder anderen aufzuzwingen versuchen, um mit ihren Problemen zurechtzukommen. Angehörige würden sich dadurch nur im Sinne einer Co-Abhängigkeit in die Zwänge der Suchtkrankheit verstricken; und die betroffenen Personen würden dadurch nur verleitet, ihre eigene Verantwortung für eine Veränderung der Situation zu verdrängen, die Schuld an ihrer Lebenslage anderen zuzuweisen und sich umso mehr in der vermeintlichen Ausweglosigkeit ihrer Sucht einzurichten.

Ich frage mich, ob nicht ein ähnlicher Mechanismus in der derzeitigen Lage der Kirche wirksam ist. Immerzu nämlich fordern verantwortliche Instanzen der Kirche von den Gläubigen, dass sie sich für die Kirche engagieren, dass sie der Kirche „in diesen schwierigen Zeiten“ beistehen, dass sie ihr zu überleben helfen. Immerzu weisen verantwortliche Kräfte der Kirche die Schuld an der desolaten Lage der Kirche anderen zu – der säkularisierten, gottlos gewordenen Welt; den Kirchendistanzierten und Glaubenslosen; den individualisiert und emanzipiert lebenden Menschen; den kirchenfeindlichen Medien; den passiven, bequemen „Servicechristen“; der von anderen Gesellschaftskräften ausgehenden „Diktatur des Relativismus“. Und immerzu verweigern sich Verantwortungsträger der Kirche der Anforderung, am System der Kirche selbst, also an ihren Institutionen, Strukturen, Normen und Ämtern, grundlegende, an die Wurzeln der Probleme gehende Veränderungen vorzunehmen und ihre eigenen Schuldanteile wahrzunehmen. Würde man, wenn man den Instanzen der institutionellen Kirche in ihrer derzeitigen Lage bei ihrem Bemühen um Bestandssicherung hülfe, wenn man einfachhin täte, was sich kirchliche Verantwortungsträger als „kirchentreu“ Verhalten und Handeln wünschen, nicht lediglich dazu beitragen, dass sie – im Bild der Geschichte von der Rettungstation gesprochen – ihre Clubhäuser aufrechterhalten und sich umso behaglicher darin einrichten? Ist nicht eine Situation erreicht, in der der Kirche nur noch dadurch zu helfen ist, dass man ihr nicht mehr hilft und dass man endlich aufhört zu fragen, wie sie zu retten ist?

Ist die Kirche in moralischen Fragen lernfähig?

Eine Übung

Christof Breitsameter

Ist die Kirche in moralischen Fragen lernfähig? Viele würden spontan antworten: Nein, manche vielleicht: Ja, und wenige würden sogar behaupten: sie solle gar nicht lernfähig sein, diene sie doch sonst dem Zeitgeist an. Trennen wir zunächst zwischen *deskriptiver* Ebene: Ist die Kirche lernfähig? und *präskriptiver* Ebene: Soll sie lernfähig sein?

Wenden wir uns der ersten Frage zu. Wie bekommen wir einen methodischen Halt, um zu einer Antwort zu kommen? Ein Vorteil besteht darin, dass wir nicht in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit schauen und Zeugnisse bemühen können, die eine Art von Beweislage herzustellen vermögen. Nun müssen wir allerdings auch Kriterien finden, die ein Subjekt, hier ein Kollektiv, als mehr oder weniger lernfähig ausweisen. Und wir müssen ein geeignetes Objekt wählen, auf das sich diese Kriterien sinnvoll beziehen (abgesehen davon, dass für diesen Gegenstand auch geeignete Zeugnisse bereitstehen müssen). Nun geraten wir in eine gewisse Verlegenheit, wenn wir Kriterien für Lernfähigkeit bestimmen sollen und vereinfachen daher die Lage: Auch in alltäglichen Situationen, denken wir etwa an Bildungssysteme, versuchen wir, Lernfähigkeit durch einen Vergleich festzustellen, etwa indem wir Zensuren erteilen. Als Lernfähigkeit bestimmen wir für unsere weiteren Überlegungen, ob bzw. wie sich ein System an Veränderungen seiner Umwelt anzupassen vermag. Wir müssen also anhand geeigneter Gegenstände versuchen, Veränderung als Anpassung zu beobachten und zu Vergleichszwecken auf zwei Entitäten zu beziehen.

1 Hat sich die Kirche als lernfähig erwiesen?

So lässt sich der Gegenstand dieses Beitrags recht leicht eingrenzen: Wir beobachten anhand von historischen Aussagen, wie *Theologie* und *Kirche* sich über Zeiträume hinweg zu sexualethischen Gegen-

ständen äußern. Die Bestandteile dieser Festlegung sollen nur kurz erläutert werden: Unter historischen Aussagen verstehen wir schriftliche Äußerungen, die wissenschaftlich zugänglich sind; der Begriff der Theologie zerfällt in Aussagen einzelner Theologen (wobei pagane Zeugnisse einen zusätzlichen Vergleich ermöglichen), während der Begriff der Kirche, wie gesagt, ein Kollektiv umfasst, das eigene Äußerungen hervorbringt, z. T. in der Form pastoraler Vorschriften, z. T. in Form lehramtlicher Verlautbarungen; wir beobachten recht weite Zeiträume, was zu stichprobenartigen Bezügen nötigt, mit der Folge, dass die Zwischenräume nur relativ kursorisch, gestützt auf historische Studien erfasst werden können. Nimmt man all diese Erfordernisse zusammen, kann der Gegenstand, der den erwähnten Bedingungen entspricht, weiter spezifiziert werden: Wir wählen theologische und kirchliche Aussagen zu lustbetonten heterosexuellen und lustbetonten homosexuellen Akten. Damit sind sexuelle Akte gemeint, die nicht auf die Erzeugung von Nachkommen ausgerichtet sind.

1.1 Augustinus: Die Abwertung der sexuellen Lust

Beginnen wir mit folgender Beobachtung: Die pagane Ethik hielt den einzelnen sexuellen Akt, der nicht auf die Erzeugung von Nachkommen abzielt, nicht für verwerflich, auch nicht in jener milden Form, die von der christlichen Ethik als lässliche Sünde bezeichnet wurde. Wichtig war, dass ein Paar durch die Erzeugung (legitimer) Nachkommen seinen Beitrag zum Gemeinwohl leistete. Die Ethik mahnte deshalb, die Lust solle den Menschen bzw. seine Vernunft nicht in einer gemeinschaftsschädigenden Form überwältigen, vielmehr solle sie auf vernünftige Weise in den Dienst des Gemeinwesens bzw. des Gemeinwohls gestellt werden. Problematisch war also die Maß- und Ziellosigkeit der Lust, nicht die Lust selbst, die als gut, weil natürlich angesehen wird. Allerdings gab es auch in der paganen Antike einzelne Stimmen, die zwischen der sexuellen Lust und der Erzeugung von Nachkommen eine innere Verbindung erblickten, weshalb die sexuelle Lust nicht um ihrer selbst willen erstrebt werden soll (nicht einmal innerhalb der Ehe, wo sie, wie man anführen könnte, ihren bevorzugten, wenngleich nicht ausschließlichen Ort hat).¹ Später übernahmen

¹ Vgl. M. B. Skinner, *Sexuality in Greek and Roman Culture (Ancient Cultures)*, Oxford ²2014, 319.

christliche Autoren diese exzentrische Auffassung durch die Aussage, allein die Zeugung von Nachkommen rechtfertige das sinnliche Verlangen, weshalb jeder sexuelle Akt mit der Absicht, Nachkommen hervorzubringen, einhergehen müsse (die dabei unwillkürlich entstehende Lust solle nicht wie ein Gut angezielt, sondern wie ein Übel in Kauf genommen oder sogar bekämpft werden). Diese Haltung, die über die Vorstellung der Sozialpflichtigkeit menschlicher Sexualität klar hinausgeht, ist nur durch die Abwertung der sexuellen Lust selbst zu verstehen. Zwei weitere Fragen drängen sich von daher auf: Warum kam es zu diesem folgenschweren Schritt? Und warum wurde, wir nehmen diese Beobachtung voraus, im Lauf der Zeit aus der lässlichen Sünde eine sog. Todsünde? Versuchen wir zunächst eine Antwort, die erklärt, wie es zur Abwertung der sexuellen Lust kam.

Man wird kaum in Abrede stellen können, dass es die „Verwandlung natürlicher Zeugung in die übernatürliche Empfängnis des Gottessohnes als dem Beginn des Heils“² war, die zur Marginalisierung und Degradierung der – nun als unvermeidliches Übel betrachteten – Lust führte. Plausibler noch (und wohl damit zusammenhängend) ist die Vermutung, dass dem ehelosen Leben in der christlichen Tradition eine hervorgehobene Stellung zugesprochen wurde. Weil sich die ehelose Lebensform dem gleichen Vorwurf ausgesetzt sah, mit dem rein lustbetonte heterosexuelle und homosexuelle Akte konfrontiert waren, nämlich gemeinschaftsschädigend zu verfahren, musste der Ehelosigkeit bzw. Enthaltbarkeit ein besonderer Stellenwert attestiert werden. Die Strategie, die Augustinus (354–430) verfolgt, besteht darin, das ehelose Leben auf- und die sexuelle Lust, auch innerhalb der Ehe, abzuwerten. Zwar verschiebt er die Trennlinie zwischen Gut und Schlecht: Sie trennt nun nicht mehr die Enthaltbaren von den Verheirateten, sondern die Verheirateten von den Unzüchtigen. Der Ehe überlegen ist aber das Gut der Enthaltbarkeit bzw. der Ehelosigkeit. Die Ehe ist ein Gut *an sich*, also nicht nur im Vergleich zu anderen sexuellen Verbindungen, denn sonst hätte man sie ja auch als das kleinere Übel gegenüber dem größeren Übel der Unzucht bezeichnen können. Sie ist es jedoch nicht *für sich*, gibt es doch das überlegene Gut der Enthalt-

² A. Kablitz, Inkarnation. Überlegungen zur Konstitution eines Kulturmusters, in: G. Neumann, R. Warning (Hg.), Transgressionen. Literatur als Ethnographie (Rombach Wissenschaft 98), Freiburg i. Br. 2003, 39–79, hier: 65.

samkeit. Im Vergleich zu anderen Autoren nimmt Augustinus damit eine relativ gemäßigte, jedenfalls keine extrem rigorose Haltung zur sexuellen Lust ein.³ Doch verwehrt er eine Antwort auf die Grundfrage, warum das sexuelle Begehren selbst überhaupt ein Mangel oder etwas Schlechtes sein soll. Seine Position wird, wie wir genauer sehen werden, durch Thomas von Aquin (1225–1274) einer deutlichen Korrektur unterzogen.

Nun bleibt freilich zu zeigen, ob Augustinus seine Bewertung der sexuellen Lust doch nur entlang der antiken Mahnung, das rechte Maß und Ziel zu wahren, entfaltet, oder ob er darüber hinausgeht. Instruktiv ist folgende Gegenüberstellung: Nach Julian von Eclanum (386–455) bedient man sich eines Gutes in guter Weise, wenn man das Maß der natürlichen Begierlichkeit wahrt, nach Augustinus bedient man sich hingegen eines Übels in guter Weise, wenn man das Maß der fleischlichen Begierlichkeit wahrt.⁴ Aus einem Gut wird ein Übel, in dieser Hinsicht zieht Augustinus einen deutlichen Trennstrich, insbesondere zur paganen Antike, doch auch zu einer konkurrierenden theologischen Haltung.

An dieser Stelle könnte man einwenden, es lasse sich, wie schon angedeutet, auch in der paganen Philosophie die Auffassung nachweisen, der sexuelle Akt diene der Hervorbringung von Nachkommen, nicht der Empfindung von Lust. Dieser Einwand ist durch die von Musonius Rufus (um 30–101) überlieferte Aussage gedeckt, sexuelle Akte, die nach Lust strebten, seien selbst innerhalb der Ehe

³ Vgl. P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley, CA ²2000, 500–502.

⁴ Vgl. M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 4: *Die Geständnisse des Fleisches*, aus dem Französischen übersetzt von A. Hemminger, hg. von F. Gros, Berlin 2019, 475f.: „Die Tragweite dieser Vorstellung zeigt sich, wenn man sie mit den Aussagen Julians vergleicht. Sie sind dazu augenscheinlich exakt symmetrisch und invers, wenn Julian sagt: ‚Wer das Maß der natürlichen Begierlichkeit wahrt, bedient sich eines Gutes in guter Weise; wer das Maß nicht wahrt, bedient sich eines Gutes in schlechter Weise. Wer aber sogar dieses Maß aus Liebe zur heiligen Jungfräulichkeit gering geachtet haben sollte, bedient sich in besserer Weise eines Gutes gar nicht.‘ Und Augustinus: ‚Wer das Maß der fleischlichen Begierlichkeit wahrt, bedient sich eines Übels in guter Weise; wer das Maß nicht wahrt, bedient sich eines Übels in schlechter Weise. Wer aber sogar eben dieses Maß (...) gering geachtet haben sollte, bedient sich in besserer Weise des Übels gar nicht.‘“ Vgl. dazu auch P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, aus dem Englischen von M. Pfeiffer, München – Wien 1991, 421–426.

tadelnswert.⁵ Damit scheint exakt die Auffassung erreicht zu sein, die Augustinus vertritt: Sexuelle Akte innerhalb der Ehe, die nicht auf die Zeugung von Nachkommen ausgerichtet sind, seien nur lässliche, eben keine schwere Sünde. Spricht das dafür, dass in Wirklichkeit doch kein kategorischer Unterschied zwischen der christlichen und der paganen Haltung existiert?

Sieht man genauer hin, verwirft die stoische Philosophie das Anzielen der Lust, weil dadurch die Vernunft getrübt und der Mensch abhängig wird, also nicht mehr souverän agiert. Deshalb gilt es, die Sinnlichkeit zu mäßigen, d. h. in die Grenzen der Vernunft zu verweisen und mit dem sexuellen Akt ein vernünftiges Ziel, nämlich die Erzeugung von Nachkommen, zu verfolgen. Sofern die Lust als natürlich gilt, wird sie im paganen Kontext als gut betrachtet. Durch die Abwertung der sexuellen Lust, die als Übel bezeichnet wird, ist tatsächlich, zumindest was wir von Augustinus her wahrnehmen, eine Sonderstellung der christlichen Theologie begründet, die sich, freilich mit Schwankungen, für lange Zeit durchsetzen wird. Deshalb bestimmt Augustinus auch, der sexuelle Akt, der das Ziel hat, Untreue bzw. Unzucht zu verhindern, könne als lässliche Sünde gewertet werden. Er sagt nicht, das Anzielen sexueller Lust könne als lässliche Sünde betrachtet werden. Ein weiteres Argument gegen den Eindruck einer Übereinkunft zwischen paganer und christlicher Sicht besteht in dem Hinweis, dass die christliche Auffassung, sexuelle Akte, die nicht die Hervorbringung von Nachkommen anstreben, seien lässliche Sünde, zur Standardlehre wurde, während die pagane Auffassung, solche Akte seien tadelnswert, exzentrisch blieb. Für die pagane Standardauffassung ist die Ehe zwar auf die Erzeugung von Nachkommen hingeordnet, nicht jedoch der einzelne sexuelle Akt, was in der christlichen Theologie, wie gesagt, zur Standardlehre wurde. Man könnte also den Unterschied zwischen der exzentrischen Position paganer Prägung und der Standardposition christlicher Prägung so beschreiben, dass die pagane Haltung es tadelnswert findet, nur sexuelle Lust anzuzielen, während die christliche Haltung es als sündhaft bezeichnet, die Lust überhaupt anzuzielen. Im Rückschluss zeigt sich, dass sich die christliche Abwertung des einzelnen sexuellen Akts, der nicht auf Nachkommen abzielt,

⁵ Vgl. J. T. Noonan, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, MA 1965, 47.

auf die Bestimmung der Lust als Übel zurückführen lassen muss. Augustinus verurteilt konsequent den Gebrauch unfruchtbarer Perioden zum Zweck der Empfängnisverhütung. Allerdings kann die lässliche Sünde, die beim ehelichen Verkehr entsteht, der nicht auf Nachkommen zielt, durch Akte der Wohltätigkeit, wie z. B. durch Almosengeben, kompensiert werden.⁶

Das ist bemerkenswert, etablierte sich doch in der weiteren Entwicklung die rigorose Haltung, solche Akte als schwere Sünde zu betrachten und zu behandeln. Genauer gesagt kam es schon ab dem sechsten Jahrhundert zu einer folgenreichen Veränderung in der normativen Behandlung sexueller Akte (nicht nur von solchen, die kein prokreatives Ziel hatten).⁷ Versuchen wir von daher eine Antwort auf die Frage zu finden, wie es zu einer solchen normativen Verschiebung kam. Zunächst ist zu beobachten, dass die Urteile, die nun in einem monastisch geprägten Umfeld entstanden, ungleich primitiver und pragmatischer, wenngleich nicht fern von pastoralen Belangen waren. Die Projektionen ehelos, wenngleich vermutlich nicht immer enthaltsam lebender Mönche führten die Abwertung sexueller Akte durch Augustinus nicht nur fort, sie verschärften sie noch. Der Eindruck vom Zerfall der gesellschaftlichen Ordnung tat sein Übriges und beförderte ein legalistisches Moralverständnis. Doch nicht nur die Lehre der Theologen, sondern auch die Praxis der Kirche veränderte sich: Die Bußbücher werteten sexuelle Akte ohne prokreatives Ziel als schweres Vergehen und nicht mehr als zwar tadelnswerte, aber verhältnismäßig leicht heilbare Abweichung vom erwünschten prokreativen Verhalten.⁸ Das sog. Handeln „gegen die Natur“ wurde einerseits in einer vergrößerten Darstellung gefasst, weshalb der soziale Sinn des Verbots rein lustbetonter sexueller Akte allmählich verschwand, andererseits bezog sich das

⁶ Vgl. ebd., 120.

⁷ Vgl. ebd., 143f.; J. F. Keenan, *A History of Catholic Theological Ethics*, New York – Mahwah, NJ 2022, 84–106.

⁸ Neben Augustinus spielte auch die Analyse von Hieronymus (um 348/49–420) eine Rolle, die Empfängnisverhütung als Mord bewertete. Grund dafür könnte gewesen sein, dass der Unterschied zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung nicht in allen Fällen klar war. Zumindest sollte dadurch das Gewicht des Vergehens betont werden. Grund dafür mag auch gewesen sein, dass bei einigen Mitteln der Empfängnisverhütung Aberglaube eine Rolle spielte.

contra naturam insbesondere auf die Art und Weise, in der sexuelle Akte ausgeführt wurden, also auf bestimmte sexuelle Praktiken.

1.2 Thomas von Aquin: Ein folgenreicher Bruch

Erst Thomas von Aquin hat die sexuelle Lust – und damit deutet sich ein klarer Bruch an – im Rückgriff auf Aristoteles (384–322 v. Chr.) als bejahenswert bezeichnet und sich dadurch deutlich von Augustinus distanziert.⁹ Allerdings ist bei ihm eine Inkonsistenz insofern zu sehen, als er weiterhin, wie Augustinus, von jedem einzelnen sexuellen Akt die Hinordnung auf die Erzeugung von Nachkommen fordert, ein untrügliches Zeichen dafür, dass er die Abwertung der sexuellen Lust in letzter Konsequenz nicht überwunden hat. Deutlich wird dies, wenn er Eheleuten einerseits zugesteht, die Zahl der Nachkommen zu begrenzen, wengleich nur im Rahmen einer Balance von familiären und gesellschaftlichen Belangen, und andererseits fordert, dass die Regulierung der Nachkommenchaft idealerweise durch das Mittel der Enthaltbarkeit erfolgt.

Zunächst steht Thomas von Aquin dem Denken seines Lehrers Albertus Magnus (um 1200–1280) nahe, der lehrt, nicht die Lust selbst, sondern nur die Verdunkelung der Vernunft durch die *concupiscentia*, die uns das höchste Gut aus den Augen verlieren lässt, sei schlecht.¹⁰ Wie Albertus Magnus betont Thomas von Aquin die natürliche Gutheit des Sexualaktes sowie die Gutheit von Begehrlichkeit und Lust,¹¹ die er als naturgemäß bezeichnet, weil sie von Gott geschaffen sind.¹² Wie sollte das, wozu die Natur hinneigt (weil Gott

⁹ Vgl. C. Breitsameter, S. Goertz, Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg i. Br. 2020, 53–55.

¹⁰ Vgl. J. Fuchs, Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin, Köln 1949, 28. Nicht die Sexualität an sich, sondern nur die Unbotmäßigkeit des sexuellen Triebes führt Albertus Magnus auf die Erbsünde zurück. Aus der von Augustinus geprägten Formel *concupiscentia cum suo reatu* wird bei ihm die *concupiscentia cum carentia originalis iustitiae*. Die von Fuchs bevorzugte Übersetzung von *turpitude* als „Unbotmäßigkeit“ euphemisiert allerdings ganz ohne Zweifel den Sachverhalt.

¹¹ Vgl. J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie, Regensburg 1956, 188.

¹² Vgl. J. A. Brundage, Carnal Delight: Canonistic Theories of Sexuality, in: S. Kuttner, K. Pennington (Hg.), Proceedings of the Fifth International Congress

es so eingerichtet hat), als schlecht bezeichnet werden können?¹³ Anders gesagt: Die von Gott geschaffenen natürlichen Neigungen können nicht auf an sich Schlechtes gerichtet sein. Somit wehrt Thomas die rigorose These ab, der zufolge jede geschlechtliche Betätigung (also auch der innerhalb der Ehe auf rechtfertigbare Weise vollzogene Akt) sündhaft sei. Die Lust wird nicht länger – abgesondert vom Geschlechtsakt – als eine selbstständige negative Größe neben dem Ehevollzug angesehen. Vielmehr ist sie, wie die Lust bei jeder Tat, dessen Vollendung – hier folgt Thomas erkennbar Aristoteles.¹⁴ Deshalb tendiert Thomas in einer positiven Wendung zu der Wertung, beim im richtigen Sinn vollzogenen Geschlechtsverkehr dürfe die dazugehörige Lust bejaht werden.

Ein erster Hinweis, der diese Deutung stützt, besteht darin, dass Thomas von der natürlichen Gutheit der Lust ausgeht, die freilich auch auf schlechte Weise gebraucht werden kann. Die Lust, die mit

of Medieval Canon Law (MIC.S 6), Vatikanstadt 1980, 361–385, bes. 363.378; J. A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago – London 1987, 348f.

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, *Supplementum*, q. 41, a. 3: „Respondeo dicendum quod, supposito quod natura corporalis a Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quod ea quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinatur, sint universaliter mala et ideo cum inclinatio sit naturae ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quod actus quo procreatur prolis sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundum quorundam insaniam, quod res corruptibiles creatae sunt a malo Deo; ex quo forte derivatur illa opinio quae in littera tangitur. Et ideo est pessima haeresis.“

¹⁴ Lust und Tat bilden – so formuliert Thomas von Aquin im Anschluss an Aristoteles – zusammen eine *operatio perfecta*. Daraus kann man schließen, dass die Lust nicht von der Tat isoliert werden kann. Das sinnliche Streben sucht die Lust, das geistige Strebevermögen das Gut, das durch die Lust als erstrebenswert erscheint. Die Lust ist also nur in der Vollendung der Handlung auch Ziel. – Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I–II, q. 4, a. 2 ad 2: „Ad secundum dicendum quod apprehensio sensitive non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principaliter intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes appositus propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.“

einer guten Handlung verbunden ist, ist gut, die Lust, die mit einer schlechten Handlung verbunden ist, schlecht. Er sagt also nicht, eine Handlung, die die Lust auf gute Weise gebraucht, sei gut; denn eine solche Aussage ließe es zu, die Lust – wie wir bei Augustinus gesehen haben – grundsätzlich als Übel zu behandeln, und zwar so, dass sie auf gute und auf schlechte Weise gebraucht werden kann. Ein zweiter Hinweis besteht in der Bemerkung, der Zweck der Lust sei der Geschlechtsverkehr (man muss hinzufügen: mit dem Ziel, Nachkommen zu erzeugen) und nicht der Zweck des Geschlechtsverkehrs die Lust. Ungebührlich sei der sexuelle Akt, wenn er allein der Lust wegen ausgeübt werde. Man wird aus diesem „allein aus Lust“ nicht folgern können, dass die Lust auch angezielt werden darf, doch scheint sie als Vollendung der Handlung, die sie begleitet, bejaht werden zu dürfen.¹⁵ Zumindest findet sich keine Bemerkung, der zufolge man in die unvermeidliche Lust nicht einwilligen dürfe oder ihr sogar mit Missfallen begegnen müsse. So muss nicht länger der Gebrauch der Lust, die ein Übel ist, entschuldigt werden, vielmehr gilt der rechte Gebrauch der Lust, die ein Gut darstellt, als verdienstvoll und tugendhaft. Konsequenterweise hätte Thomas von Aquin, wie schon gesagt, zugestehen müssen, die sexuelle Lust dürfe nicht nur bejaht, sondern auch angezielt werden, wozu er sich offenbar nicht durchringen kann.

Blicken wir von daher auf eine erstaunliche Parallele: Thomas von Aquin stellt homosexuelle Beziehungen heterosexuellen Beziehungen gleich, sofern es um die Hervorbringung von Nachkommenschaft geht. Akte, die nicht auf die Zeugung von Nachkommen

¹⁵ Thomas drückt sich vorsichtig und zugleich innovativ aus: Die Lust ist für ihn eine *perfectio secunda* der Tat. Sie ist Ergebnis beim Erreichen eines Ziels, sie ist also nur in der Vollendung der Tat auch Ziel. – Vgl. dazu Fuchs, Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin (s. Anm. 10), 25: „Darin liegt die Vollendung der Tat durch die Lust, daß diese jener ihre Gutheit (= finis) mitteilt, damit dann die Tat, von der Lust umkleidet, dem Menschen leichter als ein erstrebenswertes Ziel erscheint. Das sinnliche Strebevermögen aber sucht wesentlich das Teilgut der Lustempfindung, zu dessen Erreichung es die Tat vollzieht; der Geist aber erstrebt an sich das Gut, dessen *perfectio secunda* die Lust ist; so hatte denn auch Gott das Gute der Tat im Auge, als er, damit diese leichter und sicherer erreicht werde, zu ihrer Vollendung die Lust zufügte. Das ist nach Thomas der Sinn des Wortes, die Geschlechtslust sei ein Lockmittel: Nicht eine ungereimte Angelegenheit, wie man gesagt hat, sondern die Vollendung und Krönung der Tat: und dies nicht als Folge der Erbsünde, sondern von Natur.“

hingeordnet sind, werden *contra naturam* vollzogen. Um diese Behauptung zu stützen, beziehen wir uns auf die Beobachtung, dass Thomas von Aquin die Erlaubtheit heterosexueller Akte auch Menschen zugesteht, die keine Nachkommen hervorbringen können, was sie faktisch homosexuellen Akten gleichstellt.¹⁶ Der Vorwurf gegenüber homosexuellen Beziehungen lautet dann ganz einfach, dass sie, wenn sie wollten, innerhalb heterosexueller Beziehungen Nachkommen hervorbringen könnten – die Unfruchtbarkeit sexueller Akte ist in diesem Fall allein dem Hedonismus der Beteiligten geschuldet. Thomas von Aquin hätte ganz sicher nicht Menschen beipflichtet, die innerhalb heterosexueller Beziehungen unfruchtbare Zeiten nutzen und ihrer sexuellen Lust ohne das zu intendierende Ziel der Erzeugung von Nachkommen frönen: Jedenfalls einem Paar gegenüber, dem von seiner sozialen Stellung her zugemutet werden kann, Nachkommen hervorzubringen, würde er den Vorwurf des Hedonismus erheben, der asozial wirkt, weil er der Gemeinschaft einen erwartbaren Beitrag versagt. Die Komplexität der angeführten normativen Parallelität besteht darin, dass der Vorwurf gegenüber homosexuellen Verbindungen nicht lautet, sie *können* (wie unfruchtbare heterosexuelle Paare) keine Nachkommen zeugen, er lautet: sie *wollen* keine Nachkommen zeugen, obwohl sie es innerhalb einer heterosexuellen Beziehung tun könnten, wenn sie nur wollten. Homosexualität war damals, wie man hinzufügen muss, nicht als Veranlagung erkannt, sondern wurde als Neigung, als selbstgewählte Abweichung von dem, was als natürlich galt, behandelt, eine Neigung, die deshalb nicht naturgemäß genannt werden kann, sondern in einer naturwidrigen Haltung gründet, die zu unerlaubten, weil gemeinschaftsschädigenden Handlungen führt. Die Naturwidrigkeit lustbetonter heterosexueller wie homosexueller Akte bestand somit in der Schädigung des Gemeinwohls.

Wenn es schlicht die Natur menschlicher Geschlechtlichkeit wäre, Nachkommen zu erzeugen, und wenn man ebenso schlicht fordern könnte, der Natur gemäß zu handeln, dann müsste man unter be-

¹⁶ Wir wollen von der Überlegung absehen, ob naturwissenschaftliche Erkenntnisse in dieser Zeit die Unfähigkeit, Nachkommen zu zeugen, zumindest umrisshaft identifizieren konnten. Doch dürften die empirischen Erkenntnisse in dieser Hinsicht schon so ausgeprägt gewesen sein, dass solche Beziehungen nicht nachmoralisiert und diskreditiert wurden, setzt jedes Sollen doch ein Können voraus.

stimmten Gerechtigkeitsforderungen eine wahllose, ungeordnete Zeugungspflicht konstatieren, was absurd ist.¹⁷ Daher müssen insbesondere das natürliche Gesetz und die natürlichen Neigungen zugleich präzise voneinander unterschieden und aufeinander bezogen werden. Thomas von Aquin konzipiert die *inclinaciones naturales* als rahmengebend für die praktische Vernunft und insofern als entwurfsoffen. Dieses Ergebnis der Forschung ist plausibel und soll gegen Verzerrungen verteidigt werden, und das in zwei Richtungen: gegenüber einer zu engen und gegenüber einer zu weiten Deutung. Wenn zu den natürlichen Neigungen die Erhaltung der menschlichen Art gezählt wird, kommt damit noch keine Handlungsregel zum Ausdruck – das ist mit den Begriffen des Rahmengebendens und der Entwurfsoffenheit gemeint und gegen eine zu enge Deutung formuliert. Als normativ beachtenswerter Gehalt kann festgehalten werden, dass der Mensch einen angemessenen Beitrag zur Arterhaltung zu leisten hat, womit einer zu weiten Deutung widersprochen werden soll. Mit diesem Beitrag zum Gemeinwohl meint Thomas von Aquin eine äußere Handlung, weshalb die Tugend der Gerechtigkeit einschlägig ist. Äußere Handlungen sind dadurch gekennzeichnet und von inneren Handlungen unterschieden, dass sie die Belange anderer Akteure, also Gerechtigkeitsaspekte, berühren. Wenn die Erzeugung von Nachkommen nicht allein dem Wohl des Einzelnen,¹⁸ was selbstverständlich ist, sondern auch dem der Gemeinschaft dient, ist damit also eine äußere Handlung gemeint.¹⁹

¹⁷ Vgl. ausführlich C. J. Scherer, *Die per se schlechte Handlung in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Die Bedeutung von Tugend und Gesetz für die Artbestimmung der menschlichen Handlung*, Bonn 2014, 154: „Die Arterhaltung als natürliche Neigung ist beim Menschen die Neigung, die Art der vernünftigen Sinnenwesen zu erhalten, also selbst ein vernünftiger Trieb, keine ‚bloße‘ Natur. Was die natürliche Neigung gewährleistet, ist die Art der vernünftigen Sinnenwesen. Die Vernunft erhält sich selbst, denn als Vernunft eines Sinnenwesens ist sie auf das Fortleben der Art angewiesen. Nicht die ‚Natur‘ wird hier zur Norm, sondern die Vernunft, die ihrerseits Natur eines Sinnenwesens, nämlich des Menschen, ist.“

¹⁸ Die männliche Form ist im historischen Teil bewusst gewählt, da sich die Normen der traditionellen Sexualmoral an Männer richten, die das Verhalten der Frauen zu kontrollieren haben.

¹⁹ Wir sehen der Einfachheit halber auch den familiären Zusammenhang als individuell an und unterscheiden ihn vom sozialen Zusammenhang der Gemeinschaft.

Von diesen äußeren Handlungen können einige als so grundlegend betrachtet werden, dass es ohne sie (bzw. ohne die durch sie realisierten Güter) kein Zusammenleben geben kann. Wo gegen diese Ziele, ohne die ein Zusammenleben nicht denkbar ist, verstoßen wird, ist bei Thomas von Aquin die Rede von in sich (per se) schlechten Handlungen. Zu überlegen ist, ob unter diese Kategorie auch rein lustbetonte heterosexuelle oder homosexuelle Akte fallen, solche also, die ohne Nachkommen bleiben.

Was die Erhaltung der menschlichen Art betrifft, ist zunächst tatsächlich ein gedeihliches Zusammenleben nicht ohne die Erzeugung von Nachkommen denkbar. Denn dadurch wird der Wohlstand einer Gemeinschaft gesichert oder sogar gemehrt. Wer keinen Beitrag dazu leisten will (vorausgesetzt wird, dass er es kann), handelt, wie schon gezeigt, asozial. Kann jedoch ein sexueller Akt, der nicht auf die Erzeugung von Nachkommen ausgerichtet ist bzw. die Zeugung von Nachkommen willentlich ausschließt, als per se schlechte Handlung bezeichnet werden? Mit einer solchen normativen Aussage würde eine Einschränkung vorgenommen werden, die gegenüber der positiven Bestimmung der *inclinationes naturales* bereits einen höheren Grad an Konkretisierung vornimmt, dabei freilich negativ ausfällt: Die per se schlechten Handlungen sagen nicht, was zu tun, sondern was zu lassen ist, weil es andernfalls dem Zusammenleben einer Gemeinschaft schaden würde, weshalb diese Perspektive, wie schon angedeutet, der Gesetzesgerechtigkeit unterstellt wird. Damit wird ein entscheidender Aspekt berührt, der in der Diskussion um die traditionelle Sexualethik bisher nicht ausreichend beachtet wurde: Der Mensch hat, wie bereits angedeutet, nicht seiner „reinen Natur“ zu folgen. Seine Natur ist genuin *Vernunftnatur* und, für diesen Zusammenhang entscheidend, *Sozialnatur*. Der bereits beleuchtete Vorwurf an diejenigen, die mit sexuellen Akten nur die eigene Lust anzielen, lautet, sie handeln hedonistisch asozial, weil sie die Sozialpflichtigkeit ihrer Sexualität verkennen.

Die Tatsache, dass der Mensch nicht einfach seiner Natur folgen solle, womit eine krude Pflicht zur wahllosen Zeugung von Nachkommen begründbar wäre, sondern dass seine Vernunftnatur in Einklang mit seiner Sozialnatur zu stehen habe, äußert sich freilich nicht nur im Aspekt der äußeren Handlungen, die der Gerechtigkeit Rechnung tragen sollen. Sie erlaubt, ja fordert die Gestaltung der generativen Fähigkeit, die den Einzelnen und hier den inneren Hand-

lungen obliegt, jedenfalls sofern er damit auch den Belangen der Gemeinschaft Rechnung trägt. Die Formulierung, die Zeugung von Nachkommen stelle den herausragenden Zweck menschlicher Sexualität oder auch der Ehe dar, ist von daher eine unzulässige Vergrößerung selbst der traditionellen Moralvorstellungen – ganz abgesehen davon, dass zeitgenössische naturwissenschaftliche Erkenntnisse eine Mehrzahl von Zweck- oder Sinndimensionen menschlicher Sexualität ausweisen, die von Natur aus offensichtlich keine hierarchische Ordnung kennen. Für Thomas von Aquin obliegt es also dem subjektiven Urteil, die Zahl der eigenen Nachkommen zu bestimmen, die ja ernährt und erzogen werden sollen, um einen Beitrag zum Wohl ihrer Familie wie der Gemeinschaft leisten zu können (ihr eigenes Wohl ist sozusagen die Voraussetzung für das gemeinschaftliche Wohl).

Auch wenn das generative Verhalten durch den Einzelnen auf kluge Weise selbst bestimmt und beschränkt werden darf und soll, je nach den Umständen, unter denen Menschen handeln, darf die Pflicht, dadurch einen Beitrag für die Gemeinschaft zu leisten, nicht konterkariert werden. Umgekehrt darf die allgemein bestehende natürliche Neigung zur Arterhaltung normativ nicht so überdehnt werden, dass daraus unangemessene, weil unleistbare Forderungen der Gemeinschaft dem Einzelnen gegenüber entstehen, sofern nämlich die konkreten Umstände, unter denen einer handelt, außer Acht bleiben. Die *inclinaciones naturales* (und unter ihnen die Neigung zur Arterhaltung) ordnen somit die Beziehung der einzelnen Person nach außen, nämlich zur Gemeinschaft hin. Konzeptionell wird die Verbindung zwischen der Tugend und dem natürlichen Gesetz (*lex naturalis*) über die natürlichen Neigungen sowie die Gesetzesgerechtigkeit hergestellt. Dieses Verhältnis kann nun noch präziser formuliert werden: Normativ kann mithilfe einer konkreten Regel nicht bestimmt werden, was es heißt, der Natur zu folgen, was also zu tun ist; es kann nur bestimmt werden, was es heißt, gegen die Natur zu handeln, und was deshalb zu unterlassen ist, in unserem Fall ein asoziales, hedonistisch motiviertes Verhalten. Auch wenn Thomas von Aquin also den *inclinaciones naturales* Zielgüter und den Zielgütern Gesetzesvorschriften zuordnet (das natürliche Gesetz, so führt er aus, richtet das Handeln des Menschen generell auf das *bonum commune* aus), lässt sich aus den naturhaften Anlagen des Menschen nicht ablesen, was konkret als Gut zu gelten hat und deshalb zu er-

streben ist. Im Einzelfall liegt es somit an der Tugend des Individuums, auf kluge Weise (und gleichzeitig gerecht) konkret zu bestimmen, was durch die naturhaften Anlagen des Menschen zwar rahmengebend, aber entwurfsoffen vorgesehen ist.²⁰ Zugleich hat die Sozialpflichtigkeit des generativen Verhaltens als konkretere Bestimmung des natürlichen Gesetzes vor dem, was die Tugend gebietet, logischen Vorrang (wir beziehen uns in diesem Zusammenhang vor allem auf die Tugend der Klugheit, die bestimmt, was im Einzelfall und unter bestimmten Umständen angemessen ist).

Was die äußeren Handlungen betrifft, für die die Tugend der Gerechtigkeit einschlägig ist, können durchaus rahmengebende Handlungsregeln begründet werden, die allerdings die Eigenständigkeit der handelnden Person, die das für sie Gute bestimmt und in diesem Sinn die Handlungsregeln entwurfsoffen auslegt, sicherstellen sollen. Wo solche Regeln so grundlegend sind, dass es ohne sie bzw. ohne ihre Wirkung kein Zusammenleben geben könnte, wird, wie schon bemerkt, von *per se* schlechten Handlungen gesprochen. Damit wird die Bestimmung des Guten insofern unbeliebig, als dadurch bestimmte Handlungen bzw. Unterlassungen ausgeschlossen sind. Ansonsten gebietet das natürliche Gesetz nur in der Form allgemeiner Prinzipien. Die konkretere Bestimmung des Guten durch die natürlichen Neigungen wird ergänzt durch soziale und historische Kontingenzen sowie einfach auch durch die Unterschiede zwischen Individuen und ihren jeweiligen individuellen Lebensverhältnissen. Das natürliche Gesetz ist Vernunftordnung, insofern es Ziele als gut und deshalb erstrebenswert bestimmt, die der Vernunft entsprechen; weil jedes Gesetz den Menschen auf das *bonum commune* ausrichtet, ist die Vernunftordnung ihrem Wesen nach Sozialordnung.

Damit holen wir unsere Vorgabe ein, die Normierung des generativen Verhaltens betreffe die Vernunft- und damit die Sozialnatur des Menschen. Wenn das Gesetz die jeweiligen Akteure auf das hin ausrichtet, was allen Akteuren ein Gut ist, bedeutet das keineswegs, dass alle dieselben Ziele verfolgen müssen oder für jeden Menschen dasselbe ein Gut darstellt. Entwurfsoffenheit des Handelns schließt dabei – das war mit der Ablehnung einer zu weiten Deutung gemeint – auch ein, dass das Individuum mit dem Rahmen und das heißt: mit

²⁰ Vgl. dazu ausführlich Scherer, Die *per se* schlechte Handlung in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin (s. Anm. 17).

dem *bonum commune* nicht in Konflikt geraten darf. In dieser Hinsicht übt das Gesetz eine Integrationsfunktion in Bezug auf individuelle Handlungsziele aus, die von seiner Funktion, auf das allgemein Erstrebenswerte auszurichten, zu unterscheiden ist. Das natürliche Gesetz richtet die menschliche Vernunft also auf Güter aus, die vom *bonum commune* integriert werden und doch nicht für jeden Menschen als konkret erstrebenswert zu gelten haben. Diese Einschränkung wird innerhalb des Diskurses um die Zuordnung von *lex naturalis*, *inclinatio naturalis* und Tugend gegen Versuche betont, eine material gehaltvolle, also nicht nur formal aussagekräftige normative Signifikanz der menschlichen Natur zu begründen, was auf Handlungsnormen mit universeller Geltung hinauslaufen soll, wie sie durch die per se schlechten Handlungen repräsentiert werden.²¹ Denn Handlungen, die die Sinnrichtung der *inclinaciones naturales* verletzen, verstoßen nicht per se gegen das natürliche Gesetz, sie sind also nicht per se schlecht, weil in konkreten Situationen die Selbsterhaltung einen höheren Stellenwert als die Arterhaltung haben kann. Es ist deshalb gestattet, folgt man dieser normativen Logik des generativen Verhaltens, dass einzelne sexuelle Akte nicht auf die Hervorbringung von Nachkommen ausgerichtet sind.

1.3 Die weitere Entwicklung

Hatte Augustinus sexuellen Akten ohne prokreatives Ziel Verständnis entgegengebracht, wenn sie der Vermeidung von Unzucht dienten, wurde ab dem zwölften Jahrhundert darüber debattiert, ob nicht die Lust selbst angestrebt werden dürfe. Diskutiert wurde auch, was es für die Gültigkeit einer Ehe bedeute, wenn die Partner sie mit der Absicht eingehen, keine Kinder hervorzubringen. Petrus Abaelardus (1079–1141) gab dieser Überlegung im zwölften Jahrhundert eine eigene Wendung: Wird eine Ehe zum Zweck der Erzeugung von Nachkommen eingegangen, sind jene sexuellen Akte entschuldigt, die ohne diese Intention ausgeführt werden.²² Tatsächlich verblasste der generative Imperativ der Sexualmoral ab dem 13. Jahrhundert merklich.²³ Ab dem 14. Jahrhundert wurden dann

²¹ Vgl. ebd., 150f.

²² Vgl. Noonan, *Contraception* (s. Anm. 5), 194.

²³ Vgl. ebd., 278.

vermehrt Gründe diskutiert, die es geraten erscheinen lassen konnten, keine Nachkommen zu zeugen – oder die ein solches Verhalten zumindest entschuldigten. Vor allem im 15. und dann im 16. Jahrhundert wuchs das Verständnis für sexuelle Akte ohne das Ziel der Hervorbringung von Nachkommen weiter. Einzelne Autoren sahen es sogar als legitim an, sexuelle Lust anzustreben: Solche Akte bleiben, so sagten sie, innerhalb der Ehe ohne Sünde. In der Diskussion, die sich um die Gründe, die Zahl der Nachkommen zu begrenzen, drehte, findet der soziale Status bzw. das Vermögen einer Familie, Kinder zu ernähren und zu erziehen, Erwähnung (wobei die gute Erziehung der Kinder gegenüber ihrer bloßen Ernährung an Bedeutung gewinnt). Berücksichtigt wurde dabei nicht nur das Wohlergehen künftiger, sondern auch und zunehmend das Wohl der schon geborenen Kinder, das durch weitere Nachkommen über Gebühr geschmälert werden könnte. Damit wird die Konzeption, die wir bei Thomas von Aquin abstrakt rekonstruierten, durch eine konkrete Diskussion ausgestaltet. Außerdem stießen persönliche Gründe, die eine Mutter davon abhalten können, weitere Kinder hervorzubringen, zunehmend auf Gehör: Auch ihr Wohl fand Rücksicht.

Martin Le Maistre (1432–1482) begründete dieses neue Verständnis im 15. Jahrhundert vielleicht am deutlichsten: Ist der eheliche Akt nicht auf die Hervorbringung von Nachkommen ausgerichtet, wird die eheliche Keuschheit dadurch keineswegs beschädigt. Er nahm den antiken Maßhaltungsgedanken auf, wandelte ihn jedoch leicht ab: Zum einen gelte es, die Mitte zwischen Unmäßigkeit und Unempfindlichkeit zu finden, ein Gedanke, der erkennbar auf Aristoteles Bezug nimmt; zum anderen lasse sich die menschliche Vernunft, wenn sie in Gefahr steht, durch das sinnliche Begehren getrübt zu werden, gerade durch das Erleben sexueller Lust beruhigen. Es gelte also nicht, die Lust zu beherrschen, sondern ihr – freilich maßvoll – nachzugeben, um zu einer souveränen Vernunft zurückzufinden. An diesen Überlegungen zeigt sich, dass der Aspekt der sozialen Vernunft zurückgetreten ist, sexuelle Akte innerhalb einer Ehe also individueller behandelt werden, als dies bislang der Fall war. Die Lust als *Mittel* zu suchen, ist für diese Theologen keine Sünde mehr. Damit wird der Gedanke abgewehrt, das Suchen der Lust (auch der Vermeidung von Unzucht wegen) sei mindestens leichte, wenn nicht gar schwere Sünde. John Major (um 1467–1550) schien es im 16. Jahrhundert sogar als erlaubt anzusehen, die Lust als *Ziel*

zu suchen. Er bemerkt, es könne doch nicht Sünde sein, mit der eigenen Frau der sexuellen Lust wegen zu verkehren.²⁴ Im Vergleich dazu verbietet der Römische Katechismus von 1566 den ehelichen Verkehr um der Lust willen. Thomas Sanchez (1550–1610) bezieht sich, ebenfalls im 16. Jahrhundert, auf die durch die Theologie bislang diskutierten Ziele sexueller Akte, nämlich die Erzeugung von Nachkommenschaft, die Vermeidung von Unzucht oder die Freuden der sinnlichen Liebe, die als solche freilich gar nicht mehr thematisiert werden müssen. Der sexuelle Verkehr muss nicht durch eines dieser Ziele gerechtfertigt bzw. als sündhaft bewertet werden. Die Ehe selbst rechtfertigt den Geschlechtsverkehr, was nahe an der von Aristoteles ausgeführten Position liegt. Die Zwecke der Ehe werden so gesehen pluralisiert und egalisiert: Wer „Lust allein“ erstrebt, so zitiert Sanchez zunächst die traditionelle Haltung, begeht eine lässliche Sünde, doch wird die Isolierung dieses Zwecks als Abstraktion durchschaut. Denn die lebensweltliche Konkretion zeigt das gegenteilige Bild: Wenn ein verheiratetes Paar miteinander geschlechtlich verkehrt, wäre es eine unzulässige Unterstellung zu behaupten, es suche „allein“ Vergnügen.

1.4 Missverstandene Tradition: Warum man genauer hinschauen muss

Nun lohnt abschließend ein genauer Blick, der hilft, einige Irrtümer aufzuklären. Zunächst ist für Augustinus, wie schon bemerkt, klar, dass Akte, die auf sexuelle Lust und nicht auf Nachkommen ausgerichtet sind, innerhalb der Ehe nur eine lässliche Sünde darstellen. Man kann dieses Defizit ohne die Mitwirkung der Kirche heilen, indem man sich karitativ betätigt. Die Behauptung, ein solches Verhalten stelle eine schwere Sünde dar, die dann nur durch die Beichte getilgt werden könne, kann sich zumindest auf diese Tradition nicht berufen. In dieser Logik wäre Augustinus sicher einverstanden, wenn Menschen, die ohne Kinder bleiben, steuerlich benachteiligt werden, um dem Gemeinwohl zu dienen.

Für Thomas von Aquin ist zudem einsichtig, dass Paare für sich selbst entscheiden müssen, wie viele Nachkommen ihnen zuträglich sind. Die Förderung des Gemeinwohls darf, darin war er Realist,

²⁴ Vgl. ebd., 305–310.

nicht auf Kosten des Eigenwohls einer Familie gehen. Er wäre allerdings sicher nicht damit einverstanden, dass ein Paar, das dazu in der Lage wäre, die Hervorbringung von Nachkommen, auch durch die Beachtung unfruchtbarer Perioden, begrenzt oder ganz verweigert. Denn hier wäre der Vorwurf des Hedonismus, der asozial wirkt, wieder einschlägig. Die moralische Demarkationslinie verläuft also nicht zwischen natürlich und künstlich, sondern zwischen sozial und asozial. Konsequenter wäre es dann, die Differenz von „natürlichen“ und „künstlichen“ Methoden zum Zweck der Beschränkung von Nachkommen aufzugeben. Wenn Thomas von Aquin zudem die Erlaubtheit, sexuelle Lust zu bejahren, konsequent weitergedacht hätte, wenn er es mithin als erlaubt angesehen hätte, sexuelle Lust anzuzielen, dürfte ein Paar geschlechtlich miteinander verkehren, auch wenn daraus keine Nachkommen hervorgehen können. Wenn man Abstand von der Abwertung der sexuellen Lust nimmt, die Augustinus bietet und Thomas von Aquin in letzter Konsequenz nicht überwunden hat, dann muss auch nicht jeder einzelne Akt auf die Hervorbringung von Nachkommen ausgerichtet sein. Damit ist der Grund für die Abwertung von heterosexuellen Akten, die keine Nachkommen hervorbringen sollen, genauso wie von homosexuellen Akten, die keine Nachkommen hervorbringen können, entfallen – dieses Ergebnis deuteten wir mit der Beobachtung einer überraschenden normativen Parallelität an.

2 Soll sich die Kirche als lernfähig erweisen?

Unser Versuch war es, anhand von historischen Aussagen zu beobachten, wie Theologie und Kirche sich über Zeiträume hinweg zu ihrem zentralen sexualethischen Gegenstand, nämlich rein lustbetonten heterosexuellen und rein lustbetonten homosexuellen Akten äußerten. Von daher können wir uns auf Grund und Wirkung der entsprechenden Normen beziehen. *Grund* ist die gerechtigkeits-theoretische Erwägung, es gelte, soweit zumutbar, den erwartbaren generativen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten. Dieser Befund wird anhand der Beobachtung erhärtet, dass die Begrenzung von Nachkommen unter demografisch günstigen Umständen zunehmend Verständnis fand. Die *Wirkung* der Norm kann ohne verlässliche empirische Daten (und dazu gehört, relevante Faktoren kausal isolieren zu können) nur als

Möglichkeit beschrieben und als prinzipiell verifizierbar ausgewiesen werden: Menschen leisten den ihnen zumutbaren Beitrag zur Reproduktion der Gesellschaft.

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu: Soll die Kirche in sexualethischen Belangen lernfähig sein? Da hier komplexe Voraussetzungen berührt werden, sind die folgenden Überlegungen nur als Skizze zu verstehen.

2.1 Der Sinn moralischer bzw. rechtlicher Normen

Rekurrieren wir zunächst auf den Sinn moralischer bzw. rechtlicher Normen, der darin liegt, Handlungen zu ermöglichen, die ohne diese Normen nicht möglich wären.²⁵ Man könnte vielleicht genauer sagen: Handlungen sollen durch Normen wahrscheinlicher werden. Diese Aussage kann in zwei Richtungen gelesen werden: Handlungen werden durch Normen ermutigt, wenn es für die Akteure, die sie ausführen sollen, sonst keine ausreichende Motivation gäbe, und sie werden geschützt, wenn sie ohne diese Normen durch andere Akteure leichter verhindert werden könnten. Normen, die nicht befolgt werden, verlieren deshalb ihren Status als Normen. Dies gilt ebenso für Normen, die ausnahmslos von allen Akteuren, an die sie sich richten, befolgt werden. Zwar kann ein Kollektiv damit leben, dass Normen von einigen befolgt und von anderen nicht befolgt werden. Belohnung und Bestrafung sind aber Instrumente, um die Befolgung von Normen wahrscheinlicher werden zu lassen. Idealerweise werden Normen ausnahmslos von allen Akteuren, derentwegen sie instituiert wurden, auch befolgt. Ihr Sinn läge dann darin, sich sukzessive selbst zu erübrigen, wenn sich nämlich der Grund, dessentwegen sie etabliert wurden, auch als Wirkung zeigt. Der Sinn einer solchen Norm, so könnte man sagen, erschöpft sich in ihrer möglichen Wirkung, sofern diese tatsächlich eintritt. Tritt die Wirkung faktisch nicht ein, verliert die Norm deswegen noch nicht ihren Sinn. Existiert jedoch nicht einmal eine mögliche Wirkung,

²⁵ Es ist klar, dass auch Normen existieren, die sich nicht auf mögliche Handlungen beziehen, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Wir können auch den Unterschied zwischen moralischen und rechtlichen Normen im Rahmen der hier vorgebrachten Argumentation nicht entwickeln.

obwohl die Norm befolgt wird, büßt die Norm den Grund ein, desentwegen sie in Kraft gesetzt wurde.²⁶

Werden Normen nicht befolgt, obwohl für ihre Befolgung durch Anreize gesorgt wird, steht zu vermuten, dass sie ihren sozialen Sinn verloren haben oder dass dieser Sinn für die Akteure, die ihnen unterworfen sind, nicht mehr einsichtig ist. Damit genügt es nicht festzustellen, der Sinn von Normen bestehe darin, Handlungen zu ermöglichen oder wahrscheinlicher werden zu lassen. Normen müssen gewährleisten, dass Akteure sich durch sie bzw. ihre Befolgung besserstellen. Wenn dies zutrifft, können Normen nicht nur als gerechtfertigt gelten, sie werden wahrscheinlich auch befolgt. Ist dies nicht der Fall, sinkt die Wahrscheinlichkeit ihrer Befolgung, ohne dass ihre Berechtigung deswegen ausgelöscht wäre. An Normen muss ja auch kontrafaktisch, also selbst im Enttäuschungsfall, festgehalten werden können. Normen werden durch ihre Befolgung nicht legitimiert und durch ihre Nichtbefolgung nicht delegitimiert.

Nun gewähren Normen die Möglichkeit, nicht befolgt zu werden. Folglich können sie Anreize zur einseitigen Besserstellung bieten. Dies ist dann der Fall, wenn der bzw. die Akteur(in), der bzw. die die Norm nicht befolgt, von jenen Akteur(inn)en, die ihr folgen, einen Vorteil gewinnen, ohne selbst einen Beitrag zu leisten. Für die übrigen Akteure entsteht dadurch ein Nachteil. Insofern lassen sich Normen, die Anreize zu gegenseitiger Besserstellung bieten, von Normen, die Anreize zu einseitiger Besserstellung bieten, unterscheiden (generell gilt natürlich, dass Normen nicht besagen, wie Akteure handeln werden, das obliegt Naturgesetzen, sondern nur, wie sie handeln sollen bzw. wie sie, gestützt durch Anreize, wahrscheinlich handeln werden). Wo Akteure nicht handeln, wie sie handeln sollen, müssen entweder die entsprechenden Normen reformiert (was auch

²⁶ Parallel zur Wahrheit einer Aussage könnte man von der Angemessenheit oder Richtigkeit einer Norm sprechen. Wir verwenden der Einfachheit halber den Begriff vom „Sinn“ einer Norm. Zur eingehenderen Diskussion dieser Parallele vgl. C. Breitsameter, Gibt es eine Wahrheit von Normen?, in: B. Irlenborn, M. See-wald (Hg.), Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. – München 2020, 239–263; C. Breitsameter, Was ist ein ethisches Urteil? Von richtigen Überzeugungen und angemessenen Wünschen, in: K. Klöcker, T. Weißer (Hg.), Ethisches Argumentieren. Reichweite und Grenzen zentraler Denkfiguren (Jahrbuch für Moraltheologie 7), Freiburg i. Br. 2023, 38–54.

bedeuten kann, sie mit wirksameren Anreizen zu versehen) oder aufgegeben werden. Wo der Sinn der Befolgung von Normen nicht mehr eingesehen werden kann, weil sie keine Besserstellung in Aussicht stellen, sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass sie befolgt werden. Dafür genügt es, wenn Normen straflos missachtet werden können. Wird dies von anderen Akteuren antizipiert, sehen sie sich ihrerseits nicht dazu veranlasst, diese Normen zu befolgen.

2.2 Ein kurze Bilanz

Die Normen der sexualethischen Tradition sahen vor, dass der generative Beitrag zum Wohl einer Gemeinschaft motiviert werden sollte, um soziale Gerechtigkeit und Wohlstand zu sichern. Dieser Beitrag war nicht (mehr) selbstverständlich, sonst wären die entsprechenden Normen nicht generiert worden. Sie arbeiten sowohl mit moralischen als auch mit rechtlichen Sanktionen: Die Schmälerung der Reputation evoziert eine schwächere Bindung, die Schmälerung des Vermögens eine stärkere Bindung – solche Anreize sind für die pagane Antike bekannt.²⁷ Wir haben es somit, jedenfalls, was die Zeugnisse betrifft, die wir untersuchten, mit einem Kooperationsproblem zu tun, und zwar in zweifacher Weise: Zum einen konkurrieren Paare, die zum erwartbaren und zumutbaren generativen Beitrag nicht bereit sind, mit denjenigen Paaren, die ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten. Zum anderen konkurrieren diejenigen Paare, die ihren generativen Beitrag zum Gemeinwohl leisten, mit den ehelos Lebenden. Aus dem ersten Sachverhalt folgte die Aufforderung, nach Möglichkeit zum Gemeinwohl beizutragen, aus dem zweiten Sachverhalt folgte die Legitimierung der Ehelosigkeit bzw. der Enthaltbarkeit (die Abwertung der sexuellen Lust ergibt sich sowohl aus der Theorie der Bevorzugung der Ehelosigkeit bzw.

²⁷ Insgesamt wurden junge Leute in der paganen Antike angehalten, zu heiraten und eine Familie zu gründen – zum Wohl des Gemeinwesens. Die Verweigerung dieses Beitrags konnte öffentlich gerügt werden. Dem gleichen Ziel dienten gesetzliche Bestimmungen, die mit – allerdings moderaten – Belohnungen oder Bestrafungen arbeiteten. Zu nennen sind die *Lex Julia de maritandis ordinibus* von 18 v. Chr. sowie die *Lex Papia Poppaea* von 9 n. Chr. So konnte beispielsweise der Zugang zu hohen Ämtern verwehrt werden. Außerdem konnten Unverheiratete das Anrecht auf Erbschaften verlieren, kinderlose Ehepaare das Anrecht auf die Hälfte einer Erbschaft.

Enthaltsamkeit als auch aus der Praxis des ehelosen Lebens, das streng normiert wurde, galt es doch, gegen sexuelle Versuchungen anzukämpfen). Dass die aus dem generativen Imperativ fließenden Urteile nicht nur auf lustbetonte heterosexuelle, sondern auch auf lustbetonte homosexuelle Akte angewandt wurden, hat mit dem aus heutiger Sicht falschen Urteil zu tun, es handle sich bei der Homosexualität um eine frei gewählte und aus dieser Sicht asoziale Neigung, nicht um eine Veranlagung. An dieser Stelle ist die Bemerkung nachzuholen, die ehelose Lebensform hätte auch folgenlose heterosexuelle und homosexuelle Akte erlaubt. Deshalb ist es vermutlich tatsächlich bereits die Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung, die einen Schatten auf die natürliche Zeugung und somit auf die sexuelle Lust insgesamt warf, von der man sich um eines vollkommenen Lebens willen enthalten wollte. Im Grunde werden damit Lebensformen mit widerstreitenden Wirkungen beschrieben. Die damit verbundenen Normen zeigen somit auch unterschiedliche Gründe: Die Norm, durch die Erzeugung von Nachkommen möglichst zum Gemeinwohl beizutragen, soll für soziale Gerechtigkeit sorgen und dadurch Kooperationsprobleme überwinden; die Norm, ehelos und enthaltsam zu leben, sorgt für die gesellschaftliche Anerkennung einer ansonsten als asozial betrachteten Lebensform. Die Norm der ehelosen und enthaltsamen Lebensform konterkariert die Norm der Erzeugung von Nachkommen. Die Norm der Ehe zur Erzeugung von Nachkommen desavouiert die Norm der ehelosen und enthaltsamen Lebensweise.

In der Gesellschaft, in der wir heute leben, wird der Sinn dieser generativen Norm über sozialstaatliche Mechanismen hergestellt, die dazu motivieren sollen, Nachkommen zu generieren, und diejenigen, die dazu nicht bereit oder fähig sind, zu Kompensationen zwingen. Damit ist das Ziel der traditionellen Sexualethik erledigt, nämlich das Kooperationsproblem zwischen Paaren, die auf unterschiedlich verantwortliche Weise zur Reproduktion der Gesellschaft beitragen, indem sie die Zahl ihrer Nachkommen begrenzen (oder eben nicht begrenzen), und das Kooperationsproblem zwischen Paaren, die Nachkommen hervorbringen, und ehelos bzw. enthaltsam Lebenden aufzulösen. Verfolgt man den Grundsinn der sexualethischen Einlassungen bei Augustinus und Thomas von Aquin, leben Menschen heute, ob sie nun Kinder hervorbringen oder nicht, bezüglich der Erfordernisse des Gemeinwohls in einer Weise, die

ethisch nicht getadelt werden kann (die konkrete Ausgestaltung der einschlägigen sozialetischen Mechanismen ist natürlich kritisierbar, doch dann beziehen wir uns nicht auf Handlungen, sondern auf Normen).

Wir haben nicht zu diskutieren, was sein wird, sondern was sein soll, wenn wir überlegen, ob die Kirche in sexualethischen Fragen lernfähig sein soll, sofern es gilt, entsprechende Normen an kontingente Veränderungen anzupassen. Die Norm, die sexuelle Lust vernünftig zu begrenzen, hatte den sozialen Sinn, für jene Nachkommen zu sorgen, durch die sich eine Gesellschaft in wünschenswerter Weise reproduzieren konnte. Ist nun das Erfordernis der Reproduktion aufgrund kontingenter historischer Faktoren weniger dringlich (etwa angesichts erweiterter gesellschaftlicher Produktivität bzw. vergleichsweiser Überbevölkerung) bzw. kann das generative Verhalten durch soziale Mechanismen auf gerechte Weise koordiniert werden (also auch das Verhalten derer, die die Zahl ihrer Nachkommen beschränken), verliert die Befolgung der entsprechenden Norm nicht nur ihre tatsächliche, sondern auch ihre mögliche Wirkung. Das betrifft alle (heterosexuellen oder homosexuellen) Verbindungen, die kinderlos bleiben, und natürlich auch alle Verbindungen, die die Zahl der Nachkommen beschränken. Menschen würden gemäß der traditionellen Norm, die lehramtlich bis heute aufrechterhalten wird, sexuell dann nicht miteinander verkehren, wenn die Erzeugung von Nachkommen nicht intendiert wird. Die Befolgung der traditionellen Norm hätte also keinerlei Wirkung, was den sozialen Sinn betrifft, dessentwegen sie ursprünglich instituiert wurde.

Die Kirche hat sich mit Blick auf ihre zentralen sexualethischen Normen in der Vergangenheit nicht als lernfähig erwiesen, obwohl ihr das durch die Theologie vielfach nahegelegt wurde. Soll sie sich in Zukunft als lernfähig erweisen, indem sie ihre Normen veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten anpasst? Sie kann auf diesen Normen aus Vernunftgründen nur dort beharren, wo deren ursprünglicher Sinn aufgrund der einschlägigen gesellschaftlichen Verhältnisse erhalten blieb. Wo dieser Sinn verloren gegangen ist, könnten Identitätsgründe dazu motivieren, sich nicht dem Zeitgeist zu ergeben und in Distanz zur „Welt“ leben zu wollen, obwohl die entsprechenden Normen dann nur noch symbolisch in Geltung wären, wir es also nicht mehr mit moralischen Normen zu tun hätten, die eine Wirkung, nämlich ein verändertes Verhalten, erreichen sollen.

Der Preis für eine solche Abgrenzungsstrategie besteht darin, alle, die diesen Normen aus guten Gründen nicht (mehr) folgen, ins Unrecht zu setzen.

Mission statt Reform?

Eine Alternative, die beides verhindert

Stephan Tautz

1 Reform zwischen notwendigem Dauerauftrag und dem Vorwurf der Selbstbezogenheit

Stößt der Synodale Weg notwendige Reformprozesse der katholischen Kirche in Deutschland an, die weit darüber hinaus Impulse geben und grundlegende Fragen neu beantworten? Oder wird hier „das Kind mit dem Bade ausgeschüttet“¹? Wenn die zentrale Aufgabe der Kirche die Mission ist, d. h., „die Hoffnung des Evangeliums zu künden und damit das angebrochene Reich Gottes zu bezeugen“², was muss sie dann an sich selbst – an ihren Strukturen und ihrer Botschaft – ändern, damit sie ihren Auftrag unter den gegenwärtigen Umständen erfüllen kann?

Eine ganze Menge, bis tief hinein in die Amtstheologie, würden die einen sagen. Gar nichts, würden hingegen zugespitzt die anderen entgegnen, denn gerade durch ein allzu willfähiges Angleichen an den Zeitgeist werde die Frohe Botschaft des Evangeliums zu einem Salz, das seinen Geschmack verliert und „weggeworfen und von den Leuten zertreten“ (Mt 5,13) wird. Denn es sei gerade diese Selbstbezogenheit, die die Kirche daran hindere, ihrer eigentlichen Aufgabe der Mission nachzukommen.

Besonders schrill wird diese Kritik am Synodalen Weg u. a. von der Initiative Maria 1.0 vertreten, welche eigenen Angaben zufolge „durch mediale Präsenz den Diskurs rund um die katholische Kirche

¹ Vgl. beispielsweise Karl Wallner (* 1963) in einem Interview in der Youtube-Sendereihe „Stunde der Seelsorge“ von K-TV. Katholisches Fernsehen (6. Dezember 2022), in: <https://www.youtube.com/watch?v=316ISa7WCTw> (Zugriff: 1.9.2023), 11:19–11:21.

² U. Nothelle-Wildfeuer, Mission und Mission Manifest (22. Januar 2018), in: <https://www.feinschwarz.net/mission-und-mission-manifest> (Zugriff: 1.9.2023).

mitzugestalten“³ bestrebt ist. Die Initiative ist „geent durch die universale Lehre der Kirche“ und getragen von der Erkenntnis, „dass man die Kirche nicht wie einen von Menschen gemachten Verein verändern könne“.⁴ Gleichwohl teilt sie mit all jenen, die sich für Reformen aussprechen, die Einschätzung der Ausgangslage: die krisenhafte Situation der Kirche. Auf der Suche danach, wie der Kirche zu helfen ist, stellt die Initiative die Mission – nun aber freilich in erneuerter Weise – in den Vordergrund:

„In der gegenwärtigen Weltlage ist die Kirche mit verstärkter Dringlichkeit gerufen, dem Heil und der Erneuerung aller Menschen zu dienen (vgl. Ad gentes 1) und dazu will Maria 1.0 ihren Beitrag leisten. *Ein wesentliches Momentum dieser Erneuerung sieht die Initiative in der Evangelisation.* Sie fordert gläubige Männer, wie Frauen dazu auf, neue Wege der Verkündigung mitzugehen und so aktiv die Zukunft der Kirche mitzugestalten.“⁵

The medium is the message. Zukunft schöpft die Kirche aus der getreuen Erfüllung ihres Wesens, der Verkündigung. Und wenn die „universale Lehre der Kirche“ – wie auch Maria – kein Update braucht, dann kann es nur darum gehen, neue Medien zu finden, um die Message an den Mann bzw. die Frau zu bringen. Dass sich in Hinblick auf den Vorwurf der Selbstbezogenheit gerade reformkritische Initiativen wie Maria 1.0 in einen Selbstwiderspruch verwickeln, da sie letztendlich eine noch größere Kirchenbindung bis zur Identifikation bedingen, steht auf einem anderen Blatt.

Gewiss stellt Maria 1.0 eine Extremposition und eine – medienwirksame – Randgruppe dar. Im Folgenden soll es daher auch weniger um Einzelpositionen gehen, sondern um die generelle Frage, wie Reform und Mission miteinander in Beziehungen stehen. Denn abseits von Extrempositionen besteht der „gut katholische“ Konsens, dass es keine Kirche sowohl ohne Reform (*Ecclesia semper reformanda*) als auch ohne Sendung zu den Menschen geben kann. Reform in der Kirche hat es immer gegeben, genauso wie die beiden Lager der „Progressiven“, denen die Reformen nicht weit genug gehen kön-

³ Initiative Maria 1.0, in: <https://mariaeinspunkt.de/about> (Zugriff: 1.9.2023).

⁴ Wörtliche Zitate aus: ebd.

⁵ Ebd. [Hervorhebung im Original].

nen, als auch die „Konservativen“, deren Sorge vor allem der Wahrung der Identität des Katholischen gilt. Ebenso klar ist, wie der Missionswissenschaftler Arnd Bünker (* 1969) festhält, dass die Kirchen

„stets neue Strategien entwickelt [haben], um sich in den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu behaupten. Nicht zufällig taucht dabei der Begriff der ‚Mission‘ immer gerade dann auf, wenn die Zumutungen der Moderne für die Kirchen zu massiven Krisen ihres Selbstverständnisses und ihrer Rolle führten.“⁶

Der Ruf nach Mission kann daher immer auch als Krisenanzeiger gewertet werden. Mission, so Bünker, „steht in dieser Situation für die Einsicht in den Ernst der Lage und für ein Bewusstsein von der Grösse und Radikalität der Herausforderungen“⁷. Als solcher Krisenanzeiger stehe Mission aber dann auch immer in der Gefahr, „lediglich als Kontrastbegriff zu den zahlreichen Abbruch- und Untergangsszenarien der Kirche“⁸ reflexartig herausposaunt zu werden. Dies sei nach Bünker gerade dann der Fall, wenn die Kirche der konstatierten Krisenerscheinung inhaltlich und konkret nichts entgegenzusetzen habe, wenn sie den fundamentalen Herausforderungen und der Suche nach ihrer neuen Rolle in der Gesellschaft hilflos und ratlos gegenüberstehe.

Dem Vorwurf, Mission als reflexartigen, leeren Kontrastbegriff zur kirchlichen Krise zu verwenden, wollen die Initiatoren von „Mission Manifest“⁹ von vornherein entgegengehen. Die Autor(inn)en des im deutschen Sprachraum der vergangenen Jahre wohl meist beachteten Missionsaufrufs legen viel Wert darauf, ihre „Thesen für das Comeback der Kirche“ inhaltlich mit jeweils einem Artikel zu untermauern. Was kann daran beobachtet werden?

⁶ A. Bünker, Mission als Krisenphänomen (23. Mai 2016), in: <https://www.fein-schwarz.net/mission-als-krisenphaenomen> (Zugriff: 1.9.2023).

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ B. Meuser, J. Hartl, K. Wallner (Hg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018. Eine kritische Auseinandersetzung findet sich bei: U. Nothelle-Wildfeuer, M. Striet (Hg.), Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“ (Katholizismus im Umbruch 8), Freiburg i. Br. 2018.

2 Mission als Reform? Provokante These(n) für das Comeback der Kirche

Zunächst ist es für das Verständnis sinnvoll, die Begriffe „Mission“ und „(Neu-)Evangelisierung“ voneinander zu unterscheiden. Auch wenn in der Präambel zum „Mission Manifest“ festgestellt wird: „Unsere Heimatländer sind Missionsländer geworden“¹⁰, liegt das Hauptaugenmerk der Initiatoren sicher nicht auf der klassischen Mission, d. h. der Bekehrung von Nicht-Christgläubigen, sondern auf der (Neu-)Evangelisierung bereits Getaufte, deren konventionelles Christsein allerdings zu schal, zu blass geworden sei, um noch vom Geist Gottes durchdrungen zu sein.¹¹ Folgerichtig lautet die zweite These:

„Wir wollen, dass Mission zur Priorität Nummer eins wird. Und zwar durch eine Fokussierung der finanziellen und personellen Ressourcen der Kirche auf die Evangelisierung. ‚Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch!‘ (Ad gentes, 2) Der finale Auftrag Jesu an seine Freunde lautet: ‚Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern‘ (Mt 28,19). [...] Für unsere Länder heißt das: ‚The church will send or the church will end.‘“¹²

Dieser Missionsaufruf ist damit auch ganz zentral verbunden mit einem alternativen Kirchenmodell: missionarische Entscheidungskirche statt Volkskirche.¹³ So lautet der Untertitel auch „Die Thesen für das Comeback der Kirche“. Der Aufruf zur Mission ist also auf

¹⁰ B. Meuser, J. Hartl, K. Wallner, Eine Präambel und zehn Thesen, in: dies. (Hg.), *Mission Manifest* (s. Anm. 9), 9–13, hier: 9.

¹¹ Vgl. etwa M. Oettingen, 4. Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied ..., in: Meuser, Hartl, Wallner (Hg.), *Mission Manifest* (s. Anm. 9), 123–134, hier: 133.

¹² Meuser, Hartl, Wallner, Eine Präambel und zehn Thesen (s. Anm. 10), 10.

¹³ Vgl. dazu die erste These von „Mission Manifest“, in: Meuser, Hartl, Wallner, Eine Präambel und zehn Thesen (s. Anm. 10), 9f. Vgl. u. a. auch J. Hartl im Interview mit R. Müller unter dem Titel „Initiator Hartl wehrt sich gegen Sekten-Vorwurf. Nach scharfer Kritik an ‚Mission Manifest‘“ (15. Oktober 2018), in: <https://www.katholisch.de/artikel/19277-initiator-hartl-wehrt-sich-gegen-sekten-vorwurf> (Zugriff: 1.9.2023). Hier spezifiziert er die Gegenüberstellung nochmals dahingehend, dass es sich bei den alternativen Modellen nicht um prinzipiell einander ausschließende handle, sondern in der missionarischen Entscheidungskirche vor allem eine größere Zukunftschance gesehen werde: „Die Frage ist, welche Akzente brauchen wir in welcher Zeit zusätzlich? Ich kenne niemanden, der die Volkskirche

das Engste mit der Frage der Zukunftsfähigkeit der Kirche verbunden. Mit der Feststellung, dass das Modell der Volkskirche auf absehbare Zeit kein Zukunftsmodell mehr ist, weisen die Initiatoren von „Mission Manifest“ auf einen bedenkenswerten Punkt hin.¹⁴ Allerdings scheint der Weg von der Diagnose des Endes der Volkskirche zur Therapie durch Mission sehr kurz. Denn hier wird die Ausrichtung auf Mission bzw. (Neu-)Evangelisierung zum zentralen, fast ausschließlichen Programm für die Reform der Kirche. *Mission als Reform*. Unter dem Gesichtspunkt einer starken Ekklesiozentrik fällt dann ein weiteres Merkmal des „Mission Manifest“ ins Auge: die starke Dichotomie, die zwischen Kirche und Welt – im Zeichen einer „epidemisch gewordenen Säkularisierung“¹⁵ – konstatiert bzw. konstruiert wird. Gunda Werner (* 1971) spricht diesbezüglich von „dichotomer Codierung“ bzw. „dualistischer Versuchung“, die „zu einer Dichotomie des Für-Gott oder Gegen-Gott [führe], die nur eine Auflösung in eine der beiden Richtungen zulässt. Alles andere ist nicht möglich und entspricht einem lauen Christentum“¹⁶. Der fundamentalen Herausforderung der Kirchenkrise und der Suche nach einer neuen Rolle der Kirche in einer sich spätmodern verflüssigenden Gesellschaft wird begegnet mit der Konstruktion einer starken kirchlichen Identität, die ihre Festigkeit gerade im Gegenüber zur „Welt da draußen“ gewinnt. Die Trennung ist scharf, genauso wie die Entscheidung über die Zugehörigkeit: Entweder man ist drinnen oder eben draußen. Nach innen erfolgt diese starke Identitätsbildung im wahrsten Sinne durch Bildung, durch ein klar definiertes und abgrenzbares (Glaubens-)Wissen. Genau an diesem Punkt kommt der Katechismus ins Spiel. So lautet die siebte These:

abschaffen, bekämpfen oder an den Rand drängen will. Das ist alles Unsinn! Aber die Frage ist: Welche neuen Formen brauchen wir?“ (Ebd.)

¹⁴ Vgl. dazu auch den Beitrag von K. Unterburger in diesem Band.

¹⁵ B. Meuser, J. Hartl, K. Wallner, Einleitung. Was wir wollen, und was passiert, wenn mehr und mehr Leute mitmachen, in: dies. (Hg.), *Mission Manifest* (s. Anm. 9), 15–20, hier: 16.

¹⁶ G. Werner, „Überall schlägt uns Angst entgegen.“ Das Mission Manifest zwischen Untergangsszenario und Errettung als Ausdruck fortschreitender Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche?, in: Nothelle-Wildfeuer, Striet (Hg.), *Einfach nur Jesus?* (s. Anm. 9), 11–33, hier: 30.

„Wir müssen die Inhalte des Glaubens neu entdecken und sie klar und mutig verkündigen, sei es nun ‚gelegen oder ungelegen‘ (2 Tim 4,2). Wir haben sie durch Gottes Offenbarung empfangen, finden sie gefasst im Urdokument der Heiligen Schrift und lebendig überliefert im Verstehen der Kirche, wie es der Katechismus lehrt. Die Geheimnisse des Glaubens müssen vollständig, ganzheitlich, in rationaler Klarheit und in der Freude der Erlösten verkündigt werden. Sie müssen leuchten. Wer anderen Menschen den Glauben verkünden will, darf nicht dilettieren; er muss zuerst an sich arbeiten – an seinem Leben, an seiner Liebe und an seinem Wissen. Der missionarische Aufbruch erfordert eine neue Lernbewegung des Glaubens, denn wir haben verlernt, was es heißt missionarisch zu sein.“¹⁷

Die „neue Lernbewegung des Glaubens“ führt zum Katechismus. Unter der Lernbewegung des Glaubens gerade Theologie, d. h. auch vertiefende theologische Forschung und Weiterentwicklung zu fassen, wird nicht angeführt. Wenn sich also die „Lernbewegung des Glaubens“ allein auf die glaubenden Subjekte beschränkt und nicht auch auf die Kirche als Gemeinschaft zutrifft, dann ist dies zunächst einmal ebenso bemerkenswert wie aufschlussreich. Lernen und Wissen hat eine transformierende Kraft, im Sinne des „Mission Manifest“ aber eben nur auf die einzelnen Subjekte mit dem Ziel der Eingliederung in die Kirche. Eine Transformation der Kirche erscheint hier allenfalls drittrangig. So ist denn auch in dem Artikel, der die siebte These erläutert, keine Rede von Theologie oder einer Kirche, die dazulernen. Stattdessen bekräftigt Bernhard Meuser (* 1953):

„Der Katechismus ist der hermeneutische Schlüssel zur Kirche. Er ist das Buch, in dem all das zusammenhängend benannt, vernünftig erhellt und kirchlich verbürgt wird, was man begründet erhoffen darf, notwendig glauben und konsequent tun sollte, um Christ zu sein.“¹⁸

¹⁷ Meuser, Hartl, Wallner, Eine Präambel und zehn Thesen (s. Anm. 10), 12.

¹⁸ B. Meuser, 7. Wir müssen die Inhalte des Glaubens neu entdecken ..., in: ders., Hartl, Wallner (Hg.), Mission Manifest (s. Anm. 9), 167–190, hier: 189. Ganz ähnlich äußert sich Meuser auch ein Jahr zuvor in einem Artikel in der Herder-Korrespondenz. – Vgl. B. Meuser, Der verlorene Schlüssel. Warum Katechese Katechismus braucht, in: HerKorr 71 (1/2017) 30–32.

Andernfalls drohen die Gläubigen und damit die Kirche „aus der Form“ zu geraten. In diesem Falle helfe dann nur die Re-Form, „ein Wiederfinden der wesentlichen oder eigentlichen Form“¹⁹. Denn, so Meuser weiter, „*Form follows content*. Wahrscheinlich ist der Verfall der Form die Folge diffus gewordener Inhalte und das Ergebnis einer unsicheren Verkündigung.“²⁰ Wenn der *content* nicht mehr eindeutig, klar und einheitlich ist, ist es auch die Kirche nicht mehr. Sie verliert ihre Identität und damit ihre Strahlkraft. Umgekehrt bedeutet das, dass eine Kirche, die sich anstatt auf diffuse Inhalte auf den Katechismus gestützt weiß, wieder in der Form ist, um in der Welt zu „leuchten“. Ihre Botschaft muss eindeutig sein, damit potenzielle Missionsziele überhaupt in die Lage versetzt werden, ein klares Ja oder Nein dazu zu sagen. Und genau darauf kommt es in der missionarischen Entscheidungskirche an.

Dem dahinterliegenden Verständnis von Mission steht Hans-Joachim Höhn (* 1957) kritisch gegenüber, wenn er schreibt: „Wenn aber der Mission das Moment des Dialogischen fehlt, dann folgt aus dem Sendeauftrag Jesu [...] das Anlegen einer Einbahnstraße und der Einstieg in eine Einwegkommunikation.“²¹ Was ist aber die Alternative zu dieser Missionstheologie und dem damit verbundenen Reformkonzept des *Mission als Reform*?

3 Die Alternative: Reform als Mission?

Vielleicht ließe sich die Alternative genau umgekehrt charakterisieren: *Reform als Mission*. Zunächst zum alternativen Missionskonzept. So hält Höhn entgegen, dass wer dem Beispiel Jesu folge, auch dessen „diakonischem Pastoral“ folgen müsse, d. h., die Bedürftigen sprechen zu lassen und diese nicht einfach zu passiven Objekten zu reduzieren. „Von der dialogischen Struktur des Evangeliums“, so Höhn, „will das Manifest wenig wissen. Es unterbietet damit ein Anspruchs-

¹⁹ Meuser, 7. Wir müssen die Inhalte des Glaubens neu entdecken ... (s. Anm. 18), 175.

²⁰ Ebd. [Hervorhebung im Original].

²¹ H.-J. Höhn, *Mission first? – oder: Wenn man mit halben Wahrheiten aufs Ganze gehen will*, in: Nothelle-Wildfeuer, Striet (Hg.), *Einfach nur Jesus?* (s. Anm. 9), 34–52, hier: 45.

niveau, das selbst in konservativen Missionstheologien eingefordert wird“.²² Von einer ähnlichen Kritik aus formuliert Ursula Nothelle-Wildfeuer (* 1960) ihr alternatives Missionsverständnis wie folgt:

„So meint Mission zunächst, dass Christ*innen als Lernende einen Dialog auf Augenhöhe führen und gerade in dieser Komplexität der Wirklichkeit, in allen Straßen und Häusern – viel eher als in Träumen und Visionen – Spuren Gottes feststellen können.“²³

In diesem Verständnis könnte man Mission mit den Worten des „Mission Manifest“ beinahe als „neue Lernbewegung des Glaubens“ bezeichnen. Allerdings mit dem Unterschied, dass hier am „lebenden Gegenüber“ gelernt wird. So sind auch die Inhalte dieses Lernens notgedrungen offener, unsicherer – diffuser. Anstatt eines kirchlich verbürgten Wissens davon, was man „begründet erhoffen darf und notwendig glauben sollte“²⁴, ist hier lediglich die Rede von den „Spuren Gottes“. Einer Spur folgen, ist risikobehafteter als den hermeneutischen Schlüssel des Katechismus sicher in der Hand zu halten. Allerdings liegt in dieser „Armut des Geistes“ auch eine große Chance auf Transformation, auf Veränderung durch Beziehung. So hält beispielsweise Rainer Bucher (* 1956) fest:

„Das Christentum ist keine Doktrin, die unabhängig von jenen, an die sie sich wendet, verkündet werden könnte. [...] Unser Gott ist kein unpersönlicher Gott jenseits unseres Lebens, sondern ein Gott, der zu jedes Menschen Existenz eine eigene Beziehung aufbaut, eine Beziehung, die diesem Leben Horizonte verleiht, die es ohne Gott nicht hätte.“²⁵

Anstatt einer Einbahnstraße spricht Bucher von einem missionarischen Prozess, in dessen Verlauf sich der Glaube „aufs Spiel zu setzen“ habe:

²² Wörtliche Zitate aus: ebd., 46. Höhn verweist in diesem Zusammenhang auf: H. Bürkle, Glaube sucht Begegnung. Schriften zum missionarischen Dialog, St. Ottilien 2013.

²³ Nothelle-Wildfeuer, Mission und Mission Manifest (s. Anm. 2).

²⁴ Meuser, 7. Wir müssen die Inhalte des Glaubens neu entdecken ... (s. Anm. 18), 189.

²⁵ R. Bucher, Zur Struktur christlicher Mission: Eine Erinnerung (17. Januar 2018), in: <https://www.feinschwarz.net/struktur-christlicher-mission> (Zugriff: 1.9.2023).

„Mission bedeutet, unsere Botschaft den anderen auszusetzen und mit ihnen entdecken, was sie für sie und mich selbst bedeutet. Das ist die Grundstruktur des missionarischen Prozesses. Er ist damit immer ein Risiko.“²⁶

Aber ein Risiko geht man nicht umsonst ein, sondern weil man sich etwas davon erhofft. Auch im Falle dieses Missionsverständnisses ist das Ziel klar: eine tiefere Beziehung zu Gott für das Gegenüber wie für sich selbst. Den Unterschied zwischen beiden Modellen könnte man also anhand unterschiedlicher Leitparadigmen wie folgt fassen: Das Missionsmodell von „Mission Manifest“ ist eher dem Paradigma des Besitzes zuzuordnen, während das Alternativmodell dem Paradigma des Prozesses zuneigt. Während man im ersteren zunächst im Besitz von Glauben und Wissen sein muss, um diese dann an andere weitergeben zu können, besteht der tiefere Sinn im letzteren gerade darin, dass Glauben und Wissen desto mehr in einem prozesshaft wachsen, je mehr man sich dem Geheimnis Gottes in der Begegnung mit dem konkreten Gegenüber unvoreingenommen öffnet.

Es ist diese Öffnung, die naturgemäß mit einem größeren Transformationsprozess des eigenen Glaubensschatzes einhergeht als das Aneignen eines Buches, in „dem all das zusammenhängend benannt, vernünftig erhellt und kirchlich verbürgt wird, was man begründet erhoffen darf, notwendig glauben und konsequent tun sollte, um Christ zu sein“²⁷. Ein unterschiedliches Missionsverständnis bedingt notwendig auch ein unterschiedliches Reformverständnis. In beiden Fällen kann man von Erneuerung durch Rückbesinnung sprechen, allerdings mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung. Während es im Falle von „Mission Manifest“ vornehmlich um eine innere Erneuerung der einzelnen Subjekte geht, anhand derer „eine bestimmte unverwechselbare Form wiedergewonnen“²⁸ wird, tendiert das alternative Missionsverständnis eher zu einer äußeren Erneuerung, d. h., gewissen Glaubensinhalten wird im Lichte eines veränderten Kontextes eine neue Form gegeben. Unter diesem Gesichtspunkt wird auch deutlich, warum auch „progressiven“ Reformprozessen

²⁶ Ebd.

²⁷ Meuser, 7. Wir müssen die Inhalte des Glaubens neu entdecken ... (s. Anm. 18), 189.

²⁸ Ebd., 176.

etwas „Konservatives“ anhaftet: Der Kern des Glaubens (Substanz) wird dadurch bewahrt, dass man deren Form (Akzidenz) verändert.

Damit ist aber auch klar, dass sich beide Stoßrichtungen nicht gegenseitig ausschließen. Vielmehr bedingen sie einander, wie auch die leitenden Paradigmen des Besitzes und des Prozesses. Denn man startet einen Lernprozess nie bei einem wie auch immer verstandenen oder konstruierten Nullpunkt, sondern immer schon mit einem Vorwissen, das eingebracht und ggf. transformiert werden kann, genauso wie ein Besitz das Ergebnis eines Aneignungsprozesses ist.

Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass man auch dem „Reformlager“ eine eigene Form der Ekklesiozentrik zuschreiben kann. Wie Bernd Irlenborn (* 1963) zu Recht festhält, ist

„Evangelisierung [...] nicht allein die Überbringung der Frohbotschaft Christi, sondern auch eines damit verbundenen Kirchenverständnisses. Weder die progressiven noch die konservativen Stimmen wollen die Kirche von Jesus und seinem Evangelium trennen.“²⁹

Mit Blick auf die „Progressiven“ könnte man demnach anmerken, dass, gerade *weil* die Rolle der Kirche als Zeichen und Werkzeug (*signum et instrumentum*) für Gottes universalen Heilswillen in der Welt – wie es im ersten Artikel der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) über die Kirche heißt – Ausgangspunkt der Überlegung ist, auch die Reform ihrer Inhalte und Strukturen einen notwendiger Bestandteil für eine fruchtbare Verkündigung der Frohen Botschaft darstellt. In diesem Zusammenhang bemerkt beispielsweise Matthias Reményi (* 1971):

„Insofern wird man das *et*, das *signum* und *instrumentum* verbindet, nicht nur additiv, sondern in einem gewissen Sinne auch konsekutiv oder konditional lesen dürfen.“³⁰

²⁹ B. Irlenborn, Mission: Glaubensauftrag oder Repressionsprojekt? Perspektiven von der Würzburger Synode bis zur Gegenwart, in: H. Haslinger (Hg.), Wege der Kirche in die Zukunft der Menschen. 50 Jahre nach Beginn der Würzburger Synode (Kirche in Zeiten der Veränderung 9), Freiburg i. Br. 2021, 139–155, hier: 152.

³⁰ M. Reményi, Von der Leib-Christi-Ekklesio-logie zur sakramentalen Ekklesio-logie. Historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge,

Kirche ist dann Zeichen für Gottes Heilswillen, wenn sie diesen auch konkret verwirklicht, d. h., eine authentische Zeugin in Wort und Tat für das anbrechende Gottesreich *ist*. Und dies hat zur Folge:

„Kirche kann ein solches wirksames Zeichen göttlichen Heilswillens in der Geschichte nur dann sein, wenn und insofern sie sich zum Werkzeug seiner Gnade machen lässt. Das bedeutet konkret: Je mehr sie von sich selbst absieht, je mehr sie sich auf ihre instrumentelle Funktion besinnt, desto mehr kann sie ihre ihr von Christus her zugedachte Bestimmung realisieren, ‚allumfassendes Sakrament des Heils‘ (LG 48,2 – zitiert in AG 1.5 und GS 45) zu sein.“³¹

Auf den Titel dieses Bandes gewendet bedeutet dies: Der Kirche ist nur dann zu helfen, wenn es ihr nicht um Selbsthilfe geht, sondern um ihre eigene Aufgabe, d. h. das solidarische Eintreten zum Heil der Menschen.³² Dies könnte auf den ersten Blick so wirken, als falle die Waagschale zwischen den Alternativen Mission und Reform auf die Seite der Mission. Wie aber der bisherige Argumentationsgang nahelegt, handelt es sich bei genauerer Betrachtung um keine sich gegenseitig ausschließenden Alternativen. Vielmehr bedingen Mission und Reform einander. Denn wer könnte angesichts von massivem sexuellen wie geistlichen Missbrauch in der Kirche davon sprechen, dass dessen Aufarbeitung einer Selbstbeschäftigung gleichkäme? Wenn Kirche zu einem Symbol für das Unheil des Missbrauchs geworden ist, dann ist die Reform von missbrauchsbegünstigenden Strukturen unabdingbare Voraussetzung dafür, Kirche wieder zu einer vertrauenswürdigen Dialogpartnerin im Missionsprozess zu machen. Wenn Mission den Kern der Kirche ausmacht, sind Reformen immer dann notwendig, wenn bestimmte Inhalte oder Strukturen diesem Ziel im Wege stehen.

in: ders., S. Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD 288), Freiburg i. Br. 2017, 32–70, hier: 46.

³¹ Ebd., 47.

³² Vgl. dazu auch den Beitrag von H. Haslinger in diesem Band.

4 Wahre und falsche Reform und Mission

An einem gewissen Grad an Selbstbeschäftigung kommt man bei allem berechtigten Missionsbestrebung also nicht vorbei. Und dass die „Lernbewegung des Glaubens“ nicht auf die individuelle Aneignung eines einmal festgelegten Glaubenswissens reduzieren werden kann, sondern die Kirche als Ganze betrifft, dürfte auch einen breiten Konsens finden. Schließlich sind auch die Dogmen, die die Verstehensrichtung des Katechismus vorgeben, keinesfalls aus dem Nichts entstanden, sondern Ergebnisse intensiver Austausch- und Transformationsprozesse zwischen jüdisch-christlicher Grundinspiration und griechisch-philosophischer Denktradition. Diese Erkenntnis ist, wie eingangs bereits angeführt, als *Ecclesia semper reformanda* katholisches Kerngut, welches allenfalls von Randgruppen angezweifelt wird. Nach innen gerichtete Reform ist nicht das Gegenteil von nach außen gerichteter Mission – wenn Mission bzw. Evangelisierung nicht schon immer auch nach innen gerichtet ist. Bei den vermeintlichen Alternativen *Mission als Reform* und *Reform als Mission* handelt es sich daher um ineinander verschränkte Prozesse. So wie Mission ohne Dialog, Einlassung auf die Welt und das Risiko der eigenen Verwandlung nicht zu haben ist, kann es auch keine Kirchenreform um ihrer selbst willen geben.³³ Will man also den Mittelweg zwischen einer Kirche des „heiligen Restes“ und einer beliebigen Kirche, deren „Salz den Geschmack verloren hat“, wahren, konzentriert sich die Frage darauf, welche Art von Reform der heutigen Herausforderung angemessen begegnen kann.

Im Zuge der Diskussion um den Synodale Weg war immer wieder die Rede von einem Buch: Yves Congars (1904–1995) „Vraie et

³³ In den FAQ zum Synodalen Weg heißt es unter dem zuerst genannten Stichwort „Evangelisierung“ in: <https://www.synodalerweg.de/faq> (Zugriff: 1.9.2023): „Evangelisierung ist das übergeordnete Ziel des Synodalen Weges. Beim Synodalen Weg geht es darum, neue Wege zu suchen, um das Evangelium Christi glaubwürdig zu verkünden. [...] Wir wollen auf dem Synodalen Weg die Voraussetzungen dafür verbessern, dass wir diese Aufgabe glaubwürdig erfüllen können.“ Dem Synodalen Weg abseits dieser Selbstauskunft pauschal den Vorwurf zu machen, Evangelisierung werde gar nicht mitbedacht, ist schlicht unfair und zeugt von einer Unkenntnis der Sachlage, einem Mangel des Studiums seiner Texte und verkennt den Ernst der Lage, den der Missbrauch verursacht hat – in der Kirche, aber vor allem bei ihren Gliedern, den Gläubigen.

fausse réforme dans l'Église³⁴ („Wahre und falsche Reform in der Kirche“) aus dem Jahr 1950. Es gibt gute Gründe, warum diese Reformstudie im Geist der *Nouvelle théologie* auch nach gut 70 Jahren noch große Aktualität besitzt, um gegenwärtige Reformprozesse einzuschätzen. Neben dem interessanten Umstand, als Interpretationsschlüssel für das Verhalten von Papst Franziskus (seit 2013) dienen zu können, sind es vor allem zwei Punkte, die in unserem Kontext wichtig sind. Zunächst ist hier Congars Verortung in der *Nouvelle théologie* zu nennen, einer Bewegung, die nicht allein wegen ihrem Ruf „Zurück zu den Quellen“ einen bleibend wichtigen Impuls gibt, sondern auch durch ihre Verwurzelung in einer Zeit großen gesellschaftlichen wie theologischen Umbruchs. Die Theologen der *Nouvelle théologie* haben sich diesen Umbrüchen nicht durch spirituelle Entweltlichung und sakrale Überhöhung der Kirche entzogen. Sie haben diesen Prozessen öffnend und sie als Motor für eine Relecture der eigenen Tradition nehmend, haben sie eine Theologie entwickelt, die nach anfänglich starker lehramtlicher Gegenreaktion maßgeblich das Zweite Vatikanische Konzil prägen sollte. Entscheidend hierfür ist, dass Congar in seiner Studie Impulse aus (vermeintlich) nicht-theologischen Fächern wie der Soziologie aufnimmt. Theologie wird kontextgebunden. Ort und Zeit spielen eine Rolle. Und so gerät für Congar die Kirche nicht allein als überzeitliche, heilige und unveränderbare Größe in den Blick, sondern auch als zeitgebundene, sündige und menschliche Gemeinschaft. (Congar spricht von der unveränderlichen Struktur und den veränderbaren Strukturen der Kirche.³⁵) Es ist diese Unterscheidung, die es Congar erlaubt, Über-

³⁴ Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950. Zur Einführung in dieses bislang nach nicht auf Deutsch erschienene Werk vgl. etwa D. Heinrichowski, *Reformation und Deformation in der Kirche* (4. September 2020), in: <https://www.feinschwarz.net/reformation-oder-deformation-in-der-kirche> (Zugriff: 1.9.2023).

³⁵ In diesem Sinne formulierte das Zweite Vatikanische Konzil in Artikel 21 seiner Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) – hier sachlich bezogen auf den Gottesdienst der Kirche – auch: „Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben.“ (SC 21) – Vgl. dazu etwa S. Kopp, *Die Liturgie und ihre göttliche Einsetzung*, in: M. Graulich, R. Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in*

legungen anzustellen, wie die menschengemachte Gemeinschaft immer wieder neu aus den Quellen des göttlichen Zuspruchs re-formiert werden kann.

Hierfür entwickelt er Kriterien, die den zweiten wichtigen Punkt für unsere Betrachtung ausmachen. Dag Heinrichowski (* 1991) fasst diese Kriterien unter vier Gesichtspunkten zusammen, anhand derer nach Congar wahre von falscher Reform bzw. Reform von einer „Deformation der Kirche“ unterschieden werden kann:

- „1. Sie geschieht aus Liebe und in Vertrauen und ist daher aufrecht und frei.
2. Sie gründet auf einer soliden wissenschaftlichen Basis und einer klaren Analyse der pastoralen und apostolischen Situation der Kirche [...].
3. Sie kommt zur Sprache, weil denjenigen, die sie vorbringen, wirklich etwas an der Kirche liegt. In ihr kommt ein Verantwortungsgefühl für die Kirche zum Ausdruck.
4. Sie schaut auf die Quellen – die biblischen, patristischen und liturgischen – und nimmt sie ernst.“³⁶

Zudem fasst Heinrichowski weitere vier Bedingungen Congars für eine Reform ohne Schisma zusammen: „[d]er Vorrang der Nächstenliebe und der Pastoral, das Bewahren der Gemeinschaft mit allen, Geduld und die Erneuerung aus den Quellen und der Tradition“³⁷.

Auch wenn es sich bei diesen Kriterien und Bedingungen nicht um eine abgeschlossene Liste handeln kann, so stellen sie sicherlich doch einen ersten und vor allem auch theologisch fundierten Anhaltspunkt zur Beurteilung der verschiedensten aktuellen Reformprojekte – seien dies nun der Synodale Weg, die Weltbischofssynode zur Synodalität oder auch Missionsaufrufe wie „Mission Manifest“ und ihre zugrunde liegenden Missionskonzepte.

sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs (QD 287), Freiburg i. Br. 2018, 190–208; S. Kopp, „Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind.“ (SC 21), in: ders., S. Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 319–333.

³⁶ Heinrichowski, Reformation und Deformation in der Kirche (s. Anm. 34).

³⁷ Ebd.

Congar kann darüber hinaus auch einen wichtigen Impuls für unsere eigene Haltung gegenüber der konstatierten Krisensituation von Kirche und Glaube geben: Als Vertreter der *Nouvelle théologie* hat er gezeigt, dass ein auf den ersten Blick riskantes Sich-Öffnen für die vielschichtig wahrnehmbaren Umbrüche einen transformierten Zugang zu den eigenen christlichen Quellen zum Ergebnis haben kann.

5 Kirchliche Sendung als *Kenosis*

Mit welcher Haltung können wir also unserer gegenwärtig äußerst krisenhaften Kirchensituation begegnen, wenn Kirchenreform kein Selbstzweck und zugleich Mission kein reflexartiger, leerer Kontrastbegriff sein soll? Wie Irlenborn feststellt, kommt es darauf an, das Verständnis von Mission zu weiten:

„Der Begriff der Mission hat christlich-theologisch einen Bedeutungsumfang, der weit über die bloße physische Ausbreitung des Christentums hinausreicht. Er bezieht sich auf eine grundlegende heilsgeschichtliche Dynamik, die im trinitarischen Gottesglauben verankert ist: Die Sendung des innertrinitarischen Sohnes in die Welt setzt sich fort in der Aussendung der ihm Nachfolgenden für die Welt und vollendet sich in einer Heilszusage am Ende der Welt.“³⁸

Gesucht ist also christliches Denken, das moderne und postmoderne Impulse aufgenommen, sich davon hat verwandeln lassen, um diese Impulse zugleich auch an die christliche Heilsbotschaft anzuverwandeln.³⁹

(Biblischer) Ausgangspunkt der hier angestellten Überlegungen sind das Paradigma der *Kenosis* des Philipperhymnus (vgl. Phil 2,5–11) und Jesu Rede von der Nachfolge und Selbstverleugnung in Mt 16,24f., wo es heißt:

³⁸ Irlenborn, Mission: Glaubensauftrag oder Repressionsprojekt? (s. Anm. 29), 155.

³⁹ Vgl. dazu auch die These von H.-J. Höhn in seinem Beitrag in diesem Band.

„Wenn einer hinter mir hergehen will, verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden.“

Nachfolge Jesu, der zwar Gott gleich sich entäußerte und den Menschen gleich wurde (vgl. Phil 2,6f.), besteht demnach in einer absoluten Aufgabe eigener Heiligkeits- und Machtansprüche. Nicht triumphale Erhöhung, sondern solidarische Erniedrigung ist der Weg. Beginn und Prinzip (*arché*) der Inkarnation – und damit der oben angeführten Sendung des innertrinitarischen Sohnes in die Welt – ist die vollkommene Öffnung Jesu auf den Menschen und seine Welt hin. Dies gilt auch für die Nachfolge Christi, und dies nicht allein für jeden einzelnen gläubigen Menschen, sondern auch für die Kirche als Ganze – zumal dann, wenn sie sich als Christi Leib versteht. Demnach kann es nicht darum gehen, an einem „Comeback der Kirche“ im Sinne einer starken und gefestigten Institution zu arbeiten, noch dazu in einem kontrastreichen und konstitutionellen Gegenüber zur Welt. Wenn Kirche sich auf diese Weise retten will, dann ist sie der Gefahr ausgesetzt, sich zu verlieren – nicht allein als soziale Größe, sondern vor allem auch als das, was sie ihrem Prinzip nach ist. Kenotische Nachfolge würde im Gegenteil eine Entäußerung in die Umbruchsituationen der Spätmoderne bedeuten.

An dieser Stelle treffen sich der christliche Gestus der *Kenosis* und das postmoderne Paradigma der Dekonstruktion, wie eine unlängst von dem US-amerikanischen Theologen Colby Dickinson (* 1975) vorgelegte Studie zur „Theological Poverty“⁴⁰ aufzeigt. Dickinson geht darin der Frage nach, welche Theologie angemessen auf die vielseitigen Schwächungsprozesse des Christentums im Westen begegnen kann. Seine Antwort: eine Theologie im Zeichen der eigenen Armut – einer Armut an Macht in politischen und diskursiven Prozessen, wie auch einer Armut an Identität. Gerade in diesem Sich-selbst-Aufgeben bestehe die „inherent kenotic existence of theology, its own unique poverty“⁴¹. Jedoch sei es gerade „only through its willingness to weaken its own identity that we might, paradoxically, perceive its

⁴⁰ C. Dickinson, *Theological Poverty in Continental Philosophy*. After Christian Philosophy (Bloomsbury Political Theologies), London 2022.

⁴¹ Ebd., 4.

greatest strength“⁴². Dickinson reiht sich damit ein in die Interpretation postmoderner Philosophie, die in ihrem dekonstruktiven Gestus und „schwachen Denken“ das Spiegelbild eines genuin religiös-christlichen Impulses sieht, die auch verbunden ist mit einer Porosität zwischen Säkularem/Weltlichem und Religiösem/Heiligem.⁴³

Ein solches Denken stellt in der Tat eine große Herausforderung dar, gerade weil es den (vermeintlich?) christlichen Kern selbst aufgibt – freilich in der Hoffnung, ihn so wiederzufinden. Das Risiko ist hoch und die Geste „schwach“ im Vergleich zu einem Narrativ des „heiligen Restes“, der sich heroisch gegen den allumgreifenden Abfall vom Glauben stellt, wie es einer der Autoren des „Mission Manifest“, Maximilian Oettingen (* 1972), ausdrückt, der „die Situation eines Christen mit dem Leben eines Soldaten [vergleicht] [...] – und zwar in einer relativ kleinen Armee kurz vor einem Kampf gegen eine wesentlich größere Streitmacht“⁴⁴. Weniger martialisch kommt demgegenüber das bescheidenere Bild des einfachen Arbeiters im Weinberg des Herren daher, der ohne große Geste und Getöse und dennoch mit aller Kraft und Konzentration an der Aufgabe arbeitet, die ihm der Herr gegeben hat. Insofern ist das Missionsdekret der Würzburger Synode (1971–1975) auch nach beinahe 50 Jahren richtungsweisend, wenn es Mission bereits im Titel als „Dienst an der Welt“⁴⁵ umschreibt. Ein solcher Dienst ist unter den gegebenen Umständen auf beides gerichtet: Mission und Reform. Reform dient der Mission. Aber so, wie sich die Kirche in einer sich stets wandelnden Welt immer wieder neu re-formiert, muss sie auch ihr Verständnis von ihrer „Mission“ in dieser Welt anpassen und in jeder Zeit neu am Evangelium ausrichten.⁴⁶

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. ebd., 156f.

⁴⁴ Oettingen, 4. Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied ... (s. Anm. 11), 133.

⁴⁵ Missionarischer Dienst an der Welt, in: OGGSB I (1976) 807–846.

⁴⁶ Vgl. C. Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br. 2018; vgl. dazu ferner M. Quinsky, K. Ruhstorfer (Hg.), Entgrenzung als Identität? Deutsch-französische Perspektiven für die Zukunft des Christentums in Europa (QD 328), Freiburg i. Br. 2023.

„Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren“ (Mk 8,35)

Drei Thesen zu einer katholischen Theologie kirchlicher Reform

Michael Seewald

Reformdebatten in der katholischen Kirche – und nicht nur dort, sondern auch bei anderen Religionsgemeinschaften – verlaufen in politisierter Form. Das ist weder verwunderlich noch verwerflich. Veränderungen, wie Reformen sie mit sich bringen, werden nur wirksam, wenn es einen Willen gibt, der sie herbeiführt und umsetzt. Wo aber Willensbildung innerhalb einer Gruppe betrieben wird, ist schon der Raum des Politischen betreten. „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind“ (Mt 18,20), dort ist nicht nur Jesus unter ihnen, sondern dort wird auch politisiert. So naiv, wie es erschiene, das Politische als einen Aspekt religiöser Vergemeinschaftung zu leugnen, so reduktionistisch wäre es jedoch auch, Religion nur als politisches Phänomen zu betrachten. Aus theologischer Sicht geht es in der katholischen Kirche um mehr als bloß die Durchsetzung von Interessen: Die Kirche steht unter dem normativen Anspruch, in evangeliumsgemäßer Weise Kirche zu sein. Das agonial-kontroverse Moment gehört insofern zu diesem Anspruch dazu, als die Auffassungen dessen, was es bedeutet, evangeliumsgemäß Kirche zu sein, divergieren. Theologische Divergenzen werden wiederum mit politischen – und das heißt leider auch: nicht immer lauterem – Mitteln ausgetragen.

Eines dieser unlauteren Mittel, das in einer polemischen Inanspruchnahme des Glaubensbegriffs besteht, hat Johann Baptist Metz (1928–2019) bereits 1969 in seiner Denkschrift über „Reform und Gegenreformation heute“ dargestellt. Ein „Symptom für gegenreformatorsche Mentalität in der Kirche heute sehe ich in dem Versuch“, so Metz,

„den dezidierten Reformgeist selbst religiös zu desavouieren. In dem Versuch also, die Reformer dadurch unwirksam zu machen bzw. zu neutralisieren, dass man sie einfach in ihrer Glaubens-

bereitschaft verdächtigt [...]. Allzu schnell wird der kritische Wille zur Reform als liberaler Minimalismus verdächtigt. Allzu schnell wird der Glaube der Reformen angezweifelt. Allzu schnell wird der Aufstand der kritischen Freiheit in der Kirche als Apotheose des Unglaubens angeprangert! Allzu schnell wird der Anschein erweckt, als zielten die Reformen darauf ab, es uns im Verhältnis zum Glauben leichter, gewissermaßen billiger zu machen. Diese Unterstellung ist für jede echte reformerische Bewegung in der Kirche tödlich.“¹

So unlauter die von Metz analysierte Strategie zur Diskreditierung von Reformbewegungen auch sein mag, macht sie doch auf ein Problem aufmerksam, das reformorientierte Kräfte nicht aus dem Blick verlieren sollten. Während der Glaube als *fides qua creditur* unverfügbar bleibt und sich ein Urteil über die Glaubensstärke eines Menschen, ganz gleich welche kirchenpolitischen Einstellungen oder theologischen Präferenzen er hegen mag, verbietet, darf eine reformorientierte Theologie, der es um das geordnete Nachdenken über einen zeitgemäßen Ausdruck der *fides quae creditur* geht, sich nicht einfach in der Formulierung von subjektiv wünschenswerten Veränderungen erschöpfen. Im Gegenteil: Weil Veränderung mindestens genauso begründungsbedürftig ist wie das Festhalten am Status quo, muss eine reformorientierte Theologie einen erhöhten Begründungsaufwand betreiben, der gerade nicht als „liberaler Minimalismus“ oder als intellektuelle Verbilligung der Glaubenslehre daherkommt, sondern sich zur Tradition des christlichen Glaubens in eine spekulativ ansprechende Beziehung setzt.

Im Folgenden werden drei Thesen skizziert, deren Gehalte ich in anderen Kontexten elaborierter dargestellt habe, die in der vorliegenden Verknappung aber zumindest als Umriss einer Theologie der Reform aus katholischer Sicht dienen könnten. Reformen in der Kirche können verschiedene Bereiche mit unterschiedlichen Ansprüchen umfassen. Sie können liturgischer oder disziplinarischer Natur sein, aus prudenziellen oder prinzipiellen Gründen erfolgen, von „oben“ oder „unten“ durchgesetzt werden, aus theologischer

¹ J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen (1969), in: ders., Kirchliche Lernprozesse (Gesammelte Schriften 6/1), Freiburg i. Br. 2016, 15–41, hier: 24.

Einsicht oder durch äußeren Druck implementiert werden. Wenn im Folgenden von Reform die Rede ist, so geschieht dies aus dogmatisch-theologischer Sicht. Es geht um die Reform im Bereich von Lehrfragen und – davon nicht zu trennen – um die Reform der Kirche, denn die Glaubenslehre ist einerseits ein Produkt der Kirche, die Kirche andererseits aber auch ein Gegenstand ihrer eigenen Glaubenslehre.

These 1: Die Lehre der katholischen Kirche ist weder ein monopotentenes noch ein omnipotentenes, sondern ein pluripotentenes Gebilde; es kann aus normativer Sicht also viel, aber nicht alles aus ihr werden.

Dass die christliche Lehre sich geschichtlich entwickelt hat – in ihr also eine instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität besteht² –, dürfte ein weitgehend unstrittiges Phänomen sein. Selbst Papst Benedikt XVI. (2005–2013), der als Vertreter einer starken Kontinuitätsthese in Fragen der Lehrentwicklung gilt,³ stellte klar, dass die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens sowohl „Identität“, also Gleichbleibendes, als auch Verwandlung umfasse. „Identität und Verwandlung machen zusammen das Wesen von Geschichte aus [...]: Wo bloße Identität vorliegt, ist nichts geschehen;

² Zu dieser Definition vgl. M. Seewald, *Theories of Doctrinal Development in the Catholic Church*, Cambridge 2023, 24f.

³ Die dem Papst zugeordnete Gegenüberstellung einer vermeintlich von ihm präferierten Hermeneutik der Kontinuität als Gegensatz zu einer Hermeneutik der Diskontinuität findet sich in der Weihnachtsansprache, die er 2005 vor der Römischen Kurie hielt, nicht. Als Alternative zu einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs“ (*una ermeneutica della discontinuità e della rottura*), die er ablehnt, empfiehlt Benedikt XVI. nicht einfach eine Hermeneutik der Kontinuität, sondern eine „Hermeneutik der Reform“ (*l'ermeneutica della riforma*), was der von ihm gewählten Gegenüberstellung eine andere Stoßrichtung gibt. – Papst Benedikt XVI., *Ad Romanam Curiam ob omina natalicia*, in: *AAS* 98 (2006) 40–53, hier: 46. Möglicherweise hat die Hermeneutik der Kontinuität ihren Ort im Denken Benedikts XVI. nicht im Kontext dogmatischer, sondern die Liturgie betreffender Diskussionen. – Vgl. die Beobachtungen von U. M. Lang, *Zur Praxis der sakramentalen Konzelebration. Eine Neubesinnung auf ‚Sacrosanctum Concilium‘ in Kontinuität mit der liturgischen Überlieferung*, in: M. Graulich (Hg.), *Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft*, Regensburg 2017, 155–191, hier: 157f., Anm. 9.

wo bloße Verschiedenheit festzustellen ist, kann ebenfalls nicht von Geschichte die Rede sein.⁴ Strittig bleibt jedoch die Frage, inwiefern Innovationen im Kontext der kirchlichen Dogmenentwicklung legitim sind.

Dazu lassen sich zwei dogmatische Extrempositionen unterscheiden. Das lehramtlicherseits lange bevorzugte Modell einer *evolutio homogena* der Dogmenentwicklung, welches lediglich die Vertiefung und Entfaltung von bereits Gegebenem, aber keine Neuerungen im strengen Sinne kennt (vgl. DH 2802), macht sich die scholastische Unterscheidung zwischen einer *fides implicita* und einer *fides explicita* in vereinfachter Weise zu eigen.⁵ Lehrentwicklung stellt in diesem Denkraum eine Bewegung dar, die ausschließlich zuvor implizit bereits Geglauhtes, aber noch nicht ausdrücklich ins Wort Gefasstes, expliziert und damit das, was vorher schon – wenn auch bloß schemenhaft – vorhanden war, zu kognitiver Klarheit und verbaler Ausdrücklichkeit erhebt. Veränderungen werden dabei lediglich auf Ebene des Bestimmt- und Gewissheitsgrades der Erkenntnis von Glaubensinhalten angesiedelt, nicht jedoch auf Ebene der Glaubensgehalte selbst.⁶ Die Lehre der katholischen Kirche entwickelt sich folglich monopotent: In sie wurde von Anfang an die Potenz zu einer – und nur *einer* möglichen – Entfaltung angelegt, die sich in der Geschichte unter dem Beistand des Heiligen Geistes vollzieht. Neuerungen sind in diesem Denkraum nur als *innovatio quoad*

⁴ J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, in: ders., Glaube in Schrift und Tradition. Zur theologischen Prinzipienlehre (JRGS 9/1), Freiburg i. Br. 2016, 553–595, hier: 571.

⁵ Vermutlich geht dieses Begriffspaar auf Petrus von Corbeil zurück, so die Einordnung von: R. M. Schultes, Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie, Bd. 1: Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil von Trient, Regensburg u. a. 1920, 20.

⁶ Vgl. B. Dörholt, Über die Entwicklung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie, Münster 1892, 22f.: „Unter der vom heil. Geiste geleiteten und beseelten Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes entfaltet sich das Materialobjekt des Glaubens immer reicher, und das eben ist die Bewegung, die im Dogma selbst stattfindet und die bewirkt, daß das Dogma eine Geschichte hat. Weder die geoffenbarte Wahrheit noch der Glaube, der stets die ganze geoffenbarte Wahrheit umfaßt, verändert sich bei dieser Bewegung und Entwicklung, wohl aber wächst und vervollkommnet sich unsere Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit, weil sie nunmehr mit Glaubensgewißheit etwas umfaßt, wovon sie vor der kirchlichen Definition eine solche nicht hatte.“

nos und damit als scheinbar Neues, nicht aber als *innovatio quoad se* und damit als tatsächlich Neues zu begreifen. Es ist offensichtlich, dass ein solcher Ansatz auf einem systematisch überformten Zugang zur Geschichte des christlichen Glaubens beruht, da er annehmen muss, dass bereits die Jünger Jesu spätestens nach dessen Himmelfahrt implizit an all das glaubten, was erst viele Jahrhunderte später explizit verkündet wurde.

Solche Fiktionen werden in einer anderen Theorie, die sich im Zuge der Rezeption konstruktivistischer Ansätze in der Theologie entwickelte, vermieden – allerdings zu einem hohen Preis. Terrence W. Tilley (* 1947) definiert in seiner Schrift „Inventing Catholic Tradition“ den Begriff der Tradition ausschließlich als „kommunikative Praxis“⁷, deren Gegenstand potenziell alles sei und die daher auch jedes mögliche Resultat hervorbringen könne. Die christliche Lehre ist damit omnipotent; ihre Entwicklungsmöglichkeiten bleiben uneingeschränkt. Tradition wird von Tilley im verbalen Sinne von *tradere* verwendet, während der gegenständliche Sinn des Begriffs, die *tradenda*, aus dem Blick geraten. Durch die damit verbundene Deobjektivierung des Traditionsbegriffs vermeidet Tilley zwar die Geschichtsklitterungen jener Entwicklungstheorien, die sich die *fides-implicita*-Lehre aneignen, allerdings um den Preis, dass die Beschäftigung mit der Geschichte christlicher Glaubensgehalte für die Systematische Theologie entbehrlich wird, also nicht nur bloß kein von Fiktionen geprägter, sondern überhaupt kein Umgang mit Geschichte mehr vonnöten ist. Die skizzierten beiden Positionen sind extremer Natur. Es gibt sowohl moderatere, auf der *fides-implicita*-Lehre fußende Modelle im Kontext der Neuscholastik, als auch moderatere Formen des lehrevolutiven Konstruktivismus.⁸ Gelegentlich sind Extreme jedoch hilfreich, um Schwierigkeiten aufzuzeigen, die es zu vermeiden gilt.

Es ist absurd zu behaupten, bereits die ersten Jünger Jesu hätten, wenn auch bloß implizit, an den Jurisdiktionsprimat und die unfehlbare Lehrkompetenz des Petrus oder an die Befreiung Mariens von der Erbsünde geglaubt. Dafür gibt es keinerlei Belege. Die genannten

⁷ Vgl. T. W. Tilley, *Inventing Catholic Tradition*, Eugene 2000, 36: „Traditio is a communicative praxis.“

⁸ Vgl. F. Marin-Sola, *L'Evolution homogène du dogme catholique*, Bd. 2, Fribourg ²1924, § 335 (87). J. T. Noonan, *A Church That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*, Notre Dame, IN 2005, 210–222.

Lehren sind unter kontingenten Faktoren und – denkt man an die Papstdogmen des 19. Jahrhunderts – oft in Abgrenzung zu außerkirchlich vonstattengehenden, als bedrohlich wahrgenommenen Entwicklungen zum ebenfalls kontingent zusammengestellten Lehrbestand der Kirche hinzugetreten und lassen sich nicht deduktiv als Entfaltung ursprünglich rein christlicher Glaubensvorstellungen deuten. Die Geschichte der Lehrentwicklung war immer wieder von realen Neuerungen geprägt; die *innovatio quoad se* ist ihr alles andere als fremd. Dies deutet darauf hin, dass die christliche Glaubenslehre aus katholischer Sicht kein monopotenten, auf eine präprogrammierte, sich in der Geschichte sukzessive enthüllende Gestalt zulaufendes Gebilde darstellt. Umgekehrt folgt daraus nicht, dass die christliche Glaubenslehre eine normativ beliebige Größe wäre. Das Eingeständnis von Kontingenz und die Beanspruchung von Normativität schließen sich nicht aus. Denn Innovation im dogmatischen Bereich entsteht (auch) aus dem Bemühen, den normativen Gehalt von etwas Vorausliegendem – dem Evangelium Jesu Christi – unter sich wandelnden denkerischen, politischen oder sozialen Bedingungen zu bewahren. Weder diese Bedingungen noch die dogmatischen Umgangsweisen mit ihnen erscheinen teleologisch determiniert. Die katholische Glaubenslehre könnte hypothetisch betrachtet also auch anders aussehen, als sie es heute tut, ohne dadurch schlechter zu sein. Die katholische Glaubenslehre ist aber auch nicht omnipotent, da die ihr vorausliegende Norm, das Evangelium, nicht normativ beliebig ist, und nicht jeder Versuch, das Evangelium unter gewandelten Bedingungen zu bewahren, als sinnvoll oder geglückt angesehen werden kann. Dies legt nahe: Aus der christlichen Glaubenslehre kann vieles, aber aus normativer Sicht nicht alles werden.

These 2: Theologische Triebfeder der Lehrentwicklung hat das Bemühen zu sein, dem Evangelium – verstanden als „Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt“ (Röm 1,16) – zu propositionaler Bestimmtheit zu verhelfen.

Es gibt unzählige Triebfedern der Lehrentwicklung: spekulative Neugierde, Rivalitäten zwischen theologischen Schulen, individuelles Machtstreben von Herrschafts- und Amtsträgern. Die Theologie, die dies mit ihrem historischen Auge zu betrachten hat, sollte sich darüber keinen Illusionen hingeben. Gleichzeitig ist die Theologie

aber auch eine normative Wissenschaft des christlichen Glaubens. Sie hat nicht nur zu erheben, was mit Blick auf den Glauben der Fall *ist*, sondern ihr spekulatives Auge hat sich ebenso auf das zu richten, was aus Sicht des Glaubens der Fall *sein sollte*.⁹ Dies gilt auch hinsichtlich der Lehrentwicklung, die als Gewordene beschrieben und als werdende beurteilt werden kann.

Eine der Definitionen, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei verbum* (DV) über die göttliche Offenbarung für den Begriff „Wort Gottes“ gibt, wurde in der Theologie bislang selten ausgewertet, obwohl sie spekulativ ergiebig ist.¹⁰ „*Verbum Dei, quod virtus Dei est in salutem omni credenti*“ (DV 17) – das Wort Gottes stellt eine Kraft Gottes zur Rettung für alle dar, die glauben. Diese Wendung spielt auf den Römerbrief an. „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt, zuerst für den Juden, aber ebenso für den Griechen“ (Röm 1,16), so Paulus. Der Begriff des Evangeliums ist vorchristlichen Ursprungs. Er findet sich bereits im Buch Jesaja (vgl. Jes 61,2), aus dem der lukanische Jesus Teile auf sich bezieht:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4,18f.)

Die Rede vom „Evangelium“ bezeichnet einen „dezidiert eschatologische[n] Begriff. Inhaltlich meint er das Kommen Gottes, primär

⁹ Die metaphorische Unterscheidung zweier Augen der Theologie, eines historischen und eines philosophischen oder spekulativen, geht zurück auf I. von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: P. B. Gams (Hg.), Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten [sic] in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863, 25–59, hier: 47f.

¹⁰ Vgl. M. Seewald, Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben. Über gegenwärtige Diskussionen um den Offenbarungsbegriff, den Umgang mit der Widersprüchlichkeit von *Dei verbum* und den Gegenstand christlichen Glaubens, in: B. Nitsche, M. Remenyi (Hg. unter redaktioneller Mitarbeit von A. Slunitschek), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg i. Br. 2022, 340–373.

zum Heil, dann aber auch zum Gericht¹¹. Das Moment des Eschatologischen ist dabei nicht temporal, sondern qualitativ zu verstehen. Es bezeichnet nicht notwendigerweise das chronologisch Letzte, sondern das qualitativ Endgültige. Aus christlicher Sicht hat das Wirksamwerden der rettenden Kraft Gottes in Jesus Christus seine höchste, nicht wiederhol- oder überbietbare Verdichtung erhalten.

Eine der Hauptfunktionen der kirchlichen Lehre – allerdings nicht die einzige Funktion der Theologie¹² – besteht darin, dem Glauben an das Evangelium propositionale Bestimmtheit zu verleihen, also in satzhaft formulierten Aussagen zu klären, was bejaht oder verneint wird, wenn jemand in der Gemeinschaft der Kirche an das Evangelium glaubt. Walter Kasper (* 1933) bemerkte dazu:

„Ebensowenig, wie das Evangelium vom Traditionsprozess historisch ablösbar ist, ist es mit diesem identisch. Das Evangelium ist vielmehr die Macht des erhöhten Herrn in und über der Kirche durch sein lebendiges Wort. Das Evangelium ist also keine historische Größe, sondern eine gegenwärtige Macht, die sich in Bekenntnis und Zeugnis der Kirche immer neu Ausdruck verschafft, ohne jemals in diesem Bekenntnis aufzugehen.“¹³

¹¹ H. Merklein, Zum Verständnis des paulinischen Begriffs ‚Evangelium‘, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 279–295, hier: 283.

¹² Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden innerhalb der katholischen Theologie Ansätze entwickelt, die die Soteriologie als Zentrum allen theologischen Denkens zu profilieren versuchten. Theologie, so etwa René Latourelle, sei die „Wissenschaft vom Heil“, deren Aufgabe darin bestehe, die „Heils- und Lebensbedeutung jedes christlichen Geheimnisses“ (R. Latourelle, *Théologie, science du salut*, Brügge u. a. 1968, 11) zu erschließen. Dieses Anliegen ist mit Blick auf die Zielsetzung kirchlicher Lehre nachvollziehbar und berechtigt, sollte jedoch nicht zu einer reduktionistischen Betrachtung der – von der Lehre der Kirche zu unterscheidenden – theologischen Auseinandersetzungen führen. Theologie besteht auch in gelehrten Diskursen historischer oder spekulativer Art, deren Verbindung zur Soteriologie nicht besteht oder sich nur in verstiegener Weise herstellen lässt. So macht Maurice Wiles neben einer nach außen gerichteten Apologetik und innerchristlichen Auseinandersetzungen mit als häretisch eingestuften Positionen die spekulative Neugier der Gebildeten als ein *Movens* der Lehrentwicklung aus. – Vgl. M. Wiles, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Cambridge 1967, 19.

¹³ W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, in: ders., *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (WKGS 7), Freiburg i. Br. 2015, 43–150, hier: 57.

Das Bekenntnis in Form der kirchlichen Lehre ist assoziativ und dissoziativ mit dem Evangelium verbunden: assoziativ, sofern es dem Evangelium, wie es in der Tradition der Kirche überliefert wird, stets neu zu propositionaler Bestimmtheit zu verhelfen hat, dissoziativ, da genau dadurch das Evangelium von der kirchlichen Lehre unterschieden bleibt. Kirchliches Bekenntnis und kirchliche Lehre sind auf das Evangelium bezogen, werden seiner jedoch nie in endgültig fixierter Weise habhaft. Aus diesem Grund kann die kirchliche Lehrentwicklung innergeschichtlich nicht an ein definites Ende gelangen. Sie hat stets nachzufassen, um das Evangelium neu in den Blick zu nehmen, ohne es jemals vollständig in den Griff zu bekommen. Durch diese dogmatische Notwendigkeit bei gleichzeitiger kirchlicher Unfähigkeit wird der Traditionsprozess christlichen Glaubens sowohl mit Blick auf den Akt der Weitergabe, als auch hinsichtlich seiner materialen Gegenständlichkeit (der *tradenda* des Glaubens) beständig fortgeschrieben.

Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert in Abgrenzung zu einer Dogmatik des lehrhaften Stillstands:

„[Die] apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt [*Apostolis Traditio ... in Ecclesia proficit*]: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“ (DV 8)

Der Grund, aus dem heraus das Evangelium nicht letztgültig dogmatisch fixierbar ist, liegt in seiner dynamischen Natur, die im wörtlichen Sinne als *dynamis tou theou* (Röm 1,16), als Kraft Gottes zur Rettung, aufzufassen ist. Die Bestimmtheit dieser Kraft im positiven Sinne bleibt an das gebunden, wovor sie negativ betrachtet den Menschen retten soll. Der Glaube an das Evangelium ist daher nur auf Grundlage des Bewusstseins einer defizienten Welt möglich, er setzt, um auf eine oft zitierte Wendung zurückzugreifen, ein „Be-

wußtsein von dem, was fehlt¹⁴ und was die Welt sich selbst nicht zu geben vermag, voraus. In paulinischer Semantik ließe sich diese Defizienz durch den Begriff der Sünde kennzeichnen (vgl. Röm 5,12f.). Die Frage, ob ein gehaltvoller Sündenbegriff in einer reformorientierten, katholischen Theologie noch einen Platz hat, entscheidet mit darüber, ob eine solche Theologie tatsächlich, wie der von Metz eingangs genannte Vorwurf es unterstellt, bloß noch einem „liberalen Minimalismus“ frönt. Ein Verständnis von Lehrentwicklung, das auf der Unterscheidung von Dogma und Evangelium fußt und dem ich mich theologisch verpflichtet sehe,¹⁵ kommt ohne den Rekurs auf Sünde nicht aus.

Dabei gilt es, die individuelle ethisch verengten, oft auf den Bereich der Sexualität fokussierten Pathologien des Sündenbegriffs hinter sich zu lassen. Durch die genannten Verengungen wird der Begriff der Sünde jedoch nicht grundsätzlich obsolet. Der „Sinn der Sünde“¹⁶ oder, genauer formuliert, der Sinn des Nachdenkens über das Sündhafte hat weitreichende Folgen für eine Theologie der Reform. Denn das Fortschreiten in der Überlieferung des Glaubens, von dem das Konzil spricht, zeigt sich auch darin, dass die Kirche eine mit der Zeit voranschreitende Sensibilität für die Manifestationen der Sünde in der Welt *und* in ihrem eigenen Inneren erlangt, weshalb sie die Kraft Gottes, die rettet, in immer expansiverer und damit in immer inklusiverer Weise fassen muss. Dadurch verändert sich der Blick auf unterschiedlichste Individuen und Personengruppen: auf Sklaven,

¹⁴ So der Titel eines Vortrages von Jürgen Habermas, der „unter dem Eindruck der Lektüre des eindrucksvollen Buches von Johann Baptist Metz, ‚Memoria Passionis‘ (2006)“, entstand: J. Habermas, Eine Replik, in: M. Reder, J. Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 94–107, hier: 94.

¹⁵ Vgl. M. Seewald, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. 2019, 111–149; ders., Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben (s. Anm. 10), 360–373.

¹⁶ I. U. Dalferth, Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig 2020, 392: „Der Sinn der Sünde lasst sich daher in zwei Hinsichten konkretisieren. Auf der einen Seite erinnert der Sündentopos daran, dass Menschen sich auch dann nicht selbst durchsichtig sind, wenn sie meinen, sich zu kennen. Auf der anderen Seite macht er darauf aufmerksam, dass Menschen für sich und für andere mehr sind, als sie ahnen, weil an ihrem Ort nicht nur sie handeln und leiden, sondern in und durch ihr Dasein und Sosein Gott seine Liebe in seiner Schöpfung zur Wirkung bringt.“

deren Ausbeutung bis in das 19. Jahrhundert hinein kirchlich toleriert und legitimiert wurde,¹⁷ auf Homosexuelle, denen der Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) bis heute nur mit herablassendem „Mitleid“ (KKK 2358) zu begegnen weiß, auf Frauen, denen es zugemutet wird, sich von den allesamt männlichen Inhabern des kirchlichen Lehramtes über die „persönlichen Möglichkeiten des Frauseins“¹⁸ – und das heißt im katholischen Kontext vor allem: über die Grenzen der persönlichen Möglichkeiten des Frauseins – aufklären zu lassen.

These 3: Die katholische Lehrentwicklung bezieht sich nicht nur auf Erweiterungen, sondern kann auch Korrekturen bestehender Lehrbestände umfassen.

Das Wort *profectus*, das das Zweite Vatikanische Konzil zur Beschreibung der stetigen Weiterentwicklung der Tradition heranzieht (vgl. DV 8), ist nicht im Sinne der modernen Bedeutung von Fortschritt zu verstehen, sondern hat antike Wurzeln.¹⁹ Es geht dem Konzil nicht um ein lineares Progressionsdenken im Sinne eines irreversibel vonstattengehenden Wissenszuwachses, sondern – in der ursprünglichen Bedeutung von *proficio* – um ein Nichtstillstehen, ein Voranschreiten, ein „vom Flecke kommen“²⁰. Die damit verbundene Dynamik, die der *dynamis tou theou* einen propositionalen Ausdruck zu verschaffen hat, kann nicht von einer stillstehenden, in sich ruhenden Kirche hervorgebracht werden, sondern diese Dynamik er-

¹⁷ Vgl. N. Priesching, Die Verurteilung der Sklaverei unter Gregor XVI. im Jahr 1839. Ein Traditionsbruch?, in: Saec. 59 (2008) 143–162.

¹⁸ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres vom 15. August 1988, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 86), Bonn 1986, Nr. 10 [27]; der lateinische Originaltext findet sich in: AAS 80 (1988) 1653–1729.

¹⁹ Von einem legitimen „*profectus*“ im Unterschied zur illegitimen „*permutatio*“ spricht bereits im fünften Jahrhundert Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 23,1, in: ders., *Commonitorium*. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption herausgegeben und kommentiert von M. Fiedrowicz, übersetzt von C. Barthold, Mühlheim/Mosel 2011, 266.

²⁰ K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Hannover ⁸1918, 1964.

fasst auch die Kirche selbst. Pluripotent ist nicht nur ihre Lehre, sondern, da sie Gegenstand ihrer eigenen Lehre ist, auch die Kirche selbst. Die Glaubenslehre und die Kirche sind zwar nicht beliebig wandelbar, aber sie könnten anders sein als sie sich je historisch konkret manifestieren. Das So-Sein der Kirche stellt ihre aktuelle Form dar, das Auch-anders-sein-Können hingegen das Reformpotenzial der Kirche.

Eine Form zu haben bedeutet, eine Bestimmtheit zu besitzen.²¹ Religiöse Institutionen versuchen, so Niklas Luhmann (1927–1998), die „nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin abschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren“²², also den unmarkierten Weltzustand, aus dem Unzähliges werden könnte, in einen markierten Zustand zu transformieren, der viele Möglichkeiten in einige wenige Wirklichkeiten überführt. Durch die so betriebene Komplexitätsreduktion entsteht Sinn. „Sinn oktroyiert eine Form für Erleben und Handeln, die Selektivität erzwingt“, also den Ausschluss von Möglichkeiten zugunsten realisierter Wirklichkeiten, wobei diese Wirklichkeiten die unrealisierten Möglichkeiten nicht letztgültig verdrängen können, sodass Sinn nicht nur als Selektion zu deuten ist, sondern auch

„als Simultanpräsentation von Möglichem und Wirklichem, die alles, was intentional erfaßt wird, in einen Horizont anderer und weiterer Möglichkeiten versetzt. [...] Weltkonstituierender Sinn verweist auf jeweils mehr Möglichkeiten, als im Erleben und Handeln aktuell nachvollzogen werden können – das gilt für konkrete Dinge und Ereignisse, für Zeichen und abstrahierte Symbole, für Meinungen anderer und für Zwecke, aber auch für Negativa wie Mängel, Abwesenheiten, Unterlassungen. In allem sinnhaften Erleben und Handeln wird laufend mehr appraesentiert, als repräsentiert werden kann.“²³

Sich eine Bestimmtheit zu geben ist also nur möglich, wo Unbestimmtes durch Formgebung in Bestimmtes transformiert wird, wobei diese Transformation einen Überschuss des Möglichen zurücklässt, der unrealisiert geblieben, aber potenziell realisierbar ist. Über

²¹ Zum folgenden Abschnitt vgl. Seewald, Reform (s. Anm. 15), 112f.

²² N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1982, 26.

²³ Ebd., 21f.

eine Reform zu streiten bedeutet in diesem Sinne, die Grenzlinie zwischen Wirklichem und Möglichem auszuloten. Eine Reform durchzuführen heißt, diese Grenzlinie zu verschieben, indem einstmals Wirkliches in künftig nurmehr Mögliches, und Mögliches zu fortan Wirklichem verwandelt wird. Das Bemühen um eine ekklesiale Reform bezeichnet die Arbeit an der Form der Kirche, sodass das Verhältnis zwischen kirchlich Wirklichem und theologisch Möglichem neu bestimmt wird.

Reformen in dem Sinne, in denen von ihnen, wie eingangs definiert, im vorliegenden Zusammenhang die Rede ist, verlangen nach einer heiklen Balance zwischen kirchlichem Selbstbewusstsein und kirchlicher Selbstlosigkeit. Denn die Glaubenslehre in ihrer dogmatischen Gestalt steht unter dem Anspruch, zugleich Resultat einer erkannten Wahrheit und Produkt kirchlicher Formgebung zu sein. Dies wird am Begriff des Dogmas deutlich, der „erst seit dem 18. Jahrhundert in der katholischen Theologie und erst seit dem 19. Jahrhundert im offiziellen Sprachgebrauch der Kirche im heute üblichen Sinne“²⁴ Verwendung fand. Ein Dogma bezeichnet im Verständnis des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) einen propositionalen Gehalt, der „mit göttlichem und katholischem Glauben“, also mit dem Glauben, der sich auf Gott, und mit jenem Glauben, der sich auf die Kirche richtet, zu bejahen ist, weil er „im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche – sei es in feierlicher Entscheidung oder kraft ihres gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“ (DH 3011). Dogmatisches Lehren steht also einerseits unter dem normativen Anspruch des von Gott kundgetanen Evangeliums. Andererseits ist die *propositio ecclesiae*, die Vorlage durch die Kirche, konstitutiv für das Dogma. Daher kann diese *propositio* nicht beliebig ausfallen, ihre Bandbreite ist also nicht omnipotent. Sie muss jedoch pluripotent sein, also eine gewisse Variationsbreite aufweisen, die nicht bloß sprachlich-expressiver, sondern auch sachlich-formativer Art ist, da es ansonsten keiner eigenen mit einem Glaubensimperativ (der *fides catholica*) ausgestatteten Vorlage einer als geoffenbart geltenden Wahrheit durch die

²⁴ Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (s. Anm. 13), 68.

Kirche bedürfte. Gerade das Erste Vatikanische Konzil stellt, so Hermann Josef Pottmeyer (1934–2023), eine wichtige Etappe

„der Entwicklung des Bewußtseins der Kirche von sich selbst [dar], nicht nur Hüterin und Zeugin eines überlieferten Erbes zu sein, sondern auch aktive Gestalterin dieses Erbes oder – modern gesprochen – aktives Subjekt der eigenen Geschichte. Das war die Entwicklung hinter der ‚Entwicklung‘ des Petrusamtes zum monarchischen Primat. Es war eine einseitige Entwicklung, weil sich das neue Bewußtsein der Kirche von sich selbst vornehmlich im Papst darstellte.“²⁵

Das kirchliche Selbstbewusstsein, in gewissen Grenzen „Gestalterin“ der propositionalen Bestimmtheit des Evangeliums zu sein, birgt jedoch zwei Gefahren: die Gefahr des alethischen Relativismus, der das Evangelium als plastische Masse begreift, aus der unter der formenden Tätigkeit einer sich wechselnden Trends anpassenden Kirche alles werden könnte, und die Gefahr der ekklesialen Selbstidolatisierung, die zeitbedingt von der Kirche hervorgebrachte Ver eindeutigungen des Evangeliums als einzig mögliche, notwendig zu glaubende, unabänderlich feststehende Lehraussagen begreift.

Um beiden Gefahren zu entgehen, ist kirchliches Selbstbewusstsein nur erträglich, wenn ihm kirchliche Selbstlosigkeit zur Seite steht. Denn eine *propositio ecclesiae* ist eine *res mixta*, ein Amalgam aus allem, was menschlich ist: Glaube und Erkenntnis, intellektuelle Beschränktheit und Sünde, subjektive Redlichkeit und objektives Ungenügen, Zeitgeistigem und dem Bestreben, über die eigene Zeit hinaus Allgemeines auszusagen. Eine Kirche, die ihre Lehre ernst nimmt, steht zu diesem Amalgam und versucht, seine normativ bedeutsamen Bestandteile unter wechselnden Bedingungen aus ihm herauszupräparieren, was jedoch nie gelingt, ohne dass sie erneut mit Zeitbedingtem vermischt werden. Diese Operation, die die Glaubenslehre einer letztgültig fixierbaren Gestalt entzieht, darf nicht im bloß strategischen Sinne missverstanden werden. Weder die Fiktion einer feststehenden Kirche mit unwandelbarem Lehrkern noch das Bemühen, die Kirche zu „retten“, indem man sie gelegentlich auf den neuesten Stand gesellschaftlicher Exspektanzen bringt,

²⁵ H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (QD 179), Freiburg i. Br. 1999, 29.

werden dem Auftrag der Kirche gerecht. „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren“ (Mk 8,35). Dort hingegen, wo es der Kirche nicht um sich geht, mag diese Selbstbezogenheit nun im Gewand amtlich-autoritärer Besserwisserei oder in der Gestalt erwartungsbeflissener Reformpläne daherkommen, sondern wo die Kirche um des Evangeliums willen beständig an ihrer Form arbeitet, braucht sie sich um ihren Fortbestand keine Sorgen zu machen.

Autorinnen und Autoren

Christof Breitsameter, Dr. theol., ist Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Christiane Bundschuh-Schramm, Dr. theol., ist Referentin in der Hauptabteilung Pastorale Konzeption in der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Herbert Haslinger, Dr. theol., ist Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Hans-Joachim Höhn, Dr. theol., ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Husch Josten ist Schriftstellerin und lebt in Köln. Für ihren Roman „Land sehen“ (Berlin Verlag 2018), einer literarischen Auseinandersetzung mit dem Glauben, erhielt sie 2019 den Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Stefan Kopp, Dr. theol., ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Michael Seewald, Dr. theol., ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Stephan Tautz, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Klaus Unterburger, Dr. theol., ist Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.