



Dokumentation

Michael Hochschild

Von gesellschaftlichem und kirchlichem Neuland¹

– Herausforderungen der Glaubensweitergabe –

Meine Damen und Herren!

Es wäre verführerisch eine Tagung zum Thema der Glaubensweitergabe religionssoziologisch damit zu eröffnen, Ihnen vom beschleunigten Traditionsabbruch der letzten Jahre sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft zu berichten. Es wäre verführerisch, weil diesbezüglich die Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte in der Tat keiner inneren Dramaturgie entbehren und geeignetes Anschauungsmaterial zur Analyse von Christentum und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft darbieten.

Aber was wäre damit Wesentliches gewonnen? Man käme damit nur graduell über die kirchlichen Zeitdiagnosen eines Alfred Delp oder Ivo Zeiger hinaus, die bereits in den 50er Jahren von Deutschland als einem Missionsland sprachen.² So könnte man ihre Negativprophetien mit aktuellen religionssoziologischen Problemanzeigen wie der Pluralisierung, Globalisierung, Individualisierung und natürlich Säkularisierung bestätigen und zugleich für heute konkretisieren. Aber hat sich seit den 50er Jahren in Gesellschaft und Kirche tatsächlich so wenig geändert, dass man noch immer diesselben Be-

fürchtungen wälzt und Theorien benutzt, die diese bestätigen? Zweifel sind angebracht. Es wäre also verführerisch so zu beginnen, wie ich es angedeutet habe, weil es verführerisch einfach ist, das Problemarsenal der „Zeichen der Zeit“ wieder einmal aufzufüllen und dabei ins Horn der Kirchenkrise zu stoßen. Stattdessen will ich Ihnen eine Skizze gesellschaftlichen und kirchlichen Neulands präsentieren und mit dem Missverständnis aufräumen, Religionssoziologen seien immer dann am ehrlichsten, wenn ihre Analysen am grausamsten ausfallen.

Erlauben Sie mir ein kurioses Beispiel, das deutlich macht, wo fundamentale Rezeptionsbarrieren zwischen Soziologie einerseits und Kirche andererseits liegen. Soziologisch gilt: Alles, was eine Funktion hat, ist ersetzlich. Unersetzlich ist nur, was zu nichts taugt. Ergo: Entweder taugt Kirche auf dem religiösen Markt zu nichts oder sie ist ersetzlich. Eine unerquickliche, vor allem schiefe Alternative, die mehr über die Schlichtheit soziologischer Hintergrundannahmen verrät als die Realität von Kirche angemessen zu bedenken. Daraus kann man bereits eine weitreichende Schlussfolgerung ziehen: Wer wie Kirche und Gesellschaft zu Beginn des neuen Jahrtausends eine weite Reise unternehmen will, sozusagen im Begriff ist, sich zu neuen Ufern aufzumachen, der braucht gute, genaue vor allem aber aktuelle Karten. Und Sie sehen daran, dass meine Absicht, Ihnen statt von einer Uferpromenade auf halbwegs bekanntem Terrain der Kirchenkrise vielmehr vom jenseitigen Neuland zu berichten, Auswirkungen auf Art und Weise hat, wie ich die Situation von Christentum und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft analysiere. Vom Neuland gesellschaftlichen Handelns und Kommunizierens zu berichten hat also auch Konsequenzen auf das soziologische Denken, das man braucht, um das Neuland angemessen zu studieren.³ Sonst läuft man – bildlich gesprochen – Gefahr im Zeitalter der Gentechnik seine so-

ziologische Analyse mit Instrumenten aus der Bronzezeit auszustatten und wundert sich, dass alles irgendwie diffus und schlecht zuordbar ist und merkt eben nicht, dass es schon an der Wahl der Beobachtungstechniken liegt, warum das Jagen nach Erkenntnis stets unbefriedigend verläuft.⁴

Eine soziologische Analyse üblichen Zugschnitts erweckt leicht den Eindruck von Objektivität. Der Befund einer undurchschaubaren, weil überkomplexen Welt wirkt neutral, ja beobachtungsunabhängig und von daher für die Theologie maßgebend. Sollte jedoch die soziologische These von der gesellschaftlichen Pluralisierung tatsächlich stimmen, dann heißt das auch, dass z.B. Soziologie und Theologie zwei gleichberechtigte Perspektiven auf die Wirklichkeit von heute darstellen und deshalb gut beraten sind, sich gegenseitig auszutauschen, um ein angemessenes Bild von der Gesellschaft und der Kirche zu bekommen. Man muss jedoch eingestehen, dass der interdisziplinäre Dialog zur Zeit noch zu sehr als theologische Einbahnstraße geführt wird.⁵ Als Soziologe kann man daraus immerhin lernen, dass es wichtig ist, die Realität von Kirche von außen so zu beschreiben, dass man sich drinnen freiwillig wiedererkennen kann. Und wenn die soziologische These vom gesellschaftlichen Pluralismus ohnehin nicht stimmt, dann erübrigt sich der theologische Bezug auf soziologische Erkenntnisse von selbst. Man erkennt daran leicht, dass auch die Soziologie eben über kein Geheimwissen vom gesellschaftlichen Neuland verfügt, auch wenn das von Seiten der Theologie heute nicht selten erhofft wird. Was den soziologischen Blick auf Kirche interessant macht, ist nicht seine ihn gegenüber der Theologie auszeichnende Informationsüberlegenheit, sondern seine Andersartigkeit mit der er diesselben Phänomene beobachtet, analysiert und auf diese Weise eine Entscheidungsunterstützung für die Zukunftsfähigkeit von Kirche und Christentum betreiben kann.

Was es für Kirche heisst, dass die moderne Gesellschaft überkomplex ist und nicht mehr in einfachen Ursache-Wirkungszusammenhängen zu begreifen ist, will ich Ihnen am Beispiel der Säkularisierungsthese kurz andeuten: Im gesellschaftlichen Neuland von heute büßen die eingeschliffenen Kontrastierungen erheblich an Sinn ein. Noch immer wird die Zukunft des Glaubens als von der säkularisierten Gesellschaft dramatisch bedroht angesehen. Sie erinnern sich an die entsprechende Quaestiones Disputatae von Faulhaber und Stillfried aus dem Jahr 1998 mit dem Titel „Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft“. Aber schon längst ist Säkularisierung heute sowohl zum Motor als auch zum Widerstand von Religion geworden. Eine „Werktagsheiligkeit“ oder „Alltagsfrömmigkeit“ beispielsweise kann es als zeitgenössischen Frömmigkeitsstil genauso wie die kirchliche Lebensform der Säkularinstitute erst unter Bedingungen der Säkularisierung geben, weil die vermeintlich pure Immanenz erfolgreich auf Zeichen der Transzendenz durchsucht wird, wo man zunächst davon ausgeht, dass die radikale Verweltlichung der Moderne solche Spurensuche verunmöglicht hat.

Das zeigt nocheinmal die Dringlichkeit, das gesellschaftliche Neuland auch in seinen religionssoziologischen Umrissen zu kartographieren. Denn an diesem Beispiel wird deutlich, dass aus einstigen Gegnern Verbündete werden können, obgleich ihre Zielsetzung dieselbe bleibt und sich nach wie vor widerspricht. Ich mute Ihnen diese soziologischen Höhenwanderung zu, weil ich davon ausgehe, dass es wichtig ist, das sich vor uns erstreckende Neuland nicht mit althergebrachten Unheilbegriffen wie dem der Säkularisierung vorschnell zu besetzen, sondern in paulinischer Manier besonnen zu prüfen und schließlich das Gute zu behalten.

Aus diesem längeren Vorspann ergibt sich nun folgende Vorgehensweise für die Erkun-

dung des gesellschaftlichen Neulands in seiner Bedeutung für Christentum und Kirchen. Entlang dreier biblischer Leitmotive spanne ich meine Analyse auf. Erstens: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden (2 Kor 5,17). Unter diesem Motto will ich eine Skizze fundamentaler gesellschaftlicher Transformationsprozesse vorlegen und Veränderungen im Religionssystem mitbedenken. Es geht hierbei nicht um kulturelle Zeitdiagnosen, wie sie derzeit unter Rückgriff auf das Modell der Erlebnisgesellschaft die Runde machen, aber für die Kirche aus mehreren Gründen untauglich sind, weil z.B. deren empirisches Material überaltert ist, der Familie in dieser Gesellschaftsperspektive noch nicht einmal ein Platz als Erlebnismanager eingeräumt wird und die postulierte Ablösung der Überlebensfrage durch Fragen des Erlebens lediglich auf westeuropäische und nordamerikanische Gesellschaften passt und Kirche als transkulturellen Akteur für Überlebensfragen in anderen Regionen unsensibel werden lässt. Solidarität hat ja gerade damit zu tun, dass man seine Fragen nicht zu denen der anderen macht, sondern umgekehrt verfährt.⁷

Zweitens will ich die gesamtgesellschaftlichen Veränderungen in ihren Konsequenzen für Kirche und Christentum aufzeigen und dabei die These aufstellen, dass sich das diesbezügliche Neuland als soziales Netzwerk begreifen lässt. Ich gehe davon aus, dass sich auf diese Weise eine Antwort auf die Fragen finden lässt, wie der pluriforme Katholizismus seine Einheit wahren kann, ohne sich seiner Binnendifferenzierung zu entledigen –entsprechend dem biblischen Leitmotiv „allen alles zu werden, um einige zu retten“ (1 Kor 9,22).

Und drittens und letztens will ich mit Herausforderungen der Glaubensweitergabe aus soziologischer Sicht schließen. Als biblisches Leitmotiv für dieses Thesenensemble wähle ich Gen 12,2: Du sollst ein Segen sein.⁸

1) „Altes ist vergangen, Neues ist geworden.“ – Eine Skizze gesellschaft- lichen Neulands

1.1) Protestkulturen in der modernen Gesellschaft: Phänomen und Folgen

Die moderne Gesellschaft ist nicht mehr in Klassen und Stände unterteilt, sondern nach gesellschaftlichen Arbeitsbereichen eingeteilt, die Soziologie spricht genauerhin von gesellschaftlichen Funktionssystemen.⁹ Wir können deshalb z.B. Politik, Recht, Erziehung und Wissenschaft als derartige gesellschaftliche Teilbereiche identifizieren. Wirtschaft und Religion spielen dabei jedoch eine besondere, je eigene Rolle. Während Wirtschaft die Rolle des führenden Teilsystems übernimmt, kommt Religion die undankbare Rolle des Modernitätsverlierers zu. Sie wird – entgegen ihrem Selbstverständnis – ebenso wie andere gesellschaftliche Arbeitsbereiche nur noch für spezifische Frage- und Problemstellungen zuständig und entwickelt sich damit allmählich von einer Alltagskommunikation zu einer Sonderkommunikation der Gesellschaft, für die man Motive aufbringen muss, um daran zu partizipieren. Religion büßt ihre lebensweltliche Selbstverständlichkeit ein. Erschwerend kommt hinzu, dass sich Modernität bekanntlich durch eine gewisse Traditionsvergessenheit auszeichnet. Nicht nur die Weitergabe von Traditionen an die nächste Generation gestaltet sich oftmals äußerst schwierig, sondern sogar die Bewahrung von Traditionen fällt mancherorts ersatzlos aus. Das gilt gesamtgesellschaftlich wie innerkirchlich, führt also zum einen zum Konflikt von religiösen (traditionsschweren) und säkularen (traditionskritischen) Weltbildern und zum anderen zur Erosion innerkirchlicher Traditionen.¹⁰

Das sind Resultate der Herausbildung der modernen Gesellschaft etwa im 17./18. Jahrhundert, als die Gesellschaft vom Schichtprinzip auf Arbeitsteilung umstellte. Wir kennen heute – im Rahmen der sogenannten Theorie sozio-kultureller Evolution¹¹ – insgesamt drei Etappen der bisherigen Gesellschaftsentwicklung. Entsprechend ihres vorrangigen Einteilungsgrades unterscheiden wir segmentär-differenzierte, stratifikatorisch-differenzierte und schließlich arbeitsteilig sprich: funktional-differenzierte Gesellschaften. Gesellschaft formierte sich zunächst familienhaft in jeweils voneinander abgeschlossenen, aber untereinander gleichartigen Segmenten. Darauf folgt die Etappe der geschichteten Hochkulturen, wie wir sie z.B. im Feudalwesen des Mittelalters ausmachen können und noch im Ständewesen gegeben sind. Gesellschaftlicher Standort und Aktionsradius des Einzelnen sind bis zu diesem Zeitpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung vornehmlich durch Geburt also durch Herkunft bestimmt. Das ändert sich durch die Herausbildung der modernen Gesellschaft im 17./18. Jahrhundert. Der Zugang zu den unterschiedlichen Arbeitsbereichen wie Erziehung, Bildung, Recht und Politik u.a. stehen jedem Individuum prinzipiell offen. Aber prinzipiell auch der Ausgang. Ganz allgemein gesagt: In der modernen Gesellschaft ist es das Individuum, das entscheidet, woran und wie lange es an bestimmten Veranstaltungen des jeweiligen Gesellschaftsbereichs partizipiert.

Die moderne Gesellschaft organisiert forthin den bevorzugten individuellen Standort in der Gesellschaft vornehmlich über Zugehörigkeiten in Form von Mitgliedschaften zu bestimmten Institutionen wie Parteien, Gewerkschaften und auch Kirchen u.a. Nicht mehr Geburt, sondern milieubezogene Herkunft legen nunmehr karrierebedeutsame Biographiemarkierungen fest. Damit ist gemeint, dass Partei- oder Kirchenzugehörigkeit Auf- und Abwind für Karrieren zur Fol-

ge hatten und darüber hinaus das individuelle Verhaltensrepertoire grob orientierten. Die Grenzen dieser „Organisationsgesellschaft“ (Pollack) werden heute am Phänomen der neuen sozialen Bewegungen sichtbar. Denn diese lassen sich nicht von der Organisationsgesellschaft vereinnahmen, sondern rangieren als spezifische Protestbewegungen nach dem paradoxen Motto: Sie sind, wogegen sie sind!¹²

Sie formieren sich z.B. als ökologischer Protest gegen industrielle Praktiken oder als Friedensdemonstration gegen Militäraktionen. Von den 60er bis in die 80er Jahre zählten zu diesen Bewegungen im Kern die Friedens-, die Anti-AKW-, die Umwelt-, die Dritte-Welt-, die Selbsthilfe-, die Alternativ- und die Frauenbewegung. Die großen Protestereignisse noch der 80er Jahre hatten viele tausend Menschen auf die Straße gebracht. Heute gehören solche Großereignisse weitgehend der Vergangenheit an. Dennoch wird auch die Bewegungsforschung immer wieder von Protestereignissen überrascht, etwa von Protesten gegen den Golfkrieg oder den Lichterketten gegen fremdenfeindliche, rechtsradikale Gewalt.

Diese Proteste haben mittlerweile längst den Ruch des Unkonventionellen abgestreift. In beinahe allen Politikbereichen gehören Proteste heute zum Standortrepertoire eines bürgerlichen Engagement – man denke nur an die CDU-Kampagne um die doppelte Staatsbürgerschaft oder die Proteste gegen die Green-Card-Initiative in Nordrhein-Westfalen oder auch die Anti-Kohl-Strategie des vergangenen SPD-Bundestags-Wahlkampfes. Fest steht zunächst, dass sie ein Produkt der späten Moderne sind, aber gegen dieselbe rebellieren. Ein Protest ist nun einmal keine Opposition, die jederzeit bereit sein muss auch Verantwortung zu übernehmen. Ein Protest figuriert vielmehr als institutionalisierte Mahnwache und weiß deshalb, was zu tun ist, dass es besser wird und vor allem,

wo der Mangel beziehungsweise der Schaden liegt: nämlich nicht auf der eigenen Seite, sondern stets auf der anderen Seite (eben des Militärs, der Industrie oder dergleichen). Nur dort kann sich etwas tun, wenn sich die Situation verbessern soll. Protestbewegungen arrangieren sich deshalb um ein bestimmtes Protestmotiv – ein Thema wie z.B. die Ökologie- und nehmen für sich diesbezüglich ein besseres Wissen in Anspruch.¹³ Auf diese Weise formieren sich Protestbewegungen als Wertegemeinschaften ohne die dazu übliche Sozialform der Organisation anzunehmen.¹⁴ Sie verzichten damit nicht völlig auf Mitglieder, aber spannen ihr gesellschaftliches Resonanzfeld über Anhänger unterschiedlichen Grades breit auf und geben dem modernen Individuum die Chance zu differenzierter Teilnahme.

Protestbewegungen lassen sich gesellschaftlich nicht domestizieren und sind gleichwohl in der Form des Protests an dieser Gesellschaft mit ihr unweigerlich verbunden. Ihre gesellschaftliche Funktion besteht nicht mehr in dem Bemühen um revolutionäre Gegenentwürfe wie noch bei den Vorläufern der marxistischen Tradition oder des „collective behaviour“, sondern in der reformorientierten, korrigierenden und dauerhaften Einmischung in die institutionalisierte Politik.

Die moderne Gesellschaft erzeugt mit den Protestbewegungen darüber hinaus ihre eigene Klientel, nämlich Gegenbewegungen z.B. als Wiedererstarben des Bürgertums oder neokonservativer oder auch fundamentalistischer Art. Der Bewegungsforscher Dieter Rucht schließt daraus, dass wir uns derzeit auf dem Weg in eine „Bewegungsgesellschaft“¹⁵ befinden. Damit wäre zwar z.B. das Prinzip der gesellschaftlichen Arbeitsteilung gewahrt, zugleich aber mittels der Bewegungen eine Entgrenzung der Arbeitsbereiche eingeleitet und seit der Herausbildung der modernen Gesellschaft im 17./18. Jahr-

hundert zum ersten Mal ein relativ grundlegender gesellschaftlicher Gestaltwandel der späten Moderne sichtbar, der zugleich die Schlüsselbegriffe der modernen Gesellschaft wie Partizipation, Entscheidung, Identität, Zugehörigkeit und natürlich Freiheit neu komponiert. So bekommt das moderne Individuum andere gesellschaftliche Partizipationschancen, wenn es nicht als Mitglied in einer Organisation eingebunden, sondern sein zeitlich begrenzter Einsatz zu einem bestimmten Problemempfinden gefragt ist.

Welche Umriss des gesellschaftlichen Neulands werden weiterhin sichtbar, wenn man sich auf das Phänomen der Protestbewegungen zunächst einmal einlässt? Im Rahmen gesamtgesellschaftlicher Bewegungen werden gesellschaftliche Ressourcen (also soziale Kräfte und Energien) mobilisiert, die als Gruppensolidaritäten auf die Identitätsbildung des Einzelnen zurückwirken. Man kann das an einer veränderten Selbstvergewisserungsformel anschaulich machen: Einer kognitiven Selbstvergewisserung eines René Descartes (Ich denke, also bin ich!) folgte in den 80/90ern die negative Leitthese Pascal Bruckners (Ich leide, also bin ich!)¹⁶ und erreichte heute im Medienzeitalter die Form: Ich werde gesehen, also bin ich! – so könnte man auch die Erfolgsformel von RTL-2 („Big Brother“) resümieren. Das hat nicht nur mit Voyeurismus und Exhibitionismus zu tun, sondern noch vielmehr mit dem Ende der allgemeinen Larmoyanz: Die Zeichen stehen auf schön – nicht nur für die Wirtschaft, sondern durchaus auch für Religion, nur für Kirche kann man zweifeln. Der religiöse Markt zeigt heute z.B. die gestiegene Nachfrage nach religiösen Angeboten unter den Bedingungen verknappter Ressourcen an, nämlich unter Bedingungen der säkularisierten Gesellschaft. Eine Kirche, die sich auf ihre Fahnen geschrieben hat, die Zeichen der Zeit zu erkennen, hat dementsprechend viel zu tun. Man muss beinahe befürchten: Sie kommt aus dem Schauen nicht mehr heraus und

hinterlässt daher selbst keine eigenen Signale, die von anderer gesellschaftlicher Seite wahrgenommen werden können. Für sie trifft eher die Frage zu: Werde ich gesehen? Bin ich? Merke: Wer sich zu viel mit anderen aufhält, hat selbst wohl nichts zu sagen.

Die „Neuen sozialen Bewegungen“ illustrieren beispielhaft, wie man das, was man zu sagen hat, unterschiedlichen Adressaten auf unterschiedliche Weise mitteilt. Sie scheren dazu aus dem gesellschaftlichen „Prozess des Organisierens“ (Weick), wie er in Institutionen und Korporationen, Parteien und Verbänden und eben auch in der Kirche als Organisation üblich geworden ist, aus und gestatten statt exklusiver Mitgliedschaft eine Art Mehrfachzugehörigkeit. Je nach subjektivem Protestmotiv kann man sich in der einen oder anderen Bewegung engagieren. Ja, es war geradezu typisch für die Anhänger der Friedensbewegung, dass man sich bei events der Dritte-Welt-Bewegung wiedersah. Die „Neuen sozialen Bewegungen“ mobilisieren anscheinend das individuelle Engagement, ohne es, wie in den Organisationen üblich, gänzlich zu vereinnahmen. Das gelingt, indem die Bewegungen ihre Organisationskultur entlang von Gelegenheits-, Motivations- und Rechtsstrukturen zu differenzieren verstehen: An einer Mahnwache gegen einen rechtsradikalen Anschlag mitzumachen bietet so gesehen die Möglichkeit, beim nächsten Mal eine gemeinsame Demonstration zu organisieren und sich schließlich als Basisaktivist der Bewegung zur Verfügung zu stellen. Aber nicht jeder Kontakt mit einer Bewegung endet in einer bewegungsinternen Karriere. Oft bleibt es beim lockeren Anschluss als Sympathisant. Sie können daran sehen, dass die „Neuen sozialen Bewegungen“ ein typisches Phänomen der gesellschaftlichen Pluralisierung darstellen. Weder als Szene von unterschiedlichen Bewegungen noch innerhalb einer Bewegung wird eine nivellierende Einheitskultur erreicht oder angestrebt. Der Verlust an homogener

Substanz, der im Rahmen der gesellschaftlichen Pluralismusthese immer wieder nicht zuunrecht beklagt wird, greift innerhalb der Bewegungen als Motor einer pluralismusfähigen Sozialstruktur.

Auffallend ist dabei auch, dass sich die Bewegungen geschickt der neuen Medien bedienen und sich über Internet sogar als transnationale Protestgemeinschaft formieren. Zur Einordnung als Globalisierungsphänomen ist aber weniger die vordergründige Tatsache von Bedeutung, dass es die Ökologiebewegung mit Green Peace zu einem global player geschafft hat, der der Wirtschaft protestierend gegenübersteht. Entscheidend ist vielmehr, dass die Bewegungen ein Entgrenzungsphänomen darstellen. Anthony Giddens zufolge geht es bei der Globalisierung weniger um die Erschließung von Weltmärkten als um die Folgen der strukturellen Veränderungen innerhalb der Gesellschaft selbst¹⁷. Als Hauptkennzeichen der derzeitigen Globalisierung führt er deshalb die „Entbettung von Strukturen“ an und zielt damit auf das bereits einsetzende Neuarrangement gesellschaftlicher Wirklichkeit, die die sogenannte „Rückbettung von Strukturen“ leistet. So gesehen ist die Vergemeinschaftung, die in den „Neuen sozialen Bewegungen“ zustandekommt, ein Globalisierungsergebnis. Denn je klarer heute das Phänomen der Individualisierung und damit das Phänomen der Abgrenzung von der Masse zu Tage tritt, desto wichtiger wird das individuelle Bedürfnis, sich in die richtigen Kreise einreihen zu können. Man entscheidet gewissermaßen ständig selbst, welchem Netzwerk man angehören und von welchem Netzwerk man sich abgrenzen möchte. Deshalb nimmt der individuelle Stellenwert von Vergemeinschaftungsprozessen (im Sinne der Bildung von überschaubaren Gesinnungs- und Wertegemeinschaften) im Zuge der Individualisierung eher zu als ab. Die sozialen Netzwerke der Bewegungen bieten Rückbettungsoptionen für die Individuen, die auf-

grund der Individualisierungsprozesse aus ihrer milieubezogenen Herkunft freigesetzt wurden und nach einer neuen gesellschaftlichen Beheimatung suchen. Mit der Folge, dass die heute zustandekommende Vergesellschaftung weder auf Vermassung noch auf zweckgeleitete Zusammenschlüsse (wie für Organisationen typisch) zielt, sondern Mehrheiten mehrheitlich über gesinnungsfeste Minderheiten organisiert.¹⁸ Deshalb stellt sich im Blick auf die Zukunft der Kirche die Alternative von Volkskirche oder Sekte erst gar nicht mehr, weil die Gesellschaft stets sozusagen zu ihrem Konzert der Stimmen einen vielstimmigen Kanon braucht. Wahlverwandtschaften werden gesucht und Qualverwandtschaften vermieden oder beendet. Die Bewegungen realisieren den Zusammenschluss partikularer Gemeinschaften zu einem einheitlichen politischkulturellen Gemeinschaftshandeln. Die Gesellschaft inszeniert sich neu: als eine Art Netzwerkgesellschaft.¹⁹

1.2) Die Metamorphose des Religionssystems

Ich blende nunmehr vom gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang der heutigen Entwicklungen ins Religionssystem hinein. Die These lautet: Die Umrisse des gesellschaftlichen Neulandes werden auch im Religionssystem sichtbar und auch hier in Form von Bewegungen.²⁰

Die Situation, in der sich Religion heute befindet, ist alles andere als eindeutig. Im Gegenteil: sie ist sogar teilweise widersprüchlich, mindestens aber hoch differenziert und von daher unübersichtlicher als früher. War früher Religion zumindest im westeuropäischen Raum vor allem mit Christentum und Kirche gleichzusetzen und daher relativ eindeutig, so sammeln sich unter dem Oberbegriff der Religion heute eine ganze Bandbreite von unterschiedlichen und in mancher Hinsicht gegensätzlichen Phänomenen.

Will man diese Widersprüchlichkeiten, Uneindeutigkeiten, ja Unübersichtlichkeiten von Religionen in moderner Gesellschaft dennoch auf einen Begriff bringen, dann bietet sich dafür die Formel an: „Religion sei in Bewegung geraten“. Das gilt in mehrfacher Hinsicht. Ich beschränke mich auf drei Perspektiven:²¹

Das trifft *erstens* insofern zu, als Bewegung, also Mobilität, Flexibilität, Geschwindigkeit, in einem Wort: Modernisierung Religion erreicht hat. „Religion sei in Bewegung geraten“ heißt dann, dass es mittlerweile zur Etablierung eines „diffusen religiösen Feldes“ (Gabriel) gekommen ist, das in krassstem Gegensatz zur Vergangenheit der christlichen Einheitskultur des Mittelalters steht, die sich bezüglich der prägenden Einheits-erfahrungen im Milieukatholizismus mindestens durchgehalten hatte. Damit kommen verschwommene Grenzen des Objektbereichs Religion, in der Regel unter dem Begriff der „Entgrenzung“, zur Sprache. Was in der modernen Gesellschaft als Religion erscheint, ist relativ unbestimmt. Es kann sich um Esoterik, New Age, Okkultismus und Vertrauterer wie Christentum und andere Weltreligionen handeln, vom Tische rücken bis zur Psychodynamik reichen und ist bereits als „Medienreligion“ konsumierbar. Die soziale Bezugsgröße ist jetzt nicht mehr die Gesellschaft, sondern das Individuum, das entscheidet, ob, wie und wie lange es an religiösen Veranstaltungen partizipiert. Es profitiert dabei von einem religiösen Markt mit mehreren Anbietern, zwischen denen es vergleichen und schließlich auswählen kann. Tatsächlich ist es aber eine empirisch nicht haltbare Unterstellung, dass solche Marktverhältnisse zulasten der Kirchenbindung und zum Austritt aus der Kirche führen. Wie eine empirische Studie zum Kircheneintrittsverhalten in Ostdeutschland nachweist,²² ist es in der Regel immer noch die Kirche, die die diesbezüglichen religiösen Entscheidungen absorbiert, sofern es dazu

kommt. Erst wenn dies unterbleibt, sind religiösen Patchwork-Identitäten keine Grenzen mehr gesetzt. Die Pastoral ist heute aufgefodert, eine religiöse Entscheidungskultur aufzubauen und sowohl für die fundamentale Entscheidung an Religion und Kirche überhaupt teilzunehmen als auch für die anschließende Freiheit der Entschiedenheit zu sorgen, ohne diese die fundamentale Entscheidung im Alltag nicht durchgetragen werden kann.²³

Religion ist *zweitens* im soziologisch eigentlichen Sinne des Wortes „in Bewegung geraten“. In den 90er Jahren entpuppt sie sich in einer Bewegungskultur.²⁴ Sie nimmt also die Form „sozialer Bewegungen“ an.²⁵ Und das nicht nur außerhalb der Kirche, sondern auch – religionssoziologisch nur spärlich entdeckt – auch innerkirchlich als Szene sogenannter „Neuer Geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen“.²⁶ Allem Anschein nach sind „religiöse Bewegungen“ heute besonders geeignet, die zustandekommenden, individuellen Entscheidungen, an Religion zu partizipieren, für sich in Anspruch zu nehmen.²⁷ Der Unterschied zwischen Bewegung und Kirche ist (besonders was „Neue Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen“ betrifft) nicht so sehr inhaltlicher Art, sondern wohl vor allem darin zu sehen, wie religiöse Vergemeinschaftung, beziehungsweise religiöse Vergesellschaftung betrieben wird, und welches religiöses Klima das jeweils hinterlässt. In den „Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen“ kommen geistliche Wahlverwandtschaften zustande, wohingegen Pfarrgemeinden oftmals an ihren „Qualverwandtschaften“ zugrunde zu gehen drohen.²⁸ Damit ist freilich nicht gesagt, dass „Wahlverwandtschaften“ nur hier und Qualverwandtschaften nur dort zustandekommen können. Aus allen „Wahlverwandtschaften“ können „Qualverwandtschaften“ werden. Das zeigt die jüngere Koalitionskultur der bundesrepublikanischen Politik eindrucksvoll. Denken Sie nur an den kürz-

lichen Verhandlungsmarathon zwischen SPD und Bündnis 90/Die Grünen in Nordrhein-Westfalen. Dennoch gilt im Blick auf Kirche, dass Pfarrgemeinden für territoriale Versorgungszwecke eingerichtet wurden und damit nicht automatisch und von selbst zu geistlichen Wahlverwandtschaften führen, aber dort, wo sie funktionieren, ihre Vitalität vermutlich daher beziehen können.

Drittens ist die Formel „Religion sei in Bewegung geraten“ insofern angebracht als ein religionssoziologisch-theologisches Nachdenken über unterschiedliche Sozialformen von Religion in moderner Gesellschaft eingesetzt hat. Die diesbezüglichen Theorieangebote betonen den derzeitigen Differenzierungshorizont des Christentums, wenngleich mit unterschiedlicher Akzentsetzung. Kirche als Forum beziehungsweise Szene (Höhn), Dienstleistungsorganisation (Ebertz) beziehungsweise Unternehmen (Hilberarth) heißen die diesbezüglichen Vorschläge. Sie differenzieren Kirche und Christentum allesamt im Anschluss an die Tradition einer Sozialwissenschaft, die als Soziologie ihre Karriere der Differenzierungswissenschaft erfolgreich durchlaufen hat, aber heute zusehens vor die heikle Frage gerät, was die differenzierten Teilsysteme der Gesellschaft überhaupt noch zusammenhält.²⁹ Diese Frage stellt sich mit Nachdruck auch für die Versuche, den binnenkirchlichen Horizont immer weiter zu differenzieren, ohne anzugeben, was der rechte mit dem linken Rand der Kirche noch zu tun hat, ja was z.B. vor der Verselbständigung der Teilsysteme Diakonie, Theologie und Kirche schützt. Hier tut sich allerdings ein kirchensoziologisches Vakuum auf: Man differenziert Kirche auf Kosten ihrer Einheit, solange man nicht in der Lage ist, anzugeben, wie Einheit und Differenzierung zusammenhängen.

Das Kernproblem, eine angemessene Sozialform heute zu benennen, besteht momentan wohl darin, dass bestimmte kirchensoziologische Atavismen nicht überwunden wer-

den.³⁰ Als Negativbeispiel kann die aktuelle Shell-Studie³¹ angeführt werden. Sie tastet die Kirchlichkeit Jugendlicher und junger Erwachsener im Jahre 2000 mit Kategorien einer Kirchensoziologie aus den 60/70er Jahren ab und schlussfolgert daraus für das Verhältnis von Kirche und heutiger Jugend gestiegene Entfremdungsprozesse, ohne die Möglichkeit vorzusehen, dass sich das, was man unter Kirchlichkeit versteht und tut in der Zwischenzeit selbst geändert hat und von ihr, aufgrund kategorialer Überalterung, nur nicht erfasst wird. Immerhin zeigt Daniëlle Hervieu-Léger am Beispiel der französischen Kirche die Korrosionsschäden der Kirchenmitgliedschaft auf und belegt in diesem Rahmen, dass es zur Flexibilisierung kirchlicher Zugehörigkeiten kommt. Sie spricht in diesem Zusammenhang von einem erneuerten Pilgertum und dem Wiedererstarken von Konversionsbiographien.³²

Mit anderen Worten: Wer von der gegenwärtigen Religionssoziologie mehr erwartet als ihren empirischen Befund zur Kirchenkrise, und sich von ihr gar einen Beitrag zum besseren Verständnis des kirchlichen Wandels erhofft, wird enttäuscht. Dafür muss die Religionssoziologie jedoch nicht die Alleinverantwortung übernehmen; denn die Theologie bietet ihr immerhin auch keine anderen als die im Milieukatholizismus bewährten Kategorien der Selbstvergewisserung an. Kirchenmitgliedschaft, Gottesdienstteilnahme und Kasualien gehören ganz entscheidend dazu, wenn sich Kirche heute über ihre empirische Befindlichkeit selbst vergewissern will. Und das, obschon zwischen der Episode des Milieukatholizismus und heute ein kirchengeschichtliches Spitzenereignis das Antlitz der Kirche doch nachhaltig verändert hat. Ich meine selbstverständlich das Zweite Vatikanische Konzil. In seinem „aggiornamento“ wurde die Modernisierung der Kirche zu ihrem Programm.³³ Das ist wesentlich, nicht nur was konkrete kirchliche Vollzüge z.B. den Ritus betrifft, sondern auch

D ihr eigenes Verhältnis zu den anderen Weltreligionen, eben zur Welt und damit auch zur gesellschaftlichen Standortbestimmung der „Kirche in der Welt von heute“⁴³⁴.

Die „Kirche als universales Heilsakrament“⁴³⁵ setzt andere Akzente ihres Wahrheitsverständnisses als zuvor und das bleibt nicht ohne Folgen für ihr Selbstverständnis und ihre gesellschaftlichen Konturen. Das Axiom „extra ecclesiam nulla salus“ wird aufgegeben und statt seiner vorausgesetzt, dass dort, wo das Evangelium verkündet werden soll, es bereits Licht, ja selbst Gnade und Gegenwart Gottes gibt.⁴³⁶ Wenn der Geist Gottes in allen Kulturen und an jedem Ort der Erde bereits am Werk ist, hat dies Folgen für die Mission und darüber hinaus: Die Ortskirche muss „so aufgebaut werden, dass sie, soweit möglich, für ihre eigenen Bedürfnisse aufkommen kann“⁴³⁷. Dezentralisierung und Subsidiarität fallen in der vom Konzil umschriebenen Organisationskultur der Kirche auch an anderen Stellen auf. Nur eine selbstständige Kirche kann „durch ihre Ausstattung mit den kulturellen Reichtümern der eigenen Heimat tief im Volk verwurzelt“⁴³⁸ sein. Nur sie können durch eigene Initiativen „die ganze Gesellschaft mit evangelischem Geist durchdringen“⁴³⁹. Und statt sich als Christengemeinde in die Isolation zu ihrer Umgebung zu verkriechen, „sollen sie in den ehrbaren Lebensgewohnheiten ihres Volkes für Gott und Christus leben“⁴⁴⁰. Wo und wie Kirche beginnt und endet wird daher soziologisch unbestimmter. Das Sakrament Kirche in seiner Heilsvermittlung ist nicht schlechthin auf die gesellschaftlich verfasste und eindeutig umgrenzte Kirche beschränkt. Sie hat auch stets Vorformen und bereicherndes Umfeld.⁴¹

Demgegenüber wird in der Religionssoziologie nahezu ohne Ausnahme noch immer auf den vorkonziliaren Missionsbegriff abgestellt und für die Mission und den interreligiösen Dialog wie das Weltverhältnis der Kirche der härtestmögliche Absolutheitsanspruch als

unpraktikabel und deshalb zum Scheitern verurteilt ausgewiesen.⁴² Das zeigt nur noch einmal, dass das die zukunftsorientierte Selbstprogrammierung des Konzils weder tiefe Spuren in ihrer Selbstvergewisserung hinterlassen hat, weil nach wie vor anhand derselben kirchlichen Vollzüge die eigene empirische Befindlichkeit abgelesen wird, noch in Kategorien der Religionssoziologie eingeflossen ist und das Grundverständnis von Kirche als einer empirisch qualifizierbaren Heilsanstalt verändert hat.

Das kirchensoziologische Fundamentalproblem entwickelt sich daher aus der ekklesialen Differenz von Selbstvergewisserung und Selbstprogrammierung: Man vergewissert sich seiner empirischen Befindlichkeit mit den Kategorien von einst im Angesicht des dazu differenten Programms von heute: Und man programmiert seine Zukunft im Unterschied zu seiner Vergangenheit. So wird die Wirklichkeit der Kirche stets als „defizitär“ erlebt. Zum einen, weil die historische Selbstvergewisserungsstrategie der kirchlichen Wirklichkeit von heute einen Vergleich mit ihrer Vergangenheit aufdrängt, der eine beklemmende Verlust Erfahrung nahelegt und das Ausmaß der Kirchenkrise verdeutlicht.⁴³ Zum anderen, weil die Wirklichkeit der Kirche unterhalb der im Rahmen ihres konziliaren Programms vorgesehenen Möglichkeiten verbleibt, sie eben nur als gesellschaftlich verfasste Kirche in den Blick kommt und nicht als universales Sakrament des Heils, samt seiner soziologisch hochbedeutsamen Peripherie. Im Blick auf die kirchliche Krisenstimmung einfacher gesagt: Wenn man nur Zerrbilder von sich kennt, weil die beiden Spiegel, in denen man sich betrachtet, Risse haben, dann hat man auch wenig Grund zu der Überzeugung, dass man eigentlich eine gute Figur macht.

Zusammenfassend zum ersten Schritt:
Altes ist vergangen, Neues ist geworden!
Mit der Formel „Religion sei in Bewegung ge-

raten“ wird die neue Unübersichtlichkeit von Religion und Kirche in den vergangenen Jahrzehnten lediglich verdichtet und nicht behauptet, Religion respektive Kirche nehme heute nur noch die Form sozialer Bewegungen an. Dieser Kompressionsvorgang zeigt auch, dass Religion im Zuge ihrer „Modernisierung“ veränderlich geworden ist und, indem sie so den Zeitindex der modernen Gesellschaft angeheftet bekommt, um eine bisher entscheidende Alltagskompetenz ringt, nämlich „Kontinuität im Wandel der Gesellschaft“ zu signalisieren und damit Orientierung zu garantieren.

2) Eine Kirche, die „allen alles wird, um einige zu retten“: das Netzwerk-Modell⁴⁴

Veränderung gehört nicht nur zum Wesen der modernen Gesellschaft, sondern auch zu dem der Kirche. Darin hatte sie gegenüber der Gesellschaft stets einen entscheidenden Modernitätsvorsprung. Wandel verstellt Identität nicht, sondern Identität erzwingt Wandel. Nur wer sich nicht verändert, sieht sich durch die Brille der eigenen Vergangenheit und handelt danach. Für den deutschen Katholizismus der 90er Jahre hat man den Eindruck, dass seine Verunsicherungen auch daher herrühren, dass er sich noch immer im Spiegel des Milieukatholizismus betrachtet und dadurch letztlich auch seinen Modernitätsvorsprung einbüßt. Vor dem Hintergrund des Milieukatholizismus kann Kirche als Organisation heute nur noch negative Differenzenerfahrungen machen. So gesehen dokumentiert die gegenwärtige Krise der Kirche vor allem ihre Unzufriedenheit über die Abweichung vom „Goldenen Zeitalter“ des Milieukatholizismus und zeigt an, dass es nicht mehr so werden wird wie es einmal war. Dazu zählt die Überidentifikation sowohl des Katholizismus mit der Kirche im Rahmen der Verkirchlichung als auch die der Kirche mit der Gemeinde als Pfarrgemeinde. Solche Identifikationsprozesse werden heu-

te unter Bezug auf die Allgegenwärtigkeit und Omnipotenz des gesellschaftlichen Wandels neu justiert. Meine These ist: Das kirchliche Neuland entfaltet sich allmählich als soziales Netzwerk.

Die Gemeinde wird in einer solchen Kirche nicht überflüssig, das Gemeindeprinzip nicht obsolet, aber erheblich modifiziert, in dem die religiösen Vergemeinschaftungsprozesse nicht mehr territorialen Organisationsprinzipien gehorchen, sondern –je nach Vergemeinschaftungstyp und –anliegen- verschiedenartigen sozialen Erfordernissen gerecht werden müssen. Vor diesem Hintergrund kommt es zu einem kirchengeschichtlich unvergleichlichen Funktionstausch zwischen Gemeinde und Kirche. Nach dem Ausfall des volkskirchlichen Systems muss Kirche dort einspringen, wo die (Pfarr-) Gemeinde einst selbst genügte. Die Kirche steht deshalb heute vor der Herausforderung, das Netz von territorial-organisierten und hochgradig selbständigen Pfarrgemeinden durch eine soziale Vernetzung zu ersetzen, die die Gemeinden einbindet, sie unterstützt und ihre Profilierung als religiöse Vergemeinschaftung fördert. Kurz: Territorialisierung als historisch gewachsene Erststruktur von Kirche muss heute mit einer kirchlichen Zweitstruktur der neuen Vergemeinschaftungen verknüpft werden.

Es bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Gemeindegewirklichkeit, wenn der soziale Bezugsrahmen, in dem von Gemeinde gesprochen wird, sowohl die Gruppe vor Ort (also die Pfarrgemeinde) sein kann als auch –wie im Fall der Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen- ein System von Wahlverwandtschaften, das im Rahmen der Vergemeinschaftungen um die gleichen, aber hochspezifischen (und daher nicht immer verallgemeinerungsfähigen) religiösen Bedürfnisse herum entsteht.

Die differenzierten Zugehörigkeitsformen, die sich im Zuge der Individualisierung auch

innerhalb des Katholizismus einstellen, erhalten in der Kirche als sozialem Netzwerk nicht nur einen „Lebensort“, sondern auch einen „Namen“. Je nach Kirchenbindung werden Sympathisanten, Unterstützungswillige, Basisaktivisten und Hauptverantwortliche unterschieden. Entsprechend Angebot und Nachfrage kann eine individuelle Stellung zur Kirche eingenommen werden, ohne dass man – wie im Falle der Mitgliedschaft – befürchten müsse, entweder ganz drinnen oder ganz draußen zu sein. Für Mitglieder gilt: Entweder bin ich drinnen oder draußen – ein Dazwischen ist nicht vorgesehen, selbst wenn es faktisch längst der Fall ist und man sich drinnen so verhält als ob man draußen wäre – und umgekehrt. Netzwerke erlauben hingegen prinzipiell verschiedene Freiheitsgrade, auch durch die unterschiedlichen Interaktionsdichten, die sie realisieren. Gemeint ist damit, dass Netzwerke nach außen bewusst an Trennschärfe verlieren, um im Falle der Kirche z.B. niedrigschwellige Angebote auf dem religiösem Markt formulieren zu können. Eine solche Kirche dient der Vorfeldseelsorge genauso wie zur Ausbildung christlicher Vollidentitäten. Nach innen arrangiert sie sich entlang unterschiedlicher religiöser Ballungszentren mit jeweils entsprechender Peripherie, um Raum für unterschiedliche religiöse Vergemeinschaftungen und individuelle Positionen der Kirche selbst gegenüber zu erlauben. Kurz: Kirche macht aus der Not der Dezentralisierung eine „Tugend“ und realisiert mit dem Netzwerk eine Sozialform aus verschiedenen sozialen Einheiten zusammen mit den zwischen diesen Einheiten bestehenden sozialen Beziehungen. Sie ist ein Geflecht mit mehr als einem Zentrum und richtet die ekklesiale Wirklichkeit daher polyzentrisch ein. Das abverlangt Arbeitsteilung und Austausch zwischen den einzelnen Zentren sowie des Amtes, ohne dessen Moderation sich die Knoten des Netzwerks wieder aufschnüren. Gemeinden, die als Knoten im Netzwerk eine wichtige Funktion als Zen-

trum übernehmen, müssen nicht die gesamte Glaubensvielfalt repräsentieren, sondern sie können sich spezialisieren und dadurch profilieren. Auf diese Weise kann Kirche als soziales Netzwerk der paulinischen Herausforderung nachkommen, „allen alles zu werden, um einige zu retten“. Das Gemeindeprinzip kommt in einer Kirche als sozialem Netzwerk auch im Blick die Ortshaftigkeit der Gemeinde verändert zur Anwendung. Die Ortshaftigkeit einer Gemeinde ergibt sich dann nämlich aufgabenbezogen und nicht das Aufgabenspektrum (Versorgung einer Gemeinde) aus ihrer Ortshaftigkeit. Damit verliert die Überidentifikation der Kirche mit Gemeinde als Pfarrgemeinde erheblich an Gewicht ohne die religiöse Ernsthaftigkeit des jeweiligen Gemeindelebens zu bestreiten.

3) Herausforderungen der Glaubensweitergabe aus soziologischer Sicht: Drei Thesen

1. These: Der Zentraltopos von Religion hat sich geändert. Es geht nicht mehr vordringlich darum den Glauben (als von der Institution Vorgegebenes) zu bezeugen, sondern ihn zu erfahren und ihn anschließend eventuell doch noch zu bezeugen. Darauf versucht man sich innerkirchlich zurecht momentan einzustellen.⁴⁵ Aber Martin Buber wies bereits zurecht darauf hin,⁴⁶ dass Erfahrung noch keine Beziehung stiftet – und man kann seine These pastoralsoziologisch verlängern: weder zu Gott noch zu den Menschen. Vonnöten sind „kirchliche Lebensformen“, die diese Beziehung ermöglichen und nicht behindern. Zu diesem Zweck hatte ich im Verlaufe meines Vortrags auf die Unterscheidung von geistlichen Wahl- und kirchlichen Qualverwandtschaften abgestellt.

2. These: Die klassische Glaubensvermittlung verlief in der Regel über Milieuzugehörigkeit oder über separate gesellschaftliche

Erziehungsräume vom Kindergarten, über die kirchliche Jugendarbeit bis zur Studentenseelsorge. Roman Bleistein räumte in seinem Artikel 1998 zum Thema „Deutschland – Missionsland?“⁴⁷ ein, dass sich die Kirche auf die bisherigen institutionellen Vorgaben für die Vermittlung weniger verlassen könne als früher. Er hielt aber für eine missionarische Glaubensvermittlung fest, die Familie sei und bleibe auch heute als religiös prägender Lebensbereich unersetzbar. Kirche muss sich jedoch darauf einstellen, dass mehr und mehr „religiöse Virtuosen“ an ihre Türe klopfen, die weder späterhin ein ausgeprägtes Mitgliederverhalten an den Tag legen noch religiös einschlägig sozialisiert und christlich – etwa über eine Familie – vorgebildet sind. Man muss damit rechnen, dass die Säkularisierung ihre eigenen Kinder hervorgebracht hat, die sich aber heute mit der metaphysischen Enge der Welt nicht mehr zufriedengeben und sich auf die Sinnsuche machen. Dafür sind andere Sprungbretter christlicher Karrieren nötig als die klassischen Sozialisationsinstanzen Familie und Gemeinde.⁴⁸ Eine Möglichkeit ist, auf das Phänomen alltäglicher Transzendenzerfahrungen aufmerksam zu machen und diesbezüglich Anschlussfragen zu stellen, z.B. nach deren Eigenart zu fragen. Thomas Luckmann bietet diesbezüglich eine hilfreiche (religionssoziologische) Typologie solcher Transzendenzerfahrungen an, obgleich er sie ursprünglich gegen eine kirchliche und für eine unsichtbare Religiosität entwickelt hat.⁴⁹ Er geht dabei davon aus, dass Religion eine „anthropologische Grundkonstante“ ist, ohne die Menschwerdung nicht gelingt. Transzendenz ist demnach bereits, was die unmittelbare Evidenz lebensweltlicher Erfahrungen überschreitet. Ihm zufolge kann man daher zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzerfahrungen unterscheiden. Kleine Transzendenzerfahrungen sprengen die lebensweltlichen Raum- und Zeiterfahrungen. So gesehen wird z.B. der „Extremtourismus“ dann zu einem religiö-

sen Ereignis, wenn damit der Ausbruch aus dem Alltag erprobt, das Außeralltägliche ob-schon mit den Mitteln des Alltags gesucht wird. Hier setzt anscheinend die unstillbare Sehnsucht nach dem „Mehrwert des Lebens“ ein. Mittlere Transzendenzen siedelt Luckmann auf einer sozialpsychologischen Ebene an. Es geht um die Erfahrung mit dem Anderen, sei es das Selbst als ein Anderer (wie man im Anschluss an Paul Ricoeur weiter formulieren könnte)⁵⁰ oder sei es die Erfahrung von Nähe und Distanz in einer Gruppe oder Beziehung. Es ist die Erfahrung der Hintergründigkeit der Welt, die sich im Sozialen eröffnet.⁵¹ Große Transzendenzen sind für Luckmann nur in „anderen Zuständen“ erfahrbar und von daher dem lebensweltlichen Zugriff nicht zugänglich, entsprechen jedoch am ehesten christlichen Glaubensgrundsätzen. Man kann sich also immerhin diese Typologie zu nutze machen, um für große Transzendenzerfahrungen schon im Kleinen zu sensibilisieren und unter Umständen einer christlichen Karriere so ein relativ voraussetzungsarmes Sprungbrett zu bieten. Dazu sind Christen gefragt, die Auskunft darüber geben, wie sie „Gott in allen Dingen suchen“ (Ignatius). Sie sind deshalb herausgefordert, ihr Leben mit denen zuteilen, die auf ihr Zeugnis angewiesen sind, um auf der religiösen Spurensuche eine christliche Fährte zu entdecken, der man folgen kann. Dann sind sie als Christen wirklich ein Segen, für diejenigen, die ihnen begegnen – und womöglich „für alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12, 3).

3. These: Renate Köcher vom Institut für Demoskopie hat in der jüngsten Vergangenheit einen „Verkündigungsnotstand der christlichen Kirchen“ diagnostiziert.⁵² Kommt es folglich nur darauf an, wieder mehr von Gott zu reden? Ich meine, es muss vor allem für eine differenzierte christliche Kommunikationskultur gesorgt werden, in der der Entschiedene genauso Platz hat wie der Sympathisant. Denn für den einen redet Kirche zu

viel, für den anderen zu wenig von Gott. Die Risiken der „Inflation“ bzw. „Deflation“ einer solchen Rede können aber umgangen werden, indem man im Rahmen eines Netzwerks entsprechend unterschiedliche Erfahrungsräume einrichtet, innerhalb derer man sich informell austauschen kann und eine „individuelle Deutekompetenz“ für sein christliches Leben entwickelt.

4) Fazit

Die gegenwärtige Gesellschaft ist der „Quartiermeister“ einer pluralismusfähigen, aber identitätsbewussten Kirche als sozialem Netzwerk. Kirche ist missionarische Kirche. Das realisiert und erinnert das Netzwerk, weil es den Mehrwert der Kirche als Organisation nach außen richtet, ja seine Vitalität in der Verkündigung lebt.

Dr. Michael Hochschild
Am Goldgraben 18
55276 Oppenheim

- ¹ Schriftlich ausgearbeiteter Vortrag auf der Mitgliederversammlung des Deutschen Katholischen Missionsrates in Würzburg/Kloster Himmelspforten am 5.7.2000.
- ² Vgl. Bleistein, R., Deutschland – Missionsland?, in: Stimmen der Zeit 216/6 (1998) 399-412. In den 50er Jahren entsprach diese Fragestellung durchaus dem europäischen Gesamtklima. Doppelfeld erinnert daran, dass in Frankreich entsprechende Problemstellungen aufkamen (vgl. Doppelfeld, B., Was ist ein Missionsland? Ein Buch, nach 50 Jahren wiedergelesen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56/1 (2000) 5-12). Anders als die seinerzeit oft erhoffte Strategie der kulturellen Rückeroberung Westeuropas schildert zeitgleich Bela Just, Der Lastträger Gottes. Ein Priesterroman (frz. Original Mission à Paris), Würzburg 1953 das Aufbrechen eines dezentren, offeneren, ja vorsehungsgläubigeren Missionsverständnisses am Beispiel eines Arbeiterpriesters. Bezeichnend für das andersartige Missionsverständnis heißt es dort im Blick auf die Pariser Mission: „Wir sind gering an Zahl, unsere Methode ist mangelhaft, unsere Erfolge reichen nicht in die Tiefe. Ist das etwa von Wichtigkeit? Mit der Zeit wird sich alles von selbst ergeben, soferne (sic!) der von uns eingeschlagene Weg der dem Christentum vorgezeichnete ist.“ A.a.O., 259.
- ³ Entsprechend Baumann, für den der Nutzen soziologischer Krisenforschung darin besteht, anzugeben wie man weitermachen kann: „Verstehen heißt wissen, wie fortzufahren ist. Und umgekehrt: Wenn wir wissen, wie wir weitermachen können, haben wir verstanden.“ Baumann, Z., Vom Nutzen der Soziologie, Frankfurt/M. 2000, 313.
- ⁴ So auch das interdisziplinäre Fazit von Maturana, H., Varela, F.; Luhmann u.a., Beobachter, München 1992.
- ⁵ Für einen Diskussionsvorschlag eines breiter angelegten Dialogs vgl. Hochschild, M., Theologische Aufklärung als Abklärung, in: Rechtshistorisches Journal 17 (1998) 511-524.
- ⁶ Vgl. Faulhaber, Th.; Stillfried, B. (Hgg.), Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, Freiburg 1998.
- ⁷ Ausführlicher vgl. Hochschild, M., Theologische Holzwege: die Rezeption der Erlebnisgesellschaft, erscheint in: Theologie und Glaube 2/2000.
- ⁸ Im Anschluss an Kehl, M., Du sollst ein Segen sein. Zur Sendung der Christen in der Gegenwart, in: Cartell Rupert Mayer – Mitteilungsblatt 2/September 1999, 14-26.

- ⁹ So Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. 1984
- ¹⁰ Vgl. Kaufmann, F.-X., *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000, 9ff.
- ¹¹ Siehe umfassend Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, 405ff.
- ¹² Vgl. Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, 847ff.
- ¹³ Dies trifft auch für die Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen zu vgl. Hochschild, M., *Neue geistliche Bewegungen – ein neuer Fall für die Diskussion um Amt und Charisma?*, in: *Lebendiger Seelsorge* 49 (1998) 152-155.
- ¹⁴ Vgl. übersichtsartig Hellmann, K.-U.; Koopmans, R. (Hgg.), *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen Sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*, Opladen 1998.
- ¹⁵ Vgl. seinen diesbezüglichen Beitrag in *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 11/1 (1998).
- ¹⁶ Vgl. die gleichlautende Übersetzung ins Deutsche von Bruckner, P., *La tentation de l'innocence*, Paris 1995.
- ¹⁷ Vgl. Giddens, A., *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/M. 1996, 133-143.
- ¹⁸ Max Weber reserviert dafür den Terminus der „umgreifenden Vergesellschaftung“ und bezeichnet damit den wie immer zustandekommenden Zusammenschluss partikularer (ethnischer, politischer, religiöser oder andersartiger) Gemeinschaften zu einem einheitlichen politischen Gemeinschaftshandeln. Von Minderheit ist hier deshalb als partikulare Gemeinschaft, also im statistischen und nicht im juristischen Sinne die Rede.
- ¹⁹ In ersten Ansätzen siehe hierzu Messner, D., *Die Netzwerkgesellschaft – Wirtschaftliche Entwicklung und internationale Wettbewerbsfähigkeit als Probleme gesellschaftlicher Steuerung*, Köln 1995.
- ²⁰ Ausführlicher vgl. Hochschild, M., *Religion in Bewegung*, erscheint Würzburg 2001. Die folgenden Ausführungen resümieren unterschiedliche Publikationen, die ich zu diesem Thema angefertigt habe. Ich erlaube mir zum Zwecke der ausführlicheren Nachprüfbarkeit der Thesen, an entsprechender Stelle darauf hinzuweisen.
- ²¹ Ähnlich auch Hervieu-Léger, D., *Le pelerin et le converti. Religion en mouvement*, Paris 1999, dort aber lediglich auf den ersten der drei (hier vorgestellten) Gesichtspunkte konzentrierend.
- ²² Vgl. Pollack, D.; Hartmann, Kl., *Gegen den Strom. Kircheneintritte in Deutschland nach der Wende*, Opladen 1998.
- ²³ Zu Herausforderungen einer solchen Entscheidungskultur vgl. Hochschild, M., *Die „Kinder ihrer Zeit“: zwischen Nähe und Distanz zu Kirche und Glauben*, erscheint in: *Lebendige Seelsorge* 4/5 (2000).
- ²⁴ Vgl. die Beiträge im Schwerpunkttheft „New religious movements“ in: *Social Compass* 42/2 (1995); dort im besonderen Barker, E., *Plus ça change...*, a. a. O., 165-180.
- ²⁵ Gleichwohl reagiert die Bewegungsforschung noch immer mit Abstinenz auf das Erscheinen von Religion im Bewegungssektor der modernen Gesellschaft und betreibt stattdessen die bereits klassische Erforschung z.B. der Ökologie- und Frauenbewegung weiter. Vgl. den Festband zum zehnjährigen Erscheinen von *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 11/1 (1998) 2ff; vgl. auch Rucht, D., *Modernisierung und neue soziale Bewegungen*, Frankfurt/M. 1994. Als Produkt und zugleich Produzent des sozialen (und nicht nur religiösen) Wandels im engen Sinne erscheinen aber auch religiöse Bewegungen vgl. Sterr, M., *Lobbyisten Gottes – Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996*, Berlin 1999. Dabei handelte es sich beispielsweise um eine Bewegung religiös-konservativer Christen, die mit dem Anspruch einer „moral majority“ auftrat, religiös-unpolitische Amerikaner millionenfach mobilisierte und dadurch gesellschaftliche und politische Veränderungen auslöste.
- ²⁶ Vgl. Hochschild, M., *Auf dem Weg zu einer Typologie der neuen geistlichen Bewegungen*, in: *Regnum* 33/1 (1999) 22-33.
- ²⁷ Vgl. Hochschild, M., *Was leisten religiöse Bewegungen?*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6 (1998) 65-78.
- ²⁸ Vgl. Hochschild, M., *Von Wahl- und Qualverwandtschaften. Notizen zu einer statistischen Auffälligkeit im Kirchenmitgliederverhalten*, erscheint in: *Lebendiges Zeugnis* 1/2001.
- ²⁹ Vgl. Heitmeyer, W. (Hg.) *Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1997; vgl. Heitmeyer, W. (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1997.
- ³⁰ Gabriel bringt die religionssoziologische Verlegenheit ins Wort. Er bemerkt, es sei zwar unbe-

friedigend, aber noch immer ohne echte Alternative, Kirche als bürokratische Heilanstalten zu erforschen: „Denn nach wie vor steht kein allgemein anerkanntes organisationstheoretisches Paradigma zur Verfügung, auf das man bei der Analyse der Kirchen als Organisationen wie selbstverständlich zurückgreifen könnte. Kirchen in der Tradition Max Webers als Bürokraten bzw. bürokratische strukturierte Heilanstalten zu untersuchen, hat weiter seine Berechtigung, lässt aber angesichts der wachsenden Anpassungszwänge der Kirchen gegenüber ihrer pluralisierten Mitgliedschaft zu viele Fragen offen.“ Gabriel, K., Modernisierung als Organisation von Religion, in: Krüggeler, M., Gabriel, K., Gebhardt, W. (Hgg.), Institution – Organisation – Bewegung, Opladen 1999, 30.

³¹ Vgl. 13. Shell Jugendstudie, Jugend 2000, Opladen 2000.

³² Vgl. Hervieu-Léger, D., *Le pelerin et le converti. Religion en mouvement*, Paris 1999.

³³ „Mit dem Programm eines ‚Aggiornamento‘ der katholischen Kirche hat Papst Johannes XXIII. die Aufgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils daher seinerzeit sehr zeitgemäß umschrieben, und obwohl das Konzil die Begriffe ‚Moderne‘ und ‚Modernisierung‘ nicht verwendet hat, hat es in wesentlichen Hinsichten die Herausforderungen der damaligen Moderne aufgenommen.“ Kaufmann, F.-X., *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000, 108.

³⁴ So der Titel des Konzilsdokumentes „*Gaudium et spes*“.

³⁵ Vgl. *Lumen Gentium* 48.

³⁶ Vgl. Nagel, E., *Minderheiten in der Demokratie. Politische Herausforderung und interreligiöser Dialog*, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 214-219; vgl. ebenso Kehl, M., *Kirche in der Kultur der Moderne*, in: Sievernich, M., Beckermann, J. (Hgg.), *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, 109f.

³⁷ Vgl. *Ad gentes* 15.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Kehl, M., *Kirche in der Kultur der Moderne*, in: Sievernich, M.; Beckermann, J. (Hgg.), *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, 108ff.

⁴² So z.B. Gabriel, K., *Vom missionarischen Sen-*

dingungsbewusstsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus, in: Peter, A. (Hg.), *Christlicher Glaube in multikultureller Gesellschaft. Erfahrungen. Theologische Reflexionen. Missionarische Perspektiven*, Immensee 1996, 111-126.

⁴³ Um den Preis, die sich seit dem Milieukatholizismus (z.B. im Blick auf die Radikalisierung gesellschaftlicher Individualisierung oder Auswirkungen der Globalisierung) verändernden gesellschaftlichen Randbedingungen, fahrlässig zu vernachlässigen. Die Beobachtung der Kirchenkrise folgt in der Regel ja keinem gegenwartsbezogenen, sondern einem historischen Vergleich der Kirche von einst mit der Kirche von heute und muss dabei unterstellen, dass sich die gesellschaftlichen Randbedingungen nicht gravierend verändert haben, und eine gemeinsame Vergleichsgrundlage vorliegt.

⁴⁴ Hier lehne ich mich eng an meine Überlegungen „Wie verändern sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Gemeinde?“, in: *Lebendiger Seelsorge* 1 (2000) 18-23 an.

⁴⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung*, Bonn 1993.

⁴⁶ Vgl. Buber, M., *Ich und Du*, Heidelberg 1983, 93.

⁴⁷ Vgl. Bleistein, R., *Deutschland – Missionsland?*, in: *Stimmen der Zeit* 216/6 (1998) 399-412

⁴⁸ So im Anschluss an meinen Artikel „Die Kinder ihrer Zeit“: zwischen Nähe und Distanz zu Kirche und Glaube, erscheint in: *Lebendiger Seelsorge* 4/5 (2000).

⁴⁹ Vgl. Luckmann, Th., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991.

⁵⁰ Vgl. Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

⁵¹ Es ist bezeichnend, dass sich die Medienreligion über ein soziales Kultmarketing Resonanz verschafft und die Hintergründigkeit der Welt über absurde Gruppenspiele einzufangen und zu instrumentalisieren versucht.

⁵² Vgl. des Interview mit Renate Köcher, *Die Kirchen sprechen zu wenig von Gott*, in: *Kath. Kirchenzeitung, Wochenzeitung für das Erzbistum Berlin*, Nr. 32 vom 9. Aug. 1998, 5.