

Orden, Kirche und Gesellschaft

*Eine Perspektive in der Fremde**

I. Zur aktuellen Lage

Von einem Theologen und erst recht von einem Soziologen, der hier heute zu Ihnen spricht, werden Sie kein (billiges) Rezeptwissen zur Überwindung eines Zustands erwarten, der allgemein bekannt ist. Er besteht nicht nur im „weltweiten Mitgliederschwund“ (Joachim Schmiedl), sondern auch darin, „dass mit wenigen Ausnahmen sämtliche Orden von den letzten Kraftreserven zehren“ (Anton Rotzetter). Erst vor kurzem hat Sr. Cäcilia Hoffmann (DT 3.6.2004) darauf aufmerksam gemacht, dass nach ihrer Einschätzung die Zahl der 347 in der VOD organisierten Frauenorden in den kommenden Jahren deutlich – um 50 bis 100 – zurückgehen wird – mit erheblichen Einbrüchen vor allem bei den apostolisch tätigen Frauenorden. Waren vor und nach dem zweiten Weltkrieg viele Männer und Frauen in die Ordensgemeinschaften eingetreten, sind diese inzwischen ins vorgerückte Alter gekommen und finden keinen Nachwuchs mehr. Wenn die Zahl der Ordensfrauen sich jährlich um etwa 1000 verringert (Manfred Entrich), kann der Status quo mit derzeit etwa 27 000 Ordensfrauen bei ca. 33 000 Ordensleuten in Deutschland insgesamt durch die Eintritte (derzeit 100 bis 120), die schon seit den 1950er Jahren rückläufig sind, nicht gehalten werden, der zahlenmäßige Rückgang durch Sterbefälle und Austritte also nicht ausgeglichen werden. Unter 65-Jährige Schwestern – etwa jede zweite stammt nicht aus Deutschland – können kaum noch gleichaltrige Mitschwestern in ihren Kommunitäten antreffen, und in den Männerorden sieht es nicht viel anders aus. Eine Viel-

zahl klösterlicher Niederlassungen wird zurückgefahren, personal- und kostenintensive Einrichtungen mancher Orden werden geschlossen – in den letzten Jahren hat es „an die 1000 Schließungen von Konventen gegeben“ (Manfred Entrich) – oder in andere Trägerschaften überführt, Arbeitsplätze der häufig vergessenen großen Zahl weltlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind gefährdet. In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren wurden etwa 700 Trägerschaften von Ordensgemeinschaften „neu strukturiert, und es stellt sich die Frage, wie eine kleine Zahl von Ordensleuten eine Einrichtung mit hundert Mitarbeitern auf Dauer ... durch ihr Charisma prägen kann“ (Manfred Entrich). Ordensleute prägen nicht mehr – wie noch 1950 zu 57 Prozent – die Personalstruktur der verbandlichen Caritas (2003: 1,3 Prozent), Ordenspriester stellen aber noch 20 Prozent des Klerus in den deutschen Bistümern, 65 Prozent aller Ordenspriester ist im pastoralen und seelsorglichen Dienst der Bistümer tätig. Die Ordensgemeinschaften stehen also vor völlig neuen Herausforderungen. Wie die Kirche insgesamt stehen sie heute nicht vor der Herausforderung, eine neue Wahrheit in einer alten Welt oder eine alte Wahrheit in einer neuen Welt zu verkörpern, sondern eine alte Wahrheit in einer neuen Welt zu verkörpern.

II. Radikaler Wandel

Schon das II. Vatikanische Konzil hat wahrgenommen und mit dramatischen Worten darauf hingewiesen, dass „die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte“ steht, „in der tiefgreifende und rasche Veränderun-

gen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“ (GS 4). Das Konzil ging davon aus, dass sich „die menschliche Gesellschaft (...) in dieser unserer Zeit auf dem Weg zu einer neuen Ordnung befindet“ (CD 3), und spricht von einem „Wandel der Lebensbedingungen“, der „mit einem umfassenden Wandel der Wirklichkeit“ zusammenhängt (GS 5). Zugleich werde in diesem Umbruch „in Jahrhunderten gewordene Denk- und Lebensformen der Gesellschaft völlig um(gestaltet)“ (GS 6). Der Gang der Geschichte selbst erfahre „eine so rasche Beschleunigung, dass der Einzelne ihm schon kaum mehr zu folgen vermag“ (GS 5): „So kann man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt“ (GS 4).

Radikaler Strukturwandel: Kosmos und Kommunität

Auf das religiöse Leben wirkt sich zum einen erheblich die Beschleunigung der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36), also die Tatsache aus, dass die Daseinsbereiche wie Staat, Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Massenmedien, Erziehung „ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen“ (GS 36) entwickeln. Diese Daseinsbereiche sind wie Räume, deren Verbindungstüren mehr oder werden geschlossen sind. In jedem dieser Räume spricht man eine andere Sprache, gelten andere Werte und Regeln. Die Kirche ist – wenn auch nicht von ihrem Selbstverständnis her – zu einem dieser Räume geworden und kann ihren eigenen Werten und Normen nicht mehr ohne weiteres Zugang zu den anderen Räumen verschaffen. Sie hat inzwischen nicht nur ihre Deutungshoheit über den *Kosmos* verloren, dessen sich die Naturwissenschaften bemächtigt haben, sondern auch über die gesellschaftliche *Kommunität*. Im Zuge der Globalisierung hat sich dieser elementare Strukturwandel moderner Gesellschaften, in den modernen Sozialwissenschaften auch der Prozess der „funktionalen

Differenzierung“ genannt, enorm beschleunigt. Er trägt erheblich dazu bei, dass Religiöses, Christliches, Kirchliches in weiten Bereichen des *Alltagslebens* in erkennbarer Weise kaum mehr vorkommt. Sieht man einmal von den jüngsten *außeralltäglichen* Ereignissen um den Tod des verstorbenen messianisch-charismatischen Papstes ab, werden Religiöses, Christliches, Kirchliches mehr oder weniger aus dem gesellschaftlichen Verkehr gewissermaßen herausgezogen, sogar innerhalb der Familien zur Privatangelegenheit erklärt und in Sonderbereiche verbannt. Dies hat umgekehrt zur Konsequenz, dass Religiöses, Christliches, Kirchliches immer weniger das alltägliche Zusammenleben prägen können. Dementsprechend finden sie von daher auch kaum mehr eine soziale Bestätigung und Stützung. Das schwächt ihren Wirklichkeitscharakter massiv und sorgt für einen erheblichen Verlust an sozialem Kurswert unserer Kirche, so dass wir immer weniger überzeugend behaupten können, dass sie selbst die Mitglieder unserer Kirche miteinander verbindlich verbindet. Auch die Autonomie der Familien gegenüber der Kirche hat zugenommen, was sich nicht nur in hohen Scheidungs- und Wiederverheiratungszahlen zeigt, sondern auch darin, dass der Anteil der Ehen größer geworden ist, in denen einer der Partner einer anderen oder gar keiner Glaubensgemeinschaft (mehr) angehört. Viele Kinder wachsen in keinem homogenen ‚Biotop des Glaubens‘ mehr auf, und eine klare religiöse Erziehung steht nicht mehr an der Spitze der Erziehungsziele. Da am Erziehungsauftrag der Familien zwar viele gesellschaftliche Kräfte mitwirken, aber nicht mehr zusammenwirken, ist es in den letzten Jahrzehnten zu einer chronischen Krise der Weitergabe des Glaubens gekommen, ja zu regelrechten *Traditionsabbrüchen gegenüber den nachwachsenden Generationen*. Viele Voraussetzungen bisheriger Pastoral sind mit dem weitgehenden Ausfall der Familien bei der Grundlegung des Glaubens nicht mehr gegeben und fordern die Kirche heraus,

umzulernen und neue Wege zu suchen, die Menschen mit der christlichen Botschaft wenigstens in Berührung zu bringen. Nicht nur die *Sammlung* der Gläubigen, sondern insbesondere ihre *Sendung* wird unter diesen modernen Lebensumständen schwieriger, wenn nicht verunmöglicht, sperren sich doch die immer eigengesetzlicher gewordenen Daseinsbereiche – vom Wirtschafts- und Berufsleben bis zum Familienleben – häufig massiv gegenüber kirchlichen Versuchen des ‚Eingriffs in ihre inneren Angelegenheiten‘, wenn solche Versuche überhaupt unternommen werden. Wenn das Alltagsleben in den modernen Daseinsbereichen mehr oder weniger ‚entkirchlicht‘, ‚entchristlicht‘ und ‚säkularisiert‘ ist, wird es auch für die einzelnen schwieriger, gewissermaßen ohne gesellschaftliche Krücken ihrer persönlichen Glaubens*berufung* treu zu bleiben oder diese überhaupt erst zu erschließen.

Radikale Konkurrenz: Kultur und Religion

Wenn der durchaus nicht unproblematische Ausdruck ‚Säkularisierung‘ überhaupt sinnvoll ist, dann in diesem Zusammenhang der gesellschaftlichen Strukturen des Alltagslebens, die sich weitgehend der religiösen Einflussnahme entziehen. Denn wir erleben ja keineswegs einen ‚Kursverfall‘ des Religiösen generell (auch nicht weltweit), sondern können im Gegenteil eine Vervielfältigung, eine Pluralisierung religiöser Angebote wahrnehmen. Manche sprechen unter diesem Eindruck und im Blick auf die Welt außerhalb Europas sogar von einer ‚Wiederkehr des Religiösen‘. Aber ist diese Entwicklung auch dem Auftrag unserer Kirche förderlich? Nicht die religiöse Pluralisierung an sich ist etwas Neues, neuartig ist ihr Ausmaß und die Tatsache, dass sie so niederschwellig – z.B. über die Massenmedien oder das Internet – zugänglich ist und schon für Kinder und Jugendliche wahrnehmbar ist. Die Vielfalt der Klein- und Großanbieter des Religiösen bieten Alternativen an, die Welt und das Leid der

Weltunvollkommenheit zu deuten und die persönliche Lebensführung auszurichten. Durch die modernen sozialen Kommunikationsmittel „je nach der Eigengesetzlichkeit jedes einzelnen Mediums“ (IM 4) verstärkt, vermögen sie dabei als Infragestellung und Relativierung der bislang selbstverständlichen christlich-kirchlichen Denk- und Verhaltensweisen zu wirken, Traditionen zu irritieren und schwächen somit die überkommenen Formen der Kirchlichkeit. Viele Kirchenmitglieder gehen unter solchen Bedingungen dazu über, bestimmte religiöse Vorstellungen aus der christlichen Tradition aus der christlichen Tradition auszuwählen, ja sogar mit nichtchristlichen Überlieferungen zu mischen. Nicht wenige tun sich schwer, das spezifisch Christliche zu benennen. Auch angesichts der unhintergehbaren kulturellen und religiösen Pluralisierung steht die *Sammlung* von Gläubigen unter neuartigen Herausforderungen, findet sie doch wie die *Sendung* unter wachsenden Konkurrenz- und Wahlbedingungen statt. Wenn in unserer Gegenwart von einem allgemein verbindlichen Lebenssinn nicht mehr ausgegangen werden kann, dann sind auch die Bedingungen dafür völlig verändert, den besonderen Sinn der eigenen *Berufung* zu erkennen. Sammlung, Sendung und Berufung bedürfen in einem solchen Kontext einer neuen Aufmerksamkeit zur Neugestaltung.

Radikale Freiheit: Kunden und Körper

Wenn von einem alle Daseinsbereiche und Zeitgenossen verbindenden verbindlichen Lebenssinn immer weniger ausgegangen werden kann und eine Vielfalt von Lebensdeutungen und Lebensentwürfen zur Wahl stehen, dann wird faktisch die einzelne Person auch zur Letztinstanz in Glaubensfragen. Kurz gesagt: Wo Religion Gewohnheit und Schicksal war, wird sie zum Gegenstand von Wahl. Damit wird „wohl zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums nach der Konstantinischen Wende für die Menschen

aller Altersstufen, aller Bildungs- und sozialen Stufen der christliche Glaube als eine Sache der persönlichen Freiheit ganz real erlebbar; man muss nicht mehr kirchlich-religiös sein, sei es unter dem Druck der jeweiligen Herrscher oder der Nationalität oder der Tradition oder der Sippe oder des gesellschaftlichen Milieus“ (Medard Kehl). Weitgehend herausgelöst aus der Einbindung in überkommene Traditionen und in ihren rechtlichen, beruflichen, ökonomischen und sozialen Interessen nicht mehr auf die Kirche angewiesen, von ihrem erzieherischen Einfluss ebenso entzogen wie der nachbarschaftlichen sozialen Kontrolle und den informellen Machtmitteln des Pfarrbezirks, bestimmen die einzelnen selbst ihre Bindung an und ihre Verbindung mit der Kirche. Ein wachsender Anteil von Kirchenmitgliedern will auch ohne Bindung mit der Kirche in der Verbindung ihr bleiben, um punktuell ihre rituellen oder karitativen Dienstleistungen auch jenseits der Gemeinden in Anspruch zu nehmen, einige verweigern selbst diese oder leben sogar in absoluter Beziehungslosigkeit zu ihr. Andere suchen sich aus der kirchlichen Ethik und Morallehre das aus, was ihnen passt. Ihren Körper lassen die wenigsten noch zustimmend zum Thema kirchlicher Moralverkündigung machen. Wie Kosmos, Kommunität und Kultur entzieht sich auch der menschliche Körper zunehmend der kirchlichen Steuerung – und die alten eschatologischen Steuerungskräfte der Kirche sind ebenfalls stumpf geworden.¹ Die Entmächtigung der Kirche vollzog sich laut Rainer Bucher „vom Kosmos zur Kommunität und schließlich zum Körper. Die kosmisch codierte Selbstverständlichkeit des Christentums wird zuerst in Frage gestellt von Männern wie Galilei, Kopernikus und Kepler, der kirchliche Zugriff auf die (nicht-kirchliche) Kommunität ging mit dem bürgerlichen Gesellschaftsprojekt und somit im 19. Jahrhundert verloren, nachdem schon der Absolutismus des 18. Jahrhunderts sich weitgehend von kirchlichen Bestimmungs-

horizonten frei gemacht hatte. Zuletzt aber versuchten die Kirchen, etwa über ihre Moralverkündigung, noch Einfluss auf den Körper zu nehmen, auf seine Praktiken und Techniken“ – Versuche, die im 20. Jahrhundert schließlich ebenfalls leer laufen, zudem pervertiert durch die jüngste doppelte und doppelbödige Katastrophe der sexuellen Gewalt gegen Kinder im Schutz von Kirchenmauern.² Im Wandel der Werte von den Pflichtwerten zugunsten von Selbstentfaltungswerten erleidet der Gehorsamswert eine massive Deklassierung, was sich auch im Erziehungsverhalten und in den Einstellungseinstellungen äußert. Dementsprechend liegen auch die kommunikativen Anknüpfungschancen für die Kirche faktisch nicht mehr im generalisierten, insbesondere durch familiäre und nachbarschaftliche Kontrolle gestützten Gehorsam ihrer Mitglieder, obwohl die sogenannten Kirchengebote durch ihre Aufnahme in den CIC/1983 eine Normverschärfung erfahren haben. Da dieser Aufwertung der Kirchengebote das Verhalten der Kirchenmitglieder (Verhaltensgeltung) immer weniger entspricht und die Normabweichung der Kirchenmitglieder nicht mehr erfolgreich (etwa durch Heilsentzugsandrohungen) sanktionierbar ist (Sanktionsgeltung), klaffen (offizielle) Normgültigkeit und (faktische) Normgeltung immer weiter auseinander. Die Kirche müsste deshalb gegenwärtig schmerzhaft lernen, so wieder der Grazer Theologe Rainer Bucher, „in den Ruinen ihrer ehemals triumphalen, nunmehr aber zerbrochenen Machtssysteme zu leben. Nun fehlen Ruinen vor allem zwei Dinge: jener Zusammenhang, der einst zwischen den Teilen herrschte, als sie noch Teile eines Ganzen waren, und es fehlt das Dach ... Sie konstituieren keinen eigenen Raum mehr, sondern sind Elemente ‚unter freiem Himmel‘“.³ Vereinzelt ist aber auch beobachtbar, wie sich Menschen in Freiheit für die Kirche und ihren Glauben entscheiden. *Freiheit von* der Religion ist die Kehrseite der *Freiheit zur* Religion.

Gleichwohl ist zu sehen, dass sich diese drei von mir genannten Pluralisierungsprozesse, die typisch für alle moderne Gesellschaften sind, auch in die Kirche *hineingedeht* haben und sogar bis hinein die Ordenskommunitäten. Strukturelle, kulturell-religiöse und individuelle Pluralisierung haben somit selbst die ‚religiösen Virtuosen‘ erfasst, auch die Ordensleute ein und derselben Ordensgemeinschaft sind heute damit konfrontiert, „kein gemeinsames Sinnprojekt“ mehr zu haben, wie Anton Rotzetter einmal gesagt hat. Auch Ordensleute scheinen zunehmend in Ruinen zu leben. Hinzu kommt: Ähnlich wie die Kirche das Monopol verloren hat über die Deutung und Kontrolle von Kosmos, Kommunität und Körper, ja sogar über ihren ureigenen Bereich des Religiösen, haben auch viele Ordensgemeinschaften einen gewaltigen Monopolverlust erlitten. Waren die Orden und Kongregationen einmal Pioniere der Arbeit in Schulen, von Behinderteneinrichtungen, in der Alten- und Krankenpflege, werden solche Aufgaben inzwischen auch von anderen – profanen – Einrichtungen übernommen. Der Verlust der kirchlichen Kontrolle über den Körper, die Aufwertung von Genusswerten, von Selbstentfaltungswerten und die Deklassierung des Gehorsamswerts im allgemeinen Wertewandel lassen nicht nur die Plausibilität der evangelischen Räte und der von ihr geforderten Askese verblassen, sondern durch den Verlust jener Monopole verlieren viele Ordenskommunitäten auch erhebliche Anreize, beizutreten. Angesichts eines allgemeinen eschatologischen Nivellements auf allen Ebenen der Verkündigung, was unter dem Leitbild eines um seine Gerechtigkeit beschnittenen dauerbarmherzigen Gottes den Himmel zum offenen Heilsgut verwandelt, haben auch ehemals in Aussicht gestellte religiöse Heilspremien für diejenigen, die als Ordensmitglieder alles auf die religiöse Karte setzen, kaum mehr innerkirchliche Plausibilität.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Die moderne Gesellschaft geht andere Wege als den

Weg der Kirche, sie folgen fremden Gesetzen. In den Worten Max Webers: Die moderne Gesellschaft ist strukturell orientiert an „unpersönlichen, aber eben dadurch spezifisch brüderlichkeitsfeindlichen ökonomischen Mächten“,⁴ und auch die moderne Politik muss der christlichen Brüderlichkeitsethik – so wieder Weber – „nur um so brüderlichkeitsfremder gelten, je ‚sachlicher‘ und ‚berechnender‘ ... sie ist“. ⁵ Max Weber benutzt immer wieder die Kategorie der „Fremdheit“, um die Spannungen zwischen christlicher Erlösungsreligion und der modernen Welt zu beschreiben. „Wie das ökonomische und das politische Handeln seinen Eigengesetzlichkeiten folgt“, so fährt er fort, „so bleibt jedes andere rationale Handeln innerhalb der Welt unentrinnbar an die brüderlichkeitsfremden Bedingungen der Welt ... gebunden“. ⁶ Und auch die Hingabe an „jene innerweltlichen Mächte des Lebens, deren Wesen von Grund aus arationalen oder antirationalen Charakters ist“, vor allem an die künstlerische und die erotische Sphäre, „an die intensivsten Erlebnisarten des Daseins“, gerate in der Modernen zu einer Art „Kreaturvergötterung“. ⁷

III. „Fremdheit“ als Schlüsselbegriff

Die Kategorie der Fremdheit, die Max Weber zur Diagnose der Lage der christlichen Religion in der modernen Gesellschaft gebraucht, scheint mir ein Schlüsselbegriff zu sein, der auch hilfreich ist für die Erschließung einer Deutung der derzeitigen Lage von Kirche und Orden aus einer jüdisch-christlichen Perspektive. Auf dem Hintergrund einer von Rolf Zeffass inspirierten theologisch-analogischen Deutung der gegenwärtigen historischen Krise von Kirche und Ordensgemeinschaften als „Exil und Diaspora“ postuliert die Sießener Franziskanerin Margareta Gruber, „sich ganz darauf einzulassen“, dass „die ‚Fremde‘ als neuer Lebensraum ak-

zeptiert und das eigene ‚Fremdsein‘ darin positiv gestaltet (wird)“.⁸ „Fremde“, „Verban- nung“, „Exil“ und „Diaspora“ werden dabei zu geschichtsphilosophischen Metaphern für unsere gegenwärtige kirchliche und ordens- kommunitäre Situation. Die Antwort, die Je- remia den Verbannten ausrichtet, lässt sich so verstehen: Wir können nicht bestehen, schon gar nicht im Vertrauen auf die eigen- en Kräfte. Aus dem Exil in Babel gibt es kein Zurück ins alte Jerusalem, für niemanden! „70 Jahre“ wird es dauern – eine symbolische Angabe für eine unabsehbar lange Zeit. Und: Die Zumutung der Fremde besteht nur, wer bereit ist, sich einzulassen auf die Fremde und sich dabei auf den zu verlassen, der in die Fremde geführt hat, und der weiß, wel- che Gedanken er dabei hegt. ‚Fremde‘, ‚Ver- bannung‘ und ‚Exil‘ und ‚Diaspora‘ sind Meta- phern der Herausforderung und zugleich der Chance, Gott und unseren Mitmenschen neu zu begegnen, sie neu kennen zu lernen.

1. Der Beginn des Umformungsweges
2. Der Weg ins Exil beginnt ungefragt
3. „Reinigung des Gedächtnisses“
4. Mut zur Konzentration auf Gott
5. Erleiden der prophetischen Existenz
6. *Bereitschaft zur Einwurzelung*
7. Entwicklung einer neuen gemeinschaft- lichen Identität
8. Die Spannung zwischen Exil und Rück- kehr darf nie aufgegeben werden.

1. Einwurzelung ist ein Lernprojekt – Ein- wurzelung beginnt beim Wahrnehmen

Im folgenden werde ich den 6. Punkt (Be- reitschaft zur Einwurzelung) etwas genauer betrachten und entfalten. Die Lage der Dia- spora lässt sich verstehen und versteht sich als aktives, offensives und zugleich komple- xes *Lernprojekt*. In diesem Lernprojekt geht es nicht um ein defensives Lernen, auch nicht um Formen reaktiven Lernens wie Gewohn- heitsbildung oder Konditionierung. Viel- mehr ist eine aktive Form des Lernens an-

gesagt, was impliziert, mehr oder weniger systematisch die gesellschaftliche Umge- bung, den sozialen Kontext zu explorieren, um sich letztlich selbst im Rahmen des Nö- tigen und Möglichen zu ändern. Defensive Lernformen werden überwunden und durch ein offensives Lernen ersetzt, was eine Ver- besserung der Relationen zwischen Kirche, Orden und Umwelt bezweckt. Ist es nicht so, dass trotz vielfältiger Initiativen häufig Leer- lauf entsteht und immer nur die gleichen er- reicht werden? Ist es nicht so, dass zwischen der Verkündigung der Kirche und den tat- sächlichen Lebensfragen der Menschen vie- le, die in der Pastoral tätig sind, mit Sorge eine wachsende Entfremdung beobachten? Und ist es nicht so, dass trotz positiver Bot- schaften auch und gerade von jungen Men- schen – „aus Kirche könnte man viel mehr machen“⁹ – die resignative Dauerlamentatio und die Neigung zum Rückzug vorherr- schend bleibt? Einwurzelung bedarf als Lern- projekt einer Seh-Schule und eine Hör-Schu- le, aber auch eine Denk-Schule und Praxis, die auch den Einsatz von Methoden der em- pirischen Sozialforschung nicht scheut. Lernprobleme auf der persönlichen Ebene müssen angegangen werden, aber auch Zwänge aus festgeschriebenen Rollen mit standardisierten Prozeduren müssen in Fra- ge gestellt werden. Es bedarf des Raums für die Teilhabe an Entscheidungsprozessen so- wie für Kritik – auch für Selbstkritik. Mus- ter fundamentaler Annahmen, also – neben strukturellen – auch bestimmte kulturelle Grundlagen bisheriger Pastoral, sind anzu- fragen, d.h. auch der pastorale bzw. kom- munitäre Status quo.

Bei der Einwurzelung darf man nicht davor zurückschrecken, die schützenden Mauern und guten Stuben zu verlassen und von den „Balkönchen“ herabzusteigen. Auch die Men- schen von heute sind religiös hungrig und machen Erfahrungen der „Selbsttranszen- denz“¹⁰. Jenseits der Mauern und guten Stu- ben könnte ihr Hunger christlich gestillt werden.

2. Einwurzelung ist Aufbruch – Einwurzelung kommt nur beim Gehen in Gang

Wichtig ist der Weg hin zu Mitmenschen, auch zu jenen, die nicht zu den ‚Alteingesessenen‘ zählen, nicht ständig oder gar nicht in ‚Tuchfühlung‘ zu Kirche und Gemeinde stehen. Einwurzelung interessiert sich für sie und ihre Sorgenbereiche, identifiziert und solidarisiert sich mit ihnen und sucht sie zu mobilisieren, ihre und die Themen anderer ernst zu nehmen und zu bearbeiten – auch in Kooperation und Vernetzung mit weiteren kirchlichen und nicht-kirchlichen Einrichtungen. Einwurzelung ist am Gemeinwesen orientiert. Kirchengemeinden und Kommunitäten hätten sich nicht nur in ihrer Differenz, sondern tendenziell durch die Verflechtung und (potentielle) Identität mit dem sozialen und politischen Gemeinwesen zu denken, wofür und in dem sie eine wichtige Funktion (exemplarisch oder als Katalysator) übernehmen können. Nicht wegzudenken ist in einem solchen Gemeindeprojekt die vom Evangelium inspirierte Reflexion auf die sozialen und politischen Prozesse im unmittelbaren Kontext sowie die solcher Reflexion entspringende alternative Weise des Kommunizierens und Handelns: Zuhören, Teilen, Mitteilen, Kooperieren, Parteinehmen für die Schwachen und das konkrete Wachhalten der Hoffnung, dass sich in diesem Jesus Christus ein Gott des Lebens auch der Menschen von heute und morgen entäußert hat. Einwurzelung macht ernst mit der Konzilsbotschaft in ‚Gaudium et spes‘ (Nr. 1): „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute ... sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“. Man kann hier vielleicht die Frage stellen, ob dabei eine christliche Gemeinde oder Ordenskommunität nicht an Profil verliert. Demgegenüber gilt: Wer Identität hat, weil er weiß, woraus er lebt, muss sich nicht ständig und krampfhaft die Frage nach dem Profil stellen. Profilverlust ist heute das geringere Problem vieler Gemeinden,

wesentlich größer ist das ihres Resonanz- und Relevanzverlustes.

3. Einwurzelung tritt in Vorlage – sie vollzieht sich beim Schenken

Kirchengemeinden wie Ordenskommunitäten müssen heute durch ihre in Vorlage treten, wenn es darum geht, den Dienst Gottes an den Menschen erlebbar und erfahrbar machen. So können Menschen vielleicht auch wieder einen Sinn für den Gottesdienst – für den Menschendienst des Mensch gewordenen Gott selbst – entwickeln und entfalten. Eine Voraussetzung hierfür ist eine Gehhin-Bewegung, um überhaupt Kontakt zur Kommunikation zu ermöglichen: über diesen Gott und letztlich mit ihm. Die meisten Menschen und nicht wenige Kirchenmitglieder leben derzeit in einer absoluten Beziehungslosigkeit zu kirchlichen Vollzügen. Beziehungsaufnahme und -pflege können (nicht) mehr erzwungen, auch nicht trickreich eingefädelt werden. Gefragt ist deshalb eine Haltung der Gratuität, der Freiheit auch von wohlmeinenden Neben-, erst recht von mehr oder minder offenen Rekrutierungsabsichten. Sie machen den Adressaten zum Mittel ihm fremder Zwecke. Freilich hat diese Form der Öffnung auch ihren Preis, birgt sie doch das Risiko der Verletzung von Traditionen, Formen und u. U. sogar von manchen Inhalten. Aber das christologische Geheimnis der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes im Gekreuzigten, liegt auch in der Verwundbarkeit. Und christliche Identität ist ohne Bereitschaft zum Verletzungsrisiko nicht zu haben.

4. Einwurzelung ist ressourcenorientiert – sie pflegt die Wurzeln

Einwurzelung sucht sich auch auf die eigenen Stärken zu besinnen, ohne unkritisch die Schwächen auszublenden. Sie sucht sich die – zeitlichen, sachlichen und sozialen (persönlichen) – Ressourcen gewissermaßen, wie die

Lilien auf dem Feld', d.h. nicht nur bei den – zumeist ohnehin schon mehrfach belasteten – Ehrenamtlichen. Auch ‚Gemeindeflüchtlinge‘ können ‚was‘, und auch ‚Fernstehende‘ haben ihre Gründe, aus denen sich lernen lässt. Ordensleute haben ‚Kredit‘, sogar an Orten, wo sie es nicht vermuten.

Ressourcenorientierung erfordert eine Vernetzung (etwa im Raum des Gemeinwesens), sie sucht Kooperations- und Bündnispartner, auch und gerade außerhalb des kirchlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhangs. Es geht darum, „mit all jenen ein ebenso konstruktives wie (gegenseitig) kritisches Begegnungsgefüge aufzubauen, die zwar nicht im Auftrag der Kirche und vielleicht auch ‚außerhalb‘ von ihr, aber doch in inhaltlicher Verbindung mit dem, was die Kirche Reich Gottes nennt, tätig sind“.¹¹ Ressourcenorientierung meint aber auch die Revitalisierung und Reinterpretation des Gründungscharismas der jeweiligen Gemeinschaft.

5. Einwurzelung ist milieudifferenziert – sie lässt sich von alltagsästhetischen Unterschieden inspirieren

Auf dem Hintergrund der Wohlstandssteigerung ist die ästhetische Orientierung der Menschen gewachsen und zu einer Basisorientierung geworden, über die wir kaum mehr nachdenken (Gerhard Schulze). Diese Tendenz zur Ästhetisierung herrscht allerdings – dies wird innerkirchlich nicht selten zu wenig wahrgenommen – nicht nur vor in der Konsumsphäre, sondern bestimmt auch den Umgang mit vielen anderen Lebensbereichen, etwa dem (eigenen und fremden) Körper. Ich denke jetzt nicht nur an die, die Deodorants und Parfüms benutzen, ihren Körper waschen und vielleicht auch stählen oder durch die Fitness- und Wellnessstudios führen, wenn sie nicht schon die Messer der Schönheitschirurgen an sich wetzen lassen. Die Ästhetisierung bestimmt zunehmend auch die Auswahl und Bewertung der sozia-

len Kontakte, insbesondere in der Freizeit, und damit zunehmend auch das religiöse Leben. Auch den Geschmack „haben“ wir nicht mehr einfach, sondern vielfach. Vielfach bestimmt er das, was für schön und was für hässlich gehalten wird, wobei entscheidend Generations- und Bildungszugehörigkeit die ästhetischen Vorlieben und Ablehnungen prägen – ein wichtiges Thema auch in den häufig stark alterslastigen Kommunitäten, die der Ästhetik der Jüngeren kaum Raum lassen. Generation und Bildung lassen unterschiedliche Geschmäcker hervortreten. Generation und Bildung strukturieren auch das Feld der Religiosität. Einwurzelung hätte deshalb auch auf eine Praxis der Kommunikation der Frohen Botschaft zu zielen, die auch den sozialästhetischen Differenzierungen in der ‚Erlebnisgesellschaft‘ – ein Begriff, der nicht auf ‚Spaßgesellschaft‘ reduziert werden sollte – Rechnung zu tragen sucht, freilich nicht unkritisch. Eine ästhetisch undifferenzierte Liturgie wird von diesem sozialwissenschaftlichen Befund her genau so für problematisch erachtet wie eine ästhetisch undifferenzierte Katechese oder Predigt: Wer an alle predigt, trifft an allen vorbei.

6. Einwurzelung ist adressatenorientiert – Einwurzelung konkretisiert sich vom Anderen her

Einwurzelung meint als Lernprojekt, nicht nur *zielgruppen-*, sondern auch *adressaten-*orientiert vorzugehen, d. h. alle Außenkontakte von den *Adressaten* her zu gestalten sucht: diakonisch, assistierend. Einen Sinn ihres Lebens verneinen die meisten Menschen nicht, aber sie gehen davon aus, dass es nur einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen Sinn gibt. Einwurzelner suchen die Chance und steigern die Chancen, sie dabei mit der christlichen Überlieferung in Berührung zu bringen, auch und gerade als „Quer- und Späteinsteiger“ ins Christentum. Mit dem weiter zunehmenden Ausfall der Familie als Ort der primären Grundlegung des Glaubens werden

zahlreiche Voraussetzungen bisheriger Maßnahmen obsolet – werden auch die Chancen sinken, die Kirchengemeinde und Kommunität als Betätigungsfeld zu entdecken. Es zeigt sich nämlich, daß der „Zugang zu gemeindlichen Aktivitäten in der Regel über eine religiös-kirchliche Sozialisation in der Familie“ führt.¹² Vielleicht müssten sich Einwurzelungsprojekte in Zukunft viel konsequenter als bisher „auf bestimmte Phasenübergänge des Lebens konzentrieren, wo sich im Menschen tatsächlich Entscheidendes vollzieht“.¹³ Eine konsequente Adressatenorientierung erweist sich darin, die Kommunikation der Frohen Botschaft von den Relevanzen, von den *Casus* der Adressaten, von ihren Themen und Sorgebereichen her, d.h. nicht primär von den ekklesialen oder kommunitären Relevanzen her zu gestalten.

Konsequente Adressatenorientierung bedarf ebenso konsequenter wie anhaltender Bemühungen, „die Realitäten des heutigen Lebens daraufhin abzufragen, wo sich Anknüpfungspunkte für eine ‚heilende‘ oder ‚hilfreiche‘ Glaubensvermittlung ergeben können“. Ein gewichtiger Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang ist – mit Franz-Xaver Kaufmann gesagt – die Frage, „wo der moderne Mensch noch zur Ruhe kommen kann, wo er Ruhe erfährt. Je komplexer die Welt wird, um so weniger Zeit glauben wir zu haben. Es hängt damit zusammen, dass uns zu viele Möglichkeiten pro Zeiteinheit offenstehen. ‚Heilend‘ könnte die Erfahrung wirken, dass der Mensch Zeit braucht und Zeit hat. Und genau diese Erfahrung sollte der Kultus, die Feier, vermitteln. Hier geht es darum, sich Zeit für etwas zu lassen, das seine Qualitäten eben nur dadurch entfaltet, dass man sich Zeit dafür nimmt. Religion braucht also Zeit, und indem sie Zeit vermittelt, um ruhig, stille zu werden, kann sie Erfahrungen vermitteln, die sonst nur schwer zu machen sind. Das setzt andererseits voraus, daß sich Menschen in einer Lebenssituation befinden, wo sie nicht durch äußere Umstände davon abgehalten werden, Zeit zu haben“.¹⁴

7. Einwurzelung ist transzendenzorientiert – Einwurzelung schließt an Erfahrungen der Selbsttranszendenz an

Die Frage stellt sich, bei welchen Gelegenheiten die Menschen in der modernen Gesellschaft ihr religiöses Gesicht zeigen, wenn sie es im Alltagsleben durch ihre jeweilige Rollenmaske verbergen müssen. Die These lautet, dass das religiöse Gesicht in den Unterbrechungen des Alltags sichtbar wird, dann, wenn alltägliche Beziehungen und Handlungsgitter brüchig werden oder überstiegen werden. Es geht dabei um Erfahrungen, die nicht selber schon Gotteserfahrungen sind, ohne die wir aber wohl kaum verstehen können, was wir als Religion bezeichnen. Mit Hans Joas lassen sich diese Erfahrungen als „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“ bezeichnen. Es geht dabei um „Erfahrungen, in denen eine Person sich selbst übersteigt, nicht aber, zumindest zunächst nicht, im Sinne einer moralischen Überwindung ihrer selbst, sondern im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt ... Diese Selbsttranszendenz ist zunächst also nur bestimmt als eine Richtung weg von sich selbst ...“,¹⁵ eine Erfahrung, die wir alle machen. Sie ist noch nicht identisch mit dem Glauben, aber ein möglicher Weg dahin.

Alle Menschen kennen solche Erfahrungen der Selbsttranszendenz mehr oder weniger:

- ◆ bei einer Erfahrung ekstatischer Vereinigung mit der Natur
- ◆ bei einer Erfahrung intuitiven Verstandenswerdens, so dass man Vertrauen und den Mut entwickelt, sich zu öffnen, z.B. über prägende Ereignisse des eigenen Lebens zu sprechen
- ◆ natürlich in der Liebe im Sinne von amor
- ◆ natürlich in der Leidenschaft für eine Idee oder Sache im Sinne von eros und
- ◆ auch in der Erfahrung von Liebe im Sinne von agape und caritas, also der Erfah-

... rung von Selbstlosigkeit und Selbstüberwindung im Zeichen der Nächstenliebe.

- ◇ Auch „in einer Vielzahl moralischer Gefühle, etwa der Scham oder der Empörung, steckt gewiss“, so Hans Joas, „eine intensive Erfahrung der Selbsttranszendenz“.¹⁶
- ◇ Schließlich ist auch an kollektive Erfahrungen der Ekstase zu denken, „wenn Versammlungen von Menschen sich erhitzen, ... wenn die Selbstkontrolle des einzelnen so abnimmt, dass er sich Dinge zutraut, die er sonst als jenseits seiner Möglichkeiten empfunden hätte“.¹⁷

Freilich sind nicht alle solche Erfahrungen der Selbsttranszendenz als moralisch gut zu bezeichnen.¹⁸

Es gibt nicht nur enthusiastisierende Erfahrungen der Selbsttranszendenz. „Auch die Erschütterungen durch das eigene Leid kann eine solche Erfahrung sein. Jeder ... enthusiastierten Erfahrung steht eine ‚Schreckensversion‘ gegenüber“,¹⁹ die aus der Verletzbarkeit, Endlichkeit, aus dem „Problem der Weltunvollkommenheit“ (Max Weber) und der Angst i. S. der Bedrohung unseres Existenzgefühls resultiert: der Angst in Schicksalsschlägen, der Angst vor Sinnlosigkeit, der Angst in Schuldgefühlen (Paul Tillich). In solchen schrecklichen und schönen alltagsunterbrechenden Erfahrungen der Selbsttranszendenz von Einzelpersonen und Kollektiven werden alle alltäglichen Rollenmasken brüchig, bricht das religiöse Gesicht hervor. In die außeralltäglichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz haben sich in der modernen Gesellschaft die religiösen Gelegenheiten verschoben. Hier ist die Wahrscheinlichkeit am größten, dem religiösen Gesicht zu begegnen. Christlicher Glaube also als Opium des Volkes?

Ich denke, so einfach ist die Sache nicht, zum einen deshalb nicht, weil wir ja auch die enthusiastisierenden Erfahrungen der Selbsttranszendenz nicht außer Acht lassen dürfen; zum anderen ist zu beachten, dass „ja

weder aus den Erfahrungen des Enthusiasmus noch aus denen der Angst der Glaube einfach folgt“.²⁰ Solche schrecklichen und schönen Erfahrungen der alltagsunterbrechenden Selbsttranszendenz können auch – z.B. von nicht-religiösen Menschen – „als rein psychologische Phänomene“ betrachtet werden; und „um psychologische Phänomene handelt es sich ja gewiss. Aber die Frage ist, ob es berechtigt ist, diesen Satz so auszusprechen, als handele es sich deshalb um nichts weiter als ein psychologische Phänomene, als erübrige sich die Frage nach der Herkunft dieser Erfahrung mit dieser Klassifizierung. Doch ebenso wenig wie der Gläubige dem Nicht-Gläubigen seine religiöse Deutung seiner Erfahrungen als logisch zwingend aufnötigen kann, kann der Nicht-Gläubige seine nichtreligiöse Deutung als einzig rational möglich verfechten“.²¹ Hier öffnet sich somit „ein Raum zwischen Erfahren und Deuten“.²²

Wenn religiöse, christliche und kirchliche Deutungen von Erfahrungen – einschließlich der Erfahrungen der Selbsttranszendenz – nicht logisch zwingend gemacht werden können, dann können solche Deutungen nur angeboten werden und als Einladungen ausgesprochen werden, die Dinge in einem anderen Licht zu sehen und aus einem anderen Licht heraus zu leben – kirchlich gesprochen, als Angebot und Einladung, Christus nachzufolgen.

Eine *entscheidende Frage* scheint mir zu sein, ob es den Kommunitäten gelingt, solche außeralltäglichen Transzendenz Erfahrungen des Glücks und des Leids

- ◇ wahrzunehmen,
- ◇ ernst zu nehmen und
- ◇ zu ‚lernen‘ (um darin die Botschaft neu zu lernen, die sie zu kommunizieren haben), christlich und plausibel auszulegen.

Es kommt meines Erachtens nicht von ungefähr, dass in den neueren – auch Schweizer – Studien für die Mehrheit der Befragten Religion und Christentum insbesondere als „Ressource zur Bewältigung schwieriger Si-

tuationen auf individueller und kollektiver Ebene“ gilt.²³ Die Frage stellt sich freilich, ob die Kirchengemeinden und Kommunitäten im Prozess der Artikulation nicht nur der Erfahrung vielfältigen Leids, sondern auch des Glücks hinreichend präsent, also dann zur Stelle und deutungsfähig sind, wenn die heutigen Menschen selbsttranszendente ‚religiöse‘ Erfahrungen machen. Sind die Strukturen beweglich, niederschwellig und differenziert, auch komplex genug, um den religiösen Erwartungen der Menschen gerecht zu werden? Ist nicht die Thematisierung zentraler Erfahrungen der Selbsttranszendenz schon längst aus Kirchengemeinden und Kommunitäten ausgewandert – denken wir an das Thema der Schuldkommunikation, der Versöhnung, des Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer?

Eine weitere *entscheidende Frage* ist darin zu sehen, ob es den Kirchengemeinden und Kommunitäten gelingt, solche außeralltäglichen Transzendenzerfahrungen selbst durch ihre eigenen (diakonischen und rituellen) Angebote zu ermöglichen; dass sie ihre Deutungen als Voraussetzung dafür bereitstellen, bestimmte Erfahrungen überhaupt erst zu machen. Religiöse Traditionen und Institutionen enthalten ein „Wissen gewissermaßen körperlicher Art“,²⁴ die Menschen bereit machen können zu Erfahrungen der Selbsttranszendenz: symbolische Handlungen wie das Knien, das gemeinsame Singen, Musik, Askesetechniken. Wichtig ist ebenfalls, dass das Glaubenswissen anzuleiten vermag, „die Zentrierung unserer Erfahrungen auf uns selbst tatsächlich zu überwinden. Erfahrungen der Selbsttranszendenz müssen ja wirklich Erfahrungen der Überschreitung des Selbst sein und nicht bloß Versuche eines Selbst, das bei sich selbst bleiben will, auch noch den Kitzel außeralltäglicher Erfahrungen zu genießen“.²⁵ Hierzu gehören in der christlichen Tradition ganz gewiss auch die diakonischen Erfahrungen der Compassion (Johann B. Metz).

Auch hier stellt sich nicht nur die zu *disku-*

tierende Frage, ob die gegenwärtigen Kirchengemeinden und Kommunitäten präsent sind, wenn die heutigen Menschen ‚religiös‘ sind und sein können, sondern auch ob sie ihr christliches Repertoire zur Deutung der Selbsttranszendenz überhaupt zugänglich machen. Wo ist etwa die Kultur des Klagegebets geblieben, gehört es doch zu jenen Gebeten, die erlauben, grundlegende religiöse Überzeugungen zu bezweifeln und an ihnen zu verzweifeln, ohne diese Überzeugungen deshalb abzulehnen oder zu verwerfen. „Auch das Gebet“, so Jürgen Werbick,²⁶ „ist vom Zweifel in Mitleidenschaft gezogen. Es kann und darf ihm sein Wohnrecht nicht versagen; der Gebetsglaube hebt den Gotteszweifel nicht auf. Das Gebet ist der Ort der Wahrheit, die Stunde der Wahrheit – und gerade deshalb nicht der Ort der fraglosen und fragenlosen Gewissheit“. Gleichen viele Kirchengemeinden und Kommunitäten nicht geschlossenen Gesellschaften, milieuverengt – friedlich, höflich, friedhöflich – ‚die anderen – religiös hungrigen – Menschen schon aus ästhetischen Gründen den Zugang zu den geistlichen Lebensmitteln versperren und an der Lebenswirklichkeit vieler Menschen vorbei gehen?

Wenn Freude, Hoffnung und Trauer der Menschen von heute auch Freude, Hoffnung und Trauer der Jüngerinnen und Jünger Christi sein sollen, wie es eine Konstitution (*Gaudium et spes*) des 2. Vatikanischen Konzils formuliert, dann ist freilich eine wichtige Voraussetzung die, selbst Jüngerinnen und Jünger Christi werden oder sein zu wollen. Was auch immer dies im einzelnen heißt: Die kirchlich-christliche Deutung von Selbsttranszendenzerfahrungen ist nur dann überzeugend, wenn wir Christen uns selbst bekehren, wenn wir den Glauben, den wir brauchen, selbst leben und vorleben, statt anderen bloß zu erklären, warum sie ihn brauchen müssten. Damit in der Krise der Kirchen und Kommunitäten mit den Menschen von heute eine neue Liebesgeschichte beginnen kann bzw. die alte Liebe, nämlich die

Liebeserklärung Gottes an die Menschen wieder eine Chance erhält, müssen Christen selbst Gottverliebte sein. Und diese Gottverliebtheit zeigt sich nicht allein im „Herr, Herr-Sagen“, sondern im Handeln, im Tun des Willens Gottes; denn wir werden einmal gefragt werden (vgl. Mt 25): „Wen hast Du geliebt um meinetwillen?“. Die Herausforderung der Fremde anzunehmen, wird Kirche und Kommunitäten weiter begleiten. Sie ist die Situation, die ihnen – die Ihnen – zuge-
 mutet wird. Sie bleibt der Ort des Suchens und Fragens nach Gott, der sich auch und gerade in der Fremde – im Fremden – finden lassen will.

Prof. Dr. Michael N. Ebertz, geb. 1953, Soziologe und Theologe, ist Dozent an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg und Privatdozent an der Universität Konstanz.

* Der hier publizierte Vortrag wurde am 09. Juni 2005 im Rahmen des Ordensstags im Bistum Rottenburg-Stuttgart in Untermarchtal gehalten.

- 1 Vgl. Michael N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.
- 2 Rainer Bucher, Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage, in: Concilium 40/2004, 354-363.
- 3 Ebd., 356.
- 4 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1947, 4. Auflage, 545.
- 5 Ebd., 548.
- 6 Ebd., 552; Hervorhebung MNE.
- 7 Ebd., 556, 563.
- 8 Margareta Gruber, Exil und Diaspora – biblische Paradigmen von Krise und Neubeginn, in: Erneuerung oder Neugründung? Wie Orden und kirchliche Gemeinschaften lebendig bleiben können, Mainz 2002, 72-87, hier 84.

- 9 KSE (Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen), Aus der Kirche könnte man viel mehr machen. Ergebnisse einer Befragung junger Katholiken in Oberhausen, Essen 2001.
- 10 Vgl. hierzu Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004, bes. 12-31.
- 11 Ottmar Fuchs, Kirchlicher Umgang mit den Medien, in: Concilium 29/1993, 518-524, 520.
- 12 Karl Gabriel, Gemeinde ja – Kirche nein, in: Neue Caritas 102/2001, H. 14, 17-21, 19; vgl. Helmut Geller/Eckart Pankoke/Karl Gabriel, Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002.
- 13 Franz-Xaver Kaufmann, Religiöse Indifferenz als Herausforderung, in: rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen 31/1988, 67-75, 75.
- 14 Ebd.
- 15 Joas, a. a. O., 17.
- 16 Ebd., 20.
- 17 Ebd.
- 18 Derb, wenn nicht blasphemisch geht's zum Beispiel zu auf der Homepage einer Vereinigung, die sich „bierology“ nennt und „an das Glück im Bier“ glaubt, wie es in deren „Glaubensbekenntnis“ heißt. Das „Vater unser“ in der bierologischen Fassung lautet: „Bier unser, das du bist im Glase, gesegnet werde dein Brauer, dein Rausch komme, dein Wille geschehe, wie zu Hause als auch in der Kneipe. Unseren täglichen Durst gibt uns heute und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldnern. Und führe uns nicht in die Milchbar, sondern gib uns Kraft zum Weitersaufen. Denn dein ist der Suff, der Rausch und der Durst und die Benommenheit in Ewigkeit. Prost!“.
- 19 Joas, a. a. O., 20f.
- 20 Ebd., 22.
- 21 Ebd., 23.
- 22 Ebd.
- 23 Roland Campiche, Die zwei Gesichter der Religion, Faszination und Entzauberung, Zürich 2004, 212, 232, 274, 280.
- 24 Joas, a. a. O., 26.
- 25 Ebd.
- 26 Jürgen Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel. Münster 2001, 32.