

Kirche in der multiplen Gesellschaft

Struktur – Kultur – Einzelperson

von Michael N. Ebertz

Das Zweite Vatikanum zeigte nicht nur eine diagnostische, sondern auch eine prognostische Kraft, indem es sich selbst kontextualisierte und normativ (Religionsfreiheit) die Einzelperson als gegenwärtige und zukünftige Trägerin der Religion ins Zentrum rückte. Alle soziologischen Zeitdiagnosen, von denen einige im Blick auf die Kirche exemplarisch skizziert werden, lassen diesen Schluss auf eine Verschiebung der Definition der Verbindlichkeit des Religiösen, Christlichen und Kirchlichen auf die personale Ebene zu. In der Kirche hat man offiziell erkannt, was Sache ist. Aber will man heute die Realitäten wirklich wahrnehmen?

1. Kirche im gesellschaftlichen Wandel

Fragt man nach dem gesellschaftlichen Kontext, in dem heute die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgt, wird man zunächst sagen können: Dieses Konzil hat sich selbst kontextualisiert, indem es zum Ausdruck brachte, dass „die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte“ steht, „in der tiefgreifende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“ (GS 4). Dramatischer lässt es sich kaum in Worte fassen, dass die Gattungsgeschichte der ‚Menschheit‘ zeitlich (‚rasch‘), sachlich (‚tiefgreifend‘) und sozial (‚die ganz Welt‘) eine Zäsur erfährt. 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). Wenn das II. Vatikanum in diesen Worten vom „Wandel“ spricht, meint es offensichtlich nicht nur die Oberfläche oder Teilbereiche, sondern eine Dynamik, die das gesamte normative Gefüge (‚Ordnung‘) gesellschaftlichen Zusammenlebens ergreift. Dabei werden 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 lässt sich der gesellschaftliche Wandel kaum beschreiben, von dem die Kirche, das Christentum, die Religion nicht unberührt bleiben können. Allenfalls die Formulierung, dass sich die „soziale und kulturelle Umgestaltung [...] auch auf das religiöse Leben auswirkt“, scheint etwas schwach, geradezu verharmlosend auszufallen und darauf hinzudeuten, dass auf dem Konzil die Abhängigkeit der (kirchlichen) Religion vom gesellschaftlichen Wandel unterschätzt werden oder die Hoffnung durchblitzen konnte, dass

das Ganze wohl doch nicht so dramatisch für die Kirche ausfallen möge. Formuliert das Zweite Vatikanum doch auch das Postulat, dass „Christus durch die Glieder der Kirche die ganze menschliche Gesellschaft mehr und mehr mit seinem heilsamen Licht erleuchten“ werde (LG 36).

Die Konzilsdiagnose eines zeitlich, sachlich und sozial radikalen gesellschaftlichen Wandels entpuppt sich aus der heutigen Perspektive geradezu als Prognose und damit als Zeichen auch unserer gegenwärtigen Zeit, wird sie doch durch soziologische Zeitdiagnosen – etwa der posttraditionalen „Multioptions-“, der „Erlebnis-“ und der „Beschleunigungsgesellschaft“, der „Sicherheitsgesellschaft“, der „Risikogesellschaft“, der „Wissensgesellschaft“ (vgl. *Bogner* 2012) – gestützt. Aber auch in der vom Konzil legitimierten „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36), was ja die Tatsache meint, dass die Daseinsbereiche wie Staat, Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Massenmedien, Erziehung – funktional differenziert – „ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen“ (ebd.) entwickeln (s. hierzu jetzt *Breuer* 2012, 269–348), liegt ebenso eine prognostische Kraft wie in der Erklärung über die Religionsfreiheit – proklamiert diese doch eine Verschiebung vom Primat der Wahrheit weg hin auf die Freiheit des Individuums, weg von der Institution hin zur menschlichen Person mit ihrem „Recht auf religiöse Freiheit“ (DH). Damit wird ein kaum zu unterschätzender Wechsel in der Trägerschaft der Religion erkannt und legitimiert.

Sucht man sich genauer kundig zu machen, in welcher Gesellschaft wir heute eigentlich leben, wird man rasch fündig, aber auch wahrnehmen, dass wir die Antwort nicht einfach, sondern vielfach haben. Richard Sennet meint sogar, dass die heutige Gesellschaftsbeschreibung „der babylonischen Sprachverwirrung ähnelt“ (*Sennett* 2000, 271). Aber muss man sich davon verwirren lassen? Die zahlreichen Selbstbeschreibungen wie „säkulare Gesellschaft“, „Risikogesellschaft“ (*Beck* 1986), „Computergesellschaft“ (*Baecker* 2007), „Erlebnisgesellschaft“ (*Schulze* 1996), „Multioptionsgesellschaft“ (*Gross* 1994; 2003), „Bastelgesellschaft“ (*Hitzler* 2003), „Sicherheitsgesellschaft“ (*Singelstein; Stolle* 2008), „Wissensgesellschaft“ (*Willke* 2001; *Mittelstraß* 2003) oder „Beschleunigungsgesellschaft“ (*Rosa* 2005; 2007) zeugen tatsächlich davon, dass wir mehrere Zeichen der Zeit haben oder unsere Gesellschaft und ‚Zeit‘ nur multiperspektivisch im Blick haben können. Obwohl all diese Etikettierungen von Autoren mit Prominenz und Reputation ausgehen, kann keine von sich behaupten, das Ganze zu fassen und durchgängig akzeptiert zu sein (vgl. *Schimank; Volkmann* 2007; *Prisching* 2003; *Bonacker; Reckwitz* 2007). *Megazeichen der Zeit, so können wir hier schon sagen, sind deshalb Pluralität und Multiperspektivität.*

Scheinbar leben wir – leben jeder und jede von uns – „in vielen Gesellschaften gleichzeitig“ (*Sennett* 2000, 271). Offensichtlich wird auch, dass es keine Einheits- oder Zentralperspektive auf die Gesellschaft, in der wir leben, gibt, woraus geschlossen werden kann, dass die heutige Gesellschaft polyzentrisch geworden ist, also nicht mehr über ein allgemein anerkanntes Deutungszentrum verfügt. Eher haben wir ein Zuviel als ein Zuwenig an Perspektiven, Informationen, Interpretationen. So entstehen „unterschiedliche Sichtweisen mit Bezug auf eine Sache“ (*Kaufmann* 1994, 130), und es stellt sich die Frage, ob und inwieweit angesichts einer solch gesteigerten Perspektivendifferenz und Mul-

tiperspektivität Selbst- und Fremdverstehen überhaupt möglich sind und ob nicht eher von der Unwahrscheinlichkeit von Konsensbildungen auszugehen ist. Was wir sicher sagen können ist, dass diese Zeichen relationale (nicht: relativistische!), also *standortgebundene Zeichen* sind (vgl. schon *Mannheim* 1969, 242). *Relationalität* (nicht Relativität!) ist somit ein weiteres Megazeichen unserer Zeit.

Eine spannende Frage ist, ob sich nicht mit jeder neuen soziologischen Zeitperspektive auch neue Perspektiven auf den christlichen Glauben und seine Hauptträgerin in der Zeit, nämlich die christliche Kirche, ergeben; und damit auch auf die Lektüre der Texte des II. Vatikanums. Haben wir die Antwort auf die Frage nach dem Auftrag der Kirche und dem Sinn von Theologie nicht auch im Modus der Relationalität, der Pluralität, der Multiperspektivität? Kann die Kommunikation des Evangeliums ohne den jeweiligen Erfahrungs- und Resonanzraum, ohne Berücksichtigung derer, denen etwas zu verstehen gegeben werden soll, gelingen? Die Antwort auf die Fragen nach dem Auftrag der Kirche in der Gegenwartsgesellschaft und der Kursbestimmung der Kirche für die Zukunft, aber auch nach den Formen der Präsenz der Kirche heute wird auch je nach Zeitdiagnose eine andere Färbung erhalten. Sieht man die Aufgabe der Kirche – und selbst dies ist nicht unumstritten – in der „Proexistenz für die Welt“, also im „Sein zugunsten heilender Gottes- und solidarischer Menschenbeziehung“, und wird deshalb die gesellschaftliche „Umwelt [...] ausnahmslos Lebensbereich der Kirche und der Christen/innen selbst“ (*Fuchs* 1995, 298 f.), dann ist es nicht nebensächlich, über welche Merkmale diese Umwelt hauptsächlich bestimmt wird. Proexistente Kirche in der ‚Risikogesellschaft‘ tönt anders als proexistente Kirche in der ‚Erlebnisgesellschaft‘, in der ‚Bürgergesellschaft‘, in der ‚gespaltenen Gesellschaft‘ usw. Auch das päpstliche Postulat der ‚Entweltlichung‘ fällt je nach Gesellschaftsdiagnose anders aus und ist selbst vielleicht Ergebnis einer bestimmten Gesellschaftswahrnehmung (vgl. *Häring* 2005; *Fuchs* 2012). Greifen wir exemplarisch ein paar prominent gewordene Zeitdiagnosen auf und deuten – eher stichwortartig – einige Folgen und Herausforderungen für Theologie und Kirche an.

2. Theologie und Kirche in der ‚postindustriellen Gesellschaft‘

Gemäß der in den 1970er-Jahren hervorgebrachten These, dass wir zunehmend in einer ‚postindustriellen Gesellschaft‘ lebten (*Bell* 1979), in der die gesellschaftliche Ordnung immer weniger durch die industrielle Produktion, sondern immer mehr durch Dienstleistungen bestimmt sei, wird Wissen zur zentralen Achse, um die sich fortan die neue Technologie, das Erwerbsleben, das Wirtschaftswachstum und die soziale Schichtung organisieren werden, letztlich jeder Lebensbereich (vgl. *Willke* 2001). Fachliches Wissen und Können werden zur Voraussetzung von Macht, Muskelkraft wird ebenso abgewertet wie der Arbeiter als Repräsentant der Industriegesellschaft und derjenige, dem Zugang und Voraussetzung für den Wissenserwerb versperrt sind. Vielfältige und differenzierte Formen der Face-to-face-Interaktion – nicht zuletzt im Bildungs- und im Gesundheitswesen – finden eine starke Aufwertung; Aushandlung, Begleitung und Beratung verdrängen befehls- und gehorsamsbestimmte Sozialbeziehungen. Frauen werden damit in den Arbeitsmarkt gebracht, womit auch die herkömmliche Geschlechterordnung, Ehe-

und Familienvorstellungen unter Druck geraten. Die funktionale Autorität der Theologie als Reflexionsort des Glaubens erhält damit ebenso wie Seelsorge als Begleitung eine – zumindest innerkirchliche – Aufwertung zuungunsten einer bloß auf der Basis von rituell vermittelter Amtsautorität operierenden Repräsentanz des Christentums, und auch das Ranking der theologischen Disziplinen gerät in Bewegung. Klerikale Amtsautorität verliert zumal dann an gesellschaftlicher Akzeptanz, wenn sie sich Argumentationen verschließt, sich einer bloß routineförmigen und asymmetrischen Interaktionslogik verschreibt und diese nicht als symmetrisches Begegnungsgeschehen umformt; wenn sie Frauen die Emanzipation verwehrt und sie aus der religiösen Dienstleistungserbringung ausschließt, ja dem religiösen Dienstleistungsbegriff selbst – zugunsten einer ‚*communio hierarchica*‘ – den legitimen theologischen Status verweigert, obwohl in LG 4, die Doppelstruktur der Kirche aus ‚*communio et ministratio*‘ proklamiert wird. Rituelle und karitative Dienstleistungen (Kasualien, Beratung) sind gleichwohl gefragt, die entsprechenden Qualitätsansprüche steigen (vgl. Ebertz 2010a), und der selbstbestimmte ‚Kirchenkunde‘ wird seitdem zur vorherrschenden Sozialfigur unter den Kirchenmitgliedern, während sich die Priesterrolle faktisch in die Predigerrolle und ‚Magierrolle‘ transformiert. Hat die Kirche seit der Industriegesellschaft den Arbeiter verloren, ist sie nun davon bedroht, die Angestellten und bestimmte Typen von Frauen zu verlieren und die gemeindliche *Communio* mit erheblichen Milieuverengungen aus den jungen und alten Arbeitsmarktpassiven zu rekrutieren? Eher bestimmte Empfänger, weniger die Erbringer moderner Dienstleistungen finden sich in dieser *Communio* vor Ort.

3. Theologie und Kirche in der ‚posttraditionalen Gesellschaft‘

Gemäß der von Anthony Giddens vorgetragenen Diagnose der ‚posttraditionalen Gesellschaft‘ wird seit Beginn der Moderne der kommunikative ‚Raum immer stärker vom Ort losgelöst‘, ‚indem Beziehungen zwischen ‚abwesenden‘ Anderen begünstigt werden, die von jeder gegebenen Interaktionssituation mit persönlichem Kontakt örtlich weit entfernt sind‘, obwohl sie ihrerseits zugleich ‚von entfernteren sozialen Einflüssen gründlich geprägt und gestaltet werden‘ (Giddens 1997, 30). Mit dieser Entterritorialisierung, der Trennung von örtlichem und überörtlichem Kommunikationsraum, geht das ‚Herausheben‘ sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen‘ (ebd.) einher, also die *Trennung auch von Ort und Sozialität*. Nicht zuletzt in der jüngeren Generation sind mittels Handy und Internet nicht nur Musiktitel, Kinofilme und Fernsehserien ständig digital präsent,

„sondern auch die eigene Clique, die Kommilitonen und Berufskollegen. Das soziale Netz, das in der Moderne noch durch periodisch wiederkehrende Begegnungen aufrecht erhalten wurde, wird jetzt durch die digitalen Medien im Minutentakt neu geknüpft. Soziale Präsenz bedeutet, mit dem Handy erreichbar zu sein, sich in der Community mit Foto und Hobbys präsentieren, sich Musiktitel überspielen und auf Videos in Youtube aufmerksam machen. Soziale Vernetzung geschieht also nicht mehr über im Wochenrhythmus stattfindende Treffen, sondern indem man sich über Medien immer neu auf Treffpunkte einigt“ (Bieger u. a. 2008, 94)

– auf Treffpunkte unter Anwesenden und auf ‚Treffpunkte‘ unter Abwesenden. Damit ist ein neuer kommunikativer Möglichkeitsraum entstanden, an dessen Nutzung sich die Generationengrenzen verfolgen lassen. Der neue kommunikative Möglichkeitsraum des Computers ist so niederschwellig, dass „tendenziell jeder Teilnehmer an der Kommunikation sich an ein Netz der Datenverarbeitung wenden kann, aus dem Informationen gezogen werden können, die von keiner Situation [...] mehr kontrolliert werden“, jedenfalls „mit den herkömmlichen Formen der Beziehungskontrolle (via Grenzsetzung) und Quellenkritik (via Autorität) nicht mehr bewältigt werden können“ (Baecker 2007, 85). Ein zentrales Problem einer solchen posttraditionalen „Computergesellschaft“ ist ein soziales Kontrollproblem, das für alle herkömmlichen Institutionen zur Herausforderung wird – für die Wissenschaft, die Medizin, das Militär und auch für die Religionen. Denn der neue – ortlose – mediale Möglichkeitsraum ist weniger ein Raum „in dem Sinne, dass in ihm alles seinen angemessenen Platz hat, sondern eher in dem Sinne, dass man sich in ihm bewegen kann und verwenden und vertauschen kann, was man in ihm findet“ (Baecker 2007, 92). In diesem neuen kommunikativen Möglichkeitsraum entsteht für diejenigen, die ihn nutzen, eine neue Vielfalt an Beziehungschancen, die schließlich *die Einzigartigkeit der jeweiligen Person zu steigern* vermag. Genau dies hat einer der Urväter der Soziologie, Georg Simmel (1858–1918), bekanntlich mit Individualisierung gemeint.¹ Der neue kommunikative Möglichkeitsraum erweitert auf dem sozialen Koordinatensystem der Einzelpersonen ihre ohnehin schon multiplen Zugehörigkeiten und Identitäten. Der für die Moderne typische Individualisierungsprozess erhält mittels der neuen Kommunikationsmöglichkeiten gewaltige Schübe. Kommunikation unter Anwesenden, die unter der Prämisse wechselseitiger Wahrnehmbarkeit und darin registrierter Gegenwart der jeweils Anwesenden füreinander stattfindet, wird nur noch *eine* Möglichkeit in einem Panorama von tendenziell unbegrenzten und unkontrollierbaren Möglichkeiten. Und dies gilt auch für religiöse Kommunikation.

Eine wichtige Frage ist, ob spezifisch *religiöse* Kommunikation nicht auf Kommunikation unter zeitlich und sozial leibhaftig Anwesenden angewiesen ist (vgl. Tyrell 2002, 47 f.), auf Situationen, in denen Raum und Ort und auch Zeit zusammenfallen. Ist also

¹ Simmel 1890, 103 schreibt: „Die Zahl der verschiedenen Kreise nun, in denen der Einzelne darin steht, ist einer der Gradmesser der Kultur. Wenn der moderne Mensch zunächst der elterlichen Familie angehört, dann der von ihm selbst gegründeten und damit auch der seiner Frau, dann seinem Berufe, der ihn schon für sich oft in mehrere Interessenkreise eingliedern wird (z. B. in jedem Beruf, der über- und untergeordnete Personen enthält, steht jeder in dem Kreise seines besonderen Geschäfts, Amtes, Büros etc. darin, der jedes Mal Hohe und Niedere zusammenschließt, und außerdem in dem Kreise, der sich aus den Gleichgestellten in den verschiedenen Geschäften etc. bildet); wenn er sich seines Staatsbürgertums und der Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Stande bewusst ist, außerdem Reserveoffizier ist, ein paar Vereinen angehört und einen die verschiedensten Kreise berührenden geselligen Verkehr besitzt: so ist dies schon eine sehr große Mannigfaltigkeit von Gruppen, von denen manche zwar koordiniert sind, andere aber sich so anordnen lassen, daß die eine als die ursprünglichere Verbindung erscheint, von der aus das Individuum auf Grund seiner besonderen Qualitäten, durch die es sich von den übrigen Mitgliedern des ersten Kreises abscheidet, sich einem entfernteren Kreise zuwendet (...) Die Gruppen, zu denen der Einzelne gehört, bilden gleichsam ein Koordinatensystem, derart, dass jede neu hinzukommende ihn genauer und unzweideutiger bestimmt. Die Zugehörigkeit zu je einer derselben lässt der Individualität noch einen weiten Spielraum; aber je mehr es werden, desto unwahrscheinlicher ist es, dass noch andere Personen die gleiche Gruppenkombination aufweisen werden, daß diese vielen Kreise sich noch einmal in einem Punkte schneiden.“

die Face-to-face- oder Vis-à-vis-Situation als „der Prototyp aller gesellschaftlichen Interaktion“ (Berger; Luckmann 1974, 31) ihr bevorzugter, gar exklusiver Ort? Und – vorab schon gefragt – ist ihr jede zeichenhafte Objektivierung, d. h. jedes – an die Vis-à-vis-Situation gebundene oder diese überschreitende – Mittel der Kommunikation (z. B. zeremonieller Tanz, Gesang, Statue, Bild) recht? Bei der Thematisierung von *Kommunikation* im Zusammenhang mit *Religion* geht es nicht um Nebensächliches, denn zum einen gilt: „Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zur Religion zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation“ (Luhmann 1998, 137).

Zum anderen: Wie schon die Christentumsgeschichte zeigt, ist trotz oder sogar wegen ihres speziellen Verhältnisses der religiösen Kommunikation zur Wahrnehmung die Wahl des Kommunikationsmittels hochgradig normativ besetzt und somit ein Konfliktthema (Ikonoklasmus, Bildersturm; schriftliche oder auch mündliche Tora; Predigt oder Ritus). Welche Kommunikationsmittel (Sprache, Bild, Ritus, Tanz) sind für die *Gottesverehrung* zugelassen und welche nicht, mit welchen Kommunikationsmitteln ist die *Treue zum Ursprung* (Ritus oder Schrift oder Nachahmung) und mit welchen Kommunikationsmitteln die *religiöse Verbundenheit* untereinander zu sichern, also zwischen den ‚Gläubigen‘? Mit welchen Kommunikationsmitteln sind die religiösen Heilswahrheiten auszulegen und zu verkündigen und die Heilmittel zu spenden? Kann einer Religion, wenn nicht jedes Mittel der Kommunikation, jede Kommunikationsbedingung recht sein? Solche Fragen sind keinesfalls weniger unbedeutend als die Frage, *wer über die jeweiligen Kommunikationsmittel verfügen darf*.

Neueste religionssoziologische Studien legen die These nahe, dass Religion der Eigen-gesetzlichkeit ihrer Verbreitungsmedien unterliegen kann (vgl. Rüpkke 2007, 27) und damit zum Beispiel auch in außerreligiöse Kontexte gerät, was als solches und auch in seinen Folgen nicht mehr von einer religiösen Gemeinschaft oder Institution kontrollierbar ist. So lässt sich nicht nur die Bibel im Bett oder auf der Toilette lesen, sondern auch während des Empfangs des Fernsehgottesdienstes lässt sich zu Hause allerhand treiben. Mischung drückt sich zum Beispiel auch darin aus, dass „die christliche Tradition beschworen wird, mit Rekurs auf den Tod Jesu Christi, zugleich aber Chiffren eines Buddhismus oder okkultistischer und esoterischer Inhalte, deren Kommensurabilität darin zum Ausdruck kommt, dass man sich deren Lösungen besser ‚vorstellen‘ kann“; und tatsächlich ist der Buddhismus, von dem dann die Rede ist, ebenso ‚bloß‘ aus den Massenmedien bekannt wie die meisten religiösen Themen und Persönlichkeiten, von denen der Dalai Lama „allzu oft“ genannt wird (vgl. Nassehi 2007, 125). Zweifellos leben wir im Kontext der posttraditionalen Gesellschaft in einer Zeit, in der sich – ähnlich wie zu Zeiten der Reformation – die Kommunikationsbedingungen im allgemeinen und die „Kommunikationsbedingungen der Religion [...] nachhaltig verändert haben“ (Tyrell 2002, 82), und zwar möglicherweise so, dass über die Kommunikationsformen nicht nur die Kommunikationsgestalt der Religion verändert wird, sondern auch ihre Inhalte und deren Kohärenz erheblich unter Druck geraten. Für eine Religion, die – wie das Christentum – auch nach intersubjektiver Wahrheit und Erkenntnis fragt und sich dabei auf eine

überpersönliche Offenbarung Gottes zurückführt, ist die nicht-kontrollierbare religiöse Kommunikation der posttraditionalen Gesellschaft eine zentrale Herausforderung.

In der posttraditionalen Gesellschaft nimmt das Wort ‚neu‘ im Panorama der kulturellen Selbstdeutungen der Gegenwart eine Schlüsselstellung ein. Auch lässt sich aus einer kultursoziologischen Sicht sagen: In diesem einfachen Wort aus drei Buchstaben verdichtet sich das, was die Werte-Signatur der posttraditionalen Gesellschaft ausmacht und was es ja auch ganz in die Nähe des Begriffs und unseres Verständnisses von ‚Modernität‘ rückt. ‚Neu‘ ist die alltagssprachliche Legitimationsformel für fortgesetzten Wandel geworden, eine Basisorientierung, über die wir freilich kaum mehr nachdenken. ‚Neu‘ ist die Kurzformel für eine, wenn nicht *die* Zentralnorm des Zeitgeistes geworden. Es ist sein Maßstab, der damit Verfall und Veränderung des Gegebenen zum ‚Gesetz‘ erhebt und auf Dauer stellt. Die Erfahrungen beschleunigter Zeit (vgl. Rosa 2005) und extrem verkürzter ‚Halbwertzeiten‘, gestützt vom Aufkommen neuer sozialer Strukturen in Politik und Verwaltung, Wirtschafts- und Arbeitswelt, Freizeit und privater Lebensführung im 18., 19. und 20. Jahrhundert, mussten auch zur Einsicht führen, dass alles Neue zugleich dazu bestimmt ist, zu veralten. Die Vergänglichkeit ‚des Neuen‘ wurde zur allgemeinen Erfahrung, schließlich auch seine Reproduzierbarkeit, seine Wiederholbarkeit und Trivialität und Logik des Verfalls: Das Neue bringt nichts Neues, nichts Helles – führt Öde, Monotonie, Dämonen der Langeweile, Düsteres mit sich. Indem das Neue heute Neues bringt, das morgen schon wieder veraltet und damit sein Charisma ebenso verliert wie seine Jünger frustriert, wird es der Selbstrelativierung, der Entwertung preisgegeben, ohne dass damit eine praktische Aufwertung des Alten verbunden wäre, das bestenfalls abseits der Lebensströme konserviert wird, versorgt entsorgt wird in denkmalgeschützten Deponien. Die posttraditionale Gesellschaft bringt eben auch immer wieder neue Verlierer und Opfer, ja ein ganzes Panorama von vorübergehend oder dauerhaft Exkludierten, Entwerteten und Abgewählten hervor.

Vieles spricht dafür, dass diese neue, entmythologisierte und entmystifizierte Bedeutung des Neuen nicht nur Folgen hat für die sozialen Bindungen und die moralische Verbindlichkeit sozialer Normen – wenn das, was gestern galt, heute nicht mehr gilt, weshalb soll das, was heute gilt, morgen wie heute noch gelten? Auch die Konsequenzen für die christliche Religion sind absehbar. Wenn es nämlich zutrifft, dass die Modernisierung des Bewusstseins sich in spezifischer Weise als Wandel von der Traditionsorientierung zur ungerichteten Zukunftsorientierung und alltagssprachlich im Machtwort des ‚Neuen‘ manifestiert, wenn es zutrifft, dass sich im Lob des Neuen die „Selbstgesetzlichkeit“ (Schelsky 1979, 269) unserer Zeit kulturell auf den Punkt bringt, so ist damit, wie Franz-Xaver Kaufmann (2000, 107) schlussfolgert, ein religiöser Sinnzusammenhang, der seine Verbindlichkeit aus einem zurückliegenden Ursprung und einer Verbindung zur Gegenwart herstellenden Tradition herleitet, im Kern „unmodern“ und damit für ein zeitgenössisches Bewusstsein zumindest zwiespältig, wenn nicht unplausibel. Das Christentum kennt zwar an seinem Ursprung neue Glaubensvorstellungen (z. B. den ‚leidenden Messias‘, die Auferstehung des Fleisches), ja selbst Kommunikationsweisen, Aussprüche und Pointen, die vorher im Judentum nicht belegbar sind und insofern Neu-

heitscharakter, charismatischen Charakter tragen.² Aber die Aufgaben von Theologie und Kirche liegen in der Tat nicht darin, Neues zu erfinden. Allerdings verdankt das Christentum „seinen geschichtlichen Erfolg“, so Franz-Xaver Kaufmann (2000, 109), der „Fähigkeit, seine Botschaft stets erneut im Lichte unterschiedlicher Kulturen auszulegen. [...] In einer Epoche fortgesetzten Wandels wird auch das Christentum zu neuen Auslegungen seiner Botschaft und zur Entwicklung zeitgemäßer Formen der Vergemeinschaftung herausgefordert“, was eben auch den religionsinternen Pluralismus und damit die Konflikthanfälligkeit der Kirche fördert.

4. Theologie und Kirche in der ‚zivilisierten Gesellschaft‘

Der von Norbert Elias diagnostizierte langfristige Prozess der Zivilisation macht die Gegenwartsgesellschaft zu einer weitgehend zivilisierten Gesellschaft, die sich beispielsweise auch in einer bislang beispiellosen Körperschonungs- und Körperkultivierungsrevolution manifestiert (s. Elias 1977; Gleichmann 1989). Dies konkretisiert sich im ‚Verschwinden des Achsel- und Schamhaares‘ ebenso wie in der Überduftung von Mund- und Schweißgerüchen, in der chirurgischen Korrektur von Körperteilen oder in der Sakralisierung von Badezimmern zu Körperkultkapellen. So trägt die sich darin ausdrückende ästhetische Aufwertung des Körperlichen sicherlich mit dazu bei, unsere Sensibilisierung gegenüber solchen Gewalthandlungen zu steigern, die in früheren Zeiten nicht einmal der Rede wert gewesen waren. Wenn auch mit dem Eindringen von Gewalt in zivilisierte Bereiche unter bestimmten Bedingungen immer wieder zu rechnen ist, wird im Vergleich zu früheren Gesellschaften heute weitaus weniger Gefahr für Leib und Leben erwartbar sein und das Zivilisationsniveau ein vergleichsweise hohes Niveau erreicht haben.

Entscheidend für den Prozess der Zivilisation ist und war, dass es der Staat in einem langen Prozess der Zivilisation erfolgreich geschafft hat, die physische Gewalt zu monopolisieren und damit seine Mitbürgerinnen und Mitbürger sozusagen zu entwaffnen, sie also auch gezwungen hat, ihre Konflikte gewaltfrei zu lösen. Gewalt wird – zumindest in der dominanten Kultur unserer Gesellschaft – nur noch für legitim erachtet, wo Gewalt vor schlimmerer Gewalt schützen soll. Dieser erhöhte Legitimationsdruck gilt im Übrigen auch für die Träger der Staatsgewalt selbst, die ihr eigenes Gewaltmonopol systematisch beschränkt hat, indem z. B. die Todesstrafe abgeschafft, die lebenslängliche Freiheitsstrafe für Kapitalverbrechen auf 15 Jahre reduziert und der Gewalt- bzw. Waffengebrauch der Polizei selbst unter Ausnahmebedingungen gestellt wurden. Mit einem deutlichen „Zug zur Milde“ (Haferkamp 1990) im deutschen Strafrecht hat sich auch das „Monopol legitimen physischen Zwanges“ (Weber 1972, 29) sukzessive einer zivilisierenden Entwicklung unterworfen. All dies erklärt unsere hohe Sensibilität für Gewalt-

² Das ‚Neue‘ Testament meint und kennt den ‚neuen und den alten Bund‘ (Hebr. 8, 8.13; 9, 15; 12, 24; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3,6; Lk 22, 20), den ‚neuen und den alten Menschen‘ (Eph 4,24; Kol 3, 10), das ‚neue und das alte Sein‘ (2 Kor 5,17), das ‚neue Gebot‘ (1 Joh 2,7), den ‚neuen Teig‘ (1 Kor 5,7), die ‚erneuerte Schöpfung‘ (2 Kor 5,17; Gal 5,15), ein ‚neues Gebot‘ (Joh 13,34; 1 Joh 2, 7f.; 2 Joh 2,5), die ‚erneuerte Gesinnung‘ (Eph 4,23), die unaufhörlich aus der ‚neuen Wirklichkeit des Geistes‘ (Röm 7,6; Tit 3,5) erwachsen soll.

fragen und unser Entsetzen, wenn irgendwelche Formen von Gewalt ins Zusammenleben einbrechen.

Mit dem erheblichen Wandel des Zivilisationsniveaus und unserer Einstellung zur und Praxis der physischen Gewalt geht zweifellos auch eine Veränderung der Inhalte der Religion, etwa der Legitimität bestimmter eschatologischer Vorstellungen einher, insbesondere des Glaubens an die postmortalen Status von Himmel, Hölle, Fegefeuer. Die weitgehende Erosion dieser Trias dürfte vom Akzeptanzverlust der Hölle ausgehen, der seinerseits mit dem Wandel des Zivilisationsniveaus und unserer Einstellung zur Gewalt zusammenhängt (s. *Ebertz* 2004). Dies erklärt auch erheblich mit, weshalb die Repräsentanten des Monopols legitimen psychischen oder „hierokratischen Zwanges“, wie Max Weber den Typus der Kirche in Analogie zum Staatsverband definiert, in Zugzwang gerieten, und die überlieferte eschatologische Sinnstiftung mit ihrer massiven Gewaltmetaphorik nicht nur bei ihren Adressaten, sondern auch bei ihren theologischen Repräsentanten erhebliche kognitive Dissonanzen hervorrufen musste. Höllen- wie Fegefeurvorstellungen geraten bei den Zivilisationsmenschen und -priestern von heute, denen die körperliche Gewaltausübung im allgemeinen und im speziellen Umgang miteinander, etwa im familiären und schulischen Erziehungskontext, als ebenso verpönt gilt wie Folter, Todes- und Körperstrafe als Maßnahmen des Staates, in den – bereits von d’Holbach formulierten – Verdacht der kognitiven Barbarei und werden als Ausdruck eines längst überwundenen gesellschaftlichen Zivilisationsstadiums betrachtet. Wie stark der Prozess der Zivilisation die Gegenwartsgesellschaft bis in die Theologie hinein prägt, lässt sich exemplarisch auch darin ermessen, wenn man sich eine anfangs der 1950er-Jahre lesbare Aussage hervorholt, die keinesfalls eine periphere Seite der damaligen katholischen Theologie repräsentiert: „Gott verurteilt zu Peinen und Qualen, damit so die Übertretung des Sittengesetzes gerächt werde. Diese Strafen sind nicht einfach die Auswirkung der Sünde, sie kommen vielmehr infolge des unergründlichen göttlichen Gerechtigkeitswillens von außen her hinzu. Gott wirkt [...] auf den Verdammten nicht unmittelbar ein, sondern benützt hierbei geschaffene Dinge als seine Werkzeuge.“ Zu diesen „zerstörenden Kräften der gegen ihn aufgebotenen Schöpfung“, zu den „geschöpflichen Medien, die Gott für die Bestrafung des Sünders verwendet“, sei „das Feuer“ als „ein wirkliches Feuer“ zu rechnen: „Wegen der Schmerzen, die es bereitet, ist es [...] Sinnbild und Werkzeug seines Zornes und seines Gerichtes, seiner Strafen und seiner Prüfungen“ (*Schmaus* 1953, 192 f.). Man könne, so Michael Schmaus an anderer Stelle weiter, „gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht einwenden, sie sei sinnlos, weil sie den Bestraften nicht mehr zu bessern vermag“, um an gleicher Stelle fortzufahren: „Der Sinn der Hölle ist nicht die Besserung, die Erziehung des Menschen, sondern die Verherrlichung Gottes, des Heiligen, des Barmherzigen, des Wahrhaftigen und Gerechten“ (*Schmaus* 1953, 207 f.).

5. Theologie und Kirche in der ‚säkularisierten Gesellschaft‘

Im globalen Zusammenhang gesehen, scheint Europa ‚säkularisiert‘ und damit zu einem religiösen Ausnahmefall geworden zu sein. Allerdings ist jedes europäische Land im

Blick auf seine religiöse, christliche und kirchliche Lage ein religiöser Sonderfall, was sich nur sozialhistorisch erklären lässt. Unterscheidet man nicht nur Religion, Christentum und Kirche bzw. Säkularisierung, Entchristlichung und Entkirchlichung, sondern auch die Ebene der Sozialstruktur, der Kultur und der Einzelperson, dann zeigt sich: Der Bedeutungsverlust des Kirchlichen, Christlichen und Religiösen kann sich auch kulturell vollziehen, ist aber – im Vergleich zur strukturellen Ebene – in der Moderne ebenso wenig zwingend wie auf der Ebene der Einzelperson (vgl. Ebertz 2010). Allerdings vollzieht sich in den europäischen Gesellschaften eine Verschiebung der Definition der Verbindlichkeit des Religiösen, Christlichen und Kirchlichen *auf die personale Ebene* – eine Tendenz, die auch die soziologischen Gesellschaftsdiagnosen nahelegen: Die Diagnose der postindustriellen Dienstleistungsgesellschaft akzentuiert die Beziehungsdimension menschlicher Interaktion, die Diagnose der posttraditionalen Gesellschaft entbettet, entichert das Individuum, indem es ihm seine traditionellen Stützen nimmt und – so die Diagnose der Multioptionsgesellschaft – in Optionen verwandelt, die Diagnose der zivilisierten Gesellschaft akzentuiert die Selbstkontrolle der Einzelpersonen, und die Diagnose der säkularisierten Gesellschaft zeigt, wie die Sozialstrukturen des Alltagslebens – vom Familienleben angefangen, über die Wirtschaft bis hin zum Staat – die soziale Trägerschaft für Religion abgegeben und an die Einzelperson übergeben hat: „Es gibt einen Sinn des Lebens, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“ – das ist die in vielen Studien bestätigte religiöse Konsensformel unserer Zeit (vgl. Ebertz; Schmidt-Degenhard 2013). Dem widerspricht nicht die Tatsache, dass – wie in Deutschland – eine Mehrheit der Bevölkerung eine Wertschätzung der Kirchen und die Auffassung bekundet, die Kirchen sollten sich im öffentlichen Diskurs ethischer und moralischer Fragen engagieren, obwohl sich nur noch eine Minderheit – selbst der Protestanten und sogar der Katholiken – als kirchennah definiert. Für die Mehrheit der Katholiken und Katholikinnen in Deutschland gilt, dass sie vermehrt ereignisorientiert statt gewohnheitsmäßig und normorientiert, somit kraft persönlicher Wahl am kirchlichen Leben teilnehmen und hochgradig subjektiv ihren Glauben definieren. Damit ist zwar Kirche nicht am Ende, aber zweifellos eine bestimmte Sozialgestalt, Kirche zu leben. Und diesen radikalen Wandel mit seiner Betonung der Freiheit der Religion und ihrer Trägerschaft in der Person hat das II. Vatikanum bereits vorausgesehen, wenn auch noch nicht auf die Kirche selbst angewandt. In der Kirche hat man offiziell erkannt, was Sache ist. Aber will man heute die Realitäten wirklich wahrnehmen?

Literatur

- Baecker, D. (2007): Studien zur nächsten Gesellschaft (stw 1856), Frankfurt.
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Edition Suhrkamp 1365 = N. F. 365), Frankfurt am Main.
- Bell, D. (1979): Die nachindustrielle Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg.
- Berger, P.; Luckmann, Th. (⁴1974): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main.
- Bieger, E.; Fischer, W.; Mügge, J.; Nass, E. (2008): Pastoral im Sinus-Land. Impulse aus der Praxis – für die Praxis (KirchenZukunft konkret 4), Berlin.

- Bogner, A.* (2012): Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick, Weinheim u. a.
- Bonacker, Th.; Reckwitz, A.* (2007): Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven auf die Gegenwart, Frankfurt – New York.
- Breuer, M.* (2012): Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus (Veröffentlichung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden.
- Ebertz, M. N.* (2004): Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 14), Ostfildern.
- Ebertz, M. N.* (2010): Säkularisierung, Entchristlichung oder Entkirchlichung? Eine religionssoziologische Perspektive/Secularisation, De-Christianisation or De-Ecclesiasticalisation?, in: T. Dienberg; T. Eggenberger; U. Engel (Hg.), Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und der Rückkehr des Religiösen/What does Europe believe in? Between secularisation and the return of religious life, Münster, 17–62.
- Ebertz, M. N.* (2010a): Qualitätskriterien in der Pastoral. Eine pastoralsoziologische Perspektive, in: Impulse für die Pastoral, Heft 1, 7–11.
- Ebertz, M. N.; Schmidt-Degenhard, M.* (Hg.) (2013): Was glauben die Hessen?, Münster (im Druck).
- Elias, N.* (³1977): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände, Frankfurt.
- Fuchs, O.* (1995): Wenn die Diakonie in die Kirche einbricht. Die Entgrenzung zum Nächsten als Leitmotiv der Pastoral, in: M. Delgado; A. Lob-Hüdepohl (Hg.), Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit (Schriften der Diözesanakademie Berlin 11), Berlin, 295–335.
- Fuchs, O.* (2012): „Plötzlich so viel Schmutz“. Papst Benedikts apotropäischer Jargon der Reinheit, in: M. Meyer-Blanck, Michael u. a. (Hg.), Sündenpredigt, München, 302–322.
- Giddens, A.* (²1997): Konsequenzen der Moderne (stw 1295), Frankfurt am Main.
- Gleichmann, P. R.* (1989): Zivilisierung Deutschlands. Neun Thesen, in: M. Haller u. a. (Hg.), Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, Frankfurt am Main, 392–401.
- Gross, P.* (1994): Die Multioptionengesellschaft (Edition Suhrkamp 1917 = N. F. 917), Frankfurt am Main.
- Gross, P.* (2003): Pop-Soziologie? Zeitdiagnostik in der Multioptionengesellschaft, in: M. Prisching (Hg.), Modelle der Gegenwartsgesellschaft (Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft 7), Wien, 33–64.
- Häring, H.* (2005): Haus Gottes – Hüterin des Abendlandes? Joseph Ratzingers Katholizismus als europäisches Kulturprojekt, in: R. Faber (Hg.), Katholizismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg, 159–188.
- Haferkamp, H.* (1990): Leistungsangleichung und Individualisierung. Unbegriffene Ursachen der Kriminalität und des Strafens in modernen Wohlfahrtsstaaten, in: Ders., Der Wohlfahrtsstaat und seine Politik des Strafens (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung 104), Opladen, 60–103.
- Hitzler, R.* (2003): Die Bastelgesellschaft, in: M. Prisching (Hg.), Modelle der Gegenwartsgesellschaft (Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft 7), Wien, 65–80.
- Kaufmann, F. –X.* (1994): Wie entsteht Autorität?, in: A. Schavan (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer, 123–138.
- Kaufmann, F. –X.* (2000): Wie überlebt das Christentum?, Freiburg – Basel – Wien.
- Luhmann, N.* (1998): Religion als Kommunikation, in: H. Tyrell; V. Krech; H. Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4), Würzburg, 135–145.
- Mannheim, K.* (⁵1969): Ideologie und Utopie, Frankfurt am Main.

- Mittelstraß, J.* (2003): Die Wissensgesellschaft, in: M. Prisching (Hg.), Modelle der Gegenwartsgesellschaft (Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft 7), Wien, 97–112.
- Nassehi, A.* (2007): Erstaunliche religiöse Kompetenz, in: Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh, 113–132.
- Prisching, M.* (Hg.) (2003): Modelle der Gegenwartsgesellschaft (Reihe Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft 7), Wien.
- Rosa, H.* (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (stw 1760), Frankfurt am Main.
- Rosa, H.* (2007): Modernisierung als soziale Beschleunigung: Kontinuierliche Steigerung und kulturelle Diskontinuität, in: T. Bonacker; A. Reckwitz (Hg.), Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven auf die Gegenwart, Frankfurt – New York, 140–172.
- Rüpke, J.* (2007): Religion medial, in: J. Malik; J. Rüpke; T. Wobbe (Hg.), Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 4), Münster, 19–28.
- Schimank, U.; Volkmann, U.* (Hg.) (2007): Soziologische Gegenwartsdiagnosen I: Eine Bestandsaufnahme, Wiesbaden.
- Schmaus, M.* (³⁺⁴1953): Katholische Dogmatik. Vierter Band. Zweiter Halbband: Von den Letzten Dingen, München.
- Schelsky, H.* (1979): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957), in: Ders.: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik (Goldmann-Sachbuch 11217), München, 268–297.
- Schulze, G.* (⁶1996): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt am Main.
- Sennett, R.* (2000): Die flexible Gesellschaft, in: A. Pongs (Hg.), In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Perspektiven, Diagnosen, Konzepte. Gesellschaftskonzepte im Vergleich, Band 2, München, 265–291.
- Simmel, G.* (1890): Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig.
- Singelstein, T.; Stolle, P.* (²2008): Die Sicherheitsgesellschaft. Soziale Kontrolle im 21. Jahrhundert, Wiesbaden.
- Tyrell, H.* (2002): Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: K. Schreiner (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München, 41–93.
- Weber, M.* (⁵1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen.
- Willke, H.* (2001): Wissensgesellschaft, in: G. Kneer; A. Nassehi; M. Schroer (Hg.), Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie (UTB 2210), München, 379–398.

The Second Vatican Council has displayed diagnostic as well as prognostic force by contextualizing theology and, from a normative perspective (freedom of religion), by giving centre stage to the individual as the present and future carrier of religion. All the sociological diagnoses of the times, some of which have been outlined here with regard to the Church, suggest that such a shift in the definition of the binding nature of the religious, Christian and ecclesiastical realms to the personal level has indeed taken place. The Church has officially recognized what is going on. But is there really a willingness to be aware of these realities today?