

Der Trend zur Religion — am Christentum vorbei?

Zur Bedeutung der neuen religiösen Subkultur für das soziale Profil der Kirche

Nach der gebotenen Situationsanalyse stellt sich die Frage: Was kann man tun, damit der gegenwärtige „Trend zur Religion“ nicht am Christentum vorbeiführt? Nach Ansicht des Verfassers wird die Kirche, ohne deswegen ihre universale Struktur aufzugeben, vor allem in kleinen Gruppen aktiv werden müssen. Auf diesem Weg, der ihr durch das Evangelium vorgezeichnet ist, wird sie den einzelnen leichter ansprechen und ihre Antworten auf die Rätsel des Lebens und Fragen der Zeit am ehesten vermitteln können. (Redaktion)

1. Soziologische Streiflichter: Aufbrüche einer „neuen Religiösität“ an den Bruchstellen der Moderne

Das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen, die Renaissance des Mythos und die Konjunktur esoterischer Literatur hat manchen Soziologen überrascht, der mit dem Absterben der Religion gerechnet hatte. Der über Meinungsumfragen ermittelte Schwund von Jenseitsvorstellungen und die Zahl der Kirchenaustritte wurden als untrügliche Vorzeichen ihres nahen Endes gedeutet. Gleichwohl wird seit einigen Jahren ein deutlicher Trend zur Religion verzeichnet. Allerdings zeigt die neue religiöse Szene ein sehr uneinheitliches und vielschichtiges Erscheinungsbild. Neben den Guru-Bewegungen indischer Herkunft (Transzendentale Meditation, Brahma Kuhmaris, Sri Chinmoy, Hare Krishna, Bhagwan) gibt es psychoreligiöse Therapieunternehmen (z. B. Scientology), die mehr oder weniger unverhohlen wirtschaftliche Interessen verfolgen. Auftrieb erhalten seit kurzem wieder esoterische Logen (z. B. Gralshüter), aber auch spiritistische Zirkel und vorchristliche Kulte aus der germanischen Sagenwelt (z. B. Gylfitten, Amanen, Goden) finden ihr Publikum.¹

Gemeinsam ist diesen Aufbrüchen einer „neuen“ Religiösität die Absage an die Moderne; sie schlagen das Erbe der Aufklärung aus und unterlaufen den Vernunftanspruch auf kritische Prüfung ihres Geltungsanspruches. Eine gewisse intellektuelle Rechtfertigung geben sie sich allenfalls mit dem Hinweis auf die Verwerfungen und Bruchstellen moderner Gesellschaften: Ausbeutung und Verwüstung der natürlichen Umwelt, Zerstörung persönlich überschaubarer Lebensräume, Bürokratisierung des sozialen Lebens, Auflösung überkommener Werte . . .²

Die neue religiöse Subkultur erscheint vor diesem Hintergrund zunächst als ein gesellschaftliches *Protestphänomen*. An ihr manifestiert sich die Kritik an den Fehlentwicklungen moderner Sozialsysteme. Zugleich bietet sie das Auffang- und Sammelbecken kollektiver wie individueller *Ausbruchs- und Fluchtversuche*. Ihre Klientel entzieht sich einer Welt, deren Komplexität Orientierungslosigkeit und Ohnmachtsgefühle erzeugt.

¹ Zu den einzelnen Gruppen und Strömungen siehe etwa B. Grom, Esoterik heute, in: StZ 204 (1986) 363–374 (Lit.); H. Waldenfels, Neue religiöse Bewegungen, Köln 1985; B. Wenisch, Zur Orientierung über okkulte Phänomene, in: ThPQ 133 (1985) 216–222; J. R. Gascard, Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht, Freiburg/Basel/Wien 1984; M. Mildenberger, Die religiöse Revolution — Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt 1979; F.-W. Haack, Jugendreligionen. Ursachen — Trends — Reaktionen, München 1979.

² Diese Pathologien moderner Sozialsysteme stehen als Antriebsmomente auch hinter dem Aufkommen der alternativen sozialen Bewegungen (Grüne, Pazifisten, Kernkraftgegner, Bürgerinitiativen, Aussteiger u. a.). Vgl. dazu: J. Raschke, Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt 1985 (Lit.).

Nachdem Wissenschaft und Technik ihre weltbildprägende Kraft verloren haben, ist ein Vakuum entstanden, das gnostische und mystische Denkmuster ansaugt. Der Kurswert der instrumentellen und analytischen Rationalität hat einen Tiefpunkt erreicht und die neue philosophische Leitwährung heißt nun das „Andere der Vernunft“. Die Suche nach dem Sinn des Lebens richtet sich jetzt auf das Übersinnliche, nachdem die Erfahrung der Erfahrungslosigkeit, Sinnleere und Gleichförmigkeit des Alltags empfänglich gemacht hat für die Transzendenzversprechungen von Anthroposophie und Astrologie, Okkultismus, Spuk und Hellsehen, für Psi-Phänomene und schwarze Magie. Von fernöstlichen Traditionen angeregte Alternativ- und Kontrastmodelle zu herkömmlichen Inhalten und Strukturen menschlichen Miteinanders setzen gegen die Auszehrungs- und Verarmungstendenzen der europäischen Massengesellschaft einen Lebensstil des „new age“. Sie werben mit Alternativen wie: Haben oder Sein, Diskursivität oder Spiritualität, eindimensional oder global, funktional oder ganzheitlich . . .

Vor einer allzu optimistischen Einschätzung der wieder zunehmenden religiösen Aufgeschlossenheit für die Zukunftschancen des christlichen Glaubens muß allerdings vorab gewarnt werden. Die neuen religiösen Bewegungen künden keine Wende zugunsten des Christentums an, sondern sind Anzeichen eines fortschreitenden Synkretismus. Sie rekrutieren sich aus einer „vagabundierenden“ und aus dem Sortiment des Weltanschauungsmarktes frei wählenden „Spiritualität“. Die Wahrscheinlichkeit, daß in diesem Klima Retortenreligionen — wie etwa die „Vereinigungskirche“ — entstehen, ist größer als die Erfolgssicht christlicher Versuche, verlorenes Terrain zurückzugewinnen.

2. Problemstellung: Christentum und Kirche am Ende der Moderne

Theologisch ist die gegenwärtig zu beobachtende Entwicklung einer „multireligiösen Kultur“ noch kaum reflektiert worden. Gelegentlich fällt zwar der düstere Begriff des Neuheidentums oder man bedient sich der Kategorie der Säkularisierung, um mit dem zunehmenden Verlust des Christentums an gesellschaftlichem Rückhalt wenigstens theoretisch umgehen zu können. Theorien bieten aber noch keine zureichenden Diagnosen und erst recht keine Handlungsstrategien. Zudem denken solche Wortmeldungen noch immer „kirchenzentriert“. Die neue religiöse Subkultur entstand jedoch nur zu einem geringen Teil als erklärte Absetzbewegung von der Kirche, sondern überwiegend an dieser vorbei. Auch die zweifellos verdienstvollen Studien zur „außerkirchlichen“ Religiosität³ und die von ihnen angeregten pastoralen Versuche, einen als „Auswahlchristen“⁴ oder als „Fernstehende“⁵ identifizierten Personenkreis neu anzusprechen, verraten bereits durch ihre Wortwahl, daß sie fast ausschließlich eine kirchlich geprägte Christlichkeit als methodischen und praktischen Ausgangspunkt wählen. Die Risse zwischen Christentum und „neuer Religiosität“ gehen jedoch tiefer. Die neue religiöse Szene bildet keinen Katholizismus am Rande der Kirche. Denn die meisten praktizierenden Pantheisten und Metaphysiker des Nirvana verstehen sich von ganz anderen theologischen und philosophischen Traditionen her, als sie das Christen-

³ Vgl. etwa L. Bertsch/F. Schlösser (Hg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Beiträge zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1978; E. Klinger (Hg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1976.

⁴ Vgl. P. M. Zulehner, Auswahlchristen, in: ThBer X, 109—137; Ders., Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974.

⁵ Vgl. W. Friedberger, Pastoral mit Distanzierten. Situation — Theologie — Kontaktnahme, München 1981; N. Mette, Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, München 1982; H. Wieh, Kirchenfremde Christen. Anregungen und Hilfe für die Pastoral, Würzburg 1984.

tum vertritt (Hinduismus: Ananda Marga, Bhagwan, Divine Light Mission, Krishna, Transzendentale Meditation; Islam: Sufi-Bewegung).

In einer „postmodernen Gesellschaft“, in die wir nach Meinung einiger Kulturtheoretiker unterwegs sind, gibt es religiöses Bewußtsein ohnehin nur noch im Plural. Dieser Verlust einer einheitlichen religiösen Kultur ist das vorläufige Ende einer Entwicklung, die im 20. Jahrhundert über die Entkirchlichung des Christseins („Jesus ja, Kirche nein“) zur Entchristlichung der Religiosität führt („religiös ja, aber warum christlich?“). In dieser Phase der Sozialgeschichte bestehen kaum noch allgemein akzeptierte religiöse Überlieferungen, an die man anknüpfen könnte, um sich als Christ zu artikulieren. Christliche Glaubensinhalte und -traditionen sind zu gesellschaftlichem Treibgut geworden. Es hängt von rasch wechselnden Moden ab, ob etwa Fasten und Schweigeexerzitien wieder „gefragt“ sind. In der Regel spielt dabei die ursprüngliche christliche Sinngebung keine Rolle mehr. Sie ist in diesem Klima längst verdunstet. Diese Entkoppelung von individuellen Überzeugungen und kulturellen Gemeinsamkeiten betrifft nicht nur die Religion. In postmodernen Gesellschaften lässt sich kein archimedischer Punkt ausmachen, von dem aus die verschiedenen Provinzen des sozialen Lebens eingeteilt und einander zugeordnet werden können. Recht, Moral und Politik bilden keine einheitlichen Legierungen mehr.

Die Kirche würde daher die Zeichen der Zeit falsch deuten, wenn sie aus dem „Unbehagen an der Modernität“ (P. Berger), aus der Absage an Materialismus und Wissenschaftsgläubigkeit, aus der Suche nach einem überindividuellen Lebenssinn schließen wollte, sie könnte an vornezeitliche Verkündigungsformen anschließen. Abgesehen von dem theologischen Anachronismus eines solchen Bemühens haben sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns von Grund auf verändert:⁶ Religion und Kultur sind längst nicht mehr deckungsgleich. Christsein wird weder gesellschaftlich kontrolliert noch honoriert. Konfessionslos zu sein, blockiert nicht mehr die Berufskarriere. Angaben zur Religionszugehörigkeit fallen unter den Datenschutz. Die gesellschaftliche Mitte der Kirche wird mehr und mehr der Rand der Gesellschaft. Nur in bescheidenem Maße kann die Sinnfrage als Medium der Religion betrachtet werden. Bezeichnend für die „Postmoderne“ ist angesichts der anhaltenden gesellschaftlichen Orientierungskrise das Nebeneinander völlig verschiedener, teils widersprüchlicher Geisteshaltungen:⁷ Desillusionismus, Narzißmus, Nihilismus, Irrationalismus und Zynismus einerseits, die tragisch-heroische Haltung des „umsonst, aber trotzdem“, die nostalgische Suche nach dem Ursprünglichen und Eigentlichen andererseits. Vor allem aber bevorzugt man statt logischer Stimmigkeit bei der Kritik des „status quo“ der bürgerlichen Gesellschaft den Bruch mit dem Aufklärungsideal der frühen Neuzeit. Ideologiekritik ist passé. Der Intellektuelle übt sich stattdessen in der Handhabung von Paradoxien, bei denen Wahrheit und Fiktion keine Gegensätze mehr bilden.

Angesichts dieser Entwicklung verschärft sich die Frage, ob und in welcher Weise christliche Gemeinden in der Lage sind, den Geltungsanspruch des Evangeliums gegenüber konkurrierenden Sinnangeboten zu behaupten. Können sie ihre Mitglieder dazu befähigen, ihre Glaubenspraxis auch in einer „religiös unmusikalischen“ Umgebung (Max We-

⁶ Zu den hiermit verbundenen Umstellungsproblemen siehe auch: E.-W. Böckenförde, Kirche und modernes Bewußtsein, in: IkaZ 16 (1986) 153—168; B. Sorge, Die Kirche in der postmodernen Welt, in: H. Schambeck (Hg.), *Pro fide et iustitia* (FS Casaroli), Berlin 1984, 31—45; R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins, in: IkaZ 8 (1979) 251—270.

⁷ Vgl. hierzu die Zeitdiagnosen von J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985, bes. 11—56, 121—137; A. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt 1985, 48—114.

ber) lebendig zu erhalten? Lassen sie sich von einem zunehmenden religiösen Pluralismus (gepaart mit einem weitaus größeren Indifferentismus) lähmen, oder kommt es zu einer produktiven Verarbeitung der mit ihm verbundenen Herausforderungen?

3. Theologische Imperative: Kirche — Gemeinschaft der offenen Grenzen

Die Suche nach den Maßstäben kirchlichen Handelns am Ende der Moderne darf nicht bei einer soziologischen Bestandsaufnahme und Ortsbestimmung des Christlichen stehenbleiben. Sie muß nicht nur zeit-, sondern auch sachgemäß sein. Sie ist aber nur dann bei der Sache, wenn sie sich von der Art Jesu, die Sache Gottes zu vertreten, ihre Zielmarken vorgeben läßt:⁸ Er verkündet einen Gott, der dem Menschen entgegengeht, der auf ihn zukommt und ihn in eine Liebe aufnimmt, die keine Macht der Welt im letzten aufheben kann. Am Verhalten Jesu ist ablesbar, in welcher Weise auch heute diese Verkündigung gelebt werden muß. Sie ist angewiesen auf die Bereitschaft zum vorurteilslosen Gespräch, auf die Ausdauer der helfenden Anteilnahme an den Wechselfällen des Lebens und auf den Mut zum Widerstand gegen religiösen Aberglauben und politische Unvernunft.

Die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter der Kirche geraten angesichts der Frage, wie sie diese Zielmarken in der Gemeindepastoral anstreben und welche Prioritäten sie setzen sollen, nicht selten in prekäre Entscheidungs- und Rechtfertigungswänge. Diese führen in ein kaum auflösbare Dilemma, wenn mögliche Auswege nur in der Form des „entweder — oder“ zugelassen werden:

- *Dogma oder Politik*, d. h. Erhaltung der christlichen Identität durch die Konzentration auf Lehre, Liturgie und Kult oder Nachweis der gesellschaftlichen Relevanz des Glaubens durch die Verstärkung des sozialen Engagements;
- *Distanz oder Dialog*, d. h. Besinnung und Rückzug auf die Gemeinschaft Gleichgesinnter oder Bereitschaft zu Offenheit und „Inkulturation“?

In dieser Zusammenstellung klingen die zitierten Maximen wie Alternativen, als ob die Kirche die Möglichkeit hätte, das eine zu tun oder das andere zu lassen. Tatsächlich wird von ihr beides verlangt: Sie ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich durch typisch christliche Formen des Umgangs miteinander von anderen sozialen Gruppen unterscheidet. Und sie ist zugleich Ereignis und Medium von Gottes grenzenlosem Willen zur Gemeinschaft mit allen Menschen.⁹

Nun ist dieses „Zugleich“ keineswegs eindeutig. Es kann additiv und in einem zeitlichen Nacheinander („erst Sammlung, dann Sendung“) verstanden werden. Es kann aber auch als Gelenkstelle eines dialektischen Verhältnisses verstanden werden. Beide Aspekte gehören dann in ihrer Verschiedenheit so gleichwertig und unauflöslich zusammen, daß sie sich gegenseitig bedingen und vollenden. Für die nachfolgende Bestimmung von Kriterien und Strategien zur Selbstbehauptung christlicher Gemeinden im religiösen Pluralismus wird diese zweite Lesart vorausgesetzt, denn sie entspricht präzis der Wesensdefinition kirchlicher Gemeinschaften:

Christliche Gemeinden haben keinen Zweck in sich selbst. Ihre grundlegende Bestimmung ist es, dem Heil der Menschen innerhalb und außerhalb ihrer institutionellen Grenzen zu dienen. Um diese Bestimmung zu erfüllen, müssen sie über sich hinaus-

⁸ Vgl. R. Zerfaß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg/Basel/Wien 1985, 79–97.

⁹ Das Folgende ist inspiriert von M. Kehl, Kirche in der Sorge um sich selbst oder Kirche für die anderen?, in: LebSeel 32 (1981) 57–64.

wachsen; andernfalls werden sie zu religiösen Konventikeln. Christen haben den Auftrag, ihren Glauben zu veröffentlichen, ihn gesellschaftlich „antreffbar“ zu machen. Jeder, der in ihrem sozialen Nahbereich lebt, soll die vor dem Zufall geschützte Chance haben, mit dem Evangelium in einen lebensbedeutsamen Austausch zu treten.¹⁰

Übertragen auf die Frage nach den rechten Umgangsformen der Kirche mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung und ihrem weltanschaulichen Pluralismus heißt das: Nur indem eine Gemeinde ständig ihre institutionellen Grenzen übersteigt und sich für ihr Außerhalb öffnet, wird sie ihrem theologischen Auftrag gerecht, Ort und Geschehen der voraussetzungslosen und unbedingten Liebe Gottes zur Welt zu sein (vgl. LG nr. 1, 9, 48, 59; SC nr. 26; GS nr. 42, 45).

Die Überzeugung, daß sich jede Gemeinde als eine Gemeinschaft der „offenen Grenzen“ verwirklichen muß, kann sich auf eine zweifache theologische Grundlage stützen:

— Es gibt für die Kirche zum einen die *Offenheit der Sendung*: Gemeinde ist „Kirche für die anderen“ (D. Bonhoeffer). Es gehört zur christlichen Botschaft, vor Ort eine Sozialform zu schaffen, die auf sogenannte Distanzierte, Außenseiter und Andersdenkende eingeht und mit ihnen den Dialog sucht.

— Es gibt zum anderen die *Offenheit der Integration*: Alle Inhalte und Verhaltensweisen anderer Kulturen und Religionen, in denen die existenziellen Grund- und Grenzsituationen des Menschen aufscheinen und in einer Weise bewältigt werden, die einer genuin christlichen Haltung und Einstellung entspricht, dürfen von der kirchlichen Verkündigung übernommen werden.

Gerade dadurch unterscheidet sich das Christentum von religiösen Ideologien, daß es offen dafür ist, in anderen ethischen und religiösen Sinnwelten Entsprechungen zu seinen eigenen Anliegen und Zielen zu finden.¹¹ „Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig aus und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig bekämpfen.“¹² Der Christ ist dagegen bereit, nicht nur Spuren, sondern von ihm bisher unentdeckte oder vergessene Wahrheiten seines Glaubens auch außerhalb der Kirche wahrzunehmen und anzuerkennen. Unter diesem Aspekt besteht das „unterscheidend Christliche“ in der Sprengung ideologischer Abgrenzungen, erweist es sich als „verbindend Christliches“: Der Anspruch, daß das christliche Sinnangebot durch nichts überboten werden kann (vgl. Apg 4,12), besagt ja auch, daß nichts an Sinn und Wert außerhalb des Christentums irgendwie ausgeschlossen, verneint oder eingeebnet werden soll. Vielmehr kann es alles Positive als Gleichnisgestalt für die dem Menschen ohne Bedingungen geschenkte Gemeinschaft mit Gott anerkennen und in seine eigene Verkündigung aufnehmen (vgl. GS nr. 42, 57—68, 89, 92). Allein in dieser ideologisch unverstellten Wahrnehmung ihres Sendungsauftrages bleiben christliche Gemeinschaften kontakt- und integrationsfähig; nur so verhindern sie, in ein selbstverschuldetes Getto der Ignoranz und Beschränktheit zu geraten.

Der Vollzug ihrer Sendung bringt die Christen nicht nur in Kontakt, sondern auch in Konflikt mit anderen Religionen und Weltanschauungen. Denn ihre Gesprächsbereitschaft gegenüber anderen sozialen und religiösen Gruppen, die an der Sicherung und

¹⁰ Zur ausführlichen theologischen und soziologischen Begründung der folgenden Überlegungen siehe H.-J. Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1985, 163—211.

¹¹ Zu den einzelnen Kriterien dieses kritisch-affirmativen Dialoges vgl. K. Lehmann, Der christliche Glaube vor der neuen Religiosität, in: Ders., Signale der Zeit — Spuren des Heils, Freiburg/Basel/Wien 1983, 58—82.

¹² K. Rahner, Ideologie und Christentum, in: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. VI, Zürich/Einsiedeln/Köln 1965, 60.

Ausweitung des Humanum arbeiten, schließt zwar notwendig Toleranz ein, nicht aber Irenismus, Relativismus und Synkretismus. Solche Einstellungen sind grundsätzlich dialogunfähig, weil außerstande, zwischen sinnvoller Zustimmung und notwendigem Widerspruch zu unterscheiden. Sie münden entweder in blinde Anpassung und im Ausverkauf des genuin Christlichen oder lassen alles gleich ungültig werden.

Der theologische Maßstab einer *kritischen Offenheit* für die Gehalte anderer Lebensentwürfe ist ihre Vereinbarkeit mit der Botschaft Jesu von der freien und ungeschuldeten, vom Menschen nicht herstellbaren Zuwendung Gottes. Sie entlarvt jedes menschliche Streben, in eigener Regie sein Leben sichern und vollenden zu wollen, als Sünde. Entschieden bestreitet der christliche Glaube daher den Anspruch jener Kulte, Weltanschauungen und Religionen, die vorschreiben, der Mensch könne oder müsse allein durch eigene Leistung, durch die Ausübung bestimmter (Opfer-)Rituale oder die passive Hinnahme eines vermeintlich gottgewollten Schicksals sein Heil finden. Diese Kritik, die der Christ bereit ist, in einem friedlichen Streitgespräch zu rechtfertigen, gilt vorwiegend allen magischen oder fatalistischen Weltbildern (vgl. NA nr. 5; DH nr. 2). Diese führen den Menschen nicht aus seiner selbst- oder fremdverschuldeten Unmündigkeit heraus, sondern unterwerfen ihn neuen, kaum durchschaubaren Zwängen.

4. Pastorale Maßnahmen: Reform des sozialen Profils der Kirche

Bekanntlich hat die Kirche bisher nur wenig von dem gestiegenen Interesse am Metaphysischen profitieren können. Die neue Offenheit für religiöse Themen schlägt sich nur bedingt in den steigenden Teilnehmerzahlen der Katholikentage nieder. Anziehend sind allenfalls „basisorientierte“ Gemeindemodele und Modellgemeinden, fundamentalistische Erweckungsgruppen, ordensähnlich strukturierte Kommunitäten und Verbände (z. B. Taizé, Fokolare), nicht aber die traditionelle Pfarrgemeinde.

Als Gründe für ihre geringe Attraktivität nennen Kirchenkritiker zum einen das umstrittene öffentliche Erscheinungsbild und das dazu gehörende Negativimage des kirchlich verfaßten Christentums: Die Volkskirche ist weithin den Umarmungsversuchen und Vereinnahmungstendenzen der bürgerlichen Gesellschaft erlegen, die ihr nur die Funktion des religiösen Ornaments an den wenigen individuellen Lebenswenden (Heirat, Geburt, Tod) belassen hat. Wo sie karitativ tätig wird, erfüllt sie die Funktion eines „Reparaturbetriebes“, der jene sozialen und psychischen Schäden auszubessern hat, für die niemand sonst aufkommen will. In einer Gesellschaft der verteilten Zuständigkeiten bleibt sie ohne direkten Einfluß und nachhaltige Wirkung auf die übrigen, nach eigenen Gesetzen funktionierenden Teilsysteme (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Technik). Als soziale Institution ist die Kirche überdies zur Kopie einer durch Bürokratie und Verwaltungsmentalität sklerotisierten Gesellschaft geworden. Und nicht zuletzt entsprechen Lebensstil, Wertvorstellungen und soziale Bindungen ihrer Mitglieder weithin dem Milieu der Mittelschicht, d. h. genau jener Mittelmäßigkeit, von der Jugendliche, Intellektuelle und „Alternative“ zuletzt den nötigen Widerspruch gegen soziale Fehlentwicklungen erwarten. Man traut den Gemeinden nicht mehr zu, Ort und Ereignis eines spirituellen Neubeginns zu sein. Sie erscheinen als Agenturen einer Betreuungskirche, die das religiöse, ethische und soziale Verhalten ihrer Angehörigen in der Weise diszipliniert, daß es stets „systemerhaltend“ wirkt.

Andere Vorhaltungen zielen direkt auf die (liturgische) Mitte der Kirche: Die Gottesdienste werden als kalt und steril erfahren; sie erscheinen als zu wenig transparent auf die Wirklichkeit des Heiligen. Man vermißt in ihnen Zeiten der Stille und Räume der

Meditation, die für die persönlich betreffende Erfahrung des Sakralen und Mysterienhaften disponieren.

Solche Vorwürfe sind ebenso pauschal wie durch viele Einzelbeispiele widerlegbar. Nicht selten verstricken sie sich auch in Widersprüche. Wenn etwa hinter vielen „Neuzugängen“ von religiösen Kommunen der Wunsch nach einem verbindlichen Lebensentwurf steht, zum anderen aber der angeblich „repressive“ Moralkodex der Kirche kritisiert wird, möchte man solche „Umsteiger“ fragen, ob sie nun wirklich den besseren Teil erwählt haben. Ähnlich paradox verhält es sich mit der schier unbegrenzten Gehorsamsbereitschaft akademisch gebildeter Sektenmitglieder gegenüber den Anordnungen selbsternannter Religionsstifter, die im schroffen Gegensatz zu dem sonst von Intellektuellen gepflegten Freiheitspathos steht. Auffallend ist auch, wie viele Kritiker des ökonomischen Leistungsprinzips sich auf eine religiöse Trimm-Dich-Mentalität einstimmen lassen, die ungleich höhere Leistungswänge entwickelt.

Die „neue Religiosität“ ist kein Massenphänomen. Sie stellt aber — nicht zuletzt auch wegen der auffallenden Widersprüche — einen sehr aussagekräftigen Indikator für Veränderungen der geistig-kulturellen Verfassung einer Gesellschaft dar. Der Kirche dürfen die dahinter stehenden Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte nicht gleichgültig sein, auch wenn sie sich in einer kulturell „rückfälligen“ Religiosität äußern (z. B. Pendeln, Tischerücken, Amulette).

Die gesellschaftliche Zukunft des Christentums wird entscheidend davon abhängen, ob es in der Lage ist, „produktive Vorbilder“ für das Sicheinüben der Gesellschaft in neue Situationen zu entwickeln und vorzuleben.¹³ Dabei müßte es gelingen, die Signale der neuen sozialen und religiösen Bewegungen aufzufangen und die hinter ihnen stehenden Hoffnungen und Erwartungen in eine vom Evangelium geprägte Lebenskultur münden zu lassen. Dieses Plädoyer bedeutet nicht, einer Totalidentifikation mit der religiösen und politischen Alternativszene das Wort zu reden: Gerade weil die Christen nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für ihre Umwelt da sind, dürfen sie in der Gesellschaft nicht aufgehen. Sie müssen ein eigenes soziales Profil und eigene Konturen behalten. Dies bedingt, daß christliche Gemeinden immer wieder ihr Verhältnis zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld, aber auch zu ihren eigenen Traditionen und Strukturen kritisch überprüfen und bemüht bleiben, gegenüber anderen Gruppen und Organisationen ein konstruktives Spannungsverhältnis zu wahren.

Auf diesem Weg können die Chancen steigen für den erfolgreichen Aufbau einer Lebenswelt, die von der Andersartigkeit eines „typisch christlichen“ Umgangs mit den Krisen und Konflikten des Lebens, mit Besitz und Armut, Erfolg und Versagen, Angst und Glück bestimmt ist.¹⁴ Die Tatsache, daß die Kirche in vielfacher Hinsicht direkte politische Einflußmöglichkeiten verloren hat, schafft zudem die nötigen Unabhängigkeitsgrade, um eine auf Freiheit und solidarische Verantwortung setzende Gemeinschaft zu gründen. Dabei erleichtert der Umstand, daß christliche Sinn- und Handlungswelten zunehmend zur „Exklave der Gesellschaft“ gehören, auch den Bruch mit einer Kirchlichkeit, die sich unterschiedslos der Welt angepaßt (vgl. Röm 12,2) und das Christentum zu einer „civil religion“ (R. Bellah), d. h. zur säkularen Konfession des Wohlfahrtsstaates gemacht hat.

¹³ Zu dieser Forderung siehe J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 10.

¹⁴ Vgl. P. M. Zulehner, *Leibhaftig glauben. Lebenskultur aus dem Evangelium*, Freiburg/Basel/Wien 1983.

Wie ein erneuertes gesellschaftliches Profil des Christentums aussehen könnte, lässt sich kaum im Detail beschreiben. Hierbei sind Bedingungen zu beachten, die jeweils „vor Ort“ zu ermitteln sind. Möglich ist allenfalls die Bestimmung von Zielmarken für den Aus- und Umbau der kirchlichen Sozialgestalt des Christentums. Dies wird im folgenden versucht mit einigen Anregungen für ein kritisches Reagieren von Theologie und Kirche auf Ausläufer der außerkirchlichen Religiosität, die besonders die soziale Dimension des Christseins betreffen.¹⁵

4.1 Konstruktive Unzufriedenheit

An den Rand des öffentlichen Lebens gedrängt, wo sich längst all jene Außenseiter befinden, die gesellschaftlich stigmatisiert und exkommuniziert sind (Arbeitslose, Alte, Ausländer) befindet sich die Kirche an genau dem Ort, wo sie nach den Aussagen der Bergpredigt hingehört und wo sich die christliche Nächstenliebe unmittelbar als soziales Ferment erweisen kann. Es ist Ausdruck dieser Annahme des der Gesellschaft fremd und fern gewordenen Nächsten, wenn sich Christen seiner Nöte annehmen. Dazu gehört auch, soziale Mißstände öffentlich anzuprangern und ihre Beseitigung einzuklagen. Daneben ist es auch eine direkte Konsequenz der christlichen Forderung nach Umkehr, wenn Gemeindemitglieder damit ernst machen, sich dem Anpassungsdruck des Strebens nach Profit, der passiven Beteiligung an der Verwüstung der Natur und der ungerechten Verteilung von Arbeit und Einkommen zu widersetzen.¹⁶

Unter dieser Voraussetzung teilen christliche Gemeinden die Unzufriedenheit vieler Zeitgenossen mit einer deutlich von Kommerz und Konsum diktierten (Un-)Kultur; sie teilen ihre Sehnsucht nach einem alternativen Leben. „Anders“ soll ihr Leben vor allem deswegen werden, weil in den Gemeinden nicht der Verdrängungswettbewerb und die Ellbogenmentalität der Umwelt wiederholt und darum verdoppelt werden darf. Im Kontrast zu einer Konkurrenzgesellschaft sollen hier die Werte „Zivilcourage“, „Sympathie“ und „Solidarität“ verwirklicht werden.

Christliche Sozialkritik muß jedoch mehr als Kritik sein wollen, um christlich zu bleiben. Weder der Kirche noch der Politik ist gedient, wenn sie sich in einen manichäischen Dualismus verstricken lassen. Beide Größen dürfen aber auch nicht miteinander vermischt werden. Der christliche Glaube ist zwar im ganzen stets auch „politisch“, aber er ist es nur, wenn das Politische nicht sein letzter Maßstab wird.¹⁷ Da die Christen die Gesellschaft mit dem Evangelium kritisieren, werden sie immer auch helfend offensiv. Es geht ihnen dabei um jene Dimensionen, wodurch politische Probleme mehr als Fragen der Politik sind.

Um ein aktuelles Beispiel zu geben: Angesichts der unabsehbaren Möglichkeiten moderner Technologie und Forschung stehen gegenwärtig mehr denn je Sinn und Wert menschlicher Existenz überhaupt in Frage. Wenn die Genstruktur des Menschen manipulierbar wird, beginnt der homo faber zu bestimmen, wer und wie er sein will. Es geht hierbei also um mehr als um notwendige juristische Grundsatzentscheidungen über die Zulässigkeit und die näheren Bedingungen solcher Experimente. In Frage steht, nach welchem Ebenbild sich der Mensch vervollkommen will. Aber weiß er tatsächlich, was er aus sich machen will? Für die theologische Anthropologie beginnt mit diesem Thema ein weithin noch unberührtes Arbeitsfeld.

¹⁵ Zu den Möglichkeiten pastoraler Hilfe bei der Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Bewegungen siehe Kath. Sozialethische Arbeitsstelle (Hg.), *Die neue religiöse Welle*, Hamm 1985.

¹⁶ Vgl. hierzu O. Fuchs, Ernstfall Diakonie. Christliches Handeln als Verkündigung, in: ThPQ 133 (1985) 223–230.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher H.-J. Höhn, Politischer Glaube? Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik, in: ThPh 61 (1986) 1–23.

Christliche Gemeinden werden angesichts dieser Herausforderungen niemals die Plattform für einen mystischen Eskapismus abgeben.¹⁸ Man kann nicht Christ sein auf Kosten der Welt, mag diese noch so korrupt und marode erscheinen. Der Christ wird auf einen Weg gebracht, der ihn nicht von anderen Menschen entfernt, sondern ihnen näherbringt. Alle anderen Heilswege, denen das Element der Diakonie fremd ist, sind für den Christen Sackgassen. Wer daher in der Kirche nur die private Erbauung, ausschließlich die individuelle Seelentröstung, eine Anleitung zur Entbindung der im Inneren verborgenen metaphysischen Energien oder die mit religiösem Plüscht ausgestattete Kuschelecke sucht, wird vom Christentum enttäuscht werden.

4.2 Kreative Ungleichzeitigkeit

Wenn Christen eine alternative Lebenskultur aufbauen, die an der Lebenspraxis Jesu orientiert ist, kann diese nicht immer mit dem Geist der Zeit harmonisieren. Die christliche Vorstellung von einem sinnvollen Leben entspricht zum Beispiel nicht einer leicht eingängigen, narzistischen Idee privater Selbstverwirklichung. Zu ihr paßt eher die „Karriere nach unten“,¹⁹ der soziale Abstieg, der die größere Freiheit in der Lösung von den Fetischen und Idolen der Welt sieht und sie im Engagement für die Habenichtse, Zukurzgekommenen und Ungeborenen wiederfindet. Die Richtpunkte einer solchen Spiritualität der „zeitgemäßen Unzeitgemäßheit“ (D. Mieth) mag eine Erinnerung an die evangelischen Räte aufzeigen:

„1. Armut als eine evangelische Tugend ist der Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung. Sie drängt in die praktische Solidarität mit jenen Armen, für die Armut keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist. 2. Ehelosigkeit . . . ist Ausdruck radikalen Ergriffenseins und unabfindbarer Sehnsucht nach dem „Tag des Herrn“. Sie drängt in die Solidarität mit jenen Ehelosen, für die Einsamkeit keine Tugend, sondern Lebensschicksal ist; sie drängt zu den in Erwartungslosigkeit und Resignation Eingeschlossenen. 3. Gehorsam . . . ist die radikale, unkalkulierte Auslieferung des Lebens an Gott. Er drängt in die praktische Nähe zu denen, für die Gehorsam keine Tugend, sondern Zeichen der Unterdrückung, der Bevormundung und Entmündigung ist.“²⁰

Diese Aktualisierung der evangelischen Räte entspricht einem auch auf anderen Feldern des Gemeindelebens notwendigen „nicht-traditionalistischen Bewahren von Traditionen“: Große Bedeutung kommt den christlichen Bräuchen, Festen und Feiern für eine Hermeneutik der immer wiederkehrenden und herausgehobenen Situationen des menschlichen Lebens „sub ratione Dei“ zu. Gerade zu diesem Aspekt christlicher Praxis sind die Erwartungen auf Seiten der religiös Aufgeschlossenen relativ hoch. Viele suchen Orientierung in einer Welt, die ihnen „zu viel“, zu kompliziert, zu unübersichtlich wird — und sie suchen zugleich Spuren der Transzendenz, weil ihnen alles Innerweltliche „zu wenig“ ist.

Allerdings muß (selbst-)kritisch gefragt werden, ob die noch bestehenden kirchlichen Symbolhandlungen (Segnungen, Weihe, Bittgänge) noch eine welterklärende und transzendentzerschließende Bedeutung für das Verhältnis des „modernen“ Menschen zu seiner Biographie und Kultur, zu seiner Wohn- und Arbeitswelt haben.²¹ Ist die kirchliche Symbolwelt ein überzeugendes Gegenbeispiel zur Reduktion der Sprache auf Piktogramme, zur Digitalisierung der Kommunikation? Kann ein modernes Gotteshaus

¹⁸ Vgl. D. Mieth, Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Weltverantwortung, in: Diakonia 12 (1981) 254—266; A. Rotzetter, Plädoyer für eine prophetisch-politische Spiritualität, in: GuL 59 (1986) 6—19.

¹⁹ P. M. Zulehner, Leibhaftig glauben, 12.

²⁰ J. B. Metz, Zeit der Orden, 94—95.

²¹ Zum Thema siehe auch B. Casper, Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung, in: Diakonia 15 (1984) 292—303.

verstanden werden als Gegensymbol einer phantasielosen Flachdacharchitektur, die für die Eindimensionalität modernen Wohnens steht? Verfügen die kirchlichen Traditionen noch über einen erkennbaren Sitz im Leben oder sind sie zur religiösen Folklore degeneriert, bei der jeder Beteiligte noch weiß, wie es geht, aber keiner mehr sagen kann, was es bedeutet und warum man es tut?

Der christliche Glaube bringt sich dann wieder in das Verhältnis einer kreativen Ungleichzeitigkeit zum technisch-zweck rationalen Wirklichkeitsverständnis, wenn er das Vorfindliche und Unvordenkliche nicht auf das Faktische und Berechenbare reduziert, sondern sich dieser Gleichschaltung widersetzt. Das Ziel von Technik und Wissenschaft ist die Verringerung bzw. Beseitigung der Erfahrung von Kontingenzen, „Zurückführung des Unbekannten aufs Bekannte, des Neuen aufs Alte, der Tatsachen auf Gesetze und elementare Tatsachen. Staunen ist für sie nur der Anfang eines Prozesses der Trivialisierung“.²² Der Glaube hingegen zielt eine *nichttriviale Enttrivialisierung des Alltags* an, eine Steigerung der Kontingenzerfahrung (lat. „*contigit*“ = 1. es muß nicht so sein; 2. glücklicherweise ist es so, wie es ist). Auf dem Weg des Widerstandes gegen die Versuche, dem Menschen das Staunen abzugewöhnen, seine Sinne stumpf zu machen für die Wahrnehmung des Unverrechenbaren und Unableitbaren, das menschliches Leben unbedingt angeht und umfassend ausmacht, ließe sich die existentielle Bedeutung vieler christlicher Zeichen und Symbole vielleicht neu entdecken. Der Gottesdienst ist hierbei einer der wichtigsten Orte, wo noch ein Gespür für das Nicht-Funktionale und Zweckfreie, für unkalkulierte Zuwendung erhalten geblieben ist.

Riten und Symbole werden stumm und ausdrucksleer, wenn sie dem Betrachter von sich aus nichts mehr zeigen und sagen. Manche Gruppe in der religiösen Subkultur kann sich nur deswegen am Leben erhalten, weil sie ihrem Publikum zumutet, in ihre exotisch-esoterischen Kulte und Riten selbst einen sinnvollen Gehalt hineinzulesen. Oft genug liefert sie damit eine Neuauflage des Märchens von des Kaisers neuen Kleidern. Es käme aber einer höchst unproduktiven Gleichzeitigkeit mit den irrationalistischen Ausschlägen der neuen Religiosität gleich, wenn das Christentum in ähnlicher Weise aufhören wollte, intellektuell zumutbar zu sein. Zumutbar ist nur das Verantwortbare, verantwortbar kann wiederum nur das Begründbare sein.²³ Die Gemeinden wären daher schlecht beraten, wenn sie in Katechese und Bildungsarbeit dem Thema „Glaube und Vernunft“ ausweichen oder in der Auseinandersetzung mit Sekten die Wahrheitsfrage suspendieren wollten, um sich stattdessen auf die Konzeption erfolgversprechender Werbestrategien zu konzentrieren. Solche Planspiele vergessen, daß die meisten Zeitgenossen von der Wahrheit religiöser Behauptungen auch überzeugt und nicht bloß zu ihrer Annahme überredet werden wollen.

4.3 Produktive Ungleichförmigkeit

Kirchengemeinden bilden christliche „Sozialstationen“ in einer zuweilen unsocialen Gesellschaft. Sie bieten Zeiten und Orte an, in denen ein von Mißtrauen und Rivalität freies Handeln möglich werden kann. Sie dienen der Selbstentfaltung des Subjekts in seinen sozialen Bezügen und erfüllen damit das anthropologische und religiöse Grundbedürfnis nach Identität, Geborgenheit und Gemeinschaft. Zugleich soll an ihnen ablesbar

²² R. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: P. Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 19.

²³ Siehe hierzu H.-J. Höhn, Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung, in: ThPh 60 (1985) 213–238.

werden, wie Gott sich ein gelingendes und glückendes menschliches Miteinander vorstellt. Die Gemeinden müssen erkennbar machen, wie man lebt, wenn man das praktiziert, was Christen verkünden.²⁴ Ein solches Ideal stellt Bedingungen:

1. Die Organisationsstruktur der Gemeinden muß wieder ihrer Sinnstruktur entsprechen. Eine Verkündigung, deren zentrale Inhalte (Liebe, Vergebung, Versöhnung) das Zwischenmenschliche als ihren empirisch-sozialen Plausibilitätsgrund haben, darf nicht „von oben herab“, innerhalb verkümmter Sozialbeziehungen, im Gewand der Belehrung und Bevormundung daherkommen. Wo die Erfahrung personaler Zuwendung in einer nicht bloß punktuellen, sondern dauerhaften zwischenmenschlichen Beziehung nicht gemacht wurde, ist der Mensch in der Regel kaum fähig, das Wort von der unbedingten Liebe Gottes zur Welt anzunehmen und weiterzusagen. Dieses Wort ist darauf angelegt, sich in Gefüge unverzerrter Kommunikation hinein „auszusprechen“. Es bleibt daher unumgänglich, für die religiöse Sozialisation nachwachsender Generationen wie für die Sozialisierung der christlichen Botschaften in den Gemeinden hinreichende strukturelle Voraussetzungen zu schaffen.

2. Kleinräumige und überschaubare Gemeinschaften (Hauskreise, Basisgruppen)²⁵ erfüllen wegen ihrer Größe, der Zahl ihrer Mitglieder und der möglichen Intensität ihrer Beziehungen eher die Bedingung einer evangeliumsmäßigen Sozialstruktur als die herkömmlichen, im Hinblick auf ihre Mitgliederzahl „hypertrophen“ Territorialpfarreien. Damit ist jedoch nicht gemeint, die Kirche solle sich anschicken, abseits der „Restgesellschaft“ in einer selbsterrichteten Gegenwelt das „kleine Glück“ anzubieten. Mit einem solchen Verhalten läge sie genau in dem Trend religiöser und sozialer „Alternativ“-Gruppen, zu denen sie selbst eine Alternative sein will, — der Trend nämlich, infolge einer Rückzugsbewegung nur noch mit Gleichgesinnten zu verkehren. Sie muß dagegen ihre Grenzen so offen halten, daß religiös aufgeschlossene, aber sozial fernstehende Mitmenschen ohne allzu hohe institutionelle Hürden und ohne allzu enge Vorschriften über zu erbringende „Mitgliedsleistungen“, an ihrem Gemeinschaftsleben teilhaben können („Offenheit der Integration“).

3. Nicht die Verformung zur „geschlossenen Gesellschaft“ darf die Zukunft der Kirche bestimmen; ihr Ziel muß die Formierung einer Gegen-„öffentlichkeit“ sein. Die Ungleichförmigkeit christlicher Gemeinschaften mit anderen Organisationen muß eine gesellschaftlich produktive werden. Denn ein zentrales Merkmal des Christlichen besteht darin, derart auf die Umwelt einzuwirken, daß dort selbst menschliches Miteinander gelingt, und nicht nur in einigen christlichen Parzellen („Offenheit der Sendung“). Christliche Alternativ-, Kontrast- und Modellgemeinden haben daher klarzumachen, daß ihre Abkehr von den Ordnungsprinzipien der Massengesellschaft nicht der Lust an religiöser Eigenbrötelei entspringt, sondern aus dem Versuch kommt, sich dem Lebensstil Jesu anzugeleichen und seine Botschaft immer wieder neu zu veröffentlichen.

Bei diesem Bemühen kommt dem Grundvollzug der Leiturgia eine besondere Bedeutung zu: Soziales Engagement braucht Phasen der Abgeschiedenheit vom Druck der täglichen Konfrontationen und Konflikte. Ohne Reflexion, Meditation, Versenkung und Erhebung des Geistes zu Gott sind auf Dauer die notwendige Freiheit und Unver-

²⁴ Vor dem Hintergrund dieser Forderung siehe auch N. Mette, Zukunft der Pastoral — Pastoral der Zukunft, in: Hirschberg 39 (1986) 7—23.

²⁵ Zu neuen kirchlichen Gemeinschaftsformen vgl. E. Klinger/R. Zerfaß (Hg.), Die Basisgemeinden — ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984; I. Reimer (Hg.), Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft, Stuttgart 1983; H. Frankemölle (Hg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, Mainz 1981.

zagtheit des existentiellen Einsatzes nicht zu erhalten. Und nicht zuletzt lehrt die Anbetung Gottes den Gläubigen, vor welchem Herrn allein er sein Knie beugen darf. In diesem Zusammenhang gilt es auch zu bedenken, daß solche Alternativgemeinden keine vollgültige Alternative zur Volkskirche sein können. Wer heute zugunsten neuer Sozialformen des Christentums den völligen Umbau der bisherigen Kirchenorganisation fordert, verkennt, daß unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften allein großflächig organisierte Gebilde noch die Chance besitzen, ihre Sache auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, gegenüber den Führungséliten in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik zur Sprache zu bringen.

Weitaus sinnvoller als der Ausbruch geschlossener Minderheiten aus dem bisherigen kirchlichen Gesamtsystem dürfte der Versuch sein, ein soziales Netzwerk zu schaffen, das die Vorteile überschaubarer Lebens- und Sinnwelten mit den Vorteilen einer zielgerichteten Organisation verbindet. Dieser Vorgabe käme ein solches Modell am nächsten, dessen Strukturen einerseits so stabil und dauerhaft sind, daß sie „von oben“ die Existenzbedingungen, den Kontakt und die Kommunikation „von unten“ entstehender Gemeinschaften sichern (z. B. durch die Bereitstellung personeller und materieller Hilfen). Andererseits muß es innerhalb dieser Strukturen möglich sein, daß die kleineren Einheiten weitgehend selbstständig die Abstimmung ihrer Arbeit im Hinblick auf die örtlichen Gegebenheiten vornehmen. Dadurch kann eine Gemeinde rasch und flexibel auf veränderte Problemlagen in ihrem Umfeld eingehen. Die alleinige Konzentration auf die Organisationsform der Großkirche käme zwar der gesellschaftlichen und politischen Präsenz des Christentums zugute, würde aber seine unmittelbare lebenspraktische Gestaltungskraft für den einzelnen möglicherweise verstallen. Lebenswelt und Gesamtsystem liegen in komplexen Gesellschaften zu weit auseinander, als daß eine auf der Ebene des sozialen Ganzen operierende Organisation in der Lage wäre, zugleich eine maßgebliche und plausible Orientierung für die individuelle Lebensgestaltung zu geben. Daher hat die Forderung nach dem Aufbau von „Netzwerken“ (etwa über die Erneuerung der kirchlichen Verbandsstruktur), an deren Knotenpunkten beide Funktionen miteinander vermittelt werden, ihre unmittelbare Berechtigung.²⁶

Diese Hinweise auf die notwendige strukturelle Verankerung kirchlicher Alternativgemeinden sind ohne Zweifel sämtlichen „Kirchenträumen“ (N. Lohfink) an literarischem Glanz und theologischer Attraktivität weit unterlegen. Aber jene Visionen einer noch ausständigen Form christlichen Miteinanders sind ihrerseits angewiesen auf die Rückvermittlung an das soziologisch Vernünftige. Denn auf das bloß versprochene Glück — dies zeigen alle neuen religiösen Sekten — ist ohne Vernunft kein Verlaß.

²⁶ Vgl. aus sozialwissenschaftlicher Sicht L. Schneider, Soziale Vernetzung, in: JCSW 27 (1986) 229—240; M. Schenk, Soziale Netzwerke und Kommunikation, Tübingen 1984.