

Rainer Bucher

Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten

Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche
auf ihre aktuelle Transformationskrise

I. Die neuen Zeiten

Jene neue Zeit, die schließlich gar die „Neuzeit“ schlechthin wurde, begann ironischerweise mit einer ausgesprochen postmodernen Anekdote. Als Columbus 1492 auf Land stieß, erkannte er schnell, dass es Inseln waren. Das war ja richtig. Ihr Name aber dokumentiert bis heute einen kontinentalen Irrtum des Entdeckers: Man nennt sie immer noch Westindische Inseln. Sie liegen jedoch nicht vor Indien, sondern vor Amerika. Angeblich war dies Columbus bis zu seinem Tode nicht wirklich bewusst.¹

Modern ist es, ein Projekt zu entwickeln, es zäh gegen widrige Winde und Menschen durchzusetzen sowie mit Erfolg abzuschließen. Der ganze Wissenschaftsbetrieb und teilweise auch die Kirche werden gegenwärtig auf dieses Schema umformatiert, werden von „Habsburg“ auf „Chicago“ umgepolt.² Columbus könnte daran erinnern, dass es bisweilen anders kommt, vor allem aber, dass man es manchmal gar nicht so schnell merkt, dass es anders gekommen ist.

Es wird anders kommen als geplant, das ist die zentrale postmoderne Erkenntnis. Der Nationalsozialismus wollte die Weltherrschaft der Deutschen, er hat sie in ihr größtes moralisches und materielles Elend geführt. Der Kommunismus glaubte die Geschichte verstanden und die neue Zeit mit sich zu haben, er hat sie aber seit 1989 hinter sich. Der liberale Westen glaubte die Religion abgekühlt zu haben, er hat sie jedoch mit seiner kulturellen Globalisierung an verschiedenen Stellen wieder heiß gemacht. Der Irakkrieg sollte den islamischen Fundamentalismus beseitigen, er hat ihn aber gestärkt. Die moderne Verkehrstechnologie sollte die Erde verfügbar machen, der CO₂-Ausstoß droht sie nun aber in Teilen unbewohnbar werden zu lassen.

Die Zukunft wird die Folge unserer Projekte sein. Ein wenig anders freilich werden die Auswirkungen sein, als man so dachte. Auch wir entdecken neue Kontinente. Doch die eigentliche Aufgabe besteht darin, herauszufinden, wo wir gelandet sind. Die Zeiten sind so neu, dass wir noch gar nicht begriffen haben, wie neu sie sind. Dieses Nichtbegreifen, genauer:

¹ C. Bucher, *Kolumbus. Korsar und Kreuzfahrer*, Darmstadt 2006. Columbus war sich allerdings klar, dass es nicht Indien war, auf das er gestoßen war. Er wusste also, dass es Neues war, aber nicht, um was es sich dabei genau handelte: die postmoderne Konstellation.

² Zur luziden Kritik dieses Vorgangs für den Wissenschafts- und Bildungsauftrag der Universitäten siehe jetzt: K. P. Lissmann, *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2006. Für den kirchlichen Bereich siehe: R. Bucher, „Dein Projekt liebt Dich.“ Von der Rollensteuerung zur Projektsteuerung in der Pastoral?, in: *Lebendige Seelsorge* 59 (2008), 6–12.

die Einsicht in das Nichtbegreifen stellt das Neue dar. Denn modern war man sich einer Gegebenheit sicher: der Zukunft.

Wenn es eine postmoderne Erkenntnis gibt, dann jene, dass wir nicht die souveränen Herren der Zukunft sind, wie die Moderne uns weismachen wollte. Der Kirche war das immer klar – aus einem eher zweifelhaften Grund. Sie glaubte mit Hilfe ihres Zugangs zur Gottesmacht souveräne Herrin der Geschichte – von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zu sein. Von diesem Thron hat sie die klassische Moderne gestoßen – das ist deren bleibendes Verdienst. Viel besser wurde es dadurch jedoch nicht, eher im Gegenteil. Nie floss so viel Blut wie im vergangenen „Jahrhundert des Menschen“.

Daher glaubt die Postmoderne auch nicht mehr an den Menschen, sondern an Technologien. Primär werden wir nicht über politische, also explizite und gesellschaftliche, sondern über technologische, also klandestine Umbauprozesse unterhalb der öffentlichen Bewusstseinsschwelle gesteuert. Deren Konsequenzen und Verarbeitung sind den Einzelnen, ja ganzen Gesellschaften überlassen – mit individuell und gesellschaftlich ungewissem Ausgang. Das Neue an den neuen Zeiten ist also nicht, dass sie neu sind – das wäre trivial –, sondern dass niemand so genau weiß, wie und worin sie neu sind. In gewissem Sinne sind wir im Stadium des späten Columbus, der ahnte, dass er etwas anderes entdeckt hatte, als er selber gedachte hatte, aber nicht genau wusste, was es war.

Selbstverständlich reagiert die katholische Kirche auf die neuen Zeiten und

ihre kulturellen Revolutionen. Deren verstörendste³ dürfte die Neuordnung der Geschlechterverhältnisse, deren verführerischste die medialer Verflüssigung unserer Wahrnehmungs- und Symbolsysteme und deren weitreichendste die ökonomische Globalisierung sein. Die natürliche Reaktion einer konservativen Institution besteht erst einmal darin, so zu tun, als könne man diese Veränderungen überstehen, ohne sich selbst verändern zu müssen. Es ist die klassisch konservative Versuchung zu glauben, dass sich zwar „die Welt da draußen“ verändere, man sich selbst in ihr jedoch nicht, man daher mit dieser „Welt da draußen“ von außen umgehen könne, als ob die kulturellen Umbrüche der Gegenwart nicht auch gläubige Menschen betreffen. Genauer: Es ist die Versuchung, die Irritationen dieser Einschreibungen dadurch zu bearbeiten, dass man sie „in die Welt draußen“ externalisiert und dann kulturpessimistisch kommentiert oder gar naiv rezipiert.

Auf die Medienrevolution reagiert man mit der Strategie der Instrumentalisierung: so, als ob die neue Medienlandschaft nicht auch schon in uns alle eingeschrieben wäre und beispielsweise die religiöse Zeichenlandschaft nicht grundlegend umgebaut hätte.⁴ Auf die Globalisierung wiederum reagiert man moralisierend. Ähnlich wie schon bei früheren Durchsetzungswellen des Kapitalismus, erkennt man sehr scharf und zu Recht die Opfer, die sie fordern. Man stellt sich auch auf ihre Seite, bleibt aber doch eher in einer klagenden Beobachterposition. Freilich, um gerecht zu sein: Hier scheint die katholische Kirche am weitesten, ist sie doch eine international gehörte Gesprächs-

³ Und daher fundamentalismusgenerativste: vgl. M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990.

⁴ Vgl. R. Bucher, ... „jetzt schauen wir in einen Spiegel“. Einige Kriterien für die „Öffentlichkeitsarbeit“ der Kirche, in: *Theologisch-Praktische Quartalsschrift* 153 (2005), 23–34.

partnerin. Am hilf- und ratlosesten aber reagiert sie auf das Ende des Patriarchats.⁵

Man kann all diesen Versuchungen nur entgehen, wenn man realisiert, dass diese Revolutionen nicht nur für andere, sondern auch für die Kirche selbst gelten und insofern einen grundlegenden Wandel bedeuten. Das aber setzt die Abkehr von jeder Selbstgerechtigkeit voraus. Oder weniger moralisch ausgedrückt: Es setzt die Abkehr von der Vorstellung voraus, die katholische Kirche könne sich einfach als mächtiges Subjekt ihrer selbst begreifen.

Denn das ist sie nicht mehr. Auch die katholische Kirche wird im Leben und Denken vieler Menschen an den Rand oder darüber hinaus gedrängt, wird zu einem Randphänomen selbst im Leben vieler ihrer eigenen Mitglieder.⁶ Diese Marginalisierung trifft gerade die institutionsstolze katholische Kirche an einem zentralen Punkt ihrer neuzeitlichen Geschichte: ihrer institutionellen Lebensform. Spätestens seit dem Konzil von Trient hatte sich die katholische Kirche gerade über diese ihre institutionelle Lebensform definiert – über lange Zeit mit einigem Erfolg. Gegenwärtig jedoch muss die Kirche damit umgehen, dass mit ihr umgegangen wird, umso mehr, als ihre ehrwürdige institu-

tionelle Tradition dies nicht verhindert. Die aktuelle Marginalisierung der Kirche deckt auf, dass sie schon lange nicht mehr ihren Ort in Gesellschaft und Kultur, Staat und Politik einfach selbst bestimmen kann. Sie ist zwar Subjekt ihrer selbst, aber eben auch Unterworfenen ihrer Zeit. Sie und ihre Themen werden ihr zusehends von außen gesetzt. Nirgends zeigt sich dies deutlicher als dort, wo sie getroffen aufbraust.

Der zentrale religionssoziologische Hintergrundbefund hierfür dürfte sein, dass sich Religion offenbar zunehmend nach jenem Muster vergesellschaftet, nach dem in dieser Gesellschaft nun einmal immer mehr organisiert wird: Religiöse Praxis wird immer deutlicher nach den Regeln des Marktes organisiert. Für diese Annahme spricht nicht zuletzt, dass auf ihrer Basis die drei gegenwärtig virulentesten religionssoziologischen Thesen auf einer höheren Eben synthetisiert werden können.

Die schon etwas ältere *Säkularisierungsthese*⁷ hält die schlichte Wahrheit fest, dass sich niemand auf spezifische Märkte begeben muss, ja dass sich tatsächlich manche gar nicht erst auf den religiösen Markt begeben. Die These von *der religiösen Individualisierung*⁸ beschreibt, dass jener, der sich auf den religiösen Markt begibt, auf diesem

⁵ Vgl. N. Sommer, Geheimnisvolles „Wesen der Frau“. Vergebliches Hoffen auf römisches Umdenken beim ersten Frauenkongress im Vatikan (7. – 9. 2. 2008), in: Orientierung 72 (2008), 79–82.

⁶ Dies belegt auch, bei allen ansonsten „religionsfreundlichen“ Ergebnissen, der Religionsmonitor 2008 (Gütersloh 2007). Für die meisten Einwohner Europas gilt eben: Religion verschwindet zwar nicht, sie wird aber zu etwas deutlich Nachrangigem. Die „Wichtigkeit von Religiosität als Lebensbereich“ rangiert bei den Deutschen hinter Partnerschaft, Bildung, Familie, Arbeit, Freizeit und selbst noch hinter der Politik. Vgl. O. Müller/D. Pollack, Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa, in: Religionsmonitor 2008, 67–178. Die Tabelle auf S. 172 zeigt zudem eindringlich, dass dies in anderen Ländern Europas – inklusive Polen, Italien und Russland – nur unwesentlich anders ist.

⁷ Einen internationalen Überblick realer Säkularisierungsprozesse wagt: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007. Die differenzierte Weitergeltung des Säkularisierungsparadigmas macht stark: D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003.

⁸ Zuerst prominent empirisch belegt bei: A. Dubach/R. J. Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall?, Religion in der Schweiz, Zürich/Basel² 1993.

zumindest grundsätzlich auch jene Freiheit behält, wie sie Kunden zusteht: Er behält sie diachron, denn er kann den Anbieter wechseln, wenn er will, und er behält sie synchron, denn er kann verschiedene Anbieter kombinieren. Und er behält die Freiheit zu wechselnder Intensität – auch das entspricht normalem Kundenverhalten.

Die seit kurzem sich verbreitende „*Postsäkularitätsthese*“⁹ hält nun aber die selbst etwas verwunderliche Verwunderung fest, dass es den religiösen Markt überhaupt noch gibt, dass er doch unerwartet stabil zu sein scheint und mit ihm weiter zu rechnen ist, wie etwa die Zahlen des Religionsmonitor 2008 zeigen.¹⁰ Oder anders gesagt: Die Säkularisierungsthese hält die Freiheit *vor* dem religiösen Markt, die Individualisierungsthese die Freiheit *im* religiösen Markt und die Postsäkularitätsthese die Freiheit *des* religiösen Marktes – etwa gegenüber den mehr oder weniger Gebildeten unter seinen Verächtern – fest.

Für die Kirchen, die katholische zumal, hat diese innerhalb der Geschichte Europas letztlich erstaunlich späte Dere-

gulierung religiöser Praxis einschneidende Folgen. Es bedeutet schlicht: Religion wird nicht mehr im *kirchlichen Dispositiv* vergesellschaftet, das Religion in Konzepten von Mitgliedschaft, Gefolgschaft und Macht organisierte und zudem forderte, dass sich die je individuelle Religiosität und die gemeinschaftlich gelebte, verfasste Religion wenn irgend möglich decken sollten, also Persönlichstes und Öffentlichstes, Intimstes und kirchliche Obrigkeit.

Es herrscht auch nicht mehr das *aufklärerische Dispositiv* des Religiösen, das sich an der Konsistenz religiöser Praxis und religiöser Inhalte vor der Vernunft abarbeitete und von dieser Konsistenz her Religion beurteilte, manchmal auch verurteilte. „Der Problemhorizont religiösen Erlebens ist die individuelle Lebensführung“,¹¹ so der Münchner Soziologe Armin Nassehi in seiner Auswertung des Religionsmonitors 2008. Die für den Religionsmonitor geführten Interviews folgen daher auch „zum größten Teil nicht jener bürgerlichen Erwartung an Konsistenz und konfessionelle[r] Eindeutigkeit der religiösen

⁹ Im Oktober 2001, bei der Entgegennahme des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, benutzte Jürgen Habermas den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ als eine zentrale zeitdiagnostische Kategorie. Dies fand sofort große und anhaltende Resonanz. Habermas' Befund enthält Prognostisches wie Normatives. Er erwartet, dass auch in „säkularisierten“ Gesellschaften religiöse Traditionen und Praktiken weiter bestehen werden und gewinnt dem viel Positives ab, insofern religiöse Traditionen wertvolle (und im gewissen Sinne: unersetzbare) Ressourcen für ein freiheitliches Gemeinwesen bereitstellen. Freilich ist es weiterhin die säkulare Vernunft, auf deren Boden das Gespräch zwischen Religion(en) und moderner Wissenschaft und demokratischem Staat geführt wird, wenn auch Habermas die genaue Ziehung der Grenzlinie von säkularer Vernunft und religiöser Sprache als *gemeinsame* Aufgabe beider Seiten sieht und von der säkularen Seite „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ (Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001, 22) fordert. Siehe dazu jetzt auch die Beiträge eines Wiener theologischen und philosophischen Symposiums: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007. Vgl. auch: R. Bucher, Ein verzeihendes Zeugnis für Christus ablegen. Die Theologie vor dem Phänomen der „Postsäkularität“, in: Die Fuge. Journal für Religion und Moderne 2 (2008), 93–100.

¹⁰ H.-G. Ziebertz, Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 44–53.

¹¹ A. Nassehi, Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 113–132, hier 131.

Selbstbeschreibung.¹² Was herrscht, kann man vielleicht am ehesten als „*autologisches Dispositiv*“ bezeichnen, als Organisation und Praxis von individueller Religion nach dem durchaus nicht beliebigen und trivialen, aber stets individuellen biografischen Bedürfnis. Dies folgt einer eigenen Logik, der Logik der prekären Lebensbewältigung auch mit Hilfe von Religion.

II. Die zweifache Gefahr des Marktes

Die alten Anbieterinstitutionen der Religion geraten dadurch natürlich unter massiven Transformationsstress. Vor allem müssen sie ein Konzept finden, auf dem Markt zu agieren, ohne ihm zu verfallen. Sie haben dazu keine Alternative: Die Kirchen können den Kontext ihres Handelns nicht mehr selber kontrollieren, was sie ja lange konnten und noch länger wollten. Dem Markt verfallen dürfen sie nun aber um ihrer Botschaft willen auch nicht. Denn in dieser Botschaft geht es um Umkehr und Erlösung, um Tod und Auferstehung der Leidenden und nicht um das schöne, reiche Leben des spätestens gegen die Armen und Kranken erbarmungslosen Marktes.

Ohne Zweifel: Die Kirche ist auf den (religiösen) Markt geraten, eine irreversible Änderung ihrer Kontextbedingungen epochalen Ausmaßes. Eines aber hat sich nicht geändert: Wie schon in früheren Epochen ihrer Geschichte – und damit in der Inkarnationsgeschichte der christlichen Botschaft – unterliegt die Kirche auch heute der Dialektik von „nicht entkommen können“, aber auch „nicht verfallen dürfen“. War sie in vormodernen, feudalen Zeiten „an die Macht“ geraten und damit in eine Situa-

tion, der sie ebenfalls weder entkommen konnte, noch einfach verfallen durfte, was ihr zwischen Franz von Assisi (1181–1226) und Bonifaz VIII. (1235–1303) bekanntlich recht unterschiedlich gelang, so steht die Kirche heute vor dem Grundproblem, aus einer institutionalistischen Marktperspektive herauszukommen, ohne deren Wahrheitsgehalt, nämlich tatsächlich „auf dem Markt“ zu sein, zu übergehen.

Die Kirche befindet sich auf dem Markt und dem entkommt sie nicht. Sie hat dennoch oder gerade deshalb etwas zu repräsentieren, was jenseits des Marktes liegt. Der religiöse Markt eröffnet nun aber wie jeder Markt viele Möglichkeiten, vor allem befreit er vor religiöser Repression. Dies ist eine große Leistung. Freilich ist er auch blind gegenüber zentralen Phänomenen menschlicher Existenz. Er neigt zum Beispiel dazu, die Unabgeschlossenheit und Geheimnishaftigkeit menschlicher Existenz einzuebnen in ein reduktionistisches Bedürfnis/Konsum-Schema und in einem konsumintensiven Leben das Ziel menschlicher Existenz zu sehen. Vor allem aber ist er gegenüber jenen gnadenlos, die sich nicht auf ihm behaupten können.

In dieser Situation droht der Kirche eine verhängnisvolle Verkehrung: Einerseits lösen die Pluralisierungs- und Relativierungsprozesse, die funktionierende Märkte auslösen, innerkirchlich unübersehbare Probleme allein schon bei ihrer Wahrnehmung aus. Viele kirchliche Leitungsverantwortliche sind offenkundig irritiert vom Souveränitätsverlust, den das bedeutet. Mit anderen Worten: Man hat Probleme mit der freiheitsstiftenden Funktion des Marktes. Das sieht man nicht zuletzt daran, dass man sich gerade hier gerne in enthobene Positionen der Singularität,

¹² Ebd.

der scheinbaren Nicht-Relativierbarkeit und Unangreifbarkeit flüchtet. Natürlich bleiben das im Wesentlichen diskursive Strategien mit vor allem selbsttherapeutischem Charakter. Verhängnisvoll werden sie freilich, wenn sie den Diskurs verlassen und in kontrollierbaren Restfeldern der Kirche praktisch zu werden versuchen, sei es in periodischen Kontrollattacken gegenüber dem wissenschaftlichen theologischen Diskurs, sei es in jenen katholikalen¹³ Kristallisationen, die zu beobachten sind.

Andererseits droht die Gefahr, dass man das Problematischste des Marktes akzeptiert: seine Selbstreferenzialität, die den Markterfolg als letztes Handlungskriterium setzt.¹⁴ Manche Reaktionen auf die an sich natürlich erfreulichen Medienerfolge der katholischen Kirche in den letzten Jahren legen diese Vermutung nahe. Es wird nicht reichen, mehr oder weniger heimlich auf den Markterfolg zu schießen, wie es auf den verschiedenen Ebenen der Kirche wohl weit mehr geschieht, als man sich eingesteht. Denn dann holt einen ein, was damit verbunden ist: der religiöse Substanzverlust, genauer und wichtiger: der christliche Substanzverlust, der Verlust des Wissens, warum es einen gibt, unabhängig davon, welchen Erfolg man hat.

Man kann freilich in der gegenwärtigen Situation auch nicht bestehen, indem man sich in behauptete diskursive oder

soziale Singularitäten flüchtet, indem man Relationalität, also sich selbst auf die Probe stellende Bezüge grundsätzlich ausschließt. Eine Zeit lang wird eine verunsicherte Kultur ein solches exotisches Gegenprogramm fasziniert beobachten, dann aber holt diese Struktur ein, was ihr eben untrennbar eingeschrieben ist: ihre Selbstgerechtigkeit und ihre Blindheit sich selbst und den realen Bezügen gegenüber.

Die Marktsituation enthält für die Kirche mithin eine doppelte Versuchung: die Versuchung, auf den Markt genauso aufzuspringen wie früher auf die Nähe zur politischen Macht in der alten Verbindung von Thron und Altar oder zur pädagogischen Steuerungsmacht in der Herrschaft über die Einzelnen im geschlossenen katholischen Milieu. Und sie enthält die Versuchung, den Freiheitsgewinn des Marktes in regulierten diskursiven oder gesellschaftlichen Zonen zurückzunehmen.

III. Ein topologisches Programm: Das II. Vatikanum

Freilich gibt es ein Gegenprogramm zu Markteuphorie und kirchlichem Reaktivautoritarismus. Das kirchliche Lehramt selbst hat es entworfen und sich zu ihm bekannt – ein nicht ganz unerheblicher Teil der theologischen Aufgabe besteht zur Zeit

¹³ Zum Begriff „katholikal“ siehe: K. Gabriel, Christentum zwischen Christentum und Postmoderne, Frankfurt/M.–Basel–Wien 1992, 196–198.

¹⁴ Diese Gefahr pointiert mit Blick auf die „Sinus-Milieu-Studie“ M. Blasberg-Kuhnke/U. Kuhnke, Milieu- oder evangeliumsgemäß? Zukunft der Kirche im Horizont des Reiches Gottes, in: Diakonia 39 (2008), 197–204. Spätestens der Titel des Beitrags schlägt dann freilich in eine problematische Opposition um. Die angeregte Diskussion um die „Sinus-Milieu-Studie“ scheint nicht zuletzt auch deswegen so wichtig, weil sie genau diese Gefahren direkt und indirekt sichtbar macht. Vgl. zur Diskussionslage: H.-G. Hunstig/M. N. Ebertz (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008. Christian Bauer sieht jedenfalls zu Recht in der Sinusmilieustudie eine „geistliche Herausforderung“ und die „grundsätzliche Anfrage an die spirituelle Grundhaltung der Pastoral“; Ders., Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: Diakonia 39 (2008), 123–129.

darin, es an dieses sein Bekenntnis zu erinnern.

Die katholische Kirche hat sich selbst im II. Vatikanum einen Ort gegeben, denn sie hat sich hier, nach langen Jahrzehnten der Leugnung, zu ihrem konstitutiven Ortsbezug bekannt. Diese Ortsbestimmung hat die katholische Kirche am prägnantesten, weil explizit und konzeptionell, in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ vorgenommen und bereits deren Titel markiert.¹⁵ Es geht in ihr bekanntlich um die „Kirche in der Welt dieser Zeit“, wie es wörtlich heißt. Der Kirche wird damit eine doppelte, eine zeitliche wie örtliche Indizierung mitgegeben. Mit „*Gaudium et spes*“ steigt die Kirche vom Olymp des unbeteiligten Beobachters mit göttlichem „view from nowhere“ in die Relativitäten von Welt und Geschichte, in der Hoffnung, in der Welt und für die konkreten Geschichten der Menschen Perspektiven zu eröffnen, die sie ohne die Botschaft der Kirche nicht hätten und die diese ihrerseits ohne die konkrete Konfrontation mit der Welt heute überhaupt nicht entdecken würde. Diese Entdeckungsrelationen sind im Konzil der Ort, an dem sich die religiöse Aufgabe und auch die religiöse Autorität der Kirche offenbaren und erschließen.

Dieses konziliare, inkarnatorische (vgl. LG 8), topologische Konzept von Kirche müsste eigentlich Folgen für die Reflexion und Konzeption kirchlicher Reaktionen auf die gegenwärtigen „neuen Zeiten“ haben. Es wirkt sich nämlich aus: *erstens* in der Perspektive, von der her wir Kirchen-

konstitution entwerfen, *zweitens* im Theoriedesign unserer Transformationsdiskurse und *drittens* in der Spiritualität unserer kirchlichen Kultur.

Der quasi immanenten Häresie einer jeden religiösen Institution, sich mit dem zu verwechseln, weswegen es sie gibt, wird im Konzil ein aufgabenbezogenes sakramentales Verständnis von Kirche entgegengesetzt. Hans Joachim Sander hat diese pastorale Wende des Konzils konstitutionsanalytisch auf die Unterscheidung zwischen der Kirche als Religions- und als Pastoralgemeinschaft gebracht.¹⁶ Als Religionsgemeinschaft ist die Kirche eine immer noch mächtige Institution mit Einfluss und vielen Zeichen bleibender gesellschaftlicher Präsenz, als Pastoralgemeinschaft ist die Kirche ein ohnmächtiger, weil von Gottes Gnade abhängiger Ort der Realisation des Evangeliums, ist sie, das „allumfassende Sakrament des Heiles“, welches, wie *Gaudium et spes* 45 fast unglaublich formuliert, „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.“

Die Polarität und auch die Unentkoppelbarkeit beider Existenzweisen, der religionsgemeinschaftlichen wie der pastoralgemeinschaftlichen, sind unausweichlich; von welchem Pol her man Kirche begreift, ist es aber nicht. Die pastorale Wende des Konzils besteht ganz wesentlich darin, Kirche als Religionsgemeinschaft von ihrem Charakter als Pastoralgemeinschaft her zu entwerfen. Da „Pastoral“ im Konzil ein qualifiziertes Geschehen meint, nämlich

¹⁵ Sehr deutlich herausgearbeitet wird dies jetzt bei: H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. IV, Freiburg/Br.-Basel-Wien 2005, 581–886. Siehe bereits auch: Ch. Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, in: Ders./M. Hölzl (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181–216.

¹⁶ Vgl. H.-J. Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.

die kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute, ist genau dies die „materiale Wende“ in der Konzeption und Reflexion kirchlicher Konstitutionsprozesse.

Unsere Transformationsdiskurse sind ziemlich weit von ihr entfernt. Es würde etwa bedeuten, nicht zuerst Sozialformen, also Religionsgemeinschaftliches, zu reflektieren und dabei zu fragen, wie in ihnen Pastoral (noch) möglich ist oder gleich gar, welche Zukunft diese Sozialformen haben, sondern umgekehrt zu reflektieren, wo und warum Pastoral im konziliaren Sinne heute dem Volk Gottes gelingt, um dann an der Weiterentwicklung jener Sozialformen mitzuhelfen, welche bessere Chancen für die Pastoral bieten.¹⁷

Für das Theoriedesign unserer Transformationsdiskurse würde dies aber erfordern, endlich die moderne Utopik zu überschreiten hin zu einer Lehre von den konkreten Orten, welche die Autorität des Glaubens in seiner Praxis erweisen. Das setzt Aufmerksamkeit für jene Orte voraus, an denen das Volk Gottes schon heute neu entdeckt, wie sich heutige Existenz und Evangelium wechselseitig erschließen, in offenen, experimentellen, unfestgestellten Prozessen.

Utopien sind statische Projektionen der eigenen Wunschproduktion – und unsere Kirche ist voll davon, progressiven wie konservativen. Topologien aber, zumal praktisch orientierte, arbeiten mit den Differenzen im Netz der konkreten Orte und sind fasziniert von all dem, was Uto-

pien nervös macht: Unberechenbarkeit, Differenz und Dynamik. Denn sie vermuten gerade dort jenen Reichtum, den man braucht, aber noch nicht hat. Vor allem sind ihnen Ambivalenzen kein Gräuel, sondern notwendige Voraussetzungen humaner und damit christlicher Existenz.

Das betrifft übrigens auch die Pastoraltheologie. Sie ist ein klassisches Aufklärungsfach und daher utopisch gestimmt, wurde zudem von einer Kaiserin eingeführt und daher schwanken ihre Utopien zwischen Befreiungspathos und hierarchienahem Institutionsmanagement. Ein topologischer Ansatz würde für die Pastoraltheologie wie auch generell für den aktuellen Transformationsdiskurs der Kirche bedeuten, jene Orte zu suchen und zu befragen, an denen gelingt, was nach dem Konzil Voraussetzung von Kirchenbildung ist: die Pastoral.¹⁸

Es gibt eine Stelle im Konziltext, die dabei sehr präzise definiert, worum es geht. Sie findet sich in GS 4. Dort heißt es: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ Das kennt man mittlerweile. Es geht aber spannend weiter: „So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben.“ (GS 4)

Das ist eine wirklich brillante Formulierung. Sie behauptet nämlich, erstens, dass

¹⁷ Vgl. dazu: R. Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: R. Bucher/R. Krockauer (Hg.), *Macht und Gnade*, Münster 2005, 183–199.

¹⁸ Dies böte auch eine theologische Legitimation empirischer Methoden in der Praktischen Theologie. Zum Diskussionsstand: G. Ritzer, Praktisch-theologische Empirie, in: *Ders.* (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch ...“ FS F. Schleinker (STS 34), Innsbruck 2008, 327–340; St. Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005.

diesseitiges und jenseitiges Lebens in einem untrennbaren Zusammenhang stehen, zweitens, dass es die zentrale, die konstitutive Aufgabe der Kirche ist, dieses Verhältnis von diesseitigem zu jenseitigem Leben in jeder Generation neu zu vermitteln und zwar als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens überhaupt. Und dass dies drittens nur gelingt, wenn die „Zeichen der Zeit“, also die säkulare Realität angemessen im Licht des Evangeliums gedeutet wird. Ohne die Deutung der Zeichen der Zeit also kann die Kirche ihren Auftrag überhaupt nicht erfüllen.

Fürchtet sie sich davor, sich mit den konkreten Herausforderungen der „neuen Zeiten“ zu konfrontieren, scheitert sie nicht nur an ihrer Zeit, sondern auch an ihrem eigenen Auftrag. Die Zeichen der Zeit aber sind topologisch, plural in Raum und Zeit, flüssig und neu, und heute, in postmodernen Zeiten, sind sie vor allem eines: überraschend, fremd und verstörend. Und deswegen empfiehlt das Konzil eben auch eine neue Haltung. Niemand hat diese Haltung bewegend verkörpert als jener Papst, der das Konzil einberufen hat. Dieser Papst steht für eine neue kirchliche Kultur als Folge des konsequenten Ortsbezugs der Kirche und ihrer grundsätzlichen Solidarität mit der „Menschheitsfamilie“, der sie, wie das Konzil immer wieder sagt, „eingefügt“ ist.

Es heißt im „Akt des Glaubens“ von Johannes XXIII., kurz vor seinem Tod: „Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert, nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein ziemlich langes Leben hatte, wer sich am Anfang dieses Jahrhunderts den neuen Herausforderungen einer sozialen Tätigkeit gegen-

über sah, ... wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbrachte und dabei verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, dass der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und weit nach vorn in die Zukunft zu blicken.“¹⁹

Ein alter Mann und Papst bekennt kurz vor seinem Tod, immer noch am Beginn des Verständnisses des Evangeliums zu stehen. Und er nennt den Grund: die neuen Zeiten. Der oberste Repräsentant der alten Kirche markiert die vielen und ganz unterschiedlichen Orte, die ihn zu diesem Bekenntnis zwingen: sein langes Leben in diesem Jahrhundert, die Herausforderungen der sozialen Verwerfungen, der islamische Orient und das atheistische Frankreich und überhaupt die kulturellen Differenzen der Gegenwart.

Das Evangelium in diesen unüberschaubaren Zeiten und von seinen Problemen her in Wort und Tat besser zu verstehen und zu verwirklichen, das ist die alte Aufgabe der Kirche. Die kulturellen Revolutionen einer postmodern gewordenen Gegenwart stellen völlig neue Fragen an uns und damit an das Evangelium, Fragen, die wir noch kaum verstanden, geschweige denn beantwortet haben. Das ist unsere pastorale Chance.

Diese neuen Zeiten der Gegenwart sind für das pilgernde Volk Gottes eine große Herausforderung, denn das autologische Dispositiv zwingt die Kirche, eine ziemlich neue Konstitutionsform ihrer selbst zu entwickeln und dabei ihre Aufgabe nicht zu verraten, weder an den Markterfolg, noch an die kleingläubige Resignation des Autoritarismus. Das ist die kirchliche Herausforderung.

¹⁹ „Akt des Glaubens“, 24. 5. 1963, in: *L. Kaufmann/N. Klein*, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 24f.

Diese Zeiten sind aber auch eine große Gnade. Denn sie versprechen neue Entdeckungen der alten Wahrheit des Evangeliums und das im hilfreichen Kontext der Demut.

Der Autor: Prof. Dr. Rainer Bucher ist Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Universität Graz. Neuere Veröffentlichungen: *Hitlers*

Theologie. Würzburg 2008; Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: G. Ritzer (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch ...“ FS F. Schleizer (STS 34), Innsbruck–Wien 2008, 19–46; Gott – Eine pastoraltheologische Annäherung, Wien–Berlin 2007 (hg. zusammen mit R. Krockauer); als Herausgeber: Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen zur Lage der Kirche, 2. Aufl. Würzburg 2005.

Die Provokation der Krise



Die Beiträge versuchen, die Muster aufzuspüren, die von neuen Möglichkeiten für das Evangelium sprechen – und den verstörenden Reiz der Krise zu entdecken, die darin enthaltene Provokation anzunehmen und als Chance für mutige Aufbrüche zu begreifen.

Rainer Bucher (Hg.): **Die Provokation der Krise**
Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche

2. Auflage, 256 Seiten, Broschur
ISBN 978-3-429-02593-0, € 14,80 (D)

Das Buch erhalten Sie
bei Ihrem Buchhändler.

 **echter verlag**
www.echter-verlag.de