

Karl Gabriel

Die Religion der Stunde?

Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus

◆ Es gibt Anzeichen, den Katholizismus als Religion der Stunde anzusehen. Offenbar ist die katholische Kirche als Weltkirche bestens auf Globalisierung eingestellt. Seit dem Pontifikat Johannes Paul II. hat sie zudem eine beeindruckende mediale Präsenz. Bei anderen wichtigen Entwicklungen scheint die katholische Kirche hinterherzuhinken: Ist ihr starker Zentralismus noch zeitgemäß und funktionsfähig? Geht sie in ihren inneren Strukturen mit Würde und Freiheit der Einzelnen so um, wie sie es selbst in ihrer Soziallehre fordert? Der renommierte katholische Religionssoziologe und Sozialethiker Karl Gabriel zieht ein gemischtes Fazit. Zugleich eröffnet er im Rückgriff auf das II. Vatikanische Konzil Perspektiven für eine gegenwartstaugliche und zukunfts offene Kirche. (Redaktion)

1 Einleitung

Widersprüchlicher könnten die Einschätzungen des Katholizismus in soziologischer Perspektive kaum ausfallen. Einerseits scheint der Katholizismus tatsächlich die Religion der Stunde zu sein. Seine lange Distanz gegenüber den Nationalstaaten, die auch kämpferische Züge annehmen konnte, zählt sich heute offenbar aus. Die Globalisierung drängt die Bedeutung der Nationalstaaten zurück und lässt ein neues Interesse an transnationalen Akteuren entstehen. Für die Religion gilt dies in einer Zeit, in der ein globales Religionssystem im Entstehen begriffen ist, in besonderem Maße. Die katholische Religion besitzt als einzige der großen Religionsgemeinschaften eine einheitliche globale Repräsentanz und ein handlungsfähiges Zentrum. Noch

ein zweiter gesellschaftlicher Megatrend scheint dem Katholizismus in die Hände zu arbeiten. Die beobachtbare Rückkehr der Religionen in die Öffentlichkeit hat eine zentrale mediale Seite. Die Religionen sind in der Lage, eindrucksvolle Bilder zu liefern. Auch hier drängt sich der Eindruck auf, dass der Katholizismus die schönsten Bilder zu bieten vermag und er in der medialen Bildpräsenz einen Vorsprung vor allen anderen religiösen Akteuren besitzt.¹ Dem stehen Entwicklungen gegenüber, die erklärlich machen, dass die katholische Kirche im Augenblick wenig Grund zum Jubeln besitzt und die Außenwahrnehmung sie eher in einer Dauerkrise als im Aufwind sieht. Die Handlungsfähigkeit als globaler Akteur wird heute durch einen auf die Spitze getriebenen Zentralismus erkaufte, so dass sich fragen lässt, ob die

¹ Vgl. Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter, Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, Wiesbaden 2012, 60–67.

aus dem 19. Jahrhundert stammende Organisationsform der katholischen Kirche in einer viel komplexer gewordenen Welt ihrer Sache nicht mehr schadet als nutzt.² Kulturelle Entwicklungen in der globalen Welt rücken die Bedeutung der Person und ihrer Freiheit ins Zentrum. Man wird aber bis heute nicht sagen, dass die katholische Kirche tatsächlich ihren Frieden mit der Freiheit der Person gemacht hat, geschweige denn, dass sie sich als Förderin der Freiheit profilierte. Nach wie vor unterschreitet sie das Minimum an Rechtssicherheit und Partizipation, das heute für die allermeisten Menschen notwendig ist, um mit gutem Gewissen Mitglied einer Organisation sein zu können. Auch in einem dritten Punkt scheint der Katholizismus keineswegs als Religion der Stunde. Er beharrt gegenüber den anderen christlichen Kirchen exklusiv auf dem Anspruch, die einzig wahre Religion zu sein und spricht ihnen ihre Legitimationsgrundlage als Kirchen ab.³

Zur „complexio oppositorum“ des Katholizismus⁴ gehört, dass er nicht nur widersprüchliche Positionierungen kennt, sondern dass er empirisch auch komplexe Strukturen ausgebildet hat. Schon der wechselnde Sprachgebrauch von Katholizismus und katholischer Kirche macht darauf aufmerksam, dass es gilt, Unterscheidungen vorzunehmen. Franz-Xaver Kaufmann hat vorgeschlagen, für die Soziologie des modernen Katholizismus zwischen Klerikerkirche, katholischer Subkultur, katholischen Milieus und Ausformungen eines politischen, sozialen und caritativen Katholizismus zu unterscheiden.⁵ Die Klerikerkirche ist als zentralisierte Or-

ganisation auf den Trümmern der feudalen Kirchenstrukturen im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden. Dieser zentralisierten Klerikerkirche ist es seit dem 19. Jahrhundert gelungen, die Katholiken in eine Subkultur als einen gemeinsamen kulturellen Horizont einzubinden, der eine Grenze zu anderen Strömungen der modernen Kultur herstellte. Das Motiv der Verteidigung gegenüber modernen Kräften der Entwurzelung bot die Grundlage dafür. Unter dem Dach eines gemeinsamen kulturellen Horizonts bildeten die Katholiken unterschiedlich geprägte katholische Milieus aus. Unter spezifischen historischen Bedingungen hat der Katholizismus Organisationen hervorgebracht, die als katholische Akteure politische, soziale und caritative Zielsetzungen in der säkularen Gesellschaft verfolgten. Seit dem Umbruch der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts hat der Katholizismus in allen seinen Ausformungen weitreichende Veränderungen in Gang gebracht bzw. erfahren. Um die Frage zu klären, ob und inwieweit es tatsächlich heute ein spezifisches Passungsverhältnis zwischen gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen und Katholizismus gibt, soll in einem ersten Schritt ein Blick auf zentrale Strömungen und Tendenzen der Gegenwart in Gesellschaft und Religion gerichtet werden.

2 Tendenzen und Strömungen in Kultur und Gesellschaft

Eine erste soziologische Beobachtung betrifft die gewachsene Rolle der Massenmedien, in der Regel unter dem Begriff

² So die These von *Franz-Xaver Kaufmann*, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br. 2012, 194–215.

³ Vgl. ebd., 274–279.

⁴ So *Carl Schmitt* in: Römischer Katholizismus und politische Form, Hellaue 1923.

⁵ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Kirche in der ambivalenten Moderne (s. Anm. 2), 93–97.

der Medialisierung der Gesellschaft artikuliert.⁶ Die Funktion der Massenmedien hat eine Doppelseite, wie sie exemplarisch die Kommunikationstheorien von Niklas Luhmann und Jürgen Habermas zum Ausdruck gebracht haben. Für Luhmann sind die Massenmedien zu einem Spiegel geworden, durch den die Menschen die Wirklichkeit der Welt und sich selbst in der Welt wahrzunehmen vermögen. Nur die Massenmedien sind noch in der Lage, ein allen zugängliches Bild der Welt zu vermitteln. Die Medien filtern allerdings die Wirklichkeit in charakteristischer Weise. Sie bewerten die Informationen zum Beispiel nach ihrem Neuigkeits- und Konfliktwert. Die Integration aller in das System der Massenmedien hat schon seit den 1960er- und 1970er-Jahren mit dem Siegeszug des Leitmediums Fernsehen einen ersten Abschluss gefunden und nimmt heute mit den elektronischen Medien neue, stärker interaktive Formen an. Die von Jürgen Habermas inspirierten Medienforscher gehen zusätzlich davon aus, dass mit den Massenmedien auch eine Öffentlichkeit Fuß gefasst hat, die den Werten der Transparenz, Wahrhaftigkeit und Zugänglichkeit für alle verpflichtet ist. Sie kommt vornehmlich dort ins Spiel, wo auf skandalisierbare Weise Mindeststandards der Verpflichtung zur Öffentlichkeit unterschritten werden. Seit dem Umbruch Mitte der 1960er-Jahre ist ein kritischer Journalismus zur Durchsetzung gelangt, der seitdem die Medialisierung der Gesellschaft –

mal mehr mal weniger wirksam – begleitet. Er wäre vermutlich längst verschwunden, wenn er nicht den Anschluss an einen Wertkomplex entfaltet moderner Gesellschaften gefunden hätte, den Hans Joas mit dem Begriff der „Sakralisierung der Person“⁷ bezeichnet hat. Die Wahrung der Würde der Person und die Einforderung der dieser zugehörigen Rechte hat sich als Wertmuster herausgebildet, das von unterschiedlichen Quellen gespeist wird, ohne das Gesellschaften wie die gegenwärtige nicht mehr integrierbar erscheinen.

Die durch den Umbruch der 1960er-Jahre mit ihrer Erosion der aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammenden Großgruppenmilieus ausgelöste Individualisierung hat sich kontinuierlich fortgesetzt. Mit dem weiteren Einflussverlust der Mächte kollektiver Sozialkontrolle hat sich die Pluralisierung der Lebensformen und Lebensorientierungen verstärkt. Oberhalb dieser findet man nur noch zu eher virtuellen Gemeinschaften geteilter Alltagsästhetik und Geschmacksempfindens zusammen. So lehrt die neuere Milieuforschung. Die allgemeine Bewusstseinslage lässt sich am besten mit dem Kontingenzbegriff beschreiben.⁸ Den Menschen drängt sich ein ausgeprägtes Kontingenzbewusstsein auf: Alles könnte auch anders sein als es ist, und nichts ist notwendig so wie es ist. Wo von Alternativlosigkeit die Rede ist – wie zunehmend in der politischen Rhetorik –, stellt sich schnell heraus, dass Alternativen aus be-

⁶ Einige der folgenden Überlegungen wurden erstmals angestellt in: *Karl Gabriel*, Die Zeichen der Zeit erkennen – die Situation der katholischen Kirche in soziologischer Sicht, in: *Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruij/Saskia Wendel* (Hg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br., 48–57.

⁷ *Hans Joas*, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt/M. 2012; *ders.*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 122–128.

⁸ Vgl. *Boris Krause*, Religion und die Vielfalt der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenzen, Paderborn 2012.

nennbaren Gründen nur verdeckt werden sollen. Zum gestiegenen Kontingenzbewusstsein hat sicherlich beigetragen, dass gegen Ende des letzten Jahrhunderts ein intensiver Globalisierungsdiskurs die Aufmerksamkeit auf die entgrenzenden Einflüsse einer globalen Ökonomie gelenkt hat. Die kontingenzverstärkenden globalen Mächte von Wirtschaft und Wissenschaft scheinen der Kontrolle durch eine dem Gemeinwohl verpflichtete nationale Politik längst entwachsen zu sein.

Wie kaum ein anderer Faktor hat die Medialisierung der Gesellschaft die Erscheinungsformen der Religion verändert. Wenn seit einigen Jahren von einer Wiederkehr der Religion die Rede ist, so haben wir es in erster Linie mit einem Medienphänomen zu tun. Die Massenmedien zeichnen ein durchaus widersprüchliches Bild der Religion.⁹ Auf der einen Seite gilt die Aufmerksamkeit seit dem Jahr 2001 verstärkt der Religion als Quelle von Spannungen, Konflikten und Gewalt. Als Exempel dient der Islam, von dem aus auf das Gefährdungspotenzial aller Religionen geschlossen wird. Die Religion wird von den Massenmedien aber auch häufig als Garant von öffentlicher Moral und Integration ins Spiel gebracht. Die Tendenz ist unverkennbar, der Fremdreigion des Islam Konflikt und Gewalt und der Eigenreligion des Christentums die Kraft der Integration zuzuordnen. Religion erregt das massenmediale Interesse, aber auch als Phänomen der Inszenierung und der Großevents ist sie präsent. Die Religions- und Medienforschung konstatiert ein besonderes Potenzial der Religion für bildstarke Inszenierungen, wobei hier deutliche Vorteile für

den Katholizismus gegenüber dem Protestantismus gesehen werden.

Wo von Religionsforschern besonders vehement der Säkularisierungsthese widersprochen wird, verweist man gern auf die Transformation der Religion in Spiritualität. Mit Blick auf Formen einer neuen Popularreligion wird die Aufmerksamkeit auf eine doppelte Grenzüberschreitung des Religiösen gelenkt. Einerseits tauchen religiöse Semantiken, Bilder und Symbole überall in der Gesellschaft auf, wie sich besonders nachdrücklich in Wirtschaft, Werbung und Sport, aber auch in der Politik zeigen lässt. Andererseits dringen Elemente der Popularreligion auch in die traditionellen Religionen ein und verändern deren Gesicht.

Zweifellos haben aber auch die Phänomene rund um den Globalisierungsdiskurs die Erscheinungsformen der Religion verändert. Plötzlich wird unter den europäischen Eliten denkbar, dass möglicherweise in Sachen Religion im weltweiten Maßstab das säkular geprägte Westeuropa die Ausnahme und die übrige Welt mit den USA an der Spitze eher die Regel sein könnten. Seitdem macht das Wort von der „postsäkularen Gesellschaft“¹⁰ die Runde.

Mit dem Globalisierungsdiskurs hat sich aber auch die feste Bindung religiöser Traditionen an bestimmte Territorien gelockert. Religion als solche wird zunehmend zu einem Weltphänomen und zwingt zu einer globalen Verständigung darüber, was Religion ausmacht, bedingt aber auch eine neue Konkurrenzlage aller Religionen. Wenn sich um Hindutempel in Deutschland zum Beispiel Gemeinden auch mit Einheimischen als Mitglieder bilden, bekommen solche Prozesse im Alltag

⁹ Siehe zentrale Ergebnisse bei *Christel Gärtner / Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter*, Religion bei Meinungsmachern (s. Anm. 1), 257–266.

¹⁰ *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: *ders.*, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt/M., 2003, 249–262.

der Menschen vor Ort ein Gesicht.

Mit Blick auf weltweite Entwicklungen in den Religionen ist aber auch die Aufmerksamkeit darauf gelenkt worden, dass religiöse Traditionen zunehmend Ansprüche erheben, im öffentlichen Raum Wirksamkeit zu entfalten. Religiöse Bewegungen und charismatische religiöse Personen – von Johannes Paul II. über die Befreiungstheologie bis zur Revolution der Mullahs im Iran – haben in den letzten zwanzig Jahren die Koordinaten der Weltpolitik verändert.¹¹ Die Stoßrichtung des öffentlich-politischen Engagements der Religionen fällt dabei sehr unterschiedlich aus. Auf der einen Seite ist es der Drang, der religiösen Wahrheit fundamentalistisch in der gesamten Gesellschaft, auch in der Politik, unmittelbar zur Durchsetzung zu verhelfen. Den anderen Pol im Spektrum des neuen Gangs der Religionen in die politische Öffentlichkeit bilden religiöse Akteure, die den (vor-)politischen Raum der Zivilgesellschaft als den Ort einer öffentlichen Religion im Blick haben. Dabei sind es vornehmlich die traditionellen religiösen Institutionen und Kirchen, die sich als politische Kraft jenseits der Sphäre des Privaten erweisen.

3 Widersprüchliche Entwicklungen im Katholizismus

Der Katholizismus hat seit den 1960er-Jahren einen tiefgreifenden Umbruch seiner gesellschaftlichen Lage erlebt. Er fällt mit dem Jahrzehnt des II. Vatikanischen Konzils zusammen, was innerkirchlich die Bri-

sanz der Entwicklung verschärft hat. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich eine Form der modernen Gesellschaft herausgebildet, in der die aus dem Zeitalter der Konfessionalisierung stammende Verflechtung von Thron und Altar durch eine Mobilisierung der Katholiken zum Schutz ihrer Kirche ersetzt wurde. Die Grundlage boten Gegenbewegungen gegen die mit antikatholischer und antiklerikaler Stoßrichtung betriebene Modernisierung durch liberale Eliten. Die Entwicklung war eingebettet in eine für das 19. Jahrhundert charakteristische Dialektik von Säkularisierung und Sakralisierung.¹² Für drei bis vier Generationen wurde der Schutz des Staates für die katholische Religion erfolgreich ersetzt durch den Aufbau einer mit klaren religiös-kulturellen Grenzen versehenen katholischen Sonderwelt mit eigenen Strukturen und Milieus. Die zentralisierte und sakralisierte Kirchenorganisation mit einem charismatischen Papsttum an der Spitze erwies sich als erfolgreicher Angelpunkt der Neustrukturierung der katholischen Religion in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Im Jahrzehnt zwischen 1965 und 1975 hat dieses Verflechtungsmuster von katholischer Religion und moderner Gesellschaft sein Ende gefunden. Seitdem ist ein relativ kontinuierlicher Entkirchlichungsprozess zu beobachten, der in Westeuropa überall dort einen spezifisch dramatischen Verlauf aufweist, wo die Ausbildung einer katholischen Subkultur und katholischer Milieus besonders erfolgreich war, wie in den Niederlanden, Deutschland, Österreich, der Schweiz und Belgien.

¹¹ Vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago–London 1994.

¹² Vgl. Karl Gabriel, *Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchlicher Entwicklungen?*, in: Karl Gabriel / Christel Gärtner / Detlef Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012, 417–438.

Es macht die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche aus, dass sie bis heute keine überzeugende Antwort auf ihre veränderte gesellschaftliche Lage seit Beginn der 1970er-Jahre gefunden hat. Vom römischen Zentrum aus hat sich eine Richtungsentscheidung durchgesetzt, die an den neuen theologischen Akzenten des II. Vatikanums vorbei auf Kontinuität mit dem einmal gefundenen Pfad in die Moderne setzt. Dies kommt insbesondere darin zum Ausdruck, dass die Zentralisierung der Kirchenorganisation weiter verschärft und durch die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuchs mit juristischen Mitteln zementiert wurde.¹³ In Deutschland zwingen die Festlegungen auf eine im zölibatären Priestertum repräsentierte sakrale Kirchenorganisation zu weitreichenden Umstrukturierungen der Pfarreistrukturen an der Basis. Mit dem leitenden Pfarrer an der Spitze großer Seelsorgeeinheiten erhält die Kirchenorganisation eine neue Hierarchieebene und die lokale Ebene des kirchlichen Lebens verliert an Gewicht.

In den Reaktionen der Kirchenleitungen auf die oben skizzierten Entwicklungen in Gesellschaft und Religion spiegelt sich diese Ausgangslage in charakteristischer Weise wider. Die durch die Medialisierung der Gesellschaft eröffneten Chancen der Inszenierung und Eventisierung der Religion werden exzessiv genutzt. Johannes Paul II. erfindet den Katholizismus als massenmedial inszenierte globale Religion neu und gibt das Vorbild für eine Tendenz zur Eventisierung, festlichen Inszenierung und Ästhetisierung der Er-

scheinungsformen des Katholizismus auf allen Ebenen. Johannes Paul II. positioniert die katholische Kirche aber auch im politischen Feld neu. Er versucht sie mit einigem Erfolg als weltweite Bewegung für Menschenrechte und Religionsfreiheit zu profilieren. Nicht zufällig kommt es in den 1970er- und 1980er-Jahren weltweit zu demokratischen Umbrüchen, die zum ersten Mal in der Geschichte nicht gegen, sondern mit Unterstützung der katholischen Kirche zur Durchsetzung kommen. Unter den Fachleuten macht das Wort von einer katholischen Welle der Demokratisierung die Runde.¹⁴ Auch in Deutschland und einigen europäischen Ländern vermag die katholische Kirche – insbesondere dort, wo sie gemeinsam mit der evangelischen Kirche auftritt – als moralische Kraft an Profil zu gewinnen. Dies gilt insbesondere auf den Feldern der Migrations- und Asylpolitik wie insgesamt für die von ihren weltkirchlichen Werken repräsentierte Entwicklungspolitik. Mit Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ist es dem Papsttum auch gelungen, wie keine andere globale Institution als eine zentrale Repräsentantin und Sprecherin der Weltreligion(en) im Singular wie im Plural Anerkennung zu finden. In den Enzykliken Benedikts werden neue Töne angeschlagen, die auf eine Führungsrolle des Papsttums im weltweiten Religionssystem reflektieren.

Weitreichende Anpassungen an neuere gesellschaftliche Entwicklungen – man denke nur an die Medialisierung des Katholizismus – und Innovationen lassen sich überall dort beobachten, wo sie sich mit

¹³ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, *Wie überlebt das Christentum*, Freiburg i. Br. 2011, 166–170.

¹⁴ Vgl. *Samuel P. Huntington*, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman/OK 1991, 76; vgl. ebenso *Katja Winkler*, *Die katholische Welle. Religion und Demokratisierung bei Samuel P. Huntington*, in: *Hermann-Josef Große Kracht / Christian Spieß* (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn 2008, 305–311.

Weiterführende Literatur:

Herrmann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997. Für die Einsicht in die Entstehung und Bedeutung moderner politischer Öffentlichkeit und die Schrittweise Annäherung und nachwirkende Distanz des Katholizismus zur modernen Öffentlichkeit ist das Buch nach wie vor unentbehrlich. Es endet in seinem Schlusskapitel mit einem höchst aktuellen Vorschlag für eine „zivilgesellschaftliche Diakonie“ der Kirche in der demokratischen Öffentlichkeit.

Franz-Xaver Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. 2011. Es handelt sich um die dritte, um die Auseinandersetzung mit dem Umgang der kirchlichen Hierarchie mit den sexuellen Missbrauchsfällen von Priestern in der katholischen Kirche erweiterte Auflage des Buches aus dem Jahr 2000. Es enthält ausgezeichnete historisch-soziologische Analysen zum überraschenden Erfolg des Christentums in der Antike und zur Dialektik von Säkularisierung und Verkirchlichung des Christentums im 19. Jahrhundert. Im zweiten Teil setzt sich Kaufmann mit den Chancen und Hindernissen einer künftigen Entwicklung des Christentums und der katholische Kirche auseinander.

Franz-Xaver Kaufmann, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br. 2012. Das Buch bietet im ersten Teil eine hervorragende Analyse des vielschichtigen Verhältnisses von moderner Gesellschaft und römisch-katholischer Kirche. Im zweiten Teil stehen die kirchlichen Strukturen und ihre ambivalenten Folgen für die Tradierung des Christentums im Zentrum der Überlegungen Kaufmanns. In den Schlusskapiteln geht es um die Zukunft des Christentums und hier insbesondere um

Zukunftsperspektiven für die katholische Kirche.

der aus dem 19. Jahrhundert stammenden zentralistischen und klerikal geprägten Struktur der Kirche verbinden lassen. Auf zentralen Feldern, auf denen Innovationen unbedingt erforderlich wären, scheint sich der Katholizismus aber selbst im Wege zu stehen. Auf die Frage, wie eine überzeugende Glaubenspraxis ohne traditionelle Milieueinbindung und unter den gegenwärtigen Bedingungen von Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen aussehen könnte und welche Sozialformen sie benötigt, gibt es keine Antwort. Theoretisch ist klar, dass die Zukunft des Katholizismus nur gemeistert werden kann, wenn es gelingt, eine breite Schicht von Gläubigen zu gewinnen, die sich aus Glaubensgründen an die Kirche bindet und bereit ist, vor Ort Verantwortung für das kirchliche Leben zu übernehmen. Wo beginnt man von dieser Herausforderung her entschieden zu denken und zu planen? Die Schere im Kopf, man könne dabei festgezurte Strukturfestlegungen berühren, erzeugt Lähmung. So bleibt man verstrickt in Strukturfragen, auch und gerade dort, wo man behauptet, sie seien angesichts der heutigen Glaubens- und Gotteskrise zweitrangig. Es liegt auf der Hand, dass der primäre Grund für das Ausbleiben von Priesterberufungen in Westeuropa nicht so sehr im Glaubensmangel zu suchen ist, sondern darin, dass die tragende Schicht der Gläubigen in einem sakralisierten, zum Zölibat verpflichteten Priester kein Ideal mehr sieht. Man weiß seit langem aus Umfragen, dass die Zölibatsverpflichtung nur noch bei einer Minderheit der Gläubigen auf Verständnis stößt. Es ist nicht zu erwarten, dass es den Kirchenleitungen in absehbarer Zeit gelingt, die Zölibatsver-

pflichtung selbst bei den eher konservativ gestimmten Gläubigen zu einer überzeugenden Herzenssache zu machen. Das wäre aber eine der Voraussetzungen, wollte man in der Frage des Priesternachwuchses zu einer Trendwende kommen. Statt dessen verengt sich das potenzielle Feld der sozialen Herkunft der Priester immer mehr und koppelt sich von der Mitte des in den Gemeinden gelebten Glaubens ab. Der breite Einsatz ausländischer Priester, die überwiegend ein Priesterbild mitbringen, das der Mehrheit der Gläubigen fremd geworden ist, verschärft aus verständlichen Gründen nur das Problem.¹⁵

Die Selbstblockaden, in die sich die katholische Klerikerkirche hineinmanövriert hat, erscheinen einigermaßen unverständlich angesichts des Umstands, dass das II. Vatikanische Konzil auf der theologischen und pastoralen Ebene seit fünfzig Jahren Lösungen für die konstatierten Probleme bereithält. Voraussetzung für deren Wirksamkeit wäre auf Seiten der Kirchenleitungen die Bereitschaft, die Konzilsbeschlüsse im Lichte der neueren gesellschaftlichen Entwicklungen zu interpretieren und Diskontinuitäten zur Theologie und Realität der vorkonziliaren Kirche zuzulassen. Das zentrale Wertmuster der „Sakralisierung der Person“ hat die katholische Kirche in der konziliaren Erklärung zur Religionsfreiheit explizit zu ihrem eigenen Anliegen gemacht. Im Außenverhältnis wurden daraus sichtbare Konsequenzen gezogen, nicht aber im Innenverhältnis. Die Pastoralkonstitution hat die Kirche dazu verpflichtet, die „Zeichen der Zeit“ zu einer unabdingbaren Komponente ihrer Identität zu machen. Dies impliziert eigentlich die Legitimation theologisch und pastoral

begründeter Diskontinuitäten. Die dogmatische Konstitution über die Kirche hat die vorrangige Identität der Kirche als Volk Gottes gleicher Würde aller Gläubigen begründet und Hierarchie und Klerus eine Dienstfunktion für Glaube und Kirche zugesprochen. Damit hat das Konzil eigentlich einer sich verselbstständigenden Klerikerkirche die Grundlage entzogen.

Der Autor: 1943 geboren; Studium der Philosophie, Theologie und Soziologie in Königstein/Ts., München, Tübingen, Frankfurt und Bielefeld; 1969 Diplom in Katholischer Theologie in Tübingen; 1973 Diplom in Soziologie in Bielefeld; 1977 Promotion in Soziologie in Bielefeld; 1992 Habilitation in Theologie in Würzburg; 2010 Ehrenpromotion der Theologischen Fakultät der Universität Luzern; 1974–1980 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Bielefeld; 1979 Lehrstuhlvertretung an der Universität/Gesamthochschule Kassel; 1980–1998 Professor für Soziologie, Pastoralsoziologie und Caritaswissenschaft an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland Osnabrück/Vechta; 1998–2009 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften; seit 2009 Senior Professor am Exzellenzcluster Religion und Politik der Universität Münster; wichtigste Publikationen: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 1992 (7. Aufl. 2000); *Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck*, Berlin 2007; *Religion bei Meinungsmachern* (zusammen mit Christel Gärtner und Hans-Richard Reuter), Wiesbaden 2012.

¹⁵ Vgl. Karl Gabriel/Stefan Leibold/Rainer Achtermann, Die Situation ausländischer Priester in Deutschland, Mainz 2011.