

Reform zwischen Utopie und Getto

Über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche

Die Frage, wie man sich die Zukunft der Kirche vorzustellen habe, ist gegenwärtig heftig umstritten. Seit fast zehn Jahren erfahren insbesondere *Norbert Greinachers* Ausführungen zu diesem Thema vielfältige Zustimmung und scharfe Kritik. Die Kirche, so lautet Greinachers Grundthese, hat sich seit der konstantinischen Wende bis in die Gegenwart als Volkskirche verwirklicht; heute ist die Zeit der Volkskirche im wesentlichen abgelaufen; die Kirche „geht auf eine neue Sozialform zu: die Gemeindekirche“¹. Die Entwicklung dahin „hat schon begonnen und ist nicht mehr aufzuhalten“². Kristallisationspunkt dieser zukünftigen Gemeindekirche wird die einzelne, konkrete Gemeinde sein, nämlich „die Versammlung gläubiger, überzeugter, engagierter Christen, die in der profanen Gesellschaft zerstreut mehr oder weniger als einzelne Gläubige unter Andersgläubigen, Indifferenten und Ungläubigen leben und die sich versammeln, um das Wort Gottes zu hören und die Eucharistie zu feiern“³. Die Gemeindeglieder sind in dieser Gemeinde „in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden und übernehmen bestimmte Funktionen in der Gemeinde“⁴. Der Begriff Gemeindekirche meint die Integration und Gesamtheit der verschiedenen und verschiedenartigen einzelnen Gemeinden; sie ist eine „Organisation, deren einzelne Gemeinden untereinander in enger Kommunikation stehen und die über eine zentrale Verwaltungs- und Leitungsstruktur verfügt“⁵.

Ein Modebegriff und seine Kritiker

Das breite positive Echo, das diese „Realutopie Gemeindekirche“ inzwischen gefunden hat, ist verständlich. Denn hier wird ein Weg gezeigt, auf dem es möglich sein soll, daß die Kirche aus ihrer bisherigen Gettomentalität, aus der Erstarrung ihrer institutionellen Formen herauskommt. Die Gemeindekirche soll eine Kirche glaubensentschiedener Christen sein, sie soll offen und missionarisch sein, flexibel und dynamisch in ihren Strukturen; alle Glieder der Gemeinden fühlen sich für die Gemeinde verantwortlich, nicht allein die Amtsträger. Die Gemeinden werden, so betont diese Konzeption, für die Welt Modelle der Freiheit sein, sie werden sich engagieren im Dienste an der Gesellschaft. So wird die Kirche der Zukunft nicht mehr am Rande der Gesellschaft stehen; sie wird sich nicht mehr in dem Maße wie bisher von den gesellschaftlichen Erwartungen zwingen lassen müssen, „alle vorhandenen religiö-

sen, quasireligiösen und pseudoreligiösen Bedürfnisse (etwa im Zusammenhang mit der Geburt, der Adoleszenz, der Hochzeit, dem Tode) zu erfüllen“, und zwar auch dort, wo solche individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse „von der Sache Jesu her in Frage gestellt werden müßten“⁶; sie wird vielmehr „für Nah- und Fernstehende, für Innen- und Außenstehende, für alle Menschen in Not ein Zeichen des Heiles und so für alle Menschen guten Willens ein willkommener, ernstgenommener, notwendiger Partner sein“⁷. Angesichts solch verheißungsvoller Perspektiven, die die Gemeindekirchenkonzeption eröffnet, ist es nicht verwunderlich, wenn in der praktischen Literatur weithin nicht mehr gefragt wird, ob die Gemeindekirche als Kirche der Zukunft wünschenswert sei, sondern nur noch, wie sie gefördert und verwirklicht werden könne.

Die Kritik an der „Realutopie Gemeindekirche“ kommt aus zwei entgegengesetzten Richtungen. Einerseits befürchtet man beispielsweise, daß mit der übermäßigen Betonung der Mitverantwortung aller Gläubigen für die Gemeinde und die Sendung der Kirche insgesamt die hierarchische Verfassung der Kirche, die spezifische Verantwortung der kirchlichen Amtsträger für den Glauben und das Leben der Kirche demokratisch eingeebnet werde. Man kritisiert auch, daß durch die ständige Akzentuierung der Freiheit die verbindlichen Inhalte des Glaubens allzusehr in das Belieben des einzelnen und der einzelnen Gemeinde gestellt werden und damit einem allgemeinen Subjektivismus innerhalb der Kirche Vorschub geleistet werde.

Die andere Richtung der Kritik an der Gemeindekirchenkonzeption teilt diese Befürchtungen keineswegs. Sie ist mit den Vertretern der Gemeindekirche im Prinzip darin einig, daß tiefgreifende Reformen nötig sind, daß die Kirche aus dem Getto herausfinden muß, daß sie in ihren Strukturen beweglicher, dynamischer, „demokratischer“ werden, daß sie der Freiheit des Gewissens und der Vielfalt des Glaubens mehr Raum geben muß als in der Vergangenheit. Aber sie bezweifelt, ob die Gemeindekirchenkonzeption geeignet ist, diesen Zielen zu dienen. Sie befürchtet, daß die Gemeindekirche, und zwar gegen den Willen ihrer Vertreter, zu einem Instrument restaurativer Bestrebungen werden könnte, daß sie, anstatt Offenheit, Freiheit, Vielfalt zu bringen, neuerlich ins Getto, in den Konformismus zurückführt und gerade nicht das sein wird, was sie sein will, nämlich ein „willkommener, ernstgenommener, notwendiger Partner“ für alle Menschen guten Willens.

Neuerdings hat in diesem Sinne der Münchener Pastoraltheologe *Hans Schilling* in der Zeitschrift *Diakonia* „Kritische Thesen zur ‚Gemeindekirche‘“ vorgetragen⁸. Er beklagt, daß eine „ausgiebigere und tiefschürfendere kritische Auseinandersetzung über die Gemeindekirche bislang“ nicht stattgefunden habe, und will mit seinen Thesen die „weitere Diskussion anregen“ (79). Die Schriftleitung von *Diakonia* bat „eine Reihe von Bischöfen und Priestern, Fachkollegen und Laien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz“ (111), zu Schillings Thesen Stellung zu nehmen, und veröffentlichte diese Beiträge, um eine Diskussion in Gang zu bringen⁹. Greinacher schließt seine Erwiderung mit der Bemerkung, es sei „das Verdienst von Schilling, die Diskussion um die zukünftige Gestalt der katholischen Kirche in der Bundesrepublik wiedereröffnet zu haben. Weil so viel auf dem Spiele steht, sollte die Diskussion so schnell nicht mehr zur Ruhe kommen“ (109). Hinsichtlich der Wichtigkeit des Themas wird man Greinacher recht geben müssen. Gerade deswegen lohnt es sich, im folgenden einige Fragen und Gesichtspunkte zu benennen, die in der Diskussion über die Gemeindekirche wohl noch zu wenig zum Tragen gekommen sind.

Realutopie und voraussehbare Wirklichkeit

Allem voran sei noch einmal die Frage aufgegriffen, die bei Schilling eine wichtige Rolle spielt und die durch die Erwiderungen auf Schillings Thesen kaum erledigt sein dürfte, ob nämlich die Gemeindekirchenkonzeption, zum pastoralen Globalziel erhoben, wirklich geeignet ist, eine offene, tolerante, missionarische, lebendigen und entschiedenen Glauben zeugende und verwirklichende, sich der Vorläufigkeit ihrer Strukturen bewußte und darum reformbereite Kirche zu schaffen, oder ob nicht vielmehr bei ihrer Durchsetzung Gefahr besteht, gerade jene Getto-mentalität, jenen Glaubenskonformismus, jene geistige Enge und Unduldsamkeit und jene integralistischen Tendenzen erneut zu bestärken, die zu überwinden das erklärte und insgesamt berechtigte Ziel der „Realutopie Gemeindekirche“ ist.

Zwar glaubt Greinacher, solche Bedenken zerstreuen zu können. Jedoch sind einige Erwiderungen auf Schillings Thesen geeignet, diesen Befürchtungen neue Nahrung zu geben. So fordert beispielsweise *Helmut Blasche* in seinem Beitrag, man müsse die seiner Ansicht nach verlorene volle Identität von kirchlicher und gemeindlicher Wirklichkeit wieder anstreben. Mit erstaunlicher Unbekümmertheit setzt er sich über die gegenwärtige Diskussion über die „distanzierte Kirchlichkeit“ hinweg und erklärt, distanzierte Kirchlichkeit sei „ein Widerspruch in sich“ und in Wahrheit Unkirchlichkeit. Kurz und bündig wirft er Schilling vor, wenn dieser den Zustand distanzierter Kirchlichkeit auch als eine Form von Kirchlichkeit verstehe, dann setze er sich „in Widerspruch zum Neuen Testament und zur Lehre der Kirche“ (192). Die Haltung

des Glaubens impliziert nach Blasche „notwendig die Bereitschaft, sich zur Verfügung zu stellen zum Aufbau der Gemeinde“ (193). Die kirchlich Distanzierten hingegen sind „jene, denen die Kirche nachgeht, um die sie wirbt, denen sie dient, für die sie da ist, aber sie sind nicht Kirche“ (194). Von daher ist es nur konsequent, wenn Blasche sagt, jene, „die mit Christus verbunden sind und ihm nachfolgen wollen, es aber nicht fertigbringen, sich der Kirche als Gemeinde anzuschließen“, mögen ihre Gründe dafür haben, „und keiner wird ihnen den guten Willen und ihre Ehrlichkeit absprechen“, aber sie „haben keinen Anspruch auf die Sakramente der Kirche“ (193). Diese Argumentation dürfte nicht nur vor der Theologie der Sakramente äußerst schwer bestehen können, sie erinnert auch sehr an Exkommunikationspraktiken, wie sie in der Zeit der Antimodernistenkampagne zu Beginn unseres Jahrhunderts dazu verwendet wurden, jeden Reformwillen innerhalb der Kirche zu ersticken. Diese Ähnlichkeit ist dazu angetan, das Mißtrauen gegenüber der Gemeindekirchenkonzeption zu bestärken. Angemerkt sei, daß Blasche sich mit solchen Äußerungen auch in Widerspruch zu Greinacher setzt, der ausdrücklich betont, er stimme mit Schilling darin überein, daß kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit nicht deckungsgleich seien: „Wenn man Gemeinde in einem sehr konkreten Sinne versteht als eine bestimmte Gruppe von Christen, dann gibt es Vollzüge kirchlichen Lebens, die nicht gemeindlich sind“ (108).

Auch die Frage, ob es in der Gemeindekirche mehr Freiheit, mehr Pluralität und weniger Konformitätsdruck geben werde als in der bisherigen sogenannten „Volkskirche“, wird man sehr viel zurückhaltender beurteilen, wenn man die Ausführungen von *Paul Weiß* über die Möglichkeit einer Vielfalt von Meinungen in der Gemeinde zur Kenntnis nimmt: „Meinungsverschiedenheiten in den grundlegenden Fragen lähmen die Wirksamkeit jeder Gruppe“ und können — so muß man wohl folgern — daher in der Gemeinde nicht geduldet werden. Wer aber entscheidet, ob ein Problem, das in der Gemeinde auftaucht, eine „grundlegende Frage“ ist oder nicht? Wenn Weiß weiter schreibt: „Toleranz gegenüber Andersdenkenden schließt die nötige Konformität in der Gemeinde nicht aus“, dann stellt sich die Frage, ob damit gesagt sein soll, daß es im Grunde innerhalb der Gemeinde Konformität geben müsse und Toleranz in größerem Umfang nur gegenüber Nicht-Gemeindegliedern möglich sein solle? Wäre es dann verwunderlich, wenn nicht wenige Christen es vorziehen, lieber nicht innerhalb solcher Gemeinden zu stehen, sondern sich ihnen gegenüber distanziert zu verhalten? Weiß rechtfertigt die Forderung nach Konformität in der Gemeinde mit dem Argument, daß „die Zugehörigkeit zur Gemeinde ja freiwillig“ (203) sei. Dazu ist festzustellen, daß dieses Argument auch früher von den Kirchenleitungen aller Konfessionen immer wieder benutzt worden ist, um unerwünschte Kritik aus der Kirche hinauszukomplimentieren und die eigene kirchliche Gemeinschaft

gegenüber den Fragen der Zeit und allen Reformbestrebungen möglichst zu immunisieren. *Johannes B. Metz* hat darauf aufmerksam gemacht, in dieser Argumentation sei eine Sektenmentalität am Werk: „Mit einer solchen Argumentation kann man schließlich jeden Wandel kirchlicher Strukturen und Lebensformen unterbinden und andererseits den faktischen Wandel der Kirche nicht mehr erklären.“¹⁰

Es wäre sicher falsch, *Norbert Greinacher* oder *Ferdinand Klostermann* oder *Karl Rahner* für die Konsequenzen haftbar zu machen, die hier aus der Konzeption der Gemeindekirche gezogen werden. Gleichwohl stellt sich um so dringlicher die Frage, ob und wie die Gemeindekirchenkonzeption dagegen geschützt werden kann, daß Konsequenzen, wie sie hier schon sichtbar werden, nicht überhand nehmen. Jedenfalls dürfte es nicht möglich sein, die richtigen pastoraltheologischen Argumente, die gegen die Beibehaltung des „volkskirchlichen“ status quo sprechen, ohne weitere Prüfung als zureichende Argumente für die Gemeindekirche zu werten.

Theologiegeschichtliche Reminiszenzen

Es ist auffällig, daß in der Diskussion um die Gemeindekirche bisher kaum näher darauf eingegangen wurde, daß schon früher theologische Konzeptionen entfaltet und durchgespielt wurden, die der heutigen Gemeindekirchenkonzeption in vielen Punkten vergleichbar sind und deren Schicksal dazu veranlassen könnte, die Problematik dieser Konzeption genauer zu erörtern. Hier seien nur einige Hinweise gegeben. Die Beispiele stammen aus dem evangelischen Bereich; sie sind im katholischen Raum weithin unbekannt geblieben, dürften aber dennoch auch hier für die Frage nach der Zukunft der Kirche wichtige Gesichtspunkte erbringen.

Eine zentrale Rolle spielte der Gemeindebegriff beispielsweise in der Theologie *A. Ritschls* (1822–1889), der zu den einflußreichsten Theologen des 19. Jahrhunderts gehörte, und dessen Theologie in der weitverzweigten Schule der sogenannten „Ritschlianer“ im deutschen Protestantismus bis zum Ersten Weltkrieg eine weitreichende Bedeutung hatte. Das neue und in unserem Zusammenhang besonders interessante Konstitutivum der Theologie Ritschls¹¹ war, daß in ihr „die Idee der Versöhnung durch Christus und die Idee von der erwählten Gemeinde in direktester Wechselwirkung stehen“, und zwar ist „der Gedanke der Gemeinde als die Zweckbestimmung in den von der Versöhnung aufzunehmen, und die letztere als die Stiftung der Gemeinde zu begreifen“. Gemeindebildung ist demnach nicht ein Mittel oder eine Voraussetzung der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander, sondern der Inhalt dieser Versöhnung selbst. Christsein ohne Leben in der Gemeinde ist für Ritschl unmöglich: „Lebe in der Kirche, sei mit Bewußtsein tätig in ihren

Funktionen, und . . . besinne Dich, daß Du etwas kannst oder bist nur als Glied der Gemeinde, die durch ihre Stiftung auf Christus die Zusicherung des göttlichen Wohlgefallens und der Sündenvergebung hat.“ In der Schule Ritschls wurde der Einwand, es gebe doch auch Menschen, die nicht innerhalb einer Gemeinde aktiv sind und dennoch auf vielfältige andere Weise dazu angestoßen werden, an Christus zu glauben, mit dem auch heute noch vorgetragenen Argument zurückgewiesen, daß alle diese Anstöße einen Menschen erst dann zum „wirklich christlichen Glauben“ führen, „wenn er durch die verschlungenen und unberechenbaren Erfahrungen des Lebens mit dem Glauben und der Verkündigung der christlichen Gemeinde in Berührung gebracht wird“¹².

Es soll nun nicht gesagt sein, daß dieses Gemeindeprinzip Ritschls und seiner Schule mit der Gemeindekirchenkonzeption einfach identisch sei. Aber angesichts der Ähnlichkeiten ist es doch von Interesse, die weitere Geschichte dieser theologischen Konzeption zu verfolgen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts näherten sich viele Ritschlianer immer mehr den konservativ-orthodoxen Strömungen im Protestantismus. Nicht wenige waren zwar gegenüber Andersdenkenden tolerant; zugleich aber beteiligten sie sich innerkirchlich zu Beginn unseres Jahrhunderts am Aufbau einer Lehrzuchtordnung, die im Vergleich zum Protestantismus des 19. Jahrhunderts unerhört streng war und deren Methoden denen des damaligen katholischen Antimodernismus ziemlich ähnlich waren. An die heutige Gemeindekirchenkonzeption stellt sich angesichts dieser Entwicklung die Frage, wie sie sich davor schützen kann, daß sie ähnliche Konsequenzen zeitigt.

Kaum beachtet wurde in der Diskussion um die „Realutopie Gemeindekirche“ ferner der enge Zusammenhang dieser Konzeption mit der Theologie *Karl Barths*. Die Definition der Gemeinde, wie sie der Gemeindekirche zugrunde liegt, stimmt inhaltlich und bis in die Formulierungen hinein mit der Definition überein, die Barth in seiner Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“¹³ gibt. Man könnte die Theologie der Gemeinde, wie sie Barth insbesondere im IV. Teil seiner kirchlichen Dogmatik¹⁴ entfaltet, als den theologischen Mutterboden der „Realutopie Gemeindekirche“ ansehen; die Gemeindekirche läßt sich verstehen als ein (nicht der einzig mögliche) Versuch, diese Ekklesiologie Barths in kirchliche Praxis zu übersetzen. Dazu ist jedoch zu bedenken, daß die dogmatische Konzeption Barths in der gegenwärtigen systematischen Theologie Gegenstand eingehender Kritik ist¹⁵. Sie kann daher nicht mehr, wie es in der Gemeindekirchenkonzeption geschieht, als fraglos geltende Grundlage für die praktische Theologie dienen.

An einem Punkt zeigt sich die Ähnlichkeit zwischen Barth und der Gemeindekirchenkonzeption vielleicht besonders deutlich, nämlich an der Einschätzung der Bedeutung des Dialogs mit der Welt. Für Barth ist der Begriff des Zeugnisses der Inbegriff dessen, was die Gemeinde in ihrem Dienst an der Welt zu tun und zu leisten hat: Sie muß

„Zeugnis geben“ vom Worte Gottes, sie muß das Evangelium „verkünden“, sie muß die Welt auf die Wahrheit des Evangeliums „anreden“, an sie „appellieren“, sie zum Glauben „aufrufen“ und „einladen“¹⁶. Diese Verkündigung sieht Barth beeinträchtigt, wenn die Gemeinde allzusehr den *Dialog* mit der Welt sucht. Bezeichnend ist, daß er gegen die Pastorale Konstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung, den Dialog mit der Welt zu suchen, kritisch einwendet, nicht auf den Dialog mit der Welt komme es an, sondern darauf, daß die Verkündigung an die Welt geschehe¹⁷. Die Gemeindekirchenkonzeption sieht die Aufgabe der Gemeinde ebenso wie Barth, nur in der Einschätzung des Dialogs scheint sie zunächst von ihm abzuweichen. Sie betont den notwendigen „Dialogcharakter der Beziehungen zwischen Gemeinde und Welt“¹⁸. Indes zeigt sich, daß hier der Dialog im wesentlichen nur als eine Form oder als Vorstufe der Verkündigung gesehen wird. Der eigentümliche Charakter des Dialogs, der dadurch bestimmt ist, daß die Partner bereit sind, voneinander zu lernen, sich gegenseitig bereichern zu lassen, der Gedanke, daß die Kirchen den Dialog nicht nur als eine angemessenere Form der Verkündigung oder als einen guten Anknüpfungspunkt für ihre Botschaft sehen dürfen, sondern vor allem auch deshalb suchen müssen, um auch selbst aus ihm zu lernen, um selbst Anstöße zu empfangen, den Sinn des Evangeliums in neuem Lichte zu sehen und tiefer und lebendiger zu verstehen, all dies spielt sowohl bei Barth als auch in der Gemeindekirchenkonzeption kaum eine wesentliche Rolle.

Gefahr einer neuen Verrechtlichung

Ein besonders wichtiges Thema in der Diskussion um die Gemeindekirche dürften die Auseinandersetzungen sein, in denen nach dem Ersten Weltkrieg im deutschen Protestantismus um die Neuordnung der protestantischen Kirchen gerungen wurde¹⁹. Nach dem Untergang des Summepiskopats stand der Protestantismus vor der Aufgabe, sich eine eigenständige kirchliche Verfassung zu geben. Im wesentlichen gab es drei Richtungen. Erstens gab es auf konservativer Seite die Bestrebung, eine straff organisierte, eher am Beispiel der katholischen hierarchisch-monarchischen Kirchenverfassung orientierte „Obrigkeitskirche“ zu schaffen. Zweitens diskutierte man die Möglichkeit einer freikirchlichen Kirchenstruktur, d. h., man wollte Gemeinden auf der Basis des Freiwilligkeitsprinzips schaffen; der einzelne sollte sich zum Eintritt in diese Gemeinde aus freien Stücken entscheiden müssen; die dritte Richtung, die des „freien Protestantismus“, wollte demgegenüber eine „freie evangelische Volkskirche“, eine „wahre Volkskirche“ schaffen. Die Einwände, die diese dritte „volkskirchliche“ Richtung gegen die „Obrigkeitskirche“ geltend machte, sind im wesentlichen dieselben, die beispielsweise Greinacher gegen die „Herrschaftskirche“ vorbringt, d. h. gegen eine „Kirche, in der die hierarchischen Amtsstruk-

turen stark ausgeprägt sind und eine umfassende Demokratisierung verhindern“ (108). Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang, was diese „volkskirchliche“ Richtung gegen die freikirchliche Lösung einzuwenden hatte, die der „Realutopie Gemeindekirche“ in wesentlichen Punkten sehr ähnlich ist: Neben finanziellen Problemen sah man in dieser Konzeption insbesondere zwei Gefahren: erstens übermäßige Verrechtlichung, zweitens religiöse und geistige Enge. In Hinblick auf die Rolle, die in der gegenwärtigen Diskussion die Alternative „Volkskirche oder Gemeindekirche“ spielt, sei noch angemerkt, daß man damals die erwünschte „Volkskirche“ gelegentlich auch mit den Begriffen „Laienkirche“ oder „Gemeindekirche“ bezeichnete.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß das heute oft verkündete Ideal der „lebendigen Gemeinde“ seit Beginn der Neuzeit immer wieder eine Rolle gespielt hat²⁰. Dabei zeigen nicht wenige Beispiele — und dies müßte angesichts der Gemeindekirchenkonzeption zu denken geben —, daß es in solchen „lebendigen Gemeinden“ offenbar mit einer gewissen gruppenspezifischen Zwangsläufigkeit zu einem die Freiheit des einzelnen einschneidend verengenden Konformismus gekommen ist, der dann auch die entsprechenden Druckmittel gegen ideologische oder moralische Abweichler ausbildete und die Anwendung dieser Druckmittel gar nicht mehr als problematisch empfand, sondern für einen guten Dienst an der Sache hielt.

Diese Hinweise stimmen gegenüber der Gemeindekirchenkonzeption eher skeptisch. Freilich betonen die Vertreter der Gemeindekirche immer wieder und nachdrücklich, die Gemeinde dürfe sich nicht ins Getto zurückziehen, sie dürfe nicht eng und konformistisch werden, sie müsse vielmehr offen, tolerant, missionarisch sein. Aber zeigt nicht die „Vorgeschichte“ dieser Konzeption, daß alle Appelle zur Offenheit, die auch früher nicht fehlten, es nicht verhindern konnten, daß es faktisch doch zu einer Gettoisierung, zur Abkapselung, zu einer Verwechslung von geistiger Enge und Glaubensentschiedenheit kam? Kann die Konzeption der Gemeindekirche über Appelle hinaus Vorkehrungen treffen, um der unerwünschten Konsequenz zu entgehen, daß vielleicht an die Stelle des „volkskirchlichen“ Konformitätsdrucks ein nicht besser erträglicher gemeindlicher Konformitätsdruck treten kann? Wenn gesagt wird, die Gemeinden der Zukunft werden offen, ökumenisch, lernbereit, missionarisch und auf diese Weise für ihre Umwelt Zeichen des Heiles sein, dann ist zu fragen: Woher speist sich der Optimismus, daß die Gemeinden das sein werden, was sie sein sollen?

Fehlinterpretierte Säkularität

Die Gemeindekirchenkonzeption versteht sich als eine Antwort auf die Tatsache, daß unsere Gesellschaft eine säkularisierte Gesellschaft ist: Dies bringt es mit sich, daß die Christen sich zunehmend in einer Minderheitensitua-

tion, in einer „Diasporasituation“ befinden; sie müssen als einzelne Gläubige zerstreut unter Andersdenkenden, Indifferenten, Ungläubigen leben. Wenn in dieser Situation der christliche Glaube lebendig und in der Gesellschaft wirksam werden soll, dann ist dies nach der Gemeindekirchenkonzeption nur so möglich, daß die vereinzelt engagierten Christen sich zu Gemeinden zusammenschließen, in denen sie sich gegenseitig im Glauben bestärken und zum Dienst an der Gesellschaft befähigen.

Das Problem ist, ob hier die Diskussion, wie sie in der gegenwärtigen Theologie über die Säkularisierung geführt wurde, genügend zum Tragen kommt. Sosehr im einzelnen die Bewertung des Säkularisierungsprozesses, wie er die neuzeitliche Gesellschaft charakterisiert, unterschieden sein mag, so setzte sich in der Theologie insgesamt die Auffassung durch, daß dieser Prozeß keineswegs vor allem als Geschichte des Abfalls vom Christentum verstanden werden darf; vielmehr ist in dieser Verweltlichung, in der Verselbständigung von Wissenschaft und Kultur aus dem Bereich kirchlicher Autorität ein positiver christlicher Sinn zu erkennen²¹.

An der Gemeindekirche fällt nun auf, daß sie zwar den positiven christlichen Sinn der Säkularisierung durchaus zu würdigen weiß, ihn aber nicht konsequent für die kirchliche Praxis zur Geltung bringt. Dies zeigt sich insbesondere daran, daß in dieser Konzeption die abstrakte Unterscheidung und Gegenüberstellung von Kirche und Welt eine grundlegende Rolle spielt. Dieses „Kirche-Welt“-Schema läßt sich jedoch mit dem positiven theologischen Verständnis der Säkularisierung nicht wirklich vereinbaren.

Dazu ist zu bedenken, daß dieses Schema den Kirchen des 19. Jahrhunderts vor allem dazu diente, die negative Einschätzung des Säkularisierungsprozesses und die damalige Restaurationsbewegung ideologisch zu stützen. Weil man die Gesellschaft für „weltlich“, für ungläubig hielt, rief man die engagierten Christen zur Geschlossenheit, zur Sammlung auf, konnte man die weltlichen Forderungen nach Demokratie, nach Gewissens- oder Religionsfreiheit als Widerspruch zum christlichen Glauben verstehen, wurde der Eifer für den rechten Glauben zum ideologischen Kampf schier gegen alles, was nicht von den Kirchen kam.

Von einer positiven theologischen Sicht der Säkularisierung her wäre es nun folgerichtig, auch die ideologische Vorstellung eines dichotomischen Gegenübers von Kirche und Welt, die früher als Legitimation der negativen Sicht der Säkularisierung diente, zu überwinden; man müßte den als Säkularisierung bezeichneten geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß in seiner Totalität theologisch bedenken und dabei die verfaßten Kirchen als Elemente in diesem Prozeß sehen²². Von da aus wäre dann zu fragen, welche Konsequenzen sich aus dieser Betrachtungsweise für das Selbstverständnis der Kirchen und für die kirchliche Praxis ergeben könnten. Wenn hingegen die Gemeindekirchenkonzeption dieses „Kirche-Welt“-Schema beibehält, dann schreibt sie gleichsam die ideologische

Legitimation einer Weltsicht fort, die sie selbst nicht mehr teilt. Diese Inkonsequenz führt zu einer Zwiespältigkeit bezüglich der Einschätzung der Säkularisierung: einerseits will man nicht bestreiten, daß die Säkularisierung ein Ereignis innerhalb der Geschichte des Christentums, ein letztlich christliches Ereignis ist; andererseits sind dann aber doch die Christen bloß eine Minderheit in unserer Gesellschaft, und die Gläubigen leben als verstreute Einzelne zwischen Andersdenkenden, Ungläubigen, Indifferenten. So nähert man sich praktisch doch wieder jener pessimistischen Wertung, die die außerkirchliche Welt im 19. Jahrhundert gefunden hat, und verdeckt sich angesichts der Frage nach der Zukunft der Kirche den offenen Blick dafür, „daß vieles, was wir in einem geschichtlichen Sinn ‚Welt‘ nennen, durchaus christliche Elemente haben kann und faktisch hat“²³. Wahrscheinlich liegt in dieser Inkonsequenz ein wesentlicher Grund dafür, daß die Konzeption der Gemeindekirche, wie sie Greinacher vorgetragen hat, in der praktischen Literatur so verschiedenartige, auch widersprüchliche Auslegungen und Konkretisierungen erfährt.

So berechtigt die Kritik ist, die die Gemeindekirchenkonzeption an den bestehenden kirchlichen Strukturen übt, ihre Problematik liegt darin, daß sie die ideologische „gegenseitige Trennung und Hypostasierung der beiden Größen Kirche—Welt“²⁴, die das traditionelle Kirchenverständnis des 19. Jahrhunderts geprägt hat und die auch heute noch die restaurativen Tendenzen in der Kirche prägt, letztlich nicht überwindet, sondern in Formeln wie „Zuwendung der Kirche zur Welt“, „Dienst der Kirche an der Welt“ übernimmt und weiterführt. Die entscheidende Frage, wie dieses dichotomische „Kirche-Welt“-Schema überwunden werden könne und welche praktischen Konsequenzen sich daraus für die Kirche der Zukunft ergeben, diese Frage bleibt in der „Realutopie Gemeindekirche“ weitgehend ungelöst. Freilich ist zu betonen, daß bezüglich dieser Frage andere konkrete Lösungsvorschläge kaum in Sicht sind.

Ende der Volkskirche — eine verfehlt gestellte Fragestellung

Die kirchliche Lage ist heute insbesondere durch zwei beunruhigende Tatsachen gekennzeichnet: Erstens werden unsere Kirchen immer leerer, die Anzahl der Taufen und kirchlichen Trauungen geht zurück. Eine Tendenzwende ist kaum absehbar. Zweitens zeigt sich das Phänomen der sogenannten „partiellen Identifikation“ mit der Kirche oder der „distanzierten Kirchlichkeit“, nämlich die Tatsache, daß offenbar immer mehr Christen die kirchliche Lehre und die kirchlichen Normen nur teilweise akzeptieren. Es besteht eine Distanz oder sogar eine Kluft zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und dem persönlichen Glauben der Menschen²⁵. Dabei zeigt sich, daß nicht nur die Zahl derer, die am Leben der Kirche teilnehmen, eine Minderheit in unserer Gesellschaft ist, sondern daß

es sogar einen gesellschaftlichen Konformitätsdruck in Richtung auf Entkirchlichung gibt²⁶. Das Problem ist, wie diese Tatsachen theologisch zu deuten und zu werten und welche praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Dazu drei Bemerkungen.

Erstens: Die Gemeindekirchenkonzeption geht davon aus, daß an diesen Tatsachen das *Ende der Volkskirche* abzulesen sei; sie versteht sich selbst als zukunftssträchtige Alternative dazu. Die Diskussion über die Alternative „Volkskirche oder Gemeindekirche“ ist nun vor allem deshalb schwierig und wenig fruchtbar, weil in dem Begriff Volkskirche sehr verschiedenartige Aspekte zusammenfließen, die nicht notwendig miteinander zusammenhängen. Im wesentlichen dürfte in der Gemeindekirchenkonzeption damit gemeint sein, daß in einem volksskirchlichen System der Einfluß der Kirchen und ihre Autorität im wesentlichen von allen Mitgliedern der Gesellschaft akzeptiert werden. Diese volksskirchliche Situation scheint heute zu Ende zu sein.

Indes könnte man fragen, ob man die gegenwärtige Situation nicht differenzierter sehen muß. *Joachim Matthes* machte darauf aufmerksam, daß eine komplexe historisch-soziologische Kirchlichkeitsforschung wahrscheinlich zeigen würde, daß eine „über Jahrhunderte relativ stabile, in sich um Mittelwerte schwankende Verteilung der Intensitätsgrade kirchlicher Teilnahme über ein zwischen ‚Kirchentreu‘ und ‚distanzierter Kirchlichkeit‘ gespanntes Spektrum für alle volksskirchlich geprägten Gesellschaften“ anzunehmen ist. Die „permanente Diskrepanz zwischen institutionalisierten Verhaltens- und Einstellungserwartungen einerseits und deren Erfüllung andererseits“ scheint also als ein konstitutives Merkmal volksskirchlicher Systeme betrachtet werden zu müssen²⁷. Es wäre verfehlt, wollte man aus diesem Hinweis schließen, die Lage der Kirche in der Gegenwart sei gegenüber früher nicht viel anders und daher seien auch Reformen in der Kirche nicht so dringlich. Das Neue an der gegenwärtigen Situation besteht nämlich darin, daß man sich heute dieser Diskrepanz bewußt geworden ist, daß im Unterschied zu früher die kirchlich Distanzierten ihre von der kirchlichen Lehre abweichenden Glaubensvorstellungen für zeitentsprechend, plausibel, vom Christentum her möglich halten und mit Gründen zu vertreten suchen, und daß offenbar auch viele Kirchenchristen in zunehmender Anzahl in manchen Glaubensvorstellungen von der offiziellen kirchlichen Lehre abweichen, ohne darin einen Mangel an Glaubensentschiedenheit zu sehen²⁸. Die Ekklesiologie steht damit vor dem Problem, diese Diskrepanz, die es früher zwar gab, die aber damals nicht wie heute das gesellschaftliche Bewußtsein geprägt hat, theologisch zu begreifen und zu bewältigen; sie muß sich fragen, was diese Diskrepanz zwischen kirchlicher Lehre und kirchlichen Normen einerseits und der distanzierteren Kirchlichkeit andererseits für das Selbstverständnis der verfaßten Kirche im Prozeß der christlichen Überlieferungsgeschichte bedeuten könnte.

Fragwürdig erscheint es hingegen, dieses Problem dadurch

lösen zu wollen, daß man das Ende der Volkskirche konstatiert. Das hätte zur Folge, daß die Diskrepanz zwischen kirchlicher Lehre und den Glaubensvorstellungen der Christen als typisch volksskirchliches Phänomen theologisch unbegriffen bleibt. Freilich muß auch gesehen werden, daß die traditionelle dogmatische Ekklesiologie für dieses Phänomen ebenfalls keine befriedigende Erklärung bieten kann. Hier zeigen sich Fragen, die sowohl über die traditionelle dogmatische Ekklesiologie als auch über die Konzeption der Gemeindekirche und die Alternative „Volkskirche oder Gemeindekirche“ hinaustreiben auf ein komplexeres Verständnis des Prozesses der Vergegenwärtigung und Weitervermittlung des Christentums in unserer gegenwärtigen Gesellschaft²⁹.

Gemeinde und distanzierte Kirchlichkeit

Von daher ergibt sich eine weitere Überlegung zu der Frage, wie das Phänomen der „distanzierten Kirchlichkeit“ zu würdigen sei. Die Gemeindekirchenkonzeption versteht dieses Phänomen entweder im Sinne einer berechtigten innerkirchlichen Kritik, oder aber, falls die Menschen der Kirche und ihrer Lehre kritisch gegenüberstehen, ohne sich zugleich in ihr zu engagieren, als eine möglicherweise menschlich respektable, aber von der Sache des Glaubens her betrachtet letztlich defiziente Form christlicher Existenz. Mit diesem Interpretationsschema wird sie in vielen Fällen nicht unrecht haben. Von dieser Sicht her ist es auch konsequent, wenn sich die Gemeindekirchenkonzeption im wesentlichen damit begnügt zu fragen, was die Gemeinde oder die Gemeindekirche für diese Menschen sein und tun muß und wie sie sich innerlich in ihrem Geist und in ihren Strukturen erneuern muß, um diesen Dienst an den kirchlich Distanzierten leisten zu können.

Dazu ist jedoch zu fragen, ob diese Sicht nicht einseitig ist. Wäre es nicht richtiger, davon auszugehen, daß die neuzeitliche Welt des Christentums insgesamt als ein differenzierterer Gesamtzusammenhang von verschiedenartigen Formen und Weisen christlicher Überlieferung zu betrachten ist, als ein Gesamtprozeß, in dem die verschiedenen Formen und Weisen christlichen Lebens, sowohl die spezifisch kirchlichen als auch die kirchlich distanzierteren, aufeinander angewiesen sind, sich gegenseitig beeinflussen, fördern und kritisch vorantreiben? Man müßte, um diese Sicht ekklesiologisch interpretieren zu können, wohl zurückgreifen auf jenen breiten Strom ekklesiologischer Tradition, der bereits im Neuen Testament zu finden ist, der über die verfaßte Kirche hinaus eine *ecclesia universalis*, eine universale Kirche, kennt, die nicht einfach mit der unsichtbaren Kirche identisch gesetzt werden darf, sondern ebenfalls eine geschichtlich wirksame Größe meint, einen historischen Prozeß, in dem die verfaßte Kirche eine wesentliche Rolle spielt, der aber mit der Geschichte der verfaßten Kirche nicht einfach deckungsgleich ist, sondern über sie hinausreicht. Es ist zweifellos eine weithin offene

Frage, wie diese ekklesiologische Tradition heute für eine Theorie kirchlicher Praxis fruchtbar gemacht werden kann. Eine wesentliche Konsequenz würde es sein, deutlicher als dies sowohl in der traditionellen dogmatischen Ekklesiologie als auch in der Gemeindekirchenkonzeption geschieht, davon auszugehen, daß die verfaßten Kirchen notwendige, aber nicht exklusive Träger der Weitervermittlung und Erneuerung des Christentums in unserer Gesellschaft sind, daß sie zwar ihre spezifische Aufgabe im Gesamtprozeß der Überlieferungsgeschichte des Christentums haben und alle Anstrengungen auf sich nehmen müssen, um dieser Aufgabe auch in Zukunft gerecht werden zu können, daß sie aber den Gesamtverlauf dieses Überlieferungsprozesses nicht in der Hand haben, sondern in ihn eingebettet sind, daß sie diesen Prozeß nicht nur steuern und vorantreiben, sondern auch von ihm getragen und vorangetrieben werden.

Von einer solchen Sicht her würde es dann sicher nicht genügen, die kirchlich Distanzierten nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Abweichung von der kirchlichen Norm ekklesiologisch zu betrachten, sondern man müßte auch fragen, inwieweit sie im gesamten christlichen Überlieferungszusammenhang möglicherweise ein „eigener, selbständiger Aktivposten christlichen Lebens und christlicher Tradition“³⁰ sind und ihrerseits auch eine Bereicherung für die verfaßten Kirchen bedeuten können.

Eine solche Sicht der distanzierten Kirchlichkeit dürfte nicht unerhebliche praktische Konsequenzen für die kirchliche Mentalität haben. Sie könnte beispielsweise eine Gemeinde dazu befähigen, denen, die sich nicht oder kaum an ihrem Leben beteiligen, nicht nur mit dem Respekt zu begegnen, mit dem man allgemein Andersdenkenden gegenübertritt, sondern auch mit der Bereitschaft, mit ihnen in einen redlichen Dialog einzutreten, möglicherweise von ihrem Verständnis des Christentums auch — freilich kritisch — zu lernen und sich von ihnen bereichern zu lassen. Sie könnte den einzelnen kirchlich engagierten Christen dazu ermuntern, im kirchlich Distanzierten nicht vor allem bloß den menschlichen, sondern auch den christlichen Partner zu sehen, dessen Verständnis des Christentums sich zwar von dem seinen in vielen, nicht unwesentlichen Punkten unterscheidet und das in seiner Authentizität strittig sein mag — das gilt auch für das Verständnis, das manche Kirchenchristen vom Christentum haben —, mit dem ihn aber doch vor allen Unterschieden eine gemeinsame christliche Überlieferung verbindet.

Von einem komplexeren Verständnis des christlichen Überlieferungsprozesses bekäme man schließlich auch einen offeneren Blick für jene Christen, die weder zur Kerngemeinde im Sinne der Gemeindekirche gehören noch ein dezidiert distanzierendes oder kritisches Verhältnis zur Kirche haben. Diese Christen nehmen regelmäßig am gottesdienstlichen und sakramentalen Leben der Kirche teil, sie anerkennen grundsätzlich ihre Lehre und versuchen, christlich zu leben. Nicht wenige der Kategorien, mit denen

man sie in der praktischen Theologie gerne bezeichnet, dürften ihnen kaum gerecht werden. Sie würden sich beispielsweise mißverstanden fühlen, wenn man sie etwa auf Grund faktischer Abweichungen von der kirchlichen Lehre als „kirchlich distanziert“ oder als „Auswahlchristen“ einstuft würde. Sie sind auch nicht einfach „unentschiedene Christen“; denn oft findet man bei ihnen eine tiefe, kraftvolle und in ihrer Art durchaus „mündige“ Gläubigkeit. Auch die Bezeichnung „Passivchristen“ oder „Konsumchristen“ ist problematisch; denn viele geben in ihrem Lebensbereich ein aktives christliches Zeugnis und wissen sehr wohl um ihre Verpflichtung zum Dienst an den Mitmenschen. Nicht ohne weiteres trifft auch die Bezeichnung „Traditionschristen“ zu; viele von ihnen sind in ihren Glauben ohne große Lebensentscheidungen, hauptsächlich durch Erziehung und gute Gewohnheit, hineingewachsen, sie kämpfen nicht um kirchliche Reformen (oder deren Verhinderung), aber sie sind im allgemeinen tolerant, Argumenten zugänglich und durchaus offen für Wandel und Reform. Zu dieser Gruppe zählt wohl die Mehrheit der Kirchenbesucher. Daher wäre es eine wichtige Aufgabe, diese Form christlicher Existenz differenzierter und einfühlsamer, als dies häufig geschieht, aus ihrem eigenen Selbstverständnis zu beschreiben und zu verstehen. Dann könnte man auch eine im Vergleich zur Gemeindekirche realistischere Antwort auf die Frage finden, welche eigentümliche positive Bedeutung diese Form auch in Zukunft für das Leben der Kirche und für die Gesellschaft insgesamt haben kann. Verfehlt dürfte es sein, sie von vornherein und nahezu unbesehen bloß zu den volkskirchlichen Resten zu zählen, die man mehr oder weniger noch in Geduld ertragen muß.

Die ökumenische Relevanz der Frage

Eine letzte Bemerkung: Man hat vielfach darauf hingewiesen, daß das Phänomen der distanzierten Kirchlichkeit, wie es für die Gegenwart spezifisch ist, zu einem Gutteil auch als eine Folge der konfessionellen Spaltung betrachtet werden muß. Die Frage nach der Zukunft der Kirche in unserer Gesellschaft kann daher nicht, wie es in der Gemeindekirchenkonzeption faktisch geschieht, auf die Neugestaltung der katholischen Kirche allein eingeeignet werden; sie muß als *Frage nach der gemeinsamen Zukunft der Kirchen* gestellt werden und gehört sachlich mit den Überlegungen über die Zielvorstellungen kirchlicher Einheit zusammen. Die Gemeindekirchenkonzeption legt großen Wert auf die ökumenische Zusammenarbeit. Sie geht dabei von der Vorstellung aus, daß in Zukunft die Kirchen in unserer Gesellschaft zwar ökumenisch offen sein werden, vielleicht sich auch gegenseitig als Kirchen anerkennen, jedenfalls aber partnerschaftlich zusammenarbeiten müssen, und zwar weit mehr, als dies heute geschieht, daß sie dabei aber doch organisatorisch voneinander unabhängig bleiben und insofern weiterhin als verschiedene oder getrennte Kirchen in Erscheinung treten

werden. Diese Vorstellung dürfte einer nüchternen Einschätzung des gegenwärtigen ökumenischen Klimas entspringen; sie zeigt einen Weg, wie erste Schritte getan werden können, um über den derzeitigen „ökumenischen Stillstand“ oder die „Krise der ökumenischen Bewegung“ hinauszukommen. Gleichwohl wäre zu fragen, ob eine Konzeption, die sich als „Realutopie“ versteht, nicht noch mehr, grundsätzlicher, deutlicher und mutiger auf das Problem eingehen müßte, das freilich nicht kurzfristig gelöst werden kann, nämlich wie über die partnerschaftliche Zusammenarbeit hinaus Schritt für Schritt die konfessionelle Trennung überwunden werden kann und wie die bisher getrennten Kirchen ihre vielfältigen Traditionen und Reichtümer in ein größeres Ganzes der einen Kirche Christi einbringen können.

Karl-Ernst Apfelbacher

¹ N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (= Schriften zur Pastoralsoziologie, Bd. 6) Mainz 1966, S. 287. ² Handbuch der Pastoraltheologie II, 1, Freiburg - Basel - Wien 1971, S. 233. ³ A. a. O., S. 232. ⁴ H. Fischer - N. Greinacher - F. Klostermann, Die Gemeinde (= Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst) Mainz 1970, S. 14 und öfter. ⁵ N. Greinacher, Reformierte Volkskirche oder Gemeindekirche, in: Diakonia 6 (1975), S. 106—110, hier S. 109. ⁶ A. a. O., S. 107. ⁷ H. Erharter, Zur Gestalt und Strategie der Kirche von morgen, ebd. S. 73—77, hier S. 77. ⁸ Diakonia 6 (1975), S. 78—99. ⁹ Ebd. S. 73—77, 106—120, 193—207. Bloße Seitenverweise im Text beziehen sich auf diese Diskussion in

Diakonia 6 (1975). ¹⁰ J. B. Metz, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (= Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 1) München - Mainz 1970, S. 53—90, hier S. 87. ¹¹ Vgl. H. Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns (= Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 1) Gütersloh 1967; die folgenden Zitate von Ritschl hier S. 37 ff. ¹² M. Reischle, Der Streit um die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen“ Jesus, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 7 (1897) S. 171—264, S. 253. ¹³ München 1946. Vgl. dazu H. Fischer... (s. Anm. 4) S. 14. ¹⁴ Vgl. insbes. IV, 3, S. 780 bis 1034. ¹⁵ Vgl. z. B. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973. ¹⁶ Vgl. insbes. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 3, S. 976 ff. ¹⁷ Vgl. K. Barth, Ad limina apostolorum, Zürich 1967, S. 31. ¹⁸ N. Greinacher, Die Kirche (s. Anm. 1), S. 330. ¹⁹ Vgl. zum folgenden G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917—1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Düsseldorf 1959, insbes. S. 115 ff. und 217 ff. ²⁰ Vgl. z. B. F. Niebergall, Die lebendige Gemeinde, Tübingen 1917. ²¹ Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz - München 1968, S. 16 f. ²² Vgl. J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964, S. 74. ²³ J. B. Metz, Kirchliche Autorität (s. Anm. 10) S. 82. ²⁴ J. B. Metz, Reformation und Gegenreformation heute, Mainz 1969, S. 35. ²⁵ Vgl. F. Haarsma - W. Kasper - F. X. Kaufmann, Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen, Freiburg - Basel - Wien 1970. ²⁶ U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen (= Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 7), S. 140. ²⁷ J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II (= rde 312/313), Reinbek 1969, S. 26. ²⁸ Vgl. W. Kasper, in: F. Haarsma (s. Anm. 25), S. 40. ²⁹ Vgl. F. X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg - Basel - Wien 1973, insbes. S. 93 ff. ³⁰ T. Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969, S. 43.

Tagungsbericht

Religion im sozialen Wandel

Zur 13. Internationalen Konferenz für Religionssoziologie

Vom 31. August bis 4. September fand in dem bekannten spanischen Badeort Lloret de Mar an der Costa Brava (etwa 80 km nordwestlich von Barcelona) die 13. Internationale Konferenz für Religionssoziologie statt. Im spätsommerlichen Ferientrubel von Lloret nahm sich die Konferenz zwar recht exotisch aus, aber der Ort bzw. die Gegend war nicht zufällig gewählt. Die spanische Kirche besitzt mit dem ISPA-Institut in Barcelona (Istituto de Sociologia y Pastoral Aplicada) eines der rühmlichsten religions- bzw. kirchensoziologischen Institute Europas. Die Internationale Konferenz war vor zehn Jahren schon einmal Gast dieses Instituts, damals in Barcelona selbst (vgl. HK, September 1965, 567 ff.). Und Spanien ist in seiner ethnischen und religiösen Struktur gerade heute, besonders

für die angewandte religions- und kirchensoziologische Forschung, ein interessantes Feld.

Spanien als Hintergrund

Das Thema „Religion und sozialer Wandel“ schien dafür wie zurechtgeschnitten. Einmal sind es die politischen Verhältnisse im Lande, die Spanien als Musterfall erscheinen lassen für die Frage, nicht nur wie die politische Struktur eines Landes die religiösen Verhaltensmuster der Bevölkerung und vor allem der Kirche als Institution bedingt, sondern wie umgekehrt der Wandel religiöser Verhaltensmuster und innerkirchliche Reformprozesse einerseits die