

haltsplan vor, für zunächst 35 Millionen US-Dollar u. a. Gesundheitsprogramme und Beratungsdienste entwickeln zu lassen, die besonders die Schwangerschaften von Teenagern verringern sollen. Ferner sollen damit Familienplanungsprogramme, Bevölkerungsentwicklungsforschung und Sexualerziehung finanziert werden. Auch neue Überlegungen für die Adoption ungewollter Kinder werden angestellt, obwohl Befürworter der Abtreibung sofort von „Baby-Handel“ sprachen und ihm den Kampf ansagten.

Der US-Kongreß, der bereits im vorigen Jahr auf Veranlassung des Repräsentantenhauses und hier speziell des

Republikaners *Henry Hyde* der Bezuschussung von Abtreibungen aus dem HEW-Fonds einen Riegel vorzuschieben versuchte, unternimmt derzeit einen neuen Anlauf in dieser Sache. Damals war nach langen Kompromißbemühungen ein Zusatz zum Haushaltsplan verabschiedet worden, der Abtreibungen eindeutig ausschloß, doch konnte er nicht in Kraft treten, weil ihn ein Bundesgericht am gleichen Tag außer Kraft gesetzt hat. Durch das Urteil des Obersten Gerichtshofes konnte jetzt diese Hürde beseitigt werden. Diesmal wollen Repräsentantenhaus und Kongreß die Absage an Bezuschussung von Abtreibungen direkt in den Haushaltsplan aufnehmen. Dies ist deshalb notwendig, weil bei

Gründung von Medicaid 1965 Abtreibung noch illegal war, also ohnehin nicht unter die in Frage kommenden ärztlichen Maßnahmen fiel. Jetzt geht es um die genaue Definition von Ausnahmefällen und einen einheitlichen Standpunkt beider Häuser. Nach einer solchen Entscheidung müßten die Bundesstaaten, die sich für eine weitere Finanzierung von Abtreibungen aussprechen, die Mittel dafür völlig alleine aufbringen. Jetzt haben diejenigen Auftrieb erhalten, die in Form eines Verfassungszusatzes grundsätzlich eine Revision des Urteils von 1973 herbeiführen wollen. Neun von 35 notwendigen Bundesstaaten haben bisher für ein Vorgehen in diese Richtung votiert. *N. S.*

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Kirchendistanzierte Religiosität

Zu einer Studie der Pastorkommission des ZdK

Mitte Mai veröffentlichte die Kommission für pastorale Grundfragen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken ein äußerst bemerkenswertes Papier über „Kirchendistanzierte Religiosität“. Der Text ist umfangreich: 82 Seiten. Es ist viel in ihn hineingepackt. Man findet – wenigstens mit einer kurzen Passage bedacht – fast alles, was für die Kirche oder das Christentum unter den heutigen Glaubens- und Lebensverhältnissen ein Problem darstellt – von den Grundwerten bis zu den neuen Jugendreligionen, von der Relativierung des Christentums durch die Weltreligionen (als Erfahrungsfolge einer durch und durch pluralistischen Welt) bis zum religiösen (und politischen) Verhaltenswandel der Frau (im Übergang von der Familienrolle zur gleichrangigen Partnerin im privaten und öffentlichen Leben), von der Sexualmoral bis zu den Grundproblemen von Natur- und Humanwissenschaften. Vielleicht ist gerade der Umfang und die Vielfalt der aufgegriffenen Probleme, Themen und Fragestellungen daran Schuld, daß das Dokument wenigstens in den innerkirchlichen Kreisen zwar mit Respekt aufgenommen wurde, daß aber Vertiefung, geschweige denn Auseinandersetzung damit, von einzelnen publizistischen Versuchen aus der Kommission selbst abgesehen, bisher kaum stattgefunden hat.

Indessen steht außer Zweifel, daß die Frage nach der kirchendistanzierten Religiosität, wie es der Kommissionsvorsitzende Prof. *Karl Forster* bei der Vorstellung des Dokuments vor der Vollversammlung des ZdK – das Papier erscheint zusammen mit dem Referat von Forster demnächst in Buchform – formuliert hat, die „Schlüsselfrage für die Zukunft des deutschen Katholizismus“ ist. Und man möchte hinzufügen: *nicht so sehr die Schlüsselfrage nur des deutschen Katholizismus, sondern der Kirche und des Christentums.*

Was das Papier will

Der genaue Sinn des Papiers erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Schon der Titel „Religiös ohne Kirche. Eine Herausforderung für Glaube und Kirche“ könnte irreführend wirken. Und der Inhalt bringt mit seiner relativ abstrakten, wenn auch sehr vollständigen Erfassung der Problemfelder jedenfalls bei einer ersten oberflächlichen Lektüre keine volle Klarheit.

Religiös ohne Kirche, dahinter könnte man eine Auseinandersetzung mit dem ebenso vulgären wie populären

Schlagwort vermuten: Religion ja, aber Kirche mit ihren Sakramenten, ihren frommen und weltfremden Predigten und ihren oft recht irdischen Interessen, nein. Gott als Vorsehung ja, aber Kirche als Institution nein. Unter dem gleichen Titel könnte man sich aber auch eine andere thematische Wegweisung vorstellen: Eine Auseinandersetzung mit der (vorwiegend) religionssoziologischen These: Die Kirche als Institution verliere an Gewicht; aber dieser Verlust sei nur ein struktureller Wandel, keineswegs Verlust von Religiosität schlechthin; Religiosität im Sinne von Kirchlichkeit werde zwar mit dem Fortschreiten der Säkularisierung abnehmen, aber im privaten Raum werde Religion ihr Gewicht behalten. Die Religiosität der Zukunft werde vorwiegend eine nicht-kirchliche Religiosität spontan-privater Art sein. Gemeint sein könnte vornehmlich auch, was wir in den letzten Jahren (soziologisch) gemeinhin die Krise des Christentums nennen: die Tatsache, „daß innerhalb der letzten Jahrzehnte ein immer größerer Prozentsatz von Menschen in traditionell christlichen Ländern sich entweder nicht mehr als Christen ansieht oder nicht mehr bzw. kaum noch an kirchlichen Riten sich beteiligt und daß die Glaubensinhalte und christlichen Normen, die aus der spezifisch christlichen Tradition kommen, keinerlei greifbaren Einfluß auf ihr Verhalten mehr ausüben“ (Leszek Kolakowski). Oder meint hier religiös ohne Kirche in erster Linie nur jene spezifische Schicht von Gruppen und Personen, die sich selbst als religiös bezeichnen, die religiös durchaus auf dem Wege sind, aber keinen Zugang zur Kirche finden oder einen solchen auch gar nicht (mehr) suchen?

Im Grunde gehören alle vier Gesichtspunkte zum Grundtenor des Papiers. Offenbar waren die kirchendistanziert Religiösen der *unmittelbare Anlaß*. Das weiträumige Ausholen (vor allem in den Folgerungen für die Kirche im Teil IV) in die Gesellschaft, die die Kirche umgibt, macht aber deutlich, daß die Entfremdung der Gesellschaft von der Kirche das *eigentliche Anliegen* und die Überwindung dieser Entfremdung als gesellschaftliche Aufgabe des deutschen Katholizismus das *eigentliche Ziel* ist. Dabei ist einschränkend zu bemerken, daß die Entfremdung durchaus als radikal, aber nicht als so radikal empfunden wird, wie es in Kolakowskis Zitat zum Ausdruck kommt. Das Papier ist sehr wohl der Überzeugung, daß trotz Entfremdung von der Kirche christliche Vorstellungen in breiter Strömung in der Gesellschaft präsent sind und noch auf sie einwirken.

Innerhalb dieses größeren gesellschaftlichen Rahmens bleibt als Kernpunkt aber die schlichte Frage: Wie ist die Tatsache zu beurteilen, daß die Zahl derer, die ein distanziertes Verhältnis zur Kirche haben, teilweise ohne ihr einfach den Rücken zu kehren, ständig wächst, und welche Folgerungen für das kirchliche Handeln sind daraus zu ziehen? Insbesondere soll sich „die Kirche darüber Rechenschaft geben, warum viele Menschen heute die Erfüllung der religiösen Sehnsucht außerhalb des kirchlichen Raumes suchen ...“

Das Ziel: die Wiedergewinnung des Christlichen

Die Antwort des Papiers kann in nuce vorweggenommen werden: Es gibt eine Zunahme distanzierter Kirchlichkeit; sie drückt sich aus in der steigenden Zahl derer, die keinen Gottesdienst mehr besuchen (über die Hälfte der getauften Katholiken), sie äußert sich in der spürbar werdenden Diskrepanz zwischen gesellschaftlichen und kirchlichen Wertsystemen, im Auseinanderklaffen zwischen kirchlichen Normen und persönlicher Lebensgestaltung, und sie schlägt sich nieder in dem überdeutlichen Trend zur bloß *teilweisen Identifikation* nach dem Prinzip der Überzeugungsauswahl: d.h., man akzeptiert, was der eigenen Überzeugung entspricht, und lehnt ab, was dem nicht entspricht, ohne daß daraus eine eindeutige Entscheidung gegen die Kirche würde. In diesem *Prozeß der vermeintlichen oder tatsächlichen Individualisierung der Religion* bei gleichzeitiger Konkurrenz von der Zuwendung zu anderen Sinnentwürfen geht die *Einheit von Religiosität und Kirche* verloren. Diese Einheit zu verwirklichen bzw. überzeugender darzustellen muß deshalb vorrangige Aufgabe des kirchlichen Handelns sein. Die Wiederfindung der eigenen Mitte und christlicher Weltzuwendung müssen zwar *logisch* einander folgen, sind als Ziele aber *gleichrangig* und gleich unerlässlich. Dabei ist nicht nur „zwischen der empirisch erscheinenden Kirche und der theologischen Größe Kirche“ zu unterscheiden, sondern „Jesus Christus als der Ewige Sohn Gottes als Grund aller kirchlichen Bindung“ deutlich zu machen. Andererseits bedeutet „Christwerden ... Eingliederung und Mitgliedschaft in der Kirche“.

Seelsorgestrategisch soll eine solche Bindung die glaubensgemäße Identifizierung mit der Kirche und zugleich Offenheit für das christliche Weltzeugnis ermöglichen. Das soll bewerkstelligt werden durch eine „*Pastoral konzentrischer Kreise*“. „Verständigung und Gemeinschaft innerhalb der Kirche und der Austausch mit der ganzen Gesellschaft müssen durch unterschiedliche Formen und durch gestufte Grade der Intensität gefördert werden.“ Man will „Bewegung“ in doppelter Richtung: von innen nach außen und von außen nach innen. Nach außen heißt: vielfältige Einsätze für das christliche Wirken in der Gesellschaft (Arbeit der Verbände, „Zellen der Solidarität“); nach innen heißt: als Ergebnis dieses Wirkens im Außen „eine vom Teil zum Ganzen fortschreitende Mitwirkung an der Kirche“. So hofft man, auf der einen Seite eine *Isolierung durch Vollidentifizierte* („Kirche der Entschiedenen“) und auf der anderen die *Auflösung des Christlichen* in einem nicht mehr unterscheidbaren Pluralismus der Angebote zu vermeiden. Konformismus und Getto sollen in gleicher Weise überwunden werden.

Realisiert werden muß eine „grundlegende Bindung“; eine „radikale Entscheidung des Christwerdens“ als bleibende Bindung an die Kirche. Diese Bindung schließt als reale Glaubenshaltung die Möglichkeit einer „inneren Dynamik unterschiedlicher Engagements in verschiedenen Lebensphasen“ ebenso ein wie eine legitime Vielfalt, die in

Rechnung stellt, daß Christen in der Kirche weder alles in gleicher Weise überblicken noch alles sich subjektiv aneignen können.

Ziel ist die *Wiedergewinnung des Christlichen*: „Die Gemeinschaft mit Jesus Christus und die Bindung an ihn muß als die Mitte des persönlichen Lebens zugänglich werden.“ Nur von dieser Mitte her können „die vielen einzelnen Konfliktzonen angegangen werden, die beim Partner einer Suche religiöser Erfahrungen in der Gemeinschaft der Kirche im Wege stehen“. Familien, Gemeinden, Verbände und informelle Gruppen erscheinen als die *hauptsächlichen Träger* einer auf die Überwindung distanzierter Kirchlichkeit zielenden Pastoral. Gemeinden sollen „mehr Räume für lebendige Gemeinschaft im Glauben“ schaffen; die Familie soll „als wesentlicher Faktor eines sinnerfüllten Lebens“ zum Träger einer „stark personalisierten Pastoral“ werden; Verbände und Gruppen sollen, da Gemeinde vorwiegend (nur) als Gottesdienstgemeinde erlebt wird, „personal gläubige Lebenserfahrung vermitteln“ und „das Christliche im Raum der Gesellschaft artikulieren“. Als vordringliche Aufgabenfelder werden genannt: Glaubensvermittlung (vielfältige Formen der Teilnahme am kirchlichen Leben, Liturgie als „Vermittlung seelischer Heimat“, dialogische Formen der Verkündigung, enge Verbindung der Verkündigung mit Jugend- und Erwachsenenbildung), ethische Normfindung (Auseinandersetzung mit dem modernen Autonomiestreben, Überwindung der Diskrepanzen in der Sexual- und Ehemoral) und „neue Aufgaben“ der Gesellschaftsdiakonie, wobei besonders bei letzterer weit ausgeholt wird, von den Grenzen neuer Machbarkeit bis zur „Krise des Ethos“; von Europa bis zum menschenwürdigen Sterben.

Was heißt kirchendistanziert?

Das Papier als ganzes setzt – mit dieser bildlichen Feststellung wird man ihm nicht Unrecht tun – stärker auf Gesellschaftstherapie und weniger (nur) auf Individual- und Gruppendiagnose. Quantitatives Merkmal dafür ist, daß fast die Hälfte des gesamten Textumfangs (37 von 82 Seiten) den „Folgerungen für den Lebensvollzug der Kirche und für ihren Dienst in der Gesellschaft“ (Teil IV) gewidmet ist. Diese energische und zugleich in den Detailaussagen wohlbedachte Zuwendung zu dem, was pastoral- und gesellschaftspolitisch angesichts der Distanzierung wachsender Bevölkerungskreise zu tun ist, wird jeder, der sich um die Zukunft der Kirche Gedanken macht, begrüßen. Noch so oft wiederholte und tief sinnige Analysen führen zu nichts, wenn sie nicht zu einer spürbaren Änderung der Praxis beitragen. Wenn es das Phänomen wachsender Entfremdung der Kirche gegenüber gibt, dann kann das nur heißen, nach Mitteln und Wegen suchen, wie man durch kirchliches Handeln dem begegnen kann. Und es ist klar, daß dies nicht durch bloße Appelle an das religiöse Gewissen des einzelnen oder mit der Forderung an die Seelsorger, „situativer“ zu predigen und mehr nachgehende Seel-

sorge zu betreiben, bewerkstelligt werden kann. Auch ist die *theologische Fundierung kirchlicher Bindung* (Teil III) unerlässlich: Wenn ich Distanziertheit überwinden helfen will, muß ich wissen, welche Bindung das Ziel dieser Überwindung ist. Es ist pastoral nur von Vorteil und eigentlich selbstverständlich, daß sich das Papier um eine *ekklesiologische Christozentrik* kirchlicher Bindung bemüht, die Kirchenbindung als Christusbindung definiert und nach der die Bindung an die Kirche, wie sie ist, nur als „Vorletztes“ anzusehen ist. Ebenso selbstverständlich ist, daß man diese Christozentrik zur Grundlage und zum *Ausgangspunkt eines gesellschaftsoffenen Wirkens der Kirche* macht, daß man mit der Rückgewinnung der Mitte zugleich die glaubensgemäße Offenheit zur Gesamtgesellschaft bewahren oder zurückgewinnen will.

„Dialog“, „modellhafte Veranschaulichung der im Evangelium begründeten Forderungen und Ratschläge“, „Thematisierung neuer Fragen in der Gesellschaft“ sind geeignete Vorhaben, um Kirche und Gesellschaft enger zueinander zu führen. Aber diese Vorhaben gehen einerseits weit über das engere „personale“ Phänomen kirchendistanzierter Religiosität hinaus; andererseits werden die personalen, die Situation des einzelnen in seiner konkreten gesellschaftlichen Bindung charakterisierenden Konturen dabei eher unscharf. Man kann sich fragen, ob das nicht mit einer teilweisen, kaum beabsichtigten, aber doch erkennbaren Unterbewertung der analytischen Aspekte sowohl hinsichtlich der Ursachen wie der Arten der Entfremdung bzw. Distanzierung von der Kirche zu tun hat. Denn was heißt eigentlich, man identifiziert sich mit der Kirche? Wer ist kirchendistanziert? Was heißt: religiös ohne Kirche? Und wie ist solche Religiosität einzuschätzen? Darauf gibt es auch Antworten, aber nur *Teilantworten* (in Teil I ebenso wie in Teil II).

Offenbar handelt es sich dabei aber um sehr vielfältige Phänomene: Einige davon werden im Teil II („Religionssoziologische Beobachtungen zu den Profilen außerkirchlicher und kirchendistanzierter Religiosität“) aufgeführt. *Gottesdienstbesuch* ist ein herausragender Indikator für Kirchlichkeit. Nach dem Papier bedeutet regelmäßiger Gottesdienstbesuch in der Regel einen beachtlichen Grad von unproblematischer Identifikation mit der Kirche, aber keine volle Deckungsgleichheit. „Statistische Minderheiten“ hätten trotz hoher Einschätzung kirchlicher Überlieferung Schwierigkeiten mit den (heutigen) gottesdienstlichen Formen. Eine andere zahlenmäßige größere Gruppe beteiligt sich am Gemeindeleben, glaubt sich aber mit bestimmten dogmatischen und ethischen Normen nicht identifizieren zu können. Ihre Teilnahme ist (vornehmlich) durch Hoffnung auf weitere Reformen gestützt. Schließlich eine dritte Gruppe kirchendistanzierter Gottesdienstbesucher, die mit einer sehr eigengeprägten rein innerweltlichen Orientierung des Alltagslebens einen gewissen Bedarf an „Feiern“ verbinden. Insgesamt (nicht nur bezogen auf die Gottesdienstbesucher) nennt das Papier *vier Gruppen von Kirchenmitgliedern*: 1. Katholiken, die sich in ihrer Gesamthaltung mit

der Kirche, ihren Glaubens- und Verhaltensnormen identifizieren. 2. Katholiken, die in einer erheblichen Spannung zur kirchlichen Institution leben, sich aber noch als gläubige Glieder der Kirche verstehen. 3. Katholiken, die noch am Gottesdienst teilnehmen, aber sich innerlich schon weitgehend von der Kirche gelöst haben. 4. Katholiken, die kaum mehr am Gottesdienst teilnehmen, die von einer christlichen Gesamtorientierung abgerückt sind, die aber noch Achtung vor Teilelementen christlicher Überlieferung aufbringen.

Welches „Profil“ kommt der Wirklichkeit am nächsten?

Über jede Einteilung läßt sich streiten; das setzt das Papier auch voraus. Dennoch stellen sich Fragen: Sind die angeführten Gruppen (rein) empirisch klassifizierbar oder werden mit der Klassifizierung nicht schon zu weitgehende Werturteile gefällt? Gewiß ließen sich Feingruppierungen erst angemessen unterscheiden, wenn die Eigenschaften bzw. religiösen Verhaltensformen der Gottesdienstbesucher und Nichtbesucher mit anderen Indikatoren, besonders solchen, die sich auf *grundlegende Glaubensgehalte* beziehen (einiges wird dazu angeführt) korreliert würden. Aber davon abgesehen: Kann es sein, daß Gruppen nur deswegen am Gottesdienst nicht teilnehmen, weil ihnen die heutigen gottesdienstlichen Formen nicht zusagen? Oder wenn das so ist, tun sie es nur der Gottesdienstformen wegen oder haben sie ein anderes Gottes-, Christus- und Kirchenbild, als es im Christentum begründbar ist? Kann man diese Gruppen denn mit einer ‚Liturgie, die seelische Heimat schafft‘, aus ihrer Distanziertheit ‚erlösen‘, oder muß nicht deutlicher gesagt werden, daß seelische Heimat für den Christen nie ein Reservoir von unwandelbaren Riten und Andachtsübungen, sondern nur ein im Geheimnis verborgener Gott und die durch gesellschaftliche Veränderungen pilgernde Kirche sein kann? Trifft es zu, daß diejenigen, die sich mit bestimmten dogmatischen und moralischen Normen oder institutionellen Elementen der Kirche nicht identifizieren können, ihre Identifikation vornehmlich nur aus der Erwartung von Veränderung („Reformen“) beziehen? Abgesehen davon, daß auch Leiden an der Kirche – wie das Papier selbst sagt – eine Form von Identifikation sein kann, muß das Hoffen oder Ringen um Reformen schon Distanz in wesentlichem bedeuten? Drückt man damit solche, die Reformen wollen – welcher Art immer diese sein mögen –, nicht allzu pauschal in eine kirchen- oder gar glaubensferne Ecke?

Sind solche *Unterscheidungen* nicht insgesamt allzu formell und gerade deswegen dazu programmiert, daß davon einseitige „Qualifikationen“ abgeleitet werden. Was heißt eigentlich distanzieren? Ist jemand schon distanzieren, wenn er mit der Art der Ausübung kirchlicher Autorität einschließlich ihrer institutionellen Erscheinungsformen Schwierigkeiten hat, oder ist er dabei sogar in einem tiefe-

ren Sinn als der Autoritätsträger vom Glauben umgetrieben? Gibt es nicht einfach viele Varianten des Christ- und Kircheseins (mehr sakramental, mehr ethisch, mehr dogmatisch, mehr intellektuell, mehr von Volksfrömmigkeit geprägt)? Was ist hier Teilidentifikation, was legitime Variante des einen Glaubens? Da es dabei um die Frage geht, was Seelsorge und Verkündigung allen zumuten müssen und was nicht, ist das kein bloß formaler Gesichtspunkt. Sind Christen, die dem Gottesdienst fernbleiben, wirklich schon in der Regel von einer christlichen Grundorientierung abgerückt, oder ist nicht beides möglich? Totale Umorientierung oder Leben aus einem christlichen Bewußtsein trotz der Blockierung des Zugangs zur sakramentalen und rechtlichen Gestalt der Kirche? Für die nachgehende Seelsorge hängt davon einiges ab.

Sodann: das Papier betont bei der Kennzeichnung der *Profileigenheiten distanzierter Kirchlichkeit*, daß die Ursachen für Distanzierung und Entfremdung weniger im Gottesdienstlichen, auch weniger im Dogmatischen, sondern im Ethischen, in der persönlichen Lebensgestaltung liegen. Meist sei dabei eine Reserve gegen jene Werte und Ziele im Spiel, „die nicht als ‚Verlängerungen‘ der autonomen Selbstbestimmung verstanden werden oder als Füllung von Lücken (‚das kann die Kirche besser‘) des menschlich und gesellschaftlich Machbaren erscheinen“: zweifellos ein für die Verkündigung ungemein wichtiger Sachverhalt. Er vermittelt eine der Hauptstellen, wo Predigt, Katechese, religiöse Erziehung, seelsorgliches Gespräch ansetzen sollen: bei der stets gegenwärtigen Spannung zwischen Gnade und Natur, zwischen Glaube und menschlicher Selbstverwirklichung, zwischen Theonomie und Autonomie. Wie aber soll diese Spannung zum Ausstrag kommen? Genügt es da, den im Grunde damit identischen Konflikt zwischen kirchlichen Wertsystemen und persönlich-profaner Wertorientierung vorwiegend durch Spannungen im sexualethischen Bereich zu exemplifizieren?

Wenn auch bei Kirchendistanzierten nicht einfach Libertinage herrscht, sondern Bereitschaft besteht, „objektiv gültige Wertschätzungen zu akzeptieren“, ethisches Verhalten für gut anzusehen, aber typisch Christliches eher als Abwendung von der Welt zu verstehen, dann müssen sich nicht nur Christen fragen (vgl. S. 60), ob sie weltfremd wirken oder mit beiden Füßen auf der Erde stehen; es müßte sich auch die Kirche prüfen, ob sie nicht durch unnötige Lasten oder durch eine mangelhafte anthropologische „Integration“ (Ausrichtung an der Gesamtstruktur des Menschen und der mitmenschlichen Beziehungen) sittlicher Normen und Handlungsanweisungen Kirchendistanziertheit schafft.

Schließlich: Zu Recht stellt das Papier die Frage in den Mittelpunkt, welches *Gottes- und Christusbild* die Kirchnahen und die Kirchenfernen haben. Im Papier heißt es: Je symbolistischer und blasser der Christusglaube wird, um so schwächer werde die Übersetzung von der Möglichkeit persönlicher Gotteserfahrung und um so un-

bestimmter würden Gottesvorstellungen. Dem wird kaum zu widersprechen sein, auch nicht dem Hinweis, daß kirchendistanzierte oder kirchenlose Religiosität nicht nur kirchlich, sondern theologisch begründet sei. Das ist vielfach nicht zu bestreiten. Geht man aber nicht etwas zu eilig über kirchenferne Gottesbilder hinweg? Es gibt doch auch die Erfahrung, daß man christliche Gottesvorstellungen im außerkirchlichen Bereich fast noch eher vorfindet als in einer verflachten Kirchlichkeit. Und kann sich in der Neigung der Kirchenfernen, Jesus vornehmlich nur als Mensch zu sehen, nicht auch etwas von der Unmöglichkeit ausdrücken, die Gottessohnschaft – übrigens auch demoskopisch – auf den Begriff bringen zu können? Für den pastoralen Ansatz sind solche Fragen wohl kaum zweitrangig.

Und um diesen Gesichtspunkt noch etwas weiter zu spinnen: Wie ist es denn geschichtlich mit der Identifikation mit Christus, schlicht mit dem Christsein in der Kirche? War nicht gerade katholische Gläubigkeit – auch wo sie *kirchlich* in Erscheinung trat – oft nicht mehr als eine christlich domestizierte Form vorchristlicher Religiosität, und dies trotz sakramentaler Christusbegegnung in Taufe, Eucharistie und Buße, Gott als Schöpfer der Welt als Vorsehung und Richter und Christus irgendwie als geschichtliche Interpretation eines vorchristlichen Vorsehungsglaubens; weit weg von einer gelebten Christozentrik? Was war das dann: legitime Variante des einen Glaubens, Vulgärform des Christseins, „vorchristliche“ Kirchlichkeit oder, gemessen an der Glaubensgrundlage, distanzierte Kirchlichkeit? Diese Frage scheint nicht unwichtig zu sein, insofern das, was wir kirchendistanzierte Religiosität oder teilweise Identifikation mit der Kirche nennen, möglicherweise gar kein völlig neues Phänomen ist, damit auch kein ausschließlich mit der *Säkularisierung* gekoppeltes Phänomen. Will man hier Teilidentifikation nicht einfach in fließende Übergänge zu einem säkularen Glaubensschwund bringen, wird man hier wohl mehr als nur eine Definitionsfrage zu prüfen haben.

Fragen, die der Vertiefung wert sind

Fassen wir von diesem Punkte her zusammen, so ergibt sich daraus ein *erster grundsätzlicher Aspekt*, der im Papier selbst noch nicht hinreichend zum Tragen kommt, der aber für die weitere Diskussion unbedingt vertieft werden müßte: *die Unterscheidung – verkürzt gesagt – zwischen teilweiser Verkümmern von Glaubensformen, kirchendistanzierter Religiosität und Entfremdung von Kirche und Christentum*. Es kann sein, daß nicht nur äußere Formen, sondern Dimensionen des Glaubenslebens verkümmern. Diese können, wenn sie z. B. das Sakramenten- oder Christusverständnis berühren oder den institutionellen oder spirituellen Aspekt an der Kirche „häretisch“ übersteigern, durchaus an die Substanz des Christseins rühren, auch ohne daß Distanzierung von der Kirche oder Entfremdung vom Christentum schlechthin die Folge ist. Entfremdung vom (kirchlichen) Christentum scheint

überall dort gegeben, wo Glaubensbewußtsein schwindet und religiöse Praxis, jedenfalls als kirchlich vermittelte Praxis, nichts bedeutet. Hier geht es um Ablehnung von Kirche und Glaube. Von kirchendistanzierter Religiosität sollte man folglich dort nicht sprechen, wo es Konflikte mit der Kirche gibt, aber die grundsätzliche Bindung im Glauben erhalten bleibt. Wo dies der Fall ist, kann es sich zwar um *Distanziertheit in der Kirche*, aber nicht um kirchendistanzierte Religiosität handeln. Um hier die notwendigen Abgrenzungen treffen zu können, scheint es durchaus sinnvoll zu sein, auch bei „Religiosität ohne Kirche“ nicht von distanzierter, sondern schlicht von nichtkirchlicher oder außerkirchlicher Religiosität zu sprechen, von wo immer die Wurzeln solcher Religiosität auch genährt werden mögen.

Ein *zweiter zu vertiefender Gesichtspunkt* fügt sich da an. Das Papier verwendet im einleitenden Teil I den Begriff „*Auswahlchristentum*“ (sogar im Plural); und dieser Begriff ist eng gekoppelt mit dem Verständnis von Teilidentifikation in Teil II und III. Dieser von dem österreichischen Pastoraltheologen *Paul Zulehner* übernommene Terminus scheint nicht sehr glücklich gewählt zu sein; er stellt das Phänomen der teilweisen Identifikation und der kirchenfernen oder nichtkirchlichen Religiosität mehr, als er es erhellt. *Auswahlchristentum*, das scheint uns kein grundsätzlich brauchbarer Begriff für die Umschreibung kirchlicher Zugehörigkeit zu sein. Natürlich wird jeder „auswählen“ nicht nur unter verschiedenen Formen kirchlicher Praxis, sondern auch unter Schwerpunkten der Frömmigkeit und des Glaubensbewußtseins. Aber diese „Auswahl“ ist doch weitgehend unbewußt, kulturgeprägt. Wenn es sich dabei aber – und das Papier sieht es so – um die Tatsache handelt, daß unabhängig von der Frage, wie weit Kernschichten christlichen Glaubens davon berührt sind, Glaubenssätze, Wertvorstellungen, Haltungen nach dem Gesichtspunkt ausgewählt werden, ob sie zum eigenen „Wertsystem“ passen oder nicht passen, dann sollte man lieber von verkümmertem Christlichkeits oder von subjektivistischer Religiosität sprechen. Ein Mensch kann ein kritisches oder weniger kritisches oder konfliktgeladenes Verhältnis zur Kirche haben. Die Kirche oder auch nur ihre Lehren und Gebote zwei- oder vierteilen kann er nicht; er muß schon die ganze, wenn auch nicht in allen Details, bejahen, sonst setzt er sich außerhalb ihrer institutionellen wie geistigen Grenzen. Etwas anderes ist es, wenn wesentliche Bewußtseins-elemente unterschiedlich entwickelt oder verkümmert sind. Zur Überwindung solcher *Verkümmern* weist das Papier – auch wenn es damit nicht alle soziologischen Felder und psychischen Strukturen abdeckt – mit seiner „*Pastoral konzentrischer Kreise*“ einen im Prinzip richtigen Weg: von den unterentwickelten Formen der Kirchlichkeit des mehr oder weniger bewußt kirchlich lebenden Christen zum voll verantworteten Christsein in der Kirche.

Aber – das wäre ein *dritter grundsätzlicher Gesichtspunkt* – man ist erstaunt, daß diese Pastoral in den Grund-

linien doch sehr abstrakt formuliert wird und eigentlich wenig auf kirchliche Grundvollzüge zurückgekoppelt wird. Die *Initiationssakramente* (Taufe, Eucharistie, Firmung) werden mit einem Satz erwähnt. Gerade über sie läuft aber der „natürliche“ Weg zu einem bewußten, im Sinne des Papiers substantiell identifizierten Christsein. Hält man trotz fruchtbarer Ansätze z.B. in den entsprechenden Synodenpapieren an einer noch ritualistischen Praxis fest (taufen und firmen, wer sich meldet bzw. gemeldet wird), wie sollen dann die „inneren Kreise“, die zugleich befähigt sind, in die äußeren auszustrahlen und „Inseln der Solidarität“ zu schaffen, wachsen?

Ein *vierter Gesichtspunkt*: Trotz sehr differenzierter Darstellung erweckt das Papier nicht den Eindruck, die Faktoren des sozialen Zusammenlebens, die kirchendistanzierte und glaubensferne Menschen erst schaffen, voll in den Blick zu nehmen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die *Familie* wird als Zelle der Sozialisation und Bezugspunkt des einzelnen mit Nachdruck herausgestellt; zu ihrer Fähigkeit oder Unfähigkeit zu religiöser Erziehung findet sich aber kaum ein Satz. Wenn aber einerseits betont wird, die *Verantwortung für die religiöse Erziehung* solle nicht zwischen Religionsunterricht, Gemeinde und Familie durch gegenseitige Anklage hin- und hergeschoben werden, und andererseits gesagt wird, der Religionsunterricht könne wenig bestimmtes religiöses Bewußtsein und kaum Praxis voraussetzen, so fragt man sich (vgl. auch ds. Heft

S. 433ff.), woher kommen die religiös verkümmerten Schüler, wenn nicht aus religiös verkümmerten Familien?

Kritische Rückfrage an die Kirche selbst

Schließlich ein *fünfter und letzter grundsätzlicher Aspekt*, der insgesamt der wichtigste sein dürfte. Das Papier ist zwar von dem Bemühen geprägt, eine offene Kirchlichkeit zu zeichnen, wenn es auch vor einer offenen Kirche – offen als „konstitutives Element“ – warnt (warum eigentlich?). Es plädiert nicht für eine ängstliche Überidentifikation, sondern für die schon zitierte „grundlegende Bindung“, die geistigen Bewegungsraum läßt. Aber das Papier beschreibt auch hier vornehmlich Rahmenbedingungen und macht nicht die Probe aufs Exempel. Es unterläßt es, nicht nur zu untersuchen, wo überflüssige Eingenengungen abgebaut werden sollten, sondern es fragt wenig oder gar nicht nach *kirchlichen Ursachen von Entfremdung*, unterläßt also die kritische Rückfrage an die eigene Adresse, die Ausgangspunkt der vom Papier vertretenen Pastoral sein könnte. Die Konflikte im ethischen Bereich werden zwar genannt, aber die Frage, wo kirchliche Moral durch Verkümmern oder Übertreibung die Christen Glaube und Kirche entfremdet, wird eigentlich nicht gestellt. Ohne solche Rückfragen bleiben die guten Ansätze etwas in der Luft hängen. *D. A. Seeber*

Interview

Wertwandel und Wertzerfall. – Psychosoziale und weltanschauliche Aspekte

Ein Gespräch mit Professor Alexander Mitscherlich

Für die Weihnachtsausgabe 1976 hat die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ eine Umfrage unter bekannten Persönlichkeiten der Bundesrepublik über den „Wandel unserer Wertvorstellungen“ veranstaltet. Unter den zahlreichen sehr unterschiedlich zu bewertenden Stellungnahmen fanden wir den Beitrag des Direktors des Sigmund-Freud-Instituts in Frankfurt und bekannten Psychoanalytikers und Sozialpsychologen Prof. Alexander Mitscherlich besonders bemerkenswert. Er erschien uns beispielhaft zu sein für eine zahlreiche intellektuelle Zeitgenossenschaft, die, ob „links“ oder „rechts“ stehend, von christlicher Wertbegründung weit entfernt, sich über den Gang der Gegenwart beunruhigt zeigt. Wir stellen Professor Mitscherlich dazu einige Fragen. Daraus entwickelte sich das folgende Gespräch. Gesprächspartner war D. A. Seeber.

HK: Herr Professor Mitscherlich, in einer Äußerung zum Thema „Wandel unserer Wertvorstellungen“ – ich beziehe mich auf die FAZ vom 24. Dezember 1976 – schreiben Sie, „ohne gemeinsame Wertvorstellungen und ohne das Anerkennen ihres verpflichtenden Anspruchs muß jede Gesellschaft an ihrem ungehemmten Egoismus zugrunde gehen“. Sehen Sie die Gefahr einer solchen Entwicklung?

Mitscherlich: Wenn Sie damit das Entstehen neuer Intoleranz meinen: ja. Jahrtausende sind hingegangen nach dem Muster mon-archischer Herrschaften, wobei ich unter Herrschaft im weitesten Sinne Regelung der Lebensverhältnisse politisch, weltanschaulich, moralisch meine. Ein Mann, eine Gruppe gaben die Richtung an, die Marsch-