

Säkularität: Die große Chance modernen Christseins

„Starte mit ‚Kirche‘ und Du verlierst die Mission.
Starte mit ‚Mission‘ und Du gewinnst Deine Kirche –
und wahrscheinlich noch mehr.“¹

Matthias Sellmann

Als im Sommer 2011 der Kölner Weihbischof Rainer Maria Woelki vom Vatikan zum neuen Bischof der deutschen Hauptstadt Berlin ernannt wurde, wurde es im deutschen Katholizismus sportlich. Die den neuen Bischof beglückwünschenden kirchlichen Grußadressen hatten eine sehr bestimmte Färbung. Dies sei eine besondere Herausforderung, sagte etwa der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Robert Zollitzsch, denn es sei schwer, in einem so säkularisierten Umfeld den Glauben zu vermitteln. In der Hauptstadt könne man ja gar nicht anders, als *in* der Welt zu stehen. Woelki selber äußerte, in der Metropole Berlin gelte es, nüchtern wahrzunehmen, dass die Kirche schrumpfe und die Säkularisierung wachsen würde. Man müsse umso deutlicher in Ethik und Politik die Maßstäbe des Glaubens vertreten.

Insgesamt hatte man, jetzt aber zugespitzt, den Eindruck, dass die Katholiken einen Bruder wie einen Fallschirmspringer in ein Himmelfahrtskommando entsenden: Berlin, die säkulare Metropole. Feindliches Gelände. Dunkle Zeiten. Bewährung geht hier vor Entfaltung.

Das Schema ist nicht unbekannt, vor allem, was die Stadt Berlin betrifft: Schon Ende der 1920er Jahre ist es der in den Berliner Arbeitervierteln wirkende Großstadtpfarrer Paul Piechowski, der angesichts urbaner Säkularität resümiert: „Tragisch vollendet sich das Schicksal der Kirche [...]. Ein Grab

1 HERBST Michael: Dem „Englischen Patienten“ geht es besser. Was können wir von der Anglikanischen Kirche lernen?, in: EHLHAUS Philipp, HENNECKE Christian (Hg): Gottes Sehnsucht in der Stadt. Auf der Suche nach Gemeinden für Morgen, S. 39–74, hier: 62 FN 88. Herbst zitiert hier die bekannte anglikanische Programmschrift ‚Mission Shaped Church‘ aus dem Jahr 2004; freie Übersetzung MS.

nach dem anderen wird ihrem Dasein ein Ende geschaufelt. Enger und enger wird ihr Atem. Todesluft weht aus ihrem Körper. Sterbende Kirche ...“²

Säkularität, das ist die sterbende Kirche, das ist die trudelnde Moral, das ist die Nacht der Kultur. Wir leben auf der schiefen Ebene und halten uns nur mühsam. Gegenwart, das bedeutet Anstrengung. Der Terminus der *Säkularität* ist innerhalb kirchlicher Optik klar negativ besetzt. Er wird auffällig oft sogar ideologisiert, indem man der kulturellen Gegenwart einen *Säkularismus* unterstellt;³ er schnappt ein wie ein Reflex, wenn kirchlich vormoderierte Situationsanalysen die moderne Gesellschaft charakterisieren; und mitunter verbreitet er sogar denselben Furor wie das Gespenst, das den Jüngern auf dem See entgegenkam (Mt 14). Der Begriff verbreitet Unruhe, er alarmiert Trotz und er offenbart eine geradezu historische Versagensangst.

Dieser Befund einer negativen Attribuierung des Säkularitätsbegriffs innerhalb der deutschen katholischen Zeitdiagnostik ist so deutlich, dass man einiges an Argumentationsmasse aufbieten muss, um für eine Alternative zu werben. Dies soll hier geschehen. Geboten wird eine Umsicht über den Sprachgebrauch und eine entsprechende Analyse. Die Intention ist dabei, auf Verengungen im Begriffsgebrauch hinzuweisen; Öffnungen herzustellen und

2 Piechowski Paul: Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen, Berlin 1927 (5. Auflage 1928), S.8. Zitiert bei Liedhegener Antonius: Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Freitag Werner (Hg.), Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum, Köln/Weimar/Wien 2011, S. 175–210, hier: 176.

3 Vgl. nur das (hier willkürlich herausgegriffene) Interview zwischen Erich Kock und Rolf ZERFAB in: DERS.: Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg im Br./Basel/Wien 1991, S. 48: „Wie sollten die Verbände und Ordinariate Mitarbeitern, die in weithin standardisierten karitativen Einrichtungen tätig und vom Säkularismus dieses Zeitalters betroffen sind, eine Erfahrung von Kirche vermitteln [...]?“ Man beachte, wie selbstverständlich dieser *Säkularismus* als gegeben angenommen wird!

Immer wieder warnt Papst Benedikt XVI. vor einem „radikalen Säkularismus“, den er in vielen Ansprachen über Begriffe wie *Konsumismus*, *Individualismus*, *Liberalismus* oder *Relativismus* zu präzisieren pflegt. Vgl. nur die an die US-Bischöfe gerichtete Ansprache anlässlich deren Ad-Limina-Besuches am 19.1.2012: „Erneut erkennen wir hier, dass dringender Bedarf an einem engagierten, gut artikulierten und gut ausgebildeten katholischen Laienstand besteht, der einen ausgeprägt kritischen Blick gegenüber der herrschenden Kultur sowie den Mut besitzen muss, einem reduktiven Säkularismus entgegenzutreten, denn dieser möchte die Kirche bezüglich ihrer Teilnahme an öffentlichen Debatten zu Themen, die die zukünftige Gestaltung der amerikanischen Gesellschaft betreffen, delegitimieren.“ Vgl. URL: <http://www.zenit.org/de/articles/ansprache-von-papst-benedikt-xvi-an-die-bischofe-der-vereinigten-staaten-von-amerika-region-iv-vi> [02.05.2013]. Zu der hier vorliegenden Sprachstrategie der Ideologisierung des weltanschaulichen Gegners mit –ismen vgl. unten im Text.

die Chancenhaftigkeit von Säkularisierungsprozessen für ein gegenwartssensibles Christsein freizulegen. Dies geschieht in fünf Gängen: Dem innerkirchlichen Begriffsgebrauch wird das ihn fundierende Muster eines *Nullsummenschemas* diagnostiziert (1). Dieses kann systemtheoretisch (2) und offenbarungstheologisch (3) aufgesprengt werden. So ergeben sich neue ekklesiologische Perspektiven (4). Diese führen zu den Chancen eines Christseins inmitten einer nicht nur erduldeten, sondern sogar erwünschten Säkularität (5).

1. Säkularität als Prozess der Enteignung im Nullsummenspiel

Eine erste wichtige Beobachtung zum allgemeinen Gebrauch des Säkularitätsbegriffes stammt von Jürgen Habermas. In seiner bekannten Friedenspreis-Rede kurz nach dem Terroranschlag von *Nine-Eleven* 2001 kritisiert er, dass man die Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne zu oft im Schema des Nullsummenspiels aufruft. Dies ist das Schema der *Verdrängung* bzw. der *Enteignung*, das sich natürlich am Reichsdeputationshauptschluss Napoleons 1802/03 ausbildet – und das trotzdem, so Habermas, bedeutende Potenzialeinsichten verstellt:

Das Verdrängungsmodell legt eine fortschrittsoptimistische Deutung der entzauberten, das Enteignungsmodell eine verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne nahe. Beide Lesarten machen denselben Fehler. Sie betrachten die Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik auf der einen, den haltenden Mächten auf der anderen Seite.⁴

Und hiernach fällt der berühmt gewordene Satz:

Dieses Bild passt nicht zu einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.

Hans Joas hat für dieses Schema des Nullsummenspiels zwischen *Verdrängung* und *Enteignung* ein anschauliches Beispiel gegeben: Er zeigt am Beispiel der Pariser Kirche St. Genoveva, dass sie von 1774 bis 1885 immer wieder zwi-

4 HABERMAS Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/Main 2001, S. 13. Dort auch das folgende Zitat. Ausführlicher zum Säkularitätsbegriff bei Habermas vgl. SELLMANN Matthias: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt am Main/New York 2007, S. 21–47, v.a. 24–27.

schen der französischen Kirche und den einzelnen revolutionären Versammlungen hin und her erkämpft und wieder verloren wurde. Mal wurde ein Kreuz als Zeichen des kirchlichen Herrschaftsanspruches über das Gebäude errichtet, mal wurde dasselbe aus symbolpolitischen Gründen wieder entfernt. Heute ist es das Pantheon großer Männer wie Mirabeau, Voltaire und Rousseau – allerdings verzichtete man am Ende konfliktmüde darauf, das Kreuz zu entfernen.⁵

Kein Zweifel: Säkularisierung, das ist zunächst historisch und mental die große Welle eruptiver oder schleichender, jedenfalls persistenter Enteignung des Kirchenvermögens zugunsten des staatlichen Gemeinwesens. Aus Sicht der Kirche versteht man die Moderne als eine Zeit, die den religiösen Akteuren und Organisationen etwas wegnimmt; die sich auf ihre Kosten breit macht; die sich selbst verliert, weil sie Gott verliert, und die Gott verliert, weil sie die Kirche verliert. Was also der eine verliert, wird dem anderen zugebucht; und was man gewinnen kann, muss man dem anderen wegnehmen.

Meistens wird dieses Nullsummenspiel so modelliert, dass dabei vor allem die Kirche als Opfer und die Moderne trotzdem als Verlierer dasteht. Doch es gibt bedeutende Ausnahmen: In seiner in Deutschland vielbeachteten *Freiburger Rede* aus dem Jahr 2011 entwickelte Papst Benedikt XVI. folgenden Gedankengang:

Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen [...] bedeuten nämlich jeweils eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt.⁶

Auch hier also: Nullsummenspiel, allerdings nun aus Sicht der Kirche positiv bewertet. Es sei eigentlich gut, dass der Staat ihr etwas wegnimmt. Und es sei geboten, getrennte Wege zu gehen. Denn jetzt, so die Prognose, werden sich Wellen der neuen Verinnerlichung und der geistlichen Vitalisierung ereignen.⁷

Ein letztes Beispiel, diesmal aus der katholischen Publizistik. Das Schema der Enteignung ist so einsozialisiert und gehört so sehr zur intellektuellen

5 JOAS Hans: Wellen der Säkularisierung, in: KÜHNLEIN Michael, LUTZ-BACHMANN Matthias (Hg.): Unerfüllte Moderne. Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Tylor, Frankfurt/Main 2011, S. 716–729, hier: 716–717.

6 BENEDIKT XVI.: Nur die Beziehung zu Gott ermöglicht eine Zuwendung zum Mitmenschen. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 25. September, in: *L'Osservatore Romano* vom 30.9.2011, S. 19.

7 Zum Ganzen ERBACHER Jürgen (Hg.): Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg im Br. 2011.

Routine, dass man sich beruflich in sehr säkularen Gewässern aufhalten kann und es trotzdem benutzt. Dies zeigt das neue Buch der Journalisten Matthias Drobinski von der Süddeutschen Zeitung und Claudia Keller vom Berliner Tagesspiegel. Die „Glaubensrepublik Deutschland“, so der Titel ihres Buches, ist nach Auskunft der beiden Autoren auf dem religiösen Markt von zwei duopolistischen Kirchen geprägt, die sich deutlich im Sinkflug befinden: „Die katholische Kirche steckt [...] in einer Identitäts-, Identifikations- und Zustimmungskrise.“⁸ Diese Krise wird ganz selbstverständlich mit dem Begriff der *Säkularisierung* gelabelt. Die Katalogisierung der *Säkularisierungsschäden* ist vielfältig, und das Buch identifiziert sie mit hoher Präzision: Kirchenaustritte, Menschenferne, Autoritarismus, Milieuauflösung bzw. Milieuerengung, unverständliche Sprache, Führungsschwäche usw. Die evangelische Kirche rückt dabei vor allem in den Blick, weil sie sich den Marktgesetzen ausliefere – als *Kirche der Freibeit*⁹ – was sich darin zeige, dass sie ökonomischen Relevanz- und Qualitätsstrategien folge. Dies habe zum einen Auswüchse in Kirchentagen, in denen Religion zur banalen Lebenshilfe degeneriere¹⁰; zum anderen führe es in die Auslieferung an die Gesetze der modernen Dienstleistungsgesellschaft. Die Autoren bringen hier den Begriff der „Selbstsäkularisierung“¹¹: Gemeint ist damit, dass die Kirchen in unkluger Weise selber dazu beitragen, überflüssig zu werden. Im Grunde gehe es ihnen ausschließlich um die Bewältigung des Mitglieder-, also des Finanz-, also des Repräsentationsverlustes.¹² Und es fällt – wie meistens im Säkularisierungsdiskurs – der Begriff des verschwindenden Profils.¹³

Ähnlich vollzieht sich die Analyse der Autoren auch für die katholische Kirche: „Die Deutschen wollen nicht mehr Papst sein.“¹⁴ In diesem Zusammenhang fällt ein längeres Zitat, das eine genauere sprachpragmatische Analyse lohnt. Im Kapitel über einen übrigens recht weltgewandten Traditions-katholiken werden diesem die folgenden rhetorischen Fragen in den Mund gelegt. Und programmatisch schließen Drobinski/Keller sich diesen Fragen an, indem sie sie als „sehr modern“¹⁵ bewerten. Die Passage lautet:

Muss die katholische Kirche nicht gerade dann Profil zeigen, Klarheit, Härte und Schärfe, wenn sie weltweit immer stärker den Konkurrenz-

8 DROBINSKI Matthias, KELLER Claudia: Glaubensrepublik Deutschland. Reisen durch ein religiöses Land, Freiburg im Br. 2011, S. 27.

9 Ebd., S. 54ff.

10 Ebd., S. 41–44, hier: 44.

11 Ebd., S. 58–59.

12 Vgl. ebd., S.56–60.

13 Ebd., S. 56.

14 Ebd., S. 29.

15 Ebd., S. 31.

kampf mit einem strenggläubigen Islam und den mit viel Geld aus den Vereinigten Staaten ausgestatteten evangelikalen Gruppen bestehen muss, und wenn sie nicht im postmodernen Pluralismus der reichen westlichen Welt verschwinden will, wo alles irgendwie gleichgültig ist? Und muss sie dies nicht auch um den Preis tun, in dieser westlichen Welt zur Minderheit zu werden, weil es der Kirche um die Wahrheit gehen muss, und nicht um die Mehrheit?¹⁶

Zu diesem Statement gibt es sehr viel zu sagen. Die hier vertretene These lautet: Innerhalb des eingeschliffenen katholischen Säkularitätsdiskurses merken wir gar nicht mehr, wie vertraut uns solche Diagnosen sind und wie schnell wir ihnen intuitiv zustimmen. Die Schlagseiten und Chiffren fallen uns gar nicht mehr auf, die in einer solchen Argumentationsstruktur liegen. Wer aber genau hinsieht, erkennt die kognitiven, legitimatorischen und interpersonellen Fallen, die hier warten. Zitate wie diese weisen eine sechsfache Prägung auf, die – so jedenfalls meine Beobachtung – den herkömmlichen, innerkatholischen Säkularitätsdiskurs dominiert. Typisch für diesen ist ...

1. ... die emotionale Geladenheit mit Ressentiments gegen *Andere*, die vorgeblich mächtiger und feindlich sind (hier: islamische Gruppen, Evangelikale), oder gleich gegen die ganze *Epoche*, die *Zeit*, die *Gegenwart* usw. (hier: „der postmoderne Pluralismus der reichen westlichen Welt, wo alles irgendwie gleichgültig ist“);
2. ... der Gebrauch des Kollektivsinguars, der in ganz unzulässiger Weise Komplexität reduziert und soziale bzw. epistemologische Phänomene entstrukturalisiert; hier: *die Kirche*; *diese westliche Welt*; *der Islam*; *die Wahrheit*;
3. ... die Ideologisierung des Diskurses, erkennbar an der Endung -ismus, mit der man aus dem deskriptiven Sprachgebrauch aussteigt und in den strategisch-intentionalen wechselt¹⁷; hier: „Pluralismus“; sowie der Hinweis auf *die Wahrheit*, die es offenbar irgendwo kodifiziert zu geben scheint, die mit *Mehrheiten* offenbar gar nichts zu tun haben kann und die darum als ein elitäres Phänomen ausgeflaggt wird;

16 Ebd., S. 31.

17 Auf die Ideologisierungseffekte durch die Endung -ismus statt der deskriptiven -isierung (also Pluralisierung statt Pluralismus, Säkularisierung statt Säkularismus, Individualisierung statt Individualismus usw.) macht aufmerksam: BOEVEN Lieven: Christlicher Glaube in einer Zeit der Verunsicherung: Theologie, Kirche und die Angst vor dem Risiko, in: HOFF Gregor Maria (Hg.): Sicher unsicher, Innsbruck/Wien 2011, S. 49–91, v.a. S. 52–61.

4. ... die Heuristik des Marktes, den man an sich ethisch fundamental kritisiert, in den Ratschlägen aber kopiert; hier: „Konkurrenzkampf“; Neid auf die Großfinanz der *Anderen*; kompetitive „Härte“;
5. ... die scheinbar alternativlose Idee, ein Profil müsse her, und das sogar noch *klar, hart, scharf*, was ja nichts anderes bedeutet als: Es müssen Exklusionen her, Außengrenzen, autoritäre Ansagen, Ent-, Unter- und Abscheidungen;
6. ... und natürlich: das Schema des Nullsummenspiels, der Verdrängung und Enteignung; hier: die Kirche wird zur „Minderheit“; man „verschwindet“.

Es ist eigens zu betonen: Weder Drobinski noch Keller stehen im Verdacht, solche Sprachstrategien kirchenpolitisch zu unterstützen. Und ihr Buch ist ein wirklich gelungenes ethnologisches Projekt, das die deutsche religiöse Szene in ihrer ganzen Vielfalt und Kreativität aufzeigt. Aber genau das ist es ja, was hier herauspräpariert werden soll: Die einseitig defizitbehaftete Perspektive auf Säkularitätsprozesse und der geradezu reflexhafte Zugriff auf die Gänze oder auf Teile der eben skizzierten Argumentationsstruktur bilden ein echtes Problem, wenn es darum geht, in einen offenen und lernenden Dialog mit moderner Gegenwartskultur zu kommen. Schließlich zitieren die beiden Autoren hier nicht nur eine rechtskatholische Meinung, sondern attribuieren sie selber als „sehr modern“. Man wüsste gerne, welcher Modernitätsbegriff hier leitend im Hintergrund steht. Offenbar einer, der modernes religiöses Leben nur im profilierten Kontrast zu modernem kulturellem Leben einspielen kann. Ist das aber schon alles, was katholische Hermeneutik zum Thema religiös-kultureller Dialoge zu sagen hätte?

Jedenfalls: Wirklich vorwerfen kann man diesen Gestus den beiden Journalisten nicht. Erstens lassen sich Massen an kirchlichen Diagnosen finden, die exakt und mitunter noch ressentimentgeladener diese sechs Kennzeichen aufrufen;¹⁸ und zweitens scheint es ja auch tatsächlich keine Alternative zu einer solchen Diskursformatierung zu geben. Säkularisierung kann aus religiöser Perspektive eben nur als Verlustgeschichte aufgerufen werden. Wirklich?

18 Man studiere nur die aktuell publizierten Abgrenzungen aus kirchenamtlicher und theologischer Sicht zur im Januar 2013 veröffentlichten Sinus-Kirchenstudie. Sehr einfach lassen sich hier die sechs Merkmale der oben notierten Argumentationsstruktur wiederfinden.

2. Systemtheoretische Sonde: Vom Nutzen des Säkularitätsbegriffes für die Religion

Auf begriffslogische Entflechtungen und auf den Zusammenhang von Struktur und Semantik ist das Instrumentarium der Systemtheorie scharfgestellt. Dies gilt auch für die Dekodierung rund um den Gebrauch des Säkularitätsbegriffes. Systemtheoretisch gelingt es, im Säkularitätsdiskurs eine bestimmte Unterstellung erstens zu extrahieren und zweitens zu erweitern. Es ergibt sich eine unscheinbar wirkende, aber wichtige Beobachtung. Unterstützt durch die einschlägigen Analysen Niklas Luhmanns lässt sich nämlich plausibel machen, „dass Religion und Säkularisierung *nur in einem religiösen Kontext* eine Opposition darstellen.“¹⁹ Der Begriff der Säkularisierung gehört also selbst zum Vokabular der religiösen Sprache! Luhmann kann zeigen, dass das System der Religion über diesen Begriff ihre andere Seite, ihre Umwelt, in den Blick nimmt, um sich selbst im Kontrast bestimmungssicherer fassen zu können. Der Begriff taugt also nur wenig zur Selbstbeschreibung von Politik oder Wirtschaft. Nicht das System Politik oder Wirtschaft trägt Klarheitsgewinne davon, wenn es sich als säkulare Politik oder säkulare Wirtschaft bezeichnet. Erst aus Sicht des Religionssystems wird deutlich, was gemeint ist: Die *säkularisierte Politik*, die *säkularisierte Wirtschaft* meint dann das, was ehemals zur Religion dazugehörte und mitumfasst wurde. Der Begriff spielt also per se eine Abwesenheit als anwesend ein, die aber nur von Seiten der Religion bemerkt werden kann. Aus Sicht des Religionssystems wird über den Säkularitätsbegriff die Entwicklung abgebildet, die wir funktionale Differenzierung nennen. Diese Differenzierungsform verändert das Design einer Religion erheblich, da sie eine „Auflösung aller kosmischen Korrelate“²⁰ beinhaltet. Nach dem Durchgang durch Differenzierung kann das Religionssystem seinen Anspruch, etwas über die Totalität der Welt auszusagen, nur noch ex negativo aufrechterhalten: Es kann seiner Umwelt einen Begriff anbieten, mit dem es dieser eine Möglichkeit verschafft, sich im Verlust jeder Totalperspektive sehen zu können. Dabei muss man mitsehen, dass nur das Religionssystem ein Interesse an der Aufrechterhaltung einer solchen Totalperspektive hat, da es sich über sie definiert und nur über sie ihre systemischen Leistungen einzuspielen vermag. Eine *säkularisierte Politik*, *Wirtschaft*, *Kunst* oder *Rechtspflege* kommt also erstens für diese nur als systemfremde Beobachtung von außen zustande, und sie ist zweitens eine Beobachtung, die intern nur in der Referenz eines Verlustes sinnhaft ist.

19 LUHMANN Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Hrsg. von André Kieserling, Frankfurt/Main 2000, S. 283 FN 14 (Hervorhebung MS).

20 Ebd., S. 287.

Insofern also das Religionssystem den Säkularisierungsbegriff zur allgemeinen Zeitdiagnose benutzt, bleibt sie in ihren eigenen Systemlogiken befangen. Das ist systemtheoretisch gesehen eigentlich nicht weiter originell und für Systeme sogar bestanderhaltend – nicht allerdings für die *Organisationen* der Systeme. Diese müssen mehrsprachig sein, sie müssen die Systemgrenzen perforieren, sie müssen strukturelle Kopplungen herstellen, wie Luhmann das nennt. Und darum wird es eng, wenn Kirchen (als Organisationsebenen des Religionssystems) die kulturellen Prozesse ihrer Umwelt vor allem mit der Grammatik der *Säkularisierung* konjugieren und damit die *Anderen* nur in der Defizitperspektive in den Blick bekommen.

Ein zweites, überraschendes Ergebnis der systemtheoretischen Analyse kommt hinzu. Wie gesehen, spielt der Säkularitätsdiskurs den Verlust der gesellschaftlichen Totalperspektive ein – ein Verlust, das sei klar vermerkt, der insgesamt einen Freiheitsgewinn bedeutet, da er die Autonomie der nunmehr säkularisierten Teilsysteme ausdrückt. Dieser Verlust scheint eine Niederlage des Religionssystems zu markieren. Aber das täuscht: Ein Begriff ist ja erst dann unwirksam, wenn er der Kommunikation gar nicht mehr angeboten wird. Diese Einsicht führt dazu, dass man aus Sicht des Religionssystems eigentlich ein vitales Interesse dafür entwickelt, den Säkularisierungsdiskurs aufrechtzuerhalten. Man reklamiert damit nämlich ex negativo die „Zentralität der Religionsfrage für das Problem der gesellschaftlichen Ordnung“,²¹

Der hier nur skizzierbare Sachverhalt bedeutet also zunächst eine enorme Schwächung des Religionssystems. Auch sie wird jetzt auf Funktionen festgelegt; sie verliert ihre stets behauptete Totaldurchdringung der Kultur- und Lebensbereiche; sie wird systemisch und immanent. Luhmann fasst den Verlust präzise als Sanktionsentmachtung des symbolischen Kommunikationsmediums *Glaube*. Man kann in der funktionalen Differenzierung kaum ohne die Kommunikationsmedien *Geld* oder *Recht* auskommen; sehr gut aber ohne das Medium *Glaube*.²² Ein Glaubensbekenntnis zu verweigern, nicht zum Gottesdienst zu gehen oder die Moral der Religion öffentlich zu missachten – all dies wird nicht wirklich mehr bestraft.

Genau diese Freisetzung aber bedeutet auch eine Dienstleistung für die Gesellschaft. Nur ein Religionssystem kann die Funktion erbringen, über ihr Gegenteil an sich selbst und an der Idee einer wie auch immer schließbaren Welt festzuhalten. So wie Personen sich auch dann zu einer Idee von Politik verhalten, wenn sie sich aktiv als *Nicht-Wähler* bezeichnen, so verhalten sie sich auch zu einer Idee von Welt-Ganzheit, wenn sie von sich sagen, sie seien säkularisiert. Über diese Semantik leistet das Religionssystem das, was Ebeling

21 Ebd., S. 281 FN 9.

22 Vgl. ebd., S. 285.

und Jünger einmal als den Haupteffekt von Religion bezeichnet haben: eine „Erfahrung mit der Erfahrung“ zu machen, eine „Unterbrechung“ zu bieten, wie Metz das nennt.

Auch der überaus religions skeptische Luhmann kommt zu dieser überraschenden Wendung. Auch in seinem Denken hat Religion keineswegs an Bedeutung verloren. Dies wird zum einen biografisch präzisiert: Religion kann Voll-Inklusion zusagen und eine Rolle anbieten, die die Person als Ganzheit in den Fokus rückt.²³ Und zum anderen diakonisch: Gerade weil die Religion keine Sanktionszwänge ausüben kann, kann sie die funktionalen Exklusionen der anderen Systeme souverän ignorieren und ihrerseits sekundäre Primärsysteme aufbieten (Diakonie, Entwicklungshilfe, Hospize, avantgardistische Sozialarbeit usw.), die die Exklusionsspiralen der funktionalen Differenzierung durchbrechen.²⁴

Kurz: Solange sich die moderne Gesellschaft über das Säkularisierungsschema beschreiben lässt, bleibt die Erinnerung an so etwas wie Ganzheit, Universalität oder gar *Heil* latent manifest. Schon insofern ist es kurzschlüssig, mit dem Begriff nur Lästiges zu meinen und ihn negativ abzutun. Aber noch mehr: Insofern sich die Organisationen des Religionssystems darauf fokussieren, diese Semantik des Ganzen, Universalen oder Heilen glaubwürdig in ihre säkulare Abwesenheit zu halten und sozusagen dreidimensional präsent zu machen, eröffnen sich ihnen neue Chancen auf Relevanz und Resonanz.

Die systemtheoretische Sonde kommt damit zu Schlüssen, die sehr leicht mit nachvatikanischer Theologie umformatiert werden können. Dies wird im Folgenden zweifach gezeigt. Offenbarungstheologisch lässt sich zeigen, dass die Kirche selbst ein Interesse haben muss, die Welt in ihre Säkularität freizugeben (3.). Und ekklesiologisch kann markiert werden, dass die Rede von der Säkularität die Kirche daran erinnert, sich von ihrer Aufgabe – systemtheoretisch: ihrer Funktion – statt von ihrer organisationalen Sozialform her zu verstehen (4.). Jedenfalls ist Land gewonnen: Es eröffnen sich epistemologische und praktische Chancen, mit der Rede von Säkularität aus der Defizitfalle gerade herauszukommen (5).

23 Hierzu ausführlicher: SELLMANN Matthias: Von der Unsicherheit, individuell sein zu wollen, in: HOFF Gregor Maria (Hg.): Sicher unsicher, Innsbruck/Wien 2011, S. 93–119, v.a. 96–107.

24 Hierzu ausführlicher FARZIN Sina: Inklusion – Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2006; sowie STICHWEH Rudolf: Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Wiesbaden 2005.

3. Offenbarungstheologische Sonde: Säkularität als „echt christliches Recht“²⁵ (Rahner)

Den Hinweis der Systemtheorie, über den Begriff von Säkularität auf die Gesamtfunktion des Teilsystems Religion zu kommen und eben nicht vorschnell in die Defizitfalle auf der Organisationsebene zu tappen, kann man theologisch dahingehend übersetzen, dass vor der ekklesiologischen Überlegung eine offenbarungstheologische stehen sollte. Diese ist ja ohnehin insofern geboten, als man mit dem Säkularitätsbegriff das Verhältnis von Religion und Welt beschreibt, was immer Welt konkret bedeuten soll. Die kosmologische Rede von Welt ist genuin theologisch aber über den Offenbarungs- und den Schöpfungsbegriff einzuspielen, jedenfalls, wenn man nachvatikanisch Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes an zur Rezeption dieser Mitteilung befähigte Subjekte versteht; eine Selbstmitteilung also, die den kommunikativen Bedingungen von Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Bedeutung und Verständlichkeit unterliegt.

Dies unterstellt, entsteht eine theologische Idee von *Welt*, die zur Differenz gegenüber dieser göttlichen Selbstmitteilung befreit ist. Analytisch ist zwischen einer Offenbarung als souveränem Ursprung in Gott und einer Offenbarung als geschichtlich verfasstem, kommunikativen Ereignis im Säkularen zu unterscheiden. Eben diese Geschichtlichkeit ist ja unhintergehbare Signum einer jüdisch-christlichen Gottesrede, und bildet eine wichtige Differenz etwa zur Offenbarungsvorstellung des Islam, der ja gerade eine Inlibration und keine Inkarnation Gottes lehrt. Inkarnation bedeutet aber nicht nur, dass sich die Selbstmitteilung Gottes im Sohn selbst als Geschichte vollzieht. Es heißt vor allem, dass auch das erkenntnismäßige Verstehen und das sprachlich-symbolische Artikulieren dieses Verstehens durch die Subjekte geschichtlich verfasst sind. Paulus fasst dies im Bild vom dunklen Wort (nach Luther): „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ (1 Kor 13,12) Gemeint ist damit nichts weniger als dies, dass wir unter geschichtlichen Bedingungen keine letzte Klarheit, ja nicht einmal echte Gewissheit über den Sinn der Offenbarung haben.²⁶

Für eine theologische Theorie der Säkularität bedeutet dies eine umwälzende Pointe. Im Gegensatz zu den offenbarungstheologischen Entwürfen

25 RAHNER Karl: Theologische Reflexionen zum Begriff der Säkularisation, in: DERS., Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln u.a. 1976, S. 637–666, hier: 640.

26 Der Kölner Systematiker Hans-Joachim HÖHN spricht im hier gemeinten Denkkontext von der „innerweltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes“ und kommt konsequent zu einer (beeindruckend intensiven) Variante negativer Theologie; vgl. Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008, S. 163.

des Ersten Vatikanums²⁷ ist die Welt nicht einfach der Schauplatz einer sich an und in ihr vollziehenden übernatürlichen Erkennbarkeit Gottes, und ist die Kirche nicht das Zeichen, das in sich Gott *beweist*. Vielmehr ist die Welt ein kommunikativer Interpretationsplatz der Selbstmitteilung und ist die Kirche ein Ort, der zeichenhaft auf die Präsenz Gottes *hinweist*. Damit verändert sich der Offenbarungsbegriff eklatant. Er wechselt von der Instruktion in die Kommunikation. Schon früh hat Rahner hierauf aufmerksam gemacht, und er hat klarsichtig die Folgen dieser Begriffsverschiebung erkannt.

Sein Aufsatz „Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation“ aus dem Jahr 1967 ist bis heute ein unverzichtbarer Beitrag zum Thema.²⁸ Auch wenn der ganze Gedankengang hier nicht ausgebreitet werden kann, so genügen doch einige Auszüge, um die ganze Sprengkraft vor Augen zu stellen. Rahner beginnt schon mit einer für den heutigen und oben einleitend kurz skizzierten Diskurs überraschend offensiven These: „Es gibt einen in der Geschichte der Kirche oft vorhandenen, falschen Integralismus, dem gegenüber die Säkularisation ein echt christliches Recht hat.“²⁹ Rahner führt aus, dass die Offenbarung falsch verstanden ist, wenn man von ihr erwartet, sie sei wie eine Karte, auf der jede Richtung und jede Route des wandernden Gottesvolkes bereits vorfixiert sei, so dass man ihr immer nur zu folgen habe.³⁰ Nein, die Offenbarung katapultiert in die Rätsel dieser Welt und ihrer Existenzorte hinein; sie ist kein Deckenfluter, der jeden Winkel ausleuchtet, sondern eher ein Licht in der Ferne, auf das hin man sich zubewegen kann, das aber jedenfalls die Entscheidung über den besten oder mindestens guten Weg in den kontingenten Raum der je eigenen Freiheit verweist. Die Offenbarung bedarf daher eines Deutungsraumes und Deutungsmutes, der selber gerade *nicht* geoffenbart ist. Mehr von ihr zu verlangen, und damit dem Risiko auszuweichen, die Offenbarung falsch oder ungenügend zu deuten, das sei eigentlich das, was die Tradition mit Konkupiszenz und als Sünde bezeichnet hat.³¹ Die Offenbarung gibt also performativ, durch sich selbst, als kommunikatives Ereignis, einen Raum frei, der säkular sein *muss*. Ja, die die Offenbarung deutende Kirche entlässt die Gesellschaft geradezu in ihre Pluralität und Säkularität, und sie muss

27 Dazu ausführlich HÜNERMANN Peter: Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als interpretatio temporis, in: BÖHNKE Michael u.a. (Hg.): Freiheit Gottes und der Menschen (FS Thomas Pröpfer), Regensburg 2006, S. 109–135, v.a. S. 109–114.

28 Ich danke Knut Wenzel, der auf einem Kongress des deutschsprachigen Netzwerks Pastoraltheologie vor einigen Jahren auf diesen Text hinwies; vgl. auch WENZEL Knut: Gott in der Moderne. Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität, in: DERS./SCHMIDT Thomas M. (Hg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg im Br. u.a. 2009, S. 347–376.

29 RAHNER: Säkularität, S. 640.

30 Vgl. ebd., S. 654.

31 Vgl. ebd., S. 660–666.

das auch tun, um die Freiheitszumutung des sich selbst mitteilenden Gottes nicht integralistisch zu unterbieten.³²

Rahner führt dies zu der spektakulären und säkularisierungstheoretisch äußerst wirkungsreichen These, dass die Offenbarung in einem gewissen Sinn mit dem Tod der Apostel eben nicht abgeschlossen ist.³³ Denn Kirche und Theologie bedürfen eines Wissens, das sie aus den durch sie selbst erzeugten und kontrollierten Quellen (wie Schriftkenntnis, Dogmen, historische Selbstvergewisserung) gerade nicht erzeugen können: „Sie [die Kirche, MS] braucht, um handeln zu können, und zwar zu einem Handeln, ohne dass sie gar nicht wäre, was sie sein muss, eine Erkenntnis der Situation, in der sie lebt. [...]“³⁴ Diese Erkenntnis aber ist nicht-geoffenbart, gehört nicht zum *depositum fidei*³⁵. Bekanntlich hat Rahner aus diesen Überlegungen heraus die Etablierung einer neuen theologischen Disziplin, der Pastoraltheologie, gefordert und diese bezeichnenderweise mit dem säkularisierungstheoretisch sehr affirmativen Begriff der *praktisch-ekkesiologischen Kosmologie* überschrieben.³⁶

Wichtig sind hier zwei Akzente: Rahner bricht konsequent das Schema des Nullsummenspiels auf und wandelt es in eine Win-win-Situation: Die Kirche profitiert von der Freiheitsinterpretation der Welt, um die Offenbarung immer besser zu verstehen; und die Welt profitiert von den Traditionen der Kirche als einer Ressource (unter anderen), um die Ahnung von Ganzheit, Heil, Gelingen nicht völlig zu verlieren.

Zweitens ist zu beachten, dass hier die Welt in einer ganz bestimmten, nämlich erkenntnistheoretischen Hinsicht gerade deswegen offenbarungsrelevant wird, weil sie sich dem direkten Zugriff durch die Offenbarung entzieht. Rahner hat deutlich gesehen, dass dies für die Theologie „sehr unheimlich“³⁷ ist und einen „Vorgang höchst seltsamer, gefährlicher und in einer Ekklesiologie noch gar nicht reflektierten Art“³⁸ bezeichnet. Aber wie gefährlich auch immer: Dieser Theologie folgend wird Säkularität kein Mangel, sondern ein Vorzug; die Kirche rückt aus ihrer doktrinierenden in eine lernende Weltposi-

32 Vgl. ebd., S. 648–655.

33 Hierzu vgl. RAHNER Karl: Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution‘, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u.a., S. 613–636, hier: 627–628.

34 RAHNER: Pastoralkonstitution, S. 628. Das Zitat ebd.

35 Vgl. RAHNER: Säkularität, S. 656; DERS., Pastoralkonstitution, S. 628.

36 Vgl. RAHNER: Säkularität, S. 655; DERS., Pastoralkonstitution, S. 629–631. Vgl. im Ganzen Rahners Handbuchprojekt zur praktischen Theologie. Rahners Beitrag zur Pastoraltheologie reflektiert LAUMER August: Karl Rahner und die praktische Theologie, Würzburg 2010.

37 RAHNER: Pastoralkonstitution, S. 629.

38 RAHNER Karl: Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, S. 13–42, hier: 18.

tion; und eine Diskriminierung von Welt bekommt den Charakter einer erkenntnisbezogenen Selbstamputation.³⁹

4. Säkularität als ekklesiologische Chance

Die bisher begriffspragmatisch und offenbarungstheologisch plausibilisierte These eröffnet eine neue Perspektive auch auf die Selbstverortung einer Kirche inmitten einer pluralen und säkularisierten Gesellschaft. Man muss in der Fluchtlinie dieser Argumentationen nicht mehr von Mangel, man kann von Chancen reden. Systemtheoretisch ist Säkularität deshalb eine große Chance der Kirchen, weil sie sie weg von der Emergenzebene Organisation auf die der Gesellschaft verweist und damit neu die externe Funktion (theologisch: die Mission) von Kirche einspielt. Offenbarungstheologisch ist Säkularität deshalb eine große Chance der Kirchen, weil sie die Welt als offenen Freiheitsraum des in seiner Selbstmitteilung abwesend anwesenden Gottes modelliert.

Beide Erweiterungen können pastoralsoziologisch so zusammengefasst werden: Säkularität ist die große Chance der Christenheit, aus der Verkirchlichungsfälle des 19. und 20. Jahrhunderts auszubrechen, in neue öffentliche, externe Relevanzen einzutreten und von hier her eine fluidere und viralere Organisation zu bilden. Säkularität ist die Chance, die sakramentale Identität von Kirche aus den Zeichen der gegenwärtigen Zeit immer neu zu lernen und zu empfangen, indem man die Sozialformorientierung einer *societas perfecta* zugunsten einer Aufgabenorientierung eines *Volkes Gottes* im Horizont seiner Basileia verlässt.

All dies sind große Theoreme, die hier in dieser programmatischen Skizzenhaftigkeit verbleiben müssen. Im Hintergrund steht jedenfalls ekklesiologisch die paradigmatische Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer Selbstbestimmung von Kirche in kultureller Differenz statt in gegenkultureller Identität.⁴⁰ Nun wird es möglich, die Missiologie und die Christologie vor die Ekklesiologie zu schalten, ja letztere aus den ersteren beiden überhaupt erst zu gewinnen.⁴¹ Damit ist pastoraltheologisch ein echter Ausweg aus dem gewie-

39 Dieser offenbarungstheologische Ansatz Rahners, der in ‚Dei Verbum‘ und ‚Gaudium et spes‘ vorgespurt ist, hat enorme methodische Konsequenzen für eine kulturhermeneutisch geöffnete Pastoraltheologie; dazu jetzt SELLMANN Matthias: Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012.

40 Vgl. ausführlicher SANDER Hans-Joachim: Nicht ausweichen. Der prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002; sowie HOFF Gregor Maria: Ekklesiologie, Paderborn u.a. 2011.

41 Vgl. das Zitat des Missionswissenschaftlers Michael Herbst am Anfang dieses Textes.

sen, was man die Verkirchlichungsfalle nennt und was gegenwärtig zu den großen Verständigungsproblemen zwischen Kirche und Säkularität beiträgt.

Dieser Begriff der *Verkirchlichung* stammt von Franz-Xaver Kaufmann. Er analysiert schon in den späten 1970er Jahren, dass der Katholizismus der bürgerlichen Gesellschaften Europas im Zuge der funktionalen Differenzierung eine Zentralisierung und Bürokratisierung des Glaubens vollzieht, deren Umfang kirchengeschichtlich als erst- und einmalig gelten kann. Die damals geäußerte These lautet:

Wir können abkürzend sagen, dass das Christentum [...] sich in dem Sinne verkirchlicht, dass das Christliche zunehmend nur noch mit dem explizit Religiösen und das Religiöse mit den etablierten Kirchen und religiösen Gemeinschaften identifiziert wird, diese selbst jedoch zunehmend den Charakter religiöser Organisationen annehmen, deren Eigendynamik mit den Möglichkeiten individuellen Glaubens nur noch sporadisch zur Deckung zu bringen ist.⁴²

Das operative Instrumentarium dieser Verkirchlichung ist von Franz-Xaver Kaufmann und Karl Gabriel oft benannt und tiefgehend analysiert worden: Ultramontanismus als ideologische Matrix; Sakralisierung der Kirchenstrukturen, v.a. des Priestertums; Gleichschaltung von Hoch- und Volksreligion; papstzentrierte Frömmigkeit; romzentrierte weltkirchliche Bürokratisierung; Spezialisierung des kirchlichen Personals auf liturgische und seelsorgliche Funktionen; verfestigter Ständedualismus aus Klerikern und Laien; katechetisch verengte Bildungsoffensiven; Zuspitzung des konfessionellen Konflikts usw.⁴³

Es steht kirchenhistorisch wohl fest, dass die deutschen Katholiken ihre Minoritätsposition im Kaiserreich nur über diese Bildung eines eigenen sozialmoralischen Zusammenhanges, eines katholischen Milieus, bewältigen konnten. Der Nachteil aus heutiger Sicht ist aber der, dass der Grundimpetus der Verkirchlichung tief einsozialisiert wurde. Die Prägung geht so tief, dass gut begründete Kritiken heute feststellen, dass selbst der 1968er-Individualisierungsschub im deutschen Katholizismus mit Mitteln ausbalanciert wurde, die den Verkirchlichungsimpuls bewahrten statt überwinden. Gemeint ist der Ansatz der *Gemeindetheologie* und der *lebendigen Seelsorge* mit sogenannten *Engagierten*.⁴⁴

42 KAUFMANN Franz-Xaver: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg im Br. u.a. 1979, S.102–103.

43 Vgl. auch KAUFMANN Franz-Xaver: Wie überlebt das Christentum?, Freiburg im Br.. u.a. 2000, S. 88ff.

44 Vgl. jetzt die intensive gemeindetheologische Kontroverse in SELLMANN Matthias (Hg.): Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg im Br.

Das ekklesiopraktische Problem der Verkirchlichungsfalle ist die Umkehr von Instrument und Zweck: Man erlernt ein Christsein nur nach Maßgabe und Rahmung des Kircheseins. Zunächst ist man *in der Kirche*, wie es dann heißt. Dort lernt man dann (bestenfalls), was es heißt, ein Christ zu sein. Das verkirchlichte Christsein ist aber sofort eines, das sich in Opposition zur säkularen Gesellschaft stellt. Innerkirchlich wird die übrige Kulturwelt gespiegelt und verdoppelt. Man liest an Kirchenpraxis (z.B. Gottesdienstbesuch, Gemeindeengagement, bestimmter Lebenswandel usw.) ab, ob und wie intensiv jemand Christ ist. Man glaubt jetzt eigene Büchereien, eigene Erziehungsstile, eigene Schulen, eigene Rollenschemata, eigene Siedlungen, eigene Feste, eigene Gruppendynamiken brauchen zu müssen. Die Maßstäbe für die Lebensrelevanz oder -irrelevanz des Glaubens werden kirchlich abgepuffert: Eine Geschichte soll angeblich schon deswegen lesenswert sein, weil sie in der Bibel steht; ein Gottesdienst soll deswegen besuchenswert sein, weil er stattfindet; ein Kleriker soll deswegen Autorität haben, weil er sie in der Kirche hat usw. Christliche Identität wird also über die Sozialform bezogen, nicht über die Symbolform. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die bellarminische Schule dieser institutionell fixierten Selbstdefinition lehramtlich überwunden, nach der die eine wahre Kirche ausschließlich dort sei, wo der *vicarius Christi*, der Papst, sie eint und sichtbar macht.⁴⁵

Dieser Ansatz trägt heute nicht mehr, da er rein immanentistisch argumentiert und erkenntnistheoretisch sowie übrigens auch kommunikationspolitisch versagt. Die Säkularität einer funktional differenzierten Gesellschaft verlangt nach pluralitätskompatiblen und differenzierungssensiblen Identitätskonzepten. Hier liegen die Chancen, die sie den Kirchen bietet. Denn das Ziel des Christseins ist nicht die Bildung von Kirche, sondern das Ziel von Kirche ist die Entwicklung von Christsein.

5. Chancen eines Christseins innerhalb säkularer Kultur: konkret

Die sich ergebende Chancenhaftigkeit führt demnach mehr zu einer christlich verfassten Kirchlichkeit als zu einem kirchlich verfasstem Christsein. Die Vorordnung und der Überschuss des Lebens vor der Deutung kann offenba-

u.a. 2013, S. 17–244. Die kritischen Anfragen an *die Gemeindeftheologie* formulieren Rainer Bucher und Herbert Haslinger, die Gegenpositionen beziehen – aus sehr unterschiedlicher Herkunft – Norbert Mette und Andreas Wollbold.

45 Vgl. HOFF Gregor Maria: Ekklesiologie, S. 192–195.

ren, dass Säkularisierung und religiöse Modernisierung eben kein Nullsummenspiel austragen. Hier liegen die enormen Lernchancen auf beiden Seiten: Plurale Differenzierung und religiöse Existenz können sich wechselseitig steigern und dynamisieren, wenn sie sich zueinander nicht antagonistisch, sondern wechselseitig lernend verhalten.⁴⁶

Für die pastoraltheologische Reflexion lässt sich diese aneinander steigern- de Produktivität vor allem an jenen Bereichen festmachen, in denen gerade eine forcierte Modernisierung religionsproduktiv wird. Dies soll abschließend skizziert werden. Fünf Bereiche sind es, die religions- und kultursoziologisch ins Auge fallen, in denen das Maß an differenzierter Modernisierung den Grad an religiöser Vitalität gerade steigert statt schwächt. Diese sind:⁴⁷

- das Erfordernis, eine Semantik für die Identitätsarbeit der Biografisierung zur Verfügung zu haben, gerade weil die Erfahrung differenzierender Gesellschaftlichkeit die Frage nach personaler Ganzheit drängend macht (Nassehi; Wohlrab-Sahr; Gabriel, Joas);
- die steigenden Bedürfnisse nach lokaler Vergemeinschaftung angesichts zunehmender delokalisierender Prozesslogiken (Gabriel; Werbick; Mette);
- die Entdeckung, dass die Freisetzung eines staatlich nicht länger mono- oder duopolistisch kontrollierten religiösen Marktes Anbieterdynamiken in Gang setzt, die ganz neue religiöse Artikulationsformen stimulieren (Joas; Kenneth-Nagel; Starck/Fincke);
- die Einsicht, dass für globale Demokratisierungs- und Tauschprozesse fundamental wichtige Semantiken säkular schwerer zu erzeugen sind als religiös; dass aber religiöse Sprachen nicht verlustfrei in säkulare übersetzbar sind (Habermas);
- die Feststellung, dass (medial oder interaktiv) intensiviertere interreligiöse Beobachtung neue Kulturformen bereitstellt, an denen man die eigene Religiosität abgrenzen, andocken, inspirieren und anpassen kann.

Diese Punkte sind hier nicht einzeln darstellbar. Kurz soll aber ein Rückblick auf das oben andiskutierte Buch von Drobinski/Keller eingefügt werden. Denn ihr Buch ist deswegen eine Freude für einen pluralitätsaffinen religiösen

46 Vgl. zum Stand der aktuellen Hinterfragung und Erweiterung der Säkularitätsthese nur SELLMANN Matthias: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt/Main, New York 2007; JOAS Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Br. u.a. 2012.

47 Beachte: Um die Literaturangaben hier nicht ausufern zu lassen, werden im Folgenden nur Namen wichtiger Autoren genannt, die die bezeichnete These jeweils breit ausgeführt haben.

Leser, weil die ganze übersprudelnde Vitalität religiöser Aufbrüche von *Individuen* gezeigt wird. Darin liegt ja gerade die Überwindung von Verkirchlichung: dass Individuen ihre religiöse Biografie gemäß den Gesetzen freiheitlicher Selbstbestimmung kreativ ausgestalten, und nicht als erstes fragen, ob die bisher bestehende Kirche da mitkommt oder mitmacht, sondern den Startpunkt neuer frischer Formen von Kirchlichkeit setzen: der Männerseelsorger, der Piusbruder, die Osnabrücker Einsiedlerin, die Käßmann-Verehrerin, das Café Krähe, der Powerpfarrer Wenz. Und noch die porträtierten höllenverängstigten Muslime des Buches sind insofern säkular beruhigend, als es auch von ihnen heißt, dass sie verschiedene Islambilder wahrnehmen und ausdifferenzieren können, so dass sie eben noch nicht bereit seien, ihr ganzes Leben auf Gott auszurichten.⁴⁸

Was hier gesagt werden soll: Modernes säkulares Leben führt nur dann zu katholischem Alarm, wenn man ausschließlich auf den Bestand einer bisherigen Kirchenpraxis guckt und den Stil eines verkirchlichten Christseins als alternativlos betrachtet. Richtet man den Blick auf die Verläufe und Kreationen eines glaubenden Lebens und auf hieraus neu entstehende Stile von Kirchlichkeit, so zeigt sich, wie viele Ressourcen und Inspirationen die Moderne bietet.⁴⁹

Man kommt dann auch heraus aus der Profilierungsfalle. Der Zwang zur kulturellen Profilierung scheint ja derzeit alternativlos zu sein. Er wird vor allem unter dem Identitätslabel geführt. Europa sucht im Euroraum nach seiner Identität und plagt sich damit, diese eventuell ohne Griechenland und seine Geschichte fassen zu müssen. CDU und CSU fragen sich, was es heute heißt, konservativ zu sein. Jede größere Stadt labelt sich im Interesse profilierten Citymarketings: *Solarstadt Freiburg*, *Barockstadt Fulda*, *Autostadt Wolfsburg*, *Universitätsstadt Göttingen*. Kein Wunder, dass man sich genötigt sieht, auch das katholische Profil festzuzurren und dafür auf die gewohnten Ressourcen zurückzugreifen: Konfessionell geschärfte Dogmatik, Zentralisierung der liturgischen Praxen und Bücher, Betonung der Kirchendisziplin, symbolpolitische Inszenierungen des kirchlichen Amtes usw.

Der Widerspruch zur gesamtgesellschaftlichen Entwicklung – falls es so etwas überhaupt gibt – liegt in der Idee, die aufgeklärten Bewohner der Moderne seien mit ihrer Komplexität so überfordert, dass sie derartige Reduktionismen wie die geschilderten präferieren und dafür große Teile ihrer individuellen Wahlfreiheiten eintauschen möchten. Dies ist zu bezweifeln. Zwar kann etwa die soziologische Milieutheorie schlagend ansichtig machen, dass überraschend starke Homogenisierungen im Lebensstilbereich greifen und dankbar

48 DROBINSKI, KELLER: Glaubensrepublik, S. 108–121.

49 Vgl. die derzeit vielbeachteten anglikanischen Aufbrüche von *fresh expressions of church*, etwa bei HEMPELMANN Heinzpeter u.a. (Hg): *Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute*, Neukirchen-Vluyn 2011.

als Muster benutzt werden. Diese Homogenisierungen laufen aber über den biografischen Nutzen, nicht über weltanschauliche Konsense und schon gar nicht über einfache Gehorsamsforderungen. Aus Sicht von kulturellen Organisationen – wie etwa Kirchen – geht es gerade darum, die eigenen Angebote für höhere und allgemeine Lebens- und Weltqualität in der Mikrologik gelebten Lebens als attraktiv und plausibel aufzuweisen. Kulturelle Resonanz erzielt man in pluraler Differenzierung, wenn man sich auf die Kreativität der Leute bezieht und deren Lebenswelten gerade nicht fremdreferentiell auf die Starre eines eigenen Profils verpflichtet. Soll heißen: Man kann, darf und sollte ruhig sperrig sein – aber so, dass sich diese Sperrigkeit klar und gewinnbringend auf eigene lebensweltliche Themen und Logiken beziehen lässt. Und diese Menschen- und Lebensnähe ist doch wohl auch genuines Anliegen des Evangeliums Jesu Christi.

Eine katholische Profilierung, die auch bei struktureller Religionsfreundlichkeit ihren Profit aus einer gegengesellschaftlichen Abwertung bezieht, führt schnell ins kulturelle Abseits und rekrutiert nur noch die, die ihren Gewinn aus solchen Satellitenflügen beziehen. Theologisch wäre übrigens näher zu bedenken, ob eine trinitarisch grundgelegte Religiosität überhaupt polarisierend werden kann, ohne sich selbst immer wieder zur je größeren Einheit hin korrigieren zu müssen. Und kommunikativ-pragmatisch entsteht ja auch ein Paradox. Der Kölner Systematiker Hans-Joachim Höhn formuliert sehr treffend: „Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, kopiert eine Strategie, die von allen Unternehmensberatern zur Profilschärfung empfohlen wird. Und wer das nachmacht, was alle anderen vormachen, hört auf, sich zu unterscheiden.“⁵⁰

Trinitätslogisch ginge es darum, die Logik der Asymmetrie zu überwinden und gerade darin von anderen unterschieden zu sein, dass man in allen das Gemeinsame statt das Trennende sucht; dass man die anderen auf- statt abwertet; dass man eine Inklusionsstrategie fährt, keine der Exklusion. Dann wäre man heute als Kirche profiliert, das wäre wahrhaft prophetisch, und das wäre die große Chance: Wenn man ein Zeichen sein will nicht für sich, sondern für eine Welt, die deswegen die Chance zur Einheit hat, weil sie von Gott her als eine gedacht wird.

Christinnen und Christen als Leute, die makeln statt mäkeln; die gerade deswegen verbinden, vermitteln und verweisen, weil ihr Glaube an den Gott der Beziehungen ihnen versagt, sich zu entziehen und zu isolieren: Die säkulare, die plurale Gesellschaft wird einem so gefassten Beitrag zur mentalen Kultur der Moderne ihr Interesse, ihren Respekt und ihr Nachfragen nicht versagen.

50 HÖHN Hans-Joachim: *Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft*, in: *ThPQ* 3 (2012), S. 227–232, hier: 230.

Literatur

- BENEDIKT XVI.: Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (Region IV-VI) anlässlich des Ad-limina-Besuchs. URL: <http://www.zenit.org/de/articles/ansprache-von-papst-benedikt-xvi-an-die-bischofe-der-vereinigten-staaten-von-amerika-region-iv-vi> [02.05.2013].
- BOEVEN Lieven: Christlicher Glaube in einer Zeit der Verunsicherung: Theologie, Kirche und die Angst vor dem Risiko, in: HOFF Georg Maria (Hg.): Sicher unsicher, Innsbruck/Wien 2011, S. 49–91.
- DROBINSKI Matthias, KELLER Claudia: Glaubensrepublik Deutschland. Reisen durch ein religiöses Land, Freiburg im Br. 2011.
- ERBACHER Jürgen (Hg.): Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg im Br. u.a 2011.
- FARZIN Sina: Inklusion – Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2006.
- HABERMAS Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001.
- HEMPELMANN Heinzpeter u.a. (Hg.): Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute, Neukirchen-Vluyn 2011.
- HERBST Michael: Dem „Englischen Patienten“ geht es besser. Was können wir von der Anglikanischen Kirche lernen?, in: EHLHAUS Philipp, HENNECKE Christian (Hg.): Gottes Sehnsucht in der Stadt. Auf der Suche nach Gemeinden für Morgen, S. 39–74.
- HOFF Gregor Maria: Ekklesiologie, Paderborn u.a. 2011.
- HÖHN Hans-Joachim: Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.
- HÖHN Hans-Joachim: Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft, in: ThPQ 3 (2012), S. 227–232.
- JOAS Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Br. u.a. 2012.
- JOAS Hans: Wellen der Säkularisierung, in: KÜHNLEIN Michael, LUTZ-BACHMANN Matthias (Hg.): Unerfüllte Moderne. Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Tylor, Frankfurt am Main 2011, S. 716–729.
- KAUFMANN Franz-Xaver: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg im Br. 1979.
- KAUFMANN Franz-Xaver: Wie überlebt das Christentum?, Freiburg im Br. 2000.
- LAUMER August: Karl Rahner und die praktische Theologie, Würzburg 2010.
- LUHMANN Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Hrsg. von André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

- PIECHOWSKI Paul: Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen, Berlin 1927 (5. Auflage 1928). Zitiert bei LIEDHEGENER Antonius: Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: FREITAG Werner (Hg.), Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum, Köln/Weimar/Wien 2011, S. 175–210.
- RAHNER Karl: Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, S. 13–42.
- RAHNER Karl: Theologische Reflexionen zum Begriff der Säkularisation, in: DERS., Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln 1976, S. 637–666.
- RAHNER Karl: Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution‘, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1976, S. 613–636.
- SANDER Hans-Joachim: Nicht ausweichen. Der prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.
- SELLMANN Matthias (Hg.): Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg im Br. 2013, S. 17–244.
- SELLMANN Matthias: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt am Main/New York 2007, S. 21–47.
- SELLMANN Matthias: Von der Unsicherheit, individuell sein zu wollen, in: HOFF Gregor Maria (Hg.): Sicher unsicher, Innsbruck/Wien 2011, S. 93–119.
- SELLMANN Matthias: Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012.
- STICHWEH Rudolf: Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Wiesbaden 2005.
- WENZEL Knut: Gott in der Moderne. Grund und Ansatz einer Theologie der Säkularität, in: DERS., SCHMIDT Thomas M. (Hg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg im Br. u.a. 2009, S. 347–376.
- ZERFAß Rolf: Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg im Br./Basel/Wien 1991.