

GERHARD KRUIP

„DIE HILFE, WELCHE DIE KIRCHE VON DER HEUTIGEN WELT  
ERFÄHRT“ (GS 44) CHANCEN UND HERAUSFORDERUNGEN  
DER SÄKULARISIERUNG FÜR DIE KATHOLISCHE KIRCHE  
AM BEGINN DES 21. JAHRHUNDERTS

Sicherlich ist meine Sicht stark geprägt von einer westdeutschen Perspektive und der Diskussionslage innerhalb der katholischen Theologie in Westeuropa. Ich weiß, dass katholische Theologinnen und Theologen in den Ländern des früheren Ostblocks eine andere Sicht auf die Gegenwart haben und aktuelle Entwicklungstendenzen in unseren immer stärker zusammenwachsenden Gesellschaften oft anders bewerten und deshalb Vorschläge für eine Reform der Kirche, wie sie von westlichen Theologinnen und Theologen erhoben werden, häufig sehr kritisch beurteilen oder sogar ganz ablehnen. Ich meine jedoch, dass wir über diese Fragen mindestens in eine intensive Diskussion einsteigen sollten. Kontroversen können, wenn sie argumentativ und verständigungsorientiert ausgetragen werden, produktiv sein und Lernprozesse in Gang setzen – und das bei allen Beteiligten. Ich verstehe meinen folgenden Artikel als einen bescheidenen Beitrag zu einer solchen Debatte. Papst Franziskus will ja ganz offensichtlich ebenfalls solche Diskussionen anstoßen und scheint keine Angst davor zu haben, dass wir nicht immer einer Meinung sind.

## 1. DER BEGRIFF DER SÄKULARISIERUNG UND SEINE PROBLEME

Das sogenannte, unter anderen auf Max Weber zurückgehende „Säkularisierungsparadigma“, nämlich die Vorstellung, dass mit der Modernisierung von Gesellschaften automatisch ein Zurückdrängen oder sogar Verschwinden der Religionen einhergehen müsse, ist in den letzten Jahren verstärkt hinterfragt worden<sup>1</sup>. Die Vorstellung eines automatischen Zusammenhangs von Moderni-

---

<sup>1</sup> Die Diskussion darum ist inzwischen sehr komplex. Ich kann sie hier nur in groben Strichen nachzeichnen, verweise aber auf gute Überblicke wie M. Luber, *Ende der Säkularisierung? Neuere*

sierung und dem Ende der Religionen erweist sich mehr und mehr als falsch. Sie entpuppt sich entweder als ideologische Fortschrittsgläubigkeit derer, für die Religion nur ein Überbleibsel vormoderner Vergangenheit ist, oder als pessimistische Verfallsideologie jener, die sich gegen die Moderne stemmen, an überkommenen Glaubensvorstellungen und Glaubenspraktiken stur festhalten und sich dann mit der Tatsache konfrontiert sehen, dass eine solche, sich selbst in ein weltfremdes Ghetto einschließende Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft an Einfluss und Attraktivität verliert. Das Beispiel der USA macht deutlich, dass es durchaus stark modernisierte Gesellschaften gibt, in denen Religionen und religiöse Gemeinschaften weiterhin eine wichtige Rolle spielen, ja, die sogar in besonderer Weise religionsproduktiv zu sein scheinen. Lateinamerika, große Teile Asiens und Afrikas sind blühende Landschaften für Religionen aller Art. Auf der anderen Seite darf man aber auch nicht naiv von einer „Wiederkehr der Religionen“ sprechen, denn es gibt durchaus auch Gesellschaften, beispielsweise im Osten Deutschlands oder in Tschechien, in denen die Sehnsucht nach Religion offenbar kaum mehr eine Rolle spielt und die dort lebenden Menschen dabei offensichtlich auch nichts vermissen. Insbesondere im Blick auf die jüngeren Generationen scheint es zumindest in Europa, aber auch in den USA und in Lateinamerika einen religiösen Traditionsabbruch zu geben<sup>2</sup>.

Es ist sicherlich hilfreich, zu versuchen, den oft sehr pauschal gebrauchten Begriff der Säkularisierung stärker zu differenzieren, um Phänomene ganz unterschiedlicher Art in den Blick nehmen zu können. Um der nötigen Anschaulichkeit und Klarheit willen, beschränke ich mich hier auf Differenzierungen<sup>3</sup>, die nur das Verhältnis des Christentums zur Moderne bzw. Spätmoderne<sup>4</sup> in europäischen Gesellschaften in den Blick nehmen.

---

*Einsichten vom 29. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie*, „Stimmen der Zeit“ 133(2008), s. 259-269, K. Gabriel, *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung*, in: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (Quaestiones disputatae 258), hrsg. A. Kreuzer, F. Gruber, Freiburg im Breisgau 2013, s. 267-277 und J. Casanova, *Europäische Säkularisierung aus globaler vergleichender Perspektive. Diagnose und Antwort*, in: *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft - Heavenward and worldly*, red. T. Dienberg, T. Eggenesperger, U. Engel, Münster 2014, s. 41-54. Meine eigene Sicht stimmt weitgehend mit der von Hans Joas überein: H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg im Breisgau 2012, v.a. s. 23-85.

<sup>2</sup> Jüngst eindrücklich thematisiert in T. Grossböling, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013.

<sup>3</sup> Die folgenden Differenzierungen sind teilweise orientiert an M. N. Ebertz, *Funktion und Transformation von Religion aus pastoralsoziologischer Sicht*, in: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (Quaestiones disputatae 258), hrsg. A. Kreuzer, F. Gruber, Freiburg im Breisgau 2013, s. 125-156.

<sup>4</sup> Auch diese beiden Begriffe kann ich hier nur in einer stark vereinfachenden Weise verwenden. Zur weitergehenden Problematisierung vgl. W. Ebbach, *Gegenwart, Epoche, Felder und Legitimität. Modi moderner und postmoderner Anschauungen*, in: „Nicht außerhalb der Welt“. *Theologie und*

Eine erste Unterscheidung ist nach den gesellschaftlichen Bereichen einzuführen, die von Säkularisierung betroffen sind, beispielsweise Staat und Politik, Wissenschaft, Sozialstruktur, Kultur und das Selbstverständnis der Individuen. Überall in Europa ist zu beobachten, dass die direkten Einflussmöglichkeiten des Staates auf die Kirchen und umgekehrt kirchlicher Akteure auf Staat und Politik im Sinne der Religionsfreiheit und der damit eng verbundenen Neutralität des Staates zurückgedrängt wurden, was aber auch meistens seitens der Kirchen durchaus akzeptiert wird. Sicherlich gibt es stärker laizistisch und stärker kooperativ ausgestaltete Kirche-Staat Beziehungen, aber so gut wie niemand möchte heute zu einem „katholischen Staat“ zurückkehren und die Staaten versuchen nicht mehr, direkt auf innerkirchliche Angelegenheiten Einfluss zu nehmen oder gar Kirchen und Religionsgemeinschaften zu bekämpfen. Wichtig ist für jede Art von Staat-Kirche-Kooperation, dass die Staaten angesichts des religiösen Pluralismus in den europäischen Gesellschaften alle Religionen gleich behandeln, wenn es etwa um staatliche Zuschüsse für diakonische Arbeit, die kirchliche Bildungsarbeit, die Erhaltung von Kirchenbauten oder kulturelle Projekte geht<sup>5</sup>. Auch die bisher privilegierten Religionen dürfen sich dieser Gleichbehandlung nicht widersetzen, sie würden sonst nur einen radikalen Abbau solcher Formen von Kooperation provozieren. Im Gegenteil, sie stabilisieren die kooperativen Verhältnisse, wenn sie gezielt auch religiöse Minderheiten in sie einbeziehen.

Auch die Wissenschaften haben sich von der Religion emanzipiert. Dort, wo Theologie noch an einer Universität vorhanden ist, was ja durchaus auch dem Willen des Papstes entspricht (vgl. EG 134), ist sie oft der Tradition entsprechend die erste Fakultät, hat aber an Einfluss auf und Relevanz für die anderen Fakultäten durchaus verloren. Sowohl das Zurückdrängen direkten Einflusses von Kirchen auf Politik und Staat als auch diese Emanzipation der Wissenschaft von der Religion lassen sich als funktionale Differenzierung<sup>6</sup> begreifen. In modernen Gesellschaften bilden sich gesellschaftliche Subsysteme heraus, die voneinander relativ unabhängig bestimmte unterschiedliche Funktionen erfüllen, dabei je eigenen Logiken folgen und nur sehr begrenzt Interferenzen von einem Subsystem auf das andere zulassen. Die Religion und übrigens auch die Moral werden dadurch zu Subsystemen neben anderen und tun sich schwer, die-

---

*Soziologie* (Katholizismus im Umbruch 1), hrsg. M. Striet, Freiburg im Breisgau 2013, s. 33-59 und H. Joas, *Glaube als Option...*, s. 106-128.

<sup>5</sup> Vgl. dazu jüngst G. Kruip, *Sozialethische Aspekte staatlicher Religionsförderung*, in: *Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 17), hrsg. M. Pulte, A. Hense, Paderborn 2014, s. 127-141.

<sup>6</sup> Als einen der ersten theologischen Bezugnahmen auf diese Theorie vgl. H. Ludwig, *Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion*, München/Mainz 1976. Heute wird v. a. Niklas Luhmann mit ihr in Verbindung gebracht. Vgl. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977.

se anderen zu beeinflussen. Meist ist dies nur noch in Form einer „Irritation“, nicht mehr jedenfalls als direkte Steuerung möglich. Ähnliche Prozesse haben sich hinsichtlich des Bereichs der Kultur und der Bildung vollzogen. Auch diese beanspruchen Autonomie gegenüber den Religionen, auch wenn hier die Einflussmöglichkeiten von Kirchen noch etwas stärker sind. In jedem Fall aber sind sie hier nur ein Akteur unter vielen anderen und können nicht mehr auf traditionelle und konventionelle Selbstverständlichkeiten vertrauen. Eine wichtige Konsequenz dieser epochalen Veränderungen ist die Tatsache, dass die Lebenswelten der Menschen weit weniger durch Religion geprägt werden als früher; einst dominante Konfessionen haben ihren fast monopolartigen Einfluss auf die Lebensformen verloren. Deshalb erodieren entsprechende religiös geprägte Milieus und stützen religiöse Überzeugungen nicht mehr. Dieser auch mit dem Begriff der „Individualisierung“<sup>7</sup> bezeichnete gesellschaftliche Veränderungsprozess hat nichts mit einem vermeintlichen Egoismus oder Individualismus zu tun, sondern kennzeichnet einen unumkehrbaren Prozess größerer Freiheit der Individuen, der ihnen freilich auch mehr Entscheidungen und damit mehr Authentizität abverlangt, darin aber auch besondere Chancen für einen wirklich eigenen Glauben mit sich bringt. Religionen können sich heute nicht mehr auf staatliche Machtverhältnisse, kulturelle Hegemonie oder soziale Plausibilitätsstrukturen stützen, sondern können nur noch auf die Wahl und die Überzeugungen der Individuen bauen.

Weitere Unterscheidungen können darin gefunden werden, dass man Religiosität überhaupt von christlicher Religiosität, konfessioneller Zugehörigkeit, Kirchlichkeit und Nähe zum kirchlichen Amt unterscheidet. Wenn man mit *Säkularisierung* im allgemeinen Sprachgebrauch grundsätzlich den Verlust oder auch das Zurückdrängen jeglichen Einflusses von Religion überhaupt in der Gesellschaft meint, so muss davon ein Prozess der *Entchristlichung* unterschieden werden. Es gibt Gesellschaften – vielleicht könnte man hier an Frankreich denken –, in denen die Individuen auf zunehmende Distanz zum Christentum gehen, durchaus aber weiterhin ein Interesse an religiösen Fragen und Religion überhaupt oder anderen Religionen haben. Hier könnte man auch von postchristli-

<sup>7</sup> Vgl. ausführlicher zu diesem Schlüsselbegriff der aktuellen Debatte um die Präsenz von Religion in der Gegenwartsgesellschaft W. Gebhardt, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (Quaestiones disputatae 258), hrsg. A. Kreutzer, F. Gruber, Freiburg im Breisgau 2013, s. 297-317; T. Eggensperger, *Individualisierung in der Moderne. Alternativentwurf zu einem Verständnis von Säkularisierung als Folge der Modernisierung*, in: *Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung*, hrsg. T. Dienberg, T. Eggensperger, U. Engel, Münster 2013, s. 105-117 und insbesondere mit Blick auf die Folgen für den Wertewandel G. Kruij, *Werteverlust – Wertewandel – Wertepolitik. Ressourcen für eine postkonventionelle Moral*, in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* Bd. 12, hrsg. V. Höhle u.a., Wien 2001, s. 137-155.

chen Gesellschaften sprechen. In Deutschland ist so etwas wie eine *Entkonfessionalisierung* zu beobachten. Viele Menschen begreifen sich zwar irgendwie weiterhin als Christen, identifizieren sich aber nicht mehr mit einer bestimmten Konfession und verlieren auch das Verständnis für die konfessionellen Unterschiede. So kam es in Deutschland beispielsweise vor, dass protestantische Christen aus ihrer evangelischen Kirche austraten, weil sie sich über den Papst geärgert hatten. In Lateinamerika kann man von einer gewissen Entkatholisierung sprechen: Zunehmend mehr Christen wenden sich protestantischen Freikirchen, beispielsweise den Pfingstkirchen, zu, fühlen sich dabei aber natürlich weiterhin als Christen, manchmal durchaus als die engagierteren und authentischeren Christen<sup>8</sup>. Auch gibt es Prozesse der *Entkirchlichung*, wenn die kirchliche Bindung und eine kirchengebundene religiöse Praxis (z.B. sonntäglicher Gottesdienstbesuch) zurückgeht, die Menschen sich aber weiterhin als Katholiken oder Protestanten verstehen, ihr Leben nach wie vor an christlichen Werten ausrichten, in Deutschland oft auch noch Kirchensteuer zahlen und bei gewissen besonderen Gelegenheiten (Beerdigungen, Hochzeiten) kirchliche Dienstleistungen in Anspruch nehmen. Klar ist, dass eine in dieser Weise gelockerte Kirchlichkeit prekär wird und leicht ganz aufgelöst werden kann, beispielsweise wenn Skandale wie sexueller Missbrauch oder ein intransparenter und verschwenderischer Umgang mit Geld in der Öffentlichkeit thematisiert werden. Als *Entklerikalisierung* würde ich Prozesse bezeichnen, in denen besonders katholische Christen ihr religiöses Leben, oft auch aus schierer Notwendigkeit heraus, ohne priesterliche Unterstützung organisieren und Laien Gemeindeleitung übernehmen, beispielsweise in den Small Christian Communities. Wenn es für eine adäquate kirchliche Praxis notwendig ist, die richtige Zeitdiagnose zu haben, so sollten alle diese unterschiedlichen Phänomene möglichst genau erhoben werden. Die Diagnose muss auch in verschiedenen Ländern und Regionen sehr unterschiedlich ausfallen.

Die Messung dieser Phänomene stellt die Sozialwissenschaften vor einige Probleme. Was sind die geeigneten Indikatoren? Ein regelmäßiger Kirchenbesuch mag etwas aussagen über die Kirchlichkeit oder Entkirchlichung eines Menschen. Welchen Werten er in seinem Leben folgt, welche moralische Sensibilität und welches ethische Problembewusstsein er hat, wird damit nicht direkt korrelieren. Umfragen, in denen es um die Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre geht, hängen in ihrem Wert sehr davon ab, wie diese „Lehre“ dann formuliert wird. Allzu einfache und platte Formulierungen eignen sich vielleicht für das Abfragen eines einfachen Kinderglaubens, werden aber möglicherweise gerade von denen zurückgewiesen, die über ein theologisch geschulteres und prob-

---

<sup>8</sup> Hierzu speziell sehr hilfreich H. W. Schäfer, *Pfingstbewegung-Sozialer Wandel und religiöser Habitus*, in: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, hrsg. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2009, s. 553-608.

lembewussteres Glaubenswissen verfügen. Und die Bereitschaft, seine Kirche finanziell zu unterstützen (durch Spenden oder Kirchensteuern) hängt möglicherweise weniger von den eigenen Glaubensüberzeugungen und der Identifikation mit der Botschaft Jesu ab, als vielmehr davon, ob man genügend Vertrauen in die rechte Verwaltung dieser Gelder in der Institution Kirche hat.

Trotz aller notwendigen Differenzierungen lässt sich jedoch bei fast allen Indikatoren beobachten: Kirchlichkeit, Glaubenswissen und die Bereitschaft, eigene Kinder im Glauben zu erziehen, nehmen von einer Generation zur nächsten fast überall in Europa dramatisch ab. Die „Weitergabe des Glaubens“ – wenn hier diese problematische Redeweise einmal erlaubt ist – von einer Generation an die nächste scheint nicht mehr gut zu gelingen<sup>9</sup>.

## 2. DIE GRÜNDE FÜR DIE VERSCHIEDENEN PHÄNOMENE VON SÄKULARISIERUNG

Schon der biblische Monotheismus sowie die jüdische Schöpfungs- und Geschichtstheologie<sup>10</sup> waren in gewisser Weise ein Beitrag zu einer ersten Säkularisierung, wurde doch sowohl Naturphänomenen als auch menschlicher Herrschaft jede Göttlichkeit abgesprochen. Beide wurden konsequent religiöser Sakralisierung entzogen. Gott ist es, der alle Dinge in der Natur geschaffen hat, sie hängen deshalb vollständig von ihm ab. Gott ist es aber auch, der irdische Mächte und Gewalten wie Werkzeuge in seiner Hand zu seinen Zwecken nutzt. Diese herrschaftskritischen Einstellungen hatten auch Auswirkungen auf die Art, wie sich Juden und Christen zu den jeweils Herrschenden verhielten und welchen Platz sie in den sie umgebenden Gesellschaften einzunehmen versuchten. Im römischen Reich beanspruchten Judentum und Christentum bereits eine gewisse Teilautonomie, sie verweigerten sich der vollständigen Integration in die ideologischen Legitimationsformen römischer Herrschaftsstrukturen. Verstärkt wurde diese teilweise Eigenständigkeit des Religiösen durch die allmähliche Herausbildung eigener Organisationsstrukturen der Kirche, insbesondere des Bischofsamtes. Der Bischof von Rom konnte deshalb am Ende des Römischen Reiches eine wichtige soziale und politische Stellung bekleiden, die die Päpste auch später immer weiter auszubauen versuchten. Anders als im Osten kam es im Westen jedoch nicht zu einem Cäsaropapismus, sondern zu den bekannten, Jahrhunderte anhaltenden Konflikten zwischen Kaiser und Papst, zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft. Erinnerung sei nur an den Investiturstreit im

---

<sup>9</sup> M. N. Ebertz, *Funktion und Transformation von Religion...*, s. 142-143.

<sup>10</sup> Hierzu schon J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968.

11. und 12. Jahrhundert. „Es sind diese stabilisierten kulturellen Spannungen, welche das Abendland von allen anderen Menschheitskulturen unterscheiden und die dynamische Entwicklung Europas zur Moderne ermöglicht haben<sup>11</sup>.“ Das Christentum kann so sicherlich als einer der wichtigsten Faktoren einer gesellschaftlichen Entwicklung betrachtet werden, die später Neuzeit und Moderne möglich gemacht haben.

Hinzu kommt, dass die Entwicklungen hin zur Neuzeit auch durchaus christlichen Werten entsprachen<sup>12</sup>. Die Vorstellung einer an der göttlichen Vernunft teilhabenden menschlichen Vernunft trug dazu bei, dass die Menschen sich einen gewissen Optimismus im Vernunftgebrauch zugetraut haben. Außerdem gibt es kaum etwas individualisierenderes als der im Glauben vernommene Anruf Gottes an den Einzelnen. Nicht zuletzt durch seine Trinitätstheologie hat das Christentum zu einem Personverständnis beigetragen, das die spätere Rede von einer unverletzlichen Würde einer jeden Person erst möglich gemacht hat. Mit dieser Würde sind aber unabweisbar Vorstellungen von persönlicher Freiheit, von der Freiheit des Gewissens, von moralischer Autonomie und damit auch von Religionsfreiheit und Menschenrechten verbunden – den Kernbeständen eines neuzeitlichen und modernen Selbstverständnisses heutiger Gesellschaften. Das Christentum und insbesondere die christlichen Kirchen sollten zwar die Moderne nicht allein als ihr Erbe für sich beanspruchen – zu sehr mussten beispielsweise die Menschenrechte anfänglich gegen den Widerstand der Päpste durchgesetzt werden. Als jedoch zuerst Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* die Menschenrechte anerkannte, musste er sich nicht an etwas anpassen, das dem Glauben und der Kirche fremd sein musste oder hätte bleiben müssen. Vielmehr findet hier eine Umkehr zu moralischen Einsichten statt, die auch zum Kern einer christlichen Moral gehören müssen. Insofern sind viele der Errungenschaften der Moderne keine Einsichten, gegen die sich christlicher Glaube und Kirche hätten wenden müssen; vielmehr mussten sie lernen, sich ihnen als Bestandteile und mögliche Entwicklungsergebnisse ihrer eigenen Tradition wieder neu zuzuwenden.

Spezielle historische Entwicklungen sind dann dafür verantwortlich, dass die Situationen zwischen katholischer Kirche und moderner Gesellschaft von Land zu Land innerhalb Europas so unterschiedlich sind<sup>13</sup>. Es ist nicht überraschend, dass es einen Unterschied macht, ob katholische Kirche und katholische

---

<sup>11</sup> F.-X. Kaufmann, *Kirche angesichts der Ambivalenzen der Moderne*, in: „Nicht außerhalb der Welt“. *Theologie und Soziologie* (Katholizismus im Umbruch 1), hrsg. M. Striet, Freiburg im Breisgau 2013, s. 93-119, 103, im Original kursiv.

<sup>12</sup> Dies betont immer wieder auch H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (Quaestiones disputatae 154), Freiburg 1994.

<sup>13</sup> Vgl. F. Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften* (Fragen der Gesellschaft), Opladen 1996. Vgl. auch H. Joas, *Glaube als Option...*, s. 34-42.

Denk- und Lebensformen über Jahrhunderte hinweg die bestehende Ordnung gestützt hatten, oder ob sie sich in Opposition zu ihr behaupten mussten. Wenn diese Ordnungen dann ins Wanken geraten, muss sich Kirche neu orientieren, sie muss andere Ressourcen aufbauen und ausschöpfen. Weil sie sehr mit dem Ancien Régime verbunden war und sich mehrheitlich lange massiv gegen die Französische Revolution gewehrt hatte, obwohl diese in ihren Anfängen gar nicht antireligiös war<sup>14</sup>, hatte es die Kirche in Frankreich besonders schwer, als die alte Ordnung zerfiel. In Deutschland verfolgte die katholische Kirche nach der Säkularisierung von 1803 und dem weitgehenden Verlust weltlicher Macht sehr erfolgreich die Strategie einer Mobilisierung katholischer Laien über katholische Verbände. Mehrheitlich begrüßte sie deshalb auch die neuen Freiheiten, die mit der Revolution von 1848 erkämpft worden waren. Wenn umgekehrt ein ideologischer Widerpart wie etwa der Sowjetkommunismus, gegen den man sich lange zu wehren hatte, plötzlich wegfällt, muss die Konstitution der eigenen Identität über andere Prozesse verlaufen als die gemeinsame Gegnerschaft und die dadurch erzeugte Wagenburgmentalität. Wenn Katholizität dann wie im Falle Polens ein starkes Element nationaler Identität ist, fällt dies leichter, als etwa im Falle Tschechiens, wo die nationale Identität sich vom Habsburgerreich und damit dem Katholizismus abzugrenzen hatte und sich eher auf den Reformator Jan Hus bezog. In Ländern, in denen die katholische Kirche der Konkurrenz anderer christlicher Konfessionen ausgesetzt war, wie etwa in Deutschland, bewältigte sie diese Prozesse der Herausbildung einer neuen Identität im Kontext moderner Gesellschaft anders als in solchen Gesellschaften, in denen sie lange ein Monopol innehatte, wie etwa in Spanien. Insgesamt spielt sicherlich auch die allgemeine Wohlstandsentwicklung eine große Rolle, ebenso wie Migrationsprozesse, die bestehende Milieus auflösen können, oder die zunehmende Bedeutung der modernen Medien, die alle traditionellen Mentalitäten damit konfrontieren, dass es auch ganz andere Mentalitäten gibt und nichts mehr einfach als selbstverständlich gültig angenommen werden kann. In all diesen Verflechtungen scheint aber doch auch der Kirche selbst ein großes Maß an Verantwortung dafür zuzukommen, ob und inwieweit sich die Menschen weiterhin an sie gebunden fühlen und ihr Autorität zugestehen. „Die entscheidende Dimension für die Erklärung von Säkularisierungsprozessen [...] ist die Haltung von Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften oder Organisationen zu einigen zentralen Fragen, nämlich zur sogenannten nationalen Frage, zur sozialen Frage, zur demokratischen Frage, zu den Fragen der Rechte des Individuums und der Frage des religiösen Pluralismus<sup>15</sup>.“

---

<sup>14</sup> H. Joas, *Glaube als Option...*, s. 75-76, vgl. auch 85.

<sup>15</sup> H. Joas, *Glaube als Option...*, s. 70-71.

### 3. DIE NÖTIGE HALTUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHE ZUR SÄKULARISIERUNG

Aus soziologischer Perspektive ist eigentlich klar, dass in der Moderne oder in der gegenwärtigen späten Moderne nur noch solche Religionen eine größere gesellschaftliche Bedeutung erlangen und über ein rückwärtsgewandtes Ghetto hinaus wachsen werden, die in ihren Angeboten kompatibel sind zu den Freiheits- und Autonomieansprüchen moderner und spätmoderner Individuen. Das bedeutet, dass sie sensibel und offen sein müssen für die Erfahrungen heutiger Menschen, den Wert der Freiheit anerkennen und konkret die Freiheit der Individuen respektieren müssen, in der Vermittlung ihrer Botschaft selbst authentisch sein und deshalb ihre Glaubens- und Moralprinzipien nicht nur als Lehre vermitteln können, sondern sowohl im konkreten Leben der einzelnen Repräsentanten ihrer Religion als auch in den Strukturen ihrer Organisation leben und verkörpern müssen. „Nicht, um sich einem Zeitgeist anzupassen, sondern weil Freiheit, als Autonomiefreiheit gedacht, dem Glauben an den menschgewordenen Gott entspricht, hat dieses Prinzip im Raum der Kirche zu greifen<sup>16</sup>.“ Der Kirche verlangt dies eine grundsätzliche Korrektur ihrer Haltung zur Welt und zu den Menschen ab. Zugleich muss sie bereit sein, selbst pluralistischer und vielfältiger zu werden. „Aus soziologischer Sicht könnte man behaupten, dass nur eine Kirche, die ihren reichen internen Pluralismus begrüßt und unterstützt, eine Chance hat, eine erfolgreiche Antwort auf vielfältige und pluralistische Herausforderungen zu bieten, die aus einer zunehmend pluralistischen Welt entstehen und so ‚katholisch‘ und ‚universal‘ bleiben<sup>17</sup>.“ Daran, ob das gelingt, wird sich auch die Zukunft der katholischen Kirche entscheiden.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche eigentlich wesentliche Voraussetzungen für das Gelingen eines solchen Projektes gelegt. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*<sup>18</sup>, die in dieser Hinsicht das bedeutendste Dokument darstellt, wird gleich zu Beginn die große Nähe zwischen der Kirche und den Menschen von heute betont: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“

---

<sup>16</sup> M. Striet, *Sich selbst als geworden beschreiben wollen. Theologie und Soziologie*, in: „Nicht außerhalb der Welt“. *Theologie und Soziologie* (Katholizismus im Umbruch 1), hrsg. M. Striet, Freiburg im Breisgau 2013, s. 13-32, 28.

<sup>17</sup> J. Casanova, *Europäische Säkularisierung...*, s. 52.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu den äußerst lesenswerten Kommentar H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Dignitatis humanae, kommentiert von Roman A. Siebenrock* [u.a.], hrsg. P. Hünermann, G. Bausenhardt, R. Siebenrock, Freiburg im Breisgau 2005, s. 581-886.

(GS 1) Deshalb steht vor den Augen des Konzils „die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2). Das Konzil konnte seine „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme.“ (GS 3) Die dafür entscheidende Grundhaltung wird am Ende der Nr. 3 unter Rückgriff auf Mk 10,45 beschrieben: „Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.“ (GS 3) Ein echter Dialog ist aber nur möglich, wenn man sich intensiv in der Zeit, in der man diesen Dialog zu führen hat, orientiert. Deshalb kommt hier die Erforschung der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) ins Spiel – und die Notwendigkeit, Antworten in „einer jeweils einer Generation angemessenen Weise“ zu formulieren (GS 4).

Das Konzil hat die gegenwärtige moderne Gesellschaft weder idealisiert noch verteufelt, sondern sich vielmehr um einen unvoreingenommenen und realistischen Blick auf sie bemüht. Die Veränderungen wurden durchaus wahrgenommen, wobei die Diskrepanz zwischen Verhalten und überkommenen Normen nicht nur als Anklage des vermeintlich unmoralischen Verhaltens führte, sondern auch als Infragestellung der bisherigen Normen gesehen wurde: „Die von früheren Generationen überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen aber den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Fall gut zu entsprechen. So kommt es zu schweren Störungen im Verhalten und sogar in den Verhaltensnormen.“ (GS 7) Dass eine autoritäre Durchsetzung von Normen heute angesichts der Individualisierung und der Autonomieansprüche der Individuen keine Chance mehr hat, ist den Konzilsvätern sehr wohl bewusst – und sie bedauern es nicht, im Gegenteil: „[...] nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht. [...] Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang.“ (GS 17) Dass er dafür der Gnade Gottes bedürfe, verlieren die Konzilsväter nicht aus dem Blick, aber das ändert nichts daran, dass Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet sein müssen und die Moralität des Menschen nicht von außen erzwungen werden kann: „Durch kein menschliches Gesetz können die personale Würde und die Freiheit des Menschen so wirksam geschützt werden wie durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist. Diese Frohbotschaft nämlich verkündet und proklamiert die Freiheit der Kinder Gottes; sie verwirft jede Art von Knechtschaft, die letztlich aus der Sünde stammt; sie respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung.“ (GS 41) Die Konzilsväter kommen zu

einer grundsätzlich positiven Bewertung der modernen Freiheitsbestrebungen: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert.“ (GS 41)

Bemerkenswert ist, dass die katholische Kirche im Konzil nicht nur von sich selbst eine veränderte Haltung der Welt und den Menschen gegenüber fordert, sondern zugleich Selbstkritik übt und anerkennt, dass sie von dieser Welt und den Menschen von heute auch zu lernen hat. Dies zeigt sich beispielsweise in dem Abschnitt über den Atheismus, für den teilweise auch die Gläubigen Verantwortung tragen. „Denn der Atheismus, allseitig betrachtet, ist nicht eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung; er entsteht vielmehr aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion, zählt. Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muß, daß sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch mißverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren.“ (GS 19) Dementsprechend kann „das Heilmittel gegen den Atheismus [...] nur von einer situationsgerechten Darlegung der Lehre und vom integren Leben der Kirche und ihrer Glieder erwartet werden.“ (GS 21) Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens erweist sich dann darin, dass „er das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane, durchdringt und sie zu Gerechtigkeit und Liebe, vor allem gegenüber den Armen, bewegt.“ (GS 21)

Einen entscheidenden Schritt in der Wahrnehmung der Realität moderner Gesellschaften geht das Konzil dadurch, dass es die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) anerkennt. „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern.“ (GS 36) Das betrifft insbesondere die Autonomie der Wissenschaften und ihrer jeweiligen spezifischen Methoden. „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern.“ (GS 36)

Der Haltung der Dialogbereitschaft entsprechend und in Anerkennung dieser Eigengesetzlichkeit der Welt verzichtet die Kirche auch darauf, in ihrer Aufgabe der Evangelisierung einseitig nur ihre Sicht zur Geltung zu bringen. „Unbefangen schätzt [...] die katholische Kirche all das hoch, was zur Erfüllung derselben Aufgabe die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Zusammenarbeit beigetragen haben und noch beitragen. Zugleich ist sie der festen Überzeugung, daß sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Mens-

chen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann.“ (GS 40) „Die Kirche anerkennt weiterhin, was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, [...]. [...] Mit großer Achtung blickt das Konzil auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft. Es erklärt auch, daß die Kirche alle diese Einrichtungen unterstützen und fördern will, soweit es von ihr abhängt und sich mit ihrer Sendung vereinbaren läßt.“ (GS 42) Die positive Einstellung zur modernen Welt paart sich mit einer offen proklamierten Lernbereitschaft: „[...] so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil.“ (GS 44) Auch deshalb bedarf die Kirche „vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.“ (GS 44) Solche Lernprozesse können auch die Organisationsstruktur der Kirche erfassen: „Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, das Zeichen ihrer Einheit in Christus, sind für sie auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben, nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann.“ (GS 44)

Diese Haltung der Offenheit, der Lernbereitschaft, der Bereitschaft zu einem echten verständigungsorientierten Dialog muss dann nicht nur nach außen, in der Begegnung mit Menschen anderer Religionen und Konfessionen oder Atheisten eingenommen und gepflegt werden, sondern genauso im Verhältnis der Katholiken untereinander. „Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe. (GS 92)

Diesen Texten aus *Gaudium et spes*, die eigentlich ein höchstes Maß an Verbindlichkeit für die kirchlichen Amtsträger beanspruchen können, steht leider eine schmerzvolle innerkirchliche Realität gegenüber, in der die hier geforderte Haltung nicht immer eingenommen wird, auch und gerade nicht von denjenigen, die in der Kirche Verantwortung tragen. Auch wenn sich seit der Wahl von Papst

Franziskus am 13.03.2013 hier inzwischen einiges zu verändern beginnt, macht die ungewöhnliche Betonung der Offenheit, mit der (im Oktober 2014) die Gespräche während der außerordentlichen römischen Bischofssynode geführt werden, noch einmal deutlich, wie sehr diese Offenheit bisher – gerade auch auf Bischofssynoden – gefehlt hat. In den letzten Jahrzehnten gab es häufig harte und ungerechte Urteile gegen Gläubige und Theologen, die in einigen Punkten nicht mit dem Lehramt übereinstimmten. Ein echter Dialog über sogenannte „heiße Eisen“ wurde häufig verweigert und kommt erst seit Kurzem mühsam in Gang. Immer noch sind Kommunikationsvorgänge und Entscheidungsabläufe, besonders über Personal- und Finanzfragen innerhalb der Kirche wenig transparent und kaum offen für die Beteiligung aller Gläubigen. Der herrschende römische Zentralismus, den ja auch der Papst in *Evangelii gaudium* (EG 16) kritisiert hat, stellt eine massive Verletzung des von der Kirche selbst verkündeten Subsidiaritätsprinzips dar. Die vor der Bischofssynode durchgeführte Umfrage, die transparente Dokumentation ihrer Ergebnisse und die Tatsache, dass auf dieser Synode nun offenbar tatsächlich offen und kontrovers diskutiert wird, sind erste Hoffnungszeichen für eine dringend notwendige Veränderung.

#### 4. EINIGE BRENNENDE FRAGEN

Die Umfrage im Vorfeld der Bischofssynode<sup>19</sup>, aber auch soziologische Untersuchungen von durchaus der katholischen Kirche nahestehenden Autoren<sup>20</sup> und Veröffentlichungen von Moraltheologen<sup>21</sup> lassen keinen Zweifel daran, dass es große Differenzen zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und dem „Glaubenssinn der Gläubigen“ gibt. Man kann diese Unterschiede, wie es das

---

<sup>19</sup> *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014*, Bonn 2014, im Internet unter [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf) [Zugang 7.10.2014].

<sup>20</sup> Um nur eine aus dem US-amerikanischen Raum zu nennen: *Church and people. Disjunctions in a secular age*, hrsg. C. Taylor, J. Casanova, G. F. McLean, Washington 2012.

<sup>21</sup> Vgl. beispielsweise *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (Quaestiones disputatae 241), hrsg. K. Hilpert, Freiburg im Breisgau 2011 oder besonders prägnant S. Goertz, *Relikte des Antimodernismus – oder: Von der Selbstfesselung katholischer Moral*, in: „Nicht außerhalb der Welt“. *Theologie und Soziologie* (Katholizismus im Umbruch 1), hrsg. M. Striet, Freiburg im Breisgau 2013, S. 121-154. Ein anderes Beispiel ist M. A. Farley, *Just love. A framework for Christian sexual ethics*, London 2006. Ihre Positionen wurden noch 2011 von der Glaubenskongregation verurteilt! Siehe die entsprechende, erschreckend schlicht argumentierende *Notificatio* unter [http://www.doctrinafidei.va/documents/rc\\_con\\_faith\\_doc\\_20120330\\_nota-farley\\_en.html](http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_faith_doc_20120330_nota-farley_en.html) [Zugang 7.10.2014].

instrumentum laboris<sup>22</sup> für die Bischofssynode tut, darauf zurückführen, dass die Gläubigen die Lehre nicht mehr verstünden oder bereits soweit in sündhaften Verhältnissen lebten, dass sie fälschlicherweise meinten, im Recht zu sein. Meines Erachtens muss man jedoch die Erfahrungen und die Gewissensentscheidungen einer solch großen Zahl von Gläubigen sehr viel ernster nehmen und fragen, ob hier nicht die kirchliche Lehre selbst in manchen Punkten moralisch falsche Schlussfolgerungen gezogen hat und deshalb korrigiert oder weiterentwickelt werden muss. Ich habe mehrfach betont, dass die Kirche ein doppeltes Glaubwürdigkeitsproblem hat und dadurch ihre moralische Autorität massiv gefährdet<sup>23</sup>. In manchen Bereichen, z. B. bei sexuellem Missbrauch oder dem rechten Umgang mit Geld hält sie sich notorisch nicht an ihre eigenen Regeln. In anderen Bereichen aber erfordert die Diskrepanz von Regeln und Verhalten nicht eine Anpassung des Verhaltens an die Regeln, sondern eine Veränderung der Regeln, die heute in ihren moralischen Konkretionen nicht mehr überzeugen, während das regelwidrige Verhalten vieler Gläubigen moralisch eigentlich gar nicht zu beanstanden ist. Am meisten betrifft dies Fragen der Sexualmoral, beispielsweise Masturbation, Sex vor der Ehe, künstliche Empfängnisverhütung, Scheidung und Wiederheirat oder homosexuelle Beziehungen. Die Meinungen der Gläubigen zu diesen Fragen sind nicht in allen Ländern gleich, jedoch zumindest in Westeuropa richten sich die katholischen Gläubigen – und dies durchaus nach reiflicher Überlegung und mit „gutem Gewissen“ – nicht mehr nach den lehramtlichen Verboten. Auch das Pflichtzölibat für Priester und die Nicht-Zulassung von Frauen zum Priesteramt findet eine große Mehrheit der Katholiken nicht mehr plausibel. Sie fürchtet zudem, dass das Zölibat zu einem solchen Rückgang der Zahl der Priester führen wird, dass eine sinnvolle Pastoral kaum mehr aufrechterhalten werden kann. Die Nicht-Zulassung von Frauen zum Priesteramt empfinden vor allem junge, gebildete Frauen als Affront und fragen sich, ob und wie sie sich mit einer Kirche identifizieren können, die die Hälfte der Menschheit allein wegen ihres Geschlechts von den entscheidenden kirchlichen Ämtern ausschließt. Um sich der Übermacht der plausiblen Argumente gegen das Frauenpriestertum zu erwehren, flüchtet sich das kirchliche Lehramt derzeit in eine absurde Verteufelung von Gender-Theorien, ja sogar des Gender-Begriffs selbst, die jedoch kaum mehr lange aufrechterhalten werden kann<sup>24</sup>. Eine große Diskrepanz erleben viele katholische Christen auch zwischen ihren Rechten

<sup>22</sup> *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*, Vatikanstadt 2013, im Internet unter [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/Dossiers\\_2012/2013-Vorbereitungsdokument-Bischofssynode.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Dossiers_2012/2013-Vorbereitungsdokument-Bischofssynode.pdf) [Zugang 7.10.2014].

<sup>23</sup> Siehe genauer: G. Kruij, *Glaubwürdigkeit und moralische Autorität*, in: „*Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*“. *Argumente zum Memorandum*, hrsg. M. Heimbach-Steins, G. Kruij, S. Wendel, Freiburg im Breisgau 2011, s. 114-124.

<sup>24</sup> Eine prägnante und überzeugende Kritik an der lehramtlichen Position in dieser Frage liefert J. Rahner, *Die Geschlechterfrage als Konfliktparadigma? (Un-)zeitgemäße Bemerkungen zur*

und Beteiligungsmöglichkeiten innerhalb der Kirche und ihrem Rechtsstatus als Bürgerin oder Bürger demokratischer Staaten. Entscheidungen, die ohne demokratische Beteiligung getroffen werden, erscheinen ihnen hinsichtlich ihrer Legitimität deshalb als grundsätzlich fragwürdig. Dabei empfinden sie die katholische Kirche als unglaubwürdig, wenn sie nach außen als Verteidigerin der Menschenrechte auftritt, nach innen diese aber in mancher Hinsicht verletzt, vor allem hinsichtlich der bereits erwähnten Problematik der vollen Gleichstellung der Geschlechter. Alle diese Fragen können hier nicht im Detail geklärt werden. Sie seien genannt als diejenigen Probleme, an deren Lösung sich die Zukunft der katholischen Kirche in unseren spätmodernen Gesellschaften entscheiden dürfte, weil nur dann, wenn sich Kirche hier bewegt, sie auch weiterhin glaubwürdig für Jesu Botschaft eintreten kann<sup>25</sup>.

## SCHLUSS

Ich schließe mit einer kurzen theseartigen Zusammenfassung: Große Teile dessen, was man „Säkularisierung“ nennt, hat als letzte Ursachen Werte und Vorstellungen vom Menschen und menschlicher Gesellschaft, die aus dem Judentum und dem Christentum stammen. Zumindest hat die Konstellation, in der sich das Christentum im Mittelmeerraum und später in Europa entwickelt hat, erheblich zu den modernen Entwicklungen beigetragen, von denen bestimmte Arten von Säkularisierungsprozessen ein nicht mehr umzukehrender Teil sind. Anstatt sich „antimodernistisch“ gegen diese Prozesse zu stemmen und sie als feindlich zu identifizieren, sollte die Kirche in ihnen wichtige Elemente eigener Traditionen und Werte erkennen und sich auf dieser Grundlage auf eine echte Inkulturation in die spätmoderne Gesellschaft einlassen. Sie würde dadurch nichts verlieren, sondern Kernbestände ihrer eigenen Werte wiedergewinnen und sehr viel glaubwürdiger leben können. Verweigert sie sich dem, läuft sie Gefahr, nur noch in einer fundamentalistischen Nische der Gesellschaft zu überleben, in der sie aber nicht wirklich glaubwürdig die Kirche Jesu Christi sein kann. „Ein Antimodernismus als Identitätsvergewisserung nach innen unter gleichzeitiger Adaption moderner administrativer Strukturen“ wäre „unter den Bedingungen fortschreitender Differenzierung der Gesellschaft einerseits und unter dem

---

*Rolle der Frau in Theologie und Kirche*, in: „Nicht außerhalb der Welt“. *Theologie und Soziologie* (Katholizismus im Umbruch 1), hrsg. M. Striet, Freiburg im Breisgau 2013, s. 181-205.

<sup>25</sup> Entsprechende Reformforderungen haben wir im Anschluss an das 2011 veröffentlichte Theologenmemorandum im folgenden Sammelband differenzierter dargestellt: „*Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*“. *Argumente zum Memorandum*, hrsg. M. Heimbach-Steins, G. Kruij, S. Wendel, Freiburg im Breisgau 2011.

Anspruch individueller Autonomie in der privaten Lebensführung und Fragen weltanschaulich-religiöser Orientierung andererseits desaströs<sup>26</sup>.“ Erst wenn sich die Kirche aus ihrer dogmatischen und moralisch-rigorosen „Selbstfesselung“ befreit, kann sie zu einer „lernenden Organisation“<sup>27</sup> werden. Die notwendigen Lernprozesse zur Inkulturation in die spätmoderne Gesellschaft setzen eine veränderte Haltung voraus und die Bereitschaft zur Reform kirchlicher Strukturen – ganz so, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil bereits grundgelegt worden sind.

### Zusammenfassung

Nach einer einführenden Klärung und Problematisierung des Begriffs der Säkularisierung geht der Autor auf die unterschiedlichen Gründe von Säkularisierungsprozessen ein und stellt dabei heraus, dass deren Triebkräfte durchaus auch mit christlichen Werten zu tun haben. Auf dieser Grundlage wird im dritten Teil die Haltung beschrieben und begründet, die die Kirche der Säkularisierung gegenüber einnehmen sollte, und zwar sowohl, um sich selbst immer wieder zur Botschaft Jesu zu bekehren, als auch, um Menschen auch heute evangelisieren zu können. Als einer der wichtigsten Punkte wird dabei der notwendige Respekt vor der Autonomie aller Menschen hervorgehoben, der mit der Anerkennung der Würde eines jeden Menschen aufs engste verbunden ist. Im Sinne eines Ausblicks werden am Ende die Konsequenzen aufgezeigt, die sich daraus für die Klärung einiger bisher sehr umstrittener Fragen innerhalb der katholischen Kirche ergeben.

„Aid which the Church receives from the contemporary world“ (GS 44).  
Impulses and challenges of secularization  
for the Catholic Church at the beginning of 21st century

### Summary

After having clarified the concept of secularization and outlined its problems, the author gives an overview of the different causes of secularization and points out that the forces driving the process of secularization have Christian origins. On this basis, in the third part of the article, the author describes and lays the foundation for a new attitude for the Church towards secularization, necessary both for being able to convert herself to the gospel and to evangelize people in the world today. One of the most important parts of this attitude is respect for the autonomy of every human person, intrinsically related to respect for the dignity of every person. The end of the

<sup>26</sup> M. Striet, *Sich selbst als geworden beschreiben wollen...*, s. 27.

<sup>27</sup> So auch F.-X. Kaufmann, *Kirche angesichts der Ambivalenzen der Moderne...*, s. 112.

article, looking to the future, points out the consequences of such an attitude towards the discussion of some burning questions in the Church.

„Pomoc, jaką Kościół uzyskuje od dzisiejszego świata” (KDK 44).  
Impulsy i wyzwania sekularyzacji wobec Kościoła u początku XXI w.

### Streszczenie

Po początkowym wyjaśnieniu i problematyzacji pojęcia sekularyzacji, autor przechodzi do różnych przyczyn procesu sekularyzacji, stwierdzając, że jego siła napędowa ma również chrześcijańskie korzenie. Na tej podstawie zostaje w części trzeciej artykułu przedstawiona i uzasadniona postawa, jaką Kościół powinien zająć wobec sekularyzacji, aby zarówno siebie nieustannie nawracać do Ewangelii Chrystusowej, jak też, aby móc ewangelizować również współczesnych ludzi. Jako jeden z najważniejszych punktów określony zostaje respekt wobec autonomii każdego dzisiejszego człowieka, który jest ściśle związany z uznaniem godności każdej istoty ludzkiej. W ramach wniosków zostają w końcowej części określone konsekwencje, które są pomocne w wyjaśnieniu szeregu kontrowersyjnych pytań wewnątrz Kościoła.

Schlüsselworte: Kirche; Säkularisierung; Evangelisierung; Autonomie; Moderne; Lernprozess; Reform der Kirche.

Keywords: Church, secularisation, evangelisation, autonomy, modernity, process of learning, Church Reform.

Słowa kluczowe: Kościół, sekularyzacja, ewangelizacja, autonomia, nowożytność, proces uczenia się, reforma Kościoła.