

## Zum Wandel kirchlichen Selbstverständnisses in der Moderne

Um Phänomen und Begriff der Säkularisierung zu verstehen, ist es hilfreich, die ekklesiologische Ausgangslage am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ins Auge zu fassen. Bevor wir also nach Säkularisierung fragen, sei ein kurzer Blick auf das Selbstverständnis der Kirche und ihres Bezugs zur sie umgebenden Gesellschaft in der Moderne geworfen.

### Kirche und Gesellschaft

*Die Kirche ist als „geistliche und übernatürliche Gemeinschaft“ gleichwohl eine „allen sichtbare Gesellschaft“, die zugleich „eine vollkommene Gesellschaft darstellt“, da sie „ganz in sich gesammelt und zur Einheit geschlossen“ ist. Sie ist „die einzige Heilsgemeinschaft, die bis zum Ende der Welt in ihrer Verfassung stets unveränderlich und unbewegt dasteht. (...) wohl entfaltet sie sich je entsprechend ihrem Alter und der Verschiedenheit der Umwelt, in der sie lebt unter ständigen Kämpfen. Trotzdem bleibt sie unveränderlich in sich und der von Christus empfangenen Verfassung. Nie kann deshalb Christi Kirche ihre Wesenszüge und ihre Gaben verlieren: ihr heiliges Lehramt, ihr Priesteramt und Hirtenamt.“<sup>1</sup>*

Bemerkenswert an diesem Text für das I. Vatikanum (dem Entwurf einer Konstitution über die Kirche, der dem Konzil vorlag, aber nicht zur Diskussion kam und nicht verabschiedet wurde,

1 J. Neuner / H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger, Regensburg 1975, 261ff. (Art. 389–394).

also zwar kein kirchenamtliches Dokument ist, gleichwohl aber die dogmatische Lehre über die Kirche zwischen I. und II. Vatikanischem Konzil geprägt hat) ist, dass Kirche im Wesentlichen als sichtbare Organisation verstanden wird, die aber als solche übernatürlichen Charakters ist. Als „vollkommene Gesellschaft“ (*societas perfecta*) sind daher die „Elemente ihrer Vollkommenheit (...) nicht nur transzendenter, sondern auch empirischer Art“<sup>3</sup>, sie meinen nicht nur das unsichtbare theologische Wesen, sondern eben auch die soziale Gestalt der Kirche. Deshalb ist sie nach diesem ihrem Selbstverständnis eine nach außen geschlossene, unveränderliche Größe, die in einer Außenperspektive gar nicht erfasst werden kann.

*„Die Verbindung Kirche und Gesellschaft konnte in dieser Konzeption nur eine Binnenbetrachtung und Selbstreflexion sein: eine Betrachtung der gesellschaftlichen Verfaßtheit dieser – katholischen – Kirche selbst. Das Verhältnis der Kirche als Gesellschaft zur menschlichen, modernen Gesellschaft konnte nur durch Abhebung und Abgrenzung bestimmt werden. (...) Die Folge dieser Auffassung war, daß diese Kirche eine gesellschaftliche Teilkultur innerhalb der allgemeinen Kultur bildete – es entstanden die Bemühungen um eine spezifisch katholische Kunst, Literatur, Wissenschaft und Philosophie –, was nicht nur zu Spannungen, sondern zugleich zur Abschließung und zur Gettoisierung führte, zur ‚Gesellschaft in der Gesellschaft‘.“*

Gerade deshalb aber ist die Betrachtung der Kirche als Teilsystem einer Gesellschaft durchaus möglich und auch theologisch relevant. So lässt sich zeigen, dass das Selbstverständnis als *societas perfecta* keineswegs das unveränderliche Wesen von Kirche beschreibt, sondern vielmehr erst möglich wurde aufgrund ganz bestimmter, kontingenter geschichtlich-gesellschaftlicher Bedingungen, die das Phänomen des einheitlichen Katholizismus mit geprägt haben. Das sind im Wesentlichen die Bedingungen des 19. Jahrhunderts.

2 Vgl. P. Granfield, Aufkommen und Verschwinden des Begriffs „societas perfecta“, in: *Conc(D)* 18 (1982), 460–464.

3 F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Br. 1979, 37.

4 H. Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, in: *CGG* 29 (1982), 163–179, hier 163f.

Das zeigt schon ein Blick auf das vorneuzeitliche Kirchenverständnis. Die Repräsentanz des Religiösen war im Mittelalter keineswegs exklusiv auf die Kirche eingeschränkt: Es gab nicht ‚hier‘ Kirche als in sich geschlossene Größe und ‚dort‘ das Draußen der übrigen Welt. „Zwar begriffen sich Staat und Kirche als getrennte Institutionen, aber spezifisch weltliche bzw. religiöse Belange – als wären jene nur Sache des Staates und diese nur Angelegenheit der Kirche – gab es kaum.“<sup>5</sup> Auch wenn kirchliche Instanzen das christliche Deutungssystem der Welt in besonderer Weise repräsentierten, so verstanden sich doch alle Ordnungen und Systeme als in den religiösen Kosmos eingegliedert und ihm zugehörig; d. h. Kirche war nicht selbst und alles andere ausschließend dieser Kosmos, sondern deutete ihn für alle Bereiche, die selbst wiederum ihre Interessen und Ansprüche in dieses Deutungssystem einbrachten.

Der Übergang von diesem unspezifischen Kirchenverständnis zur *societas perfecta*-Lehre war bedingt durch den Verlust des kirchlichen Deutungsmonopols absoluter Wirklichkeitsbestimmungen infolge der Reformation und der darauf folgenden Konfessionalisierung des Christentums: Der im Mittelalter unbestrittene Anspruch auf Repräsentanz letzter Wirklichkeit wurde nun in der pluralen Situation aufrecht erhalten durch die Sakralisierung der eigenen Strukturen.<sup>6</sup>

Die Etablierung des geistlichen Regiments der katholischen Kirche war geleitet von einer Zentralisierung, Hierarchisierung und bürokratisch strukturierten Kontrolle, deren wirksame Realisierung allerdings erst unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts möglich wurde. Denn auf die Krise dieses Jahrhunderts – beginnende Trennung von Staat und Kirche, Ausdehnung des Kompetenzbereichs des Staates (z.B. Schulwesen, Zivilehe), Industrialisierung mit Herausbildung neuer Klassen und Weltanschauungen – reagierte die katholische Kirche ihrerseits mit dem

5 R. van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung 16.–18. Jahrhundert, München 1994, 38; vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 66.

6 Vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 48–50.

Aufbau einer zentralisierten bürokratischen Verwaltung. Mit der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats auf dem I. Vatikanum wurde schließlich das römisch-kuriale Entscheidungsmonopol theologisch durchgesetzt und legitimiert.

Als sakrale Institution konnte diese Kirchenorganisation unter den Katholiken transnational Akzeptanz finden und den Katholizismus als Sozialphänomen hervorbringen, der durch kirchlichen Triumphalismus bei gleichzeitiger Abgrenzung gegen alles Außer-katholische gekennzeichnet war: Die Kirche wurde zu einer Gesellschaft in der Gesellschaft („katholisches Milieu“).<sup>7</sup>

*„Das entscheidend Neue dieser Situation gegenüber dem mittelalterlichen Christentum ist in dem Umstand zu sehen, daß hier das spezifisch religiöse Moment, nämlich das Katholischsein, zum dominierenden sozialen Strukturierungsmerkmal wurde. Nicht nur die spezifisch religiösen, sondern nahezu alle sozialen Beziehungen wurden nach dem Gesichtspunkt der Konfessionszugehörigkeit geordnet, so daß die Katholiken selbst in der Diaspora in einer Art frei gewählter Selbstbegrenzung lebten, die geradezu teilgesellschaftlichen Charakter hatte.“<sup>8</sup>*

Aufgrund dieser Bedingungen konnte Kirche sich tatsächlich verstehen und darstellen als eine in sich geschlossene „vollkommene Gesellschaft“, die in sich fest steht – freilich konnte dies auch vergessen machen, dass es sich dabei nicht um das ewige Bild einer geschichtlichen Krisen und Entwicklungen enthobenen Kirche handelte, sondern um das geschichtlich-gesellschaftlich bedingte, kontingente Selbstverständnis der Kirche des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.

Nach dem Zweiten Weltkrieg sind freilich die sozialen Bedingungen des „katholischen Milieus“ zerfallen: Vermischung der Konfessionen, Verbreitung der allgemeinen Kultur durch Massenkommunikationsmittel, wirtschaftliche Entwicklung mit Steigerung der Mobilität und Beschleunigung des sozialen Wandels,

7 Vgl. bes. M. N. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“, in: P. Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, 132–163, bes. 137f; K. Gabriel, *Gesellschaftliche Bedingungen und Folgern des Zentralismus in der katholischen Kirche*, in: *Diak.* 19 (1989), 366–373.

8 F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, a.a.O., 91f.

dadurch bedingte Entwertung von Traditionen und Relativierung fester Bindungen, Individualisierung.<sup>9</sup> Daraus resultieren einige Veränderungen im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft<sup>10</sup>:

1. Die Katholiken sind nun mit der bisher abgewehrten Moderne konfrontiert, womit Desorientierung und Polarisierung einhergehen.
2. Das kirchlich und christlich Zurechenbare verengt sich auf den Bereich dessen, was gesamtgesellschaftlich als spezifisch religiös angesehen wird.
3. Die Kirchenmitglieder übernehmen das kirchliche Glaubens- und Wertesystem in Auswahl und stehen z.T. in Differenz zu den offiziellen Äußerungen ihrer Kirche; verschärft zeigt sich das durch den Generationsbruch in Glaubens- und Wertfragen seit den 1970er Jahren: Religion scheint nur etwas für Ältere zu sein.<sup>11</sup>

### Säkularisierung?

Der Begriff „Säkularisierung“ ist insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg auf dem europäischen Kontinent zu einer Art Schlüsselbegriff für die Beschreibung des Verhältnisses von christlichem Glauben und moderner Gesellschaft geworden. Danach meint „Säkularisierungsprozess“ zumeist den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Religion durch eine fortschreitende „Verweltlichung“ aller Bereiche. In dem Schlagwort verbindet sich eine differenzierte Analyse mit einer generalisierenden Deutung des Wandlungsprozesses.

Ursprünglich bezeichnete „Säkularisierung“ den Entzug kirchlicher Besitztümer durch den Staat und deren Verwendung zu profanem Gebrauch. Seine Karriere als Kategorie zur Interpretation der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwick-

9 Vgl. ders., Die Kommunikation in der Kirche, in: *Orien.* 54 (1990), 128–132, hier 130.

10 Zum Folgenden: F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 93f.

11 Vgl. R. Köcher, Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland, in: F. X. Kaufmann / B. Schäfers (Hrsg.), Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland, Opladen 1988, 145–158, bes. 148f; K. Gabriel / F. X. Kaufmann, Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: ebd., 31–57; H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984, 53–55.

lungen im zuvor beschriebenen Sinne der Verweltlichung startete dann zu Beginn des 20. Jahrhundert, bis er seit den 1950er Jahren zum nahezu selbstverständlichen Schlüsselbegriff für die Beschreibung des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft wurde, dann allerdings – spätestens seit dem 11. September 2001 – problematisiert wurde unter dem Stichwort „Rückkehr der Religion“.<sup>12</sup> Bei dieser Bedeutungsübertragung erhielt der im ursprünglich juristischen Sinn eindeutige Begriff freilich eine eigentümliche Ambivalenz und Doppeldeutigkeit, an der dann verschiedenste Interpretationen anknüpfen konnten:

*„Einerseits steckt in Begriff und Problem der Säkularisierung immer das Moment der Differenz, des Bruchs zwischen einer von Glaube und Kirche geprägten und geordneten und einer von diesen Bindungen emanzipierten Gesellschaft und Kultur, zwischen der selbstverständlichen Geltung religiöser Vorstellungen und Normen und deren Unselbstverständlichwerden. Die Rede vom neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß setzt demnach das Bewußtsein einer grundlegenden Zäsur im Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft voraus. Andererseits – und darin liegt die Ambivalenz – bezieht man im Stichwort Säkularisierung Christentum und Moderne trotz aller Differenz- und Diskontinuitätserfahrung nochmals aufeinander, indem etwa nach dem Beitrag des Christentums zur Herausbildung der modernen Welt gefragt wird oder nach der Präsenz des Christlichen unter den veränderten Bedingungen der modernen Gesellschaft in einem neuen sozialen und geistigen Kontext.“<sup>13</sup>*

Was den empirischen Befund angeht, lassen sich drei Entwicklungskomplexe voneinander abheben, die – ineinander verflochten – den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess charakterisieren: 1. Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme (Staat, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst, Privatleben u.a. funktio-

12 Vgl. bes. R. Schröder, Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: Ch. von Braun / W. Gräb / J. Zachhuber (Hrsg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007, 61–73; J. Zachhuber, Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: ebd., 11–42; I. U. Dalferth, Religionsfixierte Moderne? Der lange Weg vom säkularen Zeitalter zur post-säkularen Welt, in: *Denkströme* 7/2011, 9–32.

13 U. Ruh, Säkularisierung, in: CGG 18 (1982), 59–100, hier 63.

nieren autonom nach je eigenen Gesetzlichkeiten), 2. Weiterwirken bzw. Übernahme religiöser Symbole und Deutungsmodelle im „weltlichen“ Gebrauch, 3. Schwund kirchlicher Bindung und der ihr zugehörigen religiösen Praxis.<sup>14</sup>

Wie sind diese Befunde zu interpretieren? Welche Bedeutung hat der Wandel der Religion in der Moderne? Was ist da um- oder aufgebrochen und inwiefern lässt sich das mit dem Begriff Säkularisierung erklären? Es gibt sehr unterschiedliche Deutungen dieses Prozesses.

Karl Löwith hat in „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (1952) die moderne Welt in ihrem Selbstverständnis als Fortschrittsgeschichte abgeleitet aus der „theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens“: er versucht zu „zeigen, daß die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet.“<sup>15</sup> Für Löwith ist diese Säkularisierung freilich selbst schon Ausdruck des Untergangs des Christentums: Seine Endzeithoffnung erwies sich als maßlos und ist gescheitert. Dieses Eschaton hat die Neuzeit deshalb aufgegeben, hat aber die Struktur des christlichen Geschichtsglaubens mit Anfang und Ende überführt in den „weltliche[n] Glaube[n] an eine fortschreitende Beherrschbarkeit der Welt“<sup>16</sup>. Dadurch rückt „die moderne Geschichte in ein paradoxes Licht: sie ist christlich von Herkunft und antichristlich im Ergebnis.“<sup>17</sup>

*„Die moderne Welt ist gleichermaßen christlich und unchristlich, weil sie das Ergebnis eines Jahrhunderte alten Säkularisationsprozesses ist. Verglichen mit der heidnischen Welt vor Christus, die in all ihren Erscheinungen religiös und abergläubisch (...) war, ist unsere moderne Welt weltlich und profan und doch abhängig vom christlichen Glaubensbekenntnis, von dem sie sich emanzipiert hat.“<sup>18</sup>*

14 Vgl. ebd. 72–85.

15 K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart u.a. 61973, 11f.

16 Ebd. 182.

17 Ebd. 184.

18 Ebd. 183.

Diese These Löwiths hat *kirchlicherseits* (freilich unter Absehung seiner Diagnose vom Ende des Christentums) begierige Aufnahme gefunden: Neuzeit als Säkularisat des Christlichen konnte verstanden und gleichsam reklamiert werden als etwas, das aus dem Christlichen indirekt noch lebt, aber seinen wahren Ursprung hinter sich gelassen hat und darum in sich brüchig geworden ist; so meinte man, auf das baldige Ende dieser „säkularen“ Neuzeit hoffen zu können. Doch dem war nicht so: Die Moderne blieb und mit ihr das Problem, wie Kirche zu ihr stehe. Mit der dargestellten Säkularisierungsthese formulierte der Katholizismus seine totale Konfrontation mit der modernen Welt: Diese konnte nur – wenn auch im Modus der Säkularität – als Abfall vom eigentlich Christlichen verstanden werden und also als das christlich zu Überwindende. Eine positive Beziehung auf die Moderne seitens des Christentums war so ausgeschlossen: beide schienen einander zu negieren.

Dagegen versuchte die „Säkularisierungstheologie“ eine positive Würdigung der Neuzeit. Sie setzt evangelischerseits ein mit Friedrich Gogartens „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ (1953). Schon dem Titel nach ist die neuzeitliche Säkularisierung ein ambivalenter Prozess: Einerseits kann sie gewürdigt werden als legitime wie notwendige Folge des christlichen Glaubens; denn der Anspruch des Menschen auf Autonomie gegenüber allem Weltlichen wurde gerade durch den christlichen Glauben freigesetzt. Durch die in Christus geschenkte Gotteskindschaft erwuchs den Menschen die Freiheit gegenüber der Welt und allen Mächten und Gewalten; nicht mehr an sie, sondern einzig und allein an den transzendenten Gott sind sie gebunden. Diese Freisetzung des Menschen von den nicht als göttlich zu verehrenden, sondern strikt weltlichen Mächten ist die christlich legitime Form der Säkularisierung alles Weltlichen. Andererseits aber ist der neuzeitliche Säkularisierungsprozess nicht bei dieser Freisetzung des Menschen stehengeblieben, sondern hat die Weltlichkeit der Welt in einem übersteigerten Autonomieanspruch und dem damit verbundenen Verlust der Gottesbeziehung verfälscht und die Flucht in Ideologien angetreten. Diese „Entartung der Säkularisierung“ ist der christlich illegitime „Säkularismus“. „Als

grundlegende Aufgabe in der Gegenwart“ hat der Glaube somit für Gogarten „dafür Sorge zu tragen, daß die Welt ihre Säkularität annimmt, ohne deren in der personalen Gottesbeziehung des Menschen verankerte Grenze zu überschreiten.“<sup>19</sup>

Katholischerseits hat Johann Baptist Metz in seiner „Theologie der Welt“ (1968) eine ähnliche These vertreten: Auch für ihn ist die „Weltlichkeit der Welt“, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess zum Ausdruck kommt, in ihrem Grunde nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden. Später hat Metz diese Säkularisierungstheologie einer Kritik unterzogen. Denn eine ihrer Schwachstellen war „die strikte Trennung zwischen Glauben und Weltverhältnis, die die ‚säkularisierte Welt‘ letztlich zwar noch in ihrer Ambivalenz erkennen, aber nicht mehr eigentlich sich kritisch vom Glauben her auf sie beziehen konnte“<sup>20</sup>. Wenn nämlich christlicher Glaube die Welt nur freigibt und „entläßt (...) aus den unmittelbaren normativen Ansprüchen der religiösen Traditionen“, dann – so Metz in „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (1977) – „bezahlt [er] dies mit einer eigentümlichen Weltlosigkeit. Verbunden bleibt er mit diesen Prozessen der Weltwerdung nämlich nur dadurch, daß er sie wirkungsgeschichtlich mitkonstituiert hat.“ Dann aber kann er in diese Prozesse nicht mehr wirklich kritisch eingreifen, sanktioniert sie vielmehr und reduziert den „rigoros weltlos konzipierten Glauben“ auf eine privatistische Innerlichkeit. So fehlt ihm ein inhaltlich bestimmtes Kriterium, was an den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozessen der Neuzeit denn nun wirklich sich dem Christentum verdankt oder es gar zum Ausdruck bringt und was nicht. Die Säkularisierungstheologie gerät daher nach Metz in die Gefahr,

*„zur ideologischen Überhöhung oder zur symbolischen Paraphrase jedes geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesses der Welt werden zu können (...), ohne auch nur das Geringste zu ihrer wirklichen Veränderung bei[z]u tragen“.<sup>21</sup>*

19 U. Ruh, Säkularisierung, a.a.O., 92.

20 Ebd., 94.

21 J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 23f.

Die Säkularisierungsthese – gleich welcher Couleur – erweist sich damit als zu allgemein und zu grobmaschig, um den tatsächlichen Wandlungsprozess des Verhältnisses von christlicher Religion und moderner Gesellschaft beschreiben zu können.

Doch nicht nur das. Sie kann auch als ganze radikal in Frage gestellt werden. Das hat Hans Blumenberg getan in seinem Werk „Die Legitimität der Neuzeit“ (1966), dessen uns hier interessierenden Teile später Neubearbeitet unter dem Titel „Säkularisierung und Selbstbehauptung“ erschienen. Blumenberg kritisiert die Säkularisierungsthese als

*„letztes Theologoumenon“ (...), weil sie letztlich zugunsten theologischer Selbstrechtfertigung (...) alles das, was der Neuzeit ihr spezifisches Profil gibt, als Umformung ursprünglich christlicher Gehalte und Begriffe verstehen möchte und dadurch zumindest implizit der Neuzeit ihre Legitimität abspricht<sup>22</sup>: „Die Säkularisierungsthese erklärt nicht nur die Neuzeit, sie erklärt sie auch zu dem Irrweg, für den sie selbst die Korrektur vorzuzeichnen vermag.“<sup>23</sup>*

Demgegenüber sucht Blumenberg die Neuzeit als die Epoche zu begreifen, die – das Christentum und seine Theologie abwerfend – autonom aus sich selbst verstanden sein will. Denn sie ist die Antwort auf den „theologischen Absolutismus“, der im Christentum angelegt ist und in der spätmittelalterlichen *potentia-absoluta*-Lehre seinen Höhepunkt erreichte. Die absolute Souveränität dieses Gottes ist unberechenbar und unhinterfragbar und versetzt Mensch und Welt in eine schlechthinnige Ungewissheit über Zukunft und Heil, mit der sich menschlich nicht leben lässt. Angesichts dieser völligen Entwurzelung des Menschen blieb ihm „nur die Alternative seiner natürlichen und rationalen Selbstbehauptung“<sup>24</sup>, die die Welt nun nicht mehr von jenem trügerischen Gott her, sondern allein aus sich selbst zu begreifen verlangt. Dass dabei christliche Sprach- und Denktraditionen in der neuzeitlichen Philosophie und Literatur weiterwirken, bestreitet Blumenberg keineswegs,

22 U. Ruh, Säkularisierung, a.a.O., 80.

23 H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/M. 1974, 139.

24 Ebd. 210.

nur versteht er diese Wirkungen „nicht als Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten“ auf Fragen, die das Christentum mit sich gebracht hat, aber mit seinem Ende nicht verschwunden sind.<sup>25</sup>

Blumenbergs These ist nicht weniger pauschal als die Säkularisierungsthese, gegen die er sich wendet. Doch zeigt gerade deren Konfrontation, dass beide zu allgemein und pauschal sind, zu wenige Differenzierungen in diesem Prozess wahrnehmen, um die Wandlungen im Verhältnis von christlicher Religion und moderner Gesellschaft tatsächlich erklären zu können.

Auch wenn die genannten Phänomene dieser Wandlung nicht zu bestreiten sind, so ist doch „ihre Deutung als ein globaler, sozusagen einliniger Prozeß der Säkularisierung, der mit einer gewissen Schicksalshaftigkeit abrollt und all das enthält, was für die Kirche an der Neuzeit relevant ist“<sup>26</sup>, unzureichend. Abgesehen nämlich davon, dass aufgrund dieser Deutung dem christlichen Glauben nur die Resignation gegenüber der Moderne und ein Rückzug in offengebliebene Nischen ohne jede gesellschaftliche Relevanz übrig bliebe, übersieht diese Deutung einige Fakten, die einem global und einlinig verstandenen Säkularisierungsprozess entgegenstehen:

*„In dieses Interpretament paßt z.B. weder, daß der Einfluß der Kirche auf die breiten katholischen Volksschichten wohl zu keinem Zeitpunkt der Kirchengeschichte größer war, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einem Zeitraum, der angeblich einen ersten Höhepunkt des Säkularisierungsprozesses erlebte. Ebenso unvereinbar mit diesem Interpretationsschema muß die Tatsache erscheinen, daß der Katholizismus im deutschsprachigen Raum nie zuvor einen so großen Einfluß auf die staatliche Entwicklung nehmen konnte, wie in der Nachkriegsphase der Bundesrepublik. Noch paßt in diese Deutung, daß heute nach wie vor unterschiedliche Formen von Religiosität in den deutschsprachigen Ländern (...) zu den sozio-kulturellen Selbstverständlichkeiten gehören.“<sup>27</sup>*

25 Ebd. 77.

26 F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 59.

27 K. Gabriel / F. X. Kaufmann, Der Katholizismus in den deutschsprachigen

Es muss daher differenzierter und im Einzelnen dargelegt werden, wo Kontinuität und wo Diskontinuität vorherrscht in dem Bewusstsein, „daß die kritisch-produktive Auseinandersetzung zwischen Christentum und (...) Moderne ein offener Prozeß ist, der vom jeweiligen Stand der wiederum miteinander verflochtenen Selbstreflexion der beiden Partner abhängt und immer wieder neu ausgetragen werden muß.“<sup>28</sup>

Gefragt werden muss auch nach den Reaktionen des Christentums auf diese neuzeitlichen Wandlungsprozesse und danach, warum kirchlicherseits die Säkularisierungsthese (im Sinne Löwiths) als so plausibel aufgenommen wurde und welches Selbstverständnis der Kirche darin zum Ausdruck kommt. Dann zeigt sich nämlich

*„daß gerade die spezifische organisatorisch-strukturelle Gestalt des Christentums als Kirche in der Neuzeit im Zusammenhang der Ausdifferenzierung und des zunehmenden Autonomwerdens der großen Lebensbereiche gesehen werden kann. Auf die neuzeitliche Ausdifferenzierung z.B. von Staat, Wissenschaft und Wirtschaft ‚reagierte‘ das Christentum gleichsam durch die eigene Ausdifferenzierung zur Kirche als klar umrissener Organisation.“<sup>29</sup>*

Mit Franz-Xaver Kaufmann kann daher gesagt werden:  
*„Was in der Neuzeit geschieht und was als Säkularisierung oder Verweltlichung thematisiert wird, ist also nicht primär ein Bedeutungs- und Machtverlust der Religion, sondern eine Ausdifferenzierung der Religion im gleichen Zuge mit der Ausdifferenzierung anderer, relativ autonomer Lebensbereiche.“ – „Für den Katholizismus fällt es somit nicht schwer, die Verkirchlichung, welche gleichzeitig organisatorische Zentralisierung bedeutet, als die Antwort, und zwar die durchaus strukturkonforme Antwort auf die gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen der Neuzeit zu bezeichnen.“<sup>30</sup>*

Ländern, in: F. X. Kaufmann / B. Schäfers (Hrsg.), Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland, Opladen 1988 (Gegenwartskunde, Sonderheft 5), 31–57, hier 54.

28 U. Ruh, Säkularisierung, a.a.O., 96.

29 Ebd. 87.

30 F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 67, 68.

Im Gegensatz zur mittelalterlichen Einheitskultur zeichnet dieser Prozess sich aus durch die Spezialisierung der verschiedenen Systeme auf ihren je spezifischen Bereich:

*„In dem Maße, als die traditionelle Allianz von offizieller Kirche und politischer Macht sich lockert oder durch äußere Ereignisse gelockert wird, beginnen sich die religiösen Bezüge in spezialisierter Form auf die Kirche zu richten, während sie aus den übrigen gesellschaftlichen Bereichen zunehmend verdrängt werden.“ – „Die Freisetzung weiter Bereiche des gesellschaftlichen Lebens von explizit christlichen Deutungen läßt sich am ehesten als eine Entkoppelung von Religion und sonstigen Gesellschaftsbereichen beschreiben, wie sie im Postulat [der] ‚Trennung von Kirche und Staat‘ auch begrifflich auftritt. Mit den Begriffen ‚Entkoppelung‘ und ‚Trennung‘ ist gleichzeitig ausgesagt, daß ‚Religion‘ (...) gesellschaftlich nicht ortlos geworden ist, sondern daß ihr vielmehr ein spezifischer Ort, nämlich in den ‚Kirchen‘ zugewiesen wurde. Religion wird damit sozusagen ‚entvergesellschaftet‘ und den Kirchen als hierfür spezialisierten Instanzen zugewiesen.“<sup>31</sup>*

„Verkirchlichung des Christentums“ heißt dann: „Im Namen Jesu‘ wird ausdrücklich meist nur noch dort gehandelt, wo dazu ein kirchlicher Auftrag gesellschaftlich anerkannt ist.“ Kaufmann vertritt aufgrund dieser Analysen die These,

*„daß mit den zumeist als ‚Säkularisierung‘ bezeichneten Entwicklungsprozessen der Moderne nicht das nur durch Zufälligkeiten noch verhinderte historische Ende des Christentums gekommen ist, sondern daß vielmehr eine Art Entkoppelung des spezifisch religiösen Bereichs von den übrigen gesellschaftlichen Bereichen stattgefunden hat, daß dieser spezifisch religiöse Bereich nach wie vor von christlichen Sinngehalten dominiert wird und daß er seinen institutionellen Ort in den religiösen Organisationen, den Kirchen, gefunden hat.“<sup>32</sup>*

Das Christentum suchte sozusagen seine Identität unter den Bedingungen der neuzeitlichen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Systeme zu wahren durch die eigene Ausdifferenzierung zur Kirche, die nun streng durchorganisiert und zentralisiert wird, alle religiösen Bezüge an sich zieht und auf die eindeutige

31 Ebd. 100, 101.

32 Ebd. 128.

Zuständigkeit für alles pocht, was mit Religion und Christentum zu tun hat. In diesem Prozess wurde Kirche zur hierarchisch strukturierten Amtskirche, die eindeutig definiert, was christlich ist und was nicht: Christlichkeit wurde zur Kirchlichkeit.

Mit dieser als Sozialphänomen Katholizismus beschriebenen Organisationsform hatte die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein Erfolg. Ihr Zerfall nach dem Zweiten Weltkrieg brachte dann die Konjunktur der Säkularisierungsthese mit sich. Denn angesichts der zuvor eindeutig definierten Christlichkeit als Zustimmung zu dem von der Kirche Gelehrten und Geforderten schien deren Schwund nur als Säkularisierung im Sinne von Abkehr, Verlust und Negierung von Religion schlechthin deutbar. Zugleich ermöglichte die Kategorie der Säkularisierung im Sinne der Umbesetzung und Verweltlichung ursprünglich religiöser Gehalte die christlich-kirchliche Reklamierung all dessen, was sich der Kirche und dem Christentum nun entzog, als eigentlich und ursprünglich dem Christentum zugehörig und ihm geraubt.

Freilich verkennt und übersieht diese Interpretation des Christlichen in der Moderne ein wesentliches Moment des veränderten Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft: Festzustellen ist ein Schwund *kirchlicher* Bindung und der ihr zugehörigen religiösen Praxis, ohne dass das Interesse an Religion einfach verschwunden wäre. Vielmehr artikuliert sich dieses an den kirchlichen Institutionen vorbei und kulminiert in einer Suche nach neuer Spiritualität, d.h. die hohe Bedeutung von Spiritualität in der Gesellschaft kann als Gegenpol zur Verkirchlichung wahrgenommen werden: Sie ist Symptom dafür, dass die Verkirchlichung heute zu einem der größten Probleme des Christlichen geworden ist.<sup>33</sup> Darauf ist auch mit neuen pastoralen Konzepten zu reagieren.

33 M. N. Ebertz, „Spiritualität“. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs im Christentum und darüber hinaus, in: *Hirschberg* 64 (2011), 664–675.

Abbildung 1: Zum Wandel kirchlichen Selbstverständnisses in der Moderne (Hans-Gerd Janßen)

