

Kirchesein in der Zivilgesellschaft

von Konrad Hilpert

Die Forderung nach Entweltlichung der Kirche ist im Folgenden Anlass, nach der grundsätzlichen Beziehung von Kirche und Welt zu fragen. Die durch die Konjunktion „und“ zum Ausdruck gebrachte theologische Differenz erweist sich dabei als durchaus mehrschichtig, weil sich die reale, zwangsläufig in der Welt existierende Kirche auch in eine theologisch qualifizierte Beziehung zu der als „Welt“ chiffrierten Kultur um sich herum setzen muss. Die wechselseitige Qualifizierung von Kirche und moderner Gesellschaft wird im vorliegenden Beitrag ausgehend von der normativen Bestimmung des Verhältnisses durch das Zweite Vatikanum (1.) mittels des sozialphilosophischen Konzepts der Zivilgesellschaft (2.) und der typischen theologischen Leitbilder für das Kirchesein in der Gesellschaft (3.) erschlossen und aufeinander bezogen (4.). Dabei zeigt sich, dass eine plakative Entgegensetzung der Symbole „Entweltlichung“ und „Verweltlichung“ samt der in ihnen codierten Wunsch- und Feindbilder schnell die eigentliche Aufgabe verdeckt, dass die Sorge für die Welt als Grundaufgabe der Kirche im Kontext der stark veränderten Bedingungen moderner Gesellschaften verstärkt auf diakonale, selbsttragende, basisnahe und partizipative Formen des Brückenbauens in die Gesellschaft hinein setzen muss, wenn sie dem Glauben auch in Zukunft Wirksamkeit und soziale Anreifebarkeit sichern will (5.).

1. Das Koordinatensystem: die doppelte Zeichenhaftigkeit

Glauben ist nicht nur das Sichvergewissern des eigenen Daseins vor und in Gott, sondern drängt auch nach Ausdruck im Handeln: Liebe in ihrer zweifachen Ausrichtung als Gottes- und Nächstenliebe. Und Kirche ist nicht nur gemeinsamer Lobpreis, Dank und sakramentale Feier, sondern auch der Ort, wo die Anstöße aus dem Evangelium, „der Geist“, praktiziert, gelebt und gestaltend ins öffentliche Leben überführt werden, als Versammlung, Diakonie, Sendung, als Sprechen in die Öffentlichkeit und als Wahrnehmung der Anwaltschaft für Gruppen von Menschen, die es schwer haben, sich selbst zu behaupten. Dies ist nicht nur eine phänomenale Beschreibung, sondern entspricht auch dem normativen Selbstverständnis von Kirche:

Das Zweite Vatikanum hat den Sinn der Kirche und ihren Gestaltungsauftrag nämlich durch zwei grundsätzliche Bestimmungen umschrieben, die beide den Begriff des *Zeichens* verwenden. Gemäß der einen hat sie „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, sodass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann“ (*Gaudium et spes*, Nr. 4). Das Wirken der Kirche in der Zeit wird hier als Spannung entfaltet: Sie hat sich den Fragen der Menschen nach dem Sinn des Lebens und der Möglichkeit des Zusammenlebens zu stellen, die in der Gegenwart auf-

brechen und auch für die Zukunft von Bedeutung bleiben. Und sie soll das generationenspezifisch und zugleich aus der Perspektive des Evangeliums heraus tun. Sie muss also, um etwas Orientierendes zu den Problemen und Entwicklungen der Gesellschaft, insbesondere zur Förderung des Menschen und der Geschwisterlichkeit, sagen zu können, auf die besondere Eigenart der jeweiligen Zeit eingehen. Sie muss sich bemühen zu verstehen, was die Menschen der Gegenwart in ihrem Selbstverständnis und in der Gestaltung ihrer sozialen und kulturellen Lebenswelten ausmacht und bewegt. „Man darf also“ – so Hans-Joachim Höhn in seinem jüngsten Kirchenbuch – „die Sache des Evangeliums nicht trennen von der Zeit, in der sie jeweils zu vertreten ist. Und diese Zeit ist nicht von vornherein der Opponent oder Widerpart des Evangeliums.“¹ Das Referenzdokument, das die Forderung nach Beachtung der *Zeichen der Zeit* zur Selbstverpflichtung des realen Kircheseins erhoben hat, präzisiert an späterer Stelle, dass bei der Wahrnehmung dieser Zeitgenossenschaft nicht bloß das Negative in der Welt wahrgenommen werden soll, sondern auch „das, was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist“, und dass dabei mit Achtung „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft“, zu blicken sei. (Gaudium et spes, Nr. 42)

Während also nach der ersten Bestimmung die Aufgabe der Kirche im Bezug auf die Welt darin besteht, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten und umgekehrt das Evangelium im Licht der Zeichen der Zeit zu lesen, zu begreifen und zu gestalterischer Wirksamkeit zu bringen, geht es nach der anderen Bestimmung um den Auftrag der Kirche, in der heutigen Welt (mit ihren vielfältigen sozialen, technischen und kulturellen Verbindungen, wie der Nachsatz hervorhebt) „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu sein (Lumen gentium, Nr. 1). Kirche muss infolgedessen darauf bedacht sein, dass sie bei ihrer Existenz in der Zeit eine eigene Sinndimension öffnet und offen hält; sie darf sich nicht einfach dem Geist der Zeit ausliefern, sondern muss an ihrer Orientierung am Evangelium festhalten.

Es handelt sich also um eine doppelte Zeichenhaftigkeit, die in ihrer Zusammengehörigkeit meist unbeachtet bleibt. In Wirklichkeit besagt sie nicht weniger, als dass die Zeichenhaftigkeit nach beiden Richtungen jeweils nur im Medium des jeweils Anderen gelingen kann. Als Selbstzweck oder sakrale Gegenwelt aufgefasst, verliert die Kirche ihr Vermögen, Zeichen der Nähe Gottes und der gelungenen Einheit der Menschheit zu sein, genauso wie die geschichtlichen Veränderungsprozesse und übergreifenden sozialen Transformationen, reduziert auf ihre bloße Faktizität, jede Dignität einbüßen, ein Schritt auf dem Weg hin zu mehr Menschlichkeit zu sein bzw. im Blick auf einen höheren Sinn Gegenstand moralischer Kritik sein zu können. Kirchesein ist nur in dem Maße wirklich, wie Menschliches und Göttliches, Gesellschaftlich-Weltliches und vom Evangelium Durchdrungenes in Beziehung gesetzt und im Blick auf das gegenseitig Zeichensein-können ermessen werden. Das gehört zur inkarnatorischen Grundstruktur des christlichen Glaubens.

¹ H.-J. Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*. Freiburg – Basel – Wien 2012, 39.

2. „Zivilgesellschaft“ als normatives Selbstbild moderner Gesellschaften

Mit dem im Zuge der Wende des Jahres 1989 in Mittel- und Osteuropa in Mode gekommenen bzw. wieder auflebenden Begriff „Zivilgesellschaft“² werden zwei soziale Phänomene charakterisiert: Zum Ersten steht dieser Begriff für den gesellschaftlichen Raum zwischen dem auf dem Gewaltmonopol aufruhenden Staat und der nach dem Marktprinzip organisierten Wirtschaft auf der einen Seite und der privaten Lebenssphäre auf der anderen. Zum Zweiten meint er die Gesamtheit der vielfältigen nichtstaatlichen und nichtökonomiebezogenen Vereinigungen, Verbände und Netzwerke, die sich um Familien, Kirchengemeinden, freie Bildungsorganisationen, Interesseninitiativen von Bürgern und Bürgerinnen gebildet haben und diesen Raum ausfüllen. Allen diesen sozialen Bewegungen ist gemeinsam, dass sie auf der Grundlage von Freiwilligkeit zustande gekommen sind, dass sie vergleichsweise überschaubar sind und die Menschen, die sich in ihnen organisiert haben, sich miteinander verbunden wissen und sich füreinander verantwortlich fühlen; entscheidendes Element ist die Bereitschaft der Mitglieder zu freiwilligem Zusammenwirken.

Ihr Wiedererstehen und ihre Stärkung im zeitlichen Umfeld der sogenannten Wende war einerseits die Reaktion auf die massiven Restriktionen entsprechender Möglichkeiten in den Jahrzehnten der Diktatur. In den Staaten mit demokratischer Tradition andererseits wurden zivilgesellschaftliche Formen der Beteiligung als eine Art Medikament gegen das „Ausfransen“ der sozialstaatlichen Systeme und die Erosion des Potenzials an Solidarität und Vertrauen in der Gesellschaft entdeckt. Beide Verwendungsweisen sind von der Überzeugung bewegt, dass die Dualität des demokratischen Zusammenlebens und die Stärke wirtschaftlichen Handelns auf die Lebendigkeit vielfältiger Vereinigungen und dichter freiwilliger Netzwerke angewiesen sind.

Es erscheint bemerkenswert, dass nicht nur das Sozialwort der beiden Kirchen von 1997 „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ dieses Stichwort bei den Überlegungen zur Lösung der anstehenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme in Deutschland ins Spiel gebracht hat (Nr. 156–160), sondern auch Papst Benedikt XVI. diese Überzeugung in seiner Sozialenzyklika *Caritas in veritate* von 2009 aufgegriffen

² Zur Ideengeschichte und zum sozialphilosophischen Konzept der Zivilgesellschaft s. U. Rödel; G. Frankenberg; H. Dubiel, Die demokratische Frage, Frankfurt 1989; K. Michalski (Hg.), Europa und die Civil Society. Castel-Gandolfo-Gespräche 1989, Stuttgart 1991; A. Honneth, Konzeptionen der „civil society“, in: Merkur 46 (1992) 61–66; E. Gellner, Bedingungen der Freiheit. Die Gesellschaft und ihre Rivalen, Stuttgart 1995; B. van den Brink; W. van Reijen (Hg.), Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a. M. 1995; M. Walzer, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Frankfurt a. M. 1996; R. Wendt u. a., Zivilgesellschaft und soziales Handeln. Bürgerschaftliches Engagement in eigenen und gemeinschaftlichen Belangen, Freiburg i. Br. 1996; D. Richter, Zivilgesellschaft – Probleme einer Utopie der Moderne, in: R. Eickelpasch; A. Nassehi (Hg.), Utopie und Moderne, Frankfurt a. M. 1996, 170–208; H. Keupp, Visionen einer Bürgergesellschaft, in: Caritas 100 (1999) 18–30; A. Klein, Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen, Opladen 2001; J. Schade, Zivilgesellschaft – eine Reformidee und ihre Grenzen, in: Stimmen der Zeit 221 (2003) 185–197. Zur sozialetischen Bedeutung U. Nothelle-Wildfeuer, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft (= Abhandlungen zur Sozialethik 42), Paderborn u. a. 1999.

und die Elemente der freiwilligen Bindung und des Schenkens jenseits der Logik der Gerechtigkeit, die damit aber nicht ersetzt werden dürfe, gewürdigt hat:

„Die ‚Stadt des Menschen‘ wird nicht nur durch Beziehungen auf der Grundlage von Rechten und Pflichten gefördert, sondern noch mehr und zuerst durch Verbindungen, die durch Unentgeltlichkeit, Barmherzigkeit und Gemeinsamkeit gekennzeichnet sind. Die Nächstenliebe offenbart auch in den menschlichen Beziehungen immer die Liebe Gottes; diese verleiht jedem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt einen theologalen und heilbringenden Wert.“ (Caritas in veritate, Nr. 6)

Da die Liebe eine Gabe sei, die alle empfangen – so fährt der Autor an späterer Stelle fort – stelle sie „eine Kraft dar, die Gemeinschaft stiftet, die keine Barrieren und Grenzen kennt“ (Caritas in veritate, Nr. 34). Eine „wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Entwicklung, die wahrhaft menschlich sein will“, müsse „dem *Prinzip der Unentgeltlichkeit* als Ausdruck der Brüderlichkeit Raum geben“ (Caritas in veritate, Nr. 34; vgl. Nr. 36–38). Nach der umgekehrten Richtung wird zu bedenken gegeben:

„Wenn die Logik des Marktes und die Logik des Staates mit gegenseitigem Einverständnis auf dem Monopol ihrer jeweiligen Einflussbereiche beharren, gehen langfristig die Solidarität in den Beziehungen zwischen den Bürgern, die Anteilnahme und die Beteiligung sowie die unentgeltliche Tätigkeit verloren. [...] Die exklusive Kombination Markt-Staat zersetzt den Gemeinschaftssinn.“ (Caritas in veritate, Nr. 39; vgl. Nr. 19)

Inbegriffen in diese Logik des Schenkens ist eine weitere normative Erwartung, die mit dem Begriff der Zivilgesellschaft häufig verbunden wird, nämlich das ehrenamtliche Engagement.

Noch andere Formen zivilgesellschaftlicher Betätigung sind die NGOs, also Bewegungen, die sich national oder international für menschenrechtliche, humanitäre oder ökologische Belange einsetzen. Sie agieren als Netzwerke und finanzieren sich meist aus Spenden. Sie verstehen sich als national oder global handelnde Anwälte für Belange der genannten Art gegenüber Regierungen. Sie verdanken ihren Einfluss im Wesentlichen der Mobilisierung von Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit.

3. Leitbilder für das Kirchesein in der Welt und für die Welt

Seit dem Ende der weitgehenden Einheit von staatlicher Herrschaft, Lebensvollzügen der Kirche und öffentlichem Leben zu Beginn des 19. Jahrhunderts haben sich vor allem drei Typen der Zuordnung von Kirche und „Welt“ (bzw. zur konkreten Gesellschaft) herausgebildet.³

³ Einen ersten Versuch solcher Typologie habe ich im Lehrbrief 12 „Kirche und Gesellschaft – in der Verantwortung für Mensch und Welt“ des Theologischen Fernkurses, Würzburg ²2007, vorgelegt. Einige Formulierungen von dort sind im folgenden Text übernommen.

1. Kirche als Sondergesellschaft („Subkultur“)

Vor allem da, wo sich die katholische Kirche in einer Minderheitsposition befand, hat sie ihrem Auftrag, auf die gesellschaftlichen Verhältnisse einzuwirken, dadurch gerecht zu werden versucht, dass sie innerhalb der Gesellschaft eigene Lebensräume und Strukturen ausgebildet hat, die weitestgehend von ihrer Weltsicht, von ihren Werten und ihren moralischen Normen geprägt waren. Man schaffte also kirchlich homogene Lebensmilieus, in denen sich das religiöse Leben der Gläubigen unbeirrt von weltanschaulichen Irritationen in den verschiedensten Lebenssituationen, Berufen, Bedürfnissen nach Information, Bildung und Freizeit entfalten konnte.

Geschichtlich war das Arrangement als Subkultur innerhalb der Mehrheitsgesellschaft eine Reaktion auf den abrupten Verlust einer rechtlich und politisch privilegierten Stellung und die Erkenntnis, dass die Kirche auf sich selbst angewiesen war, den Glauben im öffentlichen Leben gegenwärtig zu halten und seine soziale Gestaltungskraft zu entfalten, etwa durch ein umfassendes Vereinswesen oder durch die sozialpolitische und parteipolitische Organisation.

Bekannterweise waren wesentliche soziale Voraussetzungen für eine Erfolg versprechende Wiedereinrichtung dieses subkulturellen Arrangements nach 1945 nicht mehr gegeben bzw. in Auflösung begriffen; die Abgrenzungen zu anderen Positionen und Gruppen erwiesen sich im Kontext der Umbrüche in der Gesellschaft als unverhältnismäßig belastend.⁴

2. Kirche als das Andere zur Gesellschaft

Angesichts eines deutlichen Rückgangs von Priesterweihen, Gottesdienstbesuch, Kirchenmitgliedern und anderer Indikatoren für die Bedeutung der Kirche in der Lebenspraxis der Menschen plädieren heute nicht wenige Stimmen dafür, sich auf das Ende volkscirchlicher Strukturen einzustellen und sich mit dem Ideal des kleinen Rests anzufreunden. Das Spezifische des christlichen Lebens in der Welt wird darin gesehen, dass sich die Kirche deutlich von der übrigen Gesellschaft abheben kann: Nicht nur durch ihren Glauben, sondern auch durch komunitäre Lebensweisen sollen sich die Glaubenden vom Üblichen und Gewohnten unterscheiden. Die Ermutigung dafür, dass dieser Sicht die Zukunft der Kirche gehört, schöpft man vielfach aus dem Blick auf die Situation der Kirchen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt.

Was nach der einen Seite wie Resignation vor einer unaufhaltsamen Entkirchlichung des öffentlichen Lebens, der Politik und der Kultur aussieht, wird nach der anderen als Befreiung vom Druck der Mehrheit und als Chance angesehen, Impulse, die im Evangelium oder in bestimmten Frömmigkeitsidealen gefunden werden, direkt und radikaler mit Gleichgesinnten zu leben. Mit der Sympathie für Rückzug in eine Enklave am Rand der Gesellschaft und ein ungestörtes traditionalistisch ausgerichtetes Christentum kann diese Sicht ebenso einhergehen wie mit dem Anspruch, in bestimmten Lebensbereichen kontrastive Praxen zum gesellschaftlich Gängigen anzubieten (etwa beim Um-

⁴ S. zum ganzen Komplex die Analyse von K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg – Basel – Wien 1994.

gang mit Eigentum und Vermögen, beim Streben nach Erfolg, bei der Bewertung von Leistung, beim Umgang mit Schwäche, Behinderung und Leid).

3. Kirche als Weggefährtin der Gesellschaft

Dieses Modell wurde vom Zweiten Vatikanum entfaltet⁵ und sieht den entscheidenden Punkt der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in der aktiven Offenheit der Kirche für die Fragen, die in der jeweiligen Gesellschaft aktuell anfallen. Es geht von dem Sachverhalt aus, dass die Kirche als sichtbare soziale Realität nie getrennt von der Gesellschaft besteht, wirkt und sich vollzieht, sondern stets in ihr und mit ihr. Infolgedessen soll die Kirche sich der Entwicklung der Gesellschaft, den diversen Sachgesetzmäßigkeiten und vor allem ihren humanen Problemen offen stellen. Programmatisch wird diese Verhältnisbestimmung mit Hilfe der Bilder vom gegenseitigen Dialog, von einer Weggefährtenschaft und einer irdischen Schicksalsgemeinschaft charakterisiert. In die Praxis umgesetzt bedeutet das nach der einen Richtung: dem einzelnen Menschen, der Gesellschaft und dem menschlichen Schaffen insgesamt Hilfen geben, und nach der anderen: offen zu sein für alles Wertvolle, was in der Gesellschaft zu finden ist, also Entschlossenheit dazuzulernen, eingeschlossen die Bereitschaft zur kritischen Reflexion auf die Realisationen in der eigenen Geschichte.

Es ist evident, dass diese Verhältnisbestimmung mehr als die anderen beiden die Situation des Christentums in der säkularen Umgebung, aber genauso den Platz der katholischen Kirche im Kontext der vielen christlichen Konfessionen und darüber hinaus die Position des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen in der konkreten Gesellschaft wie auch weltweit zu thematisieren und zu bearbeiten nötig.

Alle drei Modelle sind in der gegenwärtigen Kirchendebatte nach wie vor präsent und spielen in den Überlegungen, wie die Probleme von heute bewältigt werden können, eine nicht zu unterschätzende, wenn auch nicht immer sichtbare Rolle. Dies gilt sowohl „nach innen“, also bei der Förderung bestimmter Spiritualitäten, bei der Entwicklung von Pastorkonzepten, selbst für die Diagnose der sogenannten Kirchenkrise, als auch „nach außen“, also für die Vorstellungen von Gesellschaft, Recht und Staat bzw. Demokratie und der Art, wie Kirche sich hierzu ins Verhältnis setzen soll.

4. Religion und Kirche als soziale Ressourcen in der Zivilgesellschaft

Zu den Akteuren, die für eine Zivilgesellschaft konstitutiv sind, gehören nicht nur Verbände, Gewerkschaften, Parteien, Bürgerinitiativen und Selbsthilfegruppen, sondern auch die religiösen Gemeinschaften und Initiativen sowie die kirchlichen Körperschaften. Funktional ist das evident, auch wenn es im Interesse einer laizistischen Tradition oder gerade umgekehrt zur Betonung der Alleinstellung der Kirchen gelegentlich auf Vorbe-

⁵ S. Gaudium et spes, Nr. 40–45.

halte stößt.⁶ Freilich können religiöse Gemeinschaften und kirchliche Körperschaften nur dort als zivilgesellschaftliche Akteure gelten, wo der Einfluss der Religion weder in Gestalt einer Staatskirche noch in Form einer Klerikerherrschaft (z. B. im Iran) garantiert ist, sondern Gruppen und Kirchen als Angebot an die Bürgerinnen und Bürger auf dem offenen Markt der Weltanschauungen im Wettbewerb der Sinnerspektiven, der moralischen Orientierungen, der Überzeugungen, der sozialpädagogischen und Bildungseinrichtungen um Zustimmung werben müssen.

Die viel besprochenen Prozesse des Rückgangs von subjektiver Frömmigkeitspraxis und der Bedeutung von Kirche und religiöser Tradition im öffentlichen Leben dürfen nicht den Blick vor der Tatsache verstellen, dass Religion für die Vergemeinschaftungsprozesse in der Gesellschaft nach wie vor eine wichtige, wenn nicht sogar zunehmende⁷ Rolle spielt. Jürgen Habermas hat unerwartet in seiner Friedenspreis-Rede 2001 und danach immer wieder darauf hingewiesen, dass der säkularen Gesellschaft „wichtige Ressourcen der Sinnstiftung“ verloren gingen, wenn diese sich nicht einen „Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ bewahre.⁸ Und deshalb plädiert er dafür, „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“, indem Religion nicht einfach als Restbestand unaufgeklärter Mythologie behandelt wird, sondern gleichsam als Depot von Glaubens-Wahrheiten, die, wenn sie in eine säkulare Sprache übersetzt würden, Vergessenes, aber doch irgendwie Vermisstes präsent machen und dadurch „rettend“ wirken könnten. In der „postsäkularen Gesellschaft“ braucht es demnach auf der einen Seite Offenheit und Gehör, auf der anderen Übersetzungsarbeit, damit das Religiöse zivilgesellschaftsfähig werden kann. Auch vonseiten der Religion und der Kirchen dürfe die Gesellschaft nicht für so säkularisiert „abgeschrieben“ werden, dass Religiöses in ihr überhaupt nicht mehr artikulierbar sei.

Was hier im spezifischen Blick auf das politische Potenzial der religiösen Symbole und Sprache festgestellt wird, gilt umfänglicher und grundlegender für die ganze organisierte Zivilgesellschaft: Diese ist nämlich angewiesen auf die Solidaritätspotenziale der Gesellschaftsmitglieder, und diese Solidaritätspotenziale werden zum nicht unwesentlichen Anteil in religiösen Gemeinschaften und Lebensräumen generiert, kultiviert und erneuert. Faktisch stellen religiöse Vereine und Organisationen einen erheblichen Teil der sozialen Netzwerke dar (im europäischen Durchschnitt etwa ein Fünftel!⁹). Und sie weisen eine höhere Integrationskraft auf als andere gesellschaftliche Gruppen; „Religiöse Netzwerke stärken und erhöhen somit das gesamtgesellschaftlich verfügbare Sozialkapital.“¹⁰ Der amerikanische Religionssoziologe Robert Putnam unterscheidet hierbei noch einmal

⁶ Vgl. A. Liedhegener; I.-J. Werkner, Religion, Zivilgesellschaft und politisches System – ein offenes Forschungsfeld, in: Dies. (Hg.), Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischen Systemen. Befunde, Positionen, Wiesbaden 2011, 9–36, hier: 12f.

⁷ Dies betont in der neueren Debatte vor allem J. Casanova, etwa in: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: O. Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularismus und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181–210, hier: 207–210.

⁸ J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, hier: 22.

⁹ Nach Liedhegener/Werkner, Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischen Systemen (wie Anm. 6), 21.

¹⁰ Ebd.

zwischen einem gruppenintern integrativ wirkenden „bonding“ und dem zu anderen Gesellschaftsgruppen Verbindung schaffenden „bridging“.¹¹

Zur Generierung von Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement kommt die nicht zu unterschätzende legitimatorische Funktion: Religiöse Überzeugungen fördern das Verständnis für die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Zusammenhalts und schaffen damit Vertrauen. Viele ihrer Überzeugungen von „gut“ und „gerecht“ bzw. von „Unrecht vermeiden“ stimmen mit grundlegenden Normen der Rechtsordnung überein. Jedenfalls gilt dies für demokratische Verhältnisse, in denen die öffentlich wahrnehmbare Religion zusätzlich als Selbstbeschränkung der Macht wirkt. Religiöse Vorstellungen können Gemeinschaftsethos schaffen und dadurch auch mäßigend bis korrigierend auf individuelle Rechtsansprüche, wie überhaupt auf die Verengung der Aufmerksamkeit auf die Belange des Einzelnen einwirken.

Nicht zu übersehen ist schließlich auch der pädagogische und rekrutierende Effekt von religiösen Gemeinschaften für die Gesellschaft. Unter freiheitlichen Bedingungen können Bürgerinnen und Bürger dort nämlich Erfahrungen machen und Fähigkeiten erwerben, sich selber als aktive Subjekte zu erleben, die etwas „bewegen“ und sich partizipatorisch in Prozesse einbringen können. Dies gilt auch für den Mut, um ethischer Werte willen zu widersprechen oder auch einmal Nachteile zu ertragen. Deshalb verwundert es nicht, dass nach Ergebnissen empirischer Untersuchungen das allgemeinpolitische wie auch das parteipolitische Engagement von Katholiken und Protestanten über dem des Bevölkerungsdurchschnitts liegt.¹²

Wenn freilich die internen Kommunikationsstrukturen ideologisch zu stark aufgeladen und die Klüfte zwischen religiösen Gemeinschaften und demokratisch organisierter Zivilgesellschaft zu massiv ausgeprägt sind oder einseitig die Abgrenzungen betont werden, können sich daraus auch tief greifende Konflikte ergeben, die zur Verweigerung einzelner religiöser Gruppen oder zu polemischen bis aggressiven Urteilen gegenüber gesellschaftlichen Praxen führen. Die Verunglimpfung der kirchlichen Beratungsarbeit für Schwangere in Konfliktlagen durch bestimmte Kreise ist ein Beispiel dafür aus jüngerer Zeit. Auch in der Gegenwart gibt es Gruppen, die um der Verdeutlichung ihres eigenen religiösen, konfessionellen oder spirituellen Profils willen vor allem die Abgrenzungen zur Gesellschaft betonen.

Infolgedessen hängt die tatsächliche soziale Fruchtbarkeit der Ressource Religion für die Vitalität der Zivilgesellschaft stark davon ab, wie sich die Kirche als Ganze und die einzelnen Gemeinschaften und Gruppierungen zu Gesellschaft und Demokratie positionieren.

¹¹ G. Pickel: A. Gladkich, Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität?, in: Liedhegener/Werkner (Hg.), Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischen Systemen (wie Anm. 6), 81–109, hier: 85f.

¹² Berichtet bei Liedhegener/Werkner, Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischen Systemen (wie Anm. 6), 27 f. Historisch dazu H.-J. Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft, Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997; S. Weichlein, Die katholische Kirche und die Zivilgesellschaft in historischer Sicht, in: J. Könemann; A. Loretan (Hg.), Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden, Herausforderung für die christlichen Kirchen, Zürich 2009, 31–47.

5. Orte und Gestalten der Präsenz des Evangeliums in der Gesellschaft

Trotz der unbestreitbaren Phänomene einer fortschreitenden Säkularisierung sind Kirchen und Religionsgemeinschaften also bedeutende zivilgesellschaftliche Kräfte mit eindeutig positiven Potenzialen für Demokratie und Rechtsstaat.¹³ Dem wird weder die laizistische Forderung nach einer strikten Trennung der Sphären von Religion und politischer Öffentlichkeit gerecht, noch die spiritualistisch verstandene Forderung nach Entweltlichung der Kirche im Sinne einer bewussten Konzentration auf die Verkündigung der Heilsbotschaft Jesu, die Feier des Gottesdienstes und die Spendung der Sakramente.

Politisch und staatskirchenrechtlich ist der Rahmen, der der historischen Erfahrung und der kulturellen Entwicklung am meisten adäquat ist, vielmehr der einer „kooperativen Trennung“. Damit ist gemeint, dass eine solche Rahmenordnung, aufbauend auf dem Grundrecht der Religionsfreiheit, den Idealen weltanschaulicher Neutralität und der rechtsstaatlichen Demokratie verpflichtet ist, gleichzeitig aber darauf verzichtet, Religion in die Privatheit abzudrängen. Vielmehr nimmt sie Religion auch in ihren sozialen, politischen und körperschaftlich organisierten Formen ernst und versucht, ihre spezifischen Bedürfnisse und Interessen in den politischen Abläufen und in der Gestaltung der diese Formen tangierenden Rechtsbereiche zu berücksichtigen. Insoweit eröffnet sich hier ein weites Feld zur Kooperation mit den jeweiligen staatlichen Akteuren sowie zur Abstimmung auf die eigenen regionalen Bestimmungen. Ermöglichung und Förderung solcher Kooperationen verlangen den Religionsgemeinschaften inklusive den Kirchen lediglich ab, dass die sich je als Teil ihrer pluralen Gesellschaft verstehen und dementsprechend verhalten, also darauf verzichten, einen Monopolanspruch zu erheben oder Privilegien einzufordern, die sich im Blick auf die soziale und rechtliche Realität in keiner Weise plausibilisieren lassen.

Umgekehrt muss theologisch wie kirchenpolitisch Sorge dafür getragen werden, dass der reale Vollzug von Kirche in und für die Gesellschaft diesen Rahmen auch ausfüllt, und zwar aus eigener, genuin theologischer Vitalität. Denn es geht dabei um nichts weniger als um Aktions- und Sozialformen, in denen das Evangelium in der Gesellschaft „öffentlich antreffbar und praktisch wird“¹⁴, d. h. auch für jene merkbar oder auch nur erahnbar, die der amtlichen Verkündigung, den kirchlichen Formen der Frömmigkeit und den dogmatischen Glaubensstandards aus welchen Gründen auch immer fremd sind. Es wäre daher im Sinn des Kircheseins in der Zivilgesellschaft höchst problematisch, der hier und dort erhobenen Empfehlung, sich auf das vermeintlich Wesentliche des Auftrags der Kirche – Verkündigung, Feier des Gottesdienstes und Sakramentspendung – zurückzuziehen, zu folgen. Denn theologisch verkürzt sie so den Auftrag der Kirche um Mission und Diakonie, die beide gerade über den bloßen Innenraum hinaus gerichtet sind. Und gesellschaftspolitisch beschädigt sie die Brücken, die zu den Menschen der Milieus und

¹³ Auf dieser Erkenntnis aufbauend und ins Positive wendend: „Demokratie braucht Tugenden“, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover und Bonn 2006.

¹⁴ *Höhn*, *Fremde Heimat Kirche* (wie Anm. 1), 73.

den Sozialräumen bestehen, die die Verkündigung und die gottesdienstlichen Feiern gar nicht mehr oder allenfalls in stark verfremdeter Gestalt erreichen. Empfehlungen, die die kirchlichen Vollzüge dadurch heiliger machen möchten, dass sie alles Welthafte unter Verdacht stellen und es als Zurückzulassendes disqualifizieren, stellen im Grunde nichts anders dar als die theologische Komplementärthese zur Forderung nach radikaler Laien-zität.

Einigen dieser Brücken zur Lebenswelt der Menschen in der Welt kommt hierbei heute eine besonders große, vielleicht sogar noch wachsende Bedeutung zu:

Diakonie

Ihr Fokus richtet sich auf den Menschen, der der Hilfe bedürftig ist, weil er im Vergleich zu den Anderen benachteiligt und nicht aus eigenen Kräften in der Lage ist, die Einschränkungen zu überwinden, die ihm durch Herkunft, Schicksal oder strukturelle Verhältnisse zugemutet werden. Das Sichangehenlassen von der physischen, psychischen oder sozialen und insofern ganz weltlichen Not des Anderen – und zwar unabhängig und jenseits von der theoretischen bzw. praktischen Stellung des Hilfebedürftigen zum Glauben und ohne solche Not als Leid zu mystifizieren – gehört zur Identität der Frohbotschaft und insofern zum Kern des Auftrags von Kirche.

Beratungskultur

In der pluralistischen und hoch differenzierten Gesellschaft geraten zahlreiche Menschen in Notlagen der Art, dass sie sich ausgesetzt oder überfordert fühlen, irritiert oder desorientiert sind bzw. unfähig zu Entscheidungen, die ihnen das Leben abverlangt. Beratung ist ein Angebot, den in einer Konfliktlage Befindlichen durch Beziehung und Gespräche Handlungsperspektiven zu eröffnen und Bedingungen zu schaffen, dass die Betroffenen zu eigenverantwortlichen Entscheidungen kommen können. Ihr „Stoff“ sind erlebte existenzielle Konflikte, und diese reichen auch dann über das nur Religiöse hinaus, wenn kirchlich-moralische Standards oder die Sakramentendisziplin für den einzelnen Konflikt von Bedeutung sind.

Um Beratung als spezielle Gestalt von Diakonie handelt es sich auch, wenn Statements abgegeben und Fragen artikuliert werden, die zur politischen Meinungs- und Willensbildung der Öffentlichkeit beitragen, die die Sinn- und Moralressourcen des Gemeinwesens betreffen. Zahlreiche Menschen, unter ihnen viele, die sich nicht über Kirchenzugehörigkeit und Teilnahme an rituellen Praktiken definieren, u. U. sogar gegenüber bestimmten Glaubenspositionen Zweifel hegen, schätzen diese Form kirchlicher Präsenz in der Gesellschaft und behalten hierüber einen Zugang zu Religion, Kirche und christlichem Glauben.

Kunst

Bildliche Kunst und Musik haben in der Geschichte des Christentums in allen Epochen eine wichtige Rolle als Weisen der sinnhaften Vergegenwärtigung des Heiligen gehabt. In verfremdender Umgebung oder im kontrastierenden Arrangement kann Kunst auch

heute, als sogenannte moderne weltliche, nicht eigens für sakrale Zwecke eingerichtete, die Oberfläche der alltäglichen Sicherheiten und Plausibilitäten durchbrechen und Raum schaffen für das Andere. Es spricht viel dafür, dass ästhetische Erfahrung ein wichtiges Paradigma und eine lebenswichtige Ressource für religiöse Erfahrung ist.

Ganzheitliche Sorge

Es gibt heute unübersehbar ein großes Bedürfnis nach Spiritualität und eine Sehnsucht nach Transzendenz und unverzwecktem Angenommensein. Wo entsprechende Wünsche thematisiert und reflektiert werden, zeigt sich rasch, dass sie nicht auf die Distanz oder gar auf die Abqualifizierung der erlebten welthaften Wirklichkeit aus sind, sondern vielmehr ihre Dringlichkeit aus Spannungsbögen zwischen funktional und zwecklos, routinierten Abläufen und Unterbrechungen, Aktion und Einkehr, Gewusstem und Geheimnisvollem, Planbarem und Unberechenbarem, materiell Spürbarem und symbolisch Verschlüsseltem u. ä. m. schöpfen. Beides gehört eng zusammen und ergibt ohne das je Andere keinen Sinn. Die existenzielle Evidenz von Erfahrungen der Transzendenz und der Unverfügbarkeit erwächst also gerade aus der Spannung zur Qualität der Welt-erfahrung – und eben nicht aus dem Bemühen, diese nach Möglichkeiten hinter sich zu lassen oder abzuwerten. Entsprechend erweist sich das Spezifische christlicher Sorge nicht im Kümmern um eine vom übrigen Menschsein separierbare spirituelle Bedürftigkeit, sondern in der Ganzheitlichkeit des Anteilnehmens.

Ehrenamt

Wie schon erwähnt sind religiöse Milieus für die demokratisch verfasste Gesellschaft wichtige Biotope für die Rekrutierung von Bürgern, die bereit sind, sich ehrenamtlich zu engagieren. Sie dürften es aber à la longue auch für die Kirchen selbst sein, die absehbar mit weniger Geld, Personal und Einzelgemeinden auskommen müssen. Ob die derzeit überall in Planung befindlichen Großraum-Seelsorgeeinheiten sich eignen, den Gläubigen das Gefühl kirchlicher Beheimatung zu geben, ist keineswegs sicher. Jedenfalls wird diese neue Struktur noch mehr als die bisherige, an den Lebensräumen ausgerichtete auf Mitglieder angewiesen sein, die sich für ihre Mitmenschen verantwortlich wissen und sich um Andere kümmern.

Freilich ist davor zu warnen, die Ehrenamtlichkeit bloß unter kompensatorischem Aspekt zu fördern; vielmehr geht es theologisch um eine gemeinsame Gestalt, christlichen Glauben als Stärkung des Zusammenhalts und als Solidarität in der Gesellschaft zu leben, und zugleich um die Möglichkeit einer selbstwirksamen Partizipation am Kirchesein. Partizipation ist eine der systemischen Voraussetzungen für Authentizität. Dass für die Ehrenamtlichkeit Anreize und Signale gesetzt werden, ist also auch im Sinn der Zukunftsfähigkeit von Kirche. Es wäre zu bedauern, wenn Zentralisierung, straffe Disziplinierung und Aushebelung bestehender Partizipationspraxen die Bereitschaft zu ehrenamtlichem Einsatz in Gleichgültigkeit, Apathie und Rückzug aufgehen ließe.

Bibliografie

- „*Demokratie braucht Tugenden*“, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover und Bonn 2006.
- „*Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*“, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover und Bonn 1997.
- J. Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: O. Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularismus und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, 181–210.
- Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“.
- Enzyklika „*Caritas in veritate*“ (deutsche Übersetzung nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 186, Bonn 2009).
- K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg – Basel – Wien ⁴1994.
- E. Gellner, *Bedingungen der Freiheit. Die Gesellschaft und ihre Rivalen*, Stuttgart 1995.
- H.-J. Große Kracht, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn 1997.
- J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001.
- K. Hilpert, *Kirche und Gesellschaft – in der Verantwortung für Mensch und Welt (Theologie im Fernkurs/Pastoraltheologischer Kurs 12)*, Würzburg ²2007.
- H.-J. Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg – Basel – Wien 2012.
- A. Honneth, *Konzeptionen der „civil society“*, in: *Merkur* 46 (1992) 61–66.
- H. Keupp, *Visionen einer Bürgergesellschaft*, in: *Caritas* 100 (1999) 18–30.
- A. Klein, *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*, Opladen 2001.
- A. Liedhegener; I.-J. Werkner, *Religion, Zivilgesellschaft und politisches System – ein offenes Forschungsfeld*, in: Dies. (Hg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischen Systemen. Befunde, Positionen*, Wiesbaden 2011, 9–36.
- K. Michalski (Hg.), *Europa und die Civil Society. Castel-Gandolfo-Gespräche 1989*, Stuttgart 1991.
- U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft (= Abhandlungen zur Sozialethik 42)*, Paderborn u.a. 1999.
- Pastorale Konstitution „*Gaudium et spes*“.
- G. Pickel; A. Gladkich, *Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität?*, in: A. Liedhegener; I.-J. Werkner (Hg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischen Systemen. Befunde, Positionen*, Wiesbaden 2011, 81–109.
- D. Richter, *Zivilgesellschaft – Probleme einer Utopie der Moderne*, in: R. Eickelpasch; A. Nassehi (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, 170–208.
- U. Rödel; G. Frankenberg; H. Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt 1989.
- J. Schade, *Zivilgesellschaft – eine Reformidee und ihre Grenzen*, in: *Stimmen der Zeit* 221 (2003) 185–197.
- B. van den Brink; W. van Reijen (Hg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a. M. 1995.
- M. Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a. M. 1996.
- S. Weichlein, *Die katholische Kirche und die Zivilgesellschaft in historischer Sicht*, in: J. Könemann; A. Loretan (Hg.), *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, Zürich 2009, 31–47.
- R. Wendt u. a., *Zivilgesellschaft und soziales Handeln. Bürgerschaftliches Engagement in eigenen und gemeinschaftlichen Belangen*, Freiburg i. Br. 1996.

In the article, the call for the church's detachment from the world shall be used as an opportunity to ask questions about the basic relationship between the church and the world. Here the theological difference expressed by the conjunction "and" proves to be multi-layered because the real church, which inevitably also exists in the world, must relate in a theologically valid way to the surrounding culture codified as "the world". The present article explores and correlates the mutual qualification of the church and of modern society based on the normative determination of their relationship by the Second Vatican Council by means of the socio-philosophical concept of the civil society and the typical theological concepts for being church in society (1–4). What becomes manifest is that a generalized contraposition of the symbolic "detachment from the world" and "secularization" together with the ideals and enemy stereotypes encoded in them quickly cloaks the actual task at hand, namely that in the context of drastically changing conditions in modern societies the care for the world as the basic task of the church must increasingly rely on diaconal, self-sustaining and participatory forms of bridge-building in society if it wants to secure efficacy and social acceptance (5).