

Katholiken – ihr Glaube, ihre Kirche

Zwischen Apologie und Aporie

Der Standardvorwürfe sind viele: weltfremde Ansichten, uneinsichtige Verbote, umstrittene Bischöfe... So fällt es (jungen) deutschen Katholiken häufig schwer, sich mit ihrer Kirche zu identifizieren.

Wer sich auf die Kirche einlässt, der kommt um schwierige Fragen nicht herum: Soll ich wirklich alles glauben, was die Kirche glaubt? Kann und muss ich nicht selbst verantworten, was ich glaube? Ab welchem Punkt bin ich „nicht mehr katholisch“? Was hat es mit dem Wahrheitsanspruch kirchlicher Aussagen überhaupt auf sich?

Diesen Fragen stellte sich die Tagung am 15./16. November 2002. Sie warf zunächst konstatierend und zuordnend einen soziologischen und publizistischen Blick auf die katholische Landschaft Deutschlands. Anschließend wurde aufgezeigt, was mit „Glaubenswahrheiten“ und einer „Hierarchie der Wahrheiten“ überhaupt gemeint ist. Schließlich ging es um Konfliktfelder kirchlicher Identität, bevor in Workshops erörtert wurde, wie Zukunftsvorstellungen für Glaube und Kirche zu entwickeln sind.

Michael N. Ebertz

Was glauben die deutschen Katholiken? Eine Bestandsaufnahme



Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz,

Professor für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit
an der Katholischen Fachhochschule Freiburg

Versucht man, den Wandel der kirchlichen Religiosität der Katholiken in Deutschland zu überblicken, dann drängt sich der Eindruck auf, dass sich eine neue Unbekümmertheit im Umgang mit der Kirche breit macht und dabei ist, eine alte Unbekümmertheit abzulösen. Letztere bestand darin, sich vom Glauben durch das Leben – auch in Leiden und Schicksalsschlägen – tragen zu lassen. Dabei war der einzelne Christ vom Anspruch und der Sorge entlastet, die Glaubensinhalte durch seine subjektive Glaubenseinsicht tragen zu müssen, weier sich von der Kirche als göttlicher „Gnaden-“ oder „Heilsanstalt“ und von ihrer offiziellen Auslegungs- und Anweisungskompetenz bezüglich der geoffenbarten Heilswahrheiten getragen fühlen konnte. Und in der Tat ist es ja so, dass „einzelne Erklärungen des Glaubensinhaltes ... dem einzelnen Christen nicht ohne weiteres einleuchten ... oder sich gar hart an den Plausibilitäten des Zeitgeistes reiben“ (Gerhard L. Müller). Die Kirche, so konnten zumindest Katholiken früher wissen, „hilft nicht nur zum Heil, sondern in der Mitgliedschaft in der Kirche besteht für jeden Einzelnen das Hei... Im Glauben, den die Kirche lehrt, denkt der Katholik die Gedanken Christi; ... indem er die christliche Sittenlehre befolgt, vollzieht er Jesu Christi ethische Gesinnung nach“ (Nikolaus Monzel). Basierte somit die alte Unbekümmertheit auf einem „Anstaltsgehorsam“ (Max Weber), macht sich seit Jahren und Jahrzehnten eine Unbekümmertheit um den Anstaltsgehorsam breit.

Normabweichung – Vom Muss zum Kann

Auffällig wird diese neue Unbekümmertheit auch am Umgang mit den Kirchengeboten, die – seit der Gegenreformation – als allgemeine, hochgradig verpflichtende Minimalnormen für alle katholischen Kirchenmitglieder gleichermaßen gelten sollen. Zu ihnen gehört das Gebot, die Sonn- und Feiertagsruhe zu halten, an diesen Tagen die Heilige Messe zu besuchen, die Fast- und Abstinenztage zu pflegen und mindestens einmalm Jahr – in der Osterzeit – zur Beichte und zur Kommunion zu gehen. Im 19. Jahrhundert wurden die Kirchengebote, die auch Gesetzescharakter haben, mit geistlichen Strafandrohungen verknüpft, mit der Androhung des Verlusts der jenseitigen Heilsgüter. Auch der 1992 veröffentlichte „Weltkatechismus“ erklärt das absichtliche Versäumnis der sonntäglichen Eucharistiefeyer zur „schweren Sünde“.

Überblickt man die durch zahlreiche statistische und demoskopische Erhebungen gewonnenen Datenfelder der letzten Jahre und Jahrzehnte, zeigt sich ein massiver Wandel der kirchenbezogenen Religiosität und damit auch eine Erschütterung der institutionellen Kraft der römisch-katholischen Kirche. Und es zeigt sich, dass es immer weniger möglich geworden ist,

Religion und Religiosität ohne weiteres mit dem institutionellen Anspruch der Kirche zur Deckung zu bringen. Bereits in den 1970er Jahren verlor die Leitidee der Kirche als Heils- oder Gnadenanstalt deutlich an Plausibilität. Nichtmitgliedschaft in der Kirche wird seither auch für bürgerliche Kreise möglich. Die persönliche Religiosität wird in dieser Zeit zwar weitgehend noch als christliche verstanden, löst sich aber immer stärker aus traditionellen kirchlichen Bindungen. Die vorherrschende Form der rituellen Kirchlichkeit wird seitdem die Nutzung des kirchlichen Ritenmonopols zur Begleitung der familialen Lebenswenden – also Taufe, Trauung und v.a. Beerdigung –, während der sonntägliche Gottesdienstbesuch zurückgeht. Gingen 1950 im Bundesdurchschnitt noch mehr als die Hälfte aller Katholiken sonntags in die Kirche, so sind es heute nur noch 16 Prozent – knapp 5 Millionen. Damit verliert ein zentrales Kirchengesetz an faktischer Verbindlichkeit, aus einer Muss-Norm wird eine Kann-Norm, ein bloßes Postulat.

Der Kollaps der Beichte

Regelrecht kollabiert ist die Teilnahme an der Ohrenbeichte. Dies ist vielleicht der härteste Indikator für die neue Unbekümmertheit, auch dafür, dass der Klerus die institutionelle Kontrolle über die Lebensführung und die Herrschaft über die Gewissen verloren hat. Die Beichte – ein Institut, dessen Nutzung, neben der Taufe, von kirchenoffizieller Seite als heilsnotwendig definiert wurde und wird –, war ein „Eckstein“ des katholischen Gefüges der „Gnadenanstalt“ und ihres Systems der „Anstaltsnade“ (Max Weber). Im massiven Niedergang der Ohrenbeichtpraxis zeigt sich brennpunktartig die Auflösung der banalen Voraussetzung des institutionellen Gesamtgefüges der katholischen Kirche, nämlich des „Anstaltsgehorsams“, sowie das Desinteresse an der Kirche als Gnadenanstalt. Indem sie die mit der Kirchenmitgliedschaft verbundenen Normenweisungen unterläuft, zeigt die deutliche Mehrheit der katholischen Kirchenmitglieder, dass sie immer weniger bereit oder in der Lage ist, sich eine bestimmte Rolle im Beziehungsgeflecht der Kirche zuweisen zu lassen und das für „Sünde“ zu halten, was in ihr als Sünde deklariert wird.

Ungläubige Katholiken

In den 1990er Jahren sind in Deutschland nicht nur hochschnellende Kirchenaustrittszahlen und – auch im Gefolge der deutschen Einigung – ein Zuwachs an Konfessionslosen zu registrieren, sondern es lässt sich auch ein Zuwachs an Menschen ausmachen, die sich als „nicht religiös“ beschreiben, ja sogar als überzeugte Atheisten bekennen.

Mehr als die Hälfte der religiös Nichtorganisierten in Ostdeutschland ist nie aus der Kirche

ausgetreten, sondern konfessionslos in der zweiten oder gar schon dritten Generation. Hinzu kommt: Von den Konfessionslosen stufen sich keineswegs alle als ‚religionslos‘ – als ‚nicht-religiös‘ – ein. Jeder fünfte westdeutsche Konfessionslose (19 Prozent) sagt sogar aus, ein religiöser Mensch zu sein – in Ostdeutschland sind es 8 Prozent. Daraus folgt auch, dass Konfessionsmitgliedschaft – zumindest in Westdeutschland – immer weniger ein Indikator für religiöse Einstellungen ist: Nach dem Datenmaterial aus den 90er Jahren stufen sich von den Katholiken in Ostdeutschland 95 Prozent als ‚religiös‘ ein, während eine solche Selbsteinstufung der Katholiken in Westdeutschland nur zwei Dritte (66 Prozent) vornehmen. Hinzu kommt: Nur eine verschwindend kleine Minderheit (1990: 2 Prozent) der Westdeutschen qualifiziert sich selbst als ‚überzeugte Atheisten‘ – während dieser Anteil in Ostdeutschland mit 19 Prozent beinahe zehnmal so hoch liegt. Konfessionslose können sich also durchaus als ‚religiös‘ verstehen, Konfessionslose wie ‚Nicht-Religiöse‘ müssen keine ‚überzeugten Atheisten‘ sein, und sogar Katholiken können sich als ‚nicht-religiös‘ verstehen.

Es gibt – und dies gilt für ganz Deutschland – weitaus mehr Menschen, die nicht an Gott glauben, als ‚überzeugte Atheisten‘; freilich sind unter Katholiken (72 Prozent) wie Protestanten (61 Prozent) weitaus mehr Gottgläubige als unter den Konfessionslosen (20 Prozent). Die Frage stellt sich, welchen Gottesglauben und welchen Glauben überhaupt die Kirchenmitglieder haben, insbesondere die Katholiken.

Obwohimmerhin noch knapp zwei Drittel der Deutschen angeben, an ‚Gott‘ zu glauben, belegen doch alle einschlägigen sozialwissenschaftlichen Erhebungen eine Beschleunigung der Erosion des Gottesbegriffs, eine Pluralisierung der Gottesbilder und vor allem, dass spezifisch christliche Gottesvorstellungen immer weniger einen gesellschaftlichen Grundkonsens abgeben können, da sie selbst in Westdeutschland nur noch von einer Minderheit akzeptiert werden.

Die fortschreitende Distanzierung gegenüber einer spezifisch christlichen Gottesvorstellung geht mit dem Dominantwerden eines woham besten ‚deistisch‘ zu nennenden Glaubens an eine abstrakte und diffuse, irgendwie ‚höhere geistige Macht‘ einher. Christentümliche Aussagen wie: ‚Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst‘, ‚der Gott für uns sein will‘, finden in Gesamtdeutschland Zustimmungswerte um die 30 Prozent, in Westdeutschland um die 40 Prozent. Man wird sich also im Blick auf das Ausmaß der Akzeptanz von Gottesbegriffen aus der christlichen Überlieferung – selbst unter Kirchenmitgliedern und insbesondere in der jüngeren Generation – keinen Illusionen hingeben.

Unter denjenigen, die in Westdeutschland an eine ‚göttliche Kraft‘ glauben (65 Prozent) oder sich in dieser Frage unentschieden zeigen (10,7 Prozent), hat 1997 eine EMNID-Umfrage nicht mehr als 17 Prozent ausgemacht, die sich „Gott als ein persönliches Gegenüber“ vorstellen. Die Generationen jenseits des 40. Lebensalters sind unter den so Antwortenden überrepräsentiert, ebenso Frauen (19,2 Prozent), Personen mit unteren Bildungstiteln, mit häufiger (33,6 Prozent) und gelegentlicher (19,9 Prozent) Kirchgangsfrequenz, und etwas stärker repräsentiert als die Protestanten (17,9 Prozent) sind auch die Katholiken (18,7 Prozent). Stark unterrepräsentiert sind hierbei die Konfessionslosen (8,9 Prozent).

Beinahe jeder Zweite der westdeutschen Befragten glaubt dagegen, „dass das Göttliche in der Natur ist“ (47,6 Prozent). Dies ist eine Position, die übrigens auch von den ostdeutschen ‚Gottgläubigen‘ und von den religiös Nichtorganisierten mehrheitlich bezogen wird und von den Katholiken und häufigen Kirchgängern nur unterdurchschnittliche Zustimmung erhält, aber dort immerhin ebenfalls Werte von 43 bzw. 38 Prozent erreicht. An das „Göttliche in der Natur“ glauben mehr als doppeso viele Katholiken als an Gott als ein persönliches Gegenüber.

Weitere 45 Prozent der westdeutschen Gottgläubigen geben sogar an, „dass das Göttliche eine nicht-persönliche, universale Kraft ist“. Dieser Umschreibung gegenüber weisen Befragte mit hohen Bildungsabschlüssen die höchste, Befragte mit untersten Bildungstiteln nur unterdurchschnittliche Zuneigung auf. Während Protestanten dieser Vorstellung nur durchschnittlich zuneigen, hängen ihr Katholiken (47 Prozent) überdurchschnittlich an.

Gut jeder Dritte (36,6 Prozent) der westdeutschen Gottgläubigen glaubt, „dass das Göttliche im Menschen ist“; auch zu diesem Item gibt es eine höhere Zustimmung seitens der katholischen Befragten (39,3 Prozent) als auf evangelischer Seite (36,8 Prozent).

Die EMNID-Studie von 1997 zeigt im übrigen auch, dass von jedem zehnten rituelKirchentreuen und sogar von jedem vierten gelegentlichen Gottesdienstbesucher anzunehmen ist, dass er die Gottesfrage nicht mit Ja beantwortet. Nur 72 Prozent aller deutschen Katholiken geben diese Antwort. Auch unter den rituelKirchentreuen findet die personale Gottesvorstellung nur eine Akzeptanz von 33,6 Prozent.

Untersuchungen von Ende der 90er Jahre machen auch deutlich, dass unter Katholiken nur noch eine Minderheit an die in der christlichen Symbolwelt überlieferten gegengöttlichen Machtvorstellungen – an den Teufe(40 Prozent) und die Hölle (29 Prozent) – glaubt. Freilich liegt die Akzeptanz im Vergleich zur Gesamtbevölkerung und zu Protestanten überdurchschnittlich hoch.

Inzwischen glauben auch deutlich mehr Katholiken an Schutzengel (66 Prozent) als an die Dreifaltigkeit (45 Prozent) und daran, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist (60 Prozent).

Gut 20 Prozent der rituellkirchentreuen glauben „überhaupt nicht“ oder „eher nicht“ an ein Leben nach dem Tod oder an die Auferstehung. Kaum mehr als die Hälfte der häufigen Kirchgänger stimmt dieser christlichen Kernaussage „sehr zu“. Die Auferstehungsgläubigen sind damit zu einer Minderheit unter den deutschen Katholiken (45 Prozent) geworden, wenn auch nicht eine so krasse Minorität wie unter den evangelischen Kirchenmitgliedern (27 Prozent). Wie die Mehrheit der häufigen Kirchgänger (80 Prozent) präferiert die Mehrheit der Katholiken (69 Prozent) dagegen den diffusen Glauben, dass die „Seele in irgendeiner Form weiterlebt“.

Es ist also nicht nur in der ritualistischen Dimension – im Blick auf den Kirchenbesuch – eine deutliche „Unkirchlichkeit“ der Kirchenmitglieder auszumachen, sondern auch in der Glaubensdimension, und dies insbesondere in den jüngeren Generationen und sogar bei der Minderheit der rituellkirchentreuen. Die eschatologischen Traditionen finden allerdings unter den katholischen Christen in den neuen Bundesländern eine doppelt so hohe Akzeptanz (Hölle: 37,9 Prozent; Himmel: 74,2 Prozent) wie unter westdeutschen Katholiken. Unter den ostdeutschen Katholiken ist auch der Anteil derer, die an einem personalen Gottesbild festhalten, mit 64 Prozent zweimal höher als unter Katholiken in Westdeutschland.

Religiöses Fremdgehen

Die wachsende „Unkirchlichkeit“ unter katholischen Kirchenmitgliedern und unter rituellkirchentreuen insbesondere in Westdeutschland zeigt sich nicht nur in der Distanzierung von der eigenen Glaubenstradition, sondern auch in der von einem Großteil von ihnen praktizierten gleichzeitigen Orientierung an außerkirchlichen bzw. außerchristlichen Deutungsangeboten. So belegen demoskopische Erhebungen, dass – insbesondere unter jüngeren Befragten und Menschen mit unteren Bildungsabschlüssen – praktizierte Kirchlichkeit und Christlichkeit den gleichzeitigen Glauben an außerchristliche Deutungselemente nicht ausschließt. Für die 1990er Jahre muss von einer enormen Steigerung von individuellen Synkretismusbildungen ausgegangen werden.

Diese Erhebungen legen im Übrigen nahe, dass mit dem Glauben an die „Seele“ und an ein Leben nach dem Tod bzw. in der Unentschiedenheit, zu der ein großer Teil der westdeutschen Bevölkerung in dieser Frage neigt, auch der Glaube an eine wie auch immer verstandene reinkarnatorische Wiedergeburt gemeint oder zumindest mitgemeint sein kann, zu der sich

inzwischen hierzulande explizit 26 Prozent, in Westdeutschland sogar 28 Prozent bekennen; unter Katholiken hat der Reinkarnationsglaube mehr Anhänger (31 Prozent) als unter Protestanten (25 Prozent), mehr Anhänger aber auch unter den häufigen Kirchgängern (30 Prozent) als unter den gelegentlichen Kirchenbesuchern (28 Prozent) oder den Selten- und Nie-Gängern (23 Prozent).

Die regelmäßigen Kirchgänger – und vermutlich eher die Katholiken als die Protestanten – scheinen überhaupt diejenigen zu sein, die sich dadurch auszeichnen, dass sie Glaubensvorstellungen unterschiedlicher religiöser Traditionen miteinander synkretistisch kombinieren. Diese Tendenz zur „Hybridisierung“ zeigt sich etwa auch daran, dass sich die Mitglieder und Sympathisanten okkultur und esoterischer Gruppen zu etwa einem Dritteaus Kirchgängern rekrutieren. Selbst regelmäßige Kirchgänger scheinen sich also zunehmend der Theo- und Ekklesiologik zu entziehen und eigensinnigen religiösen Logiken zu folgen.

Zu betonen ist, dass die nachlassende Fügsamkeit gegenüber dogmatischen Kernaussagen der christlichen Glaubensüberlieferung in der ostdeutschen, aber auch in der westdeutschen Bevölkerung und selbst unter Kirchenmitgliedern und Kirchgängern nicht dazu zu führen scheint, dass dem Leben kein Sinn unterstellt wird. Die Sinnstruktur von Wirklichkeit und menschlichem Leben überhaupt wird nicht geleugnet. Vielmehr wird Sinn als Zusammenwirken von natürlicher Ordnung und menschlicher Aktivität verstanden, als solches auch relativ konsensfähig akzeptiert – in Ost und West.

Diese Befunde stehen im Einklang mit den Bodenverlusten von Pflichtwerten wie „Gehorsam und Unterordnung“ oder „Fügsamkeit“ einerseits und Bodengewinnen von Werten wie „Selbstständigkeit und freier Wille“ oder „Genuss“ und „Abwechslung“. Dieser kulturelle Gesamttrend, der in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre zum Durchbruch kam und sich auch im religiösen Feld bemerkbar machte, stützt die wachsende Neigung zur Autozentrik auch in religiösen und kirchlichen Belangen, d.h. eine wachsende Vielfalt individualreligiöser Selektions- und Synkretismusbildungen, wovon selbst die katholischen Kirchentreuen nicht unberührt bleiben. Kirchendistanz und Souveränitätswillen signalisierende Meinungen wie: „Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine eigene Weltanschauung, ganz unabhängig von der Kirche“ dominieren gegenüber Einstellungen, die Kirchenverbundenheit zum Ausdruck bringen; unter jungen Katholikinnen beispielsweise liegt das Verhältnis bei 62 zu 15 Prozent. Der Satz: „Ich habe meine eigene Weltanschauung, in der auch Elemente des christlichen Glaubens enthalten sind“ dürfte zusammen mit jenem autozentrischen Souveränitätswillen bei

der Sinngebung des Lebens, nach dem das Leben nur einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen Sinn gibt, die kulturelle Leit- bzw. religiöse Konsensform unserer Zeit sein, der sich auch immer mehr Katholiken anschließen. Dabei wird freilich die Kluft zwischen dem, was die offiziellen Vertreter der Kirche für – normativ – gültig halten, und dem, was die Katholiken faktisch glauben und leben, immer größer.

Klerikale Sanktionsschwäche

Immer seltener wird es freilich auch, dass der Klerus das Schließen dieser Kluft einfordert – und einfordern kann. Auch der Klerus erlebt, dass Kirche immer mehr ihren spezifisch „institutionellen“ Charakter verliert. Denn immer weniger gelang und gelingt es, Einfluss auf die Einzelnen durch „sozialen Zwang“ zu nehmen, in Glaubensvorstellungen und Glaubenspraktiken Gehorsam zu finden und Verbindlichkeiten der Lebensführung herzustellen. Immer mehr verliert Kirche die Kraft, Abweichungen von ihren Normen zu sanktionieren. Immer weniger stellt sie eine soziale Realität dar, deren Normen durch Erziehung vermittelt und verinnerlicht werden, denen sich die Individuen unterordnen. Immer mehr scheint es umgekehrt so zu sein: Die konkrete Kirche erweist sich als eine Größe, die sich – bei drohendem Kontaktabbruch – den individuellen Bedürfnissen zu fügen hat. Kirchliche Gültigkeit und gesellschaftliche Geltung klaffen immer weiter auseinander, auch und gerade in religiösen Angelegenheiten. Die Kirche hat zwar Regeln für alle Belange der Lebensgestaltung, aber dieses Regelungswerk greift immer mehr ins Leere des kollektiven und individuellen Lebens, und dieses folgt seinen eigenen – gesellschaftlichen und individuellen – Gesetzen.

Nicht mehr Befehls- und Gehorsam – religiöser Anstaltsgehorsam –, sondern religiöse Selbstbestimmung ist gefragt. Das Kirchenverhältnis der Mehrheit hat sich von einer vertikalen Über- und Unterordnung zu einem horizontalen Tauschsystem gewandelt. Ein selbstbestimmtes Tauschverhältnis, d.h. eine Logik von Leistung und Gegenleistung, beherrscht die Beziehung des Kirchen-„Kunden“ zur Kirche, vergleichbar der Klienten-sozialer Dienstleistungsorganisationen. Neben den sozialkirchlichen Diensten sind ihm vor allem die rituellen Begleitungen der persönlichen Lebenswenden, aber auch die Feier kollektiver Lebenswenden wie Weihnachten wichtig, abgesehen davon, dass man ja „nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmanötig haben wird“. Dieser „Kunde“ lässt sich also seine Kirchenmitgliedschaft im wahrsten Sinne des Worts etwas kosten, wahrt jedoch im Übrigen Distanz zum kirchlichen Leben, insbesondere zum kontinuierlichen und interaktiv dichten kirchlichen Gemeindeleben.

Immer mehr Kirchenmitglieder scheinen sich auf einer Position zu wissen, „die es ermöglicht, den Kontakt zu verstärken, wenn die eigene Lebenslage den Wunsch danach weckt“ (Niklas Luhmann).

Positionelle Schwächung: Neue Machtgewichte

Diese neue Unbekümmertheit dürfte nicht allein mit der gesellschaftlichen Hegemonie des Ökonomischen und seiner beschleunigten Interpenetration tendenzieller Lebensverhältnisse, auch der religiösen, erklärbar sein. Vielmehr ist die neue Unbekümmertheit auch Ausdruck der Tatsache, dass die Position der Kirche innerhalb des gesellschaftlichen Interdependenzgefüges erheblich geschwächt wurde und insbesondere der Klerus kirchenextern, aber auch kirchenintern, eine weitgehende Positionsschwächung erlitten hat, insbesondere im Verhältnis gegenüber den jüngeren Generationen.

In der neuen Unbekümmertheit manifestiert sich somit, dass die Angewiesenheit auf Kirche und ihre geistlichen Amtsträger – die Abhängigkeit von ihnen – gesunken ist. Zur Erklärung dieser positionellen Schwächung des Kirchlichen ist neben der strukturellen Pluralisierung der Gesellschaft – Kirchliches wird aus zentralen Funktionsbereichen wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft weitgehend ausgeschlossen und ist als nur eine Stimme unter vielen anderen Sinnstiftern relativiert – die funktionale Demokratisierung tendenzieller Autoritätsverhältnisse zu nennen. So haben sich nicht nur die Beziehungen zwischen Älteren und Jüngeren, Männern und Frauen, Regierenden und Regierten, sondern auch zwischen Klerus und Laien zugunsten der jeweils Letzteren gewandelt, sofern diesen inzwischen der Zugang zu zahlreichen Machtquellen, die ihnen ehemals versperrt waren, gelingt. So haben Frauen und Jüngere einen größeren Anteil an ökonomischen und wissenschaftlichen Machtquellen errungen, während die Bedeutung physischer Machtquellen im Geschlechter- und Generationsverhältnis zurückgetreten ist. Der Klerus hat sein Monopol auf die Definition der religiösen Heilswahrheiten historisch schon längst verloren, und einer wachsenden Zahl von Personen gelingt es, nicht zuletzt durch ihre Verfügung über Bildungsgüter, die Kompetenz des Klerus zur Auslegung der christlichen Offenbarung kritisch zu hinterfragen, wenn nicht fundamentale Fragen zu stellen, und ihre „spirituelle Autogestion“ (Pierre Bourdieu) zu pflegen.

Positionelle Schwächung: Selbstrelativierung

Die positionelle Schwächung der Kirche, auf die hier die neue Unbekümmertheit im Wesentlichen zurückgeführt wird, ist andererseits auch hausgemacht, hat sie sich doch in den vergangenen Jahrzehnten durch zahlreiche Maßnahmen ganz erheblich selbst relativiert. Wäh-

rend ehemals galt: „Extra ecclesiam nulla salus“, kann es inzwischen „auch eine Heilsvermittlung nur durch die Kirche geben und nicht mehr in ihr“ (Wolfgang Beinert). Galt es noch in den 1950er Jahren unter den kirchlich approbierten katholischen Theologen als „sehr zweifelhaft, ob der größere Teiler getauften Nichtkatholiken gerettet wird“ und dementsprechend als sehr gewiss, dass „niemand ohne Glauben und ohne heiligmachende Gnade gerettet“ (Wilhelm Schamoni) werden könne, brechen spätestens einschlägige Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und des Weltkatechismus mit dieser Wissenstradition. Auch die deutlich erkennbaren Umbrüche der eschatologischen Vorstellungen in Theologie und Verkündigung signalisieren eine Selbstrelativierung der Kirche, welche die gesellschaftlich erzeugte neue Unbekümmertheit massiv begünstigt. Wenn der Himmelnicht mehr veruntreut werden kann, weier allen offensteht, dann scheint eine neuartige Unbekümmertheit auch den Charme zu haben, theologisch legitim zu sein.

Rückblick und Ausblick

Katholiken weisen – bei aller Kirchenkritik – nach wie vor eine stärkere Kirchenbindung als die Protestanten auf und interessieren sich auch mehr als diese für alles, was die Kirche betrifft. Diese Bindung ist freilich auf der Generationenschiene ebenso rückläufig wie die Akzeptanz von Glaubensvorstellungen aus der christlichen Symbolwelt oder die Akzeptanz der Kirche als Heils- oder Gnadenanstalt.

Dennoch: Katholiken interessieren sich mehr als Protestanten für religiöse Fragen und sie suchen auch eher im Gebet Kraft und Ausgleich für den Alltag, auch in sakralen Räumen, und interpretieren den Lebenssinn eher als Protestanten unter Bezugnahme auf Kernsätze der christlichen Überlieferung. Dies gilt noch stärker für die katholischen Kirchenmitglieder in Ostdeutschland als in Westdeutschland. Katholiken glauben deshalb auch überdurchschnittlich häufiger an Gott bzw. an einen personalen Gott, wenn sich freilich auch bei der Mehrheit von ihnen die „Tendenz zur Entkonkretisierung der Gottesvorstellung“ (Detlef Pollack) zeigt. Mehr Katholiken als Protestanten sind an den eschatologischen Vorgaben der christlichen Tradition orientiert, d.h. sie sind noch eher unter den – freilich wenigen – zu finden, die an ein Leben und eine Rechenschaftspflicht nach dem Tod glauben, an Himme und Hölle, christlich spezifischer: an die Auferstehung der Toten. Aber die Einbrüche sind bei den Katholiken unübersehbar.

Sind es, so bleibt zu fragen, nur formelhaft vermittelte, banalisierte Vorstellungsklischees („Hölle“, „Gericht“, „Vatergott“), deren Akzeptanz zerbröselt, oder ist es die Glaubenssubstanz selbst, die in Zweifegerät? Zeigen sich in der nachlassenden subjektiven Zustimmung zu

traditionellen kirchlichen Norm- und Glaubenssätzen nicht auch Verkündigungsprobleme, aber auch Vermittlungschancen? Oder wächst das unauflösbare Hinter- und Ineinander von Glauben und Zweifel, Gewissheit und Ungewissheit, Sicherheit und Unsicherheit, auch angesichts der Tatsache, dass der Glaube heute privatisiert und gesellschaftlich – aber auch binnenkirchlich – immer weniger soziagestützt wird und immer weniger Menschen verbindlich verbindet?

Katholiken neigen auffälligerweise auch mehr als Protestanten, auch mehr als Konfessionslose bzw. „Konfessionsfreie“, zu einem synkretistischen Glauben an eine Wiedergeburt im diesseitigen Leben. Solche Befunde werfen die religionssoziologisch noch unerforschte Frage auf, ob unterschiedliche konfessionelle Zugehörigkeiten (und Nichtzugehörigkeiten) auch zu jeweils eigensinnigen Synkretismusprofilen disponieren, also als „Mentalität“ und „Habitus“ eine größere, strukturierende Kraft entfalten, als es gängige Individualisierungsthesen oder radikale Deutungen der Auswirkungen des modernen Autozentrierungsprozesses nahe legen – wiewohlselbst die katholische Kirche für die wachsende Autozentrik und individuelle synkretistische Kombinatorik einen für die Mehrheit der (westdeutschen) Bevölkerung hinreichenden Rahmen zu bieten scheint, der sie faktisch von konfessorischen Eindeutigkeitszumutungen unbehelligt lässt. Selbst für einen „praktischen Atheismus“ im Sinne von unkontrollierten und sanktionsfreien rein diesseitigen Einstellungen und Handlungen lassen die Kirchen ebenso Raum wie für einen „relativen Atheismus“, also für die mehr oder weniger kritische Auswahl und Neukombination von Attributen der überkommenen Gottesvorstellung. „Unter dem Krummstab“ scheint sich auch unter modernen Glaubensbedingungen „gut leben zu lassen“ – nach der Formel: institutionelmehr oder weniger eindeutig, individuelmehr oder weniger eigensinnig.

Oder macht die Kirche nur Ernst damit, dass der „Weg zwischen Glauben-können und Nichtglauben-können menschlicher Pilgerschaft angemessen ist“ (Josef Herberg), auch und gerade unter modernen Bedingungen? Spiegelt sich in den hier vorgestellten Daten über die deutschen Katholiken vielleicht eine existentielle Glaubenssituation wieder, die die 1995 verstorbene Journalistin und Schriftstellerin Vilma Sturm in ihrem Buch „Krankenbett“ reflektierte: Ich glaube an Gott. Ich halte für wahr, dass es ihn gibt. Oder doch nicht? Kann es auch sein, dass es ihn nicht gibt? Ist er nur eine mögliche Erklärung dafür, dass alles da ist und wie alles da ist – und es gäbe auch andere Erklärungen, einleuchtende? Wünsche ich vielleicht nur, dass er da ist, weil ich sonst kaum einen Sinn finden kann in meinem Dasein als vorübergehender Bewohner der Erde ... ? Ich glaube an Gott. Ich halte für wahr, dass es ihn gibt. O-

der doch nicht? Wenn ich hier angekommen bin, dann merke ich, dass ich vielleicht doch nicht sagen darf: Ich halte es für wahr. Richtiger wäre es, zu sagen: Ich hoffe, dass es wahr ist. Ich merke, dass ich das Wort „für wahr halten“ oder „glauben“ doch lieber durch das Wort „hoffen“ ersetzen möchte. Ich hoffe, dass es Gott gibt. Ich hoffe, dass das zweideutige Zwiesicht, das er uns zeigt zu unseren Lebzeiten, Erhalter und Zerstörer in einem, uns nach dem Tod in voller Eindeutigkeit erscheint: als das Gesicht dessen, der nichts ist als Glanz und Güte und Gerechtigkeit ...