

Stefan Knobloch

Lebenszeichen

Für eine Wiederentdeckung der Sakramente

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRÜNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2014

Alle Rechte vorbehalten

© 2014 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3019-4 (Print)

ISBN 978-3-7867-3032-3 (eBook)

Inhalt

Vorwort	7
Ausgangsfrage: Welche Konzilshermeneutik?	9
Konziliare Aufbruchsmomente	12
»Perichorese« von Dogma und Pastoral	12
Kirche – inmitten der Welt	18
Kirche – im eschatologischen Horizont, vom Geist geleitet	27
Erneuerung durch Wandel	30
Kirche als Communio	34
Kirche als Sakrament: Annäherungen	38
Kirche: »gleichsam« Sakrament?	38
Sakramente: im magischen Dunstkreis?	40
Sakramente: Dinge oder Prozesse?	42
Sakramentalität im Licht der Inkarnation	45
Sakramentale Repräsentanz	46
Sakramentalität und CIC	51
Canon 840	52
Taufe	56
Firmung	58

Eucharistie	61
Buße, Krankensalbung, Weihe und Ehe	63
Sakramentalität ohne Anschlusschancen? Soziologische Kategorien zur Gegenwart	68
Die Prozesskategorie der Säkularisierung	69
Die Prozesskategorie der funktionalen Differenzierung	75
Theologische Anschlusschancen	80
Volk Gottes als Sakrament: Gelebte Lebensnähe	83
Das Fundament: Die Präsenz des Auferstandenen	83
Volk Gottes: Symbol dieser Präsenz	86
Zugänge/Realisierungen	90
Sakramente als Rituale	98
»Ritual studies«	99
Theologische Wertschätzung der »ritual studies«	105
Klärungen zum rituellen Sakramentenverständnis	113
Sakramente »von unten her« gesehen	121
Sakramente als Sakramente des Menschen	121
Gefährdungspotenziale und Herausforderungen	125
Die Lebensrelevanz der Sakramente	129
Fazit	132
Anmerkungen	133

Vorwort

Viele Menschen sind der Meinung, dass die Säkularisierung des Lebens auf das religiöse Leben einwirkt, die Bindung der Menschen an die Kirche schwächt und hinter die Sakramente der Kirche ein großes Fragezeichen setzt.

Auch wenn diese Vermutung ein Körnchen Wahrheit enthalten mag, so waren, bei genauerer Analyse, an dem Zustandekommen der heutigen Situation der Sakramente eher andere Faktoren und Einflüsse beteiligt. Sie einfach in den vagen Begriff der Säkularisierung zu fassen, wird der Sachlage nicht gerecht. Wollten wir hier im Einzelnen Faktoren und Einflüsse benennen, würde das den Rahmen sprengen. Exemplarisch seien hier nur einige wenige Punkte benannt: Da wäre zu denken an den Pflichtcharakter, Sakramente zu empfangen. Zum Beispiel an die im 16. Jahrhundert beim Konzil von Trient genannte Pflicht, »in jedem Jahr wenigstens zu Ostern *gemäß dem Gebot* der heiligen Mutter Kirche zu kommunizieren.« So gut das gemeint war, führte das in der Folge zu einem formelhaften österlichen Sakramentenempfang, für den der Mensch heute wenig Verständnis hat. Da wäre weiter zu denken an ein bisweilen magisches Sakramentenverständnis, an eine Wirkung, die durch Worte des Priesters zustande kommt, so dass »Gott vom Himmel auf die Erde niedersteigt«. Ein Motiv, dem man in Primizpredigten bis tief ins vergangene Jahrhundert herein begegnete. Die Sakramente erschienen als ein dem kirchlichen Amt anvertrautes Gut, über das dieses verfüge. Eine weitere Verirrung in der Geschichte ist, die Sakramente für wichtiger zu halten als die Menschen, obwohl schon Jesus gesagt hatte, dass der Mensch nicht für den Sabbat da ist, sondern der Sabbat für den Menschen, was sich hier analog auf die Sakramente übertragen lässt.

Um es auf eine knappe Formel zu bringen, die noch einmal die vorschnelle Rede von der Säkularisierung des heutigen Menschen erheblich relativiert: Nicht grundsätzliche Stumpfheit und Fühllosigkeit

gegenüber den Sakramenten sind das Problem, sondern *die Art und Weise*, in der sie vermittelt werden.

Das war für mich der Grund, im Anschluss an Theologen wie Edward Schillebeeckx, Erik Borgman und andere, die Sakramente als *Rituale* zu begreifen, als eine Wirklichkeit, in der der Auferstandene *zeichenhaft* präsent ist. Die sakramentalen Riten stehen als Zeichen seiner Präsenz *in der Welt*. Dabei hängen diese Zeichen nicht irgendwie in der Luft, sondern sind eingebettet in die vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonte Sakramentalität der Kirche als Volk Gottes: Kirche *ist* Sakrament.

Diese Zusammenhänge will ich Ihnen als Leserinnen und Leser im Folgenden näherbringen. Ich würde mich freuen, wenn Sie mir auf den Gedankenwegen folgten.

Passau, im Juli 2014

Stefan Knobloch

Ausgangsfrage: Welche Konzilshermeneutik?

Wer der Frage nachgehen will, was es mit der Sakramentalität der Kirche, mit der Rede von der Kirche als Sakrament, auf sich hat, und von daher den Versuch machen will, die Sakramente der Kirche neu zu erschließen, der muss sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil befassen. Es war ein Konzil, das sich im Begriff der »Kirche als Sakrament« neu verortete, in einem Begriff, in dem die Kirche neu zu sich fand. Nicht in dem Sinn, dass sie sich in autistischer Selbstbeschränkung gettohaft in sich verkrümmte, um so ihr Heil und ihre Zukunft angesichts einer veränderten, säkularen Welt zu sichern. Sie erkannte, dass sie, bei aller Differenz, ihren Ort mitten in der Welt hat. Das bedeutet eine ekklesiologisch-kopernikanische Wende, in der die Kirche, sich und ihrer Tradition treu bleibend, in einem geistgeschenkten Prozess eines Identitätszuwachses neu zu sich fand. Was diese kopernikanische Wende, die wir im Begriff der »Kirche als Sakrament« fürs erste nur eben benennen, aber damit noch nicht erfasst und begriffen haben, für das Verständnis der Kirche und der Sakramente der Kirche bedeutet, dem soll in dieser Studie nachgegangen werden.

Doch da stoßen wir auf ein Problem. Die Bewertung und Einordnung der Bedeutung des Konzils ist sozusagen »umstritten«. Bereits während und vor allem in den Jahren nach dem Konzil kam es zu heftigen Diskussionen über die richtige Konzilshermeneutik.¹ Allen voran war es Erzbischof Lefebvre, der Begründer der Priesterbruderschaft Pius X., der in langen und sich über Jahre hinziehenden Auseinandersetzungen mit Rom versuchte, das Konzil gewissermaßen auszuhebeln.² Er sah in weiten Teilen der Konzilsbeschlüsse einen Verrat an der Tradition der Kirche, den er als »Hermeneutik des Bruches«³ brandmarkte. Kardinal Ratzinger hatte sich als Präfekt der römischen Glaubenskongregation jahrelang um eine Beilegung des Konflikts mit Erzbischof Lefebvre bemüht. In einem Protokoll des Jahres 1988 hatte er sich mit ihm unter anderem auf die Formel geeinigt, die Lefebvre freilich einen Tag nach seiner Unterschrift bereits wieder verwarf: »Hinsichtlich gewisser vom

Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrter Punkte [...], die uns (sc. Erzbischof Lefebvre und der Priesterbruderschaft Pius X.; S. K.) mit der Tradition schwer zu vereinbaren scheinen, verpflichten wir uns, eine positive Haltung der Überprüfung und der Kommunikation mit dem Apostolischen Stuhl einzunehmen und dabei jegliche Polemik zu vermeiden.«⁴ Im Grunde hatte Kardinal Ratzinger der Lefebvrebewegung damit eine butterweiche Kompromissformel vorgelegt, die einer »minimalistischen Interpretation«⁵ des Konzils gleichkam, die der Intention des Konzils nicht mehr gerecht wurde.

Heute ist die Diskussion um die dem Konzil angemessene Hermeneutik, unabhängig von der Auseinandersetzung mit der Lefebvrebewegung, in vollem Gang. In einem positiven, zu Lefebvres Intention gegenteiligen, Sinn hat in der Konzilsinterpretation die »Hermeneutik des Bruches« im Sinn einer Hermeneutik, die bei aller gleichbleibenden Identität die Diskontinuität betont, die Oberhand gewonnen. Daran hat auch die Tatsache nichts geändert, dass Benedikt XVI. am 22. Dezember 2005 in seiner Ansprache beim Weihnachtsempfang des Kardinalskollegiums und der Mitglieder der Römischen Kurie die »Hermeneutik der Reform«⁶ zur bindenden Konzilshermeneutik erhob. Das war zum einen ein klärender Schritt, der dem Begriff der Reform päpstliche Anerkennung verlieh. Das Konzil kann nun offiziell für sich den Titel eines »Reformkonzils« in Anspruch nehmen. Eine Feinstruktur aber, welche Inhalte der Begriff umfasst und in welche Dimensionen die Reform der Kirche legitimerweise und in Übereinstimmung mit ihrer Tradition ausgreifen darf, blieb der Papst in seiner Rede schuldig.

Einerseits spiegeln sich im Reformbegriff Bewegungen und Tendenzen des Konzils. Er erinnert an die dynamischen Begriffe wie Evolution und Entwicklung, wie Fortschritt und Fortkommen, auf die man in den Konzilstexten häufig stößt. Zugleich bedeutete die Übernahme der »Hermeneutik der Reform« als bindender Konzilshermeneutik durch den Papst eine späte Wiedergutmachung an Yves Congar, dem großen französischen Theologen, der 1950 in seiner Schrift »Vraie et fausse réforme dans l'Église« von der Reform der Kirche gesprochen hatte und dafür Sanktionen in Kauf nehmen musste. Andererseits aber trat am Reformbegriff des Papstes stark das Element der Kontinuität hervor, das den Raum für wirkliche Veränderungen in der Kirche sofort wie-

der erheblich eingrenzte, auch wenn der Papst vom »Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen« sprach, auf dem die Natur einer wahren Reform beruhe.⁷ Das vom Papst betonte »Zusammenspiel« ist freilich im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Denn in der Kirche kann es nicht darum gehen, den Boden der Tradition zu verlassen und in reiner Diskontinuität, gewissermaßen im Abbruch zu allem Bisherigen, etwas ganz Neues zu wagen. Es kann nur darum gehen, wie das Konzil beispielsweise in der Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, mit Recht betonte, »die heilige Tradition und die Lehre der Kirche (zu befragen), aus denen es (sc. das Konzil; S. K.) immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht« (DH 1).

Von dieser Dynamik wusste sich das Konzil getragen, etwas Neues aus dem Alten hervorzuholen. Es wusste sich dazu gedrängt durch die Herausforderungen der Gegenwart. Auf nichts anderes will die Hermeneutik des Bruches bzw. die Hermeneutik der Diskontinuität den Blick lenken, wobei sie gewiss auf das Neue fokussiert ist, damit nicht alles im Status quo einer Kontinuität verharre, die, richtig gesehen, ihrerseits auch das Ergebnis geschichtlicher Veränderungen und Reformprozesse ist und die ihre Kontinuität gerade in weiteren Veränderungsprozessen bewahrt. Wir können uns also unter der Bedingung der »Hermeneutik der Reform« als verbindlicher Konzilhermeneutik anschließen, wenn man darunter nicht eine vorgetäuschte Balance zwischen Kontinuität und Diskontinuität versteht, sondern eine echte Balance, bei der die Diskontinuitätsmomente sich nicht ständig vor den Kontinuitätsmomenten zu rechtfertigen haben, als seien diese allein die Gralshüter der Wahrheit, erstere aber ihre Gefährder.

Konziliare Aufbruchsmomente

Welches waren nun die Aufbruchsmomente, zu denen das Konzil unter der Führung des Heiligen Geistes den Mut fand? Welches waren die konziliaren Prärogativen, derer wir uns heute neu besinnen müssen, um getreu dem Konzil und über dieses hinaus – worauf es in seiner eigenen Dynamik drängt – aus dem Glauben heraus unsere heutige Zeit zu bestehen? Im Folgenden seien fünf entscheidende Aufbruchsmomente des Konzils benannt, die schließlich in dem eigenen Punkt, Kirche, das universale Sakrament des Heils, zusammengefasst werden, mit dem sich das 3. Kapitel befassen wird.

»Perichorese« von Dogma und Pastoral

Ein erstes Aufbruchsmoment des Konzils kann man in den Begriff der »Perichorese« von Dogma und Pastoral fassen. Damit greifen wir einen Terminus der Trinitätstheologie auf, der das sich gegenseitig durchdringende Beziehungsverhältnis der drei Personen in Gott zu benennen und festzuhalten versucht als »Konstitutionsgrund« der sich selbst setzenden Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes. Auf das Verhältnis von Dogma und Pastoral übertragen, verwenden wir den Begriff gewiss nur in einem analogen Sinn. Die Einsichten aber, die sich aus dieser Übertragung ergeben, sind erheblich.

Das Lehrgebäude der Dogmen lief, zumal seit der Neuscholastik, Gefahr, lediglich für ein in sich wahres und stimmiges Gebäude gehalten zu werden, um das sich trefflich streiten ließ und das von der kirchlichen Obrigkeit gegen Ab- und Aufweichungen mit aller Entschiedenheit verteidigt werden musste.⁸ Die Aufmerksamkeit war wie gebannt auf die Orthodoxie, das heißt, auf die Formulierungen des depositum fidei gerichtet, als seien es diese Formulierungen, um die es der Kirche

letztlich zu gehen hatte. Mit dieser Fixierung auf die »Reinheit der Lehre« verband sich mit innerer Plausibilität zur Zeit des Kulturkampfes Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts eine ebensolche Fixierung auf die Kirchenorganisation.⁹ Rom setzte alles auf die Karte einer rom-zentralistischen Kirchenstruktur, mit einer bis dahin nicht gekannten Ubiquität des Papstes, den das Erste Vatikanum für infallibel, für unfehlbar, erklärt hatte. Ohne dass das unbedingt so beabsichtigt gewesen sein musste, nahm so die Kirche ein zwar machtvolles und manche auch beeindruckendes, aber zugleich kalt-rationales, um sich und seine Interessen kreisendes und wenig dem Leben der Menschen und Gläubigen zugewandtes, Erscheinungsbild an.

Hier setzte das Zweite Vatikanische Konzil oder – wie man heute aus dem Abstand von 50 Jahren leider sagen muss – versuchte das Konzil eine neue Marke zu setzen. Es wollte Dogma und Pastoral, Lehre und Leben näher zusammenführen.¹⁰ Das Konzil hatte erkannt, dass die bloße Orthodoxie, die bloß richtig formulierte Lehre des Glaubens, ohne die Orthopraxie, ohne die Praxis des Glaubens, geradezu ein potemkinsches Dorf war.¹¹ Das Konzil nahm wahr, dass die Orthopraxie ein inneres Moment der Orthodoxie selbst war, es nahm wahr, dass sich beide gewissermaßen perichoretisch bedingen und durchdringen.

Dieses Aufbruchmoment des Konzils hat freilich längst an Fahrt und Einfluss verloren. Heute wird viel von Glaubens- und Gotteskrise gesprochen, vor allem Kardinal Walter Kasper tut das in seinen jüngsten Veröffentlichungen, und es wird der Eindruck erweckt, dass das Gezerre und Gezeter um kirchenstrukturelle Fragen einen Nebenkriegsschauplatz darstelle, demgegenüber die Glaubens- und Gotteskrise das eigentliche Problem darstelle.¹² Tatsächlich aber scheint sich hier etwas abzuspielden, was man ein Zurückfallen in die Fehler vor dem Konzil nennen muss. Rom baut auf die »Funktionsträger« der Kirche, auf Bischöfe, die ins römische Bild passen, auf Priester, die – jedenfalls in unseren Regionen – als Verwalter überdimensionaler pastoraler Großräume als Seelsorger überfordert sind. Die pastorale Kompetenz der Gläubigen aber, die ihnen durch Taufe und Firmung innewohnt, wird kaum in Anspruch genommen. Selbst 50 Jahre nach dem Konzil entkommen Laien nur schwer dem Odium, »nur Laien« zu sein.¹³ Hinzu kommt, dass seit Jahren wieder

deutlich Wert darauf gelegt wird, dass sich die »Funktionsträger« der Kirche auch äußerlich in der Kleidung von den Laien unterscheiden. Eine Re-Klerikalisierung ist zu beobachten, die man in den Jahren nach dem Konzil nicht für möglich gehalten hätte. Damit werden Akzente gesetzt, die zumindest den Eindruck erwecken können, wenn sie ihn nicht sogar dezidiert erwecken wollen, dass zuvorderst die Funktionsträger der Kirche von der Aura Gottes umgeben sind, andere aber, die bloßen Laien, hingegen kaum. Darin ist eine Variante der Trennung von Lehre und Leben zu erkennen.

Dabei hatte sich das Konzil intensiv bemüht, diesen Graben zu schließen. Stellvertretend für anderes sei hier auf einen Artikel der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) verwiesen, der einen Hinweis liefert, welche Denkweise, welches Interesse sich bereits in dieser frühen Konstitution andeutet, ein Interesse, das, je länger das Konzil währte und zu sich fand, stärker und stärker wurde. In SC 23 heißt es im Blick auf die Liturgie: »Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde«, sollten Untersuchungen klären, welche Teile der Liturgie revidiert werden können. Lateinisch: »tamen via legitimae progressioni aperiatur«; der Weg einer *progressio*, eines Fortschritts, sollte geöffnet werden. Der Satz ist insofern interessant, als er mit einem »ut« beginnt (»damit« die Überlieferung gewahrt bleibe) und mit einem »et tamen«, mit einem »und dennoch« fortgesetzt wird. Daran wird deutlich, dass man in dieser frühen Phase des Konzils *traditio* und *progressio* noch in einem spannungsreichen Verhältnis sah und noch nicht den inneren Konnex erkannte, der diese beiden verbindet. Für den Roncallipapst, Johannes XXIII., aber war die Öffnung zum Menschen gewissermaßen der Schlüssel zum Glauben der Menschen. Leben und Lehre, Pastoral und Dogma sollten aus der Orientierung am Menschen zueinander kommen und für immer beieinander bleiben. Das nur in Worten, in vom Lehramt der Kirche vorgegebenen oder bestätigten Worten, ausgesagte *depositum fidei* ist eben noch nicht alles.¹⁴

In der Rede von der Perichorese, der gegenseitigen Durchdringung von Dogma und Pastoral, treten beide Größen in ein neues Licht. Der Bereich des Dogmas, der Dogmen, des *depositum fidei*, wird erst dann

in seiner ganzen Tiefendimension wahrgenommen, wenn er das vermeintlich hohe Tableau lehrhafter Sätze verlässt und mit der ganzen Breite der Wirklichkeit in Berührung kommt. Nicht um diese Wirklichkeit letztlich doch aus gehöriger Distanz und bleibender Unberührtheit zu beurteilen, zur Rede zu stellen, zu verurteilen und zu richten, sondern um sich einem Dialog auszusetzen, in welchem das *depositum fidei* Gebender wie Empfangender ist. Ja, eigentlich zuerst Empfangender, da es erst in dieser Begegnung ganz zu sich kommt. In diesem Prozess tritt auch die Pastoral, die Praxis der Kirche bzw. des Gottesvolkes, in ein neues Licht. Sie erscheint als integrales Moment des *depositum fidei* und nimmt damit eine neu geweitete Dimension an. Das alles zeigt sich klar an der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.

Man muss daran erinnern, dass die Bezeichnung *Pastoralkonstitution* für *Gaudium et spes* im Konzil zunächst höchst umstritten war. Man sah in der Bezeichnung *Pastoralkonstitution* zwei Ebenen bzw. zwei Paradigmen vermengt, die nicht zueinander zu passen schienen: das dogmatische Paradigma einer »Konstitution« und das pastorale Paradigma lediglich pastoraler Fragestellungen. Das Konzil aber kam zu der für die Kirche fundamentalen Erkenntnis, dass diese beiden Paradigmen ineinandergreifen. So erklärt eine amtliche Fußnote zu *Gaudium et spes* (1): »Die Pastoralkonstitution wird ›pastoral‹ genannt, weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen heute darzustellen beabsichtigt.« Gestützt auf Prinzipien der Lehre! Das bedeutet nicht weniger, als dass die Kirche von ihrem prinzipiellen Selbstverständnis her, von ihrem *depositum fidei* her, ihre gesamte Existenz und ihre Begegnung mit der Welt und den Menschen als *pastoral* bezeichnet. Bei Pastoral handelt es sich also nicht mehr um einen dem Dogma, der Lehre nachgeordneten Bereich, sondern um ein integrales Moment der Lehre selbst. Es sind auch die pastoralen Aufgaben nicht – wie man es jahrhundertlang sah – bestimmten Funktionsträgern vorbehalten. Jetzt kommt dem Volk Gottes insgesamt auf der Basis der Prinzipien der kirchlichen Lehre pastoraler Charakter zu. Genau in dieser Erkenntnis lag der »dogmatische Fortschritt« des Konzils¹⁵, der wirklich ein dogmatischer Fortschritt war und nicht lediglich ein Fortschritt in

»pastoralen« Fragen herkömmlichen Stils. Damit hatte das Dogma der Kirche, wenigstens theoretisch, die Wirklichkeit der Welt erreicht.

Man verkennt deshalb die »Hermeneutik der Reform« des Konzils, wenn man – was leider immer wieder vorkommt – der Interpretation des Konzils das vorkonziliare Pastoralverständnis zugrunde legt. Dadurch zwingt man die konziliaren Reformimpulse in ein vorkonziliaries Prokrustesbett. Damit versündigt man sich am dogmatischen Fortschritt des Konzils, an dem sich freilich die Kirche bzw. das Volk Gottes bis heute zu wenig orientiert.

Das ist dann die andere Seite der Medaille des dogmatischen Fortschritts des Konzils, der erkannten Perichorese von Dogma und Pastoral, von Lehre und Leben. In der heutigen Situation haben wir im Sinn des dogmatischen Fortschritts mit dem niederländischen Theologen Edward Schillebeeckx zu lernen, »die Gegenwart theologisch (zu) lesen,«¹⁶ sie als Zeit und Ort von Gottes Gegenwart zu verstehen. *Gaudium et spes* setzte hier die richtigen Akzente, doch blieben sie weithin ohne Wirkung. So fordert *Gaudium et spes* 4 dazu auf, jeder Generation auf eine ihr gemäße Weise Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen zu geben. Das setzt nicht voraus, dass das Volk Gottes diese Antworten einfach parat hätte. Das heißt vielmehr, dass es sich hineinbegibt in die Erwartungen, Bestrebungen und den oft dramatischen Charakter des Lebens, um sich all dem auszusetzen. Und dies in der Glaubensüberzeugung, dass Gott mit dem Leben der Menschen schon längst unterwegs ist. Deshalb spricht die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* mit Recht davon, dass der erhöhte Herr beständig in der Welt wirkt, »um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie *enger* (lateinisch: *arctius!*) mit sich zu verbinden« (LG 48). Hier steht der Komparativ: *enger!* Soziologen machen schon länger darauf aufmerksam,¹⁷ dass in der modernen Gesellschaft nicht nur einlinige Prozesse der Differenzierung und Säkularisierung ablaufen,¹⁸ sondern erstaunlicherweise auch gegenläufige Prozesse der Entdifferenzierung und Sakralisierung. Von paradoxer Gleichzeitigkeit ist da die Rede. Ein Bedürfnis nach Sakralisierung des Lebens meldet sich also zu Wort. Der Soziologe Winfried Gebhardt behauptet sogar: »Die Trennung von Kultur und Religion, einst konstitutives Merkmal

der ›säkularen Moderne‹, löst sich wieder zunehmend auf.«¹⁹ Das in der säkularen Moderne geächtete Schmutzkind, die Religion, erhebt, in welcher Form auch immer, in der postsäkularen Gesellschaft vorsichtig wieder das Haupt.

Nimmt das die Kirche nach dem Pastoralverständnis des Konzils überhaupt hinreichend wahr? Dass sie, bei aller Differenz, ihren Ort mitten in der Welt hat? Selbst der Studentenbewegung der 60er-Jahre des letzten Jahrhunderts attestiert man, zumindest in ihren Anfängen, religiöse Motive.²⁰ Sie orientierte sich dominanter an religiösen Motiven, Werten und Idealen als an dem Bestreben, alles Alte loszuwerden. Und Niklas Luhmann traf bezüglich der Situation der Religion in der säkularisierten Gesellschaft die Feststellung: »Säkularisierung heißt [...] nicht: Funktions- oder Bedeutungsverlust der Religion, vielleicht aber deren vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft.«²¹

Es mangelt dem Volk Gottes offenbar bis heute an wacher Gleichzeitigkeit mit der gegenwärtigen Gesellschaft und dem Leben der Menschen in ihr, obwohl *Gaudium et spes* nachdrücklich zum Austausch mit den in der Welt Stehenden auffordert, »gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt« (GS 44). Ist dieses Fehlverhalten, um es einmal so drastisch beim Namen zu nennen, unter Umständen auch, wenn nicht gar in erster Linie, darauf zurückzuführen, dass die bisherigen Kirchengemeinden – *sit venia verbo!* – heutzutage wie durch Schächtung ausbluten? Sie können und dürfen nicht ihr eigenes Potenzial abrufen, solange sie es noch haben. Sie werden verwaltet, zusammengelegt, ausgedünnt, sterben. Ist das, hier keineswegs überzeichnet, die Art und Weise, in der die Kirche bzw. das Volk Gottes den Leitspruch »*ecclesia semper reformanda*« meint erfüllen zu müssen? Nein, diese Entwicklungen sind »Gift«²² für das im Konzil gewonnene Verständnis von Pastoral. Das Ineinander von Dogma und Pastoral, von Lehre und Leben bleibt sträflich auf der Strecke.

Sakramentalität ohne Anschlusschancen? Soziologische Kategorien zur Gegenwart

Uns die entscheidenden Prärogativen des Konzils vor Augen geführt zu haben und die Frage zu verfolgen, ob seine Prärogativen auch entsprechend Eingang in den CIC gefunden haben, mag notwendig gewesen, ja theologisch unumgänglich gewesen sein. Aber allein dabei darf es aus praktisch-theologischer Perspektive nicht bleiben. Ebenso unerlässlich ist es, im Interesse unserer Frage nach der Sakramentalität des Gottesvolkes, nach ihrer Verifizierbarkeit in der Praxis, die heute gängigen soziologischen Prozesskategorien und Prozessbegriffe zur Kenntnis zu nehmen, mit deren Hilfe die Soziologen die gegenwärtige Gesellschaftssituation zu deuten versuchen. Bieten sie Anschlusschancen für das Verständnis der Sakramentalität der Kirche? Schälen sich im weitesten Sinn Korrelationen heraus?

Damit betreten wir ein Feld, auf dem in jüngster Zeit Soziologen gemeinsam mit Historikerinnen und Historikern in gegenseitiger Aufmerksamkeit und Achtsamkeit ihre gleichwohl streitigen Positionen bezogen haben.⁸⁰ In den verschlungenen Wegen dieser interdisziplinären Diskussion suchen wir nach theologischen Möglichkeiten, um im Dschungel der strittigen Positionen um die Deutungshoheit über die heutige Gesellschaftslage Ansätze ausfindig zu machen, die es erlauben, unter der Perspektive der Sakramentalität des Gottesvolkes theologisch anzudocken.

Zunächst erdrückt den Theologen die Fülle der soziologischen Prozesskategorien. Da geht es um Säkularisierung, Differenzierung, Rationalisierung, Pluralisierung, Modernisierung und Privatisierung. Und im selben Atemzug um gegenläufige Begriffe wie Entdifferenzierung, Sakralisierung und ähnliche. Und meist haftet ihnen eine gewisse Unschärfe und Ambiguität an. Da sich Säkularisierung und Differenzierung als die beiden herausragenden Begriffe etabliert haben, mag es aus dem Interesse unserer Fragestellung ausreichen,

diesen beiden nachzugehen. Mitbetroffen ist dabei immer – wovon zu sprechen sein wird – der Begriff und die Sache der Religion, worunter semantisch einmal mehr ein offeneres, einmal mehr ein engeres Feld verstanden wird.

Gleich zu Beginn stolpern wir über eine merkwürdige Beobachtung. Für weite Bereiche der Soziologie und ihrer Theoriengenerierung scheint ein weitreichendes Desinteresse an der Religion charakteristisch zu sein. Als sei Religion keiner sozialwissenschaftlichen Befassung wert. Das gilt weiß Gott nicht für alle Strömungen, aber doch für jene, die gewissermaßen in Anspruch nehmen möchten, den Mainstream zu repräsentieren. Gewiss kennt die Soziologie innerhalb ihres Fächerkanons die Religionssoziologie, aber die ist fast zu einem »under-dog« geworden. Sie wirkt wie marginalisiert.⁸¹ Das verwundert insofern, als für Max Weber und Emile Durkheim, zwei der Gründungsväter der Soziologie, die Religion im Rahmen der gesellschaftlichen Fragestellungen ein bedeutendes Thema darstellte. Beide hielten die Religionsgeschichte für einen zentralen Teil der Universalgeschichte.⁸² Obgleich sich ihre Epigonen den Meistern verpflichtet wussten, fiel ihnen der Faden der Religion gewissermaßen aus der Hand, ohne dass sie ihn zu vermissen scheinen. Sie forschen in der Moderne wie in einem religionsfreien bzw. religionsirrelevanten Laboratorium. Damit verbindet sich manchmal die Tendenz, über deren Tragfähigkeit kaum Rechenschaft abgelegt wird, das eigene Theoriegebäude »modernistisch zu hypostasieren«.⁸³ So gerät leicht aus dem Blick, welche tatsächlichen Komponenten auf die gesellschaftliche Entwicklung Einfluss genommen haben bzw. Einfluss nehmen, bzw. dass an ihr eine komplexe Vielfalt von Faktoren mitwirkt. So spricht man heute mit Recht von einer multiplen Moderne. Man rückt davon ab, alles durch die Brille einer einzigen Theorie zu sehen.

Die Prozesskategorie der Säkularisierung

Franz Xaver Kaufmann macht darauf aufmerksam, dass der Begriff der Säkularisierung erst in den 1970er-Jahren in den internationalen Sprachgebrauch der Soziologie Eingang fand. So habe die »Internatio-

nal Encyclopedia of the Social Sciences« von 1968 den Begriff noch nicht als Stichwort aufgenommen.⁸⁴ Was nicht bedeutet, dass er nicht schon in Umlauf war, aber er war noch nicht international rezipiert. Dem Begriff der Säkularisierung ist eine diffuse Bedeutungsvielfalt eigen, an der allerdings die Eigenschaft auffällt, dass man in der Säkularisierung die Hauptursache für den Bedeutungsverlust der Religion sah bzw. noch sieht, ohne diesen Zusammenhang wirklich aufweisen zu können.

Hermann Lübbe charakterisierte die Säkularisierung als den Prozess einer »zunehmende(n) Autonomie der Gesellschaft und ihrer Teilsysteme gegenüber den überlieferten christlichen Sinn- und Traditionsvorgaben.«⁸⁵ Die ausgewogene Formulierung der zunehmenden Autonomie bedeutete bei Lübbe nicht das Ende der Religion, genauer gesagt, der christlichen Religion, die er vor Augen hatte. Radikaler äußerte sich der US-amerikanische Soziologe österreichischer Herkunft, Peter L. Berger, der in den 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts meinte, im Jahr 2000 werde man kaum noch auf nennenswerte religiöse Institutionen stoßen.⁸⁶ Nicht so radikal äußerte sich Detlef Pollack. »Die Prozesse der Modernisierung haben – so die *Kernthese* der Säkularisierungstheorie – einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen.«⁸⁷ Für Detlef Pollack war es eine ausgemachte Sache, dass unter der Säkularisierung das Phänomen der Religion schwer zu leiden hätte. Wobei hier nebenbei von Hans Joas die Frage übernommen sei, ob eigentlich zu Recht gemeinhin von der Säkularisierungstheorie gesprochen werde, statt redlicherweise und bescheidener von der Säkularisierungsthese zu reden.⁸⁸

Im Grunde unbeantwortet bleibt die Frage nach den treibenden Kräften und Dynamiken, die zu den Säkularisierungsphänomenen geführt haben. Womöglich mit scheinbar stringenter innerer Logik, die der Religion letztlich den Garaus macht?

Hans Joas hält von einer der Säkularisierung immanenten unilinearen Entwicklungslogik nichts. Nicht dass er darüber das Phänomen der Säkularisierung leugnet. Ähnlich wie José Casanova sieht er vielmehr in den für Europa typischen institutionellen Arrangements zwischen Staat und Kirche einen Hauptgrund der Säkularisierungsprozesse.

Theologische Anschlusschancen

Wir halten nach Anschlüssen auf dem Feld soziologischer Prozesskategorien Ausschau, die theologisch interessant und weiterführend erscheinen. Da gilt es zunächst schon, wie bereits angedeutet, sich von einer allzu gutgläubigen Gefolgschaft der Säkularisierungs- und Differenzierungsthese zu lösen und mit der Tatsache eines religiösen Bewusstseins der Menschen zu rechnen, welches von den beschriebenen Prozesskategorien sozusagen nicht hinreichend erfasst wird. Nach José Casanova sind wir in Europa »zunehmend beschäftigt mit Religion als Frage und vor allem als öffentlichem Thema. Konferenzen, Tagungen und eine überwältigende Vielzahl von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln sind Belege für den Wandel des Zeitgeistes.«¹⁰⁹ Auf einen wichtigen Punkt macht dabei Hans Joas aufmerksam, dem man theologisch beispringen kann. Man sollte sich dem Glauben nicht als einer Wissenskategorie nähern, sondern als einer Kategorie des Vertrauens, der Gewissheitserfahrung, die trägt.¹¹⁰ So wird Glaube auch in der Bibel verstanden. Daran wird deutlich, dass Religion nicht zuerst ein Gebäude abstrakter Theorien ist, die sich gewissermaßen selbstläuferisch durchsetzen und auf die Gesellschaftsformationen Einfluss nehmen.¹¹¹

Glaube und Religion wirken sich als Wirklichkeit in den Herzen, Köpfen und Händen von Menschen als kontingente Kräfte auf die Gestaltung der Gesellschaft aus. Der Begriff der kontingenten Kräfte und damit kontingenten Prozesse hebt diese bewusst ab von der Vorstellung gewissermaßen selbstläuferischer Großtheorien wie der Säkularisierungs- und Differenzierungstheorie. Hans Joas, von dem wir den Begriff der kontingenten Prozesse übernehmen, verwendet ihn, abweichend vom gewöhnlich gebrauchten Kontingenzbegriff, auf selbständig und selbstverantwortlich getroffene Entscheidungen von Personen und Personengruppen. Auf Entscheidungen, die damit gewiss nach der anderen Seite von gesellschaftlichen Bedingungen nicht völlig unbeeinflusst sind. Daran wird deutlich, »wie sehr die Handelnden die geschichtlichen Prozesse als nicht-determiniert und als beeinflussbar erleben.«¹¹² In dem Zusammenhang mag auch die Beobachtung an Plausibilität gewinnen, warum die »säkulare

Option«,¹¹³ die man heute bei vielen Menschen wie selbstverständlich erwartet, für andere kein Thema, ja, geradezu »abstoßend«¹¹⁴ ist. Dazu passt auch, dass heute soziale Bewegungen zu beobachten sind, die sich an neuen Werten, an neuen Idealen, auch an religiösen Werten orientieren. Zumal im kirchlichen Binnenraum wird den so genannten *Movimenti* durch Bischöfe im Einzelnen bisweilen hohe Wertschätzung zuteil. Ob jeweils zu Recht, ist freilich eine andere Frage. Jedenfalls sind hier Dinge in Gang, die sowohl die Säkularisierungs- wie die Differenzierungsthese zu wenig auf dem Schirm haben.

Das mag auch daran liegen, dass diese Thesen, wenn sie sich überhaupt mit dem Feld des Glaubens, der Religion, zumal mit der christlichen Religion befassen, dem Glauben vor allem die Ausrichtung auf Vergangenes unterstellen. Dabei ist der christliche Glaube eben nicht nur rückwärts orientiert. Er lebt bzw. versucht zu leben aus der Glaubensgewissheit *der realen Präsenz Gottes im Auferstandenen und im Heiligen Geist*, eine Präsenz, die den Menschen Hoffnung wider alle Hoffnung gibt. Dabei nehmen Glaubensimpulse auf säkulares Denken Einfluss. Das nicht zu registrieren deutet auf einen blinden Fleck der Säkularisierungs- und Differenzierungsthese hin. Emile Durkheim vertrat die These, dass bei der Generierung der Menschenrechte in der Moderne die christliche Wertschätzung der Person Pate stand. Für Durkheim lag der Ausgangspunkt der Soziologie der Menschenrechte in »einer modernen Sakralisierung der Person.«¹¹⁵ Wobei hier Sakralisierung nicht zu verstehen ist als eine abgeschmackte, im Grunde a-religiöse Inanspruchnahme religiöser Begriffe, die dabei selbstsüchtig nur um den Menschen und um nichts anderes als um den Menschen kreist. Sakralisierung meint hier die Bindung des Menschen an etwas, das über ihn hinaus liegt. Der Einfluss der christlichen Religion reichte aber nicht so weit, dass er sich auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 ausgewirkt hätte. Diese kommt sehr säkular einher. Hans Joas erklärt das allerdings damit, dass die Erklärung anschlussfähig sein wollte »an religiöse und nicht-religiöse Weltbilder«,¹¹⁶ und es ihr nicht darum ging, religiöse Begründungszusammenhänge auszuschließen.

Diese knappe tour d'horizon sollte deutlich machen, wie viel religiöse Implikate nicht nur historisch auf die Gesellschaftsentwicklung

eingewirkt haben, sondern nach wie vor im kontingenten Handeln von Personen wirksam sind. Zu diesem Ergebnis kommen wir nicht aufgrund willkürlicher religiöser Fantasien und fantastischer Implementierungen bzw. religiöser »Infusionen«, die wir dem säkularen Patienten einflößen, damit die Religion noch einmal eine Zeit lang über die Runden kommt. Nein, zu diesem Ergebnis kommen wir aufgrund gewisser soziologischen Einsichten und Gesellschaftsanalysen impliziter Bestände, an denen wir aus theologischem Interesse andocken können. In ihrem Licht stellt es sich nicht als gänzlich aussichtslos dar, beim Menschen der Moderne bzw. der Postmoderne mit einer »Antenne« sogar für die Sakramentalität des Gottesvolkes und für die Sakramente der Kirche zu rechnen. Zu dieser manchem vielleicht zu optimistisch erscheinenden Annahme ermutigt uns nicht zuletzt Hans Joas' Einschätzung, dass die soziologische Manier, Religion mit anderen Funktionssystemen einfach auf eine Stufe zu stellen, ihrerseits säkularistische Züge trägt.¹¹⁷