

Bewußtseins-
veränderung
und gelebte
Solidarität

ergeben“ — das Notwendende *tun!* Und das heißt als erstes: durch Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit bewußtseinsverändernd wirken. Weckung und Entfaltung des sozialen Bewußtseins. Entmythologisierung des Homo-faber-Leitbildes. — Gelebte Solidarität mit den gesellschaftlich Verachteten. Einstehen für die Würde der Hilf- und Wehrlosen und ihnen selber zum Bewußtsein ihres eigenen Wertes verhelfen.

Und zweitens: Befreiung des Menschen durch und zur Liebe. Das Kind soll erfahren, daß es angenommen ist von Vater und Mutter — geliebt in seinem Dasein und So-sein, ohne Vorleistung. Und gleiches gilt für jede andere und spätere personale Beziehung: Angenommensein hilft dem Menschen, sich selber annehmen zu können, auch in seiner Schwäche und mit seinen Grenzen, und er selber zu werden. Wenn nicht alles erlernt werden muß, darf man sich beschenken lassen und schämt sich der eigenen ständigen Verwiesenheit auf andere nicht mehr. Mitmenschlichkeit ist die höchste Weise menschlicher Seins- und Selbstverwirklichung. Weder Leistungstüchtigkeit noch Prestige-Erfolge verschaffen Freiheit: die vermeintliche Unabhängigkeit muß ständig verteidigt und behauptet werden. Die Liebe allein löst den Menschen aus Ängsten und Zwängen, schafft den Freiheitsraum, wo menschliches Dasein menschlich gelebt werden darf und kann.

Artikel

**Michael
Sievernich**

**Wann ist man
kirchlich?**

Als Fortsetzung einer Thematik, die F. Klostermann unter dem Titel „Die fernstehende Kirche“ aufgegriffen hat (Heft 2, 1974), und gleichzeitig als weiteren Beitrag zum Problem „Kirche — Gemeinde“, bringen wir im folgenden Kriterien einer Kirchlichkeit, wonach die Identität des Christlichen in einer solchen Pluriformität kirchlich-religiöser Sozialformen realisiert wird, daß auch für Randsiedler und Skeptiker, Suchende und Individualisten Platz ist. Der Verfasser geht von der verbreiteten kirchenungebundenen (nicht nur gemeindefernen) Religiosität vieler Getaufter aus, fordert ein vertieftes religiöses Wissen, dem aber ein Neugewinn

an christlich-religiösen Symbolen entsprechen muß, und er erwartet von einer Kasualverkündigung an den lebensgeschichtlichen Knotenpunkten eine Hinführung zur religiösen Erfahrung. red

Die Frage, wer ein kirchlicher Christ sei, gewinnt zunehmend an Bedeutung. Die überlieferte Form der Kirchlichkeit, geprägt vom Sonntagsgebot, scheint anderen Formen der Verbundenheit mit der Kirche weichen zu müssen. Die Mehrzahl der Christen steht der Kirche wohlwollend und erwartungsvoll, gleichwohl aber distanziert gegenüber. Die meisten Getauften sind nicht engagierte Mitglieder einer Gemeinde; sie fühlen sich offensichtlich — ohne große Austrittsneigung — als kirchliche Randsiedler wohlher.

Zugleich sind im randkirchlichen wie auch außerkirchlichen Raum neue Religiositätsformen zu beobachten, die zumeist mit Gruppenbildungen im Zusammenhang stehen. Angesichts des — zwar nicht formellen — Exodus aus den überkommenen Sozialformen von Kirchlichkeit, und im Hinblick auf neue religiöse Formen und spontane Gruppen- und Gemeindebildungen, muß man sich fragen, ob und wie sich die Kirche diesen Entwicklungen stellt. Ist der traditionelle „Spielraum“ der Kirche groß genug für neue Formen der Religiosität und Zugehörigkeit? Müssen die Grenzen nicht durchlässiger werden? Sind nicht Basisgemeinden und Spontangruppen lebendiger Ausdruck einer *ecclesia semper reformanda*?

1. Kriterien der Kirchlichkeit

Die wie auch immer gestufte Zugehörigkeit zur Kirche ist sicher nicht ins Belieben von Einzelnen oder Gruppen gestellt. Welche Kriterien gelten dann aber für die Kirchlichkeit einer Person oder einer Gruppe, (abgesehen von juristischen und administrativen Überlegungen)?

Jedes soziale Gebilde muß Bedingungen für die Mitgliedschaft angeben und somit seine Grenzen definieren. Bei Vereinen oder Interessenverbänden ist das relativ einfach. Im Fall der Kirche aber ist die Sachlage ungleich schwieriger: die Kirche verfolgt keine partikulären Interessen. Sie ist gleichsam Sakrament, das „Zeichen und Werkzeug“ des universalen Heilswillens Gottes. Die Kirche hat den Doppelcharakter einer Heilswirklichkeit einerseits und einer gesellschaftlichen Realität andererseits.

Als soziales Gebilde muß die Kirche Grenzen festsetzen; und sie muß für den Fall, daß diese Grenzen an wesentlichen Stellen verletzt werden, eindeutige Verfahren des Ausschlusses vorsehen. Zugleich aber muß sie aufgrund des Heilsuniversalismus prinzipiell offen und (wieder) aufnahmebereit sein. Bei der Kirche ist „die *Universalität*

der möglichen Mitgliedschaft mit der Exklusivität der faktischen Mitgliedschaft“ kombiniert¹.

Diese Kombination bringt es mit sich, daß Grenzen zwar festgelegt, aber doch offen und durchlässig sein müssen. Der erwähnte Doppelcharakter kann zur Folge haben, daß Einzelne oder Gruppen der Kirche zwar „corpore“, aber nicht „corde“ angehören, wie andererseits viele auf die Kirche „corde“ zugeordnet sind, ohne ihr „corpore“ anzugehören (vgl. *Lumen gentium* Nr. 13 u. 14).

Entsprechend kann das Verhältnis der Christen zu ihrer Kirche sehr unterschiedlicher Art sein. Um dieses Verhältnis näher zu bestimmen, hält man sich üblicherweise an das Merkmal „Kirchgang“. Man identifiziert Kirchlichkeit beinahe ausschließlich mit dem Kirchenbesuch². Ohne Zweifel ist der Kirchenbesuch ein Indikator für Kirchlichkeit, der zudem nach neueren Umfragen zumeist in signifikanter Korrelation zu anderen religiösen Vollzügen steht. Wäre er aber das einzige und umfassende Kriterium, würde man allen, die nur selten oder gar nicht den Gottesdienst besuchen, jegliche Kirchlichkeit absprechen. Der möglichen Spiritualität dieser Menschen, ihrer Glaubenszustimmung, ihrem Leben nach dem Evangelium, ihrer Suche nach dem Sinn des Lebens würde man aber in keiner Weise gerecht³. Wenn sich Kirchlichkeit in eine Vielzahl von Dimensionen auslegt, kann sie nicht an einem einzigen Maßstab gemessen werden, der zudem einer Sozialform von Religiosität angehört, deren Pausibilitätsverlust unübersehbar ist.

2. Differenzierung der Kriterien

Von der Religionssoziologie werden zur Beschreibung religiöser Sozialgebilde vier Elemente angegeben:

- a) gemeinsame Glaubenswahrheiten (Lehre),
- b) gemeinsame Verhaltensnormen (Moral),
- c) gemeinsame gottesdienstliche Vollzüge (Kult, Liturgie),
- d) gemeinsame Organisation und Institution⁴.

Anhand dieser vier Elemente läßt sich Kirchlichkeit weit angemessener aufschlüsseln; der Gottesdienstbesuch erscheint als nur eines von mehreren Kriterien. Der Gottesdienstbesuch kann der liturgische Vollzug einer Lehre, Moral und Institution integrierenden Religiosität sein. Daß dies aber nicht notwendig der Fall sein muß, zeigt zum Beispiel das Phänomen der „Ritualisten“, wie es in der Synodenumfrage hervortrat⁵.

¹ N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: J. Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 522 Anm.

² J. Höffner, Unsere Sorge um die der Kirche Entfremdeten (= Sonderdruck Nr. 7 des Presseamts des Erzbistums Köln), Köln 1973.

³ Vgl. H. Fleckenstein, Kirchenbesuch und aktive Mitarbeit am kirchlichen Leben – in ihrer Beziehung zum Verhältnis zur Kirche und Gemeinde, in: K. Foerster (Hg.), *Befragte Katholiken*, Freiburg – Basel – Wien 1973, 73–82.

⁴ Vgl. P. Lippert, Die „Fernstehenden“, Theologische Deutung eines praktischen Problems, in: *Theologie der Gegenwart* 16 (1973) 154–164.

Andererseits erhebt sich aber die Frage, ob nicht auch von Kirchlichkeit die Rede sein kann, wenn Religiositätsformen kaum oder nicht mit Kirchenbesuch verknüpft sind.

Eine um zwei Dimensionen erweiterte Fassung der Elemente von Religiosität, die rand- und außerkirchlichen Religiositätsformen besser gerecht zu werden scheint, hat Charles Y. Glock ausgearbeitet. Er unterscheidet fünf Dimensionen:

- a) religiöse Erfahrung (experimental dimension), die mehr auf die subjektive Seite von Religiosität zielt;
- b) religiöser Glaube (ideological dimension), der mehr auf die religiösen Lehren zielt;
- c) religiöse Praxis (ritualistic dimension), die sakramentale Partizipation, religiöse Praktiken und Gebräuche umfaßt;
- d) religiöses Wissen (intellectual dimension), das die Wissensarten und das Reflexionsniveau bezeichnet;
- e) religiöse Wirkungen (consequential dimension), Wirkungen religiöser Erfahrung und Praxis auf das Verhalten (Ethos)⁶.

Im Vergleich mit dem erstgenannten, viergliedrigen Kriterienkatalog fehlt hier das Element Organisation/Institution. Als zusätzliche Elemente jedoch erscheinen die Dimensionen der *religiösen Erfahrung* und des *religiösen Wissens*. Beide lassen sich von den vier Dimensionen Lehre, Moral, Kult und Institution unterscheiden, wenngleich sie nur in Beziehung mit diesen sinnvoll sein dürften.

3. Rückgang oder Wandel der Kirchlichkeit?

Kirchliche Religiosität, wie sie im viergliedrigen Kriterienkatalog beschrieben wird, ist ohne Zweifel rückläufig. Nur bei einer Minderheit ist eine volle Identifizierung gegeben⁷. Glaubens- und Sittenlehre werden selbst bei engagierten Christen nur noch selektiv angenommen. Die Zahlen für Kirchenbesuch, Taufen und Trauungen sinken. Institution und Organisation leiden an Plausibilitätsverlust. Auswahlchristliche Religiosität wird zur dominanten Sozialform⁸.

Man kann diese Auflösung des Gefüges volkskirchlicher Strukturen beklagen und sich nach der pianischen Gestalt der Kirche zurücksehnen, läuft dabei aber Gefahr, aus Angst vor der Gegenwart die Vergangenheit zu idealisieren und die sich eröffnenden Chancen zu verpassen.

Zunächst kommt es darauf an, die faktischen Veränderungen und Wandlungen in der Kirche zur Kenntnis zu neh-

⁵ G. Schmidtchen (Hg.), *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg - Basel - Wien 1973, 107-116; vgl. auch L. Bertsch, *Die „Ritualisten“ als Frage an die Riten und Symbole der Kirche*, in: K. Forster, a. a. O., 83-97.

⁶ Ch. Y. Glock, *Über die Dimensionen der Religiosität*, in: J. Matthes, *Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek 1969, 150-168.

⁷ Vgl. G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken, Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern - München 1973, 251-300.

⁸ Vgl. P. M. Zulehner, *Religiosität und Kirchlichkeit*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 122 (1974) 336-346; J. Hoffmann, *Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft*, Düsseldorf 1973.

men, die sich teils aus veränderten gesellschaftlichen Bedingungen ergeben, teils aus dem Reformprozeß entwickelt haben, den das Konzil angestoßen hat. Sodann stellt sich die Frage, welche Entwicklungen nicht nur geduldet, sondern gefördert zu werden verdienen und wo korrigierend eingegriffen werden muß. Im Vertrauen auf den von heiligem Geist getragenen Glaubenssinn des christlichen Volkes (vgl. *Lumen gentium* Nr. 12!) kann man, was auf den ersten Blick als bloßer Rückgang von Kirchlichkeit erscheinen mag, auch als Beginn einer – freilich gewandelten – Form von Kirchlichkeit ansehen. Nicht nur für J. B. Metz „könnte gerade diese Figur der partiellen Identifikation zum Anlaß für Reformen werden, für Veränderungen in Gestalt und Verhalten der Kirche selbst. Die Ketzergeschichte des Christentums ist voll von solchen Figuren der partiellen Identifizierung. Doch vergessen wir nicht, daß diese Ketzergeschichte sehr oft zur Vorgeschichte des kirchlichen Christentums wurde“⁹.

4. Kirchlichkeit und Religiosität

Auf dem Hintergrund der Ambivalenz, ob die Entkirchlichung der Religiosität als bloßer Rückgang oder sich anbahnender Wandel von Kirchlichkeit zu interpretieren sei, kann man die klassische Form der Kirchlichkeit in den größeren Bezugsrahmen von Religiosität stellen. In diesem Rahmen erscheint jene als historische Sonderform von Religiosität, die sich im europäischen Raum herausgebildet hat. Das berechtigt keineswegs dazu, sie als obsolet und irrelevant einfach über Bord zu werfen; aber sie erfährt eine Relativierung.

Der Ansatz, die traditionell dominierenden Bestimmungen von Kirchlichkeit in einen größeren Bezugsrahmen zu stellen und zu relativieren, geht davon aus, daß die Kirche eine geschichtliche Gestalt hat, die, weil unter eschatologischem Vorbehalt stehend, Wandlungen unterworfen ist und der Veränderung bedarf. Das Christentum hat es ja schon immer verstanden, sich Moralen, Lehren, Liturgieformen und Organisationsmodelle zu assimilieren, die nicht genuin christlichen Ursprungs waren. Gerade darin bestand die kulturschöpferische Kraft des Christentums. Es ist nicht einzusehen, warum eine einmal gefundene Form der Kirchlichkeit kanonisiert werden sollte, warum die Geschichte des wandernden Gottesvolkes an einem Punkt festgeschrieben werden sollte. Wer sich die Negativfolgen solcher Fixierungen und dogmatischen wie rituellen Erstarrungen vor Augen führen will, der sei an Beispiele aus der Kirchengeschichte erinnert: an den chinesischen Ritenstreit, an die

⁹ J. B. Metz, Braucht die Kirche eine neue Reformation? in: *Concilium* 6 (1970) 268.

Autodafés, an den Modernismustreit, an den Konservatismus unserer Tage . . . Nach Ausweis des Neuen Testaments soll *alles* geprüft und das Gute behalten werden (1 Thess 5,21)!

Heute geht es um die Alternative, ob sich die Kirche künftig auf den „Marsch ins Getto“ begeben oder sich als geschichtlich verfaßter „Vortrupp“ (K. Rahner) verstehen will, dem es in der gegenwärtigen Situation gelingt, die Identität des Christlichen in einer solchen Pluriformität kirchlich-religiöser Sozialformen zu realisieren, daß auch für Randsiedler und Skeptiker, für die Suchenden, die „kosmopolitischen Individualisten, die Einsamen, die Steppenwölfe unserer Gesellschaft“¹⁰ Platz ist. Karl Rahner schrieb schon vor 1961: „Was würde eine *empirische* Katholizität (gerade heute, wo es zum ersten Mal auch organisatorisch verfaßte Welt- und Lebenssysteme weltweiter Art und Macht außerhalb der Kirche gibt) bedeuten, wenn man nicht *glauben* dürfte, daß wirklich alle Menschen in ihrer unabsehbaren Vielfalt grundsätzlich in ihr Platz haben, weil ihr Raum nicht ihrer, sondern der Gottes ist. Was würde die Einheit der Lehre und der Organisation letztlich besagen, wenn man nicht *glauben* (nicht erfahren!) dürfte, daß darin und darüberhinaus (d. h. über die Formeln und alle Organisation hinaus) die Wahrheit und Wirklichkeit selbst gemeinsam im Glauben, den der Geist mit sich selbst bringt, besessen wird und die Herzen eins sind, die so unsagbar einsam zu sein scheinen?“¹¹

5. Bildung und Wissen

Hier sollen die Dimensionen des religiösen Wissens und der religiösen Erfahrung aufgegriffen werden, die heute von besonderer Bedeutung sind. Sie charakterisieren den größeren Bezugsrahmen von Religiosität, in dem die traditionelle Engführung von Kirchlichkeit überwunden werden kann. *Religiöses Wissen* bezeichnet die Dimension der reflektiven Kenntnis des Christentums. Daß ein Christ die fundamentalen Lehren des Christentums kennen sollte, daß er mit den Büchern des Alten und Neuen Testaments und einigen Grundzügen ihrer Auslegung vertraut sein sollte, daß er die wichtigsten Fakten der Geschichte und Struktur der Kirche kennen sollte, ist eine Binsenwahrheit. Angesichts einer weitverbreiteten Ignoranz aber kann man sie kaum ausdrücklich genug betonen. Wer sich und anderen Rechenschaft von seinem Glauben und seiner Hoffnung geben will (1 Petr 3,15), bedarf solcher religiösen Bildung, ohne deshalb schon Theologe sein zu müssen.

¹⁰ G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken, a. a. O. 300.

¹¹ K. Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit, in: J. Daniélou - H. Vorgrimler (Hg.), *Sentire Ecclesiam*, Freiburg - Basel - Wien 1961, 774.

Nun ist der Weg zu fundamentaler religiöser Bildung mit Hindernissen verbaut; es sei nur an die theologischen Sprachspiele und religiösen Denkstile erinnert, die oft so befremdend und entfremdend wirken, weil sie nicht in der Lebenswelt verankert sind.

Immerhin haben bis in die 60er Jahre die vielgescholtenen Katechismen dieses Problem zu steuern versucht; sie sind heute überholt, aber Entsprechendes ist nicht an ihre Stelle getreten. Zwar wird der Buchmarkt von einer neuen Literaturgattung überschwemmt, die als ein typisches Krisenprodukt zu bezeichnen ist. Es handelt sich um die Glaubensbücher und Christentumsdarstellungen. Aber ein wirklich populäres und weit verbreitetes und billig zu habendes Buch, das auch gelesen wird und eine Art Vademecum ist, konnte sich bisher nicht durchsetzen. Damit wird ein bleibendes Defizit benannt, nicht jedoch das Verdienst einiger sehr ansprechender Versuche geschmälert¹². Neben diesen Versuchen sind jene „*Kurzformeln des Glaubens*“ zu nennen, die die christliche Botschaft nicht in ein weit verzweigtes Lehrsystem gebannt wissen wollen, sondern sich auf dem Horizont einer langen theologischen Tradition und im Sinn der „Hierarchie der Wahrheiten“ (Ökumenismuskonkordat Nr. 11) auf die Mitte der kirchlichen Verkündigung konzentrieren¹³.

Ein alttestamentliches Beispiel einer solchen Kurzformel, das heilsgeschichtliche Credo (Dtn 6,20–25 und 26,5–11), weist eine *Erzählstruktur* auf, die den meisten Kurzformelversuchen abgeht. Es ist das Verdienst von J. B. Metz, das narrative Moment für Theologie und Verkündigung wieder fruchtbar gemacht zu haben¹⁴.

Gesprächsgruppen
zum Abbau des
religiösen Bildungs-
defizits

Mit Gedrucktem allein ist dem religiösen Bildungsdefizit nicht beizukommen. Deshalb dürften die Bemühungen um die Glaubensbildung der Jugendlichen und Erwachsenen von außerordentlicher Bedeutung sein. Sei es in pfarrlicher theologischer Bildungsarbeit, in den außerschulischen Primanerforen, in kirchlichen Akademien, oder sei es aus Anlaß der Tauf- und Ehevorbereitungsgespräche.

Freilich wird es dabei nie bloß um die Vermittlung positiven Faktenwissens gehen (so notwendig dies vorausgesetzt werden muß), sondern zugleich um eine reflektierende Beschäftigung mit dem Glauben, die die „Wüsten der

¹² Vgl. den Holländischen Katechismus und das Neue Glaubensbuch sowie: H. Küng, *Christ sein*, München 1974; O. H. Pesch, *Kleines katholisches Glaubensbuch*, Mainz 1974; W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Hamburg 1972.

¹³ Vgl. K. Rahner, *Die Forderung nach einer ‚Kurzformel‘ des christlichen Glaubens*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln – Köln 1967, 153–164; R. Bleistein, *Kurzformel des Glaubens*, Würzburg 1971.

¹⁴ J. B. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9 (1973) 334–341; ders., *Erlösung und Emanzipation*, in: *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 171–184.

Kritik“ nicht scheut. Es geht um ein Wissen, das die heu-
tigen Problembestände nicht ausklammert, das die exe-
getischen Kritiken durchlaufen hat und des Wahrheits-
gehalts der ideologie- und religionskritischen Ansätze gewahr
geworden ist. Dies ermöglicht ein Stadium der „zweiten
Naivität“ (P. Ricoeur), in dem die religiösen Symbole, die
heute allzu leichtfertig wegrationalisiert werden, in neuer,
reflektierter Weise zugänglich werden und neue, befreiende
Kraft gewinnen können¹⁵. Diese Neugewinnung der christ-
lich-religiösen Symbole (auf verschiedenen Ebenen) geschieht
in einem dialogischen Prozeß, in dem Glauben das Ver-
stehen sucht und das Verstehen wieder dem Glauben zu-
gute kommt¹⁶. Diese *nachkritische Hermeneutik* wirkt dann
ihrerseits befruchtend auf andere Dimensionen der Religio-
sität und eröffnet Suchenden neue Wege.

Daß die Bemühungen um religiöse Bildung ausgebaut und
intensiviert zu werden verdienen, begründet sich zudem
von der Entwicklung zur Lerngesellschaft hin. Sicher sind
frühkindliche Erziehung und Erfahrung christlichen Lebens
von wesentlicher Bedeutung für die spätere Verbundenheit
mit der Kirche. Aber die einmalige Sozialisation in der
Kindheit gibt keineswegs die Garantie lebenslanger Religiosi-
tät. Soll das Ziel eine verstandene, bejahte und in die Lebens-
praxis umgesetzte Kirchlichkeit sein, ist die *permanente
religiöse Fortbildung* unverzichtbar. Seine Dringlichkeit er-
hält dieses Postulat durch einen Zusammenhang zwischen
Bildung und Kirchlichkeit, der bei einer neuen empirischen
Erhebung in der EKD zutage getreten ist: Je höher der
formale Bildungsstand, desto wahrscheinlicher wird ein
kritisch-distanziertes bis abständiges Verhältnis zur Kirche¹⁷.

6. Erfahrung und Mystagogie

Die Dimension der *religiösen Erfahrung* ist im Rahmen der
traditionellen Kirchlichkeit zu sehr an quasi-kanonisierte
Formen gebunden: Sie ist geprägt von überwiegend subjekt-
bezogenem Erleben, und sie vollzieht sich am alltäglichen
Erfahrungsmaterial. Menschliche Grundvollzüge wie Ein-
samkeit, Verantwortung, Schuld, Liebe haben dort ihren
Sitz im Leben. Wenn religiöse Erfahrungen heute zur Do-
mäne charismatischer Gruppen zu gehören scheinen, so
muß doch auch betont werden, daß sie sich ebenso in der
Breite alltäglicher Erfahrungen finden lassen. P. L. Berger
deutet die Phänomene von Ordnung, Spiel, Hoffnung und

¹⁵ Vgl. J. Shea, Die Zweite Naivität, in: Concilium 9 (1973) 56–62; J. Na-
vone, Das Böse und seine Symbole; ebd. 10 (1974) 106–113; G. Baum, Die
Berufung des Intellektuellen in der Kirche; ebd. 11 (1975) 11–16; F. Schupp,
Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Pra-
xis, Düsseldorf 1974, 241–287.

¹⁶ Vgl. zur Neugewinnung des Symbols „Exodus“: A. Exeler, Exodus. Ein Leit-
motiv für Pastoral und Religionspädagogik, München 1974 (Ms.).

¹⁷ H. Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen – Berlin 1974, 242–
251.

Humor als Spuren der Transzendenz, wenn sie oft auch nicht als solche bewußt werden¹⁸. Religionsphilosophisch sieht K. Riesenhuber religiöse Erfahrung im Erleben von Sinn, im Ja zur Wirklichkeit der Welt, in der Freude am Werk, in der Verpflichtung durch das Sollen, in der Liebe und im „Dennoch“ des Vertrauens¹⁹. Diese gewichtigen existentiellen Erfahrungen können die transzendente Gotteserfahrung in sich tragen, so man sich radikal auf das Geheimnis seines Daseins einläßt²⁰. Dazu bedarf es der Hilfestellung.

Wenn 71% der 18- bis 24jährigen jungen Erwachsenen es für möglich halten, daß man Christ sein könne, ohne der Kirche anzugehören²¹, dann erweist sich allein von hierher die Notwendigkeit einer *Mystagogie in den Glauben*, die bei einer Einführung in das Geheimnis des Menschen ansetzt, also kirchenungebundener Religiosität nicht nur kritisch be- und verurteilend gegenübersteht, sondern sie ernstnimmt und behutsam entfaltet. Wenn man sich darauf einläßt, „wird man auf eine andere Art der ‚Indoktrination der Gotteserfahrung‘ als die überkommene Wert legen müssen, die ein Gottesverhältnis auch außerhalb eines katholischen Milieus und eines geschlossenen Systems gewährleistet“²². Spezifische Anlässe zur Mystagogie in den Glauben könnten im liturgischen und homiletischen Handlungsfeld die stark besuchten Gottesdienste an den hohen kirchlichen Feiertagen sein sowie die kirchlichen Handlungen an den lebensgeschichtlichen Knotenpunkten. Auf die kirchliche Begleitung und religiöse Orientierung bei herausragenden Ereignissen im Lebenszyklus will selbst die Mehrheit der „Fernstehenden“ nicht verzichten. Diese Chancen der Kasualverkündigung bei Taufe, Trauung und Beerdigung, sowie bei der Firmung zu Beginn der Jugendzeit sollten intensiv genutzt werden, nicht als Gelegenheit, kirchliche Hoheitsansprüche geltend zu machen, sondern als Chancen der Mystagogie bei einer überschaubaren Gruppe einander bekannter Menschen²³.

Darüberhinaus ergibt sich eine Vielzahl von Anlässen aus der konkreten Situation: Unterstützung der Eltern in der (frühkindlichen) Erziehung²⁴, Befähigung der Kindergärtnerinnen zum Erzählen und Gestaltenlassen der Jesus-Ge-

18 P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1970.

19 K. Riesenhuber, Existenzerfahrung und Religion, Mainz 1968, 39–87.

20 K. Rahner, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, in: Stimmen der Zeit 191 (1973) 3–13.

21 W. Harenberg (Hg.), Was glauben die Deutschen? München – Mainz 1968, 75.

22 R. Bleistein, Mystagogie in den Glauben, in: Kat. Blätter 98 (1973) 33.

23 Vgl. H. Hild (Hg.), a. a. O. 233–241.

24 Vgl. A. Exeler, Religiöse Erziehung in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Kat. Blätter 98 (1973) 717–732.

Chancen der Kasualverkündigung

schichte(n), Besinnungstage, Angebote sozialer und lebenshilflicher Art, soziale und politische Aktionen . . .

7. Missionarische Kirche

„Eine missionarische Kirche in der Gestalt einer Bewegung und einer offenen Gemeinschaft, die weiß, daß das verheißene Heil mitten in der Welt auf dem Spiel steht, entwickelt eine Pluriformität von Strukturen der Wahrnehmung und der Präsenz in den weltlich-geschichtlichen Prozessen und rechnet daher auch von vorneherein mit verschiedenen Weisen der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft und zur kirchlichen Organisation“²⁵. Diese Bemerkung scheint wichtig für die Bewertung der Gruppen- und Gemeindebildungen innerhalb der Kirche und an ihren Rändern.

Die Bedeutung der kleinen Gruppen und Gemeinschaften für die Vermittlung von Werten und Verhaltensmustern, insbesondere bei jugendlichen Gleichaltrigen (peer groups) ist allgemein bekannt. Bei wachsendem Funktionsverlust der traditionellen Sozialisationsträger (Familie, Schule) können kleine Gemeinschaften von Glaubenden deren Funktionen teilweise übernehmen.

Allerdings sollten die Gefahren gruppaler Zersplitterung nicht übersehen werden: so legitim und innovatorisch die Gruppenbildungen im (vor- und rand-)kirchlichen Raum auch sind, sie dürfen nicht zu Sektenbildung und Spaltungen führen²⁶. Kirche wird (theologisch wie soziologisch) nie der Einheit in aller Pluralität entbehren können; letztgültiger Maßstab wird das *Evangelium* sein, das immer mehr zum „Ferment der Freiheit und des Fortschrittes . . . , Ferment der Brüderlichkeit, der Einheit und des Friedens“ werden soll (Missionsdekret *Ad gentes* Nr. 8).

Kirchlichkeit vollzieht sich nicht allein in den tradierten Frömmigkeitsformen. Sie vollzieht sich aber sicherlich auch dort; deshalb dürfen die volkskirchlichen Elemente nicht vernachlässigt werden. Unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen jedoch, denen sich die Kirche nicht entziehen kann, bedürfen sie der Ergänzung und Modifizierung. Eine vertiefte und aufgeklärte Glaubensbildung, Anerkennung eines erweiterten „Spielraumes“ religiöser Erfahrung, Entwicklung von mystagogischen Modellen, Legitimierung von pluralen Teilnahmeformen, Förderung von Kerngruppen innerhalb und Katechumenengemeinden am Rand der Kirche: ein solchermaßen differenzierter und er-

²⁵ L. Rüttli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München – Mainz 1972, 343.

²⁶ Gefahren im innerkirchlichen Bereich etwa durch „Katharergruppen“ wie das „opus angelorum“ oder durch Orthodoxengruppen, die mit Apostasiebeschuldigungen nicht sparen; vgl. hierzu auch das Heft 2/3 von *Lebendige Seelsorge* 25 (1974): Sauerartig oder Sekten? Zu neueren Konzentrationsbewegungen in der katholischen Kirche, sowie D. Emeis, *Die Gruppe in der Kirche*, in: *Diakonia* 4 (1973) 223–234.

weiterer „Spielraum“ von Kirchlichkeit hebt weniger auf die Wahrung des Besitzstandes ab. Vielmehr ist es der „Spielraum“ einer offenen und missionarischen Kirche, die „in ihrer Verkündigung und in ihrem Leben den Schwerpunkt auf eine offensive Haltung für die Gewinnung neuer Christen aus einem ‚unchristlichen‘ Milieu“ legt²⁷.

Walter J.
Hollenweger
Die Sekten und
die Katholizität
der Kirche

Der folgende Versuch einer ökumenischen Neu-Definition der Sekte ist gleichermaßen für die Begegnung mit Angehörigen der Sekten wie für eine ökumenische Erneuerung der Kirche von Bedeutung. red

1. Explosion
der Sekten

Deutschland erlebt gegenwärtig eine Explosion der Sekten. Man schätzt die Sektenangehörigen auf beinahe eine Million. Diese Vermehrung der Sekten hat ihre Ursache einerseits im schwindenden Wirklichkeitsbezug der kirchlichen Verkündigung, andererseits in der Sehnsucht des durch den modernen Pluralismus verwirrten Menschen nach Sicherheit in der Stubenwärme der Konventikel, in den Reihen der siegesgewissen Zeugen Jehovas, unter dem Schirm eines allmächtigen Stammapostels (Neuapostolische Gemeinde) oder eines geheimnisvollen Priestertums (Mormonen).

Wichtige
sozial-psychologische
Funktion

Insofern die Sekten Menschen helfen, das Leben zu meistern – und sei dies auch nur in der Form einer „lebensnotwendigen Illusion“ –, üben sie eine wichtige sozial-psychologische Funktion aus. Die Theologie allerdings hat die Sekte bis jetzt kaum so beurteilt. Sie mißt sie an ihrem dogmatischen Lehrgehalt. Je weiter die Sekte sich von der als Mitte der Schrift erkannten lutherischen, reformierten oder katholischen Lehrauffassung entfernte, umso eher wurde sie als die Gemeinschaft der Irrenden beurteilt.

2. Gemeinschaft
der Irrenden?

Dieses Urteil ist m. E. heute unhaltbar geworden, und zwar aus folgenden Gründen: Die neuere Forschung am Neuen Testament hat gezeigt – ganz zu schweigen vom Alten Testament –, daß die Bibel eine Sammlung von einzelnen unter sich verschiedenen theologischen Entwürfen darstellt. Die Differenzen haben zum Teil mit den verschiedenen Situationen zu tun, in denen die Verfasser schrieben, zum Teil aber gründen sie in der Wahl einer grundsätzlich verschiedenen Hermeneutik. Die Differenzen können nicht leicht harmonisiert werden.

Das Neue Testament enthält einige Passagen, die – stünden

²⁷ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 35.