

INDES

ZEITSCHRIFT FÜR POLITIK UND GESELLSCHAFT



Kirchen

Interview mit **Hans Joas** Kirchen als Moralagenturen? **Gerd-Rainer Horn** Der Geist des II. Vatikanischen Konzils **Klaudia Hanisch** Die Katholische Kirche in Polen **Bernhard H. Bayerlein** Die Sowjetunion und die Machtübernahme des Nationalsozialismus **Thomas Großbölting** Luthergedenken – Kirchenkrise – Islamophobie

Deutungen von Gegenwart und Vergangenheit in Geschichtswissenschaft und Gesellschaft nach den 1970er Jahren



Fernando Esposito (Hg.)

Zeitenwandel

Transformationen geschichtlicher Zeitlichkeit
nach dem Boom

Nach dem Boom

2017. 280 Seiten mit 6 Abb., gebunden

€ 60,- D

ISBN 978-3-525-30100-5

eBook: € 49,99 D / ISBN 978-3-647-30100-6

Dieser Band untersucht die Transformation des Verständnisses von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit im Zuge der sozioökonomischen und politischen Wandlungsprozesse in den 1970er und 1980er Jahren.

Von den zahlreichen Brüchen, die sich nach dem Boom ereigneten, erweist sich gerade der Wandel geschichtlicher Zeitlichkeit als entscheidend, und zwar sowohl für die gesellschaftliche Selbstverortung und das politische Handeln als auch für die Geschichtswissenschaft selbst. Die Beiträge dieses Bandes spüren den Veränderungen der Zukunfts-, Gegenwarts- und Vergangenheitsverständnisse und -verhältnisse nach, die sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ereigneten und betten sie in den breiteren Kontext der Transformation westlicher Industriegesellschaften ein.

EDITORIAL

≡ Michael Lühmann/Matthias Micus

2017 jähren sich zum 500. Mal die Abfassung und Verbreitung von Martin Luthers berühmten 95 Thesen. Ob sie wirklich an das Hauptportal der Wittenberger Schlosskirche angeschlagen wurden, ist unter Historikern umstritten, kein Zweifel kann aber daran bestehen, dass sie eine große öffentliche Beachtung fanden und die Reformation auslösten. Um und über das nicht zuletzt durch Luther neu aufgesetzte Verhältnis von Politik, Macht und Kirche wird – wenn auch nicht nur und nicht allein – im Angesicht des Reformationsjubiläums in diesem Jahr gerungen.

Während die protestantischen Kirchenoberen den Reformator Luther in den Vordergrund stellen, der den einfachen Gläubigen ein radikales Heilsversprechen macht, indem er dem gestreng strafenden einen verzeihenden Gott entgegenstellt, der seinen Sohn stellvertretend für die Menschen deren Sünden auf sich nehmen lässt, monieren renommierte Universitätstheologen, ein solches Bild verzerre den historischen Luther bis zur Unkenntlichkeit. Derweil die Katholische Kirche auf den Jubiläumzug aufzuspringen versucht, indem sie die sachliche Berechtigung der inhaltlichen Kritik Luthers an der mittelalterlichen Kirche eingesteht, unterdessen nicht zuletzt Papst Franziskus mit der Rede von einer »bereits versöhnten Verschiedenheit« die Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken und Protestanten hervorhebt und beide Kirchen das Gedenken gemeinsam als »Christusfest« zu begehen beabsichtigen, was ein katholischer Kirchenkritiker wie Hans Küng begrüßt – zur selben Zeit wehren sich namentlich Protestanten gegen die Verwischung von Unterschieden, als deren Folge die Evangelische Kirche ihre Existenzberechtigung einzubüßen drohe.

Besonders unversöhnlich wird freilich darüber gestritten, ob sich die Kirchen, und namentlich die Evangelische Kirche, mit der Art und Weise ihres Reformationsgedenkens nicht zu sehr der politischen Sphäre anverwandeln und religiös-theologische Gründe für das Reformationsgedächtnis unzulässig in den Hintergrund rücken. Manchen EKD-Repräsentanten interessiert insbesondere die »konstruktive Bedeutung« der Reformation »für das heutige Selbstverständnis nicht nur der Kirchen, sondern auch der Demokratie, der Menschenwürde, der Partizipation«. Dem hält etwa der Luther-Biograf Georg Diez entgegen, dem Reformator seien »weltliche politische Fragen ziemlich egal« gewesen – und »politische Freiheit war nichts, was Luther interessierte«.

Dennoch: Wann und, wenn ja, wie sollte Kirche sich in Politik einmischen? Diese Frage stellt sich schon deswegen mit zunehmender Dringlichkeit, weil sich die demokratischen Gemeinwesen in der jüngeren Vergangenheit sukzessive immer weitergehend säkularisiert haben. Eine Diagnose, die im Übrigen nicht nur Deutschland betrifft, sondern zumindest in Westeuropa ganz generell Gültigkeit zu beanspruchen vermag. Wenn aber Kirchen nur noch Durchgangsstationen für Passageriten sind, wenn religiöses Leben und Denken sich kaum noch lebensweltlich abbildet – welche auch politische Interventionsmacht besitzt dann noch »Kirche«?

Eine besondere Relevanz gewinnen dergleichen Überlegungen aktuell noch dadurch, dass die Kirchen in der Bundesrepublik – und wiederum: auch die nationalen Grenzen überschreitend – in den letzten zwei Jahren wie selten zuvor von der Notwendigkeit zur Barmherzigkeit gegenüber Millionen Flüchtenden, die in ganz Europa zum Spielball der Politik geworden sind, herausgefordert wurden. In einer Zeit, in der beide Großkirchen mit der Politik um ihren Begriff von Humanität ringen; in der die Hardliner beider Konfessionen europaweit auf den Straßen gegen die gesellschaftlichen Liberalisierungen der vergangenen Dekaden mobil machen; in der die Großkirchen schrumpfen und Kleinkirchen sowie charismatische Bewegungen weltweit wachsen; in der schließlich das »christliche Abendland« insgesamt als bedroht suggeriert wird – in einer solchen Phase stellen sich die Fragen zur politischen wie gesellschaftlichen Rolle und Stellung der Kirchen mit besonderer Dringlichkeit und Brisanz.

Zur Erhellung des Themas hat sich die vorliegende Ausgabe der *INDES* nicht allein in der Gegenwart umgesehen, sondern auch nach der Vergangenheit und Zukunft des spannungsreichen Wechselverhältnisses von Kirche und Politik gefragt. Dabei ist vor allem eines deutlich geworden: Das Thema Kirche stellt für alle Autorinnen und Autoren in diesem Heft, für Theologen ebenso wie für Politologen, Historiker und Fachjournalisten, nicht nur einen beliebigen wissenschaftlichen Interessenschwerpunkt dar, einen Forschungspfad, den man irgendwann im Verlauf der eigenen Ausbildung eingeschlagen und sodann beibehalten hat, die eigene Expertise in der Folgezeit nach und nach vervollkommnend. Bemerkenswert – und für uns durchaus überraschend – ist, vielmehr die aus den Beiträgen sprechende Leidenschaft, die auf einer nicht zuletzt persönlichen und emotionalen Involviertheit zu gründen scheint, wodurch diese Ausgabe kontroverser und debattenfreudiger und etwas weniger wissenschaftlich-gediegen geraten ist, als das sonst für gewöhnlich der Fall ist.

Ob Kirchen Moralagenturen sein sollen oder auch nur dürfen; ob ihre gesellschaftliche Relevanz weitgehend geschwunden oder ihre Bedeutung

für den sozialen Zusammenhalt nahezu ungebrochen ist; inwiefern sie noch Knotenpunkt lebensweltlich-religiös homogener regionaler Milieus sind; und welcher Art ihre öffentlichen Stellungnahmen angesichts von rechtspopulistischen Wahlerfolgen, grassierender Islamfurcht und wiederkehrenden nichtkirchlichen Beschwörungen eines christlichen Bollwerks Europa sein sollten: Das alles ist aktuell heftig umkämpft.

Die vorliegende Ausgabe der *INDES* kann auf diese Fragen nur vorläufige Antworten geben, sie kann die Debatten um die wünschbare Gestalt, die Reformfähigkeit und die Zukunftspotenziale der Kirchen allenfalls bereichern, aber nicht abschließen – und will das auch gar nicht. Zu weitergehenden Diskussionen könnte zudem ein Text über die Deutschlandpolitik Russlands in den Anfangsjahren der Hitlerdiktatur anregen, in dem Bernhard H. Bayerlein anhand lange verschlossener, mittlerweile zugänglicher Dokumente aus russischen Archiven belegt, wie wenig die deutschen Antifaschisten im Kampf gegen den Nationalsozialismus auf Stalins Unterstützung hoffen durften. Wir wünschen eine spannende Lektüre.

INHALT

- >> INTERVIEW
- >> ANALYSE
- 1 **Editorial**
≡ Michael Lühmann / Matthias Micus
- 7 **»Wenn Kirchen sich politisch einmischen, dürfen sie nicht vorgeben, unpolitisch zu sein«**
≡ Ein Gespräch mit Hans Joas über Kirchen, Politik und Moral
- 22 **Mangel an Glut, aber institutionell kalkulierbar**
Amtskirchen in Deutschland
≡ Franz Walter
- 32 **Moralagenturen**
Die Bedeutung der Kirchen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt
≡ Reiner Anselm
- 39 **Luthergedenken – Kirchenkrise – Islamophobie**
Zeithistorische Beobachtungen zum religiösen Feld in Deutschland
≡ Thomas Großbölting
- 49 **Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils**
Möglichkeitsräume kirchlicher Reformen
≡ Gerd-Rainer Horn
- 60 **Öffentlich vs. Privat?**
Religion und Kirche im politischen Raum
≡ Thomas Schärfl
- 78 **Hauptsache, es geht gegen den Islam**
Über die Rückkehr des *Abendlandes*
≡ Daniel Bax
- 87 **Radikale Christen**
Über den kirchlichen Umgang mit rechten Diskursverschiebungen
≡ Michael Lühmann

	94	National-klerikales Bollwerk Die Katholische Kirche in Polen ≡ Klaudia Hanisch
>> DEBATTE	105	Die Verdrängung des historischen Jesus Ist die Katholische Kirche reformierbar? ≡ Hubertus Halbfas
	113	Verkünder einer allgemeinen Moral? Der Bedeutungsverlust der Kirchen und seine gesellschaftlichen Folgen ≡ Horst Groschopp
	121	Zerstrittene Nähe oder friedliche Distanz? Zum Verhältnis der Konfessionen 500 Jahre nach Luther ≡ Martin Ohst
	134	Parallelgesellschaften und Religion Katalysatoren oder Hemmnisse der Integration? ≡ Jens Gmeiner/Matthias Micus
>> PORTRÄT	148	»Die Zeit der Ernte ist da« Thomas Müntzers Ringen um eine andere Reformation ≡ Günter Vogler
>> INSPEKTION	158	Beharrliche Milieus Zwischen rigoroser Frömmigkeit und dynamischer Wirtschaftskraft ≡ Michael Freckmann/Robert Mueller-Stahl/Florian Schmidt
PERSPEKTIVEN		
>> ANALYSE	172	Das geheime Winogradow-Treffen im Februar 1933 Wie Moskau die Gegner Hitlers im Stich ließ ≡ Bernhard H. Bayerlein



SCHWERPUNKT:
KIRCHEN

»WENN KIRCHEN SICH POLITISCH EINMISCHEN, DÜRFEN SIE NICHT VORGEBEN, UNPOLITISCH ZU SEIN«

≡ Ein Gespräch mit Hans Joas über Kirchen, Politik und Moral

Herr Joas, Sie sprechen von der Kirche als Moralagentur. Was haben wir darunter zu verstehen?

Wichtig ist, dass wir die beiden Bestandteile einzeln erörtern: Moral und Agentur. Beginnen wir mit der Moral. Ich weiß natürlich, dass es keine einheitliche Definition des Begriffs »Moral« gibt, ebenso wenig wie es eine einheitliche Definition von Religion gibt. Aber in meinen Arbeiten spielt die Unterscheidung von Moral und Religion seit Jahrzehnten eine große Rolle. Die Moral ist dabei definiert durch ihre Restriktivität. Bestimmte Sachen, heißt das, darf man nicht tun – eben aus moralischen Gründen, die bisweilen sogar rechtlich kodifiziert sind. Oder man darf sie prinzipiell tun, aber bestimmte Mittel zur Erreichung des Zieles nicht verwenden.

Können Sie das an einem Beispiel verdeutlichen?

Nehmen wir als Beispiel den Konsum von Alkohol. Es gibt Länder, in denen verboten ist, Alkohol zu trinken. Bei uns ist es nicht verboten, aber ich muss für die Flasche, die ich im Laden holen will, bezahlen. Bei uns ist verboten, die Flasche einfach aus dem Laden mitzunehmen. Die Moral ebenso wie die Normen schränken meine Handlungsmöglichkeiten insofern ein. Ich kann zwar versuchen, zu schmuggeln – aber auch das darf ich nicht. Die Religion dagegen ist meinem Verständnis nach durch ihren attraktiven Charakter gekennzeichnet. Zwar trifft es selbstverständlich zu, dass auch das Attraktive restriktive Konsequenzen hat: Wenn ich mich etwa in jemanden verliebe, tue ich das nicht, weil ich dazu verpflichtet bin – Letzteres schließt Ersteres geradezu aus –, sondern weil ich mich, aus welchem

Grund auch immer, angezogen fühle von dieser Person. Stehe ich nun aber in einer Liebesbeziehung zu einer Person, dann resultieren daraus Formen von Verbindlichkeit, die meine Handlungsmöglichkeiten einschränken. Wenn also bspw. der Mensch, mit dem ich in einer Liebesbeziehung stehe, krank wird, so empfinde ich wie selbstverständlich die Verpflichtung, mich um diesen geliebten Menschen zu kümmern. Das gilt übrigens auch in Freundschaften. Die Unterscheidung von restriktiv und attraktiv, von Moral und Religion, ist daher nicht so zu verstehen, dass aus Religion, dem Attraktiven, der Anziehung durch ein Vorbild, dass aus all dem niemals normative Konsequenzen folgen würden. Nur darf meines Erachtens bei der Religion die Betonung nicht auf der Moral liegen. Im Zentrum muss das stehen, was jemanden begeistert – also im Christentum zum Beispiel das Vorbild Jesus Christus, das motiviert und orientiert. Die religiöse Botschaft muss eine Botschaft der Begeisterung sein und nicht eine Botschaft des maßregelnden Zeigefingers.

Und was meint »Agentur« in diesem Zusammenhang?

Dieser Begriff bezieht sich darauf, dass ich es für eine Art Falle für die Kirchen halte, sich der Öffentlichkeit, dem Staat, der Zivilgesellschaft anzubieten als etwas, das Aufgaben – für den Staat, die Gesellschaft, das Gemeinwohl – erfüllt. Die Kirchen erklären häufig, wie wichtig sie etwa für die Vermittlung von Werten an die nächste Generation seien. Sie preisen damit ihre Nützlichkeit an. Ich dagegen meine, Kirche ist vornehmlich weder Moral noch Agentur. Und deshalb schon gar nicht Moralagentur.

Sie sagen, der Nachdruck müsse auf dem liegen, was begeistert. Wen haben Sie hier im Blick: den individuellen Gläubigen oder die Institution Kirche?

Sowohl als auch. Es ist doch so, dass alle Menschen, die von irgendetwas zutiefst begeistert und überzeugt sind, das nicht für sich alleine haben wollen, sondern eine Tendenz in sich spüren, diese Begeisterung mit anderen zu teilen. Das gilt nicht nur für Religionen, das gilt genauso für alle säkularen Werte. Wenn jemand begeistert ist von der Idee der Menschenrechte, schließt er sich Amnesty International oder einer anderen Menschenrechtsorganisation an und erzählt davon oder versucht, weitere Mitglieder zu gewinnen. Auch wenn man sich verliebt hat, ist es schwer, darüber nicht zu sprechen. Auf der Ebene der Institutionen sollte das auch gelten. Nur sehe ich mit Blick auf die Kirchen das Problem, dass sie in der Öffentlichkeit eher mit Moral denn mit Begeisterung in Verbindung gebracht werden.

Haben Sie ein historisches oder auch aktuelles Beispiel für kirchliche Momente der Begeisterung?

Da wären zum einen Papst Franziskus und seine Bemühungen, durch Heiligsprechungen leuchtende Beispiele von Menschen in den Vordergrund zu stellen, die aus tiefer christlicher Motivation heraus Ungewöhnliches geleistet haben. Zum anderen ähnelt bei vielen deutschen evangelischen Christen das Verhältnis zu Dietrich Bonhoeffer dem Verhältnis zu einem Heiligen – auch wenn die Protestanten ein durchaus gespaltenes Verhältnis zu den Heiligen haben. Aber Bonhoeffer wird als eine Figur verehrt, die in schwieriger Lage geradezu heroisch aus unerschütterlicher Überzeugung heraus gehandelt hat.

Basiert nicht aber jede funktionierende Gruppe, jede Gemeinschaft, jedes Kollektiv – auch und gerade diejenigen, die emanzipatorische Ideen vertreten, die also Optionen erweitern wollen – auf dogmatischen Setzungen, fixierenden Normen und klar umgrenzten Werthaltungen, kurzum: auf Einschränkungen?

Gewiss. Aber Ausgangspunkt sind immer vorreflexive Werterfahrungen, die einen ganzheitlichen Charakter haben. Sklaverei kann ich schlecht finden, ohne meine Empfindung mit bestimmten Argumenten oder gar einem philosophischen Theoriegebäude begründen zu können. Ich weiß einfach: Das ist böse. Ich ertrage es nicht, dass Menschen versklavt werden. Indem diese Einschätzung in Argumente übersetzt wird, sobald ich in eine intellektuelle Auseinandersetzung eintrete, versuche ich, meinen ganzheitlich-vorreflexiven Werterfahrungen einen argumentativen, rationalen Ausdruck zu geben. Das ist der Weg, der zu Dogmen führt. Dann wird gesagt: »Ich behaupte, es ist gut, dies zu tun«. Oder: »Ich behaupte, es ist böse, jenes zu unterlassen« – und das jeweils aus einem Grund. Auf diese Weise nimmt ein religiöser Glaube oder auch eine säkulare Überzeugung eine dogmatische Gestalt an. Entscheidend aber ist der Ausgangspunkt: Für den, der die zugrundeliegende ganzheitliche vorreflexive Werterfahrung nicht teilt, werden diese Lehrgebäude immer irgendwie komisch und verstiegen erscheinen. Und das gilt wiederum nicht nur für Religionen. Aber für Religionen gilt es besonders stark.

Anders gefragt: Setzt die Vorstellung einer den Einzelnen nicht-einschränkenden Gemeinschaft nicht ein anarchistisches Organisationsmodell voraus, das Strukturprinzip einer hierarchiefreien Strukturlosigkeit? Denn sobald Hierarchien und Organisationsebenen existieren, gibt es doch automatisch Rollen, Funktionen, mithin Grenzen. Muss man sich Kirche, damit sie so sein

kann, wie Sie sie beschreiben, vorstellen als ein lose verkoppeltes Mosaik lokaler Gemeinden?

Keineswegs. Das meine ich nicht. Gehen wir wieder historisch an die Sache heran. Im archaischen Staat gab es keine Kirche; der Herrscher war hier oft gleichzeitig der oberste Priester oder sogar Gott. Und in Stammesgesellschaften ist der Stamm selbst eine sakralisierte soziale Einheit. Das spezifische Organisationsproblem, das Sie im Auge haben, entsteht erst mit universalistischer Moral und universalistischer Religion. In dem Moment, in dem in der Menschheitsgeschichte an verschiedenen Orten Vorstellungen darüber aufkommen, dass das moralisch Gute nicht einfach das sein kann, was gut ist für uns als Sippe, Stamm, Volk, Staat oder Religionsgemeinschaft, sondern das, was gut ist für alle Menschen: Von diesem Moment an besteht eine Spannung zwischen dem konkreten partikularen Gemeinwesen, dem ich angehöre, und meinen auf die ganze Menschheit zielenden moralischen oder religiösen Orientierungen. Von dem Moment an stellt sich das Problem: Wie können diejenigen, die dem moralischen Universalismus anhängen, einerseits in einem partikularen Gemeinwesen leben und andererseits ihre Bindung an das Universalistische aufrechterhalten?

Lässt sich dieser Konflikt auflösen?

Die Spannung wurde auf ganz verschiedene Weisen aufgelöst, etwa in der Form jüdischer Synagogengemeinschaften mit hoher Selbstverwaltung, die sich organisatorisch von der Mehrheitsgesellschaft separieren. Freilich tendieren bloße Parallelstrukturen nicht zur Missionsarbeit, sie senden keine universalistische Botschaft aus, sondern konservieren lediglich ihre religiöse Idee. Und wenn sie doch zu missionieren versuchen, geraten sie beinahe notwendig in einen Konflikt mit der Staatsgewalt, die auf diesen Konflikt vermutlich mit Unterdrückung reagiert, um eine potenzielle Gegenmacht zurückzudrängen und die staatliche Autorität wiederherzustellen. Ein alternatives Kalkül des Staates kann freilich lauten: Wir machen uns als Staat die Verbreitung des universalistischen Glaubens zu eigen. Wir ernennen etwa das Christentum – oder eine andere Religion – zur Staatsreligion. Und wenn wir auf fremde Gebiete ausgreifen, bspw. durch Kreuzzüge, dann tun wir das nicht nur zugunsten der partikularen Interessen unseres Staatswesens, sondern wir begründen es mit der Verbreitung unserer universalistischen Religion und einem höheren Wohl auch für jene, die wir mit gewaltsamen Mitteln missionieren. Deshalb haben die Christen das Problem: Wie können sie einerseits am universalistischen Ideal festhalten und es an die nächste Generation weitergeben – und sich andererseits der Instrumentalisierung durch den Staat entziehen ...

... *wodurch sich das Dilemma bloß reproduziert?*

Die Katholische Kirche hat das Problem dadurch zu lösen versucht, dass sie sich überstaatlich und global organisiert hat. Die Evangelischen Kirchen in Deutschland dagegen haben seit ihrem Beginn in der Reformation gerade diesen globalen Rahmen aufgegeben und an seiner statt auf eine innige Staatsnähe gesetzt. Die Reformation hätte nicht überlebt ohne den Schutz durch die deutschen Territorialfürsten. Das Problem der Katholischen Kirche ist, dass sie, um diese globale Staatsferne organisieren zu können, immer wieder selber staatsförmige Züge angenommen hat. Das ist die Kritik an der Katholischen Kirche, wie sie zum Beispiel vonseiten des orthodoxen Christentums kam. Die Katholiken haben gesagt: Ihr Orthodoxen seid zu staatsnah. Und die Orthodoxen haben gesagt: Ihr Katholiken seid selber ein Staat und verliert damit die mystischen Qualitäten des Christentums, die wir erhalten, indem wir uns unter den Schutz eines bestimmten Staates begeben und nicht mit dem Staat organisatorisch wetteifern.

Wie sollten sich also die universalistischen Religionen im Verhältnis zum Staat organisieren?

Ich glaube, wir brauchen eine komplexe, für ganz unterschiedliche Phänomene offene Typologie des Verhältnisses zwischen politischer Macht und den universalistischen Impulsen bestimmter Religionen oder säkularer Wertsysteme, für die ganz Ähnliches gilt. Nehmen wir die Französische Revolution und die Ideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, welche die Revolutionäre verkündeten: Legitimieren diese Ideen, dass Frankreich mit militärischen Mitteln in Nachbarstaaten einmarschiert, die Herrscher stürzt und diese Länder »republikanisiert«, wie man damals sagte? Als Beitrag zur Verbreitung der Ideen von Republik, Demokratie, Menschenrechten? Diejenigen, die überfallen werden, erleben die Angreifer vielleicht aber zuvörderst als französische Eroberer und nicht als Verbreiter der Menschenrechte. Doch die Franzosen selber sehen sich – bis heute – sehr stark als eine Nation, die quasi selbstlos, wenn sie irgendwo eingreift, für die Menschenrechte streitet. Bei der Sowjetunion und dem Marxismus könnte man ein ähnliches Argument aufmachen. Es geht hier also um die Fallen, die sich stellen, wenn aus dem moralischen Universalismus politische Konsequenzen gezogen werden sollen und dieser damit in das Machtfeld staatlicher Eigeninteressen gerät.

Umgeht die Katholische Kirche mit ihrer Überstaatlichkeit diese Fallen?

Die Lösung der Katholischen Kirche lautet: Wir organisieren uns global. Aber auf das Ende des Kirchenstaates im Jahr 1870 reagierte die Kirche mit

einer Verstärkung der eigenen Staatsförmigkeit – mit einer Verstärkung des quasi staatlichen Charakters der Kirche, mit einer Verfestigung der Hierarchien und einer Verhärtung der Gesinnungskontrolle. Die Folgen dieser Epoche prägen die Katholische Kirche bis heute.

Inwiefern?

Ein Beispiel: Ich kenne amerikanische Bischöfe, die sich bei komplizierten Problemen auf die Position zurückziehen: »Das ist keine zu diskutierende Frage, das ist im Kirchenrecht so geregelt.« Die begreifen nicht, was sie tun, selbst wenn etwas im Kirchenrecht so geregelt ist. Sie sehen nicht, dass die Kirchen, soziologisch gesprochen, mit der *Exit*-Option ihrer Mitglieder anders konfrontiert sind als Staaten. Ein Kirchenmitglied kann problemlos sagen: Wenn mir das nicht passt und ich kein Gehör finde mit meinen Bedenken, dann trete ich aus. Eben deshalb müssen die Kirchen in ihrer inneren Struktur Bindungswirkungen für die Kirchenmitglieder entfalten. Nur unter Verweis auf kanonisches Recht Zwangsmittel vorzeigen: Das wirkt nicht.

Zwang wirkt nicht und Moral ist gefährlich. Sie plädieren stattdessen für Überzeugung und Begeisterung, an denen es mangelt. Scheint, als stünden die Kirchen vor ähnlichen Problemen wie bspw. Parteien ...

... wobei Parteien nicht hauptsächlich dafür da sind, Überzeugungen zu verbreiten. Parteien geht es um Macht, um Machtgewinn und Machterhalt. Aber richtig ist, dass ihr Weg zum Machtgewinn im Regelfall in dem skizzierten Kontext verläuft. »Gebt uns die Macht, weil wir die Macht haben wollen«, das reicht auch für Parteien nicht. Das Element der Überzeugungsverbreitung – für Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität etwa oder für den Umweltschutz und die Bürgerrechte – ist ganz offensichtlich vorhanden. Aber es ist doch gleichwohl der Dimension Macht untergeordnet.

Parteien wie Kirchen basieren auf Freiwilligkeit, sind insofern Überzeugungs- oder Wertegemeinschaften. Andere überzeugen kann aber nur, wer selbst überzeugt ist.

Grundsätzlich glaube ich, das politische Publikum wünscht sich Politiker, die es als überzeugungsgeleitet empfindet. Und eine der Quellen des Charismas eines Politikers ist das Gefühl: Der tut das, weil er das schlicht richtig findet. Ich war im Herbst in den USA und habe den Wahlkampf dort sehr lebendig miterlebt. Trump ist bei vielen Leuten herübergekommen als einer, der sich für eine Diskussion nicht perfekt vorbereiten lässt und das auch gar nicht muss, weil er schlicht seine Überzeugungen äußert. Das kann natürlich selber wieder eine ganz raffinierte Strategie sein. Aber auf jeden

Fall vermittelte Hillary Clinton den Eindruck einer hundertfünfzigprozentig selbstbeherrschten, überperfekt vorbereiteten Profi-Politikerin, bei der man aber das Gefühl nicht loswurde, jede andere inhaltliche Position könnte sie genauso perfekt vertreten.

Wenn wir jetzt schon bei der Politik sind: Sie kritisieren sehr pointiert die Haltung der Kirchen in der Flüchtlingsfrage mit dem Vorwurf des Moralismus. Lässt sich aber nicht gerade die kirchliche Haltung gegenüber den Flüchtlingen und Zuwanderern auch ganz anders verstehen: nämlich als offensives Bekenntnis zum Geist der Bergpredigt, zu Duldsamkeit, Friedfertigkeit, Nächstenliebe? Also als Ausdruck klarer Überzeugungen und wenigstens potenzielle Quelle von Begeisterung?

Das kann so sein, und dann Hochachtung dafür. Zwei Punkte aber passen für mich nicht in das von Ihnen gezeichnete Bild. Der erste ist eher trivial: Es hat mich enorm gestört, dass in der Evangelischen Kirche auf die Tatsache beträchtlicher Widerstände gegen eine liberale Migrationspolitik in einigen Kirchengemeinden mit dem Vorwurf reagiert wurde, da seien rechtspopulistische Kräfte und Einstellungen am Werk, die bekämpft werden müssten. Ich meine: Fragen der Migrationspolitik müssen in Form eines demokratischen Willensbildungsprozesses entschieden werden. Es ist das Recht der Bürger eines Staates, darüber zu entscheiden, wie viele und welche Menschen in diesen Staat zeitweise oder auf Dauer aufgenommen werden sollen. Es ist nicht so, dass Staaten durch Menschenrechtserklärungen verpflichtet wären, jeden, der an ihre Tür klopft, aufzunehmen. Insofern fand ich es schlecht, dass die Kirchenleitungen ihre Unterstützung für Angela Merkels Flüchtlingspolitik, für die sie sicher gute moralische Gründe haben, nicht kontroversen Diskussionen in den Kirchengemeinden ausgesetzt haben; zumal die Evangelische Kirche vergleichsweise demokratisch verfasst ist. Nach meinem Dafürhalten handelt es sich um ein problematisches Erbe der historischen protestantischen Staatsnähe und Staatszentriertheit, wenn gesagt wird: Wir unterstützen die Regierungspolitik, die ist unhinterfragt gut, und wer das nicht tut, der ist böse. Im Übrigen: Wer definiert denn, wer gut und wer böse ist? Das ist doch eine autoritäre Von-oben-Definition.

Und der zweite Punkt lautet?

Ich bin selbst ein moralischer Universalist und finde, dass wir eine moralische Verpflichtung gegenüber Menschen haben, die auf der Flucht sind und zu uns kommen. Aber ich behaupte, dass moralische Universalisten nicht nur universalistische, sondern auch partikulare Verpflichtungen haben. Und die universalistischen Verpflichtungen sind nicht per se höherwertig. Wenn ich

das mit einem Beispiel erklären darf: Wenn sie sterben und ein Vermögen haben, dann werden die meisten Menschen dieses ihren Kindern vererben wollen. Einen Teil des Vermögens lassen sie vielleicht auch einer guten Sache zukommen. Sie werden aber in der Regel nicht sagen: Weil ich ein moralischer Universalist bin und meine Kinder nicht zu verhungern drohen, deswegen fühle ich mich nur den Notleidenden in einer fernen Weltregion verpflichtet und meine Kinder bekommen nichts. Sie werden versuchen, in pragmatischer Weise zwischen zwei von ihnen empfundenen Verpflichtungstypen zu balancieren – zwei moralischen Verpflichtungen, denen sie gleichermaßen gerecht werden wollen. Mit dem Beispiel des Vererbens will ich sagen, dass auch in der Migrationspolitik Christen – ebenso wie auch nicht-christliche, säkulare moralische Universalisten – balancieren müssen zwischen der Verpflichtung etwa gegenüber Bürgerkriegsflüchtlingen von außen einerseits, einheimischen Mitmenschen andererseits, zum Beispiel Jugendlichen aus brandenburgischen Dörfern, die keine Arbeit finden. Es gibt dafür keine feststehende Formel, aber es besteht die moralische Verpflichtung, nicht im Überschwang des moralischen Universalismus zuungunsten der Nahestehenden einzig den Fernstehenden zu helfen. Ich darf daher nur so weit für eine liberale Migrationspolitik eintreten, wie es meine partikularen Verpflichtungen gegenüber den Schlechtergestellten in meinem Lande zulassen.

Ist es wirklich die Aufgabe der Kirchen, diese Balance zu halten, oder ist das nicht vielmehr die Aufgabe der Politik, der politischen Entscheidungsträger? Muss die Kirche als Weltanschauungsgemeinschaft nicht eine unverkennbare Gesinnung einnehmen? Kann sie folglich nicht auch einseitig sein?

Sie haben völlig recht. Die Entscheidung dieser nicht zu berechnenden Abwägung ist eine typisch politische Frage, sie betrifft unmittelbar die Regierung oder die Parlamentsmehrheit. Aber das heißt nicht, dass nicht zumindest jeder politisch Interessierte, jeder politisch Partizipierende diese Entscheidung auch für sich treffen müsste. Ich muss ja für mich zu der Entscheidung kommen, ob ich diese Regierungslinie richtig oder einen alternativen Kurs besser finde. Insofern kann man das nicht einfach der Regierung überlassen, sondern jeder muss sich dazu selbst eine Meinung bilden. Ich verstehe Ihr Argument. Aber in diesem konkreten Fall entspricht die Hervorhebung des moralischen Gesichtspunkts einer politischen Unterstützung der Regierungspolitik; man macht aus einer moralischen Position eine politische. Und da fehlt es mir an der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Akteure nicht zuletzt deshalb, weil sie das in anderen Politikfeldern nicht tun. Aus dem Evangelium folgt ganz sicher nicht der Ausbau der Bundeswehr. Aber unsere Kirchenleitungen sind

keine rigorosen Gesinnungspazifisten. Wenn sie das wären, würden sie sich aus dem politischen Diskurs herausnehmen, hätten aber eine hohe moralische Glaubwürdigkeit. Man kann aber nicht bei dem einen Politikfeld sagen: »Ich? Politik? Gar nicht. Nur moralisch«; und bei dem anderen: »Moment! Moral? Wir müssen schon realistisch auf die Politik blicken.« Glaubwürdig ist eine solchermaßen selektive Moralisierung von Politik nicht.

Bei der Zuwanderung geht es letztlich um Fragen der Zugehörigkeit. Wer bestimmt eigentlich, wer mitbestimmen darf? Wer ist der Demos? Schwierig, gerade in dieser Frage eine Balance zu erzielen.

Ich möchte hierzu auf die Gerechtigkeitstheorie von Michael Walzer verweisen. Selbstverständlich, sagt Walzer, haben die Angehörigen eines Gemeinwesens das Recht, über die Aufnahme neuer Mitglieder in ihr Gemeinwesen zu entscheiden. So entscheidet etwa eine politische Partei selbst, wen sie als neues Mitglied aufnimmt oder ablehnt. So ist das auch im Staatswesen. Im Grundsatz sind die Staatsbürger berechtigt, zu entscheiden, wer aufgenommen werden soll; dies geschieht bspw. über das Staatsangehörigkeitsrecht oder ein Einwanderungsgesetz. Das bedeutet nun nicht, völlig frei und bar jeder moralischen Bindung jede beliebige Regelung erlassen zu können. Auch gibt es Bindungen durch Abkommen, in denen sich der Staat etwa zur Aufnahme von Bürgerkriegsflüchtlingen verpflichtet hat. Bei Walzer resultieren solche bindenden Verpflichtungen u. a. aus ethnischer Verwandtschaft. Wenn also wie im Fall der Russlanddeutschen in der Sowjetunion ethnisch Deutsche diskriminiert wurden, bestand für Deutschland eine Verpflichtung, sie hier aufzunehmen. Ein anderes Beispiel: Stellen Sie sich ein Erdbeben in Österreich vor. Daraus würde meines Erachtens eine höhere moralische Verpflichtung für Deutschland zur Aufnahme der Opfer resultieren als aus einem vergleichbaren Erdbeben in, sagen wir, Indonesien. Diese Argumentation berührt die Frage, was eigentlich Gerechtigkeit ist – Gerechtigkeit nicht innerhalb eines existierenden Gemeinwesens, sondern bei der Aufnahme neuer Mitglieder in ein Gemeinwesen. Man nennt das auch »konstitutive Gerechtigkeit«. Es macht einen Unterschied, ob wir über die Zugehörigen reden oder über die Aufnahme in die Zugehörigkeit. Da gibt es ein Moment der politischen Willensbildung. Ein Land kann Leute aufnehmen, zu deren Aufnahme es moralisch gar nicht verpflichtet ist. Weil es will. Die Kanadier können sagen: Wir wollen viele Leute nach Kanada holen, wir sind so ein Riesenland, aber vor allem wollen wir Leute mit hohen, ökonomisch nützlichen Qualifikationen. Dies – natürlich neben gewissen, unabhängig davon bestehenden moralischen Verpflichtungen – zuzugestehen, würde eine

ehrliche, rationale migrationspolitische Diskussion ermöglichen. Diese aber ist in Deutschland schwierig. Ich war mein ganzes Leben kein Rechter, aber ich erlebe seit Herbst 2015 am eigenen Leib, dass man aufgrund von, wie ich finde, klaren und verständlichen Argumenten nach rechts geschoben wird.

Um das noch einmal auf die Kirchen rückzubeziehen: Plädieren Sie für politische Enthaltensamkeit der Kirchen? Dass diese sich politisch nicht einmischen sollen?

Nein, keineswegs. Ich sage nur: Wenn die Kirchen sich politisch einmischen, dann dürfen sie nicht vorgeben, unpolitisch zu sein. Sobald sie sich politisch einmischen, ziehen sie aus dem Glauben politische Folgerungen, die in der Öffentlichkeit als politische Folgerungen diskutiert werden müssen. Und da muss dann auch Widerspruch erlaubt sein. Nicht ohne jede Einschränkung allerdings: Rassisten wie Antisemiten können nicht gleichzeitig Christen sein. Da gibt es meines Erachtens eine absolute Grenze. Aber diesseits dieser Grenze ist im Prinzip jede politische Position für jedes Kirchenmitglied diskutabel; deshalb darf die Kirche nicht jene politische Position, die sie öffentlich einnimmt, gegen politische Kritik dadurch immunisieren, dass sie diese als moralische präsentiert – weil sie in dem Moment eben nicht moralisch, sondern politisch ist. Wenn der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm, neben Angela Merkel tritt und sagt: Wir unterstützen aus unserer christlichen Mission heraus begeistert die Flüchtlingspolitik der Kanzlerin, dann handelt es sich dabei um eine politische und nicht eine moralische Stellungnahme. Und als solche muss sie kontrovers diskutierbar sein. Im Übrigen zeigt schon der bloße Vergleich verschiedener europäischer Länder und der Rolle der Kirchen in den Migrationsdebatten dieser Länder, wie unsinnig die Argumentation ist, aus dem Evangelium ergebe sich ganz klar eine und nur eine einzige Haltung in der Flüchtlingsfrage.

Aber wenn Sie von Rassismus und Antisemitismus als illegitimen Positionen sprechen, die aus der innerkirchlichen Diskussion ausgeschlossen gehören und sich jenseits absoluter Grenzen bewegen: Wer bestimmt denn, wann eine Meinung zum Beispiel rassistisch ist? Das würden manche ja bereits für AfD-Ansichten reklamieren, während andere sich dagegen verwahren.

Die Grenze, die ich bewusst genannt habe, ist die Grenze des moralischen Universalismus. Dieser postuliert, dass alle Menschen die gleiche Würde haben und wir bei unseren moralischen Entscheidungen im Prinzip das Wohl aller Menschen berücksichtigen müssen. Keiner ist von Natur aus weniger würdevoll als irgendein anderer. Das schließt – noch einmal – nicht



aus, dass mir nahestehende Menschen einen bestimmten Anspruch an mich hätten, den Fernstehende nicht haben. Das ist kein Widerspruch gegen den moralischen Universalismus. Der Rassismusbegriff wiederum wird zurzeit politisch entgrenzt; jeder haut aktuell jedem allzu schnell Rassismus über den Kopf. Ich meine Rassismus in einem strikten Sinn: Es gibt eine Rasse, die ist minderwertig, die ist parasitär und muss von der Erde getilgt werden. So etwas ist nicht mit der zentralen Botschaft des Christentums verträglich. Da haben die Kirchen jedes Recht, das in ihren Reihen nicht zu akzeptieren. Aber zu sagen, wer gegen Merkels unvermittelte Entscheidung zu einer liberalen Migrationspolitik ist, der ist im kirchlichen Zusammenhang anrühlich: Das geht mir entschieden zu weit.

Sie haben verschiedentlich gesagt, dass die Kirchen stärker Rücksicht darauf nehmen sollten, was ihre Gläubigen empfinden, welche Meinungen sie vertreten, statt die offiziellen Positionen der Kirchenleitungen im Wesentlichen autoritär vorzugeben. Wenn wir uns jetzt das Beispiel der Niederlande vor Augen führen, wo sich die Katholische Kirche in den 1960er Jahren fundamental reformiert hat, mit der Folge, dass sie als beliebig galt und sich ihr Niedergang nur noch beschleunigte: Ist der Kirche zu empfehlen, sich der modernen Gesellschaft anzuzuwandeln? Oder verliert sie gerade dadurch ihren weltanschaulichen Eigensinn und ihre organisatorische Überzeugungskraft?

Ich kenne das Argument, dass die Kirchen dauerhaft attraktiv bleiben würden, wenn sie sich als Widerpart gegen den Zeitgeist verhalten. Das Argument kommt von konservativ-katholischer Seite sogar recht häufig. Empirisch gibt es Belege für beides: für dieses Argument ebenso wie für das Gegenargument. Bei den Niederlanden würde ich etwas anderes für zentral halten, nämlich die Auflösung der »Versäulung«. Die Hauptursache für die Stabilität der kirchennahen Milieus war die Abgrenzung gegenüber anderen Milieus. Indem die Veränderungen der 1960er Jahre zu einer Auflösung dieser stark versäulten Struktur geführt haben, fielen all jene Motive zur Bindung an Kirchen weg, die mit Abgrenzung gegenüber anderen Milieus zusammenhingen. In einer solchen Situation können die Kirchen nur attraktiv sein, wenn sie als begeisternd und anziehend empfunden werden. Andererseits kann kaum Zweifel daran bestehen, dass die Kirchen in der jüngeren Vergangenheit gewissermaßen hinausaltern aus der Gesellschaft – schlicht deshalb, weil sie unattraktiv für die jungen Generationen sind. Ich glaube, dass sich zum Beispiel in Deutschland die unselige päpstliche Entscheidung zur Empfängnisverhütung Ende der 1960er Jahre enorm ausgewirkt hat in Richtung einer Entfremdung von junger Generation und Kirche. Insofern gibt

es empirische Belege für beides: für die falsche Anpassung an den Zeitgeist ebenso wie für das Verpassen von Wandel. Selbstverständlich müssen die Kirchen Konsensbildung nicht so verstehen, dass sie gewissermaßen durch Mehrheitsabstimmungen festlegen, was im Kern christlich ist. Das meine ich nicht. Das wäre auch gerade mit Blick auf die Katholische Kirche völlig absurd. Aber es müsste doch konkret jeweils entschieden werden: Ist das ein Punkt, in dem auch gegen die Stimmung der Bevölkerungsmehrheit heute an der Botschaft festgehalten werden muss; oder ist das ein Punkt, wo die Bevölkerungsmehrheit in ihren Motiven gegen die bisherige Kirchenlehre recht hat? Es gibt natürlich keinen gleichsam archimedischen Punkt, um das zu beurteilen. Aber dass in puncto Frauenemanzipation starke Kräfte der Katholischen Kirche meinen, das sei ein vorübergehender Zeitgeist, den wir nur auszusitzen brauchten, an den wir uns nicht anpassen müssten: Das, glaube ich, ist ein großer Irrtum. Mich erinnert das an Kaiser Wilhelm II. und seine Reaktion auf das Auto. Der Kaiser soll seinerzeit sinngemäß gesagt haben: Das Automobil ist ein vorübergehendes Phänomen, ich glaube an das Pferd. So ähnlich denken manche Kirchenleute in der Katholischen Kirche heute über das Frauenpriestertum. Ich halte das für falsch. Das 20. Jahrhundert brachte eine epochale Wende in der Stellung der Frau, die nicht zurückzunehmen ist.

Wer schätzt das denn ein?

Das ist etwas, worum die Gläubigen miteinander ringen müssen. Die werden sagen müssen, bezüglich der innerkirchlichen Frauenrechte muss sich definitiv etwas ändern, und in einem anderen Punkt soll sich bitte nichts ändern. Das wird umstritten sein. Sie können versuchen, die Entscheidungsfindungsprozesse zu steuern, zu regeln – demokratisch, dann hätte in der Evangelischen Kirche die Synode der EKD das letzte Wort; oder in der Katholischen Kirche hierarchisch, durch ein Letztentscheidungsrecht des Papstes. Aber die Synode kann sich irren und der Papst kann sich ebenfalls irren. Es gibt da keine unfehlbare Instanz, auch die Wissenschaft nicht. Entscheidend ist: Die zu erörternden Fragen folgen aus dem, was ich als den Kern des Christentums bezeichnet habe. Ich habe in meinem Buch »Glaube als Option« vier Gebiete zu benennen versucht, in denen ich dringenden Diskussionsbedarf sehe. Die Personalität des Menschen etwa ist ein solches Gebiet; sie ist ein zentraler Bestandteil des christlichen Menschen- und Weltbildes. Im Zusammenhang mit Behauptungen von Hirnforschern gibt es nun aber wachsende Zweifel an der Personalität des Menschen. Die intellektuelle Auseinandersetzung darüber muss aufgegriffen und berücksichtigt werden, wenn Christen intellektuelle Zeitgenossen bleiben wollen.

Wie schätzen Sie denn eigentlich die Reformfähigkeit der Kirche und vielleicht insbesondere der Katholischen Kirche ein?

Es gab den großen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils in den 1960er Jahren: einen Aufbruch gegen zählebige Kirchenstrukturen, die sich im 19. Jahrhundert verfestigt hatten. Dieser Aufbruch betraf das Selbstverständnis der Kirche, auch das Verhältnis zu den eigenen Lehren und ebenfalls nach außen, zum Beispiel mit Blick auf die Menschenrechte. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich dieser Aufbruch in vielen Punkten fortgesetzt; aber nicht in Form einer wirklichen institutionellen Selbstreform. Ich hatte einmal ein Gespräch mit dem Generalsuperior der Jesuiten, Adolfo Nicolás. Der hat, wie ich finde, sehr klug gesagt: Wenn eine Organisation nur ihr Leitbild ändert und nicht im selben Akt ihre Strukturen, dann werden sich letztlich die Strukturen gegen das Papier, auf dem die Leitbildänderung steht, durchsetzen. Das ist das Gesetz der organisatorischen Trägheit. Das beschreibt, glaube ich, ganz gut die letzten Jahrzehnte der Katholischen Kirche.

Aber Papst Franziskus tritt doch als Reformers auf?

Ja, jetzt ist etwas passiert, was in das Bild zunächst einmal nicht passt. Es ist einer in die oberste Position gekommen, der ganz offensichtlich sehr starke Sympathien für eine fundamentale organisatorische Reform hat. Papst Franziskus befindet sich freilich in der paradoxen Position, dass er diese Reform zwar gewissermaßen autoritär aufgrund der Struktur verfügen könnte, aber auch weiß, dass er Abspaltungstendenzen produziert, wenn er das tut. Der Vergleich mag respektlos erscheinen: Aber ein bisschen verhält es sich bei der Katholischen Kirche wie bei der späten Sowjetunion. Ratzinger war Tschernenko, die Übergangsfigur, die nichts ändert und von der alle wissen, dass sie nichts ändert. Und dann kommt Gorbatschow an die Macht und fängt an, in einem Höllentempo von oben, weil er die Macht dazu hat, Reformen durchzusetzen – mit dem Effekt, dass ihm der Laden um die Ohren fliegt. Franziskus hat von Gorbatschow gelernt: Wie reformiere ich die Kirche von oben, ohne dass sie auseinanderbricht? Das kann ich nur tun, wenn ich in diesem Reformprozess mit dem Augenmaß vorgehe, dass ich gleichzeitig die Strukturen von unten stärke, die in Richtung dieser Reform gehen.

Das hat er mit der Familiensynode versucht. Er hat zum Beispiel in den Prozess Umfragen eingebaut, die ermittelten, wie wirklich gelebt wird in sexualmoralischer Hinsicht. Alle wissen schon von vornherein, dass sich kaum ein Katholik an die sexualmoralischen Vorgaben der Katholischen Kirche

hält, auch die Gläubigsten nicht. Dennoch trägt es zur Fensteröffnung bei, wenn so eine Befragung gemacht wird und das noch einmal auf der Basis wissenschaftlich fundierter Methoden konstatiert. Dabei waren die Fragen allerdings so formuliert, dass das kaum einer verstanden haben dürfte. Sie waren in eine derart verquälte, unverständliche Sprache verpackt, dass der Bund der Deutschen Katholischen Jugend die Fragen in deutsche Gegenwartssprache übersetzen musste.

Hinzu kam, dass manche Bischöfe gesagt haben: »Nein, die Gläubigen befragen wir nicht. Am besten Bescheid über das sexuelle Verhalten der Gläubigen wissen die Beichtväter. Wir fragen nur Priester.« Was ebenfalls grotesk ist. Dennoch war die Befragung immerhin ein Versuch. Und dann zu sagen, ich berufe eine Synode ein, nicht: »Ich erlasse«. Durch die Stärkung synodaler Strukturen versucht Franziskus, die Kirchenbasis mitzunehmen und Abspaltungstendenzen entgegenzuwirken. Aber ich denke, dass sich die Gegenkräfte sagen: »Der ist jetzt achtzig, den werden wir überstehen.« Die Katholische Kirche ist in einer Situation, in der sie bedroht ist von der Entfremdung großer Teile der Gläubigen in Europa und Amerika einerseits, von der Gefahr der Spaltung andererseits. Und eine kluge Politik wird beides gleichzeitig im Auge haben. Ich glaube, dass Franziskus ein kluger Politiker ist; der ist überhaupt nicht der weltferne, nette Barmherzigkeitsprediger, als den ihn manche wahrnehmen, sondern ein ungeheuer cleverer, auch machtorientierter Mann. Aber er hat es sehr schwer und keiner weiß, wie das weitergeht.

Vielen Dank für das Gespräch.

Das Interview führten Lars Geiges und Matthias Micus.



Hans Joas, geb. 1948, ist seit 2014 Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, seit 2000 Professor an der University of Chicago und Mitglied des Committee on Social Thought. Zuvor lehrte und forschte er u. a. an der Universität Erlangen-Nürnberg, an der Freien Universität Berlin und als Max-Weber-Professor an der Universität Erfurt. Zahlreiche Gastprofessuren u. a. in Toronto, Madison, New York, Wien, Uppsala und Göteborg. Zuletzt erschien von ihm »Kirche als Moralagentur?« (München 2016).

MANGEL AN GLUT, ABER INSTITUTIONELL KALKULIERBAR

AMTSKIRCHEN IN DEUTSCHLAND

≡ Franz Walter

Individualisierung – so lautete das Zauberwort der 1980er und 1990er Jahre. Seither hat die Aura dieses Begriffs ein wenig gelitten. Gewiss, der gesellschaftliche Trend der Individualisierung wird sich auch fürderhin fortsetzen, die angenehmen Seiten werden gern ausgelebt. Aber der Enthusiasmus darüber hat sich erkennbar abgeschwächt. Zu Beginn des Individualisierungsprozesses haben die meisten Menschen die Lösung aus den alten Bindungen – den kontrolldurchdrungenen Verkapselungen von Gemeinschaften, Milieus und Großkollektiven – noch rundum freudig begrüßt. Verständlicherweise. Denn die Entbindung aus den hermetischen Integrationskäfigen öffnete und erweiterte den Raum für eigenes Tun, für selbstbestimmte Biografien. Allerdings barg der jähe Zuwachs an Optionen und Freiheiten auch Lasten und mündete in Erschöpfung. Die aus den kollektiven Bettungen und tragenden Ligaturen entlassenen Einzelnen mussten sich in jedem Moment selbst entscheiden, besaßen dabei weder den Rückhalt noch die Orientierungsgewissheit der zurückgelassenen Solidargemeinschaften. Die Emanzipation erwies sich als anstrengend, als ständiger Druck.¹ Das ist oft beschrieben worden: Der fortwährende Zwang zur singularen Kreativität und die Last der eigenverantwortlich zu tragenden Irrtümer, Fehlentscheidungen, Schicksalsschläge führten etliche Menschen in die Depression oder, wie man heute präferierend attestiert, in das *Burn-out*.²

So entwickelt sich wieder, was als Anachronismus schon verabschiedet gewesen zu sein schien: das Bedürfnis nach Loyalitäten, Zugehörigkeiten, auch nach der Sicherheit einer stabilen Deutungs- und Sinnperspektive. Die Moderne hat zuletzt viel von solchen Traditionsstoffen aufgezehrt. Insofern

¹ Vgl. Barry Schwartz, Self-Determination, The Tyranny of Freedom, in: *American Psychologist*, Jg. 55 (2000), H. 1, S. 79–88.

² Vgl. Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004.

lag es nahe, dass diese nunmehr knappen Ressourcen – um es im marktwirtschaftlichen Erklärungsduktus zu formulieren – erheblich stärker nachgefragt würden. Lässt man sich gar auf das Zyklenparadigma des amerikanischen Historikers Arthur M. Schlesinger ein, dann schwingt das Pendel kultureller Orientierungen alle dreißig bis vierzig Jahre zurück. Neue Generationen, heißt das, erkennen die Schattenseiten und Defizite bislang dominierender normativer Muster; und sie bilden dann neu-alte Einstellungen und Bedürfnisse aus. Auf Phasen des Individualismus folgen Passagen gemeinschaftssuchender Orientierungen. Kurzum und zusammen: Der dominierende Charakter im jeweiligen Zyklus produziert infolge rigider Einseitigkeiten regelmäßig Probleme und Defizite, auf welche die nachfolgende Ära ähnlich überschüssig, doch eben in die andere Richtung hin antwortet. Der neue Bedarf kann dann auch antipluralistische, da komplexitätsmindernde Angebote hervorbringen. Denn, so schon der Religionsphilosoph Ernst Troeltsch: »Die Sehnsucht nach dem Absoluten ist das Ergebnis eines Zeitalters des ›Relativismus‹.«³

Zwischenzeitlich hofften einige Vertreter aus Protestantismus oder Katholizismus, dass dies auch die klassischen Anbieter von Sinn, die christlichen Kirchen mithin, wieder zurück ins Spiel bringen mochte. Schließlich waren die vorangegangenen Jahrzehnte nicht einfach gewesen für die vielfach gebeutelten Katholischen und Evangelischen Amtskirchen in Deutschland. Seit den APO-Jahren hatten sie scharfen Gegenwind verspürt. Zu Beginn der Republik hatten sich die Kirchen noch in Sicherheit gewogen, ja im Aufstieg gewähnt.⁴ Nach dem Zweiten Weltkrieg war zunächst optimistisch von einer Rechristianisierung der Gesellschaft die Rede gewesen; das deutsche Volk lebte nach der nicht-widerstandenen nationalsozialistischen Versuchung in Katharsis und suchte daher demütig den kirchlichen Raum auf. Mindestens die Katholische Kirche fühlte sich in der anschließenden Adenauer-Gesellschaft politisch so gut aufgehoben wie noch nie zuvor in der Moderne.

Doch auf dem Katholikentag in Essen erlebte auch der Katholizismus sein »1968«.⁵ Es gab offenen Aufruhr, wütenden Protest, hämische Gegnerschaft gegen den Papst, vor allem gegen dessen Enzyklika »Humanae vitae«. Seither war die Deutungsmacht der Kirche in den Fragen der Lebensführung der Christen in Deutschland gebrochen. Die kirchlichen Mitglieder kündigten ihren Gehorsam gegenüber Pastoren, Bischöfen und dem »Heiligen Vater« in Rom auf, wenn es um das partnerschaftliche Zusammenleben, die Praktizierung von Sexualität, den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel und dergleichen mehr ging. Etliche verließen die Kirchen, oft zornig und laut; nach 1967 waren es Jahr für Jahr regelmäßig mehr als 100.000 Menschen.

3 Ernst Troeltsch, Das Neunzehnte Jahrhundert, in: Ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften, Bd. 4, Tübingen 1925, S. 614–649.

4 Zur Nachkriegsgeschichte vgl. Thoma Großböling, Der verlorene Himmel. Glauben in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

5 Vgl. Franz Walter, Katholizismus in der Bundesrepublik, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Jg. 41 (1996), H. 9, S. 1102–1110, hier S. 1105f.

Das »große Abschmelzen der Gemeinhausbeteiligung und der kontinuierlichen Gottesdienstteilnahme«⁶ hatte begonnen.

Das war gewiss ein länderübergreifender Vorgang. Doch kaum irgendwo im westlichen, mittleren Europa wuchs die Distanz der Mehrheit der Bürger zum institutionalisierten Christentum so gewaltig an wie in Deutschland zu Zeiten von Brandt, Schmidt und Kohl; kaum irgendwo sonst schmolz das Vertrauen in die katholische Autorität so massiv ab wie hier während des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts. Die neuen Bundesländer, die 1990 zur alten Bundesrepublik hinzukamen, waren – mit Ausnahme des thüringischen Eichsfeldes⁷ – erst recht drastisch entkirchlicht; keine andere Region in Europa jedenfalls war dermaßen konfessionsfrei wie das Terrain zwischen Usedom und dem Vogtland.

Zwischen 1990 und 2010 kündigten dann rund 6,5 Millionen katholischer und evangelischer Christen ihre Kirchenmitgliedschaft auf⁸ – was allein die Einwohnerzahl von Ländern wie Dänemark, Norwegen oder Finnland übertraf. Dagegen wuchs in den letzten Jahrzehnten die Zahl muslimischer Bewohner der Bundesrepublik auf gut vier Millionen, mit steigender Tendenz und überwiegend täglich bezeugter Glaubenspraxis. In zusätzliche Bedrängnis geriet der Katholizismus ab 2010, als die Missbrauchsfälle gegenüber Kindern in seinem Bereich ruchbar wurden und monatelang ein beherrschendes Thema in den Medien bildeten.⁹

Hier manifestierte sich überdies, wie Franz-Xaver Kaufmann bitter beklagte, die Unfähigkeit der Katholischen Kirche, »die eigenen pathogenen Strukturen und die Folgen ihrer klerikalen Vertuschungen zu erkennen, zu erörtern und daraus praktische Konsequenzen zu ziehen«¹⁰. Dahin war auch die alte politische Geborgenheit des Katholizismus früherer Jahre, da nun, in den Zeiten der Koalition Merkel-Gabriel, die klassischen Ressorts mit christdemokratischer Repräsentanz – Kanzleramt, Innen-, Verteidigungs- und Finanzministerium – in den Händen von Protestanten lagen.

Nur noch 18 Prozent der Katholiken unter dreißig Jahren ordneten sich dem Lager der mindestens mittelbar Kirchenverbundenen zu – bei einem Durchschnitt von immerhin noch 55 Prozent in der katholischen Gesamtbevölkerung. Unter den Fünfzig- bis Neunundfünfzigjährigen gibt es dreißig Prozent, denen die christliche Orientierung einer Partei wichtig ist, bei den 16- bis 25-Jährigen sind es hingegen weit unter zehn. Lediglich einem Viertel der Katholiken war ihre Kirche zu Beginn des Jahrzehnts noch eine vertrauenswürdige Einrichtung. Ohnehin ist gut jeder dritte Deutsche mittlerweile konfessionslos. Im europäischen Religionsvergleich lag Deutschland damit zum Ende des letzten Jahrzehnts ganz hinten. In Bundesländern

6 Rudolf Rosen, Die Kirchengemeinde. Sozialsystem im Wandel, Berlin 1997, S. 461.

7 Vgl. hierzu Dietmar Klenke, Das Eichsfeld unter den deutschen Diktaturen, Duderstadt 2003.

8 Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf, Was wird aus den Kirchen?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01.04.2010.

9 Etwa Claudia Keller, Der Zorn der Gläubigen. Als Folge des Missbrauchskandals haben Zehntausende die Kirchen verlassen, in: Der Tagesspiegel, 27.12.2010.

10 Franz-Xaver Kaufmann, Moralische Lethargie in der Kirche, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.04.2010.

wie Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern oder Sachsen-Anhalt bezeichnen sich nicht einmal mehr fünf Prozent der repräsentativ befragten Bürger als »gottesgläubig«.¹¹ Und selbst zu Weihnachten zieht es nur ein Viertel der (hierzu repräsentativ befragten) Deutschen in den Gottesdienst.¹² »60 Prozent glauben nicht an ein ewiges Leben. Dagegen glaubt jeder vierte Deutsche, dass die Begegnung mit einer schwarzen Katze Unglück bringt. An Ufos glauben zwischen Flensburg und Oberammergau mehr Menschen als ans Jüngste Gericht. Willkommen in der Diaspora.«¹³

Indes: Die schlimmste Zeit konfrontativer Schärfen gegenüber den Kirchen scheint vorbei zu sein. Die Aggressionen ihrer Gegner sind abgeflaut. Militante Kirchenfeindschaft ist auch unter dissidentischen Intellektuellen kaum mehr anzutreffen. Eher ist es Gleichgültigkeit, worauf Priester und Laien seit Jahren stoßen – was eine missionarische Religion natürlich nicht minder beunruhigen dürfte. Immerhin: Diesseits der großen Städte haben die beiden christlichen Kirchen ihr jahrhundertealtes Monopol auf Riten und Rituale an den freudigen oder traurigen Wendepunkten des menschlichen Lebens zwar nicht erhalten, aber doch eine Marktführerschaft behaupten können. Wenn die westdeutschen Bundesbürger heiraten, ihre Kinder in die Welt setzen, ihre Angehörigen zu Grabe tragen, bedienen sich nach wie vor viele von ihnen des kulturellen Erfahrungsreichtums der amtskirchlichen Riten-Experten, zumindest einer als weiterhin selbstverständlich angesehenen überlieferten Konvention – auch wenn Rituale und Texte für die Inszenierung dieser Ereignisse immer weniger zum abrufbaren Repertoire ihrer Konsumenten gehören: »Bei Taufen murmeln, beim Glaubensbekenntnis tuscheln sie.«¹⁴

Erstaunlich ist, dass keine neuen Anbieter von Passageriten den traditionellen Kirchen veritabel Konkurrenz machen konnten. Zumindest war die »New-Age-Welle« der 1980er und frühen 1990er Jahre rasch wieder verebbt, ohne markante Spuren in den spirituellen Tiefenschichten der Republik hinterlassen zu haben. Der über zwei Jahrtausende akkumulierte Reichtum an Ritenprofessionalität des Christentums wog letztendlich schwerer als Esoterik und Okkultismus. Detlef Pollack vor allem hat oft darauf hingewiesen, dass die neuen, nichtkirchlichen Spiritualitäten keineswegs Gewinner der Krisen des institutionalisierten Christentums waren. Im Gegenteil: »Mit der Kirchendistanz sinkt auch die individuelle Spiritualität. [...] Wenn die Kirchen an gesellschaftlicher Bedeutung verlieren, tut dies auch die Religion. Kirchlichkeit und Religiosität sind zwar nicht identisch, weisen aber einen hohen Korrelationsgrad auf.«¹⁵

Dem pflichtet auch Karl Gabriel bei: »Wo die kirchliche Religion geschwächt ist, findet auch die alternative Religiosität keinen Nährboden.«¹⁶

11 Stiftung für Zukunftsfragen, Was den Deutschen heilig ist, in: Forschung aktuell, Jg. 29 (2008), Bd. 209, URL: http://www.stiftungfuerzukunftsfragen.de/uploads/media/209_WasDenDeutschenHeiligIst.pdf [eingesehen am 02.02.2017].

12 Siehe o.V., Stille Nacht, heilige Nacht?, in: FAZ.net, 19.12.2015, URL: <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/nurwenige-deutsche-gehen-weihnachten-in-die-kirche-15974748.html> [eingesehen am 02.02.2017].

13 Markus Günther, Diaspora, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 28.12.2014.

14 Hannes Hintermeier, Im Land der Mutlosen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 07.08.2010.

15 Detlef Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neuen Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung – Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, S. 78.

16 Karl Gabriel, Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Bd. 52/2008, S. 9–15, hier S. 14.