

Herbert Böttcher  
**Auf dem Weg zur  
unternehmerischen Kirche**



Herbert Böttcher

Auf dem Weg zur  
unternehmerischen  
Kirche

echter

Herbert Böttcher:

Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche

Redaktion: Dominic Kloos, Ökumenisches Netz  
Rhein-Mosel-Saar e.V.

[www.oekumenisches-netz.de](http://www.oekumenisches-netz.de)

Der Umwelt zuliebe verzichten wir bei diesem Buch auf Folienverpackung.

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 2022

© 2022 Echter Verlag GmbH, Würzburg

[www.echter.de](http://www.echter.de)

Gestaltung: Crossmediabureau

Druck und Bindung: Booksfactory

ISBN

978-3-429-05807-4

978-3-429-05235-5 (PDF)

978-3-429-06587-4 (ePub)

# Inhalt

Ein Wort zuvor .....	9
I. Teil	
<b>Auf dem Weg zu einer „unternehmerischen Kirche“ im Anschluss an die abstürzende (Post-)Moderne .....</b>	<b>13</b>
1. Zum geschichtlichen Kontext der Kirchenkrise .....	16
1.1 Nachholende Modernisierung in der katholischen Kirche .....	16
1.2 Kirchenkrise und gesellschaftliche Krisenentwicklungen .....	19
2. „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5) – „Unternehmerische“ Strukturen als Antwort auf die Kirchenkrise .....	24
2.1 Strategisches Management und Prozessmanagement .....	27
2.2 Anleihen bei Theologischem .....	29
2.3 Erneuerung als Kirchenziel .....	31
2.4 Systemtheorie als Lehrmeisterin .....	37
2.4.1 Anpassung im „neuen Geist des Kapitalismus“	41
2.4.2 Auf der Suche nach Kunden/-innen in Sozialraum und Lebenswelten .....	42
2.4.3 ‚Orte von Kirche‘ – Kirche als Netzwerk .....	47
2.4.4 Von der Ermöglichungsdidaktik zur Ermöglichungspastoral .....	50
3. Theologische Legitimationen und Widersprüchlichkeiten .....	54
3.1 Zum theologischen „Überbau“ einer „unternehmerischen Kirche“ .....	54

3.2 Biblisch-theologische Zählung der Widerspenstigen .....	61
4. Zur Kritik der kirchlichen Liaison von Lebenswirklichkeit, Organisationsentwicklung und Systemtheorie .....	65
5. Welche ‚Religion‘ hat eine ‚unternehmerische Kirche‘ im Angebot? .....	73
5.1 Ein esoterisierter christlicher Glaube .....	73
5.2 Nützlichkeit von Religion in den gegenwärtigen Krisenzeiten .....	81
5.3 Ein heilendes und Identität stiftendes Selbst als prozessierendes Selbst .....	92
6. Das Verschwinden von Geschichte und Transzendenz in einer ‚unternehmerischen Kirche‘ .....	101

## II. Teil

Kirche: Ihre Inhalte, ihre Struktur- und Machtfragen... ..	107
1. Eine Kirche ohne Inhalte? .....	107
1.1 Pandemie und Kirchenkrise .....	107
1.2 Affirmation der Aufklärung ohne Reflexion ihrer Dialektik .....	112
1.3 Die aufgeklärte Welt in der Krise des Kapitalismus ..	113
2. Glaube als „memoria passionis“: Erinnerung an das Leiden und die Kirche als öffentliche Gestalt dieser Erinnerung .....	117
3. Memoria passionis und kirchliche Autorität .....	122
4. Zur Diskussion um das kirchliche Amt .....	128
4.1 Ungereimtheiten einer Instruktion .....	129
4.2 Leitung als Sorge um das der Kirche anvertraute „subversive Gedächtnis“ .....	132
4.3 Opposition gegen Herrschaft .....	135
5. Die „Ecclesia“ als „neue Schöpfung“ im Bruch mit den Verhältnissen römischer Herrschaft .....	136

5.1 Charismen als Gaben, den Verhältnissen zu widerstehen . . . . .	136
5.2 Charismen, Gemeinden und Amt . . . . .	142
<b>6. Anpassung des kirchlichen Amtes an Strukturen römischer Herrschaft . . . . .</b>	<b>145</b>
6.1 „Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung [...]“ (1 Petr 2,13) . . . . .	145
6.2 Der ‚Aufstieg‘ zur Religion des Imperiums und des Klerus zu einem eigenen Stand . . . . .	148
<b>7. Zu aktuellen Konfliktlagen . . . . .</b>	<b>153</b>
7.1 Zur Diskussion um das kirchliche Amt . . . . .	153
7.2 „Eine sozial-egalitäre und geschwisterliche, synodale Kirche – und dann ist alles gut?“ . . . . .	159
7.3 Von der „bürgerlichen Servicekirche“ zur „unternehmerischen Kirche“ in der kapitalistischen Krisengesellschaft . . . . .	161
7.4 Das kirchliche Amt auf dem Weg in vermeintlich sichere Bastionen . . . . .	165
<b>8. „Christentum im Kapitalismus“? . . . . .</b>	<b>171</b>
8.1 Eine dem Kapitalismus angepasste Kirche? . . . . .	171
8.2 Eine kapitalismuskritische Kirche im Krisenkapitalismus . . . . .	174
8.3 „Der Beistand [...] wird euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,25) . . .	181
8.4 Das kirchliche Amt als Dienst am „subversiven Gedächtnis“ des Glaubens . . . . .	184
<b>Anmerkungen . . . . .</b>	<b>191</b>



## Ein Wort zuvor

Die Austrittszahlen aus der katholischen Kirche haben wieder einmal neue Rekordhöhen erreicht. Die Verantwortlichen sind entsetzt. Und an der Kirchenbasis rumort es wegen der ausbleibenden Veränderungen. Anlass dazu gibt es genug: Der sexuelle Missbrauch von Klerikern schreit nach Aufklärung und Veränderung der hierarchisch-klerikalen Machtstrukturen, nach Aufhebung der Verpflichtung zum Zölibat, nach Reform der Sexualmoral. Dies alles ist aus inhaltlichen Gründen ebenso richtig wie dringend erforderlich. Ob damit aber die ‚Kirchenkrise‘ zu lösen ist, bleibt mehr als fraglich.

Das entscheidende Problem dürfte im Verhältnis kirchlicher zu gesellschaftlichen Entwicklungen liegen. Skeptisch macht es, dass bisherige Versuche, den Bruch zu kitten, gescheitert sind. Die Privatisierung des Glaubens war ein Versuch, den Verlust der öffentlichen Bedeutung des Glaubens durch seine Verlagerung in die Sphäre bürgerlicher Privatheit zu kompensieren. Dem Ende der Volkskirche suchte die Gemeindekirche entgegen zu wirken. Sie war aber nicht mehr als eine Milieukirche, die mit der Auflösung der Milieus auch an ihr Ende kam. Gegenwärtig konzentrieren sich die Rettungsversuche auf die Entwicklung einer ‚unternehmerischen Kirche‘. Die Liaison mit gesellschaftlich affirmativer Systemtheorie und Organisationsentwicklung soll es so richten, dass die Kirche auf ‚die Höhe der Zeit‘ kommen kann.

Diese Entwicklungen sind mit den Reformforderungen, die sich am sexuellen Missbrauch entzünden und ihren Niederschlag im ‚synodalen Weg‘ finden, dadurch verbunden, dass es vor allem um die Kirche geht, ihre Bedeutung, ihre Strukturen, ihre gesellschaftliche Resonanz. Die Texte dieses Buches gehen davon aus, dass es für die Kirche entscheidend ist, ihren Ekklesiarzissmus zu überwinden. Er ist zum einen zu korrigieren durch den Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen Menschen leiden und sterben, auf Verhältnisse, die – wie der Krieg in der Ukraine, seine Dynamik der Eskalation und die Verschärfung aller Krisenphänomene zeigen – auf eine vernichtende Katastrophe globalen Ausmaßes zusteuern können. Damit verbunden müsste das „subversive Gedächtnis“ (J. B. Metz) des Glaubens den Raum bekommen, den solche Erinnerung braucht. In den Blick kämen Israels Gott und seine Wege der Befreiung und die davon nicht zu trennende Kritik gesellschaftlicher Herrschafts- und Fetischverhältnisse. Mit Israels Gott verbunden ist der Aufstand und die Auferweckung seines Messias. Zur Wirkung könnte die Kraft des „subversiven Geistes“ kommen, der in all dem steckt. Nicht um Anpassung an die Verhältnisse, um auf ihre ‚Höhe‘ zu kommen, sondern um deren Kritik muss es der Kirche gehen. Angesagt ist nicht die Entleerung der Inhalte des „subversiven Gedächtnisse“. Sie dürfen nicht der Zensur des Dogmas der Vermittelbarkeit an heutige, von den zu kritisierenden Verhältnissen geprägte GlaubenskundInnen geopfert werden. Statt dessen käme alles darauf an, die Inhalte des Gedächtnisses des Glaubens zu buchstabieren und darin ihren Zeitkern frei zu legen.

Die Texte dieses Buches sind von der Überzeugung getragen, dass genau dies der Horizont ist, in dem kirchliche Reformprozesse anzugehen wären. Rechnung zu tragen wäre dabei allen Dimensionen des von Paulus im Brief an die Galater zitierten Taufbekenntnisses, nach dem es für die Getauften heißt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Mit der Herrschaft von Freien über Sklaven, von Männlichem über Weibliches kommen patriarchal geprägte Herrschaftsverhältnisse in den Blick. Im Einsatz für ihre Überwindung reicht es nicht, dass sich das klerikale männliche Amt – in Ignoranz gegenüber seinen eigenen mit dieser Gesellschaft vermittelten patriarchalen Strukturen – für die Überwindung der heutigen kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen engagiert, oder dass Frauen – innerhalb der bestehenden Macht- und Herrschaftsstrukturen – zum klerikalen Amt zugelassen werden: Es geht um die Überwindung patriarchal-kapitalistisch geprägter gesellschaftlicher und kirchlicher Herrschaftsverhältnisse. Das wäre die zentrale Herausforderung einer Kirche aus „Juden und Griechen“ (Gal 3,28), die um ihre Verwurzelung in der jüdischen Tradition weiß, darum, dass alle, die zu ihr gehören, „Abrahams Nachkommen, Erben gemäß der Verheißung“ (Gal 3,29) sind.

Wie das alles im Einzelnen aussehen kann, ist des Schweißes der ReformierInnen wert. Ob dabei ein in Mitgliederzahlen messbarer ‚Zugewinn‘ für die Kirche herausspringt, ist eher fragwürdig. Entscheidend ist, dass die Kirche sich so reformiert, dass sie den Dienst tun kann,

der ihr von ihrer Verwurzelung im „subversiven Gedächtnis“ ihres Glaubens sowie vom ‚Zeitvermerk‘ der heutigen Verhältnisse her aufgetragen ist.

Die Texte dieses Buches sind nicht einfach Produkt eines aufgeklärten ‚Selberdenkens‘, sondern speisen sich aus dem Denken und Mitdenken anderer. Ausdrücklich nennen möchte ich Roswitha Scholz und den vor zehn Jahren verstorbenen Robert Kurz. Der von ihnen entwickelten Kapitalismuskritik als Kritik von Wert und Abspaltung bzw. des ‚warenproduzierenden Patriarchats‘ verdanke ich auch für die theologische Reflexion wesentliche Einsichten. Dank gilt pastoralen KollegInnen aus dem Bistum Trier, die geholfen haben den Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ mit eingebrachten Materialien und eigenen Erfahrungen zu reflektieren. Zu nennen sind Menschen aus meinem Familienzusammenhang sowie FreundInnen im Ökumenischen Netz Rhein-Mosel-Saar, vor allem den hauptamtlichen Mitarbeiter Dominic Kloos, dem ersten Leser und kritischen Bearbeiter der Texte. Und nicht zuletzt ist Ansgar Moenikes zu danken, der darauf gedrungen hat, die Texte zu veröffentlichen und Wege dazu gebahnt hat – zuletzt auch dadurch, dass er die Mühen des Korrekturlesens auf sich genommen hat.

Herbert Böttcher, Juli 2022

# I. Teil

## Auf dem Weg zu einer „unternehmerischen Kirche“ im Anschluss an die abstürzende (Post-)Moderne

„Nur noch 45 Millionen der knapp 83 Millionen Bundesbürger gehören einer christlichen Gemeinschaft an. Bald wird es nur noch die Hälfte sein – gegenüber 70 Prozent im Wendejahr 1990.“<sup>1</sup> Diesen Trend bestätigt eine von katholischer und evangelischer Kirche bei dem Finanzwissenschaftler Bernd Raffelhüschen von der Universität Freiburg in Auftrag gegebene Studie, die im Frühjahr 2019 veröffentlicht wurde.<sup>2</sup> Demnach müssen die Kirchen bis 2060 gegenüber heute mit der Halbierung ihrer Mitgliederzahl und ihrer Finanzkraft rechnen. Für viele fällt der Austritt aus der Kirche mit dem Eintritt in das Erwerbsleben bzw. mit der ersten Gehaltsabrechnung zusammen. Hier stellt sich die Frage, ob eine Institution finanziert werden soll, die für das eigene Leben schon längst bedeutungslos geworden ist.

Der Mitglieder- und Bedeutungsschwund geht einher mit einer ökonomischen Krise. Wo mit der Bedeutung die Mitglieder schwinden, fließen die Finanzquellen spärlicher. In den letzten zehn Jahren boomten zwar die Kirchensteuereinnahmen. Dies war einer Kombination günstiger Faktoren zu verdanken. Die Studie verweist auf die Babyboomer, die gegenwärtig ihre einkommensstärksten Jahre erleben, auf sinkende Arbeitslosigkeit und den Anstieg der Frauenerwerbsquote. Das Zusammen-

treffen dieser Faktoren mit etwa zehn Jahren Wirtschaftswachstums wertet die Studie als historische Ausnahme. Für die Zukunft rechnet sie mit schwindenden und ungesicherten Einnahmen. Dies wiegt um so schwerer, als rund 70 Prozent der Haushaltsmittel für Personalkosten und etwa 20 Prozent für Immobilien eingesetzt werden müssen. Aufgrund der ökonomischen Situation ist damit zu rechnen, dass sich Sparprozesse verschärfen werden, die schon vor einigen Jahren eingeleitet wurden: Stellen werden gestrichen, kirchliche Häuser geschlossen bzw. verkauft, soziale Dienste und institutionelle Förderungen eingestellt. Damit wird die Kirche weiter an Bedeutung und gesellschaftlichem Einfluss verlieren. Zugleich ist der Prozess, in dem Menschen der Kirche den Rücken kehren, bereits Ausdruck des Verlusts an Bedeutung und Einfluss. Dies zeigt sich nicht nur in den Kirchenaustritten, sondern auch darin, dass immer mehr Menschen nicht nur auf die Taufe ihrer Kinder verzichten, sondern z. B. auch bei Hochzeiten und Beerdigungen statt auf den kirchlichen Dienst auf freie Anbieter von Ritualen zurückgreifen.<sup>3</sup> Nachdem der moderne Wohlfahrtsstaat die Kirche als Trägerin der „Pastoralmacht“ (Foucault) in der Verbindung von Sorge- und Disziplinarmacht beerbt hat<sup>4</sup>, droht der Kirche nun auch noch der Verlust ihrer rituellen Kompetenz.

Was tun in einer so tief reichenden Krisensituation? Auf diese Frage suchen Kirchenentwicklungskonzepte eine Antwort. Der an Bröcklings „unternehmerisches Selbst“<sup>5</sup> angelehnte Titel dieses Textes ‚Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche‘ deutet bereits an, wohin die

Reise gehen soll: hin zu einer Kirche, die als Dienstleistungs- und Sinn-Unternehmen auf dem Markt für karitative und religiöse Nachfragen konkurrenzfähig werden soll. Durch institutionelle und inhaltliche Anpassung an die Moderne, deren Zwangs- und Krisencharakter gleichermaßen verkannt werden, soll die Kirche aus ihrer anachronistischen Situation befreit und auf die ‚Höhe der Zeit‘ gebracht werden. Dabei sind diese Prozesse der Kirchenentwicklung mit Bewegungen konfrontiert, die sich wie Neue Geistliche Bewegungen oder Evangelikale als Widerpart zu Moderne und Postmoderne und deren Positivismus bzw. Relativismus verstehen. Zugleich sind sie in moderne und postmoderne Verhältnisse auch insofern verstrickt, als sie auf moderne Kommunikationsmedien und Inszenierungsmittel zurückgreifen.

Der vorliegende Text analysiert Kirchenkrise und Kirchenentwicklung im Kontext der gegenwärtigen Krisengesellschaft und der abstürzenden Moderne. Dabei geht er in drei Schritten vor: Er fragt nach dem geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext der Kirchenkrise (1.), beschreibt die Bemühungen, die Kirche durch unternehmerische Konzepte der Organisationsentwicklung zu retten (2.), kritisiert damit einhergehende theologische Legitimationen und Widersprüchlichkeiten (3.) ebenso wie das unkritische Anknüpfen an Organisationsentwicklung und Systemtheorie (4.), fragt danach, welche Religion eine ‚unternehmerische Kirche‘ im Angebot hat (5.) und was dies für die Entwicklung der Kirche theologisch bedeutet (6.).

Die Kirchenentwicklungsprozesse werden vor allem an Texten untersucht, die im Umfeld des Bistums Trier

zusammengestellt wurden und hier zum Teil auch entstanden sind. Dadurch ergab sich der Vorteil, systematisch geordnete Texte zu analysieren. Seitenblicke auf andere katholische Bistümer sowie auf die evangelischen Kirchen machen deutlich, dass in diesen Bereichen ähnliche Entwicklungen vorangetrieben werden.

## 1. Zum geschichtlichen Kontext der Kirchenkrise

### 1.1 Nachholende Modernisierung in der katholischen Kirche

Bis hin zum II. Vatikanischen Konzil (1962–65) war die katholische Kirche in antimodernistischer Positionierung feudal-hierarchisch geprägt. Sie konstituierte sich seit dem 19. Jahrhundert in Analogie zum modernen Staat und seinem Souveränitätsanspruch als ‚societas perfecta‘, reklamierte damit den staatlichen Souveränitätsanspruch für sich selbst und versuchte, sich vor den Entwicklungen der Moderne in ihrer eigenen Welt zu verbarrikadieren. Legitimiert wurde diese Sozialform der Kirche durch eine neoscholastische Theologie. Im Rückgriff auf vorneuzeitliche Traditionen, vor allem auf die als einheitliches Denksystem (miss-)verstandene Scholastik, zielte sie auf die Abwehr der Aufklärung und die sich in ihrem Denkrahmen herauskristallisierende bürgerliche Gesellschaft. Josef Kleutgen, der bei der Formulierung der Texte des I. Vatikanischen Konzils eine wichtige Rolle gespielt hatte, charakterisierte diese Art der Theologie als „Theologie der Vorzeit“<sup>6</sup>. Sie formulierte sich als geschlossenes

Denksystem, auf dessen Grundlage eine christliche Gesellschaft unter kirchlicher Regie geschaffen werden sollte. Es ist Ausdruck eines kirchlichen Integralismus; dieser versucht, „auch profane Lebensbereiche weitestmöglich kirchlicher Entscheidungsgewalt zu unterstellen und wird so zu einem ‚religiösen Totalitarismus‘ (O. v. Nell-Breuning).“<sup>7</sup> Er reagiert auf einen aufkommenden Reformkatholizismus, der aus dem Ghetto der ‚societas perfecta‘ ausbrechen wollte, und versuchte, die Kluft zum neuzeitlichen Denken zu überwinden. Der Kampf gegen reformerische Modernisierung wurde nicht nur intellektuell geführt, sondern ging einher mit Ausgrenzung und Disziplinierung von Theologen und Sozialreformern, die sich mit außerkirchlichen Kräften wie z. B. den Gewerkschaften verbündeten.

Mit dem II. Vatikanischen Konzil verließ die katholische Kirche ihre intellektuelle und soziale Festung, in die sie sich zurückgezogen hatte. Die Theologie suchte in der Aufnahme historisch-kritischer Bibelforschung ebenso wie moderner philosophischer Strömungen (z. B. Transzendentalphilosophie und Existentialismus) Anschluss an die Moderne und affirmierte mit liberalen und sozialen Menschenrechten einschließlich der Religionsfreiheit die bürgerliche Gesellschaft und damit zugleich das Subjekt als Handlungsträger der modernen Entwicklungen. Kammen hier ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ als politische Ideale der Aufklärung zur Geltung, so meldete sich die ‚Brüderlichkeit‘ in der Gestalt sozialer Verantwortung zu Wort. So wurde der Weg zum Verständnis einer Kirche gebahnt, die im Rückgriff auf ihre biblischen Traditionen ihr seel-

sorgliches Handeln auch als solidarisches Handeln zu begreifen begann.<sup>8</sup> Dies trug dazu bei, dass in der Folgezeit die soziale Dimension kirchlichen Handelns an Bedeutung gewinnen und sich in Lateinamerika als „Theologie der Befreiung“<sup>9</sup> oder in Deutschland als „Sozialpastoral“<sup>10</sup> Geltung verschaffen konnte.

Die ersten Jahre nach dem Konzil waren von einer Atmosphäre des Aufbruchs bestimmt. Die Kirche schien endlich in der modernen Welt angekommen. Gefeierte wurde das ‚Aggiornamento‘, wörtlich: Das ‚Heutig-Werden‘ der Kirche. Den sog. Laien, also den Nicht-Klerikern, wurden mehr Mitsprache- und Handlungsmöglichkeiten eingeräumt. Die Kirchengemeinde vor Ort gewann an Bedeutung und wurde für viele zu einem Ort kirchlicher Sozialisation, an dem sie sich zu Hause fühlen konnten. Die Voraussetzungen schienen geschaffen, um sich als Kirche in der Gesellschaft und mit einem Engagement für eine bessere Gesellschaft neu zu konstituieren. In der Euphorie darüber, dass die Kirche endlich in der modernen Gesellschaft angekommen schien, gingen Stimmen wie die des Theologen Edward Schillebeeckx unter, der auf den Anachronismus aufmerksam machte, dass die Kirche die moderne Welt in einer Phase affirmierte, in der gesellschaftlich ihre Dialektik diskutiert wurde, und darauf hingewiesen hatte, „dass die Kirchen als ‚Groß-Gesellschaften‘ unweigerlich in das spätkapitalistische System aufgenommen sind und dessen gewalttätige Strukturen teilen“<sup>11</sup>. Seine Versuche, kritische Gesellschaftstheorie in die theologische Reflexion aufzunehmen, wurden kaum rezipiert.

## 1.2 Kirchenkrise und gesellschaftliche Krisenentwicklungen

Mit leichter zeitlicher Verzögerung zu den zu Beginn der 1970er Jahre sichtbar werdenden ersten Anzeichen gesellschaftlicher Krisenprozesse wie Arbeitslosigkeit und erste Sparprogramme wurden diese Ende der 1970er auch in den Kirchen registriert. Erstmals zeigten sich Einbrüche bei den Kirchensteuereinnahmen. Sie wurden jedoch als konjunkturelle Krise interpretiert. Mehr zu schaffen machte der Kirche die durch Individualisierung und Pluralisierung geprägte (postmoderne) sozio-kulturelle Entwicklung.<sup>12</sup> Sie ging einher mit der Erosion bzw. der Auflösung der volksgemeinschaftlichen Basis, wie sie an dem bis heute anhaltenden Trend der Abnahme der Beteiligung am kirchlichen Leben ebenso wie an der geringer werdenden Nachfrage nach kirchlichen Riten deutlich wird. Zum einen lösen sich im Kontext der allgemeinen Modernisierungsprozesse auch kirchliche Milieus auf, in denen Menschen zusammenfanden und die sie geprägt haben. An die Stelle der Orientierung an Traditionen tritt die Zentrierung auf das eigene Selbst. Der Einzelne, der sich nicht mehr von Traditionen leiten lässt, sucht auf einem Markt der Möglichkeiten nach Orientierung und Entlastung. Zusammenhängende inhaltliche Deutungen der Wirklichkeit – erst recht wenn sie mit Institutionen verbunden sind – stehen unter dem Verdacht, doktrinär ein geschlossenes Weltbild zu vermitteln und den Einzelnen zu bevormunden. Im Kontext des postmodernen Kulturalismus und seiner Setzung der Pluralität als fundamentalen

Bezugspunkt erscheint jeder Wahrheitsanspruch obsolet. Gegen die Fremdbestimmung durch Traditionen und ihre Wahrheitsansprüche steht der Anspruch vereinzelter Individuen auf eine selbstbestimmte Wahl spiritueller Orientierungen. Ihm kommt ein Puzzle aus vielen spirituellen Einzelteilen entgegen, die ohne Anspruch auf Kohärenz bunt aneinander gereiht werden können – je nach Bedarf.

Daher ist es kein Zufall, dass sich die Kirchenkrise nicht zuletzt als Krise theologischer Inhalte zeigt. Bereits in den 1990er Jahren hatte der Theologe Johann Baptist Metz darauf aufmerksam gemacht, dass sich hinter der Kirchenkrise eine die Kirchen in ihrer Substanz bedrohende Krise verberge: die „Gotteskrise“<sup>13</sup>. Damit zielte er auf die Frage nach der Modernitätsverträglichkeit der Rede von Gott, wie sie sich in der jüdisch-christlichen Tradition artikuliert. Mit ihr sieht er Inhalte verbunden, die nicht einfach in die (post-)moderne Zeit passen: Empfindsamkeit für die menschliche Leidensgeschichte, die Solidarität mit den Opfern von Unrecht und Gewalt, die Fragen nach Gerechtigkeit, nach Rettung für die Toten, vor allem für die Opfer von Strukturen des Unrechts und der Gewalt. Angesichts der Prozesse von Individualisierung und Pluralisierung verlieren solche Inhalte und mit ihnen die Rede von Gott an Plausibilität, erst recht wenn in der Postmoderne Fragen nach sozialer Gerechtigkeit und ihrem Bezug zu den gesellschaftlichen Verhältnissen zunächst einmal im postmodernen Kulturkarneval verschwunden und Fragen nach Wahrheit durch das Spiel vieler Wahrheiten in der „postmodernen Stimmen- und Stimmungsturbulenz“<sup>14</sup> abgelöst worden sind.

Inhalte des christlichen Glaubens und ihre Wahrheitsansprüche verlieren in der Konkurrenz zu postmodernen Spiritualitätsangeboten – an Plausibilität. In dieser Situation greifen die in der Kirche vertrauten Mechanismen, Macht und Einfluss zu sichern, ins Leere. Weder theologische Inhalte noch moralische Normen lassen sich als geschlossenes Lehr- und Moralsystem über das Schema von Befehl und Gehorsam, also über die Beziehung zwischen anweisenden ‚Hirten‘ und einer ihren Anweisungen folgenden ‚Herde‘ durchsetzen. Aber auch sanftere Wege des Dialogs und hermeneutischer Vermittlungsversuche haben den Macht- und Bedeutungsverlust der Kirche nicht stoppen können. Und so liegt der Versuch nahe, verlorenes Terrain über Tauschbeziehungen, d. h. über die Beziehungen zwischen Anbietenden und Nachfragenden zurückzugewinnen<sup>15</sup>. Kirchen sind in der Logik von Tauschbeziehungen dann gefragt, wenn ihre pastoralen Angebote so angelegt sind, dass sie auf nachfragende Kundschaft stoßen.

Dabei stehen die Kirchen nicht mehr einfach ‚der‘ modernen Welt gegenüber, zu der hin sich die katholische Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil so hoffnungsvoll geöffnet hatte. Vielmehr sind die Kirchen – wie die in den Kirchen vielbeachtete Sinusstudie zeigt<sup>16</sup> – mit einer Vielzahl postmoderner Milieus konfrontiert, in denen sie sozial, kulturell und ästhetisch differenten Orientierungen und Lebensmustern begegnen. Wenn sich die Kirchen darauf nicht einstellen, drohen sie – so die Befürchtung – den gesellschaftlichen Anschluss zu verlieren. In der Sprache von unternehmerischen Kirchenentwick-

lern heißt das: „Ihre Botschaft wird nicht mehr verstanden, ihre Kernprodukte werden bis auf die Lebenswenden nicht mehr in Anspruch genommen. Die Kirche hat ihre Deutungshoheit und ihre Bedeutung für den Alltag der Menschen inzwischen komplett verloren und das trotz unglaublicher Investitionen in Logistik, Immobilien und Personal (Kunden- und Produktkrise).“<sup>17</sup> Von den Kirchenentwicklern wird die Kirchenkrise im Verlust ihrer Bedeutung für den Lebensvollzug von Menschen, also in einer „Kundenkrise“ verortet, die in einer „Absatzkrise“ der kirchlichen Produkte sichtbar wird.<sup>18</sup>

Die Finanzierung der Kirche über Kirchensteuern und Staatsleistungen machte es lange Zeit möglich, diese Kirchenkrise zu verdrängen. Aktuell liegen die Einnahmen aus Kirchensteuerzahlungen zwar wie beschrieben so hoch wie nie. Langfristig ist jedoch aufgrund der hohen Personalkosten (u. a. durch Rentensprüche) sowie der nicht geringer werdenden Kosten für Immobilien bei gleichzeitigem Mitgliederschwund mit erheblichen Einschnitten zu rechnen. In der voranschreitenden Krise des Kapitalismus und damit der staatlichen Finanzierungsmöglichkeiten stößt aber auch die Kirche auf Grenzen der Finanzierbarkeit. Erstmals stagnierten Mitte der 1990er Jahre die Kirchensteuereinnahmen. Finanzelle Engpässe taten sich auf. Die kirchliche Expansion in den finanzstarken Jahren (vor den 1980er Jahren) vor allem in den Bereichen von Personal und Immobilien war nach den damaligen Berechnungen kaum noch zu finanzieren. Infolgedessen drohte den Bistümern Berlin, Essen und Aachen bereits die Zahlungsunfähigkeit. Bei all dem ist abzusehen, dass

der gesellschaftliche Bedeutungsverlust der Kirchen dazu führen wird, die staatliche Förderung verstärkt in Frage zu stellen. Dies gilt umso mehr, als ja auch der Staat auf Finanzierungsgrenzen stößt und ‚sparen‘ muss.

Die Kirchen stehen nun vor der Herausforderung, ihre Krise angesichts schwindender finanzieller Ressourcen bewältigen zu müssen. Auch für sie gehen die finanziell fetten Jahre zu Ende, so dass sie sich zu Einsparungen und Verschlankungen gezwungen sehen. Die Lage erscheint fatal: Die kirchliche Relevanz- und Bedeutungskrise verdichtet sich zu einer institutionellen Krise und gleichzeitig schwinden die finanziellen Ressourcen, die für ihre Bewältigung eingesetzt werden könnten. Die Kirchen sind also mit einer Situation konfrontiert, in der sie mit dem ihren Bestand gefährdenden Verlust an gesellschaftlicher Macht und Bedeutung umgehen und auf einer sozialpsychologischen Ebene die damit verbundenen Kränkungen und Demütigungen verarbeiten müssen. „In solchen Entmachtungs- und damit Demütigungskonstellationen“ drohen „zwei fatale Reaktionsweisen: Zielgruppenopportunismus und reaktive Selbsteinschließung“<sup>19</sup>. Aus Sicht der Kirchenentwickler droht ‚reaktive Selbsteinschließung‘ von denen, die sich den nötigen Reformen verschließen und auf der vertrauten Art des Kirche-Seins beharren, während sie die Gefahr des Zielgruppenopportunismus nicht im Blick haben.

Als Königsweg aus der Kirchenkrise propagiert der Pastoraltheologe Matthias Sellmann den Wechsel „von einer Macht- in eine Marktposition“<sup>20</sup>. Als Zielrichtungen benennt er als erstes „das institutionelle Erhaltungs-

interesse“, als zweites „die message“ der Institution und schließlich ihre „Lernleistung“, die darauf ausgerichtet ist, von denen, die „Markterfahrung haben“, zu lernen, „wie heute das knappe Gut Aufmerksamkeit zu gewinnen ist“. Entsprechend werden „Aktivitäten im Kirchen- und Glaubensmarketing“ als „Gebot der Stunde“<sup>21</sup> vorgeschlagen. Der Zielsetzung des ‚institutionellen Erhaltungsinteresses‘ dient wesentlich die Organisationsentwicklung der Kirche als Unternehmen. Als Berater in kirchlichen Institutionen sind Firmen gefragt, die Beratung in Sachen Unternehmensentwicklung anbieten.

## **2. „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5) – ‚Unternehmerische‘ Strukturen als Antwort auf die Kirchenkrise**

„Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). Dieser Satz aus der Offenbarung des Johannes zielt auf eine neue Welt. Sie kann nur möglich werden, wenn die römische Gewaltherrschaft ihr Ende gefunden hat. Im Dezember 2011 musste dieser Satz als Motto für einen Kongress zum Thema „Strategie und Entwicklung in Kirche und Gesellschaft“ herhalten<sup>22</sup>. Neu werden soll nicht die Gesellschaft. Schon gar nicht geht es um die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen. Die Kirche soll neu werden – und zwar dadurch, dass sie Anschluss an die postmoderne Welt findet. Entsprechend geht es nicht einfach um eine Erneuerung der kirchlichen Binnenstruktur, sondern darum die Kirche in ihrem Selbstverständnis und in ihrer

Rolle in der postmodernen Gesellschaft neu zu bestimmen.<sup>23</sup> Dass es im Zusammenhang von Strategien der Kirchenentwicklung „nicht zuletzt [...] auch ums Marketing“ geht, macht der Unternehmensberater Valentin Dessoy deutlich. Deshalb „folgt auch das Nachdenken über die Zukunft der Kirche der Logik des postmodernen Marktgeschehens“<sup>24</sup>.

Um für ‚das postmoderne Marktgeschehen‘ fit zu werden, muss die Kirche zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ werden. Das liegt – ganz in der Logik Sellmanns<sup>25</sup> – im Dienst des ‚institutionellen Eigeninteresses‘. Wenn eine Institution „stabil und funktional“ bleiben will, muss sie sich „stetig verändern, sie muss beständig lernen, sich immer wieder erneuern“<sup>26</sup>. Als dazu taugliches Instrument wird auf das „Prozessmanagement“<sup>27</sup> zurückgegriffen. Im Rahmen des ‚Prozessmanagements‘ sollen „materielle Mittel und personelle Ressourcen“ so eingesetzt werden, dass sie zu „messbaren und bestimmten“<sup>28</sup> Ergebnissen der Kirchenentwicklung führen. Eng verknüpft mit dem ‚Prozessmanagement‘ ist das ‚Qualitätsmanagement‘. Mit ihm kommt „der Kunde, der Leistungsabnehmer, der Adressat“, auf den die Prozesse ausgerichtet sind, in den Blick. Angestrebt sind „maximale Kundenzufriedenheit und Kundenbindung“<sup>29</sup>.

Weil es um die Verbindung von Prozess- und Qualitätsmanagement und dabei um Angebots- und Kundenorientierung geht, muss das kirchliche System gegenüber seiner Umwelt bzw. anderen gesellschaftlichen Systemen anschlussfähig sein. Von der Systemtheorie haben die Kirchenentwicklungsstrategen inzwischen gelernt, dass

„Systeme überleben, wenn sie in der Lage sind, nachhaltig Umweltreferenzen herzustellen“<sup>30</sup>. Die Kirchen sind systemtheoretisch dem gesellschaftlichen Funktionssystem ‚Religion‘ zugeordnet<sup>31</sup> und stehen in Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Systemen. Alle Systeme unterliegen gesellschaftlichen Einflüssen und müssen sich im Blick auf die Umwelteinflüsse immer wieder neu selbst (autopoietisch) erschaffen. Um der Kirche neue Bedeutung zu verschaffen und neue gesellschaftliche Überlebensebenen zu eröffnen, kommt es in der Logik der Systemtheorie darauf an, die Umweltreferenz zu entwickeln. Mit Blick auf Kirchenentwicklung heißt das: Die Kirche muss „an ihren Grenzen durchlässig“ sein, „mit ihren relevanten Umwelten in Dialog treten, ihre Sprache und ihre Formen anschlussfähig machen, damit diejenigen, mit denen man kommunizieren will, sich selektierend darauf beziehen können“<sup>32</sup>.

Die Kirche muss also in die Lage versetzt werden, „neu auf Menschen zuzugehen, die sie auf tradierten Wegen nicht mehr erreichen kann“<sup>33</sup> Programmatisch formuliert der Generalvikar des Erzbistums Köln: „Wir brauchen eine Veränderung unserer Aufmerksamkeit: von den 5%, die zu uns kommen, zu den 95%, die nicht am kirchlichen Leben teilnehmen, und darüber hinaus.“<sup>34</sup> Das „institutionelle Erhaltungsinteresse“ verbindet sich mit der „message“<sup>35</sup>, auf die zu erreichende Menschen aufmerksam gemacht werden müssen. Wenn das gelingen soll, muss die Kirche anschlussfähig werden an die differenzierten Erfahrungs- und Lebenswelten der postmodernen Menschen. „Kirchliches Handeln (Botschaft, Kult, Pra-

xis) wird [...] dauerhaft und stetig im Blick auf Lebenswirklichkeiten und ästhetische Orientierungen transformiert werden [...].<sup>36</sup>

## 2.1 Strategisches Management und Prozessmanagement

Damit die kirchliche „message“ im Blick auf postmoderne Kunden absetzbar wird, soll die Kirche von denen lernen, die „Markterfahrung haben“<sup>37</sup>. Zu lernen ist zum einen, die eigene Organisation so zu entwickeln, dass sie auf dem Markt absetzbare Produkte herstellt, und zum zweiten, Marktstrategien zu entwickeln, mit denen sie die Produkte auch absetzen kann. „Strategisches Management“ wird zum rettenden Anker, der in die Zukunft geworfen wird<sup>38</sup>. Prozessmanagement soll helfen, Prozesse zu definieren und Wirkungen zu überprüfen.<sup>39</sup> Damit soll „nachhaltige Kirchenentwicklung“<sup>40</sup> ermöglicht werden. Deshalb muss das Prozessmanagement eingebettet sein in eine „langfristig-strategische Orientierung“, die eine „auf Innovation ausgerichtete experimentelle Praxis“<sup>41</sup> ermöglicht.

Mit Instrumenten der Organisationsentwicklung und Konzepten strategischer Steuerung soll die Kirche ihre relevanten Handlungsfelder in den Blick zu nehmen und miteinander verbinden: Der Unternehmenszweck muss nach innen unter dem Aspekt der Funktionsstrategien und nach außen mit Blick auf Marktstrategien zur Geltung gebracht werden. Zu berücksichtigen sind dabei Kontexte (Markt und Kunden als Adressaten des Unternehmens), die angebotenen Produkte bzw. Dienstleistungen

und deren Qualität, Aufbau- und Ablaufprozesse, Rollen und Kompetenzen der Mitarbeiter/-innen, Kommunikation nach innen und nach außen, die Ressourcen des Unternehmens von den Finanzen und Immobilien bis hin zu Wissen und Kompetenzen.<sup>42</sup> Die jeweiligen Kontexte können nach den klassischen Schritten von Sehen, Urteilen und Handeln bearbeitet werden. Beim Sehen geht es zum einen darum, sich ein umfassendes Bild von der Organisation, von ihren Kernkompetenzen und Potentialen, aber auch von ihren Schwachstellen zu machen. Zum zweiten müssen die Umwelten der Organisation in den Blick genommen werden, d. h. gesellschaftliche Entwicklungen unter ökonomischen, rechtlich-politischen und soziokulturellen Aspekten. Auf dieser Basis lassen sich Ziele definieren (Urteilen) und ein Maßnahmenkatalog (Handeln) entwickeln.

An der Spitze der Hierarchie der Ziele steht eine Vision, in der formuliert ist, was dem Unternehmen als Ganzem bzw. in den einzelnen Segmenten wichtig ist. Visionen definiert Dessoir als „(sinnlich vermittelte innere) Bilder vom Ganzen (z. B. der Kirche im Bistum N. N.), die in den eigenen biographischen Wurzeln [...] begründet sind, die Zeichen der Zeit erkennend (prophetisch) einen signifikanten Unterschied zum Status Quo (zum Hier und Jetzt, zur aktuellen historischen Gestalt der Kirche) machen, auf eine gute (gesegnete) Zukunft ausgerichtet sind und die Gegenwart nachhaltig in Bewegung bringen“<sup>43</sup>. Die Betonung der Vision basiert auf der Annahme, dass Institutionen und Organisationen nur dann funktionsfähig sind, wenn ihre Mitglieder, Mitarbeiter/-innen und

Kund/-innen in ihren Bildern und Erwartungen, die aus ihren innersten Bildern, Wünschen und Träumen in anerkennender Wertschätzung kommuniziert werden, hinreichend konvergieren. Am Ende eines Prozesses, in dem die innersten Bilder, Wünsche und Träume der an der Organisation Beteiligten in anerkennend wertschätzender Atmosphäre ermittelt werden, steht das Leitbild als eine Art Vertrag zwischen den Akteuren der Organisation. Es „verdichtet die Basisprämissen der Organisation, formuliert ihren Auftrag (Mission) und konkretisiert die (gemeinsame) Vision“ und steckt so „den Orientierungsrahmen für das operative Handeln der Akteure ab“<sup>44</sup>.

## 2.2 Anleihen bei Theologischem

Spätestens bei der Frage nach dem Leitbild als Orientierungsrahmen des Unternehmens lassen sich theologische Fragen nicht mehr ausblenden. Schließlich ist es „der Sinn von Organisationen [...], gemäß dem Auftrage bzw. dem Zwecke optimal zu funktionieren. Alle Aktivitäten sind darauf ausgerichtet.“<sup>45</sup> Als Orientierung für die Prozesse der Organisationsentwicklung hin zu einem Unternehmensziel werden biblische und theologische Inhalte gar unverzichtbar. Dessoys betont: „Nachhaltige Veränderung braucht eine klare strategische Perspektive, ein visionäres, in der biblischen Urkunde verankertes Zukunftsbild, auf das man sich verständigt und das Entscheidungen ermöglicht. Sie braucht verbindliche (OE- und PE-)Programme [OE=Organisationsentwicklungs- und PE=Prozessentwicklungs-, HB], die den Transformationsprozess

für Teilsysteme und Ebenen beschreiben, aufeinander abstimmen und damit gangbar machen.<sup>446</sup> Um eine nachhaltige Entwicklung auf Zukunft hin zu ermöglichen, sollen auf die Realität und auf die Zukunft ausgerichtete Visionen miteinander verknüpft werden. Auf dieser Grundlage sollen Lernprozesse organisiert werden, deren Erfahrungen und Wirkungen „im Licht der Zielperspektive und des Evangeliums“<sup>447</sup> reflektiert werden. Damit so verstandene Kirchenentwicklung kein äußerlicher Prozess bleibt, braucht sie eine spirituelle Fundierung. Sie lebt „von der Spiritualität der Akteure“<sup>448</sup>. Spiritualität als „die vertikale Tiefendimension des Lebens“ zielt darauf ab, „an die eigenen existentiellen Wurzeln anzudocken und der Transzendenz Raum zu geben und sich berühren zu lassen“<sup>449</sup>. Dafür muss es – ganz auf der ‚Höhe der (postmodernen) Zeit‘ – „eine Vielfalt von Spiritualitäten“<sup>450</sup> geben.

Während Dessoys Rede von Visionen und Spiritualitäten theologisch unbestimmt bleiben, knüpft Lames an den für die Theologie zentralen Begriff des Reiches Gottes an: „Theologisch liegt ein zentrales Ziel von Kirchenentwicklung darin, das kommende ‚Reich Gottes‘ nicht aus den Augen zu verlieren und dabei eine Kirche zu sein, die sich in ‚gefährlicher Erinnerung‘ diakonisch einsetzt [...]. Nicht die Kirche ist Ziel von Kirchenentwicklung, sondern das Reich Gottes, auf das sie hinweist und das sie erfahrbar machen will. Kirchenentwicklung ist so von der Reich-Gottes-Perspektive her zu denken.“<sup>451</sup> Reich Gottes steht in der Theologie für eine Perspektive, die über die Kirche hinausgreift und alle Menschen in die Hoffnung auf das Reich Gottes einbezieht. In einer gesellschafts-

kritischen Theologie ist es untrennbar mit der Kritik von Herrschaft verbunden. Mit der Formulierung ‚gefährliche Erinnerung‘ ist ein Begriff aus der gesellschaftskritischen ‚Politischen Theologie‘ von Johann Baptist Metz aufgegriffen, mit dem christlicher Glaube als Erinnerung „einst gelebter Hoffnungen und vergangener Schrecken“ gegen „die Zwangsmechanismen des unmittelbar Gegebenen und Einsichtigen“ sowie „die Banalität des Bestehenden“<sup>52</sup> zur Geltung gebracht werden soll. Lames‘ Hinweis auf den diakonischen Einsatz der Kirche soll die praktische Dimension der ‚gefährlichen Erinnerung‘ unterstreichen.<sup>53</sup>

### 2.3 Erneuerung als Kirchenziel

In Geschichte und Gegenwart steht die katholische Kirche nicht unbedingt für Erneuerung und Reform. Eher präsentiert sie sich in einem beharrenden Konservativismus. Schließlich geht es darum, die ‚ewigen Wahrheiten‘ des Glaubens durch die Zeiten weiterzugeben. Auch die Öffnungen zur Moderne, die mit dem II. Vatikanischen Ziel auf den Weg gebracht wurden, gerieten schnell in Verdacht, die Substanz des Glaubens zu verraten, und provozierten Gegenmaßnahmen aus der römischen Kirchenzentrale. Angesichts der gegenwärtigen Kirchenkrise wird Erneuerung nun zum ‚Leitbegriff‘ der Kirchenentwicklung. Reformansätze, die einem „defensiv-konservierenden Paradigma folgen“<sup>54</sup>, gelten als gescheitert. Es soll durch ein „offensiv-missionarisches Reformparadigma“<sup>55</sup> ersetzt werden. Die Ressourcen dürfen nicht mehr von

„Stammkundschaft und Standardproduktion aufgefressen werden“<sup>56</sup>. Ressourcen sollen verstärkt dafür eingesetzt werden, „unbekanntes Terrain zu erkunden, Trampelpfade zu verlassen und neue Wege zu gehen“<sup>57</sup>. In einem solchen Reformprozess wird die Kirche „bei laufender, substanziell reduzierter (Standard-)Produktion mit hohem Tempo die inneren Bilder und die tragende Architektur, also Sozialgestalt und Rollenstruktur, verändern müssen“<sup>58</sup>. Zu hinterfragen ist ein auf die (Standard-)Produktion ausgerichtetes „(uniformes) pastorales Leistungsangebot“. „Neue Ansätze wie sozialraumorientierte Pastoral, lokale Kirchenentwicklung, milieusensible Pastoral oder ‚fresh expressions‘“ müssen „diskutiert und erprobt“ werden<sup>59</sup>.

Ein solches durch Leitbilder abgesichertes Reformparadigma zielt auf institutionelle Veränderungen ebenso wie auf Innovationstechnologien als einer Art Handwerkskasten für Pastoraltechnologien: Die Sozialstruktur der zukünftigen Kirche wird als „Netzwerk multipler kirchlicher Orte“<sup>60</sup> beschrieben. An die Stelle einer monozentrisch von oben nach unten (von Rom bis in die Gemeinden, von den Autoritäten zu den Gehorchenden) strukturierten Kirche sollen lose miteinander verbundene pastorale Räume treten. „Lose gekoppelte autonome (selbststeuernde) Einheiten unterschiedlicher Formate (die man ‚Gemeinde‘ nennen kann) kooperieren in großen pastoralen (Organisations-)Räumen (die man ‚Pfarrei‘ nennen kann) punktuell, prozess- und projektbezogen miteinander.“<sup>61</sup> In den Großräumen angesiedelte Zentren haben die Aufgabe, die dezentralen und selbst-

verantwortlich gestalteten pastoralen Aktivitäten innerhalb des Netzwerks inhaltlich, organisatorisch und personell zu bündeln. Sie folgen nicht Anweisungen aus der Zentrale, sondern orientieren sich an zu organisierenden Aushandlungsprozessen.

Wenn in der Sozialstruktur eines Netzwerks effizient gearbeitet werden soll, muss sie sich mit einer Rollenarchitektur verbinden, in der sich die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter/-innen nicht an vorgefertigten Aufgaben orientieren müssen. Im Mittelpunkt sollen nicht Aufgaben, sondern die Begabungen der Mitarbeiter/-innen stehen. Damit sie für den Unternehmenszweck effektiv und innovativ zum Einsatz kommen können, muss ihnen die Möglichkeit gegeben werden, ihre „Begabungen zu entdecken, Potentiale abzurufen und Fähigkeiten zu entdecken“<sup>62</sup>. Damit auch die ehrenamtlichen Mitarbeiter/-innen auf diese Fährte gebracht werden, ist den hauptberuflichen Seelsorger/-innen die Rolle als „Ermöglicher/-innen“ zugeordnet. Sie sollen die ehrenamtlich Tätigen fördern und begleiten. „Gesucht werden Coaches, Moderator/-innen, Trainer/-innen, Projektberater/-innen, Fundraiser/-innen etc. [...] Modern formuliert: Die Kirche braucht zukünftig Führungskräfte, die sich als Coaches, also Spielertrainer, verstehen.“<sup>63</sup>

Sozialstruktur und Rollenarchitektur stehen im Dienst von Innovation und Entwicklung. Um neue Kunden zu gewinnen, wird Innovation zur entscheidenden Handlungsmaxime. „Als neuartig wird etwas nur dann wahrgenommen, wenn es in hinreichendem Maß vom jeweiligen Kontext abweicht und vom Beobachter nicht (in

dieser Form) erwartet wird.“<sup>64</sup> Das Neue muss sich also zum einen vom Alten absetzen. Ein zweites Kriterium des Neuen ist seine Nützlichkeit. Sie verweist auf eine verbesserte Umweltreferenz. „Von einer Innovation wird man umso eher sprechen, je größer die Umweltreferenz i. S. des Gewinns für alle beteiligten Teilsysteme und Akteure ist.“<sup>65</sup> Die Nützlichkeit muss sich also auf Bedürfnisse und Interessen beziehen, die in einem System virulent sind. Damit kommen die Lebenswelten der Akteure und Adressaten ins Spiel. Weil diese sich aber in einem ständigen Prozess der Veränderungen befinden, kann dem nur ein experimentelles pastorales Handeln entsprechen. Als Innovationstechnologien werden dazu vor allem Projektmanagement und Design Thinking favorisiert.

Das Projektmanagement, das an die Projektmethode anknüpft, die in den 1970er und 1980er Jahren in einer emanzipatorisch orientierten Pädagogik Bedeutung erlangte, wurde wenige Jahre später in Wirtschaft und Politik entdeckt. Die Projektmethode wurde rezipiert, um möglichst rasch und flexibel auf sich schnell verändernde Märkte bzw. auf gesellschaftliche Entwicklungen reagieren zu können. In den Kirchen wird nun das unternehmerische Projektmanagement entdeckt, um zielgerichtet und experimentell auf die schwindende Nachfrage nach kirchlichen Angeboten reagieren und neue Interessent/innen gewinnen zu können<sup>66</sup>. Menschen sollen „auf neuartige und differenzierte Weise“ angesprochen werden, „um mit ihnen gemeinsam den Sinn der frohen Botschaft zu erkunden“<sup>67</sup>. Deshalb muss alles neu werden. Es muss „darum gehen, das Vorgehen in der Seelsorge komplett

umzukrempeln. Nicht hoch formalisierte und ritualisierte ‚Standardprodukte für alle‘ sind gefragt, sondern zielgruppenspezifisch differenzierte, an Wirkungen orientierte und flexibel ausgestaltete ‚pastorale Projekte an den Hecken und Zäunen‘. So geht experimentelle Pastoral.“<sup>68</sup>

Für die Entwicklung von ‚Produkten‘, die von der Kirche angeboten werden sollen, ist das ‚Design Thinking‘<sup>69</sup> von Bedeutung. Begriff und Methode sind aus den Bereichen von Architektur und Design in die Prozesse der Produktion eingewandert. Zunächst war ‚Design Thinking‘ im Prozess der Produktentwicklung ein nachgeordneter Schritt. Es ging um die Verpackung zwecks Absetzbarkeit des Produkts, also nicht um den Inhalt, die Substanz des Produkts. „Das hat sich seit den späten 1980er Jahren radikal verändert. Der Mensch rückt seither als Kunde immer stärker ins Blickfeld. Seine Bedürfnisse und ästhetischen Präferenzen gewinnen in dem sich entwickelnden Angebotsmarkt eine immer größere Bedeutung. Design wird zu einem wirksamen Wettbewerbsfaktor.“<sup>70</sup> ‚Design Thinking‘ setzt nun bereits bei der Entwicklung von Produkten ein. Es prägt die unterschiedlichen Perspektiven und Tätigkeiten eines Unternehmens – von der Konstruktion und Produktion bis hin zu Marketing und Vertrieb. Dann ist – wie Dessoy völlig ungeniert ausplaudert – „Design heute mehr als ‚Verpackung““. Es „wird zur Substanz [...]“.<sup>71</sup>

Der Erfolg von ‚Design Thinking‘ liegt in seiner konsequenten Kundenorientierung begründet. Um den Kunden besser kennen zu lernen, wird in den Kirchen auf die Sinus-Milieu Studien zurückgegriffen. Sie machen deut-

lich, dass sich die Kunden je nach den Milieus, denen sie zugehören, mit unterschiedlichen Bedürfnissen und Präferenzen entwickeln.<sup>72</sup> Schließlich sollen ja jeder Kunde und jede Kundin da abgeholt werden, wo er/sie steht. Für Adressaten/-innen kirchlicher Pastoral muss aus den Kunden/-innen nur noch ‚der‘ Mensch werden. Und schon steigt die Akzeptanz im pastoralen Milieu. Das hat auch Dessoy verstanden, wenn er schreibt: „Stets ist die Idee damit verknüpft, vom Menschen und seinen Bedürfnissen auszugehen, möglichst unterschiedliche Beobachtungsperspektiven einzunehmen und in einem kreativen Lernprozess neues Wissen und bessere (Problem-)Lösungen zu generieren.“<sup>73</sup> Geprägt von dieser Grundhaltung wird ‚Design Thinking‘ zu einem ‚Paradigma innovativer Unternehmenskultur‘<sup>74</sup>. Es führt experimentelles Vorgehen bei Entwicklungsprozessen, eine flexible Prozessarchitektur, in der divergente und konvergente Schritte miteinander verbunden sind, sowie ein umfangreiches Set kreativer und innovativer Methoden zusammen. Dessoys Fazit: „In Verbindung mit Projektarbeit ist Design Thinking ideal als Technologie für eine experimentelle Pastoral geeignet – wenn man sie will.“<sup>75</sup>

Dass man sie ‚eigentlich‘ wollen muss, begründet Dessoy mit der „Missionsstrategie im frühen Christentum“<sup>76</sup>. Die ersten Christen waren voller Innovationskraft: erfüllt von einer Botschaft, die ein neues Zeitalter einläutete, optimistisch, weil vom Geist erfüllt (Apg 2,1–41), versammelten sich als Team, trafen strategische Entscheidungen. Paulus erkundet auf dem Marktplatz von Athen, was die Menschen denken und was sie bewegt, um in ihren Er-

fahrungshorizont hinein das Evangelium zu verkünden (Apg 17,16–34). Er macht den Gott bekannt, den die Griechen verehren, ohne ihn zu kennen. Dass er dabei scheitert, spricht nur für den experimentellen Charakter eines innovativen Prozesses, der über die Erfahrung von Versuch und Irrtum vorangebracht wird.

## 2.4 Systemtheorie als Lehrmeisterin

Der Begriff der Innovation ist weitestgehend der Systemtheorie entlehnt. Sie erweist sich auch als theoretischer Bezugsrahmen der Konzepte der Unternehmens- und Organisationsentwicklung. Die Anfänge der Systemtheorie in den 1950er Jahren gingen noch davon aus, dass Systeme – hinreichende Kenntnisse der ihnen zugrundeliegenden Mechanismen und Prozesse vorausgesetzt – steuerbar seien. Eine Korrektur kommt aus der Rezeption von Erkenntnissen aus der Biologie, also aus dem Bereich lebendiger Systeme. Sie sind nicht unmittelbar zu steuern, weil sie aufgrund ihrer Eigendynamik auf Selbsterhaltung ausgerichtet sind. In Analogie dazu werden soziale Systeme als autopoietisch [von dem griechischen *αὐτός* (autos/selbst) und *ποιεῖν* (poein/machen)] beschrieben. D.h.: Aufgrund ihrer Eigendynamik sind sie auf ihre Fortsetzung ausgerichtet. In diesem Sinne erschaffen sie sich aus sich selbst heraus immer neu.

Mit Blick auf die Systeme ist der Begriff des autonomen Erkenntnis und autonomer Handlungen fähigen Subjekts aufgegeben. Systeme funktionieren autopoietisch und damit subjektlos. Damit aber sind individuelle Men-

schen noch nicht zum Verschwinden gebracht. Sie sind zwar keine Teile der Systeme, gehören aber zu ihrer Umwelt. Das Verhältnis von Menschen und sozialen Systemen kennzeichnet Luhmann als „Interpenetration“ und meint damit, dass „Systeme sich dadurch wechselseitig ermöglichen, dass sie in das jeweilige andere ihre vorkonstituierte Eigendynamik einbringen“<sup>77</sup>. Systeme überleben bzw. erschaffen sich immer wieder neu, wenn sie dazu in der Lage sind, sich möglichst angemessen mit ihrer Umwelt zu koppeln. So kommt es zu einem immer neuen gegenseitigen Prozess, in dem sich autopoietische Systeme gegenseitig erschaffen.

Angesichts sich immer schneller vollziehender ökonomischer und gesellschaftlicher Entwicklungen können Unternehmen nicht mehr im Bild einer starr funktionierenden Maschine beschrieben werden. Die Einflussgrößen in Organisationen sind nicht exakt bestimmbar und so ist eine zielgenaue Steuerung unmöglich. Deshalb können der Weg eines Unternehmens nicht deduktiv bestimmt und ein Entwicklungspfad nicht linear verfolgt werden. Unternehmen müssen – vor dem Hintergrund der Koppelung von System und Umwelt – mit Tempo und Dynamik der Umweltentwicklung (vom Markt bis hin zu kulturellen Entwicklungen, Design) Schritt halten. Wenn sie den Anschluss an sich ständig wandelnde und dynamisierende Umwelt nicht verlieren wollen, müssen sie sich immer neu verändern.

Dirk Baecker<sup>78</sup> macht auf die Störanfälligkeit des Systems in seiner Unterscheidung zur Umwelt aufmerksam. Innovation irritiert die alten Anpassungsleistungen des

Systems und gefährdet so die Voraussetzungen für seine Reproduktion. Während gefährdete Interessen schnell sichtbar werden, bleiben die Auswirkungen der Änderungen ungewiss. Baecker nennt die mit Innovationen verbundenen Verunsicherungen „Störung zweiter Ordnung“ – im Unterschied zum Begriff einer „Störung erster Ordnung“<sup>79</sup>, der auf die Gefährdung des Systems durch mangelnden Anschluss an seine Umwelten zielt. Die „Störungen zweiter Ordnung“ sind notwendig, um mit „Störungen erster Ordnung“ besser umgehen zu können. Den beiden Komponenten – der Garantie des Bewährten, des Routinierten, und der Veränderung von Routinen – gerecht zu werden, ist Aufgabe des Managements. Während das Management also in erster Linie in Kontakt steht zum Durchsetzungs- und Änderungsbedarf von Routinen, beobachtet die Führung vor allem das gesellschaftliche Umfeld der Organisation, „in dem die Produkte der Organisation abgesetzt, das Personal der Organisation rekrutiert und der Sinn der Organisation (in ihrer Differenz zur Gesellschaft: als Profil, Kompetenz und Disziplin) bewahrt werden muss“<sup>80</sup>. Management und Führung können nur wirken, wenn sie ihrerseits von Mitarbeitern/-innen beobachtet werden, die „merken, dass ihre Initiativen Sinn machen“<sup>81</sup>. Die intendierten Wirkungen müssen über Kommunikation hergestellt werden. Gelingt sie nicht, verpuffen sie. „Innovation ist daher wie das Management oder die Führung eine Strategie oder Kampagne der Kommunikation.“<sup>82</sup>

In der Logik der Systemtheorie ist die Kirche als Organisation von Religion auf Innovation angewiesen, weil

sie ihr Verhältnis zur Umwelt immer wieder neu überprüfen und gestalten muss. Andernfalls läuft sie Gefahr, den Anschluss an ihre Umwelt zu verlieren. Da Innovationen zum einen immer auch Störungen darstellen und sie zum anderen weder deduktiv bestimmt noch linear entwickelt werden können, steht die kirchliche Pastoral vor der Herausforderung, „immer wieder neu auszuprobieren, wie Kontexte, Situationen, Prozesse, Kommunikation etc. heute zu gestalten sind, damit Menschen in und mit der Kirche (für sie) neue, überraschende Entdeckungen und überzeugende Erfahrungen mit dem Evangelium machen können“<sup>83</sup>. Dafür muss sie als Organisation gerüstet und mit einem hinreichenden Repertoire von Instrumenten und Methoden ausgestattet sein, die über die pastorale Routine hinaus eine experimentelle Pastoral ermöglichen. Dabei kann sie beruhigt davon ausgehen, dass ‚Störungen zweiter Ordnung‘ unvermeidlich sind. Konflikte mit einem Klientel, das sich durch Prozesse der Innovation irritiert, vernachlässigt oder verprellt fühlt, erscheinen als ‚systemnotwendig‘, da die Suche nach Anschluss des Systems an seine Umwelten als alternativlos gesetzt ist. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Innovationsprozesse gegenüber denen möglichst gut zu kommunizieren, die sie als schmerzlich erleben, weil sie einen Bruch mit vertrautem Alten darstellen. Dabei soll der Abschied vom Alten durch eine Art Trauerarbeit im Zusammenhang einer Kultur des Abschieds erleichtert werden. So taucht im Synodendokument des Bistums Trier durch alle angesprochenen Bereiche die Polarität von Abschied und Neuanfang als roter Faden auf.<sup>84</sup> Sie mündet ein in die

Versicherung, die glaubwürdige Verkündigung des Evangeliums setze „die Bereitschaft voraus, Prozesse zu gestalten und zu begleiten, die es Christinnen und Christen ermöglicht, sich von Vielem zu verabschieden, was bisher vertraut und liebgewonnen war, um frei zu sein für Neues“<sup>85</sup>.

#### 2.4.1 Anpassung im „neuen Geist des Kapitalismus“

Worin das beschworene Neue nun bestehen soll, bleibt in besagtem Synodendokument unbestimmt bzw. erschöpft sich in biblischen und theologischen Assoziationen. Es erschließt sich jedoch aus den Prozessen der Kirchenentwicklung. Diese zielen darauf, das System Kirche für seine Umwelten anschlussfähig zu machen. Auf diesen Zweck hin soll die Organisation entwickelt und auf die ‚Höhe der Zeit‘ gebracht werden. „Der neue Geist des Kapitalismus“<sup>86</sup> soll also auch in die Kirche Einzug halten. Er kommt darin zum Ausdruck, dass sich Unternehmen nicht mehr an starren Arbeitsprozessen, die nach dem Schema von Anweisung und Ausführung funktionieren, orientieren, sondern sich die kreativen Potentiale der Mitarbeiter/-innen zu eigen machen. In dieser Logik werden Befehls- und Kontrollmechanismen abgebaut und durch Partizipationsmöglichkeiten ersetzt. Die Mitarbeiter/-innen sollen sich mit dem Unternehmen identifizieren, indem sie seine Leitbilder, Visionen und Ziele gleichsam spirituell verinnerlichen. Auf der Grundlage dieser Identifikation sollen sie sich ganz in das Unternehmen einbringen. In der Sprache der Synode des Bistums

Trier heißt das: Die Charismen als Geistesgaben der Einzelnen haben Vorrang vor Aufgaben, die von außen gestellt werden.<sup>87</sup> Dass diese Geistesgaben in einer ‚unternehmerischen Kirche‘ nicht Gaben des Heiligen Geistes, sondern Gaben aus dem ‚neuen Geist des Kapitalismus‘ sind, bleibt unreflektiert.

Über die Verbindung von Organisationsentwicklung und Systemtheorie ist die Anpassung des Systems an seine Umwelten gesetzt und muss entsprechend gemanagt werden. Mit der Systemtheorie kann es keine kritische Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse geben, da sie keinen Ausgriff auf eine gesellschaftliche Totalität zulässt. Die Frage nach dem Verhältnis von Teil und Ganzem bzw. nach der Vermittlung empirischer Phänomene mit der gesellschaftlichen Totalität verschwindet hinter der einzig zulässigen Frage nach dem Verhältnis von System und Umwelt. Damit ist die Umwelt immer schon affirmiert und normativ gesetzt. In diesem Rahmen kann es nur Anpassung an die Umwelten als Überlebensstrategie geben. So aber konterkariert eine ‚unternehmerische Kirche‘ ihre eigenen emanzipatorischen Traditionen, die darauf zielen, Herrschaftsverhältnisse zu erkennen und zu überwinden. Darüber können auch die Beschwörungen des ‚Reiches Gottes‘ oder einer ‚subversiven Erinnerung‘ nicht hinwegtäuschen.

#### 2.4.2 Auf der Suche nach Kunden/-innen in Sozialraum und Lebenswelten

Die Prozesse der Kirchenentwicklung wollen die organisatorischen Voraussetzungen dafür schaffen, dass die

Kirche KundInnen erreichen kann. Auf dem Markt pastoraler und religiöser Bedürfnisse sind dies Einzelne, die nach einer pastoralen Dienstleistung bzw. nach einem religiös spirituellen Angebot fragen. Entsprechend soll die Kirche vom ‚Einzelnen her denken‘<sup>88</sup> und die ‚Menschen in ihren Lebenswelten und Sozialräumen aufsuchen‘<sup>89</sup>. Sozialraumorientierung wird ‚ein pastoraler Handlungsansatz‘<sup>90</sup>. Er kommt aus der Gemeinwesen- und Stadtteilarbeit, bewegt sich in einem Schnittpunkt von Sozialpolitik und Stadtentwicklung und zielt auf die Gestaltung des Sozialraums unter Beteiligung derer, die sich in ihm bewegen. Es geht um ‚Raumaneignung und Partizipation der Betroffenen, [...] Stärkung ihrer Sozialkompetenzen, [...] Aktivieren der im jeweiligen Sozialraum vorhandenen sozialen Kompetenzen in ihrer Vielschichtigkeit und in ihrem Reichtum‘<sup>91</sup>. Dabei werden Sozialräume nicht als starre, sondern als relationale Gegebenheiten gesehen. Sie sind ‚nicht als dem sozialen Handeln vorgelagert, sondern als (Zwischen-)Ergebnis sozialer Praktiken‘ und somit ‚immer als Resultat menschlichen Handelns‘ zu verstehen, die ‚stets auch Veränderungspotenziale‘<sup>92</sup> bieten.

Da versteht es sich von selbst, dass die ‚Sozialraumorientierung‘ mit der ‚Lebensraumorientierung‘<sup>93</sup> verbunden wird. Analog zum Sozialraum wird auch der Lebensraum als ‚Bereich der Praxis‘ verstanden, weshalb ‚die Probleme des Handelns und der Wahl [...] einen zentralen Platz in der Analyse der Lebenswelt haben‘ – wie Lames, Schütz & Luckmann<sup>94</sup> zitierend betonen<sup>95</sup>. In der Zuflucht zum Sozialraum als Ort gestaltender Praxis wird

ungewollt und unreflektiert zum Eingeständnis, dass in der kapitalistischen Immanenz angesichts der sich zuspitzenden Krise Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten enger werden. Im Rahmen der in der Organisationsentwicklung vorausgesetzten Systemtheorie muss dieser Zusammenhang ebenso verborgen bleiben wie die Ebene gesellschaftlicher Makrostrukturen, die einer unmittelbaren Praxis entzogen ist. Und so bleibt die Flucht in das Klein-Klein der Sozialräume. Pastorale Praxis wird reduziert auf die „Gestaltung der kleinen Lebenswelten in der Unmittelbarkeit des eigenen Sozialraums und reduziert auf den Rahmen, den die Krisenverhältnisse noch zulassen. So dürfen denn Spielplätze gestaltet, marode Einrichtungen repariert, Grünanlagen gepflegt werden etc.“<sup>96</sup> Mit der Orientierung an Sozialraum und Lebenswelten wird ein unmittelbarer Anschluss an scheinbar intakte und authentische ‚Lebenswelten‘ gesucht. Das Problem wird nicht wie bei Habermas in der ‚Kolonialisierung der Lebenswelten‘, also in der Dominanz des ‚Systems‘ über die ‚Lebenswelten‘ gesehen<sup>97</sup>, sondern in der Dominanz der ‚Wissenschaft‘ über die ‚Lebenswelt‘. Wie Lames unter Rückgriff auf Schubert & Veil<sup>98</sup> deutlich macht, sei es zu „zu einer Vertauschung der Lebenswelten mit einer wissenschaftlich konstruierten Welt“<sup>99</sup> gekommen. Es wird zwar generalisierend eingeräumt, dass Sozialraum und Lebensraum auch „von Vorgegebenheiten und administrativen, sozialen, politischen oder infrastrukturellen Absichten“<sup>100</sup> beeinflusst werden. Solche Vorgegebenheiten können aber vernachlässigt werden; denn: „Lebensweltorientierung“ will „das (vorwissenschaftliche) Erleben der

Menschen im Sozialraum entdecken<sup>401</sup>. Es geht also um einen unmittelbaren Anschluss an den Sozialraum, wie er von Menschen erlebt wird. An die Stelle kritischer Reflexion tritt der Rückgriff auf unvermitteltes Erleben. Dies wird noch einmal durch eine Autorität aus dem Sozialraum-Management unterstrichen: „Empirisch handelt es sich um den Raum, wie er individuell oder gruppenspezifisch als je eigener gegeben ist. Methodologisch wird dabei die Subjektivität betont und konsequent eine Verstehensmethodologie gefordert.“<sup>402</sup> Verstanden werden soll dabei das unmittelbare Erleben, nicht die gesellschaftliche Vermittlung des Sozialraums und dessen, was in ihm erlebt wird.

Für das Verstehen braucht es eine „pastoralethnologische“ Vorentscheidung<sup>403</sup>. Ähnlich wie Sellmann, der im Zusammenhang seines Bemühens um Anschluss an die Milieuforschung „Grundlinien theologisch inspirierter Ethnologie“<sup>404</sup> entwickelt, knüpft Lörsch an die in der Ethnologie vertraute ‚teilnehmende Beobachtung‘ an. Die Dimension der Teilnahme beinhaltet eine zweifache Grundhaltung: ‚berührbar zu werden und sich berühren zu lassen‘<sup>405</sup>. ‚Mit dieser Haltung können ‚die anderen‘ in ihrer Andersartigkeit als Adressaten der Frohen Botschaft und als Ausgangspunkt für eigene pastorale Entdeckungen gesehen und respektiert werden.‘<sup>406</sup> Kommuniziert wird – wie in den Methoden der Organisationsentwicklung vorgesehen – ‚auf Augenhöhe‘ sowie ‚in einer Haltung ‚wertschätzender Erkundung‘<sup>407</sup>. ‚Man‘ muss es sich auf der Zunge zergehen lassen: Pastorale Kundschafter-/innen erkunden einen Sozialraum wie einen ‚Ethno-Zoo‘, um das

Andere der Ethnien wertschätzend zu verstehen. So lassen sich in den ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘ Gemeinsamkeiten entdecken, die zur Grundlage eines erneuerten pastoralen Handelns werden können. Dieses Handeln soll nicht vereinnahmend oder gar erobernd sein, sondern diakonisch-selbstlos und theologisch orientiert: Es bietet seine „Dienste als (selbstlosen) Beitrag zur Ermächtigung der Betroffenen und zur Humanisierung des Raumes und im Raum an“<sup>108</sup>.

Luhmanns Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz entsprechend – als Code für die Kommunikation im System Religion<sup>109</sup> – bewegt sich eine sozialraumorientierte Pastoral „entlang der Linie von Immanenz und Transzendenz“<sup>110</sup>. Sie kann anknüpfen an die Erfahrung der Transzendenz Gottes „in der immanenten Wirklichkeit des Sozialraums“. So wird es möglich, dass „die gedeutete Wirklichkeit des Sozialraums als neue geistliche Erfahrung kommuniziert und generiert werden kann“<sup>111</sup>. Gott und ein von Fetischverhältnissen geprägter Alltag finden so umstandslos zusammen, dass „in den Begegnungen, Ereignissen und Widerfahrnissen des Alltags [...] das Geheimnis der Gegenwart Gottes entdeckt und erschlossen“<sup>112</sup> werden kann. Immer wieder geht es um vermeintlich Konkretes: den konkreten Raum, die konkrete Lebenswelt, den konkreten Menschen [...] Dahinein wird das ‚Geheimnis Gottes‘ so konkretisiert, dass es ohne jeden Impuls einer Transzendierung der Verhältnisse in der Immanenz herrschender Fetischverhältnisse aufgeht. Zum Bezugspunkt werden nicht vermeintlich authentische ‚Lebenswelten‘, sondern das, was Marx die „Religion des Alltagslebens“<sup>113</sup> genannt und womit er die Fetischisierung

und Mystifizierung der wirklichen Lebensverhältnisse gemeint hat.

Transzendieren als Überschreiten von Grenzen scheint es dann nur noch beschränkt auf die Kirche und auf die Region zu geben. Für Hans-Hermann Pompe, Gemeindepfarrer und Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft missionarischer Dienste (AMD), wird die Region zum „missionarischen Marktplatz der Postmoderne“<sup>114</sup>. Hier öffnet sich die Kirche über die Beschränktheiten von Lokalitäten, Milieus und Mentalitäten hinaus. Hier entwickeln sich über Prozesse der Kommunikation und in sozialen Beziehungen „starke Identifikationen mit Identitäten, aber auch Beziehungen zu anderen [...]“<sup>115</sup>. Regionales Denken „vermeidet die Enge des Ortes, [...] schenkt Weite ohne Unübersichtlichkeit“<sup>116</sup>. Milieu- und Mentalitätsschranken können ebenso überwunden werden wie die Begrenzungen durch das territoriale Parochialprinzip (d. h., einem Prinzip, nach dem Pfarrgemeinden nach Territorien festgelegt sind). Was bleibt, ist die Grenze der Region. Sie wird weder geöffnet im Hinblick auf die Frage, wie sich gesellschaftliche und globale Verhältnisse mit der Region vermitteln, noch auf einen Horizont, der über die Region hinausgreift. So aber wird auch die Region wieder zu einem geschlossenen Raum, den sich rechte Bewegungen als identitären Raum zu eigen machen können.

### 2.4.3 ‚Orte von Kirche‘ – Kirche als Netzwerk

In der sich differenzierenden modernen Gesellschaft, in der Religion kein die Gesellschaft einendes Band, sondern

partikular geworden ist, konnte die Kirche keine Volkskirche mehr sein. An die Stelle der Volkskirche sollte nun die ‚Gemeindekirche‘ treten. Zu ihr – so die Vorstellung – gehören Menschen nicht traditionell aufgrund der Geburt, sondern aufgrund einer Entscheidung. Gemeinden sollten sich zu überschaubaren Orten entwickeln, an denen ‚Christ-Sein‘ in Verbindung mit anderen verbindlich in einer säkularen Gesellschaft gelebt werden konnte. Mit den voranschreitenden Prozessen der Individualisierung brechen aber auch die Grundlagen für eine Kirche ein, die sich als Gemeindekirche versteht.<sup>117</sup> Der Kirche droht das ‚Volk‘ vollends abhanden zu kommen. Angesichts dieses Desasters setzen die postmodernen Strategiekonzepte auf eine Kirche, die sich als Netzwerk multipler Kirchorte versteht. Damit sollen die territoriale Enge ebenso überwunden werden wie die Reste fester volkscirchlicher und gemeindekirchlich orientierter Sozialgestalten.

Nun ist das Bild des Netzwerks recht unklar. Die Assoziationsketten reichen von einer besseren Vernetzung kirchlicher Akteure und organisatorischer Einheiten, über die Vernetzung von Gruppen und Basisinitiativen, die in loser Anbindung an kirchliche Strukturen selbstorganisiert Formen religiösen Lebens entwickeln, bis hin zu Gruppierungen, die von Orientierungen mit zum Teil fundamentalistischem Charakter geprägt sind. Unklar bleibt vor allem, was das Netz inhaltlich verbindet. Zur Klärung greift Lames<sup>118</sup> (2015) auf eine systemtheoretische Orientierung zurück. „Organisationen sind systemtheoretisch dadurch gekennzeichnet, dass sie Entscheidungen treffen müssen, Zugehörigkeit durch Mitgliedschaft her-

stellen, Hierarchien mit Über- und Unterordnungen zur Aufgabenbewältigung bilden sowie Erwartungen an ihre Mitglieder auf Dauer stellen. Die Kirche sucht als (religiöse) Organisation von (religiösen) Organisationen den Auftrag, das Evangelium zu verkünden und mit Leben zu erfüllen.“<sup>119</sup>

„Kirche im und als Netzwerk“ (ebd.) soll einen niederschweligen Zugang zur Kirche ermöglichen, also einen Zugang jenseits des Organisationszusammenhangs von Kirchenzentralen und Verwaltungsapparaten. Die für religiöse Systeme geltende Selbsteinschränkung unter der Unterscheidung Transzendenz/Immanenz bzw. Glauben/Nicht-Glauben soll einen Ort finden, an dem neben der kirchlichen Großorganisation eine Wahl getroffen werden kann, mit der es möglich ist, unabhängig von den Entscheidungen der Großorganisation eigene religiöse Entscheidungen zu treffen und das auszuwählen, was den eigenen religiösen Bedürfnissen entspricht. So können Menschen „die Entscheidungen kirchlicher Organisation“ unterlaufen. „Das heißt nichts anderes, als dass sie unterhalb der Programme und Lebensführungsregeln, die von der kirchlichen Organisation bereitgestellt sind, ihre eigenen Bedürfnisse zufriedenstellen wollen. Die teilnehmenden Akteure können dabei kirchliche Glaubensüberzeugungen verwirklichen, aber auch eigene und neue religiöse Einsichten und Überzeugungen gewinnen und vertiefen wollen.“<sup>120</sup> Dies soll an Orten möglich sein, die über die Anerkennung als Kirchorte in ein Netzwerk multipler Kirchorte eingebunden werden sollen. Gelingen kann das nur, wenn Pluralität zugelassen, Leitung über

Prozesse sozialer Aushandlung wahrgenommen und dezentrale Entscheidungen akzeptiert werden.

In systemtheoretischer Begeisterung sieht Lames darüber hinweg, dass die inhaltlich leere Unterscheidung Transzendenz/Immanenz im Widerspruch stehen kann zur Inhaltlichkeit des Evangeliums, dessen Verkündung doch der Zweck einer Kirche als Organisation von Organisationen sein soll. So ist es kein Zufall, dass Lames – wenn auch in Klammern – von ‚(religiösen) Organisationen‘ spricht. Zur Abstraktion ‚Religion‘ mag die inhaltsleere Unterscheidung Transzendenz/Immanenz passen, nicht aber zum Evangelium, bei dem Transzendenz mit Inhalten verbunden ist, die ihrerseits wiederum nur im Zusammenhang mit der Erkenntnis und der Überwindung von Herrschaftsverhältnissen bestimmt werden können. Mit der Identifizierung des Evangeliums mit der systemtheoretischen Unterscheidung Transzendenz/Immanenz wird das Evangelium zu einer inhaltlich nicht mehr bestimmten ‚Religion‘. Damit ist die Tür dafür geöffnet, dass eine ‚unternehmerische Kirche‘ mit ihrem Apparat ‚Religiöses‘ anbieten kann, das auf dem Markt des ‚Religiösen‘ nachgefragt wird (vgl. Abschnitt 5).

#### 2.4.4 Von der Ermöglichungsdidaktik zur Ermöglichungspastoral

Zu einer (religiösen) Netzwerkkirche passt das Konzept einer ‚Ermöglichungspastoral‘. Joachim Eckert<sup>121</sup> hat es als neues Paradigma für die Seelsorge formuliert. Dabei

knüpft er an das von Rolf Arnold<sup>122</sup> für die Erwachsenenbildung entwickelte Konzept einer Ermöglichungsdidaktik an. Es speist sich aus der Verbindung von Systemtheorie und Konstruktivismus und reagiert darauf, dass Menschen in ihrer Biographie vor der Herausforderung stehen, immer neue Entwicklungen und Veränderungen zu verarbeiten und sich dabei auch selbst verändern. Die Einsicht, dass Entwicklungen und Veränderungen von außen angeregt werden, schafft die Verbindung zur Systemtheorie. Pädagogisch gewendet heißt das: Der Lernende reagiert auf Impulse, die von sich selbst verändernden Systemen ausgehen. Gelernt werden kann dann, wenn es zu einer Übereinstimmung zwischen dem lernenden Individuum und seiner Umwelt oder mit anderen Individuen kommt. Im Fokus steht dabei die Alltagstauglichkeit von Wissen und Kompetenzen. Die lernenden Individuen agieren dabei als sich selbst und ihren Lernprozess steuernde Systeme. In der Begegnung mit der Umwelt konstruieren sie sich neu. Diese Einsichten führen zu dem Paradigmenwechsel, der mit dem Begriff der Ermöglichungsdidaktik verbunden ist. In der Didaktik kann es nicht mehr darum gehen, an Inhalten orientierte Lernprozesse zielgerichtet zu planen. Lernimpulse müssen als Anlässe und Gelegenheiten dafür verstanden werden, dass lebendige Systeme sich selbstgesteuert weiterentwickeln können. Die Didaktik kann ihre Aufgabe, Lernen zu ermöglichen, dann erfüllen, wenn sich die Lernimpulse als nützlich und anschlussfähig für die autopoietische Selbststeuerung der Individuen, für die immer neue Konstruktion

ihrer selbst erweisen. In so organisierten Lernprozessen sind die Umwelt und ihre Imperative immer schon als gegeben vorausgesetzt, sodass der Lernprozess zu einer Anpassungsleistung wird.

Ähnlich wie aus konstruktivistisch orientierten Lernprozessen nehmen „Menschen aus einer pastoralen Begegnung“ nur das mit, „was zu ihnen passt“<sup>123</sup>. Im Konzept der „Ermöglichungspastoral“<sup>124</sup> soll es nun darum gehen, die Begegnung zwischen pastoral Tätigen und Menschen in ihren alltäglichen Lebenswelten miteinander in Beziehung zu bringen. Entscheidend ist die pastorale Beziehung – nicht der Inhalt, der sich darin artikuliert; denn: Eine „heilsam-heilende Beziehung“ ist unerlässlich „für den Erwerb von ‚Selbststeuerungskompetenzen‘ für ein eigenes ‚Leben in Fülle‘“<sup>125</sup>. Die Beziehung und damit die Haltung der pastoral Tätigen wird zum entscheidenden Instrument der Pastoral. Sie darf nicht auf Bewirken ausgerichtet sein, sondern muss von einer Haltung des Ermöglichens geprägt sein. Nur so kann sie Menschen ernst nehmen. Dabei muss sie an die Lebenswelten von Menschen, an ihre Alltäglichkeit anknüpfen. Nur so kann es zum „Dialog mit dem Lebensgefühl, den Lebenswelten und Wertorientierungen der Menschen in der Postmoderne“<sup>126</sup>, mit ihrer Konstruktion von Wirklichkeit und Wahrheit kommen.

Entsprechend werden Pluralisierung und Individualisierung kulturalistisch als Wertvorstellungen ohne jeden Bezug zur politisch-ökonomischen Wirklichkeit wahrgenommen und als Ausdruck eines selbstbestimmten Lebens, als Verwirklichung von Freiheit und Mündigkeit

interpretiert. In ihrer Suche nach Anschluss an die post-modernen Lebenswelten werden Pluralisierung und Individualisierung zugeschriebene Wertvorstellungen nicht problematisiert, sondern umstandslos „als Chance für die Weiterentwicklung einer Kirche im Werden“<sup>127</sup> begriffen. So können Menschen auch in Sachen Religion lernen, ihr Leben selbst zu steuern, also autopoietisch immer neu zu erzeugen. So ganz von selbst geht das jedoch auch wieder nicht. Sie sind schon auf Ratgeber-/innen, d. h. in diesem Fall auf pastoral Tätige angewiesen, die hilfreiche Arrangements ausfindig machen, mit denen „die Relevanz des Glaubens für das alltägliche Leben des Menschen erfahrbar werden kann“<sup>128</sup>.

Ermöglichungspastoral fügt sich ein in Vorstellungen einer Kirche, wie sie den Konzepten der Organisationsentwicklung entsprechen: „Die Kirche lebt mit und unter den Menschen. Sie hört ihnen zu, um ihre Sprache zu verstehen und Bedürfnisse und Interessen wahrzunehmen. Sie orientiert ihre Kommunikation (Sprache, Inhalt, Medien) am Kommunikationsverhalten ihrer Adressaten [...].“<sup>129</sup> Was im Jargon der Ermöglichungspastoral so menschenfreundlich und wertschätzend daherkommt, läuft ähnlich wie die Ermöglichungsdidaktik auf ‚Hilfe‘ zur Anpassung an die gesellschaftlichen Verhältnisse und Zurichtung für möglichst reibungsloses Funktionieren hinaus.

### 3. Theologische Legitimationen und Widersprüchlichkeiten

#### 3.1 Zum theologischen „Überbau“ einer „unternehmerischen Kirche“

Die pastoralen Neuorientierungen in der Kirchenkrise nehmen für sich in Anspruch, die Wege weiterzugehen, die das II. Vatikanische Konzil als Korrekturen des I. Vatikanischen Konzils eröffnet hatte. Das I. Vatikanum hatte sich gegen die Aufklärung und den mit ihr einhergehenden Zerfall der kirchlichen Macht und ihrer Lehre gestellt. Sie hatte versucht, sich in einem geschlossenen Macht- und Lehrsystem gegen die Moderne abzusichern. Die es legitimierende Theologie orientierte sich an ‚objektiv gültigen Wahrheiten‘, die von Zeitumständen ebenso unabhängig sein sollten wie von menschlichen Erfahrungen. Mit dem II. Vatikanischen Konzil kam nun jene Theologie zur Geltung, die für eine ‚anthropologische Wende‘ in der Theologie steht und in Deutschland vor allem mit dem Namen Karl Rahner verbunden ist. Rahner löst die Frage nach Gott aus der Geschlossenheit des neuscholastischen kirchlichen Lehrsystems und reflektiert sie im Zusammenhang mit der Erfahrung von Menschen auf der Suche nach Erkenntnis und Freiheit. Einen Zugang zur Frage nach Gott sieht er darin, dass Erkenntnis transzendental über die Erkenntnis der Einzelgegenstände hinausweist auf das Ganze menschlichen Lebens, wie auch Freiheit über den Einzelnen hinausweist auf den Anderen. Darin dass Erkenntnis und Freiheit den einzelnen Gegen-

stand „auf das eine Ganze des menschlichen Daseins“<sup>130</sup> transzendental überschreiten, sind sie auf Gott hin geöffnet, so dass Gott in den Erfahrungen menschlicher Erkenntnis und Freiheit erkannt werden kann. Damit kann jede theologische Aussage anthropologisch gewendet formuliert werden.

Die Berufung auf Rahners ‚anthropologische Wende‘ ist bei den Kirchenentwicklern ausgesprochen beliebt, scheint sie doch den unmittelbaren Bezug auf die Erfahrungen des Einzelnen zu legitimieren. Während Rahner jedoch auf der Verbindung von Erfahrung und Erkenntnis besteht und mit Erfahrung eine transzendente Erfahrung meint, die auf das ‚Ganze‘ hin öffnet, wird Erfahrung bei Kirchenentwicklern unmittelbar kurzgeschlossen mit Alltag und Lebensgefühl, mit Milieus und Lebenswelten und darin mit Wertorientierungen in der Postmoderne. Rahners – durchaus transzendental und existential verengter – Bezug auf das Ganze wird gestrichen zugunsten einer eindimensionalen Affirmation unmittelbarer Erfahrungen. Schließlich sollen „die Veränderungen in den Wertvorstellungen der Menschen – Pluralisierung und Individualisierung – [...] nicht problemorientiert, sondern als Chance für die Weiterentwicklung einer Kirche im Werden begriffen werden“<sup>131</sup>. Ohne transzendierenden Bezug auf das ‚Ganze‘ wird die umstandslos und unmittelbar affirmierte eigene Lebenswelt als „signifikanter Ort der Gotteserfahrung“ und als „der Bewährungsort des Glaubens“<sup>132</sup> gesehen.

In der Nähe zur ‚anthropologischen Wende‘ bewegt sich der Hinweis auf die Inkarnation, die Menschwer-

dung Gottes in Jesus Christus, als Legitimation der Kirchenentwicklungsprozesse. In ihr komme – so Gundo Lames – „die unhintergehbare und unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen“ zum Ausdruck – bis hin zur Hingabe Jesu am Kreuz und seiner Auferstehung als „Erlösungs- und Befreiungstat Gottes“<sup>133</sup>. Beim Rekurs auf die Menschwerdung Gottes bleiben die historischen Konflikte, die mit der Rede von Jesu Kreuz und Auferstehung verbunden sind, unartikuliert. Unsichtbar bleibt, dass Jesu Kreuzigung einem Konflikt mit der Macht Roms entsprang und seine Auferstehung als Bestätigung seines in den Konflikt mit der römischen Macht führenden Redens und Handelns verstanden werden muss. Die reale Geschichte verschwindet in der zeit- und kontextlosen Leerformel von der „unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen“.

In Kontinuität zu einem um alle gesellschaftlichen Konflikte bereinigten „Ursprungsgeschehen“ kann die Kirche ihren Weg zu ‚den‘ Menschen suchen. Er wird gesucht in den Prozessen der Kirchenentwicklung, in denen sich „die dauernde Aktualisierung von Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in struktureller Kontinuität zum Ursprungsgeschehen“<sup>134</sup> vollzieht. Dies soll der Kirche helfen, aus ihrer Fixierung auf sich selbst auszubrechen, um – wie Lames eine Formulierung des widerständigen Dietrich Bonhoeffer aufgreifend formuliert – „Kirche [...] für andere“<sup>135</sup> zu sein. Bonhoeffers Formulierung wird zwar aufgegriffen, aber nicht sein Widerstand gegen den Nationalsozialismus und eine Kirche, die mit diesem gemeinsame Sache machte. ‚Kirche sein für andere‘

verflüchtigt sich dazu, – so Lames mit den Worten von Mitschke-Collande<sup>136</sup> – „gegenüber der ganzen Welt und allen Menschen eine positive Grundhaltung einzunehmen“<sup>137</sup>.

Ähnlich wie Bonhoeffer wird auch Rahner in diesem Zusammenhang wieder einmal umstandslos für die Entwicklung einer unternehmerischen Kirche vereinnahmt. Aufgegriffen wird seine Forderung nach einer „dienend besorgten Kirche“<sup>138</sup>. Ausgeblendet bleibt, dass Rahner eine „dienend besorgte Kirche“ für „Menschen am Rande der Gesellschaft“ fordert, deren Sorge „allen denen“ gilt, „die keine Macht haben und der Kirche keinen eigenen Machtzuwachs bringen können“<sup>139</sup>. Zugleich positioniert sich Rahner mit der zitierten Formel gegen eine gesellschaftlich angepasste Kirche, die sich nur um sich selbst dreht. Als abschreckendes Beispiel verweist er auf die Kirche im Nationalsozialismus, der „das Schicksal der Juden“ gleichgültig war, weil sie auch in dieser Zeit „mehr an sich selbst, an den Bestand der Kirche und ihrer Institutionen gedacht“<sup>140</sup> hat. Und angesichts gegenwärtiger „Un- gerechtigkeit und Tyrannei [...] müßten wir uns eigentlich wundern, wie wenig die Kirche in Konflikt gerät mit gesellschaftlichen Institutionen und Machträgern, außer in den Fällen, wo diese die Kirche unmittelbar und ausdrücklich selbst angreifen“<sup>141</sup>.

Bereinigt um alle gesellschaftskritischen Irritationen verkommt die Berufung auf Bonhoeffers Rede von einer „Kirche für andere“ ebenso wie Rahners Forderung nach „einer dienend besorgten Kirche“ zum unverbindlichen Label einer Kirche „in der Doppelstruktur von

Gemeinschaft und Dienstleistung“, in der „die Nachfrageseite und die Qualität der Anbieterseite in einen unmittelbaren Zusammenhang“<sup>142</sup> kommen. Dieser Zusammenhang soll harmonisch zum Nutzen aller Beteiligten ausgestaltet werden. Die Seite der Nachfrager erhält Aufmerksamkeit, Kommunikation und fachliche Kompetenz vom Anbieter, der sich wiederum so verändern muss, dass er den Ansprüchen der Nachfrager gerecht werden kann. Und auch dies wird wieder zum Nutzen der sich ständig perfektionierenden Anbieter.

Theologisch können die notwendigen Veränderungsprozesse dann wieder gedeutet werden als Ausdruck einer ‚ecclesia semper reformanda‘ (d. h. einer sich immer wieder erneuernden Kirche). In einer sich unternehmerisch ‚reformierenden‘ Kirche kann die „Dienstleistung“ zum „Grundmodus aller kirchlichen Vollzüge“ werden, „nicht nur jener des Dienstleistungsunternehmens, sondern auch jener der Glaubensgemeinschaft“ – wie Lames<sup>143</sup> Norbert Schuster<sup>144</sup> zustimmend zitiert. Die harmonische Identität von Glaubensgemeinschaft und Dienstleistungsunternehmen will sich durch Konflikte nicht irritieren lassen – auch nicht durch die Erkenntnis, dass die gesellschaftlichen Krisenzusammenhänge die Basis wachsenden Bedarfs an kirchlichen Dienstleistungen sind, während sie ihnen zugleich die Grundlage entziehen. Aber gesellschaftskritische Kategorien waren bereits aus dem vermeintlichen ‚Ursprungsgeschehen‘ getilgt und in der Lesart einer dienenden Kirche entsorgt. Und so sucht sich die Kirche wieder einmal als Institution zu retten, diesmal als vermeintlich ‚dienende Kirche‘ auf einer illusorischen

ökonomischen Grundlage. Das zu erkennen, erforderte eine kritische Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Verhältnissen, die aber im Interesse einer harmonischen Anpassung affirmiert werden.

Für den Theologen Jochen Hilberath ist die Hinwendung zum Menschen identisch mit der Hinwendung zum Subjekt.<sup>145</sup> Mit der „kopernikanische[n] Wende“<sup>146</sup> des II. Vatikanischen Konzils von der Hierarchie zum Volk Gottes werden sich die Gläubigen ihres Subjektcharakters bewusst. Die Kirche wird nun von der gemeinsamen Berufung und Sendung aller Gläubigen her gedacht und die Hierarchie als Leitungsstruktur in das Grundverständnis der Kirche als Volk Gottes, der Gemeinschaft aller Gläubigen, eingeordnet. Daraus leiten die Kirchenentwickler entsprechend zur ‚Ermöglichungspastoral‘ eine ‚Ermöglichungshierarchie‘ ab, insofern „der Dienst der sakramentalen Leitung“ nun neu verstanden werden kann „als Dienst der Ermöglichung, als Dienst an der gemeinsamen Bewusstwerdung und an der gemeinsamen Verantwortung des Kircheseins [...]“<sup>147</sup>.

Langer theologischer Rede kurzer Sinn: Eine unternehmerische Kirche braucht unternehmerische Christen. Diese müssen auf der Basis von Wertschätzung und Achtsamkeit sowie im Horizont des Paradigmas „einer partizipativen Kultur des Kircheseins“<sup>148</sup> für ihre Aufgabe durch entsprechende Schulungen zugerüstet werden. Diese zielen zunächst auf die Priester und andere Hauptamtliche und dann auf alle Getauften. Im Blick auf Hauptamtliche soll eine „Angestelltenmentalität“ durch eine „unternehmerische Haltung“<sup>149</sup> ersetzt werden, die bereit ist,

Gestaltungsspielräume kreativ zu nutzen und Betroffene mitwirken zu lassen. Schließlich sollen alle zu Subjekten gewordenen Gläubigen – analog zu den Ratgebern für ein ‚unternehmerischen Selbst‘ – so geschult werden, dass sie ‚Eigenverantwortung‘ für die ‚unternehmerische Kirche‘ übernehmen können. Notwendig dazu ist „eine möglichst breit geteilte Visionsentwicklung«. Hier sollen „Christen selbst entdecken und sich zu eigen machen können, was und wie sie in Zukunft Kirche sein wollen“<sup>150</sup>. Im Sinne des Unternehmens können sie ja nur dann ‚unternehmerische Christen‘ sein, wenn sie sich mit den Unternehmenszielen so identifizieren, als seien es ihre ureigenen.

Hier kommt das zur Geltung, was Ulrich Bröckling Foucaults Begriff der ‚Menschenführungskünste‘ aufnehmend als „Strategien und Programme der Fremd- und Menschenführung“ beschreibt. Es sind „sanfte Selbst- und Sozialtechnologien, die über freiwillige Mitwirkung, personale Bindungen, den zwanglosen Zwang des besseren Arguments oder ökonomische Anreize operieren“<sup>151</sup>. Sie werden angewandt von „Guten Hirten“, die sanft führen und vermeintlich an das anknüpfen, was mit dem Menschsein gegeben zu sein scheint<sup>152</sup>. Für widerpenstige Schafe bietet die Organisationsentwicklung ein „Widerstandsmanagement“<sup>153</sup> an, mit dessen Hilfe Ängste abgebaut, Altes und Neues verknüpft, Menschen bei ihren Motivationen abgeholt werden können. Wenn das nicht zum Ziel führt, wird am Ende mit autoritären Maßnahmen wie Einbestellungen zu den entsprechenden Schulungen durchgesetzt, was auf sanften Wegen nicht zu erreichen ist.

### 3.2 Biblisch-theologische Zählung der Widerspenstigen

In ihren Ängsten vor den Innovationen der ‚unternehmerischen Kirche‘ sollen die Widerspenstigen auch biblisch da abgeholt werden, wo sie stehen. Abel<sup>154</sup> bezieht sich auf das babylonische Exil, die Verbannung der führenden Schichten Israels nach der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier (im 6. Jh. v.u.Z). In Entsprechung dazu sieht er nun die „Kirche im Exil“<sup>155</sup>. Weil die Aufbrüche zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ vielen so schwer fallen, „trifft weniger der Appell zum Aufbruch, sondern mehr das Bild des Exils das Lebensgefühl der Glaubenden“<sup>156</sup>. Mit diesem Bild („An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten [...]“, Ps 137,1) können Erfahrungen von Trauer und Ohnmacht angesichts der krisengeschüttelten kirchlichen Situation gedeutet, aber auch Impulse für Aufbruch und Veränderung freigesetzt werden. Im Blick auf Letzteres beruft sich Abel auf den Propheten Ezechiel, der Israel „ein Haus der Widerspenstigkeit“ (Ez 12,2) genannt hatte. Israels ‚Widerspenstigkeit‘ sah Ezechiel in seinen Versuchen, mittels des Königtums Herrschaftsstrukturen anderer Völker zu übernehmen und sich dabei von den Traditionen der Befreiung zu verabschieden. Ezechiel konfrontiert Israel mit den Konsequenzen solcher Widerspenstigkeit. Abel sieht den „Sinn der Konfrontation“ darin, „sich und den anderen zur Veränderung auf Gott hin zu bewegen“<sup>157</sup>. Die Bereitschaft, sich den Wegen Gottes zu öffnen, wird mit der Bereitschaft kurzgeschlossen, sich für die Prozesse der Kirchenentwicklung zu öffnen. Noch

unmittelbarer beruft sich das Trierer Synodendokument auf göttliche Autorität: „Gott hat einen Plan für die Welt, für alle Menschen unserer Zeit und auch für die Kirche von Trier“<sup>158</sup>.

Entscheidend – und geradezu exemplarisch für den Bezug auf biblische Texte in der Durchsetzung einer ‚unternehmerischen Kirche‘ – ist nun auch hier, dass der historische und gesellschaftliche Kontext der Texte ignoriert wird – bei Ezechiel z.B. die Herrschaftskritik am Königtum und die mit seiner Institutionalisierung einhergehenden Prozesse der Umverteilung des Landes, der Verarmung, Verschuldung und sozialen Spaltung. Kontextlos können die Texte unmittelbar assoziativ auf die kirchliche Lage bezogen werden. Mit dem Text des Propheten Ezechiel kann nun den bei der Kirchenentwicklung Zaudernden die Notwendigkeit deutlich gemacht werden, vom Alten und Vertrauten schmerzvoll Abschied zu nehmen und sich dem Neuen zuzuwenden. Der Bezug auf die Bibel wird zu einer Brücke, die – je nachdem – sanft oder auch autoritär hinführt zu den Konzepten der Organisationsentwicklung: „Organisationsentwicklung [...] setzt auf den Bruch mit Strukturen, Strategien und Kultur von Organisationen zu Gunsten der Neuorientierung; sie kann im radikalen Wandel der Kirche ein hilfreiches Instrument sein, um erstarrte Tiefenstrukturen zu überwinden.“<sup>159</sup> Sind die biblischen Impulse zur Herrschaftskritik und deren Aufnahme im Zusammenhang einer auf gegenwärtige Verhältnisse zielenden Gesellschaftskritik stillgelegt, kann an die Stelle eines ‚radikalen Wandels‘ der Gesellschaft ein ‚radikaler Wandel‘ der Kirche treten.

Sie versucht, sich durch Anschlussfähigkeit an eine Gesellschaft zu retten, die radikal zu kritisieren und zu überwinden wäre.

Auch diejenigen, die sich im Horizont einer Verbindung von Theologie und Gesellschaftskritik bewegen, sollen bei der Kirchenentwicklung mitgenommen werden. Eine Brücke dazu wird von Lames<sup>160</sup> mit der Verbindung zum biblischen Gedanken des Reiches Gottes geschlagen. Mit ihm kommt die Spannung zwischen seiner gegenwärtigen partiellen Verwirklichung und seiner Orientierung auf eine noch ausstehende Zukunft, die anders ist als die gegenwärtigen Verhältnisse, ins Spiel. Da liegt es durchaus nahe, sich auf den Begriff der „gefährlichen Erinnerung“<sup>161</sup> zu beziehen, den Metz als zentrale Kategorie seiner gesellschaftskritischen Theologie geprägt hat. Er zielt auf ein Verständnis christlichen Glaubens, das diesen als eine Erinnerung versteht, die in ihrem Charakter als ‚memoria passionis‘ den Plausibilitäten der herrschenden Gesellschaft subversiv zuwiderläuft<sup>162</sup>. Darin sieht Lames zwar eine „Art Dauerkonflikt“ der Kirche mit „jeder gesellschaftlichen Entwicklung“<sup>163</sup> angelegt. Mit dem ‚jeder‘ wird der Konflikt jedoch in prinzipielle und ontologische Dimensionen verlagert und entschärft. Hinter dem ‚jeder‘ verschwindet die Reflexion des jetzt zu verhandelnden Konflikts mit der kapitalistischen Gesellschaft. Die Beteuerung, Kirchenentwicklung bewege sich „nahezu ausschließlich in Auseinandersetzung und Konflikt mit sich und der Welt“<sup>164</sup> ist damit dementiert – erst recht, wenn die Affirmation der Systemtheorie den Konzepten der Kirchenentwicklung inhärent ist.

Eine Ahnung der Differenz zwischen den Inhalten jüdisch-christlicher Glaubenstradition und der Anschlussuche an Lebens- und Alltagswelten, an Milieus und postmoderne Mentalitäten, findet sich auch bei anderen Autoren. Sie finden ihren Niederschlag in beschwörenden Versicherungen, die Gebundenheit an die Inhaltlichkeit des Glaubens werde nicht – wie es im konstruktivistischen Jargon heißt – seiner ‚Gangbarkeit‘ geopfert oder auf seine Passgenauigkeit zur ‚Alltagstauglichkeit‘ reduziert.<sup>165</sup> Hempelmann beteuert, die „Lebensweltperspektive“ sei „nicht mit dem Evangelium identisch“ und „natürlich“ solle „vorhandene Religiosität nicht mit dem Evangelium gleichgesetzt werden“<sup>166</sup>. Solche Aussagen zielen darauf, Kräfte zu beruhigen bzw. zu gewinnen, die auf der Inhaltlichkeit der jüdisch-christlichen Tradition bestehen. Dabei dürften in diesem Zusammenhang weniger gesellschaftskritisch orientierte Christen, die auf der Kontextualisierung der humanen und emanzipatorischen Potenziale der jüdisch-christlichen Erinnerung bestehen, im Blick sein, sondern eher traditionell und fundamentalistisch orientierte Kräfte bis in Kreise der Hierarchie, die Aufbrüche zur Kirchenentwicklung abbremsen. In der aktuellen Auseinandersetzung um den Weg der Kirche stellt z. B. der Kölner Erzbischof, Kardinal Woelki, der Lebenswirklichkeit das Wort Gottes gegenüber und betont den christlichen Dissens gegenüber „einer neuen Lebenswirklichkeit, die nun endlich bejaht werden“<sup>167</sup> solle. Woelkis Betonung des Dissenses beruht auf einem fundamentalistischen Verständnis des Wortes Gottes, das ohne große Reflexion auf historische Vermittlungen um

die Inhalte des Wortes Gottes zu wissen meint. Solchem Offenbarungsfundamentalismus entspricht das nicht weniger ‚fundamentalistische‘ Pochen der Kirchenentwickler auf die ‚Lebenswirklichkeit‘. Diejenigen, die auf ‚Offenbarung‘, und diejenigen, die auf ‚Lebenswirklichkeit‘ insistieren, sind vereint in der Verweigerung einer kritischen Reflexion der Verhältnisse, die sowohl den historischen Kontext der Offenbarung wie die gesellschaftliche Vermittlung der gegenwärtigen Lebenswirklichkeiten einzubeziehen hätte.

#### **4. Zur Kritik der kirchlichen Liaison von Lebenswirklichkeit, Organisationsentwicklung und Systemtheorie**

Die von einigen Kirchenentwickler-/innen gelegentlich wahrgenommene Spannung zwischen Evangelium und Lebenswirklichkeit wird aufgehoben und in der Affirmation der durch den postmodernen Kapitalismus bestimmten Lebenswirklichkeit wieder negiert. Dies hängt mit der zentralen Bedeutung der mit der Systemtheorie eng verbundenen Organisationsentwicklung zusammen. Sie wird zu einer wesentlichen Grundlage, wenn es darum geht, Menschen in ihren Lebenswirklichkeiten zu erreichen, die Erfahrung der ‚Alltagstauglichkeit des Glaubens‘ zu ermöglichen und dabei auch noch die Kirche so rundum zu erneuern, dass sie als Institution hinreichend Rücken-deckung und „Richtungsbestätigung“<sup>168</sup> für die Prozesse der Kirchenentwicklung geben kann.

Bei Rainer Bucher<sup>169</sup> scheint die Organisationsentwicklung als „ein Instrument der Selbstreflexion und vor allem der Selbstformierung“<sup>170</sup> bereits zum ‚depositum fidei‘, zum Grundbestand der Glaubenslehre, aufgestiegen zu sein. Er sieht sie im Zusammenhang der Öffnung des II. Vatikanischen Konzils für die moderne Welt und seiner Feststellung: „In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem die Erkenntnisse der Psychologie und Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden [...]“<sup>171</sup> Bucher sieht darin „die lehramtliche Basis der Organisations- und Gemeindeberater/-innen“<sup>172</sup>. Der theologische Grund für die Verbindung von Theologie und ‚Profanem‘ ist das Verständnis Jesu. In ihm finden göttliche und menschliche Natur zu einer paradoxen Einheit zusammen. Das gilt in analoger Weise auch für die Kirche. Wer sich nun der Organisationsentwicklung verweigert, akzeptiert nicht, dass ähnlich wie in Christus auch in der Kirche Göttliches und Menschliches zusammengehören. Daraus folgert Bucher, dass die Ablehnung der Organisationsentwicklung „mit einer alten christologischen Häresie als ekklesiologischer Monophysitismus bezeichnet werden muss“<sup>173</sup>. Im Klartext: Wer keine Organisationsentwicklung für die Kirche will, macht die Kirche zu einer rein göttlichen Angelegenheit und negiert ihre konstitutive Verbindung mit Menschlichem, meint also „die Kirche besitze zuletzt nur eine, eben eine göttliche Natur und alles andere sei mehr oder weniger zu vernachlässigen“<sup>174</sup>. Aus der Verbindung von ‚Göttlichem‘ und ‚Menschlichem‘ in der Kirche wird in ebenso aben-

teuerlich-schlichter wie falscher Unmittelbarkeit die Notwendigkeit der Organisationsentwicklung abgeleitet, die dadurch geradezu einen onto-theologischen Status erhält.

Aus der Liaison mit Organisationsentwicklung und Systemtheorie soll Heil für die Kirche erwachsen – und das in zweifacher Hinsicht: Zum einen: Sie gewinnt an Handlungsfähigkeit, indem sie sich von den überforderten Subjekten ab und den Systemen zuwendet. Bucher versteht dies auch als Korrektur der aus Rezeption der kritischen Theorie herrührenden „emanzipatorisch-pathetische[n] Subjektrhetorik“ mit „einer geradezu ‚explosiven Konjunktur des Subjektbegriffs‘“<sup>175</sup>. Sie habe zu einer „Überschätzung und Überforderung des Einzelnen“<sup>176</sup> geführt. Dem „setzt der systemische Blick die schlichte aber weitreichende Erkenntnis entgegen, dass wir eben Subjekte im Wortsinne sind, also Unterworfenen einer Struktur, der gegenüber wir alles andere sind, aber sicher nicht frei“<sup>177</sup>. Solche Einsicht müsste doch die kritische Frage nach der Struktur nahelegen, denen die Subjekte unterworfen sind – und dies umso mehr als mit dem II. Vatikanischen Konzil die Kirche die neuzeitliche Wende zum Subjekt gerade erst nachvollzogen hatte, ganz zu schweigen von den emanzipatorischen Interessen, von denen die biblischen Traditionen geprägt sind. Würde nach der unterwerfenden Struktur gefragt, stände eine Reflexion der Verhältnisse an, die Menschen zu Unterworfenen der kapitalistischen Vergesellschaftung macht. Daraus ließen sich schwerlich unmittelbare und möglichst schnell greifende Handlungsstrategien zur Rettung der Kirche ableiten. Solche Erkenntnis konfrontiert zunächst einmal mit den

Grenzen, auf die das Handeln im Rahmen der kapitalistischen Formen stößt. Erst auf der Grundlage von deren Negation kann sinnvoll darüber nachgedacht werden, was in dieser Situation Aufgabe und Rolle der Kirche ist und in welche Richtung sie zu reformieren ist.

Unter dem Druck schnellen Handelns meint die Kirche, sich keine unterbrechende und irritierende Reflexion leisten zu können. Statt dessen setzt sie auf optimistischen Elan. Den vermittelt die Organisationsentwicklung in ihrer Bindung an die Systemtheorie, in dem sie – jenseits der Illusionen, ein Gesamtsystem durch Planung und direkte Handlungsmacht der Subjekte steuern zu können – „so etwas wie ein grundsätzliches Vertrauen in die Umbau- und Steuerungsfähigkeit sozialer Systeme“<sup>178</sup> ermöglicht. Das setzt „eine geradezu ansteckend optimistische Sicht der Dinge“ frei. „Ein Hauch von Machertum umweht die Szene, und das unterscheidet sich durchaus positiv von der sonst üblichen ‚Man kann ja doch nichts machen! – und ‚Es ändert sich ja doch nichts!‘ Atmosphäre [...]“<sup>179</sup>

Eine zweite Heilswirkung der Organisationsentwicklung wird in der Veränderung der Kirche als institutionellem Machtsystem gesehen. Die „Herrschaftsbeziehungen zwischen Anweisenden“ wandeln sich „in Tauschbeziehungen zwischen Anbietern/Anbieterinnen und Nachfragenden“<sup>180</sup>. Dieser Wandel in der Vergesellschaftungsform des Religiösen eröffnet einen Horizont, in dem die Kirchen zu effektiven Anbietern auf dem Markt von Sinn und Lebensbewältigung werden können. Dann wird die Kirche zu einem Raum der Ermöglichung der „Erlebbarkeit der Gnade Gottes“<sup>181</sup> in vorbehaltlos erfahrener

Wertschätzung der Menschen, wie sie sind, in sensiblem Eingehen auf sie und in damit verbundener loslassender Zurücknahme von Kontrolle und Steuerung der Einzelnen<sup>182</sup>. Die Heilswirkung der Organisationsentwicklungskonzepte schätzt Bucher als so überzeugend ein, dass sie sich „gegen den Geist des ‚Weiter so‘ durchsetzen“ werden. „Denn OE passt einfach zu gut auf die Bedürfnisse einer Kirche in den epochalen Krisenprozessen der späten Moderne“<sup>183</sup>.

Die Verbindung zwischen Organisationsentwicklung und Systemtheorie führt alle beschwörenden theologischen Deklamationen der Differenz zwischen dem Reich Gottes und gesellschaftlichen Verhältnissen ebenso ad absurdum wie die Rede von Glaube als ‚subversiver Erinnerung‘ und die Versicherungen, es gehe der Kirche um ‚die‘ Menschen. Bereits Johann Baptist Metz, der in seiner gesellschaftskritischen Theologie die Differenz zwischen Reich Gottes und Herrschaftsverhältnissen betont und den Begriff der ‚subversiven Erinnerung‘ als Einspruch der emanzipatorischen Traditionen christlichen Glaubens gegen theologische Tendenzen gesellschaftlicher Anpassung geprägt hat, kritisierte aus dieser Perspektive bereits Ende der 1980er Jahre das Verschwinden des Menschen in subjektlosen Systemen: „Zumindest bei französischen Denkern ist dieser Tod des Menschen eine ausgemachte Sache. Und deutsche Gründlichkeit hat ihn auch schon systemtheoretisch erläutert und eingeordnet: Es gibt keine Subjekte, nur selbstreferentielle Systeme.“<sup>184</sup>

Die Grenzen der Metz’schen Kritik zeigen sich jedoch darin, dass sie Individuum („den‘ Menschen) und Sub-

jekt in eins setzt und sich in der aufklärerischen Polarität von Subjekt und Objekt bewegt. So will Metz gegen den ‚Tod des Menschen‘ seine „subjekthafte Identität“<sup>185</sup> retten. Mit Robert Kurz hingegen wäre zu sehen, dass „das Subjekt nichts anderes“ ist „als der bewusste (individuelle wie institutionelle) Träger der subjektlosen Verwertungs- bewegung“<sup>186</sup>. Vor diesem Hintergrund kann der sich in systemtheoretischem Denken spiegelnde Abschied vom Subjekt als Verabschiedung der Subjektillusionen verstanden werden. Er führt aber nicht zur Emanzipation der Individuen von der Subjektform, sondern zur Akzeptanz ihrer Unterwerfung unter subjektlos sich selbst erschaffende und erhaltende Systeme, in denen sich die abstrakte Herrschaft der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung entfaltet.

Der Begriff des Systems umfasst alle sozialen Kontakte. Insofern erhebt die Systemtheorie den Anspruch, eine allgemeine, also universelle Theorie sozialer Systeme darzustellen. An die Stelle des Subjekts der Aufklärung, dessen Autonomie und Geschichtsmächtigkeit an die unreflektiert vorausgesetzte kapitalistische Vergesellschaftung gebunden war, treten Bewegungen autopoietischer Systeme. Dann aber verschwindet „jeder Begriff des Ganzen der Gesellschaft“<sup>187</sup> und mit ihm die Frage nach der Konstitution von Herrschaft. „Für die Systemtheorie ist jede Herrschaftskritik so sinnlos wie eine Kritik des Blutkreislaufs oder der Evolution.“<sup>188</sup> „Herrschaft‘ verschwindet in Systemfunktionen, die sich mit logischer Notwendigkeit vollziehen und so ihren Herrschaftscharakter verbergen. ‚Subjekte‘ werden zu ‚Umwelten‘ von Systemen, die mit anderen Systemen in Beziehung treten.

Das System ist auf jeder Ebene sozialer Beziehungen als präexistent und unkritisierbar vorausgesetzt.

Ohne Akteure kann auch Geschichte nicht mehr gedacht werden. Sie „löst sich in die Zeitlosigkeit einer übergreifenden abstrakten Struktur- und Systemlogik auf, die Natur und Gesellschaft gleichermaßen nach übergreifenden ewigen Gesetzmäßigkeiten steuert“<sup>189</sup>. Krisen können nur als Störungen der Systemprozesse wahrgenommen werden. Handeln reduziert sich darauf, sich selbst bzw. die eigene Institution, das eigene Unternehmen als Umwelt für andere Systeme anschlussfähig zu machen. „An die Stelle der sich historisch legitimierenden Kritik tritt das Achselzucken des gesellschaftstheoretischen Kybernetikers. Damit ist das Endstadium des kontemplativen Theoretikers ebenso wie des Machers erreicht. Die Spur wird verwischt, der kritikable Begriff des Werts oder der kapitalistischen Verwertungsbewegung verschwindet am Ende seiner Durchsetzungsgeschichte im ahistorischen Nirwana der Form eines ‚Systems überhaupt‘ und seiner ‚Strukturalität überhaupt‘.“<sup>190</sup>

Die von der Kirche mittels der Konzepte der Organisationsentwicklung vorangetriebenen Veränderungen sind nichts anderes als Anpassungsleistungen an die Systemnotwendigkeiten der omnipräsenten und omnipotenten gesellschaftlichen Systeme. Wie darin die Chance für die Kirche liegen soll, „endlich Verantwortung zu übernehmen für die Präsenz des Evangeliums heute“<sup>191</sup>, muss schleierhaft bleiben. Entgegen aller Beteuerungen, mittels Organisationsentwicklung „nahe bei den Menschen“<sup>192</sup> zu sein, bleibt einer ‚unternehmerischen Kirche‘ nichts an-

deres übrig, als Menschen den sich selbst erschaffenden und erhaltenen Systemen auszuliefern und dabei pastorale Anpassungs- und Entlastungshilfen anzubieten und das Scheitern von Menschen in und an ihren Anpassungszwängen pastoral zu begleiten.

Ausdrücklich formuliert findet sich das Angebot solch pastoraler Begleitung in dem Text „Chancengerechte Gesellschaft. Leitbild für eine freiheitliche Ordnung“<sup>193</sup> der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz. In diesem Text tritt die Kommission für einen sozialpolitischen Paradigmenwechsel von der Verteilungs- zur Chancengerechtigkeit ein. Dem Einzelnen soll in neoliberaler Manier durch Sozialabbau und die Stärkung von Eigenverantwortung mehr Freiheit ermöglicht werden.<sup>194</sup> Dass dabei Menschen scheitern, registriert die bischöfliche Kommission durchaus. Da es um Eigenverantwortung geht, wird aus dem Scheitern ein Versagen. Als Antwort offeriert die Kommission das Angebot pastoraler Begleitung und versieht es mit dem Hinweis auf ihre Kompetenz für Fälle des Versagens: „Gerade der christliche Glaube weiß um die Vielfalt menschlichen Versagens, aber ebenso um die Möglichkeiten des Neubeginns.“<sup>195</sup>

Als nicht anschlussfähig gilt die biblische Tradition prophetischer Kritik, in der Einspruch zu erheben wäre gegen die kapitalistische Gesellschaftsform, die in ihrer sich zuspitzenden Krise gezwungen ist, immer mehr Menschen dem abstrakten Selbstzweck der Kapitalverwertung zu opfern und die Grundlagen des Lebens zu zerstören. Verraten werden dabei alle, die unter diesen Prozessen zu lei-

den haben. ‚Gerettet‘ wird die Illusion, Auswege aus der Kirchenkrise mittels einer Kirchenentwicklung hin zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ finden zu können. Um ihrer vermeintlichen Selbsterhaltung willen ist die Kirche bereit, sich den Verhältnissen des Krisenkapitalismus anzupassen. Und wieder einmal geht es – wie so oft in der Geschichte der Kirche – nicht um ‚die Menschen‘, sondern um die Kirche. Die mit der Systemtheorie verbundene Organisationsentwicklung ist das Instrument einer innovativen Veränderung ‚nach innen‘ um den Preis der Anpassung ‚nach außen‘.

## 5. Welche ‚Religion‘ hat eine ‚unternehmerische Kirche‘ im Angebot?

### 5.1 Ein esoterisierter christlicher Glaube

Die Kirchen müssen registrieren, dass sie „in der Dynamik moderner aufgeklärter Gesellschaft in Europa bisher strukturell gesicherte Ankerpunkte“<sup>196</sup> verlieren, während sich gesellschaftlich „eine Art religiöser Markt“ etabliert, „der sich eigene Regeln zu geben scheint und auf dem auch die Programme und Angebote der beiden großen Kirchen verhandelt werden“<sup>197</sup>. Lames sieht die Kirchen „vor die Herausforderung“ gestellt zu überlegen, „wie sie mit den Veränderungen ihrer Einfluss- und Machtbereiche umgehen will“<sup>198</sup>. Damit ist die Frage nach dem Verhältnis der Kirchen zu Prozessen der Säkularisierung und dem für viele überraschenden Wiedererwachen religiöser Konjunkturen in aller Offenheit als

Machtfrage formuliert. Die Versicherungen, es gehe dabei um „politischen Einfluss [...] zugunsten der Menschen“<sup>199</sup>, um „Kirche für andere“, gar um das „Reich Gottes“, die „„gefährliche Erinnerung““<sup>200</sup> an Gottes Zuwendung zu den Armen und Schwachen, die nicht ohne kritische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungen gelebt werden könnten, werden dabei als instrumentelle Legitimationen erkennbar. Die Strategien einer ‚unternehmerischen Kirche‘ zielen darauf, den gesellschaftlichen Machtverlust durch die Sicherung von Marktanteilen auf den blühenden religiösen Märkten zu kompensieren.

Die Kirchen müssen also anschlussfähig werden an die spirituell-religiösen Märkte. Auf ihnen tummeln sich Ratgeber für alles und jedes, Angebote zu Selbst- und Sinnfindung, für Single- und Partnerglück, für Spiritualität, für die Suche nach einem Selbst, das immer mehr Menschen abhanden zu kommen scheint. All das kann mehr oder weniger religiös überhöht und mit einem diffusen Transzendenzbezug aufgeladen sein. Auf Märkten mit religiös-esoterischen Angeboten wählen Menschen nach ihren individuellen Präferenzen wie auf den Märkten des säkularen Konsums aus. Entscheidend ist, dass das Angebot passt. Es muss vor allem brauchbar und alltags-tauglich sein. Wie lukrativ der Markt ist, zeigen einige Zahlen, die Claudia Barth bezogen auf das erste Jahrzehnt des 2. Jahrtausends nennt: „Jährlich werden schätzungsweise 10 Mrd. Euro allein in Deutschland in esoterischen Heilpraxen, Seminarangeboten etc. umgesetzt [...]. Der deutsche Buchmarkt verzeichnet seit 20 Jahren Bestseller

im Esoterikbereich und erzielt 12% seines Jahresumsatzes mit einschlägiger Literatur [...].“<sup>201</sup>

Wenn die Kirchen von solcher Nachfrage profitieren wollen, müssen sie ihre religiösen Angebote auf die Nachfrage auf diesen Märkten ausrichten. An den Bedürfnissen der Religionskunden-/innen nach unmittelbarer Konsumierbarkeit droht jedoch eine Religion, die mit Theologie, also mit einer rationalen Reflexion der Inhalte des Glaubens verbunden ist, zu scheitern. Sie erscheint Kunden-/innen als mit zu viel intellektuellem Ballast behaftet, der zudem noch irritiert, weil er die Frage nach Wahrheit, dem substantiellen Gehalt der religiösen Angebote und damit auch religionskritische Reflexion nicht ausblenden kann.

Wenn sich die Kirche marktkonform aufstellen will, muss sie also intellektuellen Ballast abwerfen, um an eine schwer zu fassende religiöse Alltagskultur anschlussfähig zu werden. Diese Alltagskultur ist zu einem großen Teil esoterisch geprägt.<sup>202</sup> In dieser Feststellung bleibt der Begriff Esoterik schillernd, da unter diesem Label unterschiedliche Facetten der Welt- und Lebensdeutung sowie des praktischen Umgangs mit Sinn- und Lebensfragen zusammenfinden. Etymologisch verweist der Begriff auf das griechische Wort *ἑσωτερικός* (esoterikos), was so viel heißt wie ‚innerlich, nach innen gerichtet‘.

Dies trifft bei aller Unterschiedlichkeit der Vorstellungen im Einzelnen den Kern dessen, was esoterische Vorstellungen verbindet – von der Gnosis über „die esoterisch durchdrungene Lebensreformbewegung der 1920er Jahre“<sup>203</sup> einschließlich ihrer sozialreformerischen und

völkischen Orientierungen bis hin zu der Blüte, die Esoterisches mit der Suche nach Religiös-Spirituellen in den 1990er Jahren erreicht. In ihrem Zentrum steht das Individuum, das nach einer Erlösung sucht, die ‚von innen‘ kommt. Sie wird erwartet von heilenden Kräften der Seele, in der sich Funken eines Göttlichen finden, so dass Selbst- und Gotteserfahrung in eins fallen. Der Weg nach innen lässt Anschluss finden an eine göttlich-geistige Energie, die mit der Seele zugleich den ganzen Kosmos durchwaltet, so dass individuelles Selbst mit einem All-Einen zusammenkommen und an einer kosmischen Harmonie teilhaben oder gar mit dem kosmischen All-Einen verschmelzen kann. „So wird das ‚Außen‘ zum Spiegelbild des ‚Innen‘. Selbsterkenntnis muss demnach zur Welterkenntnis führen, Welterkenntnis zur Selbsterkenntnis.“<sup>204</sup> Da sich Mikro- und Makrokosmos entsprechen, haben Veränderungen im Mikrokosmos Auswirkungen auf den Makrokosmos und damit auch eine heilende Wirkung auf soziale Zusammenhänge. Wenn ich mich verändere, verändert sich die Welt – ganz in der auch in sozialen Bewegungen vertrauten Logik: Wenn viele kleine Leute viele kleine Schritte tun, kann die Welt gerettet werden.

Wenn die Angebote einer unternehmerischen Kirche an die esoterisch-religiösen Nachfragen anschlussfähig sein sollen, heißt das nicht, dass die kirchlichen Angebote einfach zu Kopien religiös-spiritueller Marktangebote werden. Sie müssen aber hermeneutisch, d. h. im Hinblick auf das Verschmelzen der Perspektive zwischen Anbietenden und Nachfragenden, passend sein. Hermeneutisch passend

erscheint der Bezug auf Erfahrungs- und Erlebnisintensität, die Suche nach individuellem Lebensglück auf mystischen Wegen nach innen, individuelle Sinn- und Identitätsfindung, die spirituelle Bewältigung des Alltags, die Suche nach neuen Lebensstilen, die im Einklang mit Natur und Kosmos stehen.

Unter solchen hermeneutischen Vorzeichen verändern sich die theologischen Inhalte und Glaubensformen signifikant. Der Trend geht auf eine Psychologisierung des Glaubens. Seine sozialen Dimensionen werden dem ein- bzw. untergeordnet oder auch ausgeblendet. Zum Verschwinden gebracht wird vor allem die dem Glauben inhärente und zentrale gesellschaftskritische Reflexion. Im Kern wird das als Hermeneutik übernommen, was eine in Österreich durchgeführte Studie zu dem Phänomen neuer Religiosität formuliert hat: Entscheidend ist „die eigene Persönlichkeit, die Erlösung aus Einsamkeit und eigenen Defiziten etwa. Die Solidarität mit Benachteiligten – die in der Bibel einen hohen Stellenwert hat – wird hintangestellt“<sup>205</sup>. Dem entspricht die Abqualifizierung der prophetischen Tradition als heute nicht mehr anschlussfähig durch eine Mitarbeiterin aus dem Umfeld der Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland.<sup>206</sup>

Bei der Anschlussucherei kommt schließlich das heraus, was das Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier geradezu exemplarisch formuliert hat: ein Perspektivwechsel, der „vom Einzelnen her denken“<sup>207</sup> will: „Eine Kirche, die vom Einzelnen her denkt, sucht den einzelnen Menschen in seiner Lebenswirklichkeit auf und möchte ihn darin verstehen.“<sup>208</sup> Dabei blickt die Synode „auf die

Vorteile der Individualisierung in der Gesellschaft, zum Beispiel auf die Zunahme individueller Freiheit [...], die Pluralität der Lebensentwürfe“, fragt aber auch, „wie mit den negativen Seiten der Individualisierung umzugehen ist“<sup>209</sup>. Genannt werden Armut und Ausgrenzung. ‚Vom Einzelnen her‘ gedacht bleiben Armut und Ausgrenzung Probleme individuellen Scheiterns und Versagens. Ihre Vermittlung mit den gesellschaftlichen Krisenverhältnissen bleibt unreflektiert und unthematisiert. Und so kommt die kirchliche Antwort auf eine zentrale gesellschaftliche Herausforderung über Hinweise auf „Begegnung“, Solidarität stiftende „Vergemeinschaftungsformen“ und eine vage angedeutete kirchliche „Anwaltschaft“<sup>210</sup> nicht hinaus. Dabei soll es „nicht um den abstrakten Menschen, sondern um den realen, den konkreten, geschichtlichen Menschen“<sup>211</sup> gehen, wie das Synodendokument von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptor hominis*<sup>212</sup> zitierend sagt. „Vom Einzelnen her“ werden die Individuen aber nicht konkret, sondern abstrakt, d. h. ohne gesellschaftliche Vermittlung in falscher Unmittelbarkeit gedacht.

Diese Sichtweise entspricht religiösen Angeboten, die ‚den Einzelnen‘ in seinen unmittelbaren religiös-spirituellen Bedürfnissen in den Blick nehmen. Damit ist der Weg gebahnt zur Psychologisierung christlichen Glaubens als Therapie und Lebenshilfe in den viel und gern rezipierten Spuren, die Eugen Drewermann mit seinen tiefenpsychologischen, auf die heilende Kraft der Jung’schen Archetypen zurückgreifenden Interpretationen biblischer Texte schon Mitte der 1980er Jahre gelegt hatte.<sup>213</sup> Po-

pularisiert wird die Psychologisierung der Inhalte des Glaubens durch den – wie es in einer Verlagsankündigung heißt – „bekannteste[n] spirituelle[n] Autor unserer Zeit“<sup>214</sup>: Anselm Grün, Benediktinermönch und Cellarer der Abtei Münsterschwarzach. Er ist nicht nur als Autor erfolgreich, sondern mit seinen spirituellen Seminarangeboten für gestresste Unternehmer und Manager auch ein gefragter Berater.

Inzwischen sprießen solche Angebote regelrecht aus dem Boden. Aus dem Dunstkreis des von Ordensleuten betriebenen ‚Kompetenzzentrums für Spiritualität‘ sowie den Fachtagungen der Alexianer GmbH kommen spirituelle Impulse, die sich „Lebensgefühl und Last des gehetzten Menschen“<sup>215</sup> widmen. Dabei rekurrieren sie – ganz auf der Höhe auch des ‚linken‘ Lebensgefühls – auf Giorgio Agambens Paulus-Rezeption, in der die paulinische Kritik des römischen Imperiums stillgelegt und die messianische Frage nach der Überwindung von Herrschaftsverhältnissen aufgelöst wird in die Simulation einer Rettung in einem Leben, ‚als-ob‘ es die Verhältnisse nicht gäbe.<sup>216</sup> Was solche Uminterpretationen angesichts der Bedürfnislagen gestresster Funktionäre und Zeitgenossen erreichen wollen, plaudert der Verlag auf dem Klappentext ganz offenherzig aus: „Nur zufriedene Mitarbeiter bringen die erhoffte Leistung.“<sup>217</sup> Da treffen sich die sich eher intellektuell gerierenden Autoren mit dem populären Anselm Grün; denn auch er verkündet: „Wenn ich frei bin für den Augenblick, wird die Arbeit einfach aus mir herausfließen. Ich bin frei vom Druck. Und die innere Freiheit lässt mich [...] effektiver arbeiten [...].“<sup>218</sup>

Das alles ist theologisch legitimiert von einer Glaubens- und Gottesgewissheit, die aus dem Inneren existentiell-mystischer Erfahrung kommt, „die rein kognitive Wahrheiten übersteigt“<sup>219</sup>. Solch Gewissheit trägt und tröstet über alle Krisen hinweg: „Mögen die Hiobsbotschaften in den Nachrichten nicht abreißen, das göttliche Prinzip wird sich von der Spezies homo sapiens nicht in seiner Erfüllung hindern lassen. Die Welt ist [...] das Werk Gottes, der uns bestätigt hat, das alles gut ist.“<sup>220</sup> Bei einem Esoteriker klingt das so: „Alles was existiert“ hat „die Berechtigung [...] zu existieren. [...] Jede Manifestation hat ihre Sinnhaftigkeit.“ Das ergibt sich aus der polaren Struktur der Wirklichkeit: „Nehme ich den einen Pol weg, so verschwindet auch der andere Pol. Genauso bedingt der Friede den Krieg, das Gute das Böse, und das Böse ist der Dünger des Guten.“<sup>221</sup>

In der Affirmation der Welt, wie sie ist, finden Esoterik und ein auf sie zgerichteter christlicher Glaube auf der Höhe postmoderner Krisenzeiten zusammen. Wenn die Welt, wie sie ist, positiv gesehen wird, fällt der Druck weg.<sup>222</sup> Er kann nur aus dem eigenen Inneren kommen, wenn Menschen meinen, für alles kämpfen zu müssen: „für Frieden, Gerechtigkeit, Gesundheit, Menschlichkeit“<sup>223</sup>. Dabei ist die Sache viel einfacher: „Der Mensch braucht nur sich selbst zu ändern, und siehe, die ganze Welt verändert sich mit. Wenn ich im Spiegel das unfreundliche Gesicht sehe, brauche ich nur zu lächeln – und es wird zurücklächeln, mit Sicherheit!“<sup>224</sup> Nicht auf die Verhältnisse kommt es an, sondern auf die Einstellung dazu. Das weiß auch der katholische Diakon Willbert Pauls, der in einer

Predigt an Depressionen Erkrankten mit Worten des griechischen Philosophen Epiktet verkündet: „Letztlich sind nicht die Dinge entscheidend, sondern wie wir die Dinge sehen“<sup>225</sup>. „Mit Liebe und Humor über den Dingen stehen zu können“, kann dann als „das beste trainierbare Therapieziel überhaupt“<sup>226</sup> ausgerufen werden.

## 5.2 Nützlichkeit von Religion in den gegenwärtigen Krisenzeiten

„Eine neue Religionsfreudigkeit“<sup>227</sup> registrierte Metz bereits zu Beginn der 1990er Jahre. Er beschreibt sie als eine Religion, die sich „dionysisch“ gibt, „als Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung, als Beruhigung vagabundierender Ängste, Religion als mythische Seelenverzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsvermutung“<sup>228</sup>. Sie wird gesucht als Entlastung von einer computerisierten Alltagswelt und kann mit ihrer Mythenfreudigkeit an die postmoderne Pluralität anknüpfen, die sich von dem einen Gott verabschiedet und ‚vielen Göttern‘ zuwendet.<sup>229</sup>

Zur Verwirklichung des postmodernen ‚Alles geht, alles ist erlaubt‘ scheint auch sich dionysisch gerierende Religion mit ihrem Versprechen der Erweiterung von Glück durch die Steigerung von Erfahrungs- und Erlebnisintensität geeignet. Sie steht im Kontext des postmodernen Kulturalismus und seines Versprechens, in einer pluralen und bunten Gesellschaft individuelles Glück machen zu können. Vielheit und Buntheit stecken aber in einer ‚Uni-Form‘: der des Zwangs zur Verwertung der Arbeitskraft und ih-

rer Reproduktion. Wo dieser Zusammenhang der Reflexion entzogen ist, bleibt verborgen, dass auch religiöse Techniken, die auf die Intensität von Selbst- und Glückserfahrung zielen, „auf den Partikularismus der Unmittelbarkeit und zuletzt auf die ‚Techniken des Selbst‘ zurückfallen, um den einsamen Überlebenskampf in der Wüste des Marktes ästhetisch zu maskieren“<sup>230</sup>. Dabei werden Inhalte in (Waren-)Ästhetik verwandelt. Sinn verschwindet im Design: „Design stellt Sinn dar. [...] Design verschafft und ist selbst Orientierung. Deshalb hat das Design niemals ein Sinnproblem, sondern ist seine Lösung – es zeigt, dass der Sinn kein Was, sondern eine Gelegenheitsweise ist. [...] Wer heute Kants Frage: ‚Was ist der Mensch?‘ beantworten will, muss Design studieren.“<sup>231</sup> Die Frage nach einer inhaltlich bestimmten Wahrheit verschwindet. Unter dem bunten Schein des Designs kann die ganze Welt zum ‚Markt der Möglichkeiten‘ werden.

Die Substanzlosigkeit der postmodernen Inszenierungen entspricht der Substanzlosigkeit des auf den Kapitalmärkten akkumulierten Geldes als „Geld ohne Wert“<sup>232</sup>, weil ohne Arbeitssubstanz. Der simulierten Vermehrung von Geld entspricht die inhaltsleere Virtualität des Designs. In postmodernen Inszenierungsdesigns wird ein Ich simuliert, das sich in Auflösung befindet, seine bunt inszenierte Leere aber nicht wahrhaben will, ebenso wenig wie die Krise des Kapitalismus, dessen Verwertungsprozess ins Leere läuft. Es ist ein ‚Ich‘, dem die Arbeit als Basis abhanden gekommen und das auf sich als leeres Selbst zurückgeworfen ist. Die postmodernen Krisenprozesse lassen einen ‚narzisstischen Sozialtypus‘ entstehen.<sup>233</sup> Aufgrund

der Bezogenheit auf sich selbst wird es schwierig, Objekte libidinös zu besetzen. Damit ist es nicht nur schwieriger geworden, Beziehungen zu anderen einzugehen. Es droht auch der Bezug zur Welt insgesamt verloren zu gehen. Dies spiegelt sich nicht zuletzt in erstarkenden Depressionen, in denen häufig ein allgemeiner Interessenverlust symptomatisch im Vordergrund steht. Zudem werden inhaltliche Fragen „schnell zu persönlichen Angelegenheiten“<sup>234</sup>; denn unter narzisstischen Vorzeichen können Inhalte nur unmittelbar – und somit nur unverdaut und unverstanden – einverleibt werden, oder sie müssen, weil sie nicht passen und so bedrohlich wirken, verleugnet, verdrängt oder – zuweilen auch äußerst aggressiv – abgewehrt werden.

Vor diesem Hintergrund wundert es dann auch nicht, dass auch theologische Inhalte auf Abwehr und Anfeindungen stoßen, wenn sie nicht unmittelbar eingängig sind, sondern intensiveres Nachdenken erfordern. „Denn“ – so schreibt Leni Wissen – „das eigene gigantische Selbst versteht schließlich alles und sofort – oder aber der Inhalt wird als Zumutung, Beleidigung oder gar als Kränkung erlebt, was erst recht ein Licht auf den Vermittler wirft“<sup>235</sup>. Gerade für Kirchen ist es problematisch, sich in solche Fahrwasser zu begeben, weil darin kaum mehr etwas Transzendierendes, d. h. keine das eigene Selbst übersteigenden und konfrontierenden Inhalte mehr gedacht werden können – schon gar nicht mehr Gott, mit dessen Transzendenz ein Horizont eröffnet wird, der auf das ‚Ganze‘ der Wirklichkeit zielt und dabei das Leiden von Menschen unter Herrschaftsverhältnissen in den Blick nimmt. Zu

diesen Leiden gehört auch das narzisstische Leiden an der Gesellschaft. Pastorale Angebote, die darauf zielen, die unmittelbaren narzisstischen Bedürfnisse ihrer Kunden/-innen zu bedienen, ignorieren gerade das dahinterliegende Leiden und laufen dabei Gefahr, Inhalte zu entsorgen, die Menschen helfen könnten, aus dem narzisstischen Strudel auszubrechen.

Trotz aller Ignoranz, Verdrängung und Abwehr gegenüber theoretischer Einsicht in die Krisenverhältnisse meldet sich – wie nicht anders zu erwarten – die verdrängte kapitalistische Realität zurück. Mit dem Voranschreiten der Krise, vor allem mit den Einbrüchen bei der simulierten Vermehrung von Geld auf den Finanzmärkten im mit neoliberalen Instrumentarien nicht mehr zu bewältigenden Crash von 2007/08 und seinen Folgen, beginnen die postmodernen Träume ungetrübten Glücks zu zerbrechen. Deutlich wird dies in der unter dem Titel „Miese Stimmung“ erschienenen „Streitschrift gegen positives Denken“<sup>236</sup> von Anton Retzer. Sie registriert den Widerspruch zwischen ‚positivem Denken‘ und ‚mieser Stimmung‘: „Auf der einen Seite wird überall für positive Stimmung geworben: Die Bedingungen für Glück und Wohlbefinden, heißt es, sind in unseren westlichen Gesellschaften noch nicht so gut gewesen [...].“<sup>237</sup> Dem entgegen steht eine ‚miese Stimmung‘, die Retzer in den Phänomenen von Niedergeschlagenheit und Depression feststellt. ‚Positives Denken‘, das „etwa nach dem Motto: Wie du hinschaust, so schaut es zurück“<sup>238</sup> die Wirklichkeit gesellschaftlichen und individuellen Elends ausblenden und signalisieren soll: „Alles im Griff auf dem sin-

kenden Schiff: keine Angst, keine Angst Rosmarie“<sup>239</sup>, bricht sich an der Krisenwirklichkeit. Das führt jedoch nicht zur Reflexion der Krisenprozesse, sondern dazu, dass die unmittelbaren Glücksversprechen in den Hintergrund und Entlastungsversprechen und -strategien in den Vordergrund treten.

Ob Menschen die Krise begreifen oder nicht, sie nimmt ihren Lauf und bringt unter Druck – die einen unter den Druck der Armut, andere unter den Druck der Strategien angestrebter Selbstbehauptung und Selbstoptimierung. Davon versprechen sich vor allem Menschen aus der Mittelschicht, dem drohenden sozialen Abstieg zu entgehen. Ulrich Bröckling hat als dunkle Seiten dieser Strategien deutlich gemacht: „die Unabschließbarkeit der Optimierungszwänge, die unerbittliche Auslese des Wettbewerbs, die nicht zu bannende Angst vor dem Scheitern“<sup>240</sup>, das Hin- und Hergerissen-werden zwischen „Erfolgsversprechen und Absturzdrohungen“<sup>241</sup>. Auf der psychischen Ebene zeigen sich Phänomene der Erschöpfung, die sich in Depression Ausdruck verschaffen<sup>242</sup>: „Sie ist die Krankheit einer Gesellschaft, deren Verhaltensnorm nicht mehr auf Schuld und Disziplin gründet, sondern auf Verantwortung und Initiative.“<sup>243</sup> Unter dem „Regime des unternehmerischen Selbst“ entsteht „mit dem Typus des smarten Selbstoptimierers zugleich sein Gegenbild: das unzulängliche Individuum“<sup>244</sup> – erschöpft von der unerfüllbaren Aufgabe, immer wieder neu zu entscheiden, sich von immer neuen Situationen herausfordern zu lassen und dabei sein Selbst neu zu justieren. Angesichts der Überforderung durch unerfüllbare Aufgaben ‚erschöpft‘

sich auch der Glaube, dass ‚alles geht‘. Der Imperativ, ‚positiv zu denken‘, greift ins Leere und wird zu einem zusätzlichen Stressfaktor. Statt ‚Alles geht‘ signalisiert die Depression: ‚Nichts geht mehr‘ und trifft gerade darin die sich verschärfende – jedoch unbegriffene – gesellschaftliche Krisensituation und ihre Vermittlung in den Individuen. Den Depressiven hat „eine Zeit ohne Zukunft erfasst“. Sie macht „müde und leer, unruhig und heftig“<sup>245</sup>.

In einer Zeit, in der nichts Neues mehr erwartet wird und „irgend etwas [...] seinen Gang geht“<sup>246</sup>, bieten Event- und Erlebnisangebote entlastende Kontraste zu der Erfahrung, dass es in einem Leben, das unter dem Druck steht, sich angesichts der Krise immer totaler den Gesetzen der Kapitalverwertung zu unterwerfen, zunehmend enger wird, ohne dass etwas Neues in den Blick käme. Events und Erlebnis vermitteln die Illusion, Neues zu erleben und unmittelbar dabei zu sein. Unsichtbar bleibt, dass all das, was als neu und intensiv erlebt wird, standardisiert und gesellschaftlich vermittelt ist.

Wellness-Angebote verschaffen Entspannung im Leistungs- und Selbstbehauptungsstress, der angesichts der drohenden Gefahren des Absturzes zu einem unabschließbaren Dauerzustand wird. Erkalte Gefühlswelten können meditativ therapiert werden. Zu Anhängseln des Verwertungsprozesses gewordene und in ihrem Autonomiebewusstsein narzisstisch gekränkte Individuen erfahren ungeteilte Aufmerksamkeit. Individualisierte, auf ihr Selbst zurückgeworfene und erschöpfte Individuen suchen nach praktischen und unmittelbaren Lösungen und Angeboten, die ihnen helfen, ihre Belastungen wenig-

tens kurzfristig loszuwerden oder unterstützt durch therapeutische und spirituelle Begleitung zu leben. Entsprechend sind die Angebote und Techniken von Therapie und Spiritualität auf Funktionalität und Nützlichkeit ausgerichtet.

Auf religiös-spirituellen Märkten wird auch Religion auf ihre Funktionalität und Nützlichkeit reduziert. Sie muss alltagstauglich sein und den nachfragenden Kunden/-innen ‚etwas bringen‘. Damit aber ist der Wahrheitsanspruch religiöser Inhalte entsorgt und mit ihm auch der religionskritische Einspruch. Maßstab ‚nützlicher‘ Religion ist nicht die Frage nach dem Wahrheitsgehalt eines Inhalts, sondern der Bezug auf die Befindlichkeit derer, die nachfragen. Karl Marx hatte im Anschluss an Feuerbachs Religionskritik Religion unter Projektionsverdacht gestellt und formuliert: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“<sup>247</sup> Das kann jedoch religiöse Kund/innen nicht mehr irritieren. Sie fragen zurück: „Na und? – wenn man sich dabei doch besser fühlt?“<sup>248</sup> Lenin hatte die Religion „eine Art geistigen Fusels“ genannt, „in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz und ihre Ansprüche auf ein menschenwürdiges Leben ersäufen“<sup>249</sup>. Jene „geistige Fusel“ wären in postmodernen Zeiten spirituell-religiöse Mittel, die helfen, den Druck durch den Zwang zur permanenten Selbstoptimierung erträglicher zu machen und am besten damit auch noch die Selbstoptimierung zu optimieren.

Will die von den Kirchen angebotene Religion konkurrenzfähig sein, muss sie auf Ich-zentrierte Unmittelbarkeit reagieren. Entsprechend ist sie gezwungen, den ge-

sellschaftlichen Vermittlungszusammenhang, aktuell mit der Krise des Kapitalismus, auszublenden. Sie kann nur erfolgreich sein, wenn ihre Angebote möglichst reflexions-, theorie- und theologiefrei sind. Gesellschaftstheoretische ebenso wie theologische Reflexion konterkariert das Bedürfnis nach unmittelbarer Nützlichkeit. Wenn der gesellschaftliche Vermittlungszusammenhang durch gesellschaftskritische und theologische Reflexion sichtbar würde, wäre den religiösen Angeboten ihre Aura und damit ihre Wirksamkeit genommen.

Der bis zur Erschöpfung geführte Kampf um Selbstbehauptung durch Anpassung an die von der Krise diktierten Notwendigkeiten läuft auf Selbstverleugnung hinaus. Das ‚unternehmerische Selbst‘ greift ins Leere, in die Leere eines sinnlosen Verwertungsprozesses, der zu immer neuen Anpassungsleistungen zwingt. Nicht nur soziale Absicherungen und Bezugssysteme lösen sich auf, auch das ‚Selbst‘ wird halt- und orientierungslos. Der „Zustand des Sinnlosen ist [...] mit zunehmender Dauer des Prozesses auch der innere der Individuen und Subjekte selbst: Ihre Anpassung an diese prozessierende Struktur setzt sie als totale Geldsubjekte. Mit anderen Worten: ihre Identität ist es jetzt, keine zu haben“<sup>250</sup>. Wo die Leere sich ausbreitet, verlieren Individuen ihre Bedeutung, sie werden „abgestempelt von der Null und damit versehen mit dem Signum der Bedeutungslosigkeit“<sup>251</sup>.

Eine Antwort auf diese Leere verspricht der Achtsamkeitsdiskurs, der sich in Achtsamkeitsseminaren von Konzernen, im Kulturbetrieb<sup>252</sup> und eben auch in der kirchlichen Pastoral niederschlägt. Achtsamkeit als nicht-

wertende Beachtung gilt dem Menschen, wie er ist. Die Bedingungen, die ihn zu dem gemacht haben, was er ist, bleiben unbeachtet. Die erlittene Leere und Bedeutungslosigkeit können in das Wohlgefühl unmittelbarer Beachtung verwandelt und in der Kirche mit der Versicherung ‚Gott nimmt jeden an, wie er ist‘ überhöht werden. Anpassungsstress an die sinnlosen, weil leeren gesellschaftlichen Prozesse kann wegmeditiert werden. So können Individuen Kraft finden, um die nächsten Anpassungsleistungen erbringen zu können.

Individuen, die abstrakt, d. h. abstrahiert von den Bedingungen, die ihre Leere und Bedeutungslosigkeit produzieren, Beachtung finden, werden in ihrer Resilienz gestärkt und zur Selbstermächtigung befähigt. Der Begriff Resilienz stammt aus der Werkstoffphysik und meint die Fähigkeit elastischer Materialien, nach Verformungen ihre Ausgangslage wiederherstellen zu können. Auf soziale Systeme übertragen meint er die Fähigkeit von Systemen, „im Fall von Abweichungen aus eigener Kraft durch geeignete Adaptionen“<sup>253</sup> einen Gleichgewichtszustand wiederherstellen zu können. Auf Individuen übertragen zielt Resilienz darauf ab, durch die Stärkung der in ihrem Selbst liegenden Ressourcen Menschen in ihrer Widerstandsfähigkeit zu stärken. Die positive Rede von einem Perspektivwechsel von der Defizit- zur Ressourcenorientierung kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Ressourcen mobilisiert werden sollen, um die als unvermeidlich vorausgesetzte Verschärfung sozialer und ökologischer Krisen und Katastrophen individuell besser managen zu können. „Das Unvermeidliche und zugleich

Unvorhersehbare mit dem Trainierbaren zu koppeln und es damit erreichbar für die Künste des Regierens und Sich-selbst-Regierens zu machen, das ist vermutlich der wichtigste Subjektivierungsimpuls des Resilienzdispositivs.“<sup>254</sup> Bröckling sieht es in der Nähe des ‚unternehmerischen Selbst‘. Unternehmerisches und resilientes Selbst müssen sich fortwährend an Veränderungen der Umwelt anpassen. Während das ‚unternehmerische Selbst‘ jedoch noch ein Versprechen auf die Zukunft enthält, hat sich das ‚resiliente Selbst‘ auf künftige Krisen und Katastrophen einzustellen. Unabschließbar ist die Aufgabe auch für das ‚resiliente Selbst‘: „Weil die Fähigkeit, Störungen zu absorbieren, so flüchtig ist wie der wirtschaftliche Erfolg, darf es mit der Arbeit an seiner Resilienz niemals nachlassen.“<sup>255</sup>

Während die kirchliche Ermächtigungs-/Ermöglichungspastoral der Ressourcenorientiertheit folgt und die Fähigkeit der Individuen zur Bewältigung von Herausforderungen stärken will, wird in der Verkündigung Wert darauf gelegt, die Annahme ‚des‘ Menschen, wie er ist, durch die Versicherung zu überhöhen, Gott nehme den Menschen vorbehaltlos an und schenke ihm Beachtung. Solch religiöses Vertrauen bekommt die Bedeutung einer persönlichen Ermächtigung. Sie zielt darauf, den Alltag besser bewältigen zu können. Dem korreliert die Bedeutung von Selbsterfahrung und Selbstentfaltung in der Esoterik für die Alltagspraxis von Menschen. Dieser Zusammenhang wird in den Interviews, die Claudia Barth mit Menschen geführt hat, in deren Leben Esoterik eine wichtige Bedeutung hat, bestätigt.<sup>256</sup>

Mit der Suche nach dem Selbst knüpfen esoterisch-religiöse Angebote an die moderne Identitätsproblematik an. Sie taucht da auf, wo mit der Durchsetzung des Kapitalismus Lebensbedingungen umgewälzt, ausdifferenziert und der Arbeit unterworfen worden sind. Hier ergibt sich der Zusammenhang mit einer dem Einzelnen vorausgehenden sinnstiftenden Ordnung nicht mehr von selbst. Der Verlust traditioneller Selbstverständlichkeiten muss durch die Konstruktion von Identität kompensiert, Identität durch Arbeit am eigenen Selbst bewusst hergestellt werden. Sie geht damit einher, dass Menschen die sich durchsetzende neue Ordnung sich ‚zu eigen‘ machen und die damit verbundenen Zwänge verinnerlichen. Der Weg führt von der Fremdbeherrschung zur Selbstbeherrschung als dem Zwang, sich den gesellschaftlichen Rollen, die nun zu spielen sind, anzupassen. Arbeit an eigener Identität wird von der Notwendigkeit begleitet, das eigene Selbst auf Einsatzbereitschaft und Verfügbarkeit im Rahmen der Verhältnisse auszurichten. Das Selbst soll die Rollen spielen, die ihm zugemutet werden, und ganz in ihnen aufgehen. Die Herausforderung besteht darin, die Kluft zwischen dem Ich und den Verhältnissen zu schließen.

Die „Doppelschlächtigkeit des Ichs“<sup>257</sup>, von der Adorno im Zusammenhang der Differenz von Ich und Rolle spricht, ist Ausdruck der Spaltung des bürgerlichen Subjekts, die als Zwang über dem Individuum liegt, sich immer neu den gesellschaftlichen Herausforderungen anzupassen. In den gegenwärtigen Krisenverhältnissen, in denen die Arbeit als Basis der Identität abschmilzt, droht das Selbst unter dem Zwang, als ‚unternehmerisches Selbst‘ funktionieren

zu müssen, leer zu laufen und durchzudrehen. Als Ausweg erscheint in ‚sanfter‘ Variante die Möglichkeit, die Illusion eines authentischen Selbst als ‚eigentliches‘ Ich gegen den Zwang zur Konformität zu stellen. In ‚härterer‘ Variante bietet die Esoterik dem fragilen und bedrohten Ich „die Festigkeit eines ‚eigentlichen Selbst‘“<sup>258</sup>. Es ist fundiert in Urprinzipien, deren Repräsentanten die Sterne sind und über die es in eine kosmische Ordnung integriert ist.<sup>259</sup> Stellt der Mensch sich dieser Ordnung entgegen, wird er krank.<sup>260</sup>

Ob in sanfter oder harter Variante ermöglicht das Ich- oder Selbstgefühl die Artikulation einer Differenz zwischen der innerlich erlebten Welt und den äußeren gesellschaftlichen Zwängen. Letztere bleiben auch ‚äußerlich‘. In der ‚sanften‘ Variante der Anpassung werden sie unreflektiert vorausgesetzt. Demgegenüber wird in der ‚harten‘ Variante die Unveränderbarkeit der kosmischen Ordnung ebenso wie ihrer irdischen Manifestationen als notwendig und sinnvoll affirmiert. Wer das nicht akzeptiert muss leiden; denn: „Der größte Teil des Leidens besteht aus dem selbst ausgeübten Widerstand gegen die manifestierten Umstände.“<sup>261</sup> In beiden Fällen bleiben gesellschaftliche Verhältnisse ‚äußerlich‘. Veränderungs- oder gar Heilungsbedarf gibt es lediglich im Hinblick auf die Einstellung zu den Verhältnissen.

### 5.3 Ein heilendes und Identität stiftendes Selbst als prozessierendes Selbst

In seinem Text ‚Null-Identität‘ hatte Robert Kurz deutlich gemacht, dass sich die postmodernen, nach dem

Motto „heiße, was sind wir identitätslos“ in „johlendem Jux“ vollzogenen Identitäts- bzw. Kostümwechsel mit sich zuspitzenden Krisenerfahrungen und -ängsten dem Ende nähern und überlagert werden von der Suche nach einem „Identitätskostüm“, das „wieder als veritable Haut, als essentielles Sein halluziniert“<sup>262</sup> werden kann. Entsprechend dem Bedürfnis nach identitärem Halt wird auf den religiös-esoterischen Märkten ein heilendes und identitätsstiftendes Selbst als Rettungsanker angeboten.

In den säkularen wie in den kirchlich esoterischen Rekursen auf ein heiles Selbst ist Platons Verständnis der Seele wirksam. Nach Platon ist sie ein geistiges, den Menschen konstituierendes Prinzip, das sich bei seiner Geburt mit dem Körper verbindet. Vor der Geburt hat sie die Ideen, deren Abbilder sich in der erfahrenen Wirklichkeit finden, geschaut. Als ‚Eigentliches‘ des Menschen liegt die Seele seiner leiblichen Existenz sowie konkreten Einflüssen und Ereignissen voraus.<sup>263</sup> Damit lässt sich religiös-esoterisch an eine die Zeit überdauernde und von der Geschichte und ihren Veränderungen unangefochtene heilende Konstante, die ja auch C. G. Jungs Archetypen zugrunde liegt, anknüpfen.

In gegenwärtigen kirchlichen Adaptionen wird daraus die Zusicherung: Weil der Mensch von Gott angenommen ist, kann er sein bzw. in seinem Selbstvollzug der werden, der er ist. Diese immer gleiche dogmatische bzw. identitätslogische Annahme durchzieht viele Interpretationen biblischer Texte und religiöser Traditionen.

Der den Menschen annehmende Gott kommt nicht von außen als biblisch erinnerte Befreiung oder als anreden-

des Wort der Offenbarung wie noch bei Bultmann. Gott wird vor allem in den Tiefen der eigenen Seele gesucht. Die mystische Innenschau wird zur Quelle einer Erkenntnis, in der Gottes- und Selbsterkenntnis miteinander verschmelzen. Sie ist einem gnostischen Dualismus von Materie und Geist, Leib und Seele, Mensch und Kosmos nicht fern. Vor diesem Hintergrund kann die mystische Schau die äußere Welt hinter sich lassen und mit dem Rücken zur unerlösten Welt in mystischer Verschmelzung mit ‚höheren Welten‘, mit einem kosmischen All-Einen oder durch Aufstieg in ein Reich des Lichts Rettung finden.<sup>264</sup> Wo Gottes- und Selbsterkenntnis ineinander übergehen, kommt Erlösung aus dem Inneren der Seele. Sie ist immer schon da und muss nur ergriffen werden. Eine Befreiung, die insofern von ‚außen‘ kommt, als sie die Immanenz der Verhältnisse negierend transzendiert, braucht und kann nicht mehr gedacht werden. Angesichts der Vergöttlichung des Selbst wird Erlösung zur Selbsterlösung aus den eigenen heilenden Kräften heraus. Der Bezug auf die Geschichte der Offenbarung dient lediglich als Veranschaulichung innerer seelischer Auseinandersetzungen.<sup>265</sup> Darin verschwindet die Inhaltlichkeit religiöser Traditionen, die auf einer reflektierenden Interpretation geschichtlicher Ereignisse und Erfahrungen beruht und die in dem Sinne zum Kanon der Offenbarung gezählt wird, als nach jüdisch-christlichem Verständnis in ihnen etwas von Gott ‚offenbar‘ wird.

Angesichts prozessierender Krisenverhältnisse, die immer neue ökonomische, politische und soziale Veränderungen erzwingen, kann das heilende Selbst kein

starr-unwandelbares identitäres Selbst sein. Es muss zum prozessierenden flexiblen Selbst werden, d. h. auf der Grundlage seiner heilenden Ressourcen sein Verhältnis zu sich wandelnden Verhältnissen immer neu herstellen – „permanent und durch die Verdichtung sozialer Anforderungen in immer größerem Maße“<sup>266</sup>. In der sich verschärfenden Krisenkonkurrenz setzen die Unternehmen auf die Innovationsfähigkeit von Mitarbeiter-/innen. Gefragt sind ihre schöpferischen Potentiale: Kreativität, Kommunikation, Sozialkompetenz, eine sich mit dem Unternehmen identifizierende Motivation, die sich auch emotional in einer Begeisterungsfähigkeit zeigt, in der der ‚Geist des Kapitalismus‘ in der Begeisterung für das Unternehmen lebendig ist.

Der Zugriff auf die subjektiven Potentiale der Individuen bleibt nicht auf die Unternehmen beschränkt. Begriffe „wie Projekt, Motivation, Kommunikation bezeichnen heute die neuen Normen“, die das ideale Individuum kennzeichnen, sich im „allgemeinen‘ Geist der Gesellschaft“ manifestieren und „Institutionen des Selbst“<sup>267</sup> sind. Sie bestimmen nicht nur die Arbeitswelt, sondern setzen das gesamte Leben der Individuen unter Druck. Eine Karriere im Beruf ist nur möglich, wenn der Alltag zu einem selbstgesteuerten Projekt wird. Ziel ist es, die eigene Gefühlswelt in einen authentischen und gestaltbaren Zusammenhang mit den Verhältnissen zu bringen. Der esoterisch-religiöse Rekurs auf ein heilendes Selbst wird hier zur Ressource für die Notwendigkeit, Identität immer neu auszubalancieren – in der Illusion, dabei werden zu können, der/die ‚ich bin‘.

Bei aller notwendigen Flexibilität bleibt eine Größe stabil. Die Verhältnisse bleiben unangetastet. In ihren permanenten Veränderungen stellen sie immer die Norm dar, auf die hin die Anpassungsleistungen zu erbringen sind. Der ‚Seelenfrieden‘, kann dann umso mehr hergestellt werden, je mehr das ‚Ich‘ so ausbalanciert ist, dass es kompatibel mit den Verhältnissen wird. Nicht die ‚äußeren‘ Verhältnisse sind Gegenstand der Veränderung, sondern die ‚innere‘ Haltung gegenüber den Verhältnissen, der Geist, die Spiritualität, mit denen Menschen ihnen begegnen.

Während der kirchliche Mainstream an die Bedürfnisse nach Entspannung und Entlastung, nach einer ausbalancierten ‚Identität‘ in der kapitalistischen Krisengesellschaft durch Esoterisierung des Christentums den Anschluss zu finden sucht, agiert sich zugleich eine harte Variante religiöser Erneuerung aus.<sup>268</sup> „Sie findet ihr Fundament in vormodernen Traditionen, in Bibel und Koran, die ohne historische Kontextualisierung als ursprüngliche Wahrheit vorausgesetzt werden“<sup>269</sup> und sich auf Wahrheiten berufen, die in der Geschichte z. B. im Katholizismus durch das hierarchische Lehramt tradiert wurden. Angesichts der von den postmodernen Verhältnissen ausgehenden Verunsicherungen, vor allem der bedrohlichen Ungewissheiten, die durch die Konfrontation mit pluralen Lebensformen und unterschiedlichen Wahrheiten entstehen, kommt die Fundierung in zeitloser und deshalb unveränderlicher Wahrheit den postmodernen Verunsicherungen entgegen.

Als Beispiel für das Beharren auf solchen Wahrheiten wäre für den Katholizismus der Gegenwart die Proteste

gegen die Delegitimierung der Todesstrafe, die ihren Ausdruck in einer Änderung des Weltkatechismus durch Papst Franziskus fand, zu nennen. Ihren Protest dagegen hatten US-amerikanische katholische Professoren und Publizisten mit der Kritik begründet, der Papst habe mit der Kontinuität der kirchlichen Lehre gebrochen, in der die prinzipielle Legitimität der Todesstrafe verbürgt sei.<sup>270</sup> Die Nähe des rechten Christentums zu fremdenfeindlichen politischen Positionen wird an dem Verhalten des ehemaligen italienischen Innenministers Salvini deutlich: Mit einem Rosenkranz in der Hand betonte er, Maria habe gegen den Ansturm der Flüchtlinge geholfen. Er bewegt sich in einer Tradition, nach der Maria das ‚christliche Abendland‘ gegen den ‚Ansturm der Türken‘ verteidigt habe. Wie ewige theologische und moralische Wahrheiten auch schon einmal vergessen werden können, zeigt die Zustimmung aus christlichen Kreisen zu Donald Trump, der mit seiner Mischung aus Entertainment, Habitus und Spektakel bei doktrinären Christen auf Zustimmung stößt, obwohl seine moralischen Eskapaden dem entgegenstehen müssten. Dennoch steht er vor dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Staat für „eine idealisierte Männlichkeit und ein idealisiertes Christentum und verspricht den amerikanischen Christen die Rettung“<sup>271</sup>. In solchen Gemengelagen zeigt sich eine unheilige Allianz aus Neoliberalismus, religiösem Nationalismus und militanter Macht<sup>272</sup>.

In den sog. ‚neuen geistlichen Bewegungen‘ in der katholischen Kirche finden sich Bezeugungen der persönlichen Erfahrungen des Glaubens, Emotionalisierung

ebenso wie erlebnisintensive Inszenierungen. Sie werden in den Dienst einer Neuevangelisierung gestellt, die sich an der objektiven Lehre der Kirche orientiert. Die sanfte, in Inhaltslosigkeit abdriftende Esoterisierung des Glaubens befeuert offensichtlich ihr scheinbares Gegenteil: die Suche nach identitärer Sicherung des Glaubens. Ein signifikantes Beispiel mag die Auseinandersetzung um die Bewegung Maria 2.0 in der katholischen Kirche sein. Sie fordert die Gleichstellung von Frauen in der Kirche bis hin zum Zugang zu den Männern vorbehaltenen und mit einer Weihe verbundenen Ämtern. Selbst bei Bischöfen wie dem Trierer Bischof Ackermann, die einer unternehmerischen Kirchenentwicklung positiv gegenüberstehen und kein Problem damit haben, dass der christliche Glaube dabei seine inhaltlichen Konturen verliert, markiert die Forderung nach dem Priesteramt für Frauen eine identitäre Grenze. Dies geschieht unter Berufung auf das mit der Aura der Unfehlbarkeit ausgestattete Verdikt Johannes Pauls II., mit dem er die Frage der Frauenordination endgültig entschieden haben wollte.<sup>273</sup> Als identitärer Rest des Katholischen bleibt dann auf jeden Fall noch der definitive Ausschluss von Frauen aus dem Amt als Ausdruck dafür, dass die Kirche durch unfehlbare ‚ewige Wahrheiten‘ gesichert ist.<sup>274</sup>

Die sanfte, in unverbindliche Inhaltslosigkeit abdriftende Esoterisierung des Glaubens in einer unternehmerischen Kirche auf der einen sowie die doktrinär auf die Verankerung des Glaubens in überzeitlich geoffenbarten Wahrheiten pochenden Bewegungen haben mehr gemeinsam, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Sie sind verbunden in einem Fundamentalismus, der sich kritischer Reflexion entzieht: Die einen stützen sich auf das Fundament esoterischer und existentieller Gewissheiten, die anderen auf das Fundament ‚ewiger Wahrheiten‘. Sie gewinnen es im Rückgriff auf einen vermeintlich ‚reinen Ursprung‘. Bereits Adorno hat deutlich gemacht, dass der nach Identität suchende Mensch „von Rückgriffen auf seine ἀρχαί [archai=Ursprünge, HB] nichts zu hoffen hat als Unterwerfung unter Autorität, gerade das ihm Fremde“<sup>275</sup>. Es dürfte kein Zufall sein, dass den genannten Bewegungen die Bindung an einen autoritär-charismatischen Führer, der als Gehorsam einfordernde Autorität auftritt und mit einer klaren Orientierung Halt und Gewissheit verspricht<sup>276</sup>, gemeinsam ist. In religiösen Gemeinschaften kann sie einhergehen mit einem hohen Maß an sozialer Kontrolle. Manipulative Seelenführung im Zusammenhang einer abhängig machenden Spiritualität ist wesentlicher Nährboden für sexuellen Missbrauch in geistlichen Gemeinschaften.<sup>277</sup> Michel Foucault hat in seiner Untersuchung von Werken der Kirchenväter deutlich gemacht, dass die Kontrolle der Sexualität in monastischen Gemeinschaften durch einen geistlichen Seelenführer erfolgte, dem gegenüber der oder die Geführte verpflichtet war, „seine kleinsten Weisungen zu befolgen und ihm rückhaltlos seine Seele anzuvertrauen. Die Führung ist für den, der auf dem Weg der Vollkommenheit vorankommen möchte, unverzichtbar: Weder der individuelle Eifer der Askese noch die allgemeine Regel können sie ersetzen.“<sup>278</sup> Die Bedeutung des Gehorsams ist nicht an einen Inhalt gebun-

den. Gehorsam ist Selbstzweck. Entscheidend ist, dass der Gehorchende dem Willen des Seelenführers nichts entgegensetzt: „weder seinen eigenen Willen noch seine Vernunft noch irgendein Interesse, selbst wenn es legitim erscheint, noch die geringste Trägheit“<sup>279</sup>. In einem Prüfungs-Geständnis ist er verpflichtet, die Wahrheit zu sagen. Die Verpflichtung, „sich endlos in die Tiefe der Seele zu versenken“, ist verbunden mit der „Verpflichtung zur permanenten Veräußerlichung in einem an einen anderen gerichteten Diskurs“<sup>280</sup>. Es geht um die „unbegrenzte Aufgabe: immer weiter in die Geheimnisse der Seele vorzudringen [...]“<sup>281</sup>.

Ohne Autoritäten kommt auch die sanfte Variante der fundamentalistischen Esoterisierung nicht aus. Gehorsam gegenüber dem Imperativ ‚Werde du selbst!‘ geht offensichtlich nicht ohne ratgebende und therapierende Autoritäten in Gestalt von Trainern und Gurus. Solchen Experten des ‚Selbst‘ obliegt es, erfahrene Dysfunktionen in eine Balance zu bringen, in der es Individuen gelingt, im Rahmen der Verhältnisse, unter denen sie leiden, funktionsfähig zu bleiben bzw. wieder zu werden und sich selbst in der Unterwerfung als glücklich und ihr Leben als sinnvoll zu erfahren. Ulrich Bröckling hat den „performativen Widerspruch“ zwischen Selbstwerdung und Fremdberatung so beschrieben: „Einerseits tritt der Experte im appellativen Gestus der Autorität auf, die weiß, was gut ist für die, zu denen er spricht. Andererseits nährt er das Misstrauen gegenüber jedweder Fremdbestimmung und predigt nichts als ‚Werde du selbst!‘“<sup>282</sup>

## 6. Das Verschwinden von Geschichte und Transzendenz in einer ‚unternehmerischen Kirche‘

Der Preis, den eine ‚unternehmerische Kirche‘ in ihrem Versuch einer Rettung durch Anpassung zu zahlen hat, ist hoch. Sie sucht zwar Anschluss an die Lebenswirklichkeit von Menschen, weigert sich aber, die gesellschaftliche Vermittlung der ‚Einzelnen‘ und ihrer Alltäglichkeit zu begreifen. Weil sie also in falscher Unmittelbarkeit den Anschluss an soziale und spirituelle Bedürfnisse sucht, verzichtet sie auf den Bezug zur realen Geschichte bzw. reduziert Geschichte auf die existential-ontologische Kategorie der Geschichtlichkeit. So wird es möglich, sich esoterisierend und therapeutisierend den Innenwelten als dem vermeintlich ‚Eigentlichen‘ des Selbst zuzuwenden und die reale Geschichte des Kapitalismus und seine Krisenverhältnisse als dem Selbst ‚äußerlich‘ auf sich beruhen zu lassen. Davon bleibt das Verständnis jüdisch-christlicher Tradition nicht unberührt. Der zu zahlende Preis ist die Verabschiedung auch von der geschichtlichen Vermittlung und damit der Kontextualisierung der jüdisch-christlichen Tradition. Sie ist nicht ohne Rekurs auf die Herrschaftsverhältnisse und die Leiden der Menschen, die sie verursachen, sowie die Suche nach der Überwindung von Leid und Herrschaft zu begreifen. Vor diesem Hintergrund kritisiert Metz eine nach innen gerichteten Mystik als „eine augenlos nach innen gewendete Erfahrung“<sup>283</sup>. Dem setzt er eine ‚Mystik der offenen Augen‘ als eine Suche nach dem ‚Mysterium‘ Gottes im Blick auf geschichtliches Leid und geschichtliche Katastrophen entgegen und

wendet sie „gegen die in allen Weltanschauungen immer wieder auftauchende Neigung zur mythischen oder metaphysischen Verschleierung des himmelschreienden Unrechts in der Welt“<sup>284</sup>. Genau dieser Blick müsste analytisch ‚zu denken‘ geben und sich mit einer Kritik der herrschenden gesellschaftlichen Totalität verbinden, die statt auf eine innere Balance im Einklang mit den Verhältnissen auf die Überwindung des „warenproduzierenden Patriarchats“ (Roswitha Scholz) zielt.

Mit ihrer Bindung an die Systemtheorie laufen Kirchenentwicklungsprozesse auf die Anpassung der Kirche an die herrschenden Verhältnisse hinaus. Je mehr sich die Kirche in den Prozessen der Anpassung darauf einstellt, die Bedürfnisse nach Glück und Entlastung, nach Identität und Sinn in falscher Unmittelbarkeit zu bedienen, desto mehr geht die mit dem jüdisch-christlichen Gottesgedanken verbundene Transzendenz in der Immanenz auf. Ohne gesellschaftskritische Reflexion der Grenzen der kapitalistischen Vergesellschaftung kann es kein negierendes Überschreiten dieser Grenzen geben. Bei allen Versuchen, Pastoral und dabei vor allem die Verkündigung des Glaubens auf ‚Alltäglichkeit‘ und ‚Heutigkeit‘ der Einzelnen auszurichten, sind die gesellschaftlichen Verhältnisse immer schon unreflektiert vorausgesetzt. Die Kirche bewegt sich in deren Immanenz. Auf der Strecke bleibt die emanzipatorische Dimension der biblischen Gottestradi-tion, in der die Rede von Gott so zur Geltung kommt, dass sie Herrschaftsverhältnisse negierend überschreitet. Gottes Transzendenz geht in der geschlossenen Immanenz der Wert-Abspaltungvergesellschaftung auf bzw. unter.

Mit dem Verschwinden der Differenz von Transzendenz und Immanenz schwindet zugleich das Bewusstsein, dass die Welt, wie sie ist, nicht alles ist, also auch anders sein könnte. Das läuft auf eine ungebrochene Affirmation der Verhältnisse und darin auf das Verschwinden eines Menschen hinaus, der fähig ist, über das, was ist, hinaus zu denken und zu handeln. Ein Mensch, der das Ganze seines Lebens und seiner Geschichte nicht mehr reflektiert, droht nach einer Formulierung von Karl Rahner zu einem „anpassungschlaues Tier“<sup>285</sup> zu werden. „So wäre es auch denkbar, dass die Menschheit einen kollektiven Tod bei biologischem und technisch rationalem Fortbestand stirbt und sich zurückverwandelt in einen Termitenstaat unerhört findiger Tiere.“<sup>286</sup> Was Rahner in einer abstrakten transzendentalen Reflexion auf ‚das Ganze‘ beschreibt, bekommt historische Konturen bei Robert Kurz, der mit Roswitha Scholz das Ganze im Sinne einer ‚konkreten Totalität‘<sup>287</sup> versteht und die Totalität patriarchal-kapitalistischer Verhältnisse im Zusammenhang mit ihren empirischen Verlaufsformen reflektiert. Bei Kurz heißt es: „In seinem Endstadium wird das moderne System zur ersten völlig reflexionslosen Gesellschaft. Mit der Fähigkeit zur Reflexion verliert es eine Grundbedingung menschlicher Existenz. Eine Gesellschaft, die nur noch funktioniert, ist keine menschliche mehr und kann auch nicht mehr funktionieren. In einer leeren Bewegung, die jeden übergeordneten Sinn und jedes Ziel verloren hat, muss das normative Denken der ‚Ethik‘ wirkungslos verpuffen, weil es in nichts mehr verankert ist. Und die Philosophie von ‚gelungenem Leben‘, vom individuellen Men-

schen als ‚Kunstwerk‘ seiner selbst wird zur Farce, weil sie die Krise der modernen Metaphysik ignoriert. Sie proklamiert ‚postmetaphysisches Denken‘, obwohl die reale gesellschaftliche Metaphysik unbewältigt bleibt. Die moderne Selbst-Ästhetisierung findet in einem brennenden Haus statt.“<sup>288</sup>

In den esoterisch-religiösen Angeboten als unmittelbarer reflexionsloser Entlastung und Sinnstiftung in der sich zuspitzenden Krise spiegelt sich der Verzicht auf Reflexion und Kritik der ‚konkreten Totalität‘ kapitalistisch-patriarchaler Krisenverhältnisse. Sie sind um ihres Erfolgs willen zur geschlossenen Immanenz der Verhältnisse vergattert. Statt Kritik bieten sie einen Mix aus fröhlich beglückender und entlastend religiös therapeutisierender Begleitung auf dem Weg in die Leere. Solcher Umgang mit Religion in einer ‚unternehmerischen Kirche‘ erinnert an das, was Adorno im Blick auf die Kulturindustrie und die von ihr als Ware produzierte Kunst konstatiert hat: „Das soziale Bedürfnis nach Unterhaltung und dem, was sich Entspannung tituliert, wird ausgebrüet in einer Gesellschaft, deren Zwangsglieder Last und Monotonie ihres Daseins anders schwer ertragen [...]. Unterhaltung, auch die gehobene, wurde vulgär, seitdem die Tauschgesellschaft auch die künstlerische Produktion in ihre Fänge genommen und zur Ware präpariert hat. Vulgär ist die Kunst, die den erniedrigten Menschen zu Willen ist, anstatt dass ihr Gestus dagegen revoltierte. Vulgär sind die Kulturwaren als Identifikation der Menschen mit ihrer eigenen Erniedrigung; ihre Miene ist das Grinsen.“<sup>289</sup> Auch die Religion einer ‚unternehmerischen

Kirche‘ begibt sich unter tätiger Mithilfe von ‚Stabsstellen‘ und pastoralen ‚Strategieabteilungen‘ in „die Fänge“ der „Tauschgesellschaft“ bzw. der Wert-Abspaltungsgesellschaft. Im Unterschied zu Adorno ist in der Theorie der Wert-Abspaltung gesellschaftliche Totalität von der Einheit von Produktion und Tausch sowie der abgespaltenen Reproduktion bestimmt. Waren werden für den Zweck des Tauschs, also der Rückverwandlung des in ihnen dargestellten Werts in Geld, produziert. Dieser Zweck macht gleichgültig gegenüber der Inhaltlichkeit der Produkte. Auf eine auf den Markt ausgerichtete Produktion von Religion übertragen heißt das: Religion muss funktional sein für die religiösen Bedürfnisse, die auf dem Markt nachgefragt werden. Nur so kann sie ‚den erniedrigten Menschen zu Willen‘ sein. Der Druck, der in einer ‚unternehmerischen Gesellschaft‘ auf den Menschen lastet, wird von einer ‚unternehmerischen Kirche‘ mit ihren religiösen Angeboten bedient. Sie sollen gesellschaftlich bedingtes Unglück in individuelles Glück, die Irrationalität der Verhältnisse in individuellen Sinn, die Leere von Nicht-Identität in Identität verwandeln und so die unter den Zwängen der Krisenverhältnisse leidenden Individuen auf dem Weg in die sich verschärfende Krise etwas entlasten. Genau darin aber wird die gesellschaftlich erlittene Erniedrigung verdoppelt, da solche Angebote Menschen weder kritische Reflexion noch Widerstand gegen ihre Erniedrigung zutrauen. So wird das Geschäft der ‚Identifikation der Menschen mit ihrer eigenen Erniedrigung‘ betrieben, letztlich ihrer eigenen Entmenschlichung – und das mit einer ‚Miene‘, die das

‚Grinsen‘ positiven Denkens auf dem Weg in den Abgrund ist.

Gegen die inhaltliche Leere einer die Erniedrigung von Menschen verdoppelnden und sie in den eigenen Tod hineinführenden marktkonformen Religion hätte die Kirche die Überlieferung des biblischen Gottesgedächtnisses in seiner geschichtlichen Inhaltlichkeit zur Geltung zu bringen. Es erinnert an die mit dem biblischen Gottesnamen verbundene Transzendierung geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse von Ägypten über Babylon bis Rom und tradiert die Vorstellung, dass die Welt auch anders sein könnte. Diese Erinnerung hätte sie heute als Einspruch gegen die tödliche Immanenz der kapitalistischen Krisenverhältnisse zur formulieren und zugleich als Einspruch gegen die Geschlossenheit der Geschichte als Ganzer, die keinen Raum hat für die „Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern auch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“<sup>290</sup>.

## II. Teil

# Kirche: Ihre Inhalte, ihre Struktur- und Machtfragen ...

### 1. Eine Kirche ohne Inhalte?

#### 1.1 Pandemie und Kirchenkrise

„Was hätte es den Menschen bedeutet, wenn sie zu ihnen gesprochen hätte?“, fragt Jürgen Wirnshofer in einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung.<sup>1</sup> Der Autor stellt diese Frage angesichts der Angst und der Unsicherheit, die mit der Corona-Pandemie einhergehen, und fügt hinzu: „Wenn ein Virus mal eben die Welt umkegelt, müsste das doch die Stunde der Kirche sein.“<sup>2</sup> Der Theologe Knut Wenzel registriert „ein stummes Verlangen, eine schweigende Erwartung: dass die Pandemie in den Horizont Gottes gerückt würde [...] „eine große Katastrophe in einem umfassenden, einem umfassenderen Zusammenhang zu sehen“<sup>3</sup>.

Aber auch in der Krise war die Kirche<sup>4</sup> vor allem mit sich selbst beschäftigt – zuerst mit der Einschränkung ihrer Gottesdienste, die von manchen als Angriff auf die Religionsfreiheit gewertet wurde, dann mit Abstands- und Hygieneregeln und vor allem mit nicht enden wollenden Strukturfragen, die durch die Missbrauchsskandale und ihre Vertuschung besonders dringlich wurden. In dem ‚beredeten‘ Schweigen der Kirche dürften tiefere inhaltliche Probleme sichtbar werden: Was hätte sie denn sagen sollen? Woran hätte denn eine Kirche inhaltlich an-

knüpfen können, der auf ihrem Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ Inhalte im Andocken an der Unmittelbarkeit von Erfahrung, Erlebnis, Event [...] abhandeln gekommen zu sein scheinen.<sup>5</sup> Und vor allem: „Eine große Katastrophe“ gab es schon vor der Pandemie. Sie zeigt sich in der wachsenden Zahl von Menschen, die – weil für die kapitalistische Produktion überflüssig – in den einzelnen Ländern und global ausgegrenzt und ‚in Schach‘ gehalten werden: Geflüchtete durch militärisch bewachte Außengrenzen und in Lagern, in denen der ‚Ausnahmestandard‘ gilt, in repressiver handelnden und in zusammenbrechenden Staaten bis hin zur Zerstörung der Lebensgrundlagen. Diese „großen Katastrophen“ hat die Kirche weder im „umfassenden Zusammenhang“ des Kapitalismus noch in dem „umfassenderen Zusammenhang“ der Frage nach Gott bedacht. Und nun legt sich über diese *Katastrophenzusammenhänge* die Pandemie und verschärft sie in dramatischer Weise – ‚nachhaltig‘ nachwirkend auch für Zeiten, in denen die akuten Infektionswellen in der westlichen Welt gebrochen sein könnten. Dabei hat sich die Pandemie nicht ‚aus heiterem Himmel‘ nur über diese Zusammenhänge gelegt, sondern dürfte zugleich aus den globalen kapitalistischen Produktions- und Verteilungssystemen hervorgegangen sein.<sup>6</sup>

Ob es überhaupt sinnvoll oder nicht gar totalitär ist, von einem ‚Ganzen‘, von einem ‚umfassenden Zusammenhang‘ zu reden, ist angesichts der Postmoderne und ihres Paradigmenwechsels von der Einheit zur Vielheit umstritten. Wer die genannten Krisenphänomene analysieren will, kann jedoch nicht darauf verzichten, sie im Zusam-

menhang des Kapitalismus zu verstehen, der das gesellschaftliche ‚Ganze‘ konstituiert, das sie in ihren Erscheinungsweisen miteinander verbindet. Wenn die Kirche von Gott redet, greift sie einen Zusammenhang auf, der über die Formation der kapitalistischen Gesellschaft noch einmal hinausgreift und einen Menschheitszusammenhang ins Spiel bringt; denn Gottes Treue gilt nur dann, wenn sie „von Geschlecht zu Geschlecht währt“ (Ps 119,90). Wofür aber steht der Begriff ‚Gott‘ in der Kirche inhaltlich? Das Spektrum reicht von einem für Kontingenzbewältigung zuständigen inhaltsleeren ‚höheren Wesen‘ über esoterische Identifikationen Gottes mit dem eigenen Selbst bis hin zu einer gesellschaftskritisch artikulierten Gottesfrage, in der Gott im Zusammenhang mit Fragen nach Herrschaft und Befreiung zur Sprache kommt.

Von der Frage nach Zusammenhängen zwischen dem, was Menschen erleben und erleiden, und den gesellschaftlichen Verhältnissen hat sich der pastorale Pragmatismus schon längst verabschiedet. Er will ‚die‘ Menschen unmittelbar in ihrer ‚Alltäglichkeit‘ erreichen. Das klingt konkret, ist aber abstrakt, weil es von den Zusammenhängen absieht, in denen Menschen leben und leiden. Solche Abstraktion läuft auf pastorale Ratgeber-Begleitung und religiöse Angebote für Glücks-, Sinn- und Selbsterfahrungen hinaus oder in Fällen von Unglück und Scheitern zur psychischen Entlastung. Wo die Unmittelbarkeit von Antworten gefragt ist, erscheint ein mit Inhalten verbundenes Verständnis Gottes zu weit weg. Die Inhalte, die mit dem biblischen Gottesnamen verbunden sind, funktionieren nicht passgenau zu unmittelbaren Bedürfnissen – weder

zu denen nach Glück noch zu denen nach Entlastung. Mit Gott kommen Horizonte ins Spiel, die über unmittelbare spirituelle Bedürfnisse hinausweisen, den Blick weiten auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge des Lebens, sogar auf die Zusammenhänge allen Lebens bis hin zu den Toten. Die Frage nach Gott ist von der Frage nach der Zusammengehörigkeit allen Lebens, in dessen Horizont das eigene Leben steht, nicht zu trennen.

Es spricht einiges für die Vermutung von Johann Baptist Metz, dass hinter der Kirchenkrise eine tiefere Krise steckt. Er nennt sie Gotteskrise.<sup>7</sup> Sie ist schwer erkennbar, weil sie eingetaucht ist „in eine neue religionsfreundliche Atmosphäre“<sup>8</sup>, die nach der Devise „Religion, ja – Gott, nein“<sup>9</sup> Spiritualität sucht, aber skeptisch ist gegenüber den Zusammenhängen, die mit der Erinnerung des Gottesnamens ins Spiel kommen. Demnach wird in der ‚Gotteskrise‘ die Krise der Inhalte sichtbar, die zu überliefern der Kirche anvertraut sind und die von der Suche nach Befreiung von Verhältnissen, die Menschen unter Druck bringen und die Grundlagen des Lebens zerstören, nicht zu trennen ist. Die Rede von Gott ist nicht verträglich mit der Affirmation der Moderne und ihres Fortschritts, der über Leichen geht, und schon gar nicht verträglich mit der Postmoderne, die vor den Krisen der Moderne in die ‚Leichtigkeit des Seins‘ flieht oder in individuellem psychologisierendem oder esoterischem Krisenmanagement Zuflucht sucht. Die kirchliche Hilflosigkeit, zur Pandemie inhaltlich Wesentliches zu sagen, ist Ausdruck dafür, dass sie im pastoralen Pragmatismus auf Inhaltlichkeit längst schon weitestgehend verzichtet hat. Und so wiederholt sie

wie in der normal-kirchlichen Alltäglichkeit ihre an Esoterik und Ratgeber-Psychologie angelehnte Ermutigungs- und Beschwichtigungsrhetorik. Wie schon vor der Pandemie, so ist sie auch angesichts der Pandemie kaum dazu in der Lage, die sich mit Corona verschärfenden gesellschaftlichen Krisen in ihrem Zusammenhang wahrzunehmen und in den umfassenden inhaltlichen Zusammenhang zu stellen, in den die Rede von Gott eingebettet ist.

Ohne sich von den gesellschaftlichen Krisen und dem Leiden von Menschen grundlegend irritieren zu lassen, kämpft die Kirche konfliktreich um ihr eigenes Überleben. Im Zentrum von Strategien kirchlicher Selbstbehauptung steht die Frage, wie die Kirche neu an Bedeutung gewinnen kann. Das kann sie scheinbar nur, wenn es ihr gelingt, mit Hilfe von Organisationsentwicklung und Unternehmensberatung ‚auf die Höhe der Zeit‘ zu kommen und sich pastoral so aufzustellen, dass ihre Angebote ‚die‘ Menschen erreichen. Dass es dabei darum geht, die Kirche zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘<sup>410</sup> zu entwickeln, scheint unbestritten – auch dann, wenn viele zwar den Begriff, aber noch lange nicht die Sache ablehnen mögen. Heftig umstritten ist, ob das auf der unangefochtenen Grundlage der klerikalen Struktur des Amtes geschehen soll oder im Rahmen einer entklerikalisierten und prinzipiell allen Getauften – Frauen und Männern, Verheirateten und Unverheirateten – zugänglichen Amtsstruktur. Dieser Streit muss ausgetragen und gelöst werden. Dennoch bleibt das Problem, dass die notwendigen Diskussionen nicht im umfassenderen Zusammenhang der theologischen und gesellschaftlichen Frage nach dem Dienst der Kirche in der

gegenwärtigen Krisengesellschaft geführt werden. Davon getrennt bekommt diese Auseinandersetzung geradezu identitäre Züge, als hinge die Identität der Kirche isoliert am hierarchischen Amtsverständnis bzw. an der Gleichberechtigung von Laien in der Leitung der Kirche.

## 1.2 Affirmation der Aufklärung ohne Reflexion ihrer Dialektik

Es könnte erhellend sein, die in den aktuellen Konflikten hervortretende aporetische Polarität zwischen Amt und Laien vor dem Hintergrund dessen zu beleuchten, was Johann Baptist Metz zur „Auflösung der apologetischen Front in der neueren Theologie“<sup>11</sup> angemerkt hat. Demnach hat die neuere Theologie versucht, die theologische Front der Neuscholastik gegen die Aufklärung undialektisch aufzulösen und aus dem Ghetto kirchlicher Selbstisolation und Bunkermentalität auszubrechen. Gemeint sind Versuche, die Rede von Gott privatisierend auf die Existenz des Einzelnen zu beziehen und zu existenzialisieren, um ihm angesichts der Infragestellungen des Glaubens durch die Aufklärung neue Plausibilitäten zu erschließen. Damit wurde der Bürger als Subjekt der Aufklärung auch zum Subjekt in der Theologie und das Christentum zur ‚bürgerlichen Religion‘. Ein so „weltlos“ gewordener, weil von Geschichte und Gesellschaft abstrahierender Glaube, gerät in den Verdacht, „durch seine privatistische Isolierung zur ideologischen Überhöhung *jedes* geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesses der Welt werden zu können [...]“<sup>12</sup>

Im Blick auf die mit der Aufklärung verbundenen Entwicklungen in der Theologie konstatiert Metz eine „Kanonisierung der faktischen Entwicklung und der tatsächlichen Tendenzen der neuzeitlichen Aufklärungsgeschichte“ und damit einhergehend eine liberalisierende „Selbstauflösung theologischer Vernunft in die abstrakt-emanzipatorische Vernunft der Neuzeit“<sup>13</sup>. Dann „gilt als christlich, was im Zug der Aufklärung und ihres ‚kritischen Zeitalters‘ als vernünftig angesprochen wird“<sup>14</sup>. Gemeint sind Emanzipation, Mündigkeit, Freiheit. Ignoriert wird die „innere Dialektik von Emanzipation, Aufklärung, Säkularisierung“<sup>15</sup>.

### 1.3 Die aufgeklärte Welt in der Krise des Kapitalismus

Die gegenwärtigen Entwicklungen in der kapitalistischen Krisengesellschaft zeigen, wie Emanzipation umschlägt in die selbstverantwortlich zu leistende Unterwerfung unter die Notwendigkeiten des Arbeitsmarktes. Der ‚homo emanzipator‘ soll zu einem ‚unternehmerischen Selbst‘<sup>16</sup> werden. Emanzipation wird zur *Selbst*-unterwerfung. ‚Aufgeklärte Mündigkeit‘ mündet in eine Theorie- und Reflexionsfeindlichkeit, die in ihrem Pragmatismus darauf verzichtet, gesellschaftliche Zusammenhänge zu analysieren und kritisch zu reflektieren.<sup>17</sup> An die Stelle von Analyse und Kritik tritt die Suche nach Entlastung in Esoterik und Mythos. Inmitten vermeintlicher Säkularisierung melden sich fundamentalistische Gestalten von Religion zurück.<sup>18</sup> Freiheit wird zur Freiheit des Konsumierens und dabei mehr und mehr

beschränkt auf diejenigen, die sich diese Freiheit leisten können.

Für die Kirche rächt sich die theologische Ignoranz gegenüber der Dialektik der mit der Aufklärung verbundenen gesellschaftlichen Prozesse. Die von dem Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz diagnostizierte gesellschaftliche Reflexionsfeindlichkeit<sup>19</sup> zeigt sich in der Kirche in den Versuchen, umstandslos, d. h. ohne gesellschaftskritische Reflexion, Denken und Handeln auf pastoralen Pragmatismus zu beschränken – pastoraltheologisch legitimiert durch das Andocken an die gesellschaftlich affirmative Systemtheorie und Konzepte von Organisationsentwicklung und Management. Was dabei herauskommt, ist eine ‚unternehmerische Kirche‘, die in ihrer Verkündigung Anschluss an die Psycho-, Ratgeber- und Esoterikmärkte sucht.<sup>20</sup> Diese Strategie wird von kirchlich ‚Konservativen‘ und ‚Progressiven‘, von Amtsträgern ebenso wie von ‚mündigen Laien‘ weitgehend geteilt.

Die „Selbstauflösung theologischer Vernunft“ vollzieht sich hier nicht „in die abstrakt-emanzipatorische Vernunft der Neuzeit“<sup>21</sup>, sondern – angesichts des Scheiterns von Emanzipation im Kapitalismus – in deren Verwilderung in esoterischer Mythisierung. In diesen Prozessen löst sich auch der Glaube auf – jedenfalls soweit er einen Anspruch auf eine inhaltlich geprägte und begründete Kohärenz erhebt. Damit verliert kirchliche ‚Identität‘ ihre inhaltliche Verwurzelung. Das dürfte ein wesentlicher Grund dafür sein, dass es der Kirche so heftig die Sprache verschlagen hat, als auch noch Corona mitten hinein in die Krise des Kapitalismus schlug. Mit dem Strafgericht Gottes konnte

sie nicht mehr kommen. Begründet und kontextuell von Gott zu reden ist sie nicht gewohnt. Hinzu kommt, dass der Begriff Gott gesellschaftlich zunehmend obsolet oder so konturlos geworden ist, dass er in der Diffusität eines ‚höheren Wesens‘ oder der esoterischen Überhöhung des Selbst entschwindet. Und so macht die Kirche mit dem weiter, was sie als ‚unternehmerische Kirche‘ dabei ist zu lernen: Selbstinszenierung und Organisationsentwicklung. Mit Hilfe moderner elektronischer Technologie und in klerikalem Traditionalismus zelebrierten Priester vor einer medialen Öffentlichkeit vor sich hin. Im Blick auf Präsenzgottesdienste standen nicht Inhalte, sondern Orgafragen im Vordergrund: Wie kann der liturgische Normalbetrieb wieder ins Laufen gebracht werden? Also: Wie sieht ein reibungsloser Gottesdienst unter Coronabedingungen aus? Wie lassen sich die Abstands- und Maskenregeln am besten umsetzen? Und was die Verkündigung angeht, blieb es weitestgehend bei den bekannten esoterischen Entlastungen und Beruhigungen, die angesichts der sich global zuspitzenden Krise nur peinlich waren. Die professionelle Theologie hat keinen Grund, sich über die desolante kirchliche Situation zu erheben. Auch sie blieb bei den ‚Leisten‘, die sie ‚konnte‘: Existentialisierungspathos mit Gott als ‚letztem Sinn‘ trotz allem.<sup>22</sup> Als Dokument der „Selbstauflösung theologischer Vernunft“ in ihrer Gleichschaltung mit der Aufklärung lässt sich Markus Striets‘ Interview im Deutschlandfunk hören und lesen.<sup>23</sup> Hier verbinden sich das Vertrauen auf Wissenschaft und Technik mit einem ‚höheren Wesen‘, das brauchbar ist zur Kontingenzbewältigung.<sup>24</sup>

Das Amt – für viele der letzte Rettungsanker angesichts der kirchlichen Identitäts- und theologischen Kompetenzkrise – zeigt sich auch als Lehramt inhaltslos. Wirksam blieb seine formale Machtstruktur und ihre Inszenierung in klerikal-sakraler Aura. So absurd es sein mag: Eine signifikante Ausnahme repräsentiert gegenwärtig das oberste hierarchische Amt mit Papst Franziskus. In seiner Amtsführung ist die Verbindung zwischen Theologie und Gesellschaftskritik, die sich aus der theologischen Bedeutung der Armen speist, ebenso lebendig wie in seinen inhaltlichen Aussagen. Dabei gelingt es ihm, Zeichen und Gesten sprechen zu lassen. Dafür steht auch der außerordentliche Segen ‚Urbi et orbi‘ im Angesicht des Pestkreuzes aus San Marcello auf dem menschenleeren Petersplatz. Aber „ein besserer Papst macht noch keine bessere Kirche“ – so lässt sich ein Diktum von Metz vor der Papstwahl 1978 aufgreifen.<sup>25</sup> Von ‚Klerikalen‘ wie von ‚Liberalen‘ werden seine theologischen und pastoralen Anstöße recht konsequent ignoriert.

Während die Welt in einer dramatischen Krise steckt, sind die kirchlichen Pole ‚Klerikale‘ und ‚Liberale‘ vor allem mit ihren innerkirchlichen Kämpfen beschäftigt, die über die Konstellationen vom Ende der 1970er Jahre kaum hinaus gekommen sind. ‚Klerikale‘ pochen auf Amt und Macht sowie ihren Zugang nur für unverheiratete Männer. „Gegen Tradition und Autorität wird [...], im verhaltenen Pathos der Aufklärung, plädiert für Demokratie, Öffentlichkeit, Redlichkeit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Mündigkeit in der Kirche: und dies wahrlich auch mit viel Berechtigung!“<sup>26</sup>, heißt es bei Metz.

Weil er die Dialektik der Aufklärung reflektiert, fügt er ein ‚Aber‘ hinzu: „Die liberalen Apologeten des Christentums haben mit den Waffen der Aufklärung auch deren Aporien übernommen.“<sup>27</sup> D. h. Sie knüpfen an die Aufklärung an, ohne zu sehen, dass die Geschichte der Aufklärung zugleich eine Geschichte der Herrschaft ist, in der das Bürgertum zur Macht kommt, und in der Demokratie die Legitimation bürgerlicher Herrschaft durch formale, also inhaltslose Verfahren ist. Über Metz hinausgehend wäre wahrzunehmen, dass die Geschichte der Aufklärung untrennbar mit der Geschichte des Kapitalismus, seines Aufstiegs und seines Niedergangs in der gegenwärtigen Krise verbunden ist.<sup>28</sup> Genau das wirft noch einmal einen neuen, auch über Adorno hinaus gehenden kritischen Blick auf die Aufklärung<sup>29</sup> samt ihrem patriarchalen Charakter<sup>30</sup>.

## **2. Glaube als „memoria passionis“: Erinnerung an das Leiden und die Kirche als öffentliche Gestalt dieser Erinnerung**

Obwohl Metz in wesentlichen Kategorien wie Subjekt und Primat der praktischen Vernunft nicht zu einer Kritik der Aufklärung und ihrer konstitutiven Verbindung mit der Geschichte des Kapitalismus gelangt, hat er als einer von wenigen Theologen die Frage nach der Aufklärung nicht einfach affirmativ, sondern als Frage nach ihrer Dialektik in einem geschichtlichen Prozess aufgenommen. Damit hat er die Theologie aus existentialistischen

Engführungen auf die Dimensionen von Geschichte und Gesellschaft geöffnet. Das gilt auch für die Frage nach dem kirchlichen Amt. Der Weg zu einer kritischen Reflexion der Amtsfrage – jenseits der Polaritäten von ‚Klerikalen‘ und ‚Liberalen‘ – führt über ein Verständnis des christlichen Glaubens als „gefährliche Erinnerung“<sup>31</sup> und der „Kirche als öffentliche Form der Erinnerung“<sup>32</sup>. Glaube als Erinnerung versteht Metz als „jenes Verhalten [...] in dem der Mensch sich an vergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerung lebensbestimmend bindet“<sup>33</sup>. Erste Umschreibungen sind von der Christologie und von der Liturgie als „memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi“<sup>34</sup> her geprägt. Sie erinnert daran, dass „die Herrschaft Gottes unter uns Menschen gerade dadurch erschien, dass die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, dass Jesus sich selbst zu den ‚Unscheinbaren‘, den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte“<sup>35</sup>. Die zunächst einmal christologisch fokussierte Erinnerung rückt in ihrer weiteren Reflexion immer mehr den Gott Jesu Christi als Israels Gott in den Blick und mit ihm jenen Gott, der Adressat der Schreie aus Knechtschaft und Gewalt ist, die sich im Gedächtnis Israels versammelt haben und in ihnen die Hoffnung, dass das Erleiden von Knechtschaft und Gewalt ebenso wie das Erleiden des Todes nicht das letzte Wort sind.

Solche Erinnerung „an vergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen“<sup>36</sup> lässt empfindsam werden für das, was Menschen zu erlei-

den haben und kritisch und widerständig gegenüber Verhältnissen, unter denen sie leiden. Metz bestimmt diese Erinnerung als eine „gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern“<sup>37</sup>. Erinnert wird an offene Wunden und Schrecken der Vergangenheit, unerfüllt gebliebene Verheißungen und Hoffnungen. Sie machen deutlich, dass die Gegenwart nicht voraussetzungslos ist, sondern eine leidvolle Vorgeschichte hat. Dies schafft Distanz zu den herrschenden Verhältnissen, unterbricht deren Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten. Mit der Erinnerung an vergangene Leiden sensibilisiert sie zugleich für die Wahrnehmung und kritische Reflexion gegenwärtiger Leiden. So verstandene Erinnerung lässt sich nicht affirmativ, sondern nur als Kritik der herrschenden Verhältnisse zur Geltung bringen.

Wenn der in jüdisch-christlicher Tradition verwurzelte Glaube als *memoria passionis* bestimmt wird, ist er mit Inhalten verbunden. In theologischer Sprache formuliert: Er ist nie auf einen reinen Akt des Glaubens als *fides qua creditur* zu reduzieren, sondern immer *fides quae creditur*, also Glaube, der auf ein Was, also auf Inhalte bezogen ist. Die über die Erinnerung bestimmten Inhalte widerstehen ihrer Unterordnung unter abstrakte, existentialistisch aufgeladene privatisierende Allgemeinbegriffe wie Liebe, Freiheit, Beziehung. Die mit ihnen erinnerte Geschichte lässt sich nicht in Geschichtlichkeit als Existential auflösen. Ebenso wenig gehen die Inhalte in idealistischen Allgemeinbegriffen eines Sinns der Geschichte auf. Sie sind von realen geschichtlichen Erfahrungen und Kon-

stellationen nicht zu trennen. Dies gilt auch für das in diesen Erinnerungen tradierte Reden von Gott. Es bleibt gebunden an Israels Schrei aus der Versklavung in Ägypten wie an den Schrei des Gekreuzigten und lässt sich nur unter Preisgabe seiner Inhaltlichkeit verflüchtigen in den von der realen Leidensgeschichte abstrahierenden Allgemeinbegriff eines ‚höheren Wesens‘ oder in esoterischen Identifikationen Gottes mit dem eigenen Selbst oder der Natur auflösen. Gegenüber dem Abstraktum Liebe, zu dem sich moderne Theologie flüchte, hatte bereits Max Horkheimer eingewandt, sie bleibe „so dunkel wie der verborgene Gott, an dessen Stelle sie treten soll“<sup>38</sup>. Angesichts der Formalisierung des Glaubens durch weltlose existentielle Erfahrungen ebenso wie durch geschichtslose und leere Allgemeinbegriffe bringt die Erinnerung die unverzichtbare Inhaltlichkeit des Glaubens ins Spiel. Nur so kann verhindert werden, dass er „die befreiende und provozierende Kraft, die aus seinen Inhalten und Überzeugungen kommt, ausblendet und in purer Formalität zur symbolischen Paraphrase des jeweils herrschenden Bewusstseins herabsinkt“<sup>39</sup>.

Wenn mit der *memoria passionis* die Leidenden so in den Blickpunkt gerückt werden, dass mit dem Rücken zu ihnen die Inhalte des Glaubens nicht formuliert werden können, verändert sich das Verständnis von Tradition ebenso wie von Autorität. Tradition legitimiert nicht Herrschaft, sondern stellt sie in Frage. Autorität gewinnen nicht die Träger von Macht oder die Verhältnisse, die sich siegreich durchgesetzt haben, sondern die Besiegten und Unterlegenen, die Opfer der herrschenden Verhältnisse

in Geschichte und Gegenwart. Mit der Perspektive, von den Leidenden her zu denken, werden die engen Grenzen kirchlichen Denkens und Handelns geöffnet, aktuell die Grenzen einer Kirche, die sich als ‚unternehmerische Kirche‘ um ihre institutionellen und strategischen Interessen sowie ihre Strukturen kreist und Anschlussfähigkeit an religiöse und diakonische Dienstleistungsmärkte sucht.

Mit der *memoria passionis* kommt ein Universalismus zum Ausdruck, hinter dem sich nicht wie bei dem abstrakten Universalismus allgemeiner westlicher Werte kapitalistische Herrschaft verbirgt, sondern ein Universalismus, der dadurch seine Konturen gewinnt, dass er auf die Autorität der Opfer in den jeweiligen Konstellationen von Herrschaft bezogen ist, so dass deren Leiden ‚zu denken‘ und ‚zu handeln‘ geben. Er erhebt Einspruch gegenüber einer inhaltslosen Verkündigung und Pastoral, die abstrakt ‚alle‘ bzw. ‚alle Einzelnen‘ erreichen will und auf die Option für die Leidenden bzw. die Armen verzichtet oder sie unverbindlich unter den Oberbegriff ‚alle‘ subsumiert. Unter solch abstraktem Universalismus verbergen sich letztlich kirchliche Herrschaftsinteressen, nicht mehr in der Gestalt unmittelbarer Herrschaft über Menschen, sondern in der sanften Gestalt der Sicherung von kirchlicher Relevanz und der Rückeroberung von KundInnen für kirchliche Dienstleistungen.

Autorität, die in der *memoria passionis* wurzelt, steht im Dienst der Befreiung. Das impliziert die Kritik von Herrschaft und die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen. Entsprechend hatte Metz schon in den ersten Entwürfen ‚politischer Theologie‘ die Kirche ‚als öffentliche

Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung<sup>40</sup> verstanden. Sie steht in einem kritischen Verhältnis zur Gesellschaft, ihren Herrschafts- und Plausibilitätsstrukturen. In dieser Freiheitserinnerung geht es nicht um eine abstrakte Freiheit, die sich unkritisch mit einer Option für den faktisch kapitalistischen Verlauf der Geschichte der Freiheit und ihrem abstrakten Mündigkeits- und Fortschrittsideal verbindet, deren Einmündung in abstrakte Herrschaft ignoriert und die gegenüber Herrschaft blinde Systemtheorie zum bevorzugten Gesprächspartner macht, wenn es um kirchliche Erneuerung gehen soll.<sup>41</sup> Freiheit ist, wenn es denn um geschichtliche reale Freiheit gehen soll, von der Kritik ihres Widerspruchs, der Herrschaft, nicht zu trennen und muss als Negation von Herrschaft und damit als Befreiung verstanden werden.

### 3. Memoria passionis und kirchliche Autorität

Das geforderte kritische Verhältnis zu gesellschaftlicher Macht wirkt zugleich auf die Kirche zurück. Auch sie und ihre Strukturen stehen unter dem mit dem Gottesgedächtnis verbundenen eschatologischen Vorbehalt. Die in der *memoria passionis* verwurzelte Hoffnung ist „nicht die Hoffnung auf die Kirche, sondern auf das Reich Gottes. So lebt die Kirche als Institution gerade von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit.“<sup>42</sup> Dieser Vorläufigkeit ist ihr Reden und Handeln unterworfen. Im Blick auf ihr Verhältnis zur Gesellschaft kann sie nicht allein aus theologischer Kompetenz heraus reden und handeln. Sie muss

sich gesellschaftstheoretisch belehren lassen und bevorzugt nach Gesprächspartnern suchen, die einem Denken aus der *memoria passionis* nahestehen. Sie kann den Bedingungen kontingent-hypothetischen Redens und Handelns auch nicht durch die Flucht in vermeintlich immer gültige Prinzipien entgehen, wie sie z. B. in der katholischen Soziallehre verkündet werden. Sie muss es riskieren, sich auch zu irren.<sup>43</sup> Selbst in ihrem theologischen Sprechen ist es ihr verwehrt, vollmundig zeitlose Wahrheiten zu verkünden und sich als absolute Hüterin bzw. Herrin dieser Wahrheiten zu gerieren. Alle – auch die formal mit höchster Lehrautorität ausgestatteten – Aussagen bleiben in die Kontingenz geschichtlicher Konstellationen eingebunden. Auch sie stehen unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes und bleiben darauf angewiesen, dass Gott selbst sie eschatologisch als wahr erweist.

Kirchliche Aussagen sind heute unter den postmodernen Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Die Kirche redet und handelt als eine Institution unter und neben anderen, gar als eine, die sich, was Autorität und Einfluss angeht, im Sturzflug befindet. Das darf weder dazu führen, auf Inhaltlichkeit zu verzichten oder diese auf den kleinsten abstraktesten Nenner zwecks vermeintlicher Vermittelbarkeit zu reduzieren, noch dazu, sich den ‚Plausibilitätsstrukturen‘ postmoderner Gesellschaften zu unterwerfen, um – vermeintlich auf der ‚Höhe der Zeit‘ – Menschen wieder erreichen zu können. In der Verkündigung jedoch versucht sie, durch Anschluss an vermeintliche ‚Alltäglichkeit‘ Glaube und Leben, Glaube und Alltag – wie es im pastoralen Jargon

heißt – miteinander zu verbinden. Übersehen wird dabei, dass es keinen von Geschichte und Gesellschaft ‚reinen‘ Glauben gibt, der sich nachträglich mit dem Alltag verbinden ließe. Vor allem aber wird ignoriert, dass der Alltag und seine ‚Plausibilitätsstrukturen‘ bereits Ausdruck gesellschaftlicher Herrschaft sind, in denen die Verblendungen fetischisierter Verhältnisse vermittelt sind. Wenn die Kirche unter den Bedingungen der herrschenden Verhältnisse das „Gottesgedächtnis in der Gestalt der *memoria passionis* als provozierendes Gedächtnis in der Öffentlichkeit unserer strikt pluralistischen Gesellschaft [...] formulieren“<sup>44</sup> will, kann sie es nicht aus eigener Kompetenz, sondern nur in Verbindung mit einer kritischen Reflexion der theologischen Tradition wie der Verhältnisse, in denen der Glaube ‚überliefert‘ (tradiert) und als befreiendes Gedächtnis lebendig werden soll.

Autorität in der Tradierung des Glaubens speist sich aus der Empfindsamkeit für das, was Menschen in der Nähe und im globalen Zusammenhang erleiden. Die Wahrnehmung dieses Leidens, gesellschaftskritisches Nachdenken und Verwurzelung im Gottesgedächtnis hätte der Kirche die Möglichkeit gegeben, angemessener in prophetischem Reden, in Diakonie, in Verkündigung und Liturgie mit der Situation umzugehen, in der die Pandemie die gesellschaftlichen Krisen befeuert hat. Sie hätte deutlich machen können, dass Corona die mit der Krise des Kapitalismus einhergehenden Krisen wie soziale Spaltung und Ausgrenzung, wirtschaftliche und soziale Abstürze verschärft. Sie hätte über die deutschen Grenzen hinaus auf jene Krisenländer blicken können, in denen Gesundheits-

systeme abgebaut wurden bzw. zusammengebrochen sind, Abstand halten und Hygienemaßnahmen kaum möglich sind. In den Blick gekommen wären Flüchtende, die in Lagern in besonderer Gefährdung leben müssen, aber auch die Isolation der Kranken und Sterbenden sowie der Risikogruppen der Alten und sog. Vorerkrankten. Und nicht zuletzt hätte sie dazu beitragen können, die kritische Frage nach den Zusammenhängen von Entstehung und Ausbreitung des Virus durch ökologische Schäden, Industrialisierung der Landwirtschaft, Ernährung und Umgang mit Tieren stark zu machen. Statt solche Zusammenhänge in den Blick zu nehmen und darauf hin die Frage nach gesellschaftlicher Umkehr zu thematisieren, meinten mit der Aufklärung identifizierte Theologen, die Interpretation von Corona als Strafgericht Gottes abwehren<sup>45</sup> und existentialistisch versichern zu müssen, die Geschichte der Freiheit sei letztlich getragen von der Liebe Gottes. Diese Geschichte wird ganz selbstverständlich in der Sicht der Aufklärung gesehen als eine Geschichte des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit ebenso wie in der Wissenschaft – wie vor allem Magnus Striet zum Ausdruck brachte.<sup>46</sup> Und dabei war noch nicht die Rede von den esoterischen Deutungen, wie sie Anselm Grün<sup>47</sup> wieder einmal vorgelegt hat oder wie sie in kirchlichen Rundfunkbeiträgen zum Ausdruck kamen, wonach ein heilendes Selbst durch alle Krisen und Zeiten hindurch trägt.

Die angesprochenen theologischen Deutungen versuchen, eine unmittelbare und tröstende Beruhigung anzubieten. Genau die aber hält der in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelte Gottesgedanke nicht bereit.

Mit ihm verbinden sich mehr Fragen als Antworten. Diese Fragen stellen sich nicht erst mit Corona, sondern „angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt“<sup>48</sup>. Von dieser Leidens- und Katastrophengeschichte abstrahierend lässt sich nicht nach der eigenen Rettung fragen, lassen sich die mit dem Gottesnamen verbundenen und an den Opfern von Unrecht und Gewalt entzündenden Verheißungen der Rettung und Befreiung nicht buchstabieren. Im Blick auf sie lässt sich nicht vollmundig ein immer schon gegebener Sinn bzw. eine Garantie der Rettung unterstellen. In der Theodizee artikulieren sich Fragen und Klagen angesichts des Widerspruchs zwischen erfahrem Leid und Hoffnungen auf Rettung, die – vor allem, wenn sie an Gott gerichtet sind – Ausdruck dafür sind, dass sich Menschen mit dem Leid nicht abfinden. Insofern münden sie in das Gebet als „ratlose Rede zu Gott“<sup>49</sup>, als Artikulation des Vermissten Gottes angesichts des Leids, des Vermissens der Gerechtigkeit und der Befreiung, die mit seinem Namen versprochen ist. Es gibt die Frage nach dem Leid als Rückfrage an Gott und seine Macht, die Zeit zu beenden und Gerechtigkeit sogar für die Toten zu schaffen, zurück. „Solch negative Theologie widerstrebt dem verbreiteten Postmodernismus unserer Herzen mit seinem Hang zur unmittelbaren Affirmation und mit seiner Provinzialisierung der Problemwelten.“<sup>50</sup>

Die Kirche kann sich aus den Aporien, den Ratlosigkeiten, die mit der Rede von Gott und der Erfahrung individueller und geschichtlicher Katastrophen verbunden sind, nicht in vermeintliche Heilsgewissheiten davon stellen – weder in idealistisch begründete noch in existentiell

behauptete. Sie steht aber gegen den „Versuch verzweifelten Bewusstseins, Verzweiflung als Absolutes zu setzen“<sup>51</sup>. Gegen die Endgültigkeit der Zeit und die tödliche Wiederkehr des Gleichen in der Zeit spricht Metz von Gottes „Schöpfermacht als Befristungsmacht [...] als zuvorkommendes Ende der Zeit, in dem allein sich erweisen wird, was sie ‚ist‘ und wie sie uns ‚hält‘“<sup>52</sup>. Damit aber wird die Geschichte geöffnet für eine Gerechtigkeit, die gegen gegenwärtiges Leid aufstehen lässt, und die zugleich vergangenes Leid in ihre Hoffnung auf Gerechtigkeit einbezieht. Als einen in die Zeit einbrechenden Vorgriff dieser Hoffnung auf Gerechtigkeit versteht der Glaube die Auferweckung des gekreuzigten Messias. An diesem Opfer von Unrecht und Gewalt hat Gott sein ‚erstes‘ und ‚letztes Wort‘ wahr gemacht, seine befristende Schöpfermacht gezeigt und darin die Macht des römischen Imperiums und aller niederdrückenden Imperien delegitimiert. Seine Bewahrheitung bleibt daran gebunden, dass Gott selbst sein schöpferisches Wort mit dem Ende der Zeit als wirkmächtig und ‚end‘gültig erweist.

Je mehr sich die Kirche der Autorität der Leidenden öffnet, sich von ihr irritieren und nachdenklich machen lässt, kann ihr Sprechen von Gott angemessener werden, weil darin auch ihre eigene Ratlosigkeit Raum bekommt. Darin kommt ihre Nähe zu den im Leid Ratlosen zum Ausdruck. Sie gibt ihnen Raum, statt sie mit Heilsgewissheiten mundtot zu machen. Dabei geht es nicht um eine Verdoppelung von Ratlosigkeit. Vielmehr wahrt die Kirche in ihrem ‚ratlosen‘ Sprechen von Gott das Mysterium Gottes, das sich spekulativ-definitiver ebenso wie ver-

fügender Zudringlichkeit entzieht. In diesem Mysterium begegnet der Kirche die Hoffnung, dass sich Gott selbst gegen alle Ratlosigkeit als Retter und Befreier erweisen werde. Genau dies müsste gerade in den liturgischen Vollzügen der Kirche zum Ausdruck kommen. Auch die Liturgie verfügt nicht über die Gegenwart Gottes, seines Messias und des Geistes. Sie kann seine Nähe nicht magisch herbei zaubern. In ihrem Kern ist sie ein Kult des Eingedenkens. Sie erinnert an die Leidensgeschichte der Menschheit und die darin eingeschriebenen Spuren Gottes als Hoffnung auf Rettung und Befreiung. In Wort und Zeichen gibt sie den Fragen Ausdruck, die sich angesichts des Unheils stellen, artikuliert das Vermissen Gottes und eröffnet gerade darin einen Raum seiner Nähe und für Hoffnungen auf Rettung, die mit seinem Namen verbunden sind. Genau darin bricht sie den Bann der Endgültigkeit der Verzweiflung, ohne die mit ihr verbundenen Zweifel übertönen und zum Schweigen bringen zu können.

#### 4. Zur Diskussion um das kirchliche Amt

Ungetrüb von den skizzierten Zusammenhängen diskutiert die Kirche in Deutschland über Reformen. Es käme aber darauf an, die Verbindung zwischen dem zentralen Auftrag der Kirche – Dienst an der *memoria* als herrschaftskritischem Gedächtnis in Praxis und Reflexion – in der Diskussion um Amt und Strukturen zur Geltung zu bringen und dabei die eigene Geschichte der Anpassung

an Herrschaftsverhältnisse aufzuarbeiten. In den Vordergrund geriet statt dessen eine widersprüchliche Instruktion aus Rom.

#### 4.1 Ungereimtheiten einer Instruktion

Die am 29.6.2020 veröffentlichte Instruktion der Kongregation für den Klerus<sup>53</sup>, an der sich die Gemüter erhitzten, greift in den innerkirchlichen Umstrukturierungsprozess ein, der in Deutschland vorangetrieben wird. Er ist geleitet von Impulsen zu kirchlicher Erneuerung und begleitet von Konzepten zur Organisationsentwicklung, nach denen Erneuerung die Entwicklung hin zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ ist. Im Rahmen solcher Erneuerung werden neue pastorale Räume konzipiert. Dies soll zum einen eine Antwort auf Einbrüche in den traditionellen Gemeindestrukturen sein, zum anderen aber auch auf den sog. Priestermangel. Zur Erneuerung gehört dabei für viele wesentlich die Veränderung der kirchlichen Amtsstruktur und dabei die Zulassung auch von verheirateten Frauen und Männern zum kirchlichen Amt. Zu den ‚Dollpunkten‘ des römischen Anstoßes gehört nun nicht das heimliche oder offene Leitbild einer ‚unternehmerischen Therapie-, Event- und Erfahrungs-Kirche‘. Die ist auch ‚Rom‘ durchaus recht, wenn sie dazu beiträgt, neue Resonanzräume zur kirchlichen Selbstbehauptung in der Kirchenkrise zu schaffen. Es muss nur im Rahmen der herrschenden kirchlichen Amtsstrukturen geschehen. Zu denen gehört neben dem zölibatären männlichen Priester nun einmal die Zusammengehörigkeit von Pfarrer

als priesterlicher Leitung und Gemeinde, von Hirt und Herde. Entsprechend anstößig sind aus römischer Perspektive die Bildung größerer Einheiten und deren Leitung durch Priester und Laien. Dagegen stellt die Instruktion den „Hirtendienst“. Wegen dieses Dienstes „sind die Pfarrer und die anderen Priester zusammen mit den Bischöfen an erster Stelle der grundlegende Bezugspunkt für die Pfarrgemeinde [...]. Ihre Aufgabe besteht darin, die Pfarrei so zu leiten, dass sie ein überzeugendes Zeichen christlicher Gemeinschaft ist.“<sup>54</sup>

Worin die Leitung besteht, bleibt recht nebulös. Erwähnt wird lediglich, dass der Pfarrer bzw. die Priester die Sakramente feiern „für die Gemeinde und mir ihr“<sup>55</sup>. An einer anderen Stelle heißt es: „Das Amt des Pfarrers dient der umfassenden Seelsorge. Daher muss ein Gläubiger die Priesterweihe empfangen haben, damit er gültig zum Pfarrer ernannt werden kann.“<sup>56</sup> Was nun macht die Unterscheidung zwischen Priestern und Pfarrern aus? Es gibt – wie wir das ja aus der Praxis kennen – mit Leitung beauftragte Priester, die den Titel Pfarrer führen, und Priester, also Amtsträger ohne diese Leitung. Amt und Leitung können also nebeneinander treten. Was aber kennzeichnet dann das Amt? Besteht seine ‚wesentliche‘ Aufgabe in der Spendung der Sakramente? Ist es also dem ‚Heildienst‘ im Unterschied zum ‚Weltcharakter‘, der „in besonderer Weise“ den Laien „eigen ist“<sup>57</sup>, zugeordnet? Sind Priester ohne Leitung in Analogie zu den ‚Weihbischöfen‘ eine Art ‚Weihpriester‘ ohne Jurisdiktions-, also Leitungsvollmacht, allerdings ohne ‚Kompensation‘ durch eine ‚Titularpfarre‘ (in Analogie zu den Weihbischöfen,

denen ein nicht mehr existierendes Bistum als ‚Titularbistum‘ zugesprochen wird)? Oder sind sie Hilfsleiter – wie in früheren Zeiten Kapläne als „Hilfspriester“ fungierten, aber immerhin mit der Aussicht auf ein Amt als Pfarrer, der dann ‚wirklicher‘, d. h. leitender Priester ist?

Zudem: Was heißt „umfassende Seelsorge“, die wiederum mit dem Amt des Pfarrers und seinem Verständnis als Hirten verbunden wird?<sup>58</sup> Daraus wird die Nähe zwischen Hirten und Herde gefolgert: „Da der Hirte und die Gemeinde sich kennen und einander nahe sein müssen, kann das Amt nicht einer juristischen Person anvertraut werden.“<sup>59</sup> Diese Nähe scheint kraft des Amtes ontologisch gegeben zu sein – also unabhängig von der Unsichtbarkeit des Pfarrers in von der Instruktion prinzipiell nicht be-  
anstandeten zusammengeführten Pfarreien. Nur zu groß dürfen sie nicht sein. Und unbedingt müssen sie von einem Pfarrer geleitet werden.

Solche Ungereimtheiten erhärten den Verdacht, dass es der Instruktion darum geht, auf Biegen und Brechen ein klerikales Amt zu erhalten und auch in der umfassenden kirchlichen Krisensituation durchzusetzen – gleichsam als letztem Rettungsanker kirchlicher Identität angesichts äußerer und innerer Auflösungsprozesse und als Absicherung in den genannten Erneuerungsprozessen. Dem entspricht in einer gewissen Spiegelbildlichkeit das Drängen von Laien auf gleichberechtigte Beteiligung an der Leitung. Oft geht es dabei nur um eine eher formale Gleichberechtigung, ohne den theologischen Inhalt des Amtes zu reflektieren, d. h. die Frage, was denn Leitung und Amt theologisch und in der aktuellen kirchlichen und gesell-

schaftlichen Situation ausmacht und inwieweit die Klerikalisierung des Amtes mit einem theologisch problematischen Verständnis des Amtes zusammenhängt.<sup>60</sup>

#### 4.2 Leitung als Sorge um das der Kirche anvertraute „subversive Gedächtnis“

Vor dem Hintergrund des Verständnisses von Glaube als ‚subversivem Gedächtnis‘ und der Kirche als öffentlicher Tradentin dieses Gedächtnisses wäre Leitung als Sorge darum zu bestimmen, dieses Gedächtnis in der Kirche lebendig zu halten und als Diakonie und prophetische Gesellschaftskritik zur Geltung zu bringen. Der innere Zusammenhang zwischen der Inhaltlichkeit der Erinnerung und dessen Bezug auf Welt, auf Geschichte und Gesellschaft, verbieten es, Heildienst und Weltdienst auseinander zu reißen, um dann den Heildienst als vermeintlich ‚Eigentliches‘ dem Amt und den Weltdienst als abgeleitete Konsequenz aus dem Glauben den Laien zuzuordnen und ihnen darin großzügig eine gewisse Autonomie zuzugestehen. Die Empfindsamkeit für das Leid von Menschen verbunden mit der Frage nach den Verhältnissen, die mit ihren Opfern zum Himmel schreien, gehört zum wesentlichen Inhalt der *memoria*, die Israels mit der Negation von Herrschaft verbundenen Gott und seinen gekreuzigten Messias in Erinnerung ruft. Die Trennung in Heildienst und Weltdienst setzt ein weltloses Verständnis des Heils und eine heillose Welt voraus, die den Glaubenden nur sekundär, d. h. als abgeleitete Konsequenz aus dem Glauben angeht.

Dem kirchlichen Amt ist die Sorge für das Ganze der *memoria* anvertraut, also nicht nur für einzelne pastorale Teilbereiche wie Liturgie, Verkündigung, Katechese, Diakonie etc., sondern dafür, dass in den unterschiedlichen kirchlichen Vollzügen die Inhaltlichkeit der *memoria* zur Geltung kommt, im Blick auf die vier klassischen Grunddimensionen formuliert<sup>61</sup>:

- in der diakonischen und gesellschaftskritischen (prophetischen) Praxis an der Seite der Armen bzw. heute der Opfer kapitalistischer Herrschaft;
- im Zeugnis als der inhaltlichen Artikulation und Reflexion des Glaubens, der in der biblischen und kirchlichen Erinnerung verwurzelt ist und immer wieder neu seine Artikulation finden muss;
- in der Liturgie als Feier und symbolischem Ausdruck des Glaubens im Angesicht der gesellschaftlichen Situation;
- in der Koinonia als Ausdruck der Gemeinschaft derer, die nicht als vereinzelte Ich-AG's beziehungslos nebeneinander stehen, sondern durch die *memoria* verbunden und darin Kirche sind, das heißt: als „in Christus“ verwurzeltes „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

Das kirchliche Amt, das eingebettet ist in die gesamte Kirche des Volkes Gottes als Grundsakrament, ist in seinem umfassenden Dienst an der *memoria* ein sichtbares Zeichen (Sakrament) dafür, dass die Inhaltlichkeit der *memoria* und mit ihr die Autorität der Leidenden der Kirche voraus gesetzt, gleichsam ‚vorgesetzt‘ ist. Deshalb ist der Begriff

Demokratisierung mit Vorsicht zu genießen, wenn es um die Reform der Kirche und ihrer Amtsstrukturen geht. Abgesehen davon, dass moderne Demokratie nicht ohne Bindung an die kapitalistische Gesellschaft ‚zu haben‘ ist, gewinnt sie ihre Legitimation nicht aus einer Inhaltlichkeit, sondern aus einem formal korrekten Verfahren, mit dem Beschlüsse zustande kommen. Nicht ein Wahrheitsanspruch, sondern Geltung aufgrund formal korrekter Verfahren stehen im Zentrum der Demokratie. In diesen Verfahren ist die Geltung der kapitalistischen Gesellschaft immer schon voraus gesetzt. Davon lässt sie sich auch nicht als Utopie eines demokratischen Versprechens oder einer ‚eigentlichen‘ Demokratie trennen. Einer so normativ als Utopie gesetzten ‚idealen‘ Demokratie sollen dann die Verhältnisse in einem Prozess schlechter Unendlichkeit angenähert werden, ohne das Ideal verwirklichen zu können. Wie sehr Demokratie mit den kapitalistischen Verhältnissen verbunden ist, wird gerade in den Krisen dieser Verhältnisse deutlich: Ihre freiheitlichen Schönwetterseiten treten zurück, während der autoritäre Charakter liberaler Demokratie bis hin zum ‚Ausnahmestand‘ in den Vordergrund tritt, wenn es darum geht, die Krise zu verwalten und die demokratischen Verhältnisse vor ihren Opfern zu sichern. Da helfen weder Appelle an demokratische Rechte noch das Einklagen der Menschenrechte. „Die Demokratie frisst ihre Kinder“<sup>62</sup>. Letzteres wird vor allem darin sichtbar, dass Menschen, die als ‚Humankapital‘ keine Verwertung finden, als „Müll“ und „Abfall“<sup>63</sup> ausgegrenzt und, wenn sie als Flüchtlinge den europäischen Grenzen zu nahe kommen, repressiv abgewehrt oder dem

Ertrinken überlassen werden.<sup>64</sup> Dagegen vermögen auch die Menschenrechte nichts auszurichten. Rechte sind im Kapitalismus an die Marktfähigkeit gebunden, d. h. an die Möglichkeit, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen und/oder mittels Kaufkraft KundIn zu sein.<sup>65</sup> Wo die Marktfähigkeit einbricht, bricht auch die Rechtsfähigkeit ein. Damit werden auch die Menschenrechte obsolet.

### 4.3 Opposition gegen Herrschaft

Die mit der *memoria* der Kirche ‚vorgesehenen‘ Inhalte stellen auch gegenüber der Demokratie eine ‚subversive Erinnerung‘ dar. Falsch wäre es jedoch, aus der Untauglichkeit demokratischer Vorstellungen als Vorbild für die ‚Verheutigung‘ kirchlicher Strukturen nun die Konsequenz zu ziehen, das kirchliche Amt müsse – so wie wir es real erleben – in monarchischer ‚Letztverantwortung‘ in Detailfragen innerkirchlicher Strukturprozesse regulativ, direktiv, zentralistisch eingreifen. Schon gar nicht kann es darum gehen, in umstrittenen Fragen in der Aura unfehlbarer Entscheidungen Festlegungen zu treffen, wie es unter Johannes Paul II. hinsichtlich der Sexualmoral und vor allem mit dem Ausschluss von Frauen vom Amt geschah<sup>66</sup> und diese Festlegungen repressiv durchzusetzen. Auch dies steht im Widerspruch zu der Inhaltlichkeit, für die das Amt einzustehen hätte. Es steht theologisch nicht über der Kirche, sondern hat seinen Ort in der Kirche, ist also rückgebunden an die Absage an Verhältnisse der Über- und Unterordnung, wie sie in einem alten von Paulus zitierten Taufbekenntnis zum Ausdruck kommt: Für die Getauften gibt es

„nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). In Gemeindestrukturen jenseits von Über- und Unterordnungen kommt der egalitäre und herrschaftskritische Grundimpetus des Ersten Testaments zur Geltung.<sup>67</sup> Die so konstituierte messianische Gemeinde steht gegen die römisch-patriarchale Struktur der Herrschaft der Herren über die Sklaven und der Männer über die Frauen, aber auch gegen die Rangeleien zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Menschen in den Gemeinden. Aufgrund ihres Bruchs mit den herrschenden Machtverhältnissen wurden die messianischen Gemeinden in der römischen Welt als ‚subversive Elemente‘ angesehen und verfolgt. Was sie in ihren Gemeinden als befreite Menschen lebten, galt als ‚gefährlich‘, weil davon Funken auf die griechisch-römische Gesellschaft überzuspringen drohten. Edward Schillebeeckx formuliert als Fazit: „Unter Christen muss es eine fundamentale Solidarität und Gleichheit geben, ohne Herr-Knecht-Beziehung, was keineswegs Autorität und Leitung in der Gemeinde ausschließt“<sup>68</sup>.

## 5. Die „Ecclesia“ als „neue Schöpfung“ im Bruch mit den Verhältnissen römischer Herrschaft

### 5.1 Charismen als Gaben, den Verhältnissen zu widerstehen

Wie nun ‚fundamentale Solidarität und Gleichheit‘ sowie ‚Autorität und Leitung‘ in den messianischen Gemeinden bzw. in ihrem wachsenden gesamtkirchlichen Zusam-

menhang ausgestaltet werden, dazu sind die Spielräume recht groß. Die kirchlichen Strukturen haben sich in einem lebendigen Prozess aus Aufgaben und Erfordernissen der messianischen Gemeinden entwickelt. Dies war jedoch kein inhaltsleerer pragmatisch-organisatorischer Prozess zum Zweck von Gemeindeentwicklung. Die Aufgaben und Erfordernisse waren verwurzelt und zurückgebunden an Israels Traditionen der Befreiung, wie sie für die messianischen Gemeinden in Leben, Kreuz und Auferweckung des Messias gegenwärtig geworden waren. Solche Aufgaben und Erfordernisse versteht Paulus als Charismen, als Gaben des Geistes, die den einzelnen Mitgliedern der messianischen Gemeinde zum Nutzen aller geschenkt sind (1 Kor 12,7). Ganz unterschiedliche Gaben zählt er nebeneinander auf, z. B. „Weisheit mitzuteilen“ und „Erkenntnis zu vermitteln“ (1 Kor 12,8). Er spricht von den Begabungen der „Glaubenskraft“, der „Gabe, Krankheiten zu heilen“, benennt „Kräfte, Macht-taten zu wirken“ (1 Kor 12,8). Es sind Fähigkeiten, „die scheinbar ehernen Gesetze menschengemachten Todes zu durchbrechen: Arme aus Krankheit und Hunger zu befreien oder in schwer bewachte Gefängnisse zu gehen“<sup>69</sup>.

Im nächsten Vers (1 Kor 12,10) nennt Paulus die Gaben „prophetischen Redens“ als Begabung, Gottes Wort für die Gegenwart auszulegen, die Gaben, „die Geister zu unterscheiden“, also Gott und Götzen zu unterscheiden. Außerdem seien den einen alle „Arten von Zungenrede“ geschenkt und den anderen die „Gabe, sie zu übersetzen“. Am Ende betont er noch einmal: „Das alles bewirkt ein und derselbe Geist“ (1 Kor 12,11). Nachdem er das Bild

von der Gemeinde als Leib Christi entfaltet hat, kommt Paulus noch einmal auf Aufgaben und Dienste in der messianischen Gemeinde zu sprechen. Hier nennt er: „Apostel“, „Propheten“, „Lehrer“, die Gaben, Machttaten zu wirken und zu heilen, zu helfen und – unter diese Gaben eingereiht – auch die Gabe „zu leiten“ (1 Kor 12,28). Leitung ist offensichtlich eine Gabe unter vielen. Entscheidend ist, dass alle Aufgaben Gaben und Wirkungen des einen Geistes sind. Er schafft inmitten und gegen das römische Imperium eine neue messianische Gemeinschaft: „Eine geisterfüllte Gemeinschaft aus schlecht gebildeten, schwer arbeitenden Menschen in einer harten Hafenstadt des römischen Reiches ist eine neue Schöpfung aus dem Nichts (1,28), Erhöhung der Erniedrigten, eine Gemeinschaft, in der die Kompetenzen wachsen, weil alle mit göttlicher Energie begabt sind.“<sup>70</sup>

Dass die Gaben im Zusammenhang mit dem Verständnis der messianischen Gemeinde als Gottes neuer Schöpfung inmitten der Herrschafts- und Gewaltverhältnisse des römischen Reichs verstanden werden müssen, wird bereits in der Einleitung des Abschnitts über die Charismen deutlich. Bereits hier taucht die Formulierung auf: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott. Er wirkt alles in allen“ (1 Kor 12,4–7). Wesentlich ist, dass diese Gaben zurück gebunden sind an das Bekenntnis: „Jesus ist der Herr!“ (1 Kor 12,3). Dieses Bekenntnis kann niemand sprechen, „wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet“ wie auch „keiner, der

aus dem Geist redet“, sagen kann, „Jesus sei verflucht“ (1 Kor 12,3).

„Jesus zu verfluchen“ waren Mitglieder der messianischen Gemeinde gezwungen, wenn sie ihre Loyalität mit dem Imperium bekunden mussten. Dies wird aus einem Brief des römischen Statthalters Plinius an Kaiser Trajan deutlich. Der Statthalter berichtet über Verhöre von Menschen, die als Angehörige messianischer Gruppen denunziert worden waren: „Als sie nach der von mir vorgeschprochenen Formel die Götter anriefen und Deinem Bild, das ich zu diesem Zweck zusammen mit den Götterbildern hatte heranholen lassen, mit Wein und Weihrauch eine Opfergabe dargebracht und außerdem *Christus verflucht* (kursive Hervorhebung H. B.) hatten, hielt ich es für richtig, sie freizulassen; denn es heißt wirkliche Christen könnten zu dergleichen nicht gezwungen werden [...]“.“<sup>71</sup>

Luise Schottroff kommentiert: „Christus zu verfluchen gilt dem Statthalter als zuverlässiges Kennzeichen der Nichtzugehörigkeit oder vollständigen Trennung von der messianischen Gemeinde.“<sup>72</sup> Die positive Aussage „Und: Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet“ (1 Kor 12,3) kann erst von ihrem Gegensatz „Jesus sei verflucht“ (1 Kor 12,2) verstanden werden. Dann muss der Hinweis auf den Geist so gelesen werden: „Habt keine Angst, dass ihr versagt. Der Geist wird euch helfen, dem Druck standzuhalten.“<sup>73</sup>

Der paulinische Text wird erst verständlich, wenn die Gegensätze wahrgenommen werden. Gegenüber stehen sich die Verfluchung Jesu und das Bekenntnis zu ihm. In ihnen spiegeln sich die Gegensätze zwischen messia-

nischer Gemeinde und römischem Reich. Darin ist der aus dem Ersten Testament vertraute Gegensatz zwischen den „stummen Götzen“ der Herrschaft und Israels Gott der Befreiung lebendig. Von einem „stummen Götzen“ heißt es bei Jesaja: „Ruft man ihn an, so antwortet er nicht [...]“ (Jes 46,7), oder bei Jeremia: „Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld. Sie können nicht reden [...]“ (Jer 10,5). Und dennoch haben sie Macht. Paulus kennt diese Macht, wenn er schreibt: „Als ihr noch Heiden wart, zog es euch, wie ihr wisst, mit unwiderstehlicher Gewalt zu den stummen Götzen“ (1 Kor 12,2). Obwohl sie nichts sind, ziehen sie Menschen in ihren Bann. Und ihr Bodenpersonal baut den Druck auf, ihnen gegenüber loyal zu sein. Dagegen steht der Heilige Geist und die Fülle seiner befreienden Gaben, die er schenkt und die Paulus als befreiende Macht des Lebens gegen die Unterwerfung unter die Todesmacht der „stummen Götzen“ preist.

In 1 Kor 12 blickt Paulus zurück auf die Konflikte, mit denen er sich zuvor beschäftigt hat. Sie sind nicht einfach ‚Gemeindekonflikte‘, sondern ergeben sich aus dem Gegensatz zwischen der messianischen Gemeinde und den Herrschaftsverhältnissen des römischen Imperiums, wie sie im römischen Alltag für Menschen unausweichlich sind, die sich zum Messias Jesus bekennen.

Den Gegensatz markiert Paulus gleich zu Beginn seines Briefes am Streit um das Kreuz Christi. Den einen ist es „Torheit“, den anderen Zeichen von „Gottes Kraft“ (1 Kor 1,18). Die „Weisheit der Welt“ (1 Kor 1,20) deutet das Kreuz als „Torheit“. Die Anhänger des Messias Jesus erkennen in der Auferweckung des von Rom Gekreuzig-

ten „Gottes Kraft“. Das bringt sie in Gegensatz und Widerspruch zu den Herrschaftsstrukturen des Imperiums, wie sie sich nicht zuletzt in alltäglichen Konflikten zeigen. Oft geht es um ein Hin und Her zwischen Anpassung und Widerstand und darin um die Frage, ob die Gemeinschaft mit dem Messias Jesus nicht auch etwas ‚leichter‘, mit weniger Konflikt und Auseinandersetzung möglich sein kann. Dagegen verweist Paulus darauf, dass die Berufung der messianischen Gemeinde nicht ohne Konflikte und Gefährdungen zu leben ist. In ihr gibt es „nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme“ (1 Kor 1,26). Im Gegenteil: „Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten“ (1 Kor 1,27f).

Die Berufung der messianischen Gemeinde kommt einer ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ gleich. Sie ist gerufen und erwählt, um die Umkehrung der Verhältnisse in ihrem Zusammenleben als messianische Gemeinde sichtbar zu machen. Da bewegt sich Paulus sehr nahe an dem, was nach dem Evangelium des Lukas die schwangere Maria besungen hatte: Gott „stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen“ (Lk 1,52). Diese Hoffnung lebendig zu machen und in ihrem Leben zu bezeugen, ist die messianische Gemeinde aus der Welt des Imperiums herausgerufen. Sie ist Tempel Gottes (1 Kor 3,6),

in deren Mitte Israels Gott wohnt, und „Leib Christi“ (1 Kor 12,12), der „Körper des Messias“<sup>74</sup>, der im Gegensatz steht zum Leib/Körper des römischen Reiches. In Kapitel 12 ermutigt Paulus dazu, dass Gottes Geist der messianischen Gemeinde die Kraft gibt, als „Körper des Messias“ zu leben und dabei Konflikte mit dem römischen Reich und Gefährdungen durchzustehen, ohne den Versuchungen der Anpassung zu erliegen. Um standzuhalten, ist der messianischen Gemeinde der ganze Reichtum der Gaben des Geistes, der sog. Charismen, geschenkt. Um diese Charismen geht es Paulus in 1 Kor 12. Über sie will er die Gemeinde „nicht in Unkenntnis lassen“ (1 Kor 12,1) oder – wie Luise Schottroff die doppelte Negation übersetzt – „Ich möchte euch darin bestärken, dass ihr die Gaben der Geistkraft habt.“<sup>75</sup>

## 5.2 Charismen, Gemeinden und Amt

Im Blick auf das kirchliche Amt fällt auf, dass Paulus es unter die Vielzahl der Charismen einordnet (vgl. 1 Kor 12,28ff). Dabei „kennt Paulus noch nicht die theologiegeschichtlich erfolgreiche, hierarchisch strukturierte Ämtertrias *episkopos – presbyteros – diakonos*“<sup>76</sup>. Der Begriff *episkopos* findet sich – kombiniert mit *diakonos* – lediglich in Phil 1,1. Er stammt aus der Verwaltungssprache und ist ohne jeden Bezug zu kultischen oder religiösen Aufgaben. Ähnlich verhält es sich mit Begriffen aus dem Wortfeld ‚vorstehen‘ (*prohistamai*). Auch hier geht es nicht um kultisch-religiöse, sondern um organisatorische Aufgaben.<sup>77</sup> Selbst da, wo in späteren Texten des Zweiten Testaments

der Begriff *presbyteros* auftaucht, von dem etymologisch unser Wort Priester stammt, geht es um die Sorge um das Zusammenleben der Gemeinden. Als Fazit formuliert Marlies Gielen: „Es hat sich gezeigt, dass ekklesiale Leitungsfunktionen ursprünglich nicht über liturgische Zuständigkeiten definiert werden und ihnen neutestamentlich noch jeder sakral-kultische Nimbus fehlt.“<sup>78</sup> All das macht deutlich, „dass in der amtlich-strukturellen Ordnung der Gemeinde große Freiheit besteht“<sup>79</sup>. Wie die anderen Charismen auch steht das sich herauskristallisierende Amt im Zusammenhang mit den Aufgaben und Herausforderungen, vor denen die messianischen Gemeinden stehen. Um sie annehmen und bewältigen zu können, wird den Gemeinden die Gabe des Geistes geschenkt. Charisma und Amt stehen sich hier nicht gegenüber. Vielmehr wird auch das Amt zu den Charismen gezählt, die als Gabe des Geistes den Gemeinden die Kraft geben, die sich ihnen stellenden Herausforderungen und Aufgaben zu übernehmen. Amtliche Strukturen kristallisieren sich mit der Aufgabe heraus, der messianischen Bewegung in den einzelnen Gemeinden und im Blick auf ihre Zusammengehörigkeit Strukturen zu geben. Es entsteht das, was die Apostolizität der messianischen Bewegung bzw. der sich entwickelnden ‚Kirche‘ genannt werden wird. Charakteristisch für die Apostolizität ist, dass sie inhaltlich bestimmt ist: durch die in den Traditionen Israels verwurzelte und in der Nachfolge Jesu gelebte Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, die Weitergabe der Erinnerung an sein Leben, die eingebettet ist in die Erinnerung an Israels Gott, der versprochen

hat, seinem Volk auf der Suche nach Befreiung die Treue zu halten. Als Dienst an der Erinnerung wird das Amt dadurch zum Dienst der Sorge um die „christliche Identität“<sup>80</sup>. Klassisch ausgedrückt: es steht „im Dienst der Erhaltung der Apostolizität der Gemeinden, dass sie Gemeinden Gottes oder ‚Jesu‘ bleiben“<sup>81</sup>. In ihm konkretisiert sich, was Aufgabe der ganzen Gemeinde und aller Getauften ist. Es steht nicht über der Gemeinde, sondern ist eingebettet in das Ganze ihres Dienstes und ihrer Aufgaben, ihrer Charismen. Dabei macht die explizite Sorge um das Ganze sein spezifisches Charisma aus. Im Blick auf römische Verhältnisse gesagt: Die ganze Fülle des Lebens der messianischen Gemeinde, gelebt in der Konfrontation mit den Machtstrukturen des römischen Imperiums, kann sich nur entfalten, wenn die messianische Gemeinde verwurzelt bleibt in der subversiven Kraft ihres Gedächtnisses.

In der nachpaulinischen Entwicklung der kirchlichen Amtsstrukturen zeigt sich eine konkretisierende Konzentration der Gaben des Geistes auf das Amt. Dies ist zunächst einmal noch nicht problematisch; denn: „Wenn es keine spezialisierte Konzentration dessen gibt, was allen am Herzen liegt, wird aus dem Gemeinsamen auf Dauer wenig“<sup>82</sup>. Dahinter mag die Erfahrung stehen, dass eine Aufgabe, die unbestimmt von allen zu bewältigen ist, sich in Unverbindlichkeit verflüchtigen kann. Die „Gefahr nach einer solchen Entwicklung“ sieht Schillebeeckx auf der anderen Seite darin, „dass das partikularisierte Amtscharisma den Geist, der auch anderswo in der ganzen Gemeinde weht, aufsaugt und so ‚den Geist in der Gemeinde

auslöscht‘ (1 Thess 5,19)<sup>83</sup>. Der Prozess der Spezialisierung spitzt sich schließlich zu in der Konkretisierung im Presbyterium bzw. dessen Vorsitzendem und vor allem im monarchischen Episkopat. Diese Konkretisierung wird zum Aufsaugen und damit zum Auslöschen des Geistes, der sich nur dann im Amt konkretisieren kann, wenn er verwurzelt bleibt in dem Geist, der allen geschenkt ist. Besonders problematisch ist diese Entwicklung des kirchlichen Amtes, weil sie zusammengeht mit sich schon in den späteren Texten des Zweiten Testaments abzeichnenden Anpassungsprozesse an die Organisations- und Amtsstrukturen des römischen Imperiums.

## 6. Anpassung des kirchlichen Amtes an Strukturen römischer Herrschaft

### 6.1 „Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung [...]“ (1 Petr 2,13)

Entgegen der in der Taufe begründeten Überwindung der Herrschaft von Herren über Sklaven, von Männern über Frauen kommt es zu einer „Patriarchalisierung von Kirche und Amt“<sup>84</sup>. Als Orientierung dient die Ordnung des griechisch-römischen Hauses<sup>85</sup> mit seinen Über- und Unterordnungsverhältnissen. Sie kommt vor allem in den sog. Haustafeln zum Ausdruck, wie sie sich in Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–33; 1 Petr 2,11–25; 3,1–12 finden. Sie mahnen zur Unterordnung von Frauen, Kindern und Sklaven, also aller, die im Haus(halt) zusammenleben, unter die Autorität des *pater familias*, der an der Spitze des Hauses

steht und dem alle Gehorsam schulden. Die patriarchale Ordnung des Hauses ist keine ‚Privatangelegenheit‘, sondern Ausdruck der Ordnung des römischen Imperiums. Sie wird mit der natürlichen Unterordnung der Sklaven unter die Freien, der Frauen unter die Männer begründet, wie sie Aristoteles formuliert hatte.<sup>86</sup> Demnach hat die Natur die Starken zur Herrschaft über die Schwachen (Herren über Sklaven und Männer über Frauen) bestimmt. Diese ‚natürlichen‘ Unterschiede legitimieren die patriarchalen Herrschaftsbeziehungen. Dabei ist der patriarchale Haushalt Teil des Imperiums und seiner gesamten gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung einschließlich seiner Bräuche und religiösen Riten. In allem geht es um das Wohlergehen des Imperiums. Wer dessen Ordnung missachtet, verletzt nicht nur familiäre Pflichten im Haus, sondern das Ordnungssystem, von dem das Imperium zusammen gehalten wird. Die Pflichten gegenüber dem Reich, dem Haushalt und gegenüber der Ehe gehören zusammen und konstituieren das Wohlergehen, die *salus* der *res publica*. Entsprechend begehen diejenigen, die dieser Ordnung zuwider handeln, nicht nur ‚private‘ Pflichtverletzungen, sondern untergraben die Ordnung des Ganzen. Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass die Befreiung, die Frauen in den messianischen Gemeinden erfuhren, einen wesentlichen Hintergrund für deren Verfolgung bot.

In den Haustafeln dokumentiert sich, wie in den messianischen Gemeinden Befreiung in Anpassung und Unterwerfung umgeschlagen ist. Gemahnt wird zur Erfüllung der Pflichten gegenüber der öffentlichen Ordnung

(1 Petr 2,13ff), dem Haushalt (2,18ff) und in der Ehe (3,1ff). Und über allem steht der Kaiser und der Imperativ: „Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung, dem Kaiser, weil er über allem steht [...]“ (2,13). Die Spannung des nun „um des Herrn (Jesus) willen“ zu leistenden Gehorsams gegenüber dem Kaiser und der von ihm repräsentierten Ordnung auf der einen und der Negation der Über- und Unterordnung durch diejenigen, die mit dem Taufkleid „Christus angezogen“ (Gal 3,27) haben, auf der anderen Seite könnte kaum größer sein. Statt der Kleiderordnung Christi soll nun die Kleiderordnung des Imperiums angelegt werden. Dass die kirchlichen Amtsträger ab dem 4./5. Jahrhundert dann auch real die im Imperium übliche Amtstracht anlegen sollten, dürfte der signifikanteste Ausdruck dieses Kleiderwechsels bis heute sein.<sup>87</sup>

Die Prozesse, die im Zusammenhang der Haustafeln erkennbar werden, kommen in den sog. Pastoralbriefen und ihrem Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes zum Durchbruch. Die Kirche wird nun als „Haus Gottes [...], welches die Kirche des lebendigen Gottes ist, Säule und Fundament der Wahrheit“ (1 Tim 3,14) verstanden. An der Spitze steht der Aufseher/Bischof. Er „soll ein guter Pater familias sein, der sich fähig erwiesen hat, seinen eigenen Haushalt gut zu führen (1 Tim 3,2ff; Tit 1,7ff). Ebenso müssen die Ältesten/Presbyter bewiesen haben, dass sie wie Haushaltsvorsteher fähig sind, für die ganze Gemeinde zu sorgen“<sup>88</sup>. Die übrigen Mitglieder der Gemeinde haben den Haushaltsvorstehern zu gehorchen.

Schüssler-Fiorenza geht davon aus, dass es auch in dieser Zeit noch Presbyterinnen und Aufseherinnen/Bischöfinnen gab. Dafür sprechen die Ermahnungen und Normierungen, mit denen Frauen aus den Ämtern gedrängt und ihr Einfluss auf die Gemeinden beschränkt werden sollen.<sup>89</sup> Sie werden zu Unterordnung und stillem Verhalten ermahnt (1 Tim 1,11). Verboten ist ihnen, zu lehren und Autorität über Männer zu haben (1,12). Damit geht ihre Inferiorisierung einher. Sie werden Adam nachgeordnet und als Sünderinnen stigmatisiert. Eine Frau kann nur „dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt“ (1 Tim 2,15). Das patriarchale kirchliche Amt steht nun als Autorität der Kirche gegenüber. Damit befindet sich die Kirche auf dem Weg der Anpassung an Strukturen und Inhalte, die von der griechisch-römischen Gesellschaft geprägt sind. Sie kommt auf die ‚Höhe der Zeit‘.

## 6.2 Der ‚Aufstieg‘ zur Religion des Imperiums und des Klerus zu einem eigenen Stand

Aufgrund dieses Prozesses der Anpassung an die griechisch-römische Welt konnte das Christentum zur Religion des römischen Imperiums ‚aufsteigen‘. Zu diesem Prozess gehört die Entstehung des Klerus als eines eigenen Standes in der Kirche und seine Verbindung mit dem Kult.<sup>90</sup> Für die antiken bzw. spätantiken Gesellschaften war der Zusammenhang zwischen der kultischen Verehrung des höchsten Wesens und dem Wohl des Reiches konstitutiv. In diesem Zusammenhang wird der Kult zum Ausdruck der Integration in das Reich und der Loyalität

ihm gegenüber. In der Kirche tritt nun der Kult in den Vordergrund und der Lebenszusammenhang des Volkes Gottes in den Hintergrund. Ausdruck dafür ist auch eine bis heute noch wirksame Verschiebung im Begriff *ekklesia*. Er verlagert sich mehr und mehr von einer Bezeichnung für die christliche Gemeinde auf die Kirche als Gebäude für den Kult. Das Christentum entwickelt sich zu einer von Klerikern geleiteten Kultgemeinschaft. Die *clerici* der neuen Reichsreligion partizipieren an den Privilegien ihrer Kollegen aus ‚heidnischen‘ Zusammenhängen und werden z. B. von den Reichssteuern freigestellt. Schließlich stehen sie ja als Nachfolger der nicht-christlichen Kultdiener im Dienst des Reiches. Entsprechend wird das kirchliche Amt zunehmend mit dem Kult, vor allem mit der Eucharistie als ihrem Höhepunkt, verbunden. Damit wird aus dem Presbyter (dem Ältesten) als Leiter der Gemeinde der *hieruus* (griechisch) bzw. der *sacerdos* (lateinisch) als Kult- und Opferpriester. Damit einher geht die Konzentration des priesterlichen Dienstes auf die Feier der Eucharistie.

„Die Weihe“ wurde „wesentlich als eine Übertragung von Vollmachten durch einen rechtmäßig Geweihten auf ein geeignetes Subjekt aufgefasst“<sup>91</sup>. Entsprechend „wird die theologische Identität der Priester durch Autonomisierung und Separation vom Gottesvolk begründet“<sup>92</sup>. Amt und Volk Gottes stehen sich als aktiver und passiver Teil in einer von oben nach unten (von Christus über Papst, Bischöfe und Priester zum Volk Gottes als Adressaten) strukturierten Kirche gegenüber: von Christus über Papst, Bischöfe und Priester als Lehrer des Glaubens und Spender

der Heilsgaben hin zum Volk Gottes als deren Empfänger.<sup>93</sup> Zur auratischen Überhöhung des klerikalen Amtes dürfte das Anknüpfen der frühen Theologie an hellenistische Philosophie, vor allem an das Denken in den Kategorien von Urbild und Abbild beigetragen haben. So konnte der Priester als jemand verstanden werden, der *in persona Christi*, als Abbild des Urbildes Christus handelt. Als *in persona Christi* Handelnder hatte er Teil an der Mittlerfunktion Christi, an seiner Vermittlung zwischen transzendenter und immanenter Welt ebenso wie an der Vermittlung der Erlösung durch Christus.

Die Unterschiede zu biblischen und frühchristlichen Traditionen sind signifikant. Der griechische Begriff *kleros*, „der zum Wortfeld ‚Schicksal‘, ‚Geschick‘“<sup>94</sup> gehört, findet sich z. B. in der Apostelgeschichte im Zusammenhang mit der Wahl des Apostels Matthias (Apg 1,15–26). *Kleros* bezeichnet hier den ‚Anteil am Dienst der Apostel‘ (1,17) bzw. die ‚Lose‘, mit denen das Amt ausgelost wird, sowie das ‚Los‘, das auf Matthias fällt und ihn zum Apostel werden lässt (1,26). Inhaltlich steht im Hintergrund die Zuteilung des Landes durch das Los in Israel.<sup>95</sup> Das Los gibt Anteil am Land als Erbe der Befreiung aus Ägypten. Analog dazu gibt das Los, das auf Matthias fällt, Anteil am Dienst der Apostel, die als Zeugen der Auferstehung des gekreuzigten Messias Repräsentanten der Hoffnung auf die Aufrichtung Israels und Gottes Treue zu seinen Verheißungen sind. Matthias bekommt Anteil am Dienst dieses Zeugnisses, der den Aposteln anvertraut wird – ein Zeugnis, das im Widerspruch zur Herrschaft des Imperiums steht. Es geht nicht um einen mit Herrschaft kon-

formen und sie legitimierenden Kult, sondern um das Zeugnis, das Eintreten für eine inhaltlich bestimmte herrschaftskritische und darum ‚subversive‘ Botschaft und deren *traditio* als ‚subversives Gedächtnis‘ der Befreiung, das auch in den Gottesdiensten seinen Ausdruck findet.

Dass es bei Leitungsaufgaben um eine durch einen Inhalt bestimmte Leitung geht, die sich von antiken Sakralisierungen absetzt, wird nicht zuletzt darin deutlich, dass im Zweiten Testament sakrale Begriffe wie Priester, die eine kultische Konnotation beinhalten (wie das griechische *hiereus* und das lateinische *sacerdos*), gemieden werden und eher profane Begriffe wie *Presbyter* (Ältester) und *Episcopus* (Aufseher, später: Bischof) verwendet werden. Im Unterschied zu dem, was vor dem Hintergrund der Sacerdotalisierung des Amtes als selbstverständlich wahrgenommen wird, hebt Schillebeeckx hervor, „daß das Amt sich nicht aus der Eucharistie oder der Liturgie und um diese herum entwickelt hat, sondern aus dem apostolischen Aufbau der Gemeinde durch Verkündigung, Ermahnung und Leitung“<sup>96</sup>. Wer das Herrenmahl leitet bzw. den Vorsitz führt, ist im Zweiten Testament nicht festgelegt. „Nirgends im Neuen Testament wird ein ausdrücklicher Zusammenhang hergestellt zwischen kirchlichem Amt und Vorsitz in der Liturgie (außer vielleicht in Apg 13,1–2)“<sup>97</sup>. In den Häusern waren Wort und Tisch, Erinnerung und Nachdenken über das Wort, gemeinsames Essen und Trinken und die Feier der Gegenwart Jesu in den Zeichen von Brot und Wein eng miteinander verbunden. Es dürfte nahe gelegen haben, dass der Gastgeber bzw. die Gastgeberin, die auch LeiterInnen der Ge-

meinde sein konnten, den Vorsitz übernommen haben. Das entspräche auch dem Vorbild des jüdischen Tischgebets, nach deren Vorbild die Feier der Eucharistie strukturiert gewesen sein dürfte. Während die Leitungsfrage im Dunkeln bleibt, stößt bei Paulus jedoch eine unsolidarische Praxis, die Spaltung in Satte und Hungrige, die in der Feier des Herrenmahls entsteht und ihrem Inhalt widerspricht (1 Kor 11,17ff), auf heftige Kritik.

In dieser Kritik nimmt Paulus – obwohl sich so etwas wie ein Begriff des Amtes noch nicht herauskristallisiert hat – faktisch eine inhaltlich bestimmte Aufgabe der Leitung wahr. Verwurzelt in den Inhalten, die in der Feier des Herrenmahls gegenwärtig sind, tritt er als prophetischer Mahner der Gemeinde gegenüber. Im Inhalt seiner Kritik wird deutlich, was Aufgabe des kirchlichen Amtes ist: Sorge dafür zu tragen, dass die Gemeinden in der Spur dessen bleiben, was im Sinne der apostolischen Verwurzelung der Kirche „vom Herrn empfangen“ (1 Kor 11,23) wurde und als lebendige Erinnerung zu überliefern ist: Nachfolge Jesu und darin die Hoffnung auf Rettung und Befreiung, die inspiriert ist von den Inhalten des Wortes und von dem, was in den Zeichen lebendig ist. In diesem Sinne gehört es zum Auftrag der Leitung, der Gemeinde auch prophetisch gegenüber zu treten, wie umgekehrt die LeiterInnen der Gemeinde von dem Zeugnis leben, das in der Gemeinde lebendig ist. Das Charakteristikum des Amtes, also sein Dienst an der apostolischen Verwurzelung der Kirche bzw. sein Dienst an der Erinnerung des Glaubens und darin Gabe des Geistes (Charisma), ist kein (klerikaler) Status, sondern ein Dienst, der inhaltlich nur

in Solidarität mit den Armen und Erniedrigten getan werden kann. In diesem Sinne müssen nach Mk 10,43f die ‚Größten‘ die ‚Kleinsten‘ sein. In der Entwicklung des kirchlichen Amtes jedoch wurde bis ins Kirchenrecht der Klerus als Stand festgeschrieben und zudem in der pastoralen Praxis und in liturgischen Inszenierungen auratisiert. Diese Überhöhung ist ein wesentlicher Teil der Problematik des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker. Sie hat ihnen Vertrauen und Zugang zu ihren Opfern verschafft.

Gegenüber dem Amt als einem auratisierten Stand ist mit Schillebeeckx daran zu erinnern: „Die wesentlich *apostolische* Struktur der Gemeinde und ihres Leiteramtes hat neutestamentlich nichts mit dem zu tun, was (von den späteren Modellen im römischen Kaiserreich und noch später von feudalen Strukturen her) die ‚*hierarchische*‘ Struktur der Kirche genannt wird, es sei denn in einem ganz uneigentlichen Sinn. [...] Weil es in der Kirche [...] nicht um ziviles Beamtentum geht, sondern um einen Dienst an einer ‚Gemeinde Gottes‘, fordert das kirchliche Amt von den Amtsträgern vor allem auch ein Vorangehen in wirklicher ‚sequela Jesu‘, mit der ganzen Spiritualität, die dieses ‚hinter Jesus hergehen‘ im Neuen Testament umfasst.“<sup>98</sup>

## 7. Zu aktuellen Konfliktlagen

### 7.1 Zur Diskussion um das kirchliche Amt

Als Hintergrund der aktuellen Konfliktsituation um Fragen der Leitung in der Kirche spielen das Verhältnis von I. und II. Vatikanischen Konzil eine bedeutende Rolle.<sup>99</sup>

Das I. Vatikanum<sup>100</sup> stand ganz im Zeichen der Abwehr der Moderne. Angesichts der mit ihr verbundenen Infragestellungen von Glaube und Kirche konstituierte sich die Kirche – legitimiert durch das geschlossene Denksystem neuscholastischer Theologie – in Analogie zum Souveränitätsanspruch des modernen Staates als *societas perfecta*. Sie formierte sich zugleich als Bollwerk gegen die Moderne und versuchte, gesellschaftliche Bereiche, die sich von der Kirche emanzipiert hatten, wieder unter kirchliche Kontrolle zu bringen. „Die zum Abschluss des I. Vatikanums geführten Debatten und die dann approbierten Dokumente haben das Leben der Kirche in einen stark institutionell geprägten Rahmen eingeordnet: in die Ordnung einer Kirche, deren Leitungspersonal aus Klerikern bestand, deren Glieder mehr territorial als personal erfasst wurden und deren Stellung in der Öffentlichkeit sie zum Partner oder zur Gegenpartei der Nationalstaaten machte, die an die Stelle der Großreiche getreten waren.“<sup>101</sup>

Im Blick auf das kirchliche Amt sind vor allem zwei Aspekte bedeutsam: Gestärkt wird zum einen der Gedanke der *repraesentatio*. Er findet seinen manifestesten Ausdruck in der souveränen Macht des Papstes, der als Oberhaupt der Kirche zum ‚Stellvertreter Christi‘ wird. Ähnliches gilt für die Priester: Sie handeln vor allem als Liturgen *in persona Christi* und leiten als Hirten (*pastores*) die Gemeinden. Dies liegt ganz in der Linie, in der „aus dem *presbyteros* (d. h. dem Ältesten als Leiter, H. B.) [...] der *sacerdos* (der kultische Priester, H. B.) mit der spezifischen Funktion der *repraesentatio Christi* (der Repräsentation Christi)“<sup>102</sup>

wird. Zum zweiten kommt es zur „Erfindung des ordentlichen Lehramts“<sup>103</sup>. Mit dieser Formulierung zielt Hubert Wolf auf den Bruch „mit der traditionellen Vorstellung von einem doppelten Lehramt“<sup>104</sup>, dem der Hirten und dem der Theologen, wie es Thomas von Aquin umschrieben hatte. Daraus wurde nun ein „einfaches Lehramt der Hirten und des römischen Oberhirten“<sup>105</sup>. Nach einem Brief von Pius IX. an den Erzbischof von München-Freising, „Tuas libenter“ (1863), ist es zu verstehen als das „auf doppelte Weise, in zwei unterschiedlichen Modi – außerordentlich und ordentlich – ausgeübte pastorale Lehramt des Papstes“<sup>106</sup>. Es entwickelt sich eine Kirche, die von einem strikten Gegenüber von Amt und Laien geprägt ist. Den Amtsträgern kommt umfassende Leitung und sakramentale Vermittlung des Heils zu, den Laien der Gehorsam gegenüber dem Amt bzw. dem ausgeübten Lehramt. Nach außen tritt das Amt als Partner oder, wenn es die Souveränität der Kirche durch staatliche Eingriffe gefährdet sieht, als Gegenspieler des Staates auf.

Diese Sichtweise der Kirche hatte das II. Vatikanische Konzil in mehrfacher Hinsicht korrigiert. Im Blick auf das Amt trat an die Stelle des strikten Gegenübers von Klerus und Laien das Verständnis der Kirche als Volk Gottes. Auch im Blick auf die Lehre wurde die Autorität der Glaubenden betont. Zwischen Heildienst und Weltdienst wurde insofern differenziert, als dass der Heildienst den Priestern zugeordnet und der Weltdienst in die Verantwortung der Laien gestellt und deren Bevormundung durch das Amt zurück genommen, zumindest relativiert wurde. Die damit verbundene Betonung der Autonomie der ,ir-

dischen Wirklichkeiten‘ trug dem Autonomiegedanken der Moderne Rechnung.

Vieles blieb ungeklärt. Im Blick auf das kirchliche Amt resümiert Schillebeeckx: „Das Zweite Vatikanum machte einen ersten noch zögernden Versuch – in Wirklichkeit war es ein Kompromiß –, indem es einerseits den vollen Reichtum des Geistcharismas der Taufe unterstrich, andererseits das kirchliche Amt nicht nur in Begriffen des Priestertums, auch des Propheten- und Hirtentums beschrieb: Gemeindeführung (Hirtenfunktion), liturgischer Kult (priesterliche Funktion), evangelische Verkündigung (prophetische Funktion)<sup>4107</sup>. Damit ist das Amt aus seiner sacerdotalen Engführung befreit und so geöffnet worden, dass die Sorge um tendenziell alle Dimensionen des Kirche-Seins in den Blick kommen kann. Aber was bedeutet das für die Ausgestaltung des kirchlichen Amtes? Der Kompromisscharakter der Texte des II. Vatikanums lässt die Möglichkeit offen, dass das kirchliche Amt – durchaus unter Aufnahme des Bildes vom Volk Gottes – doch wieder alle Macht an sich reißt und dies mit seiner ‚Letztverantwortung‘ für alle Dimensionen des kirchlichen Lebens legitimiert – auch wenn dies dem Fokus der Texte widerspricht.

Am deutlichsten wird diese Problematik im Kirchenrecht. In dem seit 1983 verbindlichen Codex wird die Beziehung zwischen Amtsträgern und sog. Laien als Beziehung des Gehorsams gefasst und die anordnende Überordnung der Amtsträger mit dem Gedanken der *repraesentatio Christi* begründet: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären

oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen“ (c. 212 §1). Hier zeigt sich ein Zusammenhang zu gesellschaftlichen Entwicklungen. Gesellschaftlich sind die zu erbringenden Anpassungsleistungen an die Krisenentwicklung der Verhältnisse ‚eigenverantwortlich‘ zu erbringen. In der Kirche sollen die ‚Laien‘ „ihre eigene Verantwortung“ im Gehorsam gegenüber der personalisierten und über den Gedanken der *repraesentatio Christi* sakralisierten kirchlichen Macht wahrnehmen. Ihre Meinung haben sie in „Ehrfurcht gegenüber den Hirten“ (c. 212 §3) kundzutun.

In der Liturgie kommt diese Beziehung der Über- und Unterordnung symbolisch zum Ausdruck. Auch hier wird die Vorrangstellung des Leiters mit der *repraesentatio Christi* begründet (SC 7, LG 10). Die Standes- und Rollenunterschiede finden zum einen ihren Ausdruck in Bestimmungen, wer welche liturgischen Aufgaben wahrnehmen darf, und nicht zuletzt in der standesbezogenen liturgischen Kleider- und Raumordnung. In diesen Inszenierungen manifestiert sich instrumentelle Macht. Sie eröffnet oder verschließt den „Zugang zu den liturgisch vermittelten Gütern, seien sie nun geistlich-transzendenter oder sozial diesseitiger Natur“<sup>108</sup>. Die Vollmacht *in persona Christi* zu handeln, bleibt nicht auf einzelne Handlungsfelder beschränkt, sondern ist umfassender Ausdruck des gesamten Handelns der Amtsträger und gründet in einem ontologischen, d. h. wesentlichen Unterschied zwischen Amtsträgern und Nicht-Amtsträgern. Den hatte bei aller Betonung des Verständnisses der Kirche als ‚Volk Gottes‘

und des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen auch das II. Vatikanische Konzil nicht aufgeben wollen. Das besondere „Priestertum des Dienstes“ unterscheidet sich vom allgemeinen Priestertum „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (LG 10), betont das Konzil.<sup>109</sup> Der Codex von 1983 schärft mit Hinweisen auf die „kraft göttlicher Weisung“ und „mittels eines unteilbaren Prägemaßes“ Erwählung und Bestimmung der geistlichen Amtsträger ein: „[...] sie werden [...] dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe unter einem neuen und besonderen Titel dem Volk Gottes zu dienen (c. 1008). [...] Die die Bischofsweihe oder die Priesterweihe empfangen haben, erhalten die Sendung und die Vollmacht, in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln [...]“ (c. 1009 §3). Wenn sich Kirchenreform darauf beschränkt, auch Frauen und verheiratete Männer in diese Amtsstruktur aufzunehmen, könnte dies als ‚Gleichberechtigung‘ bzw. Partizipation verstanden werden. Die herrschenden Amtsstrukturen blieben aber unangetastet. Es wäre eine ‚Gleichberechtigung‘ im Rahmen problematischer Strukturen. Dieser Einwand darf nicht gegen die notwendigen Veränderungen in den Zulassungsbedingungen zum Amt gewendet werden, macht aber deutlich, dass es zu kurz greift, wenn diese Forderungen auf der formalen Ebene bleibend mit der Verwirklichung von Gleichheit, Partizipation, Demokratie etc. begründet werden.

Nun spielt die auratisierende Selbstüberhöhung des kirchlichen Amtes in der Frage nach den systemisch-strukturellen Gründen des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker zu Recht eine entscheidende Rolle und befeuert

Reformprozesse. Diese geraten aber wieder in eine Falle, wenn sie in erster Linie aus strategischen Gründen vorangetrieben oder begründet werden, z. B. wenn sich „das Thema Wiedergewinnung der Glaubwürdigkeit immer neu nach vorn“ schiebt. „Das ist aber genau der falsche Notenschlüssel von Melodie und Text der Aufarbeitung. Die Drehung um sich selbst hört so nicht auf.“ Die Kirche als Institution und Rolle, deren Schutz bei der Vertuschung von Missbrauch eine entscheidende Rolle gespielt hat, bleibt im Vordergrund, „weil die Selbstsorge der Institution um ihr Ansehen zieht und zieht und zieht“<sup>110</sup>. Und selbst dann, wenn nicht aus strategischen, sondern aus inhaltlichen Gründen der Weg zu einer synodalen, geschwisterlichen Kirche, deren Strukturen nicht durch ontologisierte Verhältnisse der Über- und Unterordnung bestimmt sind, gegangen wird, bleibt die Frage, die Ansgar Moenikes am Ende seines Aufsatzes zur Synodalität der Kirche aus der Perspektive des Alttestamentes stellt, entscheidend:

## 7.2 „Eine sozial-egalitäre und geschwisterliche, synodale Kirche – und dann ist alles gut?“<sup>111</sup>

Mit dieser Frage zielt Moenikes darauf, dass es der in der herrschaftskritischen Tradition der Bibel verwurzelten Kirche nie um sich selbst und nie um Anpassung an gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen gehen kann, weil sie „Trägerin der biblischen Befreiungsbotschaft“<sup>112</sup> ist. Vor diesem Hintergrund ist die Unterscheidung des kirchlichen Dienstes in Heildienst (Gottesdienst und Sakra-

mente) und Weltdienst äußerst problematisch. Ist denn der Heildienst kein Weltdienst und der Weltdienst kein Heildienst? In ihrer Unterscheidung steckt die Gefahr eines gnostischen Dualismus, nach dem die zeitliche Welt heillos und das Heil zeit- und weltlos zu werden droht. Dieser Dualismus ist auch wirksam in einer auf die ‚private‘ Existenz des Einzelnen ausgerichteten Verkündigung und Seelsorge, in der Geschichte und Gesellschaft ihrer ‚Heillosigkeit‘ überlassen werden, ohne zu sehen, dass deren ‚Heillosigkeit‘ mit der Existenz der Einzelnen vermittelt ist, weil diese ja keine ‚außerhalb der Welt hockenden Wesen‘ sind.

Widersprüchlich ist auch das viel gepriesene *Aggiornamento*, das ‚Heutig-werden‘ der Kirche, mit dem sich die Kirche zur ‚heutigen Welt‘ als moderner Welt öffnet. Richtig bleibt der Schritt aus der *societas perfecta*, dem kirchlichen Bollwerk mit der Tendenz zur Rückeroberung verlorenen Terrains. Aber ist die Kirche nicht auch selbst Welt? Und vor allem: wie ist die ‚heutige Welt‘ zu verstehen? Schillebeeckx hatte schon Anfang der 1970er Jahre auf den Anachronismus aufmerksam gemacht, dass die Kirche die moderne Welt in einer Phase tendenziell affirmierte, in der gesellschaftlich ihre Dialektik zur Debatte stand, und „dass die Kirchen als ‚Groß-Gesellschaften‘ unweigerlich in das kapitalistische System aufgenommen sind und dessen gewalttätige Strukturen teilen“<sup>113</sup>. *Aggiornamento* darf also nicht als undialektische Affirmation der Welt, wie sie ist, verstanden werden, sondern als kritische Auseinandersetzung mit ihren kapitalistischen Fetischstrukturen. Auch eine gesellschafts- bzw. fetis-

schismuskritische Kirche, die – in ihren Lehrhäusern gesellschaftskritisch und zugleich biblisch ‚geschult‘ und sich ‚schulend‘ – zwischen Gott und Götzen unterscheidet, steht nicht einfach einer fetischisierten Welt gegenüber, sondern ist Teil von ihr. Insofern ist gesellschaftliche Fetischkritik immer auch Religions- und Kirchenkritik. Die Kirche ist kein apriori götzenfreier Raum. Davon zeugen nicht zuletzt die Fetischstrukturen unkontrollierter Macht samt ihren kirchenrechtlichen Absicherungen und klerikalen Inszenierungen bis hinein in liturgische Vollzüge und Kleiderordnungen.

### 7.3 Von der „bürgerlichen Servicekirche“ zur „unternehmerischen Kirche“ in der kapitalistischen Krisengesellschaft

Dass Glaubens- und Lebenswelten immer weiter auseinanderbrechen, wird von vielen als zentrales Krisenphänomen wahr genommen. Der Glaube verliert an Bedeutung, weil er nicht mehr in Lebenswelten ‚eingebettet‘ ist. Dies ist das Ergebnis eines Prozesses, in dem sich die gesellschaftlichen Bezugspunkte der Kirche verändern bzw. auflösen. Die staatsanaloge *societas perfecta* ist überflüssig geworden, weil der Staat sich als Pastoralmacht entwickelt hat, der die pastoralen Aufgaben von Bewachen und Schützen, von Kontrollieren und Sorgen als Regierungskunst an sich gezogen hat.<sup>114</sup> Diese Regierungskunst hat sich mit kapitalistischen Techniken der Selbststeuerung verbunden, die mit einem „kulturell hegemoniale[n] Kapitalismus“<sup>115</sup> einhergehen. Damit werden die Kirchen aus ihrer Rolle ver-

drängt, „präsenste Quellen individueller Lebensorientierung und Daseinsbewältigung“<sup>16</sup> zu sein. Bezüglich der Kirchen, die unter dem Verdacht der Fremdbestimmung stehen, haben Konzepte von Selbststeuerung den Vorteil, dass sie in einem emanzipatorischen Gewand daher kommen, unter dem verborgen bleibt, dass es bei der Selbststeuerung darum geht, sich als ‚unternehmerisches Selbst‘ den Imperativen der kapitalistischen Krisenvergesellschaftung zu unterwerfen. Dennoch erscheinen sie vielen als Ausdruck von Freiheit und Autonomie. Die Kirchen verlieren weiter an Einfluss, weil sie auf immer weniger Resonanz stoßen und an immer weniger Resonanzräume anknüpfen können. Das gilt nicht nur für Menschen außerhalb der Kirche, sondern auch für die Kirchentreuen in ihren Binnenräumen. Auch innerhalb der Kirche steht der Glaube unter dem Vorbehalt seiner Brauchbarkeit für individuelle Orientierung und Selbststeuerung.

Entsprechend zielen viele Bemühungen, die sich als Wege zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ beschreiben lassen, darauf, den ‚garstigen Graben‘ von Glaubens- und Lebenswelt zu überwinden bzw. durch Kundenorientierung neue Resonanzräume zu erschließen. Darauf sollen die Strukturen der Kirchen ausgerichtet werden und die Kirchen sich so präsentieren, dass sie die Nachfrage ‚heutiger Menschen‘ als KundInnen erreichen und ihrer Nachfrage entsprechende religiöse Produkte und pastorale Dienstleistungen anbieten können.

Die ‚unternehmerische Kirche‘ ist eine Weiterentwicklung der ‚bürgerlichen Servicekirche‘ in der Krise des Kapitalismus. Die Angebote der ‚bürgerlichen Service-

kirche<sup>117</sup>, die auf die religiöse Ornamentierung und Aura-tisierung bürgerlichen Lebens ausgerichtet waren, zielten auf bürgerliche Gefühls- und Innerlichkeitsbedürfnisse, in der auch Religion an ihrem ‚Tauschwert‘, d. h. in diesem Zusammenhang an ihrem Nutzwert für bürgerliches Leben gemessen wurde. Die religiösen Angebote der ‚unternehmerischen Kirche‘ reagieren auf den Absturz der bürgerlichen Gesellschaft in eine postmoderne Krisengesellschaft und die Suche der Einzelnen nach Entlastung vom Druck der Anpassung an immer neue Zumutungen in der Arbeitswelt und von der Angst, den Anschluss an die Konkurrenz zu verlieren und aus dem schrumpfenden gesellschaftlichen Mittelfeld in ein ‚Nirwana‘ abzustürzen. Der ‚garstige Graben‘ zwischen Glaubens- und Lebenswelt soll überbrückt werden durch Psychologisierung und Esoterisierung des Glaubens im Blick auf Stress und Angst, durch event- und erfahrungsorientierte Angebote gegen die Monotonie der ‚Wiederkehr des Gleichen‘ am „Ende der Geschichte“ (Francis Fukuyama) in der postmodernen Krisengesellschaft, die keine Alternativen kennt – nicht zuletzt, weil sie die kritische Reflexion auf das verweigert, was als kapitalistische Gesellschaftsform die gegenwärtige Krisengesellschaft konstituiert, und viele Gestresste dazu auch keine Kraft haben.

Dabei verliert der Glaube seine inhaltlichen Konturen. Auch hier setzt sich jene Entwicklung fort, die bereits Kennzeichen der bürgerlichen Kirche und Religion waren: die Privatisierung und Existenzialisierungen des Glaubens auf den Existenzvollzug des bürgerlichen religiösen Subjekts, das von der Religion keinen öffentlichen,

sondern privaten Gebrauch machte. Während diese Prozesse noch davon zehrten, dass sie an inhaltliche Restbestände des Glaubens anknüpfen konnten, scheinen diese Restbestände inzwischen aufgezehrt und verdunstet. Der wachsende „Zweifel von unten“<sup>118</sup>, der „grassierende Schwund an verinnerlichten, extrem belastbaren Glaubensüberzeugungen im Kirchenvolk“<sup>119</sup>, die Metz schon für die ‚bürgerliche Servicekirche‘ diagnostiziert hatte, wuchert weiter zur „Gotteskrise“<sup>120</sup>. Sie wird ja gerade da sichtbar, wo die mit der Frage nach dem Leid der anderen im Kontext geschichtlicher Situationen verbundene Rede von Gott angesichts einer „psychologisch-ästhetischen Seelenverzauberung [...] als Kompensation für verlorene Transzendenz“<sup>121</sup>, esoterischer Vergöttlichung von Selbst und Natur oder postmodern-polytheistischer Remythisierung an Plausibilität und Bedeutung verliert.

Inzwischen ist mit der schwindenden Arbeit die Basis der bürgerlichen Existenz eingebrochen. Die Arbeit als Quelle von Wert und Mehrwert gerät durch die in den 1970er Jahren einsetzende mikroelektronische Revolution in die Krise. Arbeit wird durch Technologie ersetzt. Damit ist zugleich ein Prozess der Produktivität eingeleitet, der durch die Ausweitung von Märkten, Produktdiversifizierung und Verbilligung nicht mehr kompensierbar ist. Die Folge: Arbeit und Familie als Grundlagen der bürgerlichen Existenz brechen ein. Damit bricht auch der Bürger als religiöses Subjekt weg. Stattdessen kämpfen vereinzelte Individuen gegen den sozialen Absturz. Diese Kämpfe und die damit verbundenen Ängste sind die Orte, an denen Strategien der Selbststeuerung als Selbst-

optimierung Orientierungen und Lösungen versprechen. Jetzt sind nicht mehr in erster Linie Seelenverzauberung und spirituelle Glückserweiterung, sondern neben Events therapeutische und spirituelle Angebote gefragt, die perspektivlosen Dauerstress durch Unterhaltung entlasten oder therapeutisch-spirituell abfedern können. An diesen Nahtstellen sucht die Kirche ihren Platz als ‚unternehmerische Kirche‘ und darin einen Ausweg aus ihren eigenen „nicht länger verdrängbaren Abstiegsverfahren“<sup>122</sup>. Kirchliche Strategien, die auf „normative Integration“ setzen, stoßen auf Sekspis und Ablehnung. An deren Stelle „tritt die situative, temporäre, erlebnis- und intensitätsorientierte Partizipation [...]. Auch die katholische Kirche wird von ihrer Konsumentenseite her umformatiert, insofern die klassischen Produktionsbedingungen von Religion und Pastoral und deren Konsumbedingungen nicht mehr selbstverständlich zueinander passen [...].“<sup>123</sup> Die Not von Menschen, die unter den Krisenerscheinungen leiden, lehrt zwar nicht mehr beten, aber lehrt offensichtlich die Kirche, wie sie sich dank der Not anderer aus den eigenen Nöten retten kann.

#### 7.4 Das kirchliche Amt auf dem Weg in vermeintlich sichere Bastionen

Nachdem bereits in den 1970er Jahren Schritte zur Rücknahme konziliarer Öffnungen sichtbar geworden waren, zeigten sich in der ersten Hälfte der 1980er Jahre auf Seiten des Amtes vermehrt Tendenzen, die einem Neotraditionalismus den Weg bereiten. Signifikant dafür dürfte ein

Interview sein, das Kardinal Ratzinger, der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, dem italienischen Journalisten Vittorio Messori gegeben hatte.<sup>124</sup> Im Blick auf das II. Vatikanische Konzil und seine Rezeption stellt er fest: „Es ist unbestreitbar, dass die letzten zehn Jahre für die katholische Kirche äußerst negativ verlaufen sind [...]. Man hatte sich einen Schritt nach vorn erwartet und fand sich einem fortschreitenden Prozess des Verfalls gegenüber, der sich weitgehend im Zeichen der Berufung auf einen angeblichen ‚Geist des Konzils‘ abspielt und dieses damit immer mehr diskreditiert hat.“<sup>125</sup> Mit der innerkirchlichen Rezeption des Konzils als Abfall vom Glauben macht Ratzinger eine zweite Gefahrenquelle aus: „ein ungehemmtes und ungefiltertes Sich-Öffnen zur Welt“, mit dem „man“ gleichzeitig „die Grundlagen des *depositum fidei* [...] zur Disposition“ stellt<sup>126</sup>. Wer mit ‚man‘ gemeint ist, verrät Ratzinger dann im Vorwort zur Neusausgabe seiner „Einführung in das Christentum“ aus dem Jahr 2000<sup>127</sup>. Der Feind stammt aus dem Jahr 1968 und findet sich „im großen Strom marxistischen Denkens“<sup>128</sup>. Mit der davon inspirierten Suche nach einer „Welt der Freiheit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit“ habe ‚man‘ „den ganzen Verlauf der Geschichte seit dem Sieg des Christentums für verfehlt und gescheitert“<sup>129</sup> angesehen. Auch in der Kirche seien die gefährlichen marxistischen Impulse aufgenommen worden und in einer „Verschmelzung von Kirche und Welt im Zeichen der Revolution“<sup>130</sup> gelandet. Hauptübeltäter ist die Theologie der Befreiung, mit deren Rezeption des Marxismus der Verlust des Glaubens an Gott einhergehe; denn: „Das eigentliche und tiefste Pro-

blem der Befreiungstheologie sehe ich in dem faktischen Verlust des Gottesgedankens [...].<sup>4131</sup>

Die Antwort fanden Ratzinger und seine Sympathisanten in Strategien, die Identität des Glaubens zu festigen und die Kirche als Institution zu stabilisieren. Unter Johannes Paul II. als Papst und Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation und danach als Benedikt XVI. sollte dies durch die Betonung der kirchlichen Lehre und deren repressiver Durchsetzung vor allem auf den Feldern der Sexual- und Ehemoral sowie der Festigung eines klerikalen Amtsfundamentalismus erreicht werden. Der ‚reine‘ Glaube sollte gegen Versuchungen verteidigt werden, ihn mit säkularen Gehalten zu vermischen bzw. letztlich darin aufzulösen. Im Vordergrund stand zunächst der Kampf gegen die Theologie der Befreiung, den viele mit ihrem Leben bezahlt haben, weil ihnen kirchlicher Schutz und Legitimation entzogen wurden. Seit den 1990er Jahren traten Ratzingers unbestimmte und deshalb diffuse Warnungen vor Relativismus in den Vordergrund.

Als Träger innerkirchlicher Erneuerungsprozesse wurden sog. ‚neue geistliche Bewegungen‘ gefördert. Ängste vor ‚Verweltlichung‘ spielen da keine Rolle, wo mit weltlichen Show-Elementen und ausgefeilten technologischen Mitteln der ‚wahre‘ Glaube eventisiert und ins grelle Licht von Shows gesetzt wird. Es gibt nicht einmal Berührungsängste vor rechtsextremen Positionierungen. ‚Von rechts‘ droht offensichtlich keine Verunreinigung des Glaubens durch Verweltlichung. Eher wird aus dieser Ecke eine Stärkung kirchlicher Resonanz erwartet. Nun steht Papst Franziskus für eine gesellschafts- und kapitalismuskri-

tische Kirche, die ihre Gesellschaftskritik und ihr Eintreten für Veränderungsprozesse aus dem Zentrum des christlichen Glaubens, dem Glauben an Gott, der nicht nur nachträglich auf der Ebene zu ziehender Konsequenzen ins Spiel kommt, sondern auf der Ebene seiner Inhalte so mit dem Schrei der Armen verbunden ist, dass Gott ohne diese Schreie nicht zu denken ist<sup>132</sup>. Franziskus Weg stößt jedoch auf Kritik und Boykott auf der kuralen ebenso wie der bischöflichen Machtebene, vor allem bei Bischöfen, die von den beiden Vorgängern von Franziskus eingesetzt worden waren, um die Linie des Lehramtes autoritär und repressiv durchzusetzen. Während Franziskus' gesellschaftskritische Positionen weitgehend ignoriert, hinter vorgehaltener Hand belächelt oder auch mit dem Hinweis abgewehrt werden, Franziskus sei ein nur mittelmäßiger Theologe, fürchtet er angesichts innerkirchlicher Machtkonstellationen wohl um die kirchliche Einheit, wenn er auf Feldern zu weit geht, die seine Vorgänger als Identitätsmerkmale des Glaubens und der Kirchentreu repressiv festgezurr hatten, also vor allem bei Fragen der Sexualmoral und des kirchlichem Amtes. Im Blick auf das Amt scheint nicht einmal die Weihe von *viri probati* in Reichweite. Die Widersprüchlichkeit zwischen einem Aufbruch, der die Kirche samaritanisch handelnd und mit prophetischer Machtkritik an die Ränder der globalen Welt und ihrer Gesellschaften führen soll, und der Bremse, die angesichts von Reformen innerkirchlicher patriarchal-klerikaler Machtstrukturen gezogen wird, findet ihren Ausdruck in der Instruktion für den Klerus, „Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde

im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche<sup>44133</sup>. Titel wie theologisch-pastorale Rhetorik knüpfen an Reden und Texte von Papst Franziskus an, die kirchlichen Veränderungsprozessen den Weg bereiten wollen. Auffällig ist, dass die Instruktion genau da Veränderungsbereitschaft verweigert, wo es um das kirchliche Amt und seine Machtstellung in der Kirche geht.

Eine ‚unternehmerische Kirche‘ kennt keine weltlichen Berührungängste, wenn es darum geht, an betriebswirtschaftliche Konzepte der Organisationsentwicklung anzuknüpfen und dabei systemtheoretisches Denken, das die Affirmation der gesellschaftlichen Verhältnisse voraussetzt, zu übernehmen. Das gilt auch für das kirchliche Amt, das diese Konzepte fördert und in den einzelnen Bistümern in Strukturreformen umzusetzen versucht. Dass damit eine ‚kunden- und marktzentrierte‘ Entwicklung religiöser Angebote hin zur Esoterisierung des Glaubens einhergeht, stört kaum, wenn es der Kirche dadurch gelingt, neue KundInnen und damit neue Bedeutung zu gewinnen. Die mit dem Anknüpfen an systemtheoretisches Denken verbundene Affirmation gesellschaftlicher Verhältnisse bringt sie auf die Höhe der pragmatisch orientierten postmodernen Zeit und hält unbequeme GesellschaftskritikerInnen auf Distanz, die als ‚Bedenkenträger‘ die Dynamik der Organisationsentwicklung abbremsen und an die Krisen und Opfer der gerade affirmierten postmodernen Welt erinnern könnten.

Eine ‚unternehmerische Kirche‘, die auf die Kirchenkrise als Krise ihrer wachsenden Bedeutungslosigkeit reagiert, kann sich nicht mehr als geschlossenes Bollwerk

mit Sektenmentalität strukturieren. Sie kann nur überleben, wenn sie sich für Nachfrage und KundInnen öffnet. Konfliktherde und scheinbar unüberwindbare Hürden sind jedoch da erreicht, wo es um Fragen nach dem kirchlichen Amt und seinen klerikal-männlichen Machtstrukturen geht, auch wenn das Insistieren auf der dem Pfarrer vorbehaltenen Leitung einem unternehmerischen Organisationsentwicklungsprozess entgegensteht, der auf effektives Funktionieren und gleichberechtigtes Agieren in Teams, auf Kommunikation ‚auf Augenhöhe‘ setzt. Auch in diesem Zusammenhang wird der Ausschluss von Frauen aus dem Amt zum Skandalon. Auf der anderen Seite scheint da, wo die Tendenz zur Vermarktbarkeit von Religion zum Kriterium dessen wird, was inhaltlich gesagt werden soll, das formale und darum selbst inhaltslose Insistieren auf dem hierarchischen Amt zur letzten Bastion kirchlicher Identität zu werden. Was an Identität dann noch zu bleiben scheint, ist das Bollwerk eines männlichen zölibatären Amtes innerhalb einer nach allen Seiten inhaltlich offenen ‚unternehmerischen Kirche‘.

Auf dem Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ stehen sich die alten ungeklärten Polaritäten in einem neuen Setting gegenüber: Kirche und Welt, Glaube und Leben, Amt und Kirchenvolk, und angesichts der dominierenden Strukturen vor allem Klerus und Laien mit besonderem Blick auf die Frage der Leitung von hauptamtlichen Klerikern und hauptamtlichen Laien. Es fällt auf, dass die Auseinandersetzung zwischen diesen Polaritäten ohne inhaltliche Vergewisserung geführt wird. Weder das theologische Verständnis der Kirche noch die Frage nach

dem Verständnis der Welt als gesellschaftlichem Zusammenhang spielt eine gewichtige Rolle ebenso wenig wie Fragen nach theologischer Inhaltlichkeit und gesellschaftlicher Kontextualität von Verkündigung und Diakonie. Die inhaltlichen Fragen kommen über Assoziationen, die als Leitbilder Identifikation schaffen und Orientierung ermöglichen sollen, nicht hinaus. An die Stelle inhaltlich ausgetragener Kontroversen tritt die pejorative Aufteilung in aufbruchwillige ‚Heutige‘ und auf dem ‚Alten‘ beharrende ‚Gestrige‘.

## 8. „Christentum im Kapitalismus“<sup>134</sup>?

### 8.1 Eine dem Kapitalismus angepasste Kirche?

Rainer Buchers Beschreibungen der kirchlichen Situation laufen in systemtheoretischer Perspektive darauf hinaus, die Kirche an die Seite eines kulturell hegemonialen Kapitalismus zu stellen. Diese Ortsveränderung ergibt sich aus dem Scheitern der Kirche als *societas perfecta* und dem Resonanzverlust des christlichen Glaubens angesichts gesellschaftlicher Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse. Zudem fällt der Staat als ‚Gegenüber‘ der Kirche aus. Analog zur Kirche verliert auch er seine Souveränität als Pastoralmacht. Seine Macht des Regierens und Versorgens, des Disziplinierens und Schützens verflüssigt sich. Unter dem Druck der Märkte treten Regierungstechniken hervor, in denen Individualisierungstechniken als Selbststeuerung und Totalisierungsverfahren miteinander verbunden sind. Mit ihrer Hilfe fügen sich die Individuen

selbst der Totalität ein. Das Subjekt – nun ‚erlöst‘ von seiner illusionären Autonomie und seinen Idealen einer Gemeinschaft von Subjekten<sup>135</sup> – wird zum Projekt, das sich frei der Totalität unterwirft, dabei vom Gefühl der Freiheit begleitet ist, aber dennoch – wie im Anschluss an Foucault durchaus gesehen wird – den Zwängen der Unterwerfung nicht entgehen kann.<sup>136</sup> Jedenfalls verwischt ‚der aktuell dominierende (Neo-)Liberalismus [...] die Differenz von Hirten und Schaf, das nun zum ‚Hirten seiner selbst‘ [...] werden soll‘<sup>137</sup>. Mit den neuen Regierungstechniken ist ein neuer ‚Souverän‘ gefunden: der kulturell hegemoniale Kapitalismus als – wie Bucher im Anschluss an Nancy schreibt – ‚gewinnorientierte [...] Verwaltung der Welt‘<sup>138</sup>.

Für die Kirche und ihre Theologie macht es keinen Sinn, sich kulturpessimistisch oder gesellschaftskritisch<sup>139</sup> gegen diese kulturelle Hegemonie zu stellen. Sie ist ‚eine soziale Realität, in der man bestehen muss‘<sup>140</sup>. Die Frage, wie das Christentum in dieser Realität bestehen kann, ist die zentrale Frage, wenn es um ‚Christentum im Kapitalismus‘ geht. Hoffnung kommt ‚von draußen rein‘: aus dem ‚postmodernen Marxismus‘<sup>141</sup>. Seine Denker – nicht zuletzt Badiou<sup>142</sup> und Žižek<sup>143</sup> – sehen im Christentum ‚Potentiale für die Entwicklung einer nach-kapitalistischen Gesellschaft und Lebensform‘<sup>144</sup>. Ihm fällt ‚die Aufgabe zu, in einer säkularisierten Gesellschaft spezifischen Schließungsprozessen des entwickelten Kapitalismus entgegenzutreten und die Horizonte des Denkens und Handelns offenzuhalten‘<sup>145</sup>. Wie nicht anders zu erwarten, geschieht dies im Rahmen eines Christentums als

„Bewegung eines selbstüberschreitenden Gestus“<sup>146</sup> nach Nancy und Gianni Vattimos „schwachem Denken“<sup>147</sup>. Mit großer postmoderner Geste und ‚schwachem Denken‘ sollen Horizonte für eine sich selbst überschreitende Entwicklung des Kapitalismus offen gehalten werden.

Es ist zu ‚light‘, um wahr zu sein. Solche illusionären Verkennungen der Lage des Kapitalismus werden möglich, wenn er kulturalistisch verkürzt wahrgenommen und „die verborg(e)ne Stätte der Produktion“<sup>148</sup> ausgeblendet wird. Im Kapitalismus gibt es nicht nur Kultur. Seine Grundlage ist die Produktion von Waren samt Abspaltung der Reproduktion. Ohne die kapitalistische Kultur dazu in Beziehung zu reflektieren, muss der Kapitalismus und damit auch die kapitalistische Kultur unbegriffen bleiben. Es bleibt unsichtbar, dass die kapitalistische Gesellschaft dem abstrakten Selbstzweck der Produktion von Waren zur Vermehrung abstrakten Reichtums und mit ihr der Abspaltung der inferiorisierten und weiblich konnotierten Reproduktion unterworfen ist. Ohne diesen Zusammenhang anzutasten, lässt sich der Kapitalismus nicht offen halten und schon gar nicht überschreiten. Vor allem aber bleibt unbeachtet, dass die Krise des Kapitalismus die Krise des Kapitals selbst ist, dem aufgrund des von der Konkurrenz erzwungenen Ersetzens von Arbeit durch Technologie die Substanz seiner Vermehrung entzogen ist und dies weder durch Ausweitung der Märkte noch durch die Scheinakkumulation von Geld (ohne Wert) auf den Finanzmärkten kompensiert werden kann. Da die kapitalistische Gesellschaft über das Geld an die Vermehrung abstrakten Reichtums durch die Produk-

tion von Waren gebunden ist, gerät sie an allen Ecken in Finanzierungs- und Verschuldungskrisen, verlieren Staaten die Grundlage ihrer Souveränität und ‚Pastoralmacht‘. Daher sind die Individuen auf sich selbst zurück geworfen, um bei knappem Angebot einigermaßen gesicherter Arbeitsplätze noch eine Chance zu haben, das eigene Selbst als Humankapital vermarkten und verwerten zu können. Selbsttechnologien dienen der Entwicklung eines ‚unternehmerischen Selbst‘, das gezwungen ist, sich in einem unabschließbaren Prozess bis zur Erschöpfung selbst zu optimieren. Der Blick in die ‚verborg(n)e Stätte der Produktion‘ macht ‚die kulturelle Hegemonie‘ als kulturelle Krise sichtbar und das Agieren des einbrechenden staatlichen Souveräns als Krisenverwaltung erkennbar.

Ohne durch die Kritik des Kapitalismus einschließlich des ernüchternden Abstiegs in die ‚verborg(e)ne Stätte der Produktion‘ hindurch gegangen zu sein, wird es keinen Ausweg aus der wachsenden Enge geben, in die die Krise des Kapitalismus hineintreibt. Das ‚wahre Eden der angeborenen Menschenrechte‘, das auf der Ebene der Zirkulation erscheint, schlägt in Barbarei um, und die vermeintlich ‚hegemoniale Kultur des Kapitalismus‘ ‚transformiert‘ sich in einen gnadenlosen sozialdarwinistischen Selbstbehauptungskampf aller gegen alle.

## 8.2 Eine kapitalismuskritische Kirche im Krisenkapitalismus

Statt einer ‚unternehmerischen Kirche‘ an der Seite des Kapitalismus bzw. einer postmodernen Kirche im Kapi-

talismus bräuchte es eine Kirche, die als Kirche im Kapitalismus die Widersprüchlichkeit ihrer eigenen Situation reflektiert und sich zu einer kapitalismuskritischen Kirche entwickelt. Das ist sie den Opfern des Kapitalismus ebenso schuldig wie den Inhalten, die ihr zu tradieren aufgegeben sind. Ihr darf es nicht um ihr eigenes Überleben durch Sicherung neuer Resonanzräume und spiritueller Marktanteile gehen. Ihr zentrales Anliegen muss es sein, dazu beizutragen, dass die Schreie der Opfer gesellschaftlich Resonanz finden. Wege in die Zukunft und Auswege aus den sich gegenseitig blockierenden Polaritäten, die sich vor allem zwischen den Polen Klerus und Laien, Kirche und Welt bewegen, kann die Kirche nur finden, wenn sie sich dem Prozess einer inhaltlichen Klärung stellt. Darin müsste die Frage nach der gesellschaftlichen Welt, in der sich die Kirche befindet und in der sie ihren Dienst tun will, und die Frage nach der theologischen Inhaltlichkeit ihres Tuns dialektisch aufeinander bezogen sein. Erst in diesem Zusammenhang können Fragen, die sich am Rahmen der genannten Pole stellen, sinnvoll diskutiert werden.

Angesichts dieser Problemkonstellationen kann die Metz'sche Bestimmung des Glaubens als *memoria passionis* und der Kirche als öffentlicher Tradentin dieses Glaubens inspirierend und orientierend sein. Mit der *memoria passionis* ist die Kirche an einen zentralen Inhalt gebunden, an das von ihr zu tradierende Gottesgedächtnis. Das lässt sich nicht auf Gott als ein inhaltsloses ‚höheres Wesen‘, ein unbestimmtes ‚Göttliches‘, das auf einer von der realen Geschichte abstrahierenden Weise eine Brücke zu einem

‚Religiösen‘ schlägt, das irgendwie in jedem Menschen ‚west‘, reduzieren.

Gott, an den hier erinnert wird, ist an die Zeit und damit an die Geschichte gebunden. Er gibt sich angesichts der Schreie aus dem Leid, als Schrei nach Gerechtigkeit, als Schrei nach Befreiung aus Unrecht und Gewalt zu erkennen. Diese Bestimmungen treten nicht nachträglich – auch noch – zum jüdischen-christlichen Gottesgedächtnis hinzu, sondern sind ihm ‚wesentlich‘, stehen in seinem Zentrum. Das Gottesgedächtnis ist nicht nur in seiner Ursprungserzählung an die Zeit und damit an die Geschichte gebunden, sondern kann auch nur in der Zeit, in der Geschichte tradiert werden. Daher impliziert dieses Gedächtnis eine Auseinandersetzung mit der Zeit, mit der geschichtlichen Situation, in der an es erinnert werden soll – und dies als *memoria passionis*, als ein die Erfahrungen des Leidens aufnehmendes Gedächtnis. Das, was Menschen heute unter dem Krisenkapitalismus weltweit (universal) zu leiden haben, muss der Kirche ‚zu denken‘ geben. Ohne kritische Auseinandersetzung mit den herrschenden Strukturen des Todes, mit Gewalt und Herrschaft kann sie das ihr anvertraute Gottesgedächtnis nicht zur Geltung bringen. Das führt theologisches Nachdenken an die Seite kritischer Gesellschaftstheorie statt an die systemtheoretischer Überlegungen zwecks Sicherung des Überlebens der Kirche als einer Institution, die eingebunden ist in das ‚System‘ Religion und anschlussfähig an andere Systeme als seine Umwelten.

Das jüdisch-christliche Gottesgedächtnis ist auch in dem Sinn mit der Zeit verbunden, dass Gott Herr der Zeit

und der Geschichte ist.<sup>149</sup> Er hat sie geschaffen und kann sie auch beenden. Sie hat einen Anfang und ein Ende. Genau dies ist eine Aussage der Hoffnung gegen die Ewigkeit der Zeit, gegen die Herrschaft der Wiederkehr des Gleichen, in der Unrecht und Gewalt zeitlos weitergehen und kein Ende finden. Mit Gott, der der Zeit ein Ende setzt, verbindet sich die Hoffnung auf Gerechtigkeit für die vergangenen Leiden, auf Auferstehung für die Toten. In seiner Bindung an die Geschichte und an die Geschichten des Leidens, nicht in davon abstrahierenden Allgemeinheiten, gewinnt der christliche Glaube seine Universalität. In ihm steckt die Kraft der Kritik an Zuständen, die leiden lassen und zur Suche nach ihrer Überwindung drängen, und zugleich eine Kraft, die sich mit den vergangenen Leiden nicht abfindet. Sie findet Ausdruck im eschatologischen Schrei nach Gott, danach, dass er kommen möge, um der Zeit ein Ende zu setzen. Nur dann gibt es eine Chance auf Rettung all der Opfer von Unrecht und Gewalt in der Zeit.

Metz hat die erste Fassung seines Versuchs, christlichen Glauben als *memoria* zu bestimmen<sup>150</sup>, als Erinnerung Christi gefasst, während sie in späteren Texten *memoria* als von Israel tradiertes Gottesgedächtnis in den Vordergrund tritt.<sup>151</sup> Spannungen dieses Gottesgedächtnisses zur Christologie ergeben sich, insofern diese stark von hellenistischem Denken geprägt ist, in dem Zeit und Geschichte in zeitlosen Reflexionen verschwinden. Ihr Bezugspunkt ist vor allem die sog. Zwei-Naturen-Lehre, nach der im Menschen Jesus von Nazaret göttliche und menschliche Natur, göttliches und menschliches Wesen

zusammenfinden. Dabei ließ sich Jesus zwar nicht auf eine platonische Idee reduzieren, da sein Menschsein und sein geschichtliches Leben nicht ignoriert werden konnte und immerhin mit der Formel „gekreuzigt unter Pontius Pilatus“ einen, wenn auch rudimentären, Platz im ‚zeitlosen‘ apostolischen Glaubensbekenntnis gefunden hat. Dennoch bleibt in der Abstraktion „Mensch geworden“ die mit den römischen Herrschaftsverhältnissen verbundene reale Geschichte seines Lebens, das, verstrickt in geschichtliche Konflikte, in seinen Tod am Kreuz und in seine Auferweckung mündet, unsichtbar. Auch als Korrektiv gegenüber einer geschichtslosen ‚Geschichtlichkeit‘ wäre der Messias Jesus als verwurzelt im jüdischen Gottesgedächtnis zu verstehen. Vermittelt über diese Verwurzelung wird sein Leben zu einem ‚subversiven Gedächtnis‘ angesichts einer von Unrecht und Gewalt, von Leid und Tod geprägten realen Geschichte. Es kann erzählt und reflektiert werden als eine Geschichte, in der die Inhaltlichkeit von Israels Gottesgedächtnis lebendig ist: Gottes ‚Da und Mit-Sein‘ in der Passionsgeschichte der Welt, die ihn zugleich vermissen lässt; denn auch mit dem Messias geht diese Passionsgeschichte weiter ihren Gang.

Postmodernes Denken artikuliert sich als Kritik an einem Denken, das auf Einheit und Ganzheit zielt, und stellt dies unter den Verdacht, totalitär zu sein. Vor diesem Hintergrund sind auch die Vorbehalte gegenüber einem gesellschaftskritischen Denken zu verstehen, das auf die Totalität der Verhältnisse ausgreift. In der Kritik totalitären Denkens bleibt die gesellschaftliche Totalität abstrakter Herrschaft unangetastet. In der Affirmation der

Pluralität bleibt die Uniformierung durch die abstrakte Herrschaft des Kapitalismus und ihre Einbrüche in der Krise unreflektiert. Entgegen der Präferenzierung post-moderner Denker<sup>152</sup>, die sich ja auch bei Bucher zeigt<sup>153</sup>, wäre an Adornos negativ-dialektisches Denken und seine Weiterführung zur Kritik des Kapitalismus auf seiner abstraktesten Ebene durch die Produktion von Wert und die Abspaltung der Reproduktion bestimmt ist, anzuknüpfen. Negativ-kritisches Denken – bei Metz in seiner nachidealistischen Theologie aufgenommen – impliziert in Respekt vor dem Nicht-Identischen, vor allem gegenüber der Nichtidentität der menschlichen Leidensgeschichte, die Kritik idealistischer Konstruktionen eines universalen Sinns und abstrakter existentialistischer Behauptung eines Sinns menschlicher Existenz. Von solchen Vergewisserungen dürfen sich Theologie und pastorale Praxis nicht beruhigen und zu beschwichtigenden Sinnbehauptungen verführen lassen.

Stark zu machen wäre der Schrei, der das Gottesgedächtnis mit der *memoria Jesu Christi* verbindet und dem Glauben als *memoria* seine eschatologische Zuspitzung gibt. Jesus stirbt nach den Evangelien von Matthäus und Markus mit einem apokalyptischen Schrei nach Gott auf den Lippen. Und die jüdisch christliche Bibel mündet in den eschatologischen: „Komm, Herr Jesus, komm.“ Ihre universale Adressierung gewinnt die Christologie nicht durch den Universalismus einer Idee oder den Nachweis eines universalen Sinns, der in ihr zum Austrag kommt, sondern in einer Solidarität, die den Opfern der Geschichte die Treue hält bis hin zur eschatologischen Hoffnung ei-

ner Rettung, die auch über den Tod hinaus Bestand hat. Die Versuche, sich Identitäts- und Sinngewissheiten hinter dem Rücken der Leidensgeschichte bzw. über ihr zu erschleichen – ob in zeitlosen Ideen, einem ursprünglich garantierten Sinn oder auch in den Selbstgewissheiten, die esoterisch in der eigenen Seele gefunden werden sollen –, entkommen nicht einer gnostischen Sicht, in der die Geschichte in Ewigkeit und Zeit, in ewiges Heil und zeitlich zu ertragendes Unheil, in Heils- und Weltgeschichte oder auch in esoterische Selbst- und Naturgewissheiten und die Zerstörung des Menschen und der Natur auseinanderfallen. Wer meint, Glaube und Leben, Heil und Welt gleichsam nachträglich mit einander verbinden zu müssen, kommt immer zu spät und geht an beidem vorbei; denn Glaube und Leben, Heilsgeschichte und Weltgeschichte sind in der realen Geschichte immer schon miteinander verbunden. Hoffnung auf endgültige Rettung bleibt daran gebunden, dass Gott selbst der Zeit und damit der Geschichte ein Ende setzt und sich darin als der erweist, an den im jüdisch-christlichen Gottesgedächtnis erinnert und der im Schrei nach Gott angerufen wird.

Für die Kirche käme es darauf an, diese Hoffnung auf Rettung in einer samaritanischen Praxis ebenso wie in der Kritik der kapitalistischen Verhältnisse zur Geltung zu bringen, über die sowohl sinngewisser Idealismus als auch die postmoderne Ignoranz gegenüber einer Gesellschaftskritik, die Erfahrungen des Leidens in ihrer Vermittlung mit der gesellschaftliche Totalität zu begreifen sucht, hinweg räsoniert. Für die Kirche wäre das zu tun ohne Rückversicherungen in theologischen Gewisshei-

ten, wohl aber im Horizont des apokalyptischen Schreis nach Gott und seinem Messias, der Ausdruck dafür ist, dass Gott und sein Messias vermisst werden. Es wäre zu tun ohne narzisstische Sorge um die eigene Existenz, die zu Anpassung und Strategien der Selbstbehauptung im Rahmen der Verhältnisse verführt. Schließlich gehört zu den wenigen theologischen ‚Gewissheiten‘ die Einsicht, dass die Kirche nicht für sich selbst da ist und im Fall der Erfüllung der Hoffnungen, für die sie im Widerspruch zu den Verhältnissen einzustehen hat, überflüssig wird. Sorge um die Kirche kann nichts anderes sein als Sorge um die Inhalte, die ihr anvertraut sind und die sie mit der Leidensgeschichte der Menschheit verbindet. In einem neuen Himmel und in einer neuen Erde – symbolisiert im Bild des neuen Jerusalem – braucht es keine Kirche mehr. „Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm“ (Offb 21,22).

### 8.3 „Der Beistand [...] wird euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,25)

Die Gemeinde des Johannes vermisst den Messias, weil er die Welt verlassen hat und wieder zum Vater gegangen ist (vgl. Joh 16,28). ‚Welt‘ ist für Johannes kein zeitloses Abstraktum, sondern die Weltordnung des römischen Imperiums. In dieser Welt soll die messianische Gemeinde ohne die leibhaftige Gegenwart des Messias leben. Sie soll dafür eintreten, dass in ihm die messianischen Hoffnungen Israels lebendig sind, obwohl die Herrschaft des Imperiums

nicht nur weiter geht, sondern die messianische Gemeinde durch Ausschluss aus der Synagoge und Verfolgung durch Rom „in Bedrängnis“ (Joh 16,33) bringt.

Für das Leben „in Bedrängnis“ nach dem Abschied des Messias hat Jesus seiner Gemeinde den Geist als „Beistand“ versprochen. Er wird „lehren und erinnern“. Beides gehört zusammen. Die Erinnerung an Israels Gott der Befreiung ist verbunden mit der Tora. Sie ist Lehre und Weisung eines Weges. Das alles muss in neuen geschichtlichen Situationen neu bedacht und buchstabiert werden. Es gibt nichts ‚Allgemeingültiges‘, das sich zeitlos durch die Geschichte tradieren ließe. Im Zusammenhang von Erinnerung, Lehre und Weisung ist das zu verstehen, was der Messias seiner Gemeinde gesagt hat.

In der Kraft des „Beistands“ soll die Gemeinde an die ihr anvertraute Überlieferung erinnern und im Blick auf Wege der Befreiung, die sie gehen soll, bedenken. Sie soll diese Wege in dem Frieden gehen, den der Messias hinterlassen hat, der im Gegensatz zu dem Frieden steht „wie die Welt ihn gibt“ (Joh 14,27), d. h. zum Frieden der *pax romana*, in der Friede ‚herrscht‘, wenn die Völker der Macht Roms unterworfen sind. Für diesen konfliktträchtigen Weg wird der Geist als Beistand gesandt. Er ist Inspiration dafür, den Weg Jesu in den Gefahren einer von Macht und Gewalt geprägten Welt zu gehen. Damit diese Inspiration des Geistes wirksam werden kann, muss die Kirche in der Schule des Geistes lernen und sich erinnern. Sie ist zunächst einmal nicht eine lehrende, sondern lernende Kirche. Bevor sie lehren kann, muss sie sich vom Geist belehren lassen.

Dabei muss die Kirche auch lernen, die ‚Welt‘ zu verstehen, in der sie – um es mit Johannes zu sagen – den ‚Frieden Christi‘ verkündigen soll, einen Frieden, der weder ein friedliches Einverständnis mit der ‚Welt‘, wie sie ist, sein kann, noch ein beruhigender Seelenfrieden, der die ‚Welt‘ ihrem Schicksal überlässt. Dem ‚Frieden Christi‘ kann sie nur treu bleiben, wenn sie aus der Kraft der Erinnerung die Strukturen und Mechanismen von Herrschaft und Ausbeutung zu verstehen lernt, die Menschen leiden lassen. Deshalb ist das Lernen von kritischen Gesellschaftswissenschaften unverzichtbar. Nur lernend kann die Kirche den Strukturen der Herrschaft und ihren Auswirkungen auf das Leben von Menschen widerstehen, kann sie helfen, Menschen aufzurichten, und nach Wegen suchen, Herrschaftssysteme zu überwinden, die Menschen unterjochen und töten.

Heute ist die Kirche mit einer ‚Welt‘ konfrontiert, die durch die abstrakte Herrschaft des Kapitalismus und seines Zerfalls in der Krise und den damit verbundenen Zerstörungsprozessen geprägt ist. Der Geist Christi, der anders ist als der Geist der Weltordnung, dürfte nicht in Strategien sich der ‚Welt‘ anpassender Selbstbehauptung durch Selbstoptimierung wehen, sondern als kritischer und unterbrechender Einspruch, der an die der Kirche aufgetragene *memoria* erinnert und ihre Solidarität mit den Opfern kapitalistischer Herrschaft einklagt. Ihre Universalität oder auch Katholizität gewinnt die Kirche nicht in einem abstrakten Dasein für KundInnen, sondern nur an der Seite der weltweiten Opfer der einbrechenden kapitalistischen Herrschaft und zugleich im Gedenken all der

Opfer von Herrschaft und Gewalt in der Geschichte der Menschheit. Ihre Leiden schreien nach einer Gerechtigkeit, die auch die Grenzen des Todes überwinden kann. Erst wenn sich Kirche in den Dienst der Opfer stellt, von ihnen her denkt und handelt, kann sie ‚für alle‘ da sein. Eine menschenwürdige Gesellschaft ebenso wie ein ‚neuer Himmel und eine neue Erde‘ hängt daran, ob den Opfern Gerechtigkeit widerfährt.

#### 8.4 Das kirchliche Amt als Dienst am „subversiven Gedächtnis“ des Glaubens

Das Amt wäre als Dienst an der Erinnerung zu verstehen, die der Kirche als ganzes aufgetragen ist. Diese Erinnerung ist inhaltlich bestimmt und als Gedächtnis der Kirche vorgegeben. Wenn das kirchliche Amt als Dienst an dieser Erinnerung verstanden wird, lässt sich dieser Dienst nicht aus einer Delegation durch die Gemeinde ableiten. Die Inhalte des Gedächtnisses entziehen sich demokratischen Prozessen des Aushandelns, die nicht inhaltlich, sondern formal bestimmt sind. Er repräsentiert auch symbolisch-sakramental den Vorrang der Inhaltlichkeit des Gottesgedächtnisses und der Erinnerung an Gottes Gegenwart in Leben, Tod und Auferweckung des Messias. Das mag der Wahrheitskern der Rede vom Handeln *in persona Christi capitis* (in der Person Christi als des Hauptes) sein. Daraus lässt sich aber nicht die Unmittelbarkeit und schon gar nicht eine exklusive Stellvertretung Christi in der Person des Priesters ableiten. Im Gegenteil, sein Dienst bleibt rückgebunden an die Kirche als ‚Leib Christi‘. In

ihm als ganzem ist Christus gegenwärtig. Er unterscheidet sich von den in der Antike verbreiteten Bildern vom Leib und seinen Gliedern inhaltlich gerade dadurch, dass Über- und Unterordnungsverhältnisse überwunden sind und er „so zusammengefügt ist“ (1 Kor 12,24), dass in ihm die schwächeren Glieder besondere Beachtung und Ansehen erfahren. Weil im ‚Leib Christi‘ „zwischenmenschliche Abgrenzungen und Machtgefälle gerade aufgehoben sind (vgl. 1 Kor 12,13, vgl. auch Gal 3,38)“, bietet sich „die paulinische Sicht der Dinge als Korrektiv an“ gegenüber der „Spirale einer fragwürdigen Ontologisierung der spezifisch priesterlichen Repräsentanz Christi im Gottesdienst“<sup>154</sup> – und nicht nur da. Ähnliche Perspektiven ergeben sich aus der Rede von der Teilhabe aller „Christgläubigen“ am „priesterlichen, prophetischen und königlichen“ Amt Christi und der mit ihm verbundenen Aufgabe und Sendung (LG 30). Sie werden ebenso wenig vom Amt verliehen wie das Amt von den „Christgläubigen“. Vielmehr sind die „Christgläubigen“ kraft der Taufe „Priester, Könige und Propheten“ und zu „priesterlichem, prophetischem und königlichem Handeln in der Mitte der Kirche“ berufen. „Der ordinierte Amtsträger aktuiert kraft seiner Weihe die dem Getauften bereits geschenkte Teilhabe am Amt Christi“<sup>155</sup>. Das Amt also hätte nicht exklusiv, sondern in besonderer Weise dafür Sorge zu tragen, dass die Kirche als ganze von dem ihr anvertrauten ‚subversiven Gedächtnis‘ geprägt ist. Ein so verstandener Dienst der Leitung bezieht sich auf alle kirchlichen Vollzüge. Es ersetzt nicht die Vielzahl der Charismen, die unterschiedlichen Menschen geschenkt

sind, damit die Kirche ihren Dienst tun kann, sondern bringt sie so miteinander ins Spiel, dass sie für das Ganze der kirchlichen Vollzüge fruchtbar werden können. Selbst da, wo das II. Vatikanum die Teilhabe aller „Christgläubigen“ an den Ämtern Christi betont, beharrt es auf der Zuordnung der Laien zur Welt und den „zeitlichen Dingen“ (LG 31). Auch KirchenreformerInnen, die über eine innerkirchliche Perspektive nicht hinaus denken, bleiben blind für das, was Menschen außerhalb der Kirchengrenzen zu erleiden haben, und erst recht für gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsstrukturen. Dass die Kirche auch ein problematisches Verhältnis gegenüber Opfern gesellschaftlicher Verhältnisse hat, kommt nicht in den Blick.<sup>156</sup> Da aber Heils- und Weltdienst eben nicht getrennt und daher auch nicht arbeitsteilig auf Laien und Kleriker verteilt werden können, bleibt das Leitungsamt auch für den prophetischen Weltdienst zuständig, wie es ja gerade in der Amtsführung von Papst Franziskus deutlich wird. Umgekehrt übernehmen Laien Verantwortung für die Weitergabe des Glaubens und die Feier von Gottesdiensten.

Autorität gewinnt das Amt aus der *memoria passionis*, die der Kirche anvertraut ist. Sie kann es nur in Solidarität und an der Seite der Leidenden geben. In ihrer Autorität ist kirchliche Autorität verwurzelt. In diesem Sinn knüpft sie an die Autorität Jesu an, der an der Seite der Armen das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als Hoffnung auf Befreiung von Herrschaft verkündete. Ein Amt, das auf patriarchalen Über- und Unterordnungsverhältnissen in den Strukturen von Befehl und Gehorsam besteht, demontiert seine Autorität. Es reproduziert die Herrschaft,

von der die Herrschaft Gottes befreien will. Kirchliche Amtsstrukturen dürfen daher nicht die gesellschaftlichen Strukturen von Herrschaft widerspiegeln und sie so noch einmal überhöhen und sakralisieren – weder monarchische noch demokratische.

Gegen patriarchale Autorität steht die Aufforderung aus dem Evangelium des Matthäus: „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel“ (Mt 23,9). Damit ist nicht eine schlichte Anstandsregel, sondern der Bruch mit patriarchaler Herrschaft gemeint. Ähnlich wie im Evangelium des Johannes der Friede Christi gegen die *pax romana* gestellt wird, heißt es bei Matthäus: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen! Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34). Gemeint ist das Schwert, das die patriarchale Hausordnung, die zu den Grundlagen der *pax romana* gehört, zum Einsturz bringen soll. An die Stelle patriarchaler Herrschaft sollen Beziehungen und Strukturen treten, in denen nicht mehr aus dem Judentum kommende Anhänger Jesu über denen stehen sollen, die aus den Völkern kommen, nicht mehr Herren über Sklaven, Männliches über Weiblichem (Gal 3,28). Wie sich eine von der befreienden Autorität der *memoria* her verstandene Leitungsaufgabe und deren sakramentale Repräsentation konkret in Strukturen ausgestaltet, ist nicht zeitlos festgelegt, sondern muss im Blick auf die Inhalte des Glaubens und die geschichtlichen Erfordernisse geregelt werden. Jedenfalls wäre eine solche Leitung nicht von den technokratischen Erfordernissen einer Organisationsent-

wicklung zu bestimmen, die bereits die kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse voraus setzen, sondern inhaltlich von dem Gedächtnis, das der Kirche anvertraut ist. Das aber steht in Widerspruch zu patriarchalen gesellschaftlichen Verhältnissen, heute dem kapitalistischen „warenproduzierenden Patriarchat“ (Roswitha Scholz) ebenso wie zu patriarchalen kirchlichen Verhältnissen, die nicht zuletzt ihren Ausdruck im Ausschluss von Frauen aus dem Leitungsamt finden.

Die Feier der Eucharistie ist die dichteste Form, in der das der Kirche anvertraute Gedächtnis im Wort und in den Zeichen von Brot und Wein lebendig ist. In ihm ist Israels Gottesgedächtnis im Hören auf Gottes Wort und in der Erinnerung an den Messias aus Israel, sein Leben, seinen Tod und seine Auferweckung ebenso gegenwärtig wie das, was vermisst wird und noch aussteht: das Ende der Geschichte voller Unrecht und Gewalt, von Leid und Tod in der Wiederkunft des Messias. Weil es in der Feier dieser Erinnerung um das Ganze geht, liegt es nahe, dass die Feier von Menschen geleitet wird, denen das kirchliche Amt anvertraut ist. Und weil in der Feier der Eucharistie das Ganze der *memoria* und ihrer Hoffnung in Wort und Symbol „in Szene“ gesetzt wird, tritt hier aber auch der Ausschluss von Frauen aus dem Leitungsamt besonders gravierend zu Tage. Bei der Zulassung von Frauen zum Amt der Leitung geht es daher nicht einfach um eine Frage der Gleichberechtigung innerhalb vorausgesetzter gesellschaftlicher und kirchlicher Strukturen. Vielmehr berührt die Verweigerung ihrer Zulassung zum Amt zentral den Inhalt der *memoria*. Sie steht im Widerspruch zu ihrem In-

halt und droht ihn zu dementieren. Weil es darin um die Überwindung von Herrschaft geht, braucht die Kirche Strukturen der Leitung, in denen weder in ihren Strukturen noch in symbolischen Zeichen und Handlungen patriarchale Herrschaft reproduziert wird. Nur so kann das Amt der Leitung seinen Dienst an der Erinnerung tun und an der Sorge darum, wie unter den heutigen Verhältnissen Wege der Rettung und Befreiung gegangen werden können.



# Anmerkungen

## Auf dem Weg zu einer „unternehmerischen Kirche“ im Anschluss an die abstürzende (Post-)Moderne

- 1 Röser, Johannes: KIRCHENSCHWUND – GLAUBENSVERLUST Gläubiges Staunen, in: Christ in der Gegenwart, 2018, online unter herder.de.
- 2 Cleven, Thoralf; Frank, Joachim: Der Schwund ist hausgemacht, in: Kölner Stadt-Anzeiger vom 3.5.2019.
- 3 Vgl. Röser 2018, Kirchenschwund – Glaubensverlust.
- 4 Vgl. Engel, Ulrich: Politische Theologie ‚nach‘ der Postmoderne – Geistergespräche mit Derrida & Co., Ostfildern 2016, 137.
- 5 Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst – Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt 2013, 5. Aufl.
- 6 Vgl. Walter, Peter: Kleutgen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg/Basel/Wien 2009, Spalte 135.
- 7 Stegmann, Franz Josef: Integralismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5, Freiburg/ Basel/Wien 2009, Spalte 549.
- 8 Die für diese Entwicklungen wesentlichen Texte des Konzils sind: „Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung ‚Dei Verbum‘“, in der deren geschichtlicher Charakter betont und damit die historisch-kritische Bibelforschung legitimiert wird; „Die dogmatische Konstitution über die Kirche ‚Lumen Gentium‘“, in der das strikt hierarchische Kirchenbild durch das Bild der Kirche als ‚Volk Gottes‘ auf seinem Weg durch die Geschichte korrigiert wird; „Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes‘“, in der unter dem Aspekt kirchlichen Handelns die Beziehung der Kirche zur modernen Welt bestimmt wird; vgl. Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium, Freiburg/Basel/Wien 1966, 367–382; 123–200; 449–552.
- 9 Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973.
- 10 Steinkamp, Hermann: Parteilichkeit und Solidarität – Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994.
- 11 Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation, Mainz 1971, 153.
- 12 Gabriel, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Basel/Wien 1992.

- 13 Metz, Johann Baptist: Gotteskrise – Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92; ders.: Wo- hin ist Gott, wohin denn der Mensch?, in: ders.: Memoria passionis, Gesammelte Schriften, Band 4. Freiburg im Breisgau 2017, 83–95.
- 14 Metz, Johann Baptist: Der unpassende Gott, in: ders.: Lerngemein- schaft Kirche. Gesammelte Schriften, Band 6/1, Freiburg im Breisgau 2016, 136–139.
- 15 Vgl. Bucher, Rainer: Neue Machttechniken in der alten Gnaden- anstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008, 274–291, 282.
- 16 Vgl. u.a. Wippermann, Carsten: Milieus in Bewegung: Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland – Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit, Würzburg 2011.
- 17 Dessoy, Valentin: Konzentration – Verdichtung und Zentralisierung – Das dominante Reformparadigma in der katholischen Kirche, in: ders.; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 101–116, 109.
- 18 Vgl. ebd.
- 19 Bucher, Rainer: Was geht und was nicht geht. Zur Optimierung kirchlicher Kommunikation durch Zielgruppenmodelle, online: [https://www.sinnstiftermag.de/ausgabe\\_04/titelstory.htm](https://www.sinnstiftermag.de/ausgabe_04/titelstory.htm).
- 20 Sellmann, Matthias: Kirchen- und Glaubensmarketing, oder: Paulus reloaded, 2010, [https://sinnstiftermag.de/ausgabe\\_09/titelstory.htm](https://sinnstiftermag.de/ausgabe_09/titelstory.htm).
- 21 Ebd.
- 22 Zu den Veranstaltern gehörten neben dem „Beratungs- und Trainings- netzwerk kairos. Coaching – Consulting – Training“ der „Strategie- bereich 1 ‚Ziele und Entwicklung‘ des Bischöflichen Generalvikariats Trier.“ Dokumentiert ist die Veranstaltung im Band 2 der Reihe „Ge- sellschaft und Kirche – Wandel gestalten“: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): „Siehe, ich mache alles neu“ (Off 21,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft, Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten, Band 2, Trier 2012. Vgl. kritisch dazu Böttcher, Herbert: Wenn Kirche zum System und Design zur Sub- stanz wird – Zur Kooperation zwischen dem Bischöflichen General- vikariat Trier und dem Unternehmen kairos. Coaching. Consulting.

- Training, in: NETZTELEGRAMM. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, August 2015, 8–11.
- 23 Vgl. Dessoy, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): „Siehe, ich mache alles neu“ (Off 21,5), Band 2, Trier 2012.
- 24 Dessoy, Valentin: Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung, in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Band 4 der Reihe Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten, Trier 2015, 655–667, 656.
- 25 Vgl. Sellmann, Kirchen- und Glaubensmarketing, [https://sinnstiftermag.de/ausgabe\\_09/titelstory.htm](https://sinnstiftermag.de/ausgabe_09/titelstory.htm), 2010.
- 26 Dessoy, Valentin: Vom Pfad abweichen und Neues entdecken – Innovationsmanagement, in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 159–167, 159.
- 27 Lames, Gundo: Prozesse definieren, Wirkungen überprüfen – Prozessmanagement, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Christian Hennecke (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 169–177, 169.
- 28 Ebd., 169.
- 29 Ebd., 170.
- 30 Dessoy, Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Band 4, Trier 2015, 657.
- 31 Vgl. Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.
- 32 Dessoy, Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Band 4, Trier 2015, 657.
- 33 Ebd., 658.
- 34 Zit. n. ebd., 657.
- 35 Vgl. Sellmann, Kirchen- und Glaubensmarketing, [https://sinnstiftermag.de/ausgabe\\_09/titelstory.htm](https://sinnstiftermag.de/ausgabe_09/titelstory.htm), 2010.
- 36 Dessoy, Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Band 4, Trier 2015, 657.
- 37 Sellmann, Kirchen- und Glaubensmarketing, [https://sinnstiftermag.de/ausgabe\\_09/titelstory.htm](https://sinnstiftermag.de/ausgabe_09/titelstory.htm), 2010.
- 38 Vgl. Dessoy, Valentin: Den Anker in die Zukunft werfen – Strategisches Management, in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 139–167.

- 39 Vgl. Lames, Prozesse definieren, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 169–177.
- 40 Vgl. Dessoy, Den Anker in die Zukunft werfen, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 139–157.
- 41 Ebd., 139.
- 42 Vgl. ebd., 142.
- 43 Dessoy, Den Anker in die Zukunft werfen, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 148.
- 44 Ebd., 152.
- 45 Ebd., 159.
- 46 Dessoy, Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Band 4, Trier 2015, 663.
- 47 Ebd.
- 48 Ebd., 664.
- 49 Ebd., 663.
- 50 Ebd., 664.
- 51 Lames, Prozesse definieren, in: Kirchenentwicklung, 2015, 169.
- 52 Metz, Johann Baptist: „Politische Theologie“ in der Diskussion (1969), in: ders.: Im dialektischen Prozess der Aufklärung, Gesammelte Schriften, Band 3/2. Freiburg im Breisgau 2016b, 27–60, 47.
- 53 Zur Kritik der Instrumentalisierung theologischer Gedanken in den Konzepten einer ‚unternehmerischen Kirche‘ vgl. unter Abschnitt 3: Theologische Legitimationen und Widersprüchlichkeiten.
- 54 Dessoy, Konzentration – Verdichtung und Zentralisierung, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 114.
- 55 Ebd.
- 56 Ebd., 115.
- 57 Ebd.
- 58 Ebd.
- 59 Lames, Prozesse definieren, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 176.
- 60 Dessoy, Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Band 4, Trier 2015, 659.
- 61 Ebd.
- 62 Ebd., 660.
- 63 Ebd.
- 64 Dessoy, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): „Siehe, ich mache alles neu“ (Off 21,5), Band 2, Trier 2012, 15.
- 65 Ebd., 16.
- 66 Dessoy, Vom Pfad abweichen und Neues entdecken, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 159–167.

- 67 Ebd., 163.
- 68 Ebd.
- 69 Vgl. Dessoy, Valentin: Design Thinking – Organisationskultur und Innovationsmethode, in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 183–199; vgl. auch Dessoy, „Siehe, ich mache alles neu“ (Off 21,5), Band 2, Trier 2012.
- 70 Dessoy, „Siehe, ich mache alles neu“ (Off 21,5), Band 2, Trier 2012, 184.
- 71 Dessoy, Vom Pfad abweichen und Neues entdecken, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 163.
- 72 Vgl. Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.): Milieuhandbuch ‚Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus Milieus 2005‘ – Ein Projekt der Mediendienstleistung GmbH in Kooperation mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e. V., München 2006.
- 73 Dessoy, Vom Pfad abweichen und Neues entdecken, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 164.
- 74 Dessoy, Valentin: Design Thinking, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 187.
- 75 Dessoy, Vom Pfad abweichen und Neues entdecken, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 166.
- 76 Dessoy, „Siehe, ich mache alles neu“ (Off 21,5), Band 2, Trier 2012, 193–194.
- 77 Luhmann, Niklas: Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1985, 290.
- 78 Vgl. Baecker, Dirk: „Nicht hoffen auf ungewissen Reichtum“: Innovation in der Kirche, in: „Siehe ich mache alles neu“ (Off 21,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft, Trier 2012, 52–65.
- 79 Ebd., 57.
- 80 Ebd., 58.
- 81 Ebd.
- 82 Ebd.
- 83 Dessoy, Vom Pfad abweichen und Neues entdecken, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 160.
- 84 Bistum Trier: Herausgerufen. Schritte in die Zukunft wagen – Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier, Trier 2016, 12–39.
- 85 Ebd., 39.
- 86 Boltanski, Luc; Chiapello, Ève: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003.

- 87 Vgl. Bistum Trier, Heraus gerufen, Trier 2016.
- 88 Vgl. ebd., 15ff.
- 89 Lames, Gundo: Methoden sozialraum-/lebensweltorientierten kirchlichen Handelns, in: Desso, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 393–406, 393.
- 90 Ebd., 394.
- 91 Lörsch, Martin: Kirche im Sozialraum, in: Desso, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 321–331, 322.
- 92 Wensierski, Hans-Jürgen v.: Lebenswelt und Sozialraumanalyse. Fokus KTV und Stadtmitte. Hansestadt Rostock, 2013, 4, online: <https://www.yumpu.com/de/document/read/21620814/lebenswelt-und-sozialraumanalyse-soziale-bildung-ev-rostock/5>.
- 93 Lames, Methoden sozialraum-/lebensweltorientierten kirchlichen Handelns, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 394ff.
- 94 Vgl. Schütz, Alfred & Luckmann Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Band 1, Frankfurt 1994, 42.
- 95 Lames, Methoden sozialraum-/lebensweltorientierten kirchlichen Handelns, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 396.
- 96 Böttcher, Herbert: Wir müssen doch etwas tun! Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, in: Ökumenisches Netz Rhein Mosel Saar (Hg.): Zur Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25-jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 357–380, 372.
- 97 Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt 1981, Band 2, 229ff.
- 98 Vgl. Schubert, Herbert; Veil, Katja: Beziehungsbrücken zwischen Lebenswelten und Systemwelt im urbanen Sozialraum, in: sozialraum.de Ausgabe 1/2013, online: <https://www.sozialraum.de/archiv-ausgabe-1-2013.php>.
- 99 Lames, Methoden sozialraum-/lebensweltorientierten kirchlichen Handelns, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 397.
- 100 Ebd.
- 101 Ebd.
- 102 Riege, Mario; Schubert, Herbert: Sozialraumanalyse. Einleitung, in: dies.: Sozialraumanalyse. Grundlagen – Methoden – Praxis, 3. neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Köln 2012, 1–60, 12.

- 103 Lörsch, Martin: Kirche im Sozialraum, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 324.
- 104 Sellmann, Matthias: Zuhören – Austauschen – Vorschlagen: Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012, 21ff.
- 105 Lörsch, Martin: Kirche im Sozialraum, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 324.
- 106 Ebd.
- 107 Ebd., 325.
- 108 Ebd.
- 109 Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 4 Bände, Frankfurt 1971, Bd. III, 352.
- 110 Lörsch, Martin: Kirche im Sozialraum, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 325.
- 111 Ebd., 326.
- 112 Ebd.
- 113 Marx, Karl: Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie III, MEW Bd. 25, Berlin 1979, 838.
- 114 Pompe, Hans-Herrmann: Die fetten Jahre sind vorüber. Kirche im Übergang, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 267–274, 270.
- 115 Ebd.
- 116 Pompe, Hans-Herrmann: Mission (im-)possibile – Perspektiven in der evangelischen Kirche, in: Fresacher, Bernhard; Hennecke, Nicole; Neumann, Burkhard (Hg.): ... und führe zusammen, was getrennt ist – Ökumene in Kirche und Gesellschaft – Internationales Ökumenisches Forum Trier 2012, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 95, Leipzig 2013, 170–176, 176.
- 117 Vgl. Sellmann, Matthias (Hg.): Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und Modelle, Freiburg im Breisgau 2013.
- 118 Vgl. Lames, Gundo: Kirche im Netzwerk, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 345–359.
- 119 Ebd., 355.
- 120 Ebd., 355–356.
- 121 Vgl. Eckert, Joachim: Ermöglichungspastoral – Ein neues pastorales Paradigma in der Seelsorge, Norderstedt 2004.

- 122 Arnold, Rolf: Systematische Grundlagen einer Ermöglichungsdidaktik, in: Rolf Arnold, Ingeborg Schüßler (Hg.): Ermöglichungsdidaktik, Erwachsenenpädagogische Grundlagen und Erfahrungen, Baltmannsweiler 2010, 14–36.
- 123 Steinebach, Dorothea: Kirche im Werden, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 369–380, 375.
- 124 Ebd., 369ff.
- 125 Ebd., 376.
- 126 Ebd., 379.
- 127 Ebd.
- 128 Ebd., 377.
- 129 Dessoy, Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Band 4, Trier 2015, 662.
- 130 Rahner, Karl: Grundriss des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau 1976, 101.
- 131 Steinebach, Kirche im Werden, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 369–380, 379.
- 132 Eckert, Ermöglichungspastoral, Norderstedt 2004, 267.
- 133 Lames, Gundo: Kirchenbildung – Kirchenentwicklung. Kriterien aus pastoraltheologischer Perspektive, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015d, 601–622, 603.
- 134 Ebd., 606.
- 135 Ebd., 609.
- 136 Vgl. Mitschke-Collande, Thomas von: Schafft sich die katholische Kirche ab?, München 2012, 153ff.
- 137 Lames, Gundo: Kirchenbildung – Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 608.
- 138 Ebd., 609; vgl. dazu Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg im Breisgau 1972, 66–68.
- 139 Rahner, Strukturwandel, Freiburg 1972, 67.
- 140 Ebd.
- 141 Ebd.
- 142 Lames, Gundo: Produktive Unterschiede: (Praktische) Theologie und Organisationsentwicklung, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18) – Strategische

- Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008, 292–304, 301.
- 143 Ebd.
- 144 Vgl. Schuster, Norbert: Wovon die Rede ist, wenn von Leitung die Rede ist. Die vier Leitungsebenen einer Organisation, in: ders., Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg 2008, 23–40.
- 145 Vgl. Hilberath, Bernd Jochen: Kirchenentwicklung – Kriterien aus systematisch-theologischer Perspektive, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 593–600.
- 146 Ebd., 596.
- 147 Hennecke, Christian: Lokale Kirchenentwicklung. Ein theologischer Werkstattbericht, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 303–319, 308.
- 148 Ebd., 312.
- 149 Schrappe, Christine: Personalentwicklung, in: Dessoy, Lames, Lätzel, Hennecke (Hrsg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 179–191, 187.
- 150 Hennecke, Lokale Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 313.
- 151 Bröckling, Das unternehmerische Selbst, Frankfurt 2013, 9.
- 152 Vgl. Bröckling, Ulrich: Gute Hirten führen sanft – Über Menschenregierungskünste, Berlin 2017, 2. Aufl., 15ff.
- 153 Hempelmann, Heinzpeter: Welche Anwendungsmöglichkeiten gibt es für die Milieuforschung? Ein Werkzeugkoffer und einiges Nachdenkliche, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 407–426, 412–413.
- 154 Vgl. Abel, Peter: Fusion als Unterbrechung – Organisationsentwicklerische und theologische Anmerkungen, in: Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18) – Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008, 305–318.
- 155 Ebd., 311.
- 156 Ebd., 311–312.
- 157 Ebd., 311.
- 158 Bistum Trier, Herausgerufen, Trier 2016, 12.

- 159 Abel, Fusion als Unterbrechung, in: Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18), Trier 2008, 314.
- 160 Vgl. Lames, Kirchenbildung – Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 601–622.
- 161 Ebd., 604.
- 162 Metz, Johann Baptist: Im dialektischen Prozess der Aufklärung – Gesammelte Schriften, Band 3/1, Freiburg im Breisgau 2016, 105ff.
- 163 Lames, Kirchenbildung – Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 604.
- 164 Ebd., 616.
- 165 Steinebach, Kirche im Werden, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 377–378.
- 166 Hempelmann, Welche Anwendungsmöglichkeiten, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 410.
- 167 Woelki, Rainer Maria: Christus im Blick, in: Die Tagespost vom 28.3.2019.
- 168 Steinebach, Dorothea: Kirche im Werden – auf die Haltung kommt es an, in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 445–458, 454.
- 169 Vgl. Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt?, in: Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18), Trier 2008, 274–291.
- 170 Ebd., 276.
- 171 Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg/Basel/Wien 1966, 515.
- 172 Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt?, in: Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18), Trier 2008, 277.
- 173 Ebd.
- 174 Ebd.
- 175 Ebd., 279.
- 176 Ebd.
- 177 Ebd.
- 178 Ebd., 280.
- 179 Ebd.
- 180 Ebd., 282.
- 181 Fuchs, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004, 403.
- 182 Vgl. Steinebach, Kirche im Werden, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 447ff.

- 183 Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt?, in: Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18), Trier 2008, 281.
- 184 Metz, Johann Baptist: Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?, Band 4. Freiburg 2017, 87.
- 185 Ebd., 89.
- 186 Kurz, Robert: Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef 2004, 57.
- 187 Ebd., 174.
- 188 Ebd.
- 189 Ebd., 43.
- 190 Ebd., 43–44.
- 191 Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt?, in: Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18), Trier 2008, 289.
- 192 Lames, Kirche im Netzwerk, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 348.
- 193 Deutsche Bischofskonferenz (DBK): Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen: Chancengerechte Gesellschaft – Leitbild für eine freiheitliche Ordnung, Bonn 2011.
- 194 Vgl. Böttcher, Herbert: Chancengerechte Gesellschaft – Eine der Krise des Kapitalismus angepasste Katholische Soziallehre, in: NETZTELEGRAMM Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Oktober 2011, 3–4.
- 195 DBK, Chancengerechte Gesellschaft, Bonn 2011, 23.
- 196 Lames, Kirchenbildung – Kirchenentwicklung, in: Kirchenentwicklung, Trier 2015, 612–613.
- 197 Ebd., 613.
- 198 Ebd.
- 199 Ebd.
- 200 Ebd., 617.
- 201 Barth, Claudia: Esoterik – Die Suche nach dem Selbst, Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität, Bielefeld 2012, 80.
- 202 Vgl. ebd., 48ff.
- 203 Ebd., 54.
- 204 Dethlefsen, Thorwald: Schicksal als Chance – Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen, München 1998, 264.
- 205 Zit. n. Barth, Esoterik, Bielefeld 2012, 82.
- 206 Sie fand statt in einem Gespräch kirchlicher Basisgruppen, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ein-

- setzen, mit der Kirchenleitung, in der Erstere auf die Aktualität der Propheten hinwies.
- 207 Bistum Trier, Herausgerufen, Trier 2016, 15ff.
- 208 Ebd., 15.
- 209 Ebd.
- 210 Ebd., 15–16.
- 211 Ebd., 16.
- 212 Vgl. Papst Johannes Paul II.: *Redemptor hominis*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Bonn 1979, Nr. 13.
- 213 Vgl. z. B. Drewermann, Eugen: *Tiefenpsychologie und Exegese*, Band I und II, Freiburg 1985; vgl. auch ders.: *Das Markusevangelium – Bilder von Erlösung*, Erster und Zweiter Teil, Freiburg 1989.
- 214 Grün, Anselm: *Dem Glücklichen schlägt keine Stunde*, Freiburg 2010.
- 215 Dienberg, Thomas; Eggensperger, Thomas; Engel; Ulrich: *Zeit ohne Ewigkeit. Lebensgefühl und Last des gehetzten Menschen*, Ostfildern 2018.
- 216 Vgl. Böttcher, Herbert: *Hilft in der Krise nur noch beten? – Zur philosophischen Flucht in paulinischen Messianismus*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 16, Springe 2019, 86–181.
- 217 Dienberg et al., *Zeit ohne Ewigkeit*, Ostfildern 2018, Klappentext.
- 218 Grün, *Dem Glücklichen*, Freiburg 2010, 99.
- 219 Jäger, Willigis: *Weltflucht oder Weltverantwortung*, in: *Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie*, 4/1994, 332–339, 333.
- 220 Ebd., 339.
- 221 Dethlefsen, *Schicksal als Chance*, München 1998, 72–73.
- 222 Vgl. Grün, *Dem Glücklichen*, Freiburg 2010, 99.
- 223 Ebd.
- 224 Dethlefsen, *Schicksal als Chance*, München 1998, 84.
- 225 Zit. n. Mund, Claudia: *Mit Humor und Liebe die Depression besiegt*, in: *Kölner Stadt-Anzeiger vom 28.11.2019*.
- 226 Ebd.
- 227 Metz, Johann Baptist: *Religion, ja – Gott, nein*, Freiburg 1991, 23; ders.: *Gotteskrise – Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘*, in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92, 78.
- 228 Metz, *Religion, ja – Gott, nein*, Freiburg 1991, 24.
- 229 Vgl. auch Metz, Johann Baptist: *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: ders.: *Gott in Zeit*, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Freiburg 2017, 14–34.

- 230 Kurz, Robert: Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise, Berlin 2013, 25.
- 231 Bolz, Norbert: Die Sinngesellschaft, Düsseldorf 1997, 232.
- 232 Kurz, Robert: Geld ohne Wert. Grundriss zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Bad Honnef 2012.
- 233 Vgl. Wissen, Leni: Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 14, Angermünde 2017, 29–49.
- 234 Ebd., 32.
- 235 Ebd.
- 236 Retzer, Anton: Miese Stimmung – Eine Streitschrift gegen positives Denken, Frankfurt 2012.
- 237 Ebd. 10.
- 238 Ebd., 44.
- 239 Ebd., 46.
- 240 Bröckling, Das unternehmerische Selbst, Frankfurt 2013, 17 und 283ff.
- 241 Ebd., 12.
- 242 Vgl. Ehrenberg, Alain: Das erschöpfte Selbst – Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt 2008.
- 243 Ebd., 20.
- 244 Bröckling, Das unternehmerische Selbst, Frankfurt 2013, 289.
- 245 Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst, Frankfurt 2008, 20.
- 246 Böttcher, Herbert: „Irgendetwas geht seinen Gang“ oder Der Abpuff, den niemand hören will. Offener Brief an die Interessenten und Interessentinnen von exit! Zum Jahreswechsel 2018/19, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 16, Springe 2019, 23–29.
- 247 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW Bd. 1, Berlin 2006, 378–391, 378.
- 248 Buchholz, René: Falsche Wiederkehr der Religion – Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg 2017, 130–131.
- 249 Lenin, Wladimir I.: Religion und Sozialismus, 1905, online auf marxists.org.
- 250 Kurz, Robert: Nullidentität, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 15, Springe 2018, 157–172, 161.
- 251 Ebd. 160.
- 252 Vgl. Tholl, Max: Totalitarismus und Selbstoptimierung – Die gefährlichen Folgen der Achtsamkeitslehre, 2019, online: <https://>

- www.tagesspiegel.de/kultur/totalitarismus-der-selbstoptimierung-die-gefaehrlichen-folgen-der-achtsamkeitslehre/24915166.html.
- 253 Bröckling, Gute Hirten führen sanft, Berlin 2017, 113.
- 254 Ebd. 138.
- 255 Ebd., 139.
- 256 Vgl. Barth, Esoterik, Bielefeld 2012, 123ff.
- 257 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt 2003, 275.
- 258 Barth, Esoterik, Bielefeld 2012, 97.
- 259 Vgl. Dethlefsen, Schicksal als Chance, München 1998, 89ff.
- 260 Vgl. ebd., 167ff.
- 261 Ebd. 74.
- 262 Kurz, Nullidentität, Springe 2018, 170.
- 263 Vgl. Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Band 1: Altertum und Mittelalter, Köln 12/1980, 116ff.; vgl. auch Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie, Band I Altertum Mittelalter Renaissance, München 2000, 119ff.
- 264 Vgl. auch Barth, Esoterik, Bielefeld 2012, 49ff.
- 265 Vgl. Drewermann, Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese, Band I und II, Freiburg 1985.
- 266 Vgl. auch Barth, Esoterik, Bielefeld 2012, 256.
- 267 Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst, Frankfurt 2008, 19.
- 268 Vgl. Buchholz, Falsche Wiederkehr der Religion, Würzburg 2017, 159ff.
- 269 Böttcher, Herbert: Hilft in der Krise nur noch beten?, in: exit! Nr. 16, Springe 2019, 167.
- 270 Vgl. Seewald, Michael: Todesstrafe, Kirchenlehre und Dogmenentwicklung – Überlegungen zur von Papst Franziskus vorgenommenen Änderung des Katholizismus, in: Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie, 1/2019, 100–112.
- 271 Abraham, Susan: Maskulinischer Populismus und toxisches Christentum in den Vereinigten Staaten, in: Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie, 2/2019, 170–181, 177.
- 272 Courau, Thierry-Marie, u. a. (Hg.): Populismus und Religion. Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie, 2/2019.
- 273 AK Theologische Orientierung des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar: Stellungnahme zu ‚Maria 2.0‘, Koblenz 2019, online: <https://www.oekumenisches-netz.de/2019/09/stellungnahme-zu-maria-2-0/>.

- 274 „Wenn man Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe ausschließt, ist man Rassist. Ist man, wenn man Frauen ausschließt, katholisch?“, fragte die Vorsitzende des Bundes der katholischen Jugend im Erzbistum Köln bei einer Demonstration von Maria 2.0. Vgl. Kölner Stadt-Anzeiger vom 23.9.19.
- 275 Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 2003, 274.
- 276 Vgl. Buchholz, Falsche Wiederkehr der Religion, Würzburg 2017, 164.
- 277 Vgl. Wagner, Doris: Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg im Breisgau 2019; vgl. auch Wolf, Hubert: Die Nonnen von Sant’Ambrogio – Eine wahre Geschichte, Darmstadt 2013.
- 278 Foucault, Michel: Die Geständnisse des Fleisches – Sexualität und Wahrheit 4, Berlin 2019, 164.
- 279 Ebd., 171.
- 280 Ebd., 201.
- 281 Ebd., 199.
- 282 Bröckling, Das unternehmerische Selbst, Frankfurt 2013, 42.
- 283 Metz, Johann Baptist: Mystik der offenen Augen – Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg 2011, 21.
- 284 Ebd., 17.
- 285 Rahner, Grundriss des Glaubens, Freiburg 1976, 58.
- 286 Ebd.
- 287 Vgl. Scholz, Roswitha: Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 6, Bad Honnef 2009, 55–100.
- 288 Kurz, Robert: Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, Berlin 2013, 67.
- 289 Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften Band 7, Frankfurt 1970, 466.
- 290 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt 2003, 395.

## Kirche: Ihre Inhalte, ihre Struktur- und Machtfragen...

- 1 Josef Wirnshofer, Kuckuck, Süddeutsche Zeitung vom 31.7.2020, 3.
- 2 Ebd.
- 3 Knut Wenzel, Corona und Religion. Das schwache Licht der Transzendenz, Frankfurter Rundschau, <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/das-schwache-licht-der-transzendenz-90025075.html>.

- 4 Mit Kirche ist in diesem Text vor allem die katholische Kirche gemeint. Für sie stellen sich die hier diskutierten Strukturfragen wesentlich als Frage nach ihrer amtlichen Struktur. Von der Frage nach der Krise der Inhalte, die als Krise der Verkündigung sichtbar wird, sind aber auch andere Kirchen betroffen.
- 5 Vgl. Herbert Böttcher, Auf dem Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ im Anschluss an die abstürzende (Post-)Moderne, voranstehender Text in dieser Veröffentlichung (s. o.), Erstveröffentlichung in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 17, Springe 2020, 179–238.
- 6 Vgl. Rob Wallace, Was Covid-19 mit der ökologischen Krise, dem Raubbau an der Natur und dem Agrobusiness zu tun hat, Köln <sup>2</sup>2021.
- 7 Vgl. z. B. Johann Baptist Metz, Kirche in der Gotteskrise (1995), in: Mystik der offenen Augen, in: JBMGS Band 7, Freiburg im Breisgau 2017, 216–231.
- 8 Ebd., 216.
- 9 Ebd.
- 10 Vgl. Böttcher, Auf dem Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘.
- 11 Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, in: JBMGS, Im dialektischen Prozess der Aufklärung, Band 3/1, Freiburg im Breisgau 2016, 38–49.
- 12 Ebd., 47–48.
- 13 Ebd., 48.
- 14 Ebd., 47.
- 15 Ebd., 48.
- 16 Vgl. Ulrich Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt am Main <sup>5</sup>2013.
- 17 Vgl. Robert Kurz, Das Ende der Theorie. Auf dem Weg zur reflexionslosen Gesellschaft, in: Scholz, R./Ortlieb, C. P. (Hg.): Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, Berlin 2013, 60–67.
- 18 Vgl. René Buchholz, Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg 2017.
- 19 Vgl. Kurz, Ende der Theorie, in: Weltkrise und Ignoranz, Berlin 2013.
- 20 Vgl. Böttcher, Auf dem Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘.
- 21 Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 48.
- 22 Wer Belege sucht, wird in Publik-Forum, der ‚Zeitung kritischer Christen‘, fündig.
- 23 Vgl. Theologie und Corona. Besonnen durch die Glaubenskrise (19.03.2020), <https://www.deutschlandfunk.de/theologie-und-corona-besonnen-durch-die-glaubenskrise-100.html>.

- 24 Vgl. dazu Herbert Böttcher, Herr Kant, seien Sie mir gnädig! – Gott vor Gericht in der Corona-Krise, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 19, Springe 2022, 152–200.
- 25 Zum Zusammenhang vgl. Johann Baptist Metz, Für einen Papst der Armen und Unterdrückten (zusammen mit Karl Rahner), in: Süddeutsche Zeitung Nr. 186 vom 16.8.1978.
- 26 Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 49.
- 27 Ebd.
- 28 Vgl. Robert Kurz, Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt a. M. Erweiterte Neuausgabe 2009.
- 29 Vgl. Robert Kurz, Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef 2004.
- 30 Roswitha Scholz, Wert-Abspaltungskritik und kritische Theorie, in exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, Bad Honnef 2017, 300–301. Zum theologischen Zusammenhang vgl. Herbert Böttcher, Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-bspaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.), Nein zum Kapitalismus, aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Koblenz 2013, 117–163; ders., Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen. Eine Herausforderung für theologische Reflexion, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.), Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes, Koblenz 2018, 257–298.
- 31 Johann Baptist Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: ders., Im dialektischen Prozess der Aufklärung, JBMGS, Band 3/2, Freiburg im Breisgau 2016 (Erstveröffentlichung 1969), 27–60, 46.
- 32 Ebd., 47.
- 33 Ebd., 45.
- 34 Ebd.
- 35 Ebd.
- 36 Ebd.
- 37 Ebd., 46.
- 38 Max Horkheimer, Theismus – Atheismus, in: ders., Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen, Frankfurt am Main 1985 (Erstveröffentlichung 1963), 173–196.
- 39 Metz, „Politische Theologie in der Diskussion“, 47.

- 40 Johann Baptist Metz, Gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: JBMGS, Band 3/2, 105–115, 106.
- 41 Vgl. vor allem Rainer Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Valentin Dessoy, Gundo Lames (Hg.), Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008, 274–291, und weitere Beiträge in diesem Band. Ebenso in: dies. (Hg.), „Siehe, ich mache alles neu“ (Off 21,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft, Trier 2012.
- 42 Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, in: JBMGS, Mit dem Gesicht zur Welt, Band 1, Freiburg im Breisgau 2015, 17–147, 108.
- 43 Vgl. zum ethischen Reden des Lehramtes Edward Schillebeeckx, Kirche, Lehramt und Politik, in: ders., Gott – die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 119–141; vgl. kritisch zur Soziallehre auch Dominic Kloos, ‚Die Himmelfahrt des Geldes‘ in den ‚Prinzipienhimmel‘ – Zur Finanzialisierung des Kapitalismus und den Grenzen christlicher Sozialethik, Koblenz 2022, online: <https://www.oekumenisches-netz.de/2022/05/die-himmelfahrt-des-geldes-in-den-prinzipienhimmel-zur-finanzialisierung-des-kapitalismus-und-den-grenzen-christlicher-sozialethik/>.
- 44 Metz, Memoria passionis, in: JBMGS, Band 4, 233.
- 45 Diese Kritik ist selbstverständlich kein Plädoyer dafür, Corona als Strafgericht Gottes zu interpretieren. Wichtiger wäre es, Corona als Folge menschlichen Handelns bzw. der gesellschaftlichen Verhältnisse zu verstehen, ohne dass damit Gott als Schöpfer der Welt und menschlicher Freiheit entlastet wäre.
- 46 Vgl. Theologie und Corona. Besonnen durch die Glaubenskrise, Deutschlandfunk.
- 47 Vgl. Pater Anselm Grün zur Quarantäne. „Eine Schweigezeit ist eine gute Empfehlung“ (02.04.2020), <https://www.deutschlandfunk.de/pater-anselm-gruen-zu-quarantaene-eine-schweigezeit-ist-100.html>.
- 48 Metz, Memoria passionis, 20.
- 49 Johann Baptist Metz, Vorwort zur 5. Auflage, in: ders., Im dialektischen Prozess der Aufklärung, in: JBMGS, Band 3/1, Freiburg im Breisgau 2016, 18.
- 50 Ebd.
- 51 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, Band 6, 395–396.

- 52 Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee, in: Willi Oelmüller (Hrsg.), Theodizee – Gott vor Gericht? 101–118, 118.
- 53 Vgl. DBK (Hg.), Instruktion der Kongregation für den Klerus: Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche, Bonn 2020.
- 54 Ebd., Nr. 62.
- 55 Ebd.
- 56 Ebd., Nr. 66.
- 57 Ebd., Nr. 86.
- 58 Vgl. ebd., Nr. 66.
- 59 Ebd., Nr. 66.
- 60 Angesichts des genannten Defizits setzen wichtige Akzente: Gregor Maria Hoff, Julia Knop, Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 2020.
- 61 Vgl. dazu auch Theologische Orientierung für das Dekanat Koblenz, 2005, vor allem 24ff.
- 62 Vgl. Roswitha Scholz, ‚Die Demokratie frisst immer noch ihre Kinder‘ – heute erst recht! In: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 16, Springe 2019, 30–60.
- 63 Papst Franziskus, Die Freude des Evangelium. Das Apostolische Schreiben ‚Evangelii gaudium‘ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Freiburg 2013, Nr. 53, 95–96.
- 64 Vgl. Herbert Böttcher, ‚Wir schaffen das‘, <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=18&posnr=554&backtext1=ext1.php>.
- 65 Vgl. Robert Kurz, Die Aufhebung der Gerechtigkeit. Realitätsverlust und Krise demokratischer Ethik, in: Weltkrise und Ignoranz, 7–20; ders., Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, herausgegeben von Roswitha Scholz. Mit einem Nachwort von Herbert Böttcher, Springe 2021, vor allem 190–239 und 320–362.
- 66 In seinem apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vom 22. Mai 1994 hatte Johannes Paul II. dekretiert: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“

- 67 Vgl. Ansgar Moenikes, *Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora*, Würzburg 2007.
- 68 Edward Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen*, Düsseldorf 1985, 56.
- 69 Luise Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Stuttgart 2013, 244.
- 70 Ebd., 245.
- 71 Zitiert nach ebd., 242.
- 72 Ebd.
- 73 Ebd.
- 74 Ebd., 246.
- 75 Ebd., 240.
- 76 Marlies Gielen, *Liturgie – gemeindeorientiert und ämterzentriert? Eine neutestamentliche Sichtung*, in: Hoff, Knop, Kranemann, *Amt – Macht – Liturgie*, 124–136, 130.
- 77 Ebd.
- 78 Ebd., 135.
- 79 Schillebeeckx, *Christliche Identität*, 79.
- 80 Ebd., 104.
- 81 Ebd., 105.
- 82 Ebd., 147.
- 83 Ebd. Auf diese Problematik hat Karl Rahner in einer Rede über den Sinn des kirchlichen Amtes hingewiesen, die als Aufforderung an das Amt gelesen werden kann, den Geist nicht auszulöschen. Vgl. Karl Rahner, *Vom Sinn des kirchlichen Amtes*, Freiburg/Basel/Wien 1966.
- 84 Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988, 347ff.
- 85 Vgl. ebd., 303ff.; dies., *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Luzern 1984, 111ff.; Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994; Schillebeeckx, *Christliche Identität*, 84ff.
- 86 Vgl. Politik I, 1253b, 1254b, 1259b, zitiert bei Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, 310ff.
- 87 Vgl. Carl Amery, *Global Exit. Die Kirchen und der totale Markt*, München 2002.
- 88 Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, 348.
- 89 Vgl. ebd, 350.
- 90 Vgl. ebd., 172 ff.

- 91 Hervé Legrand, Die Gestalt der Kirche, in: Peter Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie, 3 Der Dienst der Gemeinde, Freiburg/Basel/Wien 1989, 87–181, 139.
- 92 Ebd.
- 93 Vgl. auch Leonardo Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, 235–236.
- 94 Alexander Faivre, Klerus, Kleriker. I. Begriff u. Geschichte, in: LThK, Band 6, Freiburg im Breisgau 3/2009, 131–133, 131.
- 95 Vgl. Gerhard Jankowski, Und sie werden hören. Apostelgeschichte 1,1–9,31, in: Texte & Kontexte. Exegetische Zeitschrift, Nr. 91/92, Berlin 2001, 38–42.
- 96 Schillebeeckx, Christliche Identität, 144.
- 97 Ebd.
- 98 Ebd., 146.
- 99 Vgl. Böttcher, Unternehmerische Kirche.
- 100 Zum I. Vatikanum vgl. auch Hubert Wolf, Der Unfehlbare. Pius IX. Und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München <sup>2</sup>2020.
- 101 Massimo Faggioli, Die Kirche der Zukunft. Historische und soziologische Ausblicke, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 54 (2019) Heft 2, 370–380, 372.
- 102 Hubert Wolf, Verdammtes Licht. Der Katholizismus und die Aufklärung, München 2019, 102.
- 103 Wolf, Der Unfehlbare, 234–237, 234.
- 104 Ebd., 236.
- 105 Ebd.
- 106 Ebd., 237.
- 107 Schillebeeckx, Christliche Identität, 246.
- 108 Michael Seewald, Mehrpolige Repräsentation. Über die Macht der Liturgie und die Vergegenwärtigung Christi, in: Hoff, Knop, Kraneemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie, 253–266, 260.
- 109 Zum strategischen Umgang des kirchlichen Lehramtes mit Brüchen und Veränderungen gegenüber der Tradition vgl. Michael Seewald, Reform – Dieselbe Kirche anders Denken, Freiburg im Breisgau 2019.
- 110 Klaus Mertes, Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen. Damit die Aufarbeitung des Missbrauchs am Ende nicht wieder am Anfang steht, Düsseldorf 2021, 21.
- 111 Ansgar Moenikes, Synodalität. Eine biblische Besinnung, in: P. M. Zulehner u. a. (Hg.), Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für

- die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung, Ostfildern 2022, 51–72, 69.
- 112 Ebd.
- 113 Edward Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Mainz 1971, 173.
- 114 Vgl. Ulrich Bröckling, Von Hirten, Herden und dem Gott Pan. Figurationen pastoraler Macht, in: ders., Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste, Berlin <sup>2</sup>2017, 15–44.
- 115 Rainer Bucher, Christentum im Kapitalismus, Würzburg 2019, 47. Vgl. kritisch zu Bucher: Kapitalismus als Herausforderung für die Kirchen, oder: Es sich im Kapitalismus gemütlich machen ... Zu Rainer Buchers „Christentum im Kapitalismus“, <https://www.oekumenisches-netz.de/2022/05/kapitalismus-als-herausforderung-fuer-die-kirchen-oder-es-sich-im-kapitalismus-gemuetlich-machen/>.
- 116 Ebd., 60.
- 117 Zur ‚bürgerlichen Servicekirche‘ und ihrem Zusammenhang mit ‚bürgerlicher Religion‘ vgl. Johann Baptist Metz, Jenseits bürgerlicher Religion – Reden über die Zukunft des Christentums (Erstveröffentlichung 1980), in: JBMGS, Band 1, 149–249.
- 118 Johann Baptist Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Erstveröffentlichung 1977), in: JBMGS, Band 7, 155.
- 119 Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, in: JBMGS, Band 3/1, 92.
- 120 Vgl. im Zusammenhang mit innerkirchlichen Reformen ders., Der unpassende Gott (Erstveröffentlichung 1995), in: JBMGS, Band 6/1, 136–144.
- 121 Ders., Vorwort zur 5. Auflage von Glaube in Geschichte und Gesellschaft, in: JBMGS, Band 3/1, 18.
- 122 Bucher, Christentum im Kapitalismus, 81.
- 123 Ebd.
- 124 Als Buch: Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, München 1985. Dazu vgl. Herbert Vorgrimler, Vom „Geist des Konzils“, in: Klemens Richter (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 25–52, vor allem 40–44.
- 125 Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, 27.
- 126 Ebd., 24.
- 127 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München <sup>8</sup>2006.
- 128 Ebd., 9.

- 129 Ebd.
- 130 Ebd., 12.
- 131 Ebd., 14.
- 132 Vgl. vor allem Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Freiburg im Breisgau 2013, vor allem Nr. 52–60, 187–201; zur Würdigung des Schreibens und Kritik verkürzter Kapitalismuskritik vgl. Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.), Perspektivenwechsel!? Eine Herausforderung für die Kirche angesichts sich verschärfender gesellschaftlicher Krisen, Koblenz 2015, 14–32; vgl. auch Herbert Böttcher, Der Papst und der Kapitalismus. Kapitalismuskritik als Evangelisierung, Koblenz 2014, [https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Evangelii\\_Gaudium\\_Pax\\_Zeitschrift.pdf](https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Evangelii_Gaudium_Pax_Zeitschrift.pdf).
- 133 DBK (Hg.), Instruktion der Kongregation für den Klerus.
- 134 Rainer Bucher, Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt, Würzburg 2019; vgl. dazu Herbert Böttcher, Kapitalismus als Herausforderung für die Kirchen, oder: Es sich im Kapitalismus gemütlich machen... Zu Rainer Buchers „Christentum im Kapitalismus“, <https://www.oekumenisches-netz.de/2022/05/kapitalismus-als-herausforderung-fuer-die-kirchen-oder-es-sich-im-kapitalismus-gemuethlich-machen/>.
- 135 Vgl. im Anschluss an Foucault ebd., 39.
- 136 Vgl. ebd., 37.
- 137 Ebd.
- 138 Ebd., 20.
- 139 Bei Bucher scheint das ineinander über zu gehen, vgl. ebd. 90.
- 140 Ebd.
- 141 Vgl. ebd., 99ff.
- 142 Zu Badiou vgl. Herbert Böttcher, Hilft in der Krise nur noch beten? Zur philosophischen Flucht in paulinischen Messianismus, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 16, Springe 2019, 86–124.
- 143 Zu Žižek vgl. Roswitha Scholz, Der Kapitalismus, die Krise ... die Couch – und der Verfall des kapitalistischen Patriarchats. Einige kritische Bemerkungen zum Lacan-Marxismus von Slavoj Žižek und Tove Soiland, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 17, Springe 2020, 45–67.
- 144 Bucher, Christentum im Kapitalismus, 99.
- 145 Ebd., 100.

- 146 Ebd., 101.
- 147 Vgl. ebd., 102f.
- 148 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band, Berlin 1984, 189. Vgl. dazu auch: Herbert Böttcher, *Kapitalismus – Religion – Theologie*, in: Kuno Füssel/Michael Ramming (Hg.), *Kapitalismus Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe*, Münster 2021, 35ff.
- 149 Vgl. Metz, *Gott in Zeit*, in: JBMGS, Band 5.
- 150 Vgl. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: JGMGS, Band 3/2, 43ff.
- 151 Vgl. u.a. Metz, *Glauben in Geschichte und Gesellschaft*, in: JBMGS, Band 3/1.
- 152 Vgl. Ulrich Engel, *Politische Theologie ‚nach‘ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co.*, Ostfildern 2016.
- 153 Vgl. Bucher, *Christentum im Kapitalismus*, 99ff.
- 154 Alexander Zerfuß, *Gottesdienst und Hierarchie. Zum liturgischen Handeln des Priesters „in persona Christi capitis“*, in: Hoff, Knop, Kranemann (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie*, 137–150, 149.
- 155 Seewald, *Mehrpole Repräsentation*, 265.
- 156 Vgl. *Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar* (Hg.): *Kirche und Macht-Missbrauch. Stellungnahme des AK Theologische Orientierung*, Koblenz 2022, <https://www.oekumenisches-netz.de/2022/01/stellungnahme-des-ak-theologische-orientierung-kirche-und-macht-missbrauch/>.



