

Die Entgrenzung des kirchlichen Feldes in der Gegenwart

Michael N. Ebertz

1 Das religiöse Feld

Sowenig, wie es *die* Religion gibt, sowenig gibt es *das* Christentum oder *die* Kirche. Statt an solchen holistischen Einheitsfiktionen mitzuwirken, die sich dann doch wieder als heterogen erweisen, weil an ihrer Konstruktion verschiedene Statusgruppen materiell und ideell interessiert sind, bietet sich aus distanzierter soziologischer Perspektive z. B. an, in „Feldern“ zu denken, in denen unterschiedlich positionierte Akteure in ganz bestimmten Konstellationen oder Figurationen miteinander Beziehungen bilden und sich und ihre Themen wechselseitig mehr oder weniger anerkennen, ja auch delegitimieren. Religionssoziologie, für die „Gott“, „Götter“ und andere übernatürliche Kräfte allenfalls in den menschlichen Vorstellungen – als *illusio* – empirisch verfügbar sind, kann sich demnach auch als „wissenschaftliche Soziologie des religiösen Feldes“¹ verstehen. Dessen legitime Grenze, d. h. auch das, was sie ausschließt („Was ist Religion, was nicht?“), ist nicht fixiert, sondern Gegenstand von Auseinandersetzungen,² woran sich z. B. auch Akteure des politischen

¹ P. Bourdieu, Soziologen des Glaubens und der Glaube des Soziologen, in: ders., Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1992, 224–230, hier: 224. Zum Begriff des Feldes und seinen konstituierenden Dimensionen („Kapital“, *nomos*, *illusio*) vgl. auch G. Bongaerts, Verdrängungen des Ökonomischen. Bourdieus Theorie der Moderne, Bielefeld 2008, 112–114; zum religiösen Feld vgl. P. Bourdieu, Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: ders., Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000, 39–110. – Andere Zugänge in der Religionssoziologie vgl. M. N. Ebertz, Religionssoziologie, in: StL⁸ 4 (2020) [im Druck].

² Ein anschauliches soziohistorisches Beispiel gibt M. T. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike, Frankfurt a. M. 1997, 189–194; vgl. auch P. Brown, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986, bes. 92, dazu, dass „heiß umstritten“ der „Unterschied zwischen legitimen und illegitimen Formen übernatürlicher Macht“ war.

und des rechtlichen Feldes,³ aber auch Soziolog(inn)en und Theolog(inn)en⁴ beteiligen können. Das religiöse Feld wird also, so der Vorschlag, dadurch erzeugt und immer wieder reproduziert und modifiziert, dass in einem dynamischen und weit verzweigten Netz von Beziehungen zwischen sozial unterschiedlich positionierten Akteuren – Spezialist(inn)en und Laien – Botschaften und Handlungen zur „Heilung von Körper und Seele“⁵ angesichts des Todes und zur Interpretation der Welt angesichts der Kontingenzen des Lebens angeboten und nachgefragt, gepflegt, reflektiert und tradiert, aber in dieser Dynamik auch modifiziert werden. Die betreffenden Heilsbotschaften können partikularistisch oder universalistisch, die angebotenen und nachgefragten Heilsgüter „diesseitig, jenseitig, äußerlich, innerlich“⁶, exklusiv oder inklusiv, knapp oder offen sein. Im engeren Sinne lässt sich das religiöse Feld auch als Feld der Handlungen und Kommunikationen mit übernatürlichen Kräften verstehen. Ich lege einen solchen von Max Weber und Pierre Bourdieu herkommenden dynamischen Feldzugang offen und verspreche mir, dass die Mühen der empirischen Ebenen erkenntnisreich sein können.

2 Das kirchliche Feld

Auch Kirche soll im Folgenden nicht als eine Entität verstanden werden, sondern als „kirchliches Feld“. Es kann zum religiösen Feld gerechnet werden, wenn es in jenem auch nicht nur um Religiöses und

³ Vgl. A. Reuter, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft*, Göttingen 2014; für das Christentum vgl. schon Fögen, *Enteignung* (s. Anm. 2), 230–232.

⁴ Vgl. G. Bongaerts, *Grenzsicherung in sozialen Feldern – Ein Beitrag zu Bourdieus Theorie gesellschaftlicher Differenzierung*, in: T. Schwinn, C. Kroneberg, J. Greve (Hg.), *Soziale Differenzierung*, Wiesbaden 2011, 113–133.

⁵ P. Bourdieu, *Die Auflösung des Religiösen*, in: ders., *Rede und Antwort* (s. Anm. 1), 231–237, hier: 232. – In einem neueren Schreiben der römischen Glaubenskongregation gegen neopelagianische und neognostische Praktiken heißt es: „Das umfassende Heil, das Heil der Seele und des Leibes, ist die endgültige Bestimmung, zu der Gott alle Menschen ruft.“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Placuit Deo* an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte des christlichen Heils, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [VApS 212], Bonn 2018, Nr. 15)

⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1972, 30.

spezifisch Christliches geht. Obwohl es mit zu den Spielregeln (*nomos*) und zum impliziten Wissen (*doxa*) vieler Akteure des kirchlichen Feldes gehört, bestimmte Dimensionen – etwa des Ökonomischen, der Organisation, von Strukturen, von Macht und der Herrschaft – als unwesentlich oder uneigentlich abzuwerten bzw. zu verneinen,⁷ wird in den Kirchenverwaltungen nicht (nur) gebetet, und die meisten Mitarbeiter(innen) der organisierten Caritas in Deutschland – zwei Drittel der jüngeren Mitarbeitenden – begreifen ihre berufliche Arbeit nicht als religiöse Praxis.⁸ Überhaupt sollten wir uns „auch die gläubigsten Menschen“, so einmal Hans Joas, „nie ausschließlich religiös vorstellen.“⁹ Kirche erscheint je nach Perspektive in einem anderen Licht. Aus organisationssoziologischer oder aus arbeits- und datenschutzrechtlicher Sicht etwa erweist sich Kirche als ein Komplex von Organisationen.¹⁰ Was im Folgenden mit

⁷ Zur Verdrängung, Verkennung und Verneinung des Ökonomischen im religiösen und kirchlichen Feld vgl. P. Bourdieu, Das Lachen der Bischöfe, in: ders., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a. M. 1998, 186–197. Vgl. auch A. Armbruster, Korruption im Vatikan – Eine Studie zur Verdrängung des Ökonomischen in der symbolischen Ökonomie der Kirche, in: S. Jung, S. Friedrichs, A. Armbruster (Hg.), Antikorruption und Leadership, Göttingen 2018, 151–177, hier: 152.163–165. Armbruster arbeitet auch heraus, „dass Kirche [...] zugleich religiöse Organisation und Wirtschaftsunternehmen“ (157) ist. – Zur Verleugnung ihres „Organisationsseins bis in die Spitzen der Hierarchie“ vgl. T. Schmidt, Das Mitgliedschaftsparadox, in: D. Gutmann u. a. (Hg.), Kirche – ja bitte! Innovative Modelle und strategische Perspektiven von gelungener Mitgliederorientierung, Neukirchen-Vluyn 2019, 171–182, hier: 175.179. – Zur „Taktik, Machtfragen hinter der Dienstsemantik zu verbergen“, vgl. J. Hahn, Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie. Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche, Wiesbaden 2019, 184.

⁸ Vgl. M. N. Ebertz, L. Segler, Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche, Würzburg 2016, 195f.

⁹ H. Joas, Welche Gestalt von Religion für welche Moderne?, in: M. Reder, M. Rugel (Hg.), Religion und die umstrittene Moderne, Stuttgart 2010, 210–223, hier: 212.

¹⁰ Vgl. M. N. Ebertz, Kirche als Organisation von Organisationen, in: P. Heiser, C. Ludwig (Hg.), Sozialformen der Religionen im Wandel, Wiesbaden 2014, 169–184; ders., Menschen in Organisationen (Theologie im Fernkurs, Lehrbrief 14), Würzburg 2007; vgl. auch in: <https://dbk.de/de/themen/kirche-staat-und-recht/datenschutz-faq/> (Download: 6.11.2019). – Eine Problematisierung von theologischen Kirchenbegriffen signalisiert von soziologischer Seite auch Niklas Luhmann, der einen systemtheoretischen Zugang wählt (vgl. N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: ders., Schriften zur Organisa-

Kirche als Teil des *religiösen* Feldes gemeint ist, bezieht sich zumeist und zunächst

1. sozial: nach innen (a), aber auch nach außen (b) auf eine positionell bestimmte, institutionalisierte Konstellation von Beziehungen zwischen religiös qualifizierten Experten und Laien, die zusammen das Feld eines „Heilsbetriebs“¹¹ erzeugen und reproduzieren und dabei bestimmten Regeln (*nomos*) folgen und bestimmte Habitus ausbilden;
2. sachlich: auf die Auseinandersetzung um die legitime Arbeit am „Heil“, woran die Akteure unbedingt – und nicht selten mit einer gewissen Leidenschaft – glauben (*illusio*), also auf die legitime Praxis des Wissens (*doxa*) um „Heilsgüter“ und „Heilswahrheiten“, die auf „Jesus“ bzw. „Jesus Christus“ Bezug nehmen, und deren Vermittlung;
3. zeitlich: auf die betriebsförmige Stabilisierung einer heiligen, auf alter Überlieferung basierenden Glaubens- und Wissenstradition auch für die Zukunft.

So lässt sich zeigen, wie sich schon in diesen drei Dimensionen (sozial, sachlich und zeitlich) basale Elemente des Ensembles von Konstellationen – „Kirche“ genannt – verändert haben, womit deren Neuausrichtung gegebenenfalls begründet werden kann. Der Schwerpunkt meiner Ausführungen liegt auf der ersten Dimension (1a/1b), während die beiden anderen Aspekte schlussendlich nur noch gestreift werden können.

3 Das interne kirchliche Feld

In der *sozialen Relation nach innen* (1a) meint Kirche zunächst eine Beziehung zwischen religiösen Spezialisten, die sich wechselseitig anerkennen, einerseits und einem hoch diversifizierten „Laien“-Pu-

tion 3. Gesellschaftliche Differenzierung, hg. von E. Lukas, V. Tacke, Wiesbaden 2019, 3–54, hier: 4). – Aus der Perspektive der Soziologie Pierre Bourdieus, die im Folgenden eingenommen wird, formuliert Gregor Bongaerts: „Die Semantiken und Selbstbeschreibungen des Dialogs, der Kommunion, Kommunikation und der Geselligkeit verdrängen die[se] spezifischen Interessen der religiösen Akteure [...]“ (Bongaerts, Verdrängungen [s. Anm. 1], 102)

¹¹ Weber, *Wirtschaft* (s. Anm. 6), 269.

blikum andererseits, auf dessen Unterstützung die religiösen Spezialisten angewiesen sind, um die religiösen Bedürfnisse von Laien zu befriedigen. Unter Kirche firmieren unterschiedliche Beziehungskonstellationen, je nachdem, welche Position den religiösen Spezialisten darin eingeräumt werden, welche religiösen Bedürfnisse der Laien als legitim gelten, sie wie befriedigen und was von diesen erwartet wird.¹² Schon die Unterscheidung von „Spezialisten“ und „Laien“ weist darauf hin, dass es sich bei ihren Beziehungen nicht allein um persönliche Interaktionen handelt, sondern um Beziehungen zwischen Inhabern von institutionalisierten sozialen Positionen, von amtstragenden Mitgliedern und solchen, die solche Positionen nicht innehaben.¹³ Die letzteren sind mehrheitlich höchstwahrscheinlich Spezialist(inn)en in anderen gesellschaftlichen Feldern, jedenfalls haben sie dort ihre Handlungsschwerpunkte. In der als typisch römisch-katholisch bezeichneten Beziehungskonstellation gelten die religiösen Spezialisten nicht als Zauberer, Prediger oder Propheten, sondern als Priester: Männer, die nach Erwerb bestimmter Qualifikationen („kulturellem Kapital“) und Habitus über ganz bestimmte Riten, d. h. etablierte symbolische Handlungen eingesetzt wurden, um von dieser amtscharismatisch qualifizierten und mit symbolischem Kapital ausgestatteten Position aus Heilswahrheiten (wie den „Ruf Gottes nach seinem Menschen“ und „den Ruf des Menschen nach seinem Gott“¹⁴) zu erzeugen und zu interpretieren und Heilsgüter in der Form göttlicher Gnadengaben (Sakramente) zu vermitteln, also „religiöse Arbeit“¹⁵ zu leisten. Die Unterstützung

¹² Zu unterschiedlichen Kirchenverständnissen vgl. M. N. Ebertz, Kirche und Gesellschaft. II. Normativer und Institutioneller Wandel, in: StL⁸ 3 (2019) 2049–2052. – In der Ekklesiologie werden üblicherweise Bischofskirchen von Nicht-Bischofskirchen unterschieden.

¹³ Mit Niklas Luhmann ließen sich weitere positionelle Unterscheidungen – gemeindeaktive und rechnerische Laien – treffen (vgl. Luhmann, Organisierbarkeit [s. Anm. 10], 20f.).

¹⁴ Vgl. H. Windisch, Pastoraltheologische Zwischenrufe, Würzburg 1998, 78.

¹⁵ Zum Beispiel vgl. Bourdieu, Lachen (s. Anm. 7), 194; ders., Mit Weber gegen Weber, in: ders., Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hg. von S. Egger, A. Pfeuffer, F. Schultheis, Konstanz 2000, 111–129, hier: 121; auch Bourdieu, Genese (s. Anm. 1), 49–51. – Zu einem soziologischen Begriff des Priesters vgl. Weber, Wirtschaft (s. Anm. 6), 259f. Vgl. auch M. N. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“, in: P. Hoffmann (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf²1989, 132–163.

der Laien, auf die sie angewiesen ist, zeigt sich z. B. in der Anerkennung des jeweiligen Priesters bzw. des Klerus insgesamt, im Gottesdienstbesuch, im Gang in den Beichtstuhl, in der Teilnahme an Prozessionen oder Wallfahrten, im Spendenverhalten oder auch schon im Verzicht auf Kirchenaustritt, Apostasie, Häresie oder Schisma. Priester gewinnen aus der Unterstützung durch die Laien symbolisches Kapital und Macht im Kampf um dominante Positionen im gesamten religiösen Feld,¹⁶ aber auch in anderen Felder – etwa Politik oder Bildung –, und sie müssen „den Laienbedürfnissen entgegenkommen“, d. h. „im Interesse der Erhaltung und Propagierung der Anhängerschaft den Bedürfnissen der Laien Rechnung tragen“¹⁷. Diese sind hochgradig diversifiziert und lassen sich einerseits als „Laienintellektualismus“ und andererseits als „Laientraditionalismus“ typisieren.¹⁸ Laien können aber auch „kraft persönlicher Gabe“ und „Berufung“¹⁹ zu „ethischen“ oder „exemplarischen Propheten“²⁰ werden und mittels außeralltäglicher und diskontinuierlicher Rede oder Wundertätigkeiten, von einer Gefolgschaft im religiösen Feld in ihrem persönlichen Charisma legitimiert, die priesterlichen Amtsinhaber herausfordern; und diese können auch von „Zauberern“, d. h. „unabhängigen Kleinunternehmern“, konkurrenziert werden, indem sie ihre Dienste für die Laien „außerhalb jeder anerkannten Institution, häufig auch heimlich“ anbieten und in der Regel von Privatleuten bei Bedarf und Gelegenheit angemietet werden.²¹ Dass solche Konkurrenten im religiösen Feld mit politischer Hilfe schon früh in der Christentumsgeschichte als „Magier“ sanktioniert und erfolgreich stigmatisiert wurden, nämlich mit Dämonen zu kollaborieren, ist historisch gut belegt.²²

Katholische Priester haben, um diese Position zu erreichen, einen Ritus der „*Trennung*“ durchlaufen, „nicht etwa von denen, die ihn noch nicht durchlaufen haben, sondern von denen, die ihn unter

¹⁶ Vgl. Bongaerts, *Verdrängungen* (s. Anm. 1), 345.

¹⁷ Weber, *Wirtschaft* (s. Anm. 6), 278.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. ebd., 268f.

²⁰ Ebd., 273.

²¹ Vgl. P. Bourdieu, *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber*, in: ders., *Das religiöse Feld* (s. Anm. 15), 11–37, hier: 36.

²² Vgl. Fögen, *Enteignung* (s. Anm. 2), bes. 230–249.

gar keinen Umständen durchlaufen werden²³, weil sie bestimmte normative Bedingungen – Geschlecht, Bildung, Zölibat – nicht erfüllen. Der Ritus der Priesterweihe markiert somit die symbolische „Instituierung oder Setzung einer dauerhaften Unterscheidung zwischen denen, die von diesem Ritus betroffen, und denen, die nicht von ihm betroffen sind.“²⁴ Er versetze, so hatte der bis weit ins 20. Jahrhundert als gültig anerkannte *Catechismus Romanus* im Anschluss an das Konzil von Trient (1545–1563) formuliert, die betreffenden Männer in die „Vortrefflichkeit und Erhabenheit“ eines „Standes“ der „Dolmetscher und Botschafter Gottes“, welche „in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Lebensvorschriften lehren, und selbst die Person Gottes auf Erden vertreten“.²⁵ Von einem solchen symbolisch markierten Positionswechsel über die „heilige Grenze“²⁶ auf die Seite der zölibatären Spender und Verwalter der sakramentalen katholischen Heilsgüter und Heilswahrheiten gehen ganz reale Wirkungen aus, verändern sie doch die Vorstellung, die die anderen Akteure von der betroffenen Person haben, aber auch das Verhalten ihr gegenüber – bis in die entsprechenden Respektsbezeugungen und das Aussprechen von Titeln hinein. Damit verändern sich aber zugleich die Vorstellung, die die betreffende Person von sich selber hat, „und das Verhalten, zu dem sie sich nun, um dieser Vorstellung zu genügen, verpflichtet fühlt“²⁷. So hatte der *Catechismus Romanus* sogar diejenigen, die die Priesterposition bekleiden, „mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt“²⁸.

Während die Position des Priesters als Dolmetscher der Heilswahrheiten und Vermittler der Heilsgüter in die Sphäre des göttlichen Heils erhoben, d. h. mit erheblichem symbolischen Kapital ausgestattet wird, verbleiben alle anderen kirchlichen Positionsinhaber von der Verfügung über die Heilswahrheiten und Heilsgüter aus-

²³ P. Bourdieu, Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien 1990, 84.

²⁴ Ebd. [Kursivsetzung im Original].

²⁵ Vgl. A. Buse (Hg.), Der Römische Katechismus, nach dem Beschlusse des Concils von Trient. Erster Band. Zweiter Teil. Siebentes Hauptstück, Bielefeld 1859, 264.

²⁶ Bourdieu, Ökonomie (s. Anm. 23), 89.

²⁷ Ebd., 86.

²⁸ Buse (Hg.), Katechismus (s. Anm. 25), 265.

geschlossen, selbst dann, wenn sie über die – in der Regel durch einen Priester gespendeten – Heilsgüter der Taufe und Firmung die Berechtigung erhalten haben, an weiteren Heilsgütern und an den Heilswahrheiten zu partizipieren. Zwar müssen sie die Priester anerkennen und unterstützen, damit diese „die göttliche Bestimmung ihres Amtes“²⁹ in menschliche Wirklichkeit verwandeln können. Auch können sie sekundäre kirchliche Positionen übernehmen (reflexive in der Theologie; asketische in den Orden; praktische in der Pastoral). Man muss nicht hauptberuflich die oberste Priesterposition bekleiden, um sich, wie einst Papst Benedikt XVI., „einen einfachen und bescheidenen Arbeiter im Weinberg des Herrn“³⁰ zu nennen. Auch unbezahlt – ehrenamtlich – Tätige können bei der religiösen Arbeit mitwirken. Man kann sogar all diese Positionsinhaber zusammen als „die amtlichen Träger und Trägerinnen von Seelsorge“ bezeichnen: „die Priester und die Frauen und Männer, die hauptamtlich und ehrenamtlich in der Pastoral tätig sind“³¹. Allerdings sind die meisten von ihnen, wenn sie jene „heilige Grenze“ nicht überschritten haben, auch dann nicht berechtigt, die Heilsgüter zu spenden. Doch dürfen – ja sollen oder müssen – sie sie – wenn auch unter weiteren Voraussetzungen – empfangen, wenn sie nicht das Risiko eingehen wollen, ihres postmortalen Heils verlustig zu gehen – ein Gedanke, der inzwischen heftig umstritten ist (s. u.). Das römisch-katholische Kirchenrecht kennt solche Normen der Nachfrage nach und der Konsumtion von Heilsgütern für die Inhaber der Laienposition, etwa die Pflicht zur heilsnotwendigen Taufe der Kinder, zur Jahresbeichte oder zur Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier, die in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) als „Quelle und [...] Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) titulierte wurde.³² Die religiöse Arbeit im Beziehungsgefüge

²⁹ Windisch, Zwischenrufe (s. Anm. 14), 37.

³⁰ Papst Benedikt XVI., Erster Gruß seiner Heiligkeit und Apostolischer Segen „Urbi et orbi“ am 19. April 2005, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050419_first-speech.html (Download: 6.11.2019).

³¹ Windisch, Zwischenrufe (s. Anm. 14), 37. Für Hubert Windisch gilt diesen Positionsinhabern der Blick der Pastoraltheologie.

³² Vgl. auch N. Lüdecke, Feiern nach Kirchenrecht, in: JBTh 18 (2003) 395–456, hier: 402–404.406.

von Priestern und Laien ist also auch durch rechtliche Erwartungen strukturiert,³³ die von Priestern definiert, ja oktroyiert werden. Wenn von römisch-katholischer Kirche gesprochen wird, ist zumeist und zunächst eine solche asymmetrisch, ja herrschaftlich strukturierte Relation von Priestern und Laien und damit auch von Männern und Frauen gemeint. Max Weber hatte dementsprechend „Kirche“ als einen verbandlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhang, und zwar als einen „Herrschaftsverband [...] durch Spendung und Versagung von Heilsgütern“³⁴ definiert. Für ihn sollte

„die Art der in Aussicht gestellten Heilsgüter – diesseitig, jenseitig, äußerlich, innerlich – kein entscheidendes Merkmal bilden, sondern die Tatsache, dass ihre Spendung die Grundlage geistlicher *Herrschaft* über Menschen bilden kann. Für den Begriff ‚Kirche‘ ist [...] ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungstabs sich äußernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische Herrschaft charakteristisch.“³⁵

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte zwar von einem „gemeinsame[n] Priestertum der Gläubigen“ (LG 10) gesprochen, aber auch davon, dass dieses sich vom hierarchischen Priestertum „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (LG 10) unterscheide. Auch nach derzeit gültigem Kirchenrecht sind

„die geweihten Männer, der Klerus, und die Laien [...] als zwei Stände scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Rechtlich begründet die Ordination der einen die Subordination der anderen.“³⁶

³³ Ob diese Erwartungen Zwangscharakter haben, wird innerhalb der Kanonistik heftig diskutiert; vgl. Hahn, Kirchenrechtssoziologie (s. Anm. 7), 41–50.

³⁴ Weber, Wirtschaft (s. Anm. 6), 29.

³⁵ Ebd., 30.

³⁶ N. Lüdecke, Die Ehe im Plane Gottes und seiner Kirche, in: B. Heininger (Hg.), Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz, Berlin 2010, 115–137, hier: 129. – Siehe auch Judith Hahn: „Laiinnen und Laien kamen also [bei der Kodexreform] kaum zum Zug – wie in kirchlichen Leitungsentscheidungen üblich.“ (Hahn, Kirchenrechtssoziologie [s. Anm. 7], 183) Dass die Autorin dem Kirchenrecht keinen Zwangscharakter zuschreibt, ist mir unerfindlich.

Und die Gemeinschaft der Gläubigen ist verfassungsrechtlich als *communio hierarchica* strukturiert.³⁷

4 Interne Herausforderungen des kirchlichen Feldes

In den letzten Jahren und Jahrzehnten kommt diese Beziehungskonstellation im kirchlichen Feld in mehrfacher Hinsicht unter Druck, und zwar institutionell wie interaktiv. Im Blick auf die Situation in Deutschland lässt sich zum Beispiel erkennen, dass die Bereitschaft, die „heilige Grenze“ zu überschreiten, um die Priesterposition zu besetzen, erheblich rückläufig ist. Schon Anfang der 1970er-Jahre wurde auf der Basis empirischer Daten gefragt, ob die Priester aussterben.³⁸ Seitdem hat sich die Gesamtzahl der katholischen Priester in Deutschland von 26 000 auf 13 000 halbiert, während sich das Durchschnittsalter der Priester stetig ins höhere Lebensalter verschiebt, weil immer weniger Neupriester nachwachsen. Allein diese massive Personalrekrutierungsschwäche führt nicht nur zu einer Überalterung des Klerus, sondern auch zu einem – ohnehin schon früher einsetzenden – Verlust der „priesterlich kontrollierten Lebensordnungen“³⁹ der Laien. In Deutschland dürften die Chancen zu solchen Kontrollen der Lebensführung endgültig vorbei sein – es sei denn, man ist Mitglied einer kirchlichen Arbeitsorganisation. Zudem veranlasst die Personalrekrutierungskrise viele – eben priesterzentrierte – Kirchenleitungen dazu, dass die Zahl der Pfarreien bzw. Seelsorgeeinheiten, die von einem Priester zu leiten sind, drastisch verkleinert (im Erzbistum Freiburg z. B. von 1 057 auf 40) und damit das pfarrliche bzw. pastorale Territorium erheblich (etwa auf Dekanatsgröße) ausgedehnt wird. Mit der derzeit in vielen Bistümern beobachtbaren Entkoppelung von Pfarrei und Gemeinde geht eine massive Abwertung der Pfarrgemeinde einher. So wird sie

³⁷ Vgl. W. Böckenförde, Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: N. Lüdecke, G. Bier (Hg.), Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche [GS Werner Böckenförde] (fzk 37), Würzburg 2006, 143–158.

³⁸ Vgl. G. Siefer, Sterben die Priester aus? Soziologische Überlegungen zum Funktionswandel eines Berufstandes, Essen 1973.

³⁹ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen ⁴1947, 557.

z. B. auf dem „Pastoralen Zukunftsweg“ des Bistums Mainz zu einem problematischen Begriff erklärt.⁴⁰

Mit solchen Strukturveränderungen gefährdet das kirchliche Management auch auf der Interaktionsebene die bisher eingespielte Struktur der religiösen Bedürfnisbefriedigung von Laien, zumindest derer, die man zu den engagierten oder „interaktiven“ Mitgliedern rechnen kann, und darüber die Anerkennung der Priester, worauf diese angewiesen sind, um ihre religiöse Arbeit zu leisten. Außer mit einem organisierten Laienfundamentalismus, der gegen einige Konzilsbeschlüsse protestiert,⁴¹ mit einem organisierten, eher klerikalen Laienintellektualismus katholischer Verbände und mit einem „Netzwerk“ antiklerikaler Laienintellektuellen, das inzwischen zur „gebotenen Illoyalität“ und „Neugestaltung der Kirche“ mit einer „eingreifenden Revision der aktuell gültigen Kirchenstruktur sowie von dogmatischen Festlegungen“ aufruft,⁴² sind sie mit einem – freilich nur schwach organisierten – Laientraditionalismus konfrontiert. Aber sein Protest formiert sich zusehends und speist sich aus der Wahrnehmung, dass der eingespielte Betrieb zur Befriedigung der religiösen Laienbedürfnisse eingebrochen und damit die kontinuierliche Reproduzierbarkeit des Habitus dieser Laien, d. h. ihrer Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkschemata, abgebrochen wird. Aufgebrochen wird nämlich eine lokalistische Pastoralstruktur, die darin bestand, dass das kirchliche Betriebssystem *alle* pastoralen – sakramentalen – Angebote vor Ort vorhielt, um die religiösen Bedürfnisse der Laien fußläufig von den meisten Wohnungen entfernt durch einen ansässigen Priester zu befriedigen, und – unter der Leitidee der Gemeinde bzw. Pfarrgemeinde – Interaktions-, Gruppenbildungs- und andere Beteiligungschancen eröffnete. Gebrochen wird mit der Identifikation von Pfarrei und Gemeinde auch ein ehemals euphorisierendes wie euphemisierendes

⁴⁰ Vgl. M. N. Ebertz, Das pastorale Tabu. Was wird aus den Gemeinden unterhalb der Großpfarrei-Ebene?, in: HerKorr.Sp (II/2019) 9–12.

⁴¹ Hierzu vgl. M. N. Ebertz, Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismus im Katholizismus, in: APuZ (33/1992) 11–22; ders., Der Fundamentalist, in: S. Moebius, M. Schroer (Hg.), Diven, Hacker, Spekulant. Sozialfiguren der Gegenwart, Berlin 2010, 174–189.

⁴² Vgl. B. Häring, An die Mitstreiterinnen und Mitstreiter: Für eine Erneuerung der römisch-katholischen Kirche, in: Querblick. Zeitschrift des Ökumenischen Netzwerks Initiative Kirche von unten, H. 38 (2019) 14–17.

Versprechen, womit seit den 1970ern auch dem Laienintellektualismus Rechnung getragen werden sollte, das Beziehungsgefüge zwischen Priestern und Laien auf Partizipation auszurichten. Derzeit wird versucht, durch allerlei Behelfsstrukturen (wie sogenannte „Kirchorte“) vor Ort Interaktions- und Beteiligungsmotivationen aufrechtzuerhalten und den überkommenen pastoralen Gemeindelokalismus durch situativen Personaleinsatz von Hauptamtlichen zu stabilisieren. Aus dem einmal gemeinde-euphorisch und lokalistisch in Gang gesetzten „zirkulären Zusammenspiel von Selbst- und Fremderwartung“⁴³ lässt sich nicht so einfach ausbrechen. Neu ist, dass die Repräsentanten der Priesterposition auf der Interaktionsebene durch Androhung von Disengagement seitens interessierter Laientraditionalisten offensiv sanktioniert werden, während es die meisten Vertreter des Laienintellektualismus auch ohne Androhung schon längst zeigen. So formieren sich Bewegungen wie z. B. die Initiative „Kirchengemeinde vor Ort“, die im Bistum Trier Umfragen erstellt und mitteilt,

„dass Großpfarreien das kirchliche Leben vor Ort gefährdeten. So ergebe eine Hochrechnung aus der Befragung, dass bis zu 60.000 Ehrenamtliche ihr Engagement nicht mehr fortsetzen wollten. 32 Prozent der Befragten hätten angegeben, über einen Kirchenaustritt nachzudenken.“⁴⁴

Aber auch unabhängig von diesen aktuellen Abwendungsbekundungen zeigen sich schon seit Jahrzehnten – mit deutlichen Einbrüchen der Gottesdienstbesucherzahlen bereits zwischen 1968 und 1973 – starke Distanzierungs- und Abwanderungsneigungen auf der Laienseite.⁴⁵ Unübersehbar sind in Deutschland der nahezu vollständige und irreversibel erscheinende Zusammenbruch der Ohrenbeichte, die auch Ort priesterlichen Sanktionsgeschehens war,⁴⁶ und die fort-

⁴³ N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen 2000, 280.

⁴⁴ KND.SW vom 4.10.2019, 2.

⁴⁵ Vgl. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, bes. 69–129; ders., *Der große Auszug*, in: *Publik-Forum* 18 (18/2015) 26–28.

⁴⁶ Vgl. H. Schiepek, *Der Sonntag und kirchlich gebotene Feiertag nach kirchlichem und weltlichem Recht. Eine rechtshistorische Untersuchung* (AIC 27), Frankfurt a. M. 2003, bes. 260.282.289.

während „Desertion von der gottesdienstlichen Gemeinschaft“⁴⁷. Sie brechen die Unterstützung der Heilsgüterspendung durch Priester ab oder wollen von ihnen in Ruhe gelassen werden, indem sie Kontakte mit ihnen meiden oder eigensinnig dosieren. Eine aktive Kontaktaufnahme durch Priester könnte seitens der Laien die „Teilhabe ohne Teilnahme“ gefährden.⁴⁸ Das Sanktionsverhältnis zwischen Priestern und Laien kehrt sich auf der Interaktionsebene regelrecht um, „Bemühungen des Gesetzgebers um Strenge“⁴⁹ im Umgang mit kirchlichen Vorschriften werden unterlaufen, ignoriert, wenn nicht lächelnd missachtet, sei es bezüglich der „Messpflicht“ oder der Erwartungen *in rebus sexualibus*.

In institutioneller Hinsicht wird schon seit langem – seit der Aufklärungszeit immer wieder⁵⁰ – die Entkoppelung von Priesterposition und Zölibatsverpflichtung gefordert und die Zulassung von „bewährten verheirateten Männern“ (*virī probati*) zur Priesterweihe sogar von theologisch hoch qualifizierten Priestern postuliert, die nicht verdächtig sind, die „Priesterkirche“ infrage zu stellen.⁵¹ Der den Priestern abverlangte bürgerliche Status- und sexuelle Reproduktionsverzicht verliert im Zuge eines radikalen gesellschaftlichen Wertewandels, der auch die sexuellen Einstellungen und Praktiken betrifft, an gesellschaftlicher Plausibilität und handelt sich damit keine Dankbarkeit und Bewunderung, d. h. keinen Gewinn an symbolischem Kapital mehr ein.⁵² Auch die Exklusion von Frauen aus dem Priesteramt entspricht nicht mehr dem weitgehend entpatriarchalisierten gesellschaftlichen Erfahrungsraum und wird als „befremdlich“ kritisiert:

⁴⁷ B. Riedl, Gottesdienstbesucher ändern ihr Verhalten, in: *PBIDA* 49 (1997) 243–248, hier: 244; dazu vgl. M. N. Ebertz, Wochenenddramaturgien in sozialen Milieus, in: K. Fechtner, L. Friedrichs (Hg.), *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch*, Stuttgart 2008, 14–24.

⁴⁸ Vgl. Schmidt, Mitgliedschaftsparadox (s. Anm. 7), 177.

⁴⁹ Lüdecke, Feiern (s. Anm. 32), 410.

⁵⁰ Vgl. P. Picard, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte (*MoThSt.H* 3), Düsseldorf 1975.

⁵¹ Vgl. Windisch, Zwischenrufe (s. Anm. 14), 39.

⁵² Vgl. P. Bourdieu, *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 2001, 213.

„Die in den Lehrschreiben vorgetragene theologische Gründe für die Beschränkung der Teilhabe ausschließlich von Männern am ordinierten Amt sind weithin unbekannt und treffen daher auf Unverständnis.“⁵³

Der innerkirchliche Konflikt um die Interpretation der Verbindlichkeit diesbezüglicher päpstlicher Entscheidungen berührt letztlich basale institutionelle Fragen, nämlich die, ob „der Papst in Ausübung seiner ordentlichen Lehramtes irrtümlich eine Lehre für irreformabel erklärt hätte.“⁵⁴ Die Rede von einer bevorstehenden oder bereits faktisch bestehenden Kirchenspaltung wird gängig:

„Das Trennende wächst. Es geht um Sexualmoral, Ehescheidung, Priesterzölibat, Frauenweihe, neuerdings die Gender-Theorie: Das Thema, um das fast alle Konflikte kreisen, ist das Geschlecht.“⁵⁵

Inzwischen fordert die Initiative Kirche von unten (IKvu), dass „Frauen ihre zweitrangigen Funktionen aufkündigen und gegebenenfalls selbst Gottesdiensten aller Art vorstehen.“⁵⁶

Der massive Protest gegen eine normative „Geschlechterhierarchie“⁵⁷, welche auf die Verhaftung des Habitus der Kirchenleitung

⁵³ Forum „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“. Bericht der Arbeitsgruppe. Entwurf (Stand:10.9.2019), 3, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/bildmaterial/themen/Synodaler_Weg/Arbeitspapier-Stand-10.-Sept.-2019_Forum-Frauen.pdf (Download: 16.10.2019); vgl. auch Hahn, Kirchenrechtssoziologie (s. Anm. 7), 174.

⁵⁴ N. Lüdecke, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: W. Bock, W. Lienemann (Hg.), Frauenordination, Heidelberg 2000, 41–119, hier: 117.

⁵⁵ B. Leven, Einheit am Ende?, in: HerKorr 73 (10/2019) 4f. – Vgl. auch M. N. Ebertz, Die Entkirchlichung des Körpers. Ein religionssoziologischer Blick, in: HerKorr.Sp (II/2014) 11–15. – Auf protestantischer Seite vgl. dazu W. Thiede, Liberalisiertes Eheverständnis als ökumenisches Problem, in: MdKI 70 (4/2019) 76–81, hier: 79. Wenn Thiede allerdings an gleicher Stelle schreibt, dass „in der römisch-katholischen Kirche die Dinge noch autoritativ geregelt, also die Einheit bischöflich gewahrt“ werden, hängt er einer Fiktion – einem protestantischen Mythos – an.

⁵⁶ Häring, Mitstreiterinnen (s. Anm. 42), 16.

⁵⁷ Lüdecke, Ehe (s. Anm. 36), 129.

mit traditionellen Gesellschaftserfahrungen verweist, wird von katholischen Laienorganisationen vorgetragen, die eher dem laienintellektualistischen Spektrum zuzurechnen sind. Dieser Protest bezieht seine Legitimation nicht zuletzt aus dem Wandel der Geschlechterverhältnisse im Zuge der Transformation von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft seit den 1970er-Jahren.⁵⁸ Seitdem wächst und wächst die Erwerbstätigkeit im Dienstleistungsbereich, im tertiären Sektor, auf gut drei Viertel der Beschäftigten. Damit werden fachliches Wissen und Können zur Voraussetzung von symbolischem Kapital, Muskelkraft wird ebenso abgewertet wie die Sozialfigur des Arbeiters als Repräsentant der Industriegesellschaft und derjenige, dem Zugang und Voraussetzung für den Wissenserwerb versperrt sind. Die sogenannte Emanzipation der Frauen ist auch eine Folge der Chancen, die ihnen die Dienstleistungsgesellschaft bietet. Frauen werden in den Arbeitsmarkt gebracht, womit auch die herkömmliche Geschlechterordnung, Ehe- und Familienvorstellungen unter Druck geraten.⁵⁹ Was sich hier vollzogen habe und noch vollziehe, sei „für die Menschheitsgeschichte bedeutsamer als etwa die Entdeckung der Atomenergie oder die Ausbreitung der Automation“⁶⁰, hatte schon vor Jahrzehnten Joseph Kardinal Höffner gemeint.

Allerdings wird nicht nur die innerkirchliche Geschlechterhierarchie gesellschaftlich delegitimiert, sondern die herrschaftlich formatierte Beziehungskonstellation als kirchliche Sozialgestalt als solche. Denn kirchenrechtlich ist sie als eine „katholisch unaufgebbare Verbindung von Stände- und Geschlechterhierarchie“⁶¹ strukturiert. Wenn in einer Dienstleistungsgesellschaft Aushandlung, Begleitung und Beratung („auf Augenhöhe“) dominieren, werden befehls- und gehorsamsbestimmte Sozialbeziehungen marginalisiert und Beziehungswerte wie Gehorsam verlieren selbst innerhalb der Familien zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern an Geltung. Die ge-

⁵⁸ Vgl. D. Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973.

⁵⁹ Vgl. M. N. Ebertz, *Aufstieg und Erosion eines Familienmodells in Deutschland*, in: K. Krämer, K. Vellguth (Hg.), *Familie. Miteinander leben in Kirche und Welt*, Freiburg i. Br. 2016, 23–38; ders., *Die institutionelle Familiensemantik im Katholizismus*, in: K. Gabriel, H.-R. Reuter (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland*, Tübingen 2017, 217–244.

⁶⁰ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983, 86f.

⁶¹ Lüdecke, *Ehe* (s. Anm. 36), 129.

sellschaftliche Machtbalance verschiebt sich zugunsten der jeweils Letzteren. Dass im ehrenamtlichen Engagement der Kirchen seit einiger Zeit Frauen im Vormarsch sind,⁶² ist aber weniger damit zu erklären. Es sind nämlich Frauen solcher Milieus, bei denen

„die Äquivalenz zwischen der Arbeit und ihrem in Geld ausgedrückten Wert nicht eindeutig feststeht; und die – männliche – Priesterschaft kann sich beim Einfordern und Annehmen von unentgeltlichen Dienstleistungen auf die herkömmlichen Formen der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern stützen“⁶³,

an deren Erhaltung sie – bis in die aktuelle Kritik höchster Kleriker an der sogenannten „Gender-Ideologie“⁶⁴ hinein – ausdrücklich interessiert ist.

Die verbleibende ortsgemeindliche *communio* wird zu einer schrumpfenden, vorwiegend aus alten Arbeitsmarktpassiven rekrutierten Milieugemeinde, die nun davon bedroht ist, nach den Arbeitern auch die Angestellten und Frauen aus aufstiegsorientierten Milieus zu verlieren, die die Rollenmuster der traditionellen Geschlechterordnung schon längst abgestreift haben. Auch hauptberuflich Mitarbeitende der organisierten Caritas – mehrheitlich Frauen – setzen sich in defensive Distanz gegen eine Priesterposition, wenn sie den Modus der Herrschaft bedient.⁶⁵ Dies gilt erst recht für die Mehrzahl der in katholischen Verbänden organisierten Laien, die permanent Partizipation an binnenkirchlichen Entscheidungen einfordern und kontrafaktisch immer noch – „bis zum Umfallen“⁶⁶ –

⁶² Vgl. M. N. Ebertz, Vormarsch und Rückzug. Frauen in den deutschen Kirchengemeinden, in: HerKorr.Sp (I/2016) 9–12; ders., Exodus? Frauen und die katholische Kirche in Deutschland, in: W. Damberg, A. Liedhegener (Hg.), Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, Münster 2006, 260–272.

⁶³ Bourdieu, Lachen (s. Anm. 7), 192.

⁶⁴ Vgl. beispielsweise J.-M. Lauer, Gleichstellungsgarantie oder Ideologie? Was es mit dem Reizthema „Gender“ auf sich hat, Bonn 14.3.2016, in: <https://www.katholisch.de/artikel/8235-gleichstellungsgarantie-oder-ideologie> (Download: 8.7.2019).

⁶⁵ Vgl. Ebertz, Segler, Spiritualitäten (s. Anm. 8), bes. 67–69.71–73.

⁶⁶ Vgl. M. N. Ebertz, Kirchenkrise. Glauben bis zum Umfallen. Gastkommentar, in: Frankfurter Rundschau vom 14.5.2019; B. Leven, L. Wiegelmann, ZdK: Verbindlichkeit ade, in: HerKorr 73 (11/2019) 9f.

daran glauben, dass sie ihnen – etwa auf dem Synodalen Weg – gewährt wird.

Im binnenkirchlichen Feld scheinen den Priestern die „Mitspieler“ auszugehen, und die meisten von ihnen werden zu Zuschauern im Stand-by-Modus oder verwandeln sich zu Kunden mit eigenen materiellen und ideellen Interessen, etwa an der Sakralisierung ihrer familialen Sozialbeziehungen. Diese Laienkunden sanktionieren den Klerus, diktieren ihm die kirchlichen Spielregeln und werden seitens einiger theologischer Spezialisten und kirchlicher Amtsträger euphemistisch zu „Kasualienfrommen“⁶⁷ aufgewertet, während sie doch in früheren Tagen eine Abwertung als „die Lauen“, „Karteileichen“ oder „U-Boot-Katholiken“ erfuhren. Die religiöse Arbeit im kirchlichen Feld ist derzeit herausgefordert, von Herrschaft auf Leistung, auf Dienstleistung, umzustellen, sich also von der vertikalen, gesetz- und gehorsamsorientierten Über- und Unterordnungsbeziehung in eine horizontale Tauschbeziehung zu transformieren, wozu *Lumen gentium* mit der Unterscheidung von *communio et ministratio* (LG 4) die innerkirchliche Begründung liefern könnte.⁶⁸ Das ist ein Optionswechsel, der nicht wenigen Priestern und einem bestimmten Typ von Laien, der schrumpfenden und vergreisenden Minderheit der „Gemeindeverwurzelten“⁶⁹, schwerfällt.

Alles in allem wird jedenfalls auf der Seite der Laien deutlich: Ihre Beziehungen zur Priesterschaft werden mehrheitlich durch Dienstleistungserwartungen und minoritär durch Partizipationserwartungen geprägt, deren Enttäuschung zur Kontaktminderung, zum Disengagement, ja zur Aufkündigung der pastoralen Beziehungen führen kann.⁷⁰ Dienstleistungserwartungen akzentuieren nicht zu-

⁶⁷ Vgl. J. Först, J. Kügler (Hg.), Die unbekannt Mehrheit: mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Berlin 2010.

⁶⁸ Vgl. M. N. Ebertz, Vom Wert des Augenblicks. Die Kirche als ‚Gemeinschaft und Dienstleistung‘ (LG 4), in: Gottesdienst 50 (2016) 149–151.

⁶⁹ M. Calmbach, B. B. Flaig, H. Möller-Slawinski, Kirchenmitglied bleiben? Ergebnisse einer repräsentativen Befragung des Sinus-Instituts unter Deutschlands Katholiken, Heidelberg 2018, 48.

⁷⁰ Vgl. G. Schmied, Kirchnaustritt als abgebrochener Tausch. Analyse von Lebenslaufinterviews im Rhein-Main-Raum (Mainzer Perspektiven 2), Mainz 1994; M. N. Ebertz, M. Eberhard, A. Lang, Kirchnaustritt als Prozess: Gehen

letzt jüngere Generationen.⁷¹ Zugleich haben sich die Erwartungen an die offiziellen Repräsentanten der Kirche nicht nur entlang der Generationengrenzen dermaßen diversifiziert, dass ihnen im herkömmlichen pastoralen Betrieb kaum mehr Rechnung getragen werden kann.⁷² Auf Diversifizierung der Laien ist der Habitus des Klerus, der ständig „nahe bei allen Menschen“ sein will, faktisch aber immer weniger erreicht, genauso wenig eingestellt wie auf deren Dienstleistungserwartungen, Partizipations- bzw. Kontrollversuche und Widerspruchsbegehren.⁷³ Eine Umkehr der Disengagement- und Exit-Bewegungen der letzten Jahrzehnte ist nicht in Sicht, die damit zum Ausdruck kommende Sanktionsbereitschaft interessierter Laien nimmt zu. Mittelfristig wird sie freilich in die ohnehin wachsende Indifferenz übergehen, wenn strukturelle und interaktive Reformen verweigert werden. Schon derzeit schrumpfen die – zeitlichen, sachlichen und sozialen – Ressourcen des ehrenamtlichen Laienengagements auf der unteren pastoralen Ebene, woraus nur selten die Bereitschaft erwächst, aus der Laienposition heraus ehemalige Aufgaben der Position des Priesters zu übernehmen. Inzwischen verweigern sich selbst die interaktiven Laien und fühlen sich überfordert, im bevorstehenden Zusammenbruch einer ganzen, auf der Position von Priestern gründenden institutionalisierten Welt religiöser Beziehungen mit diesen zu kollaborieren. Die Frage der Neugründung der Kirche in Deutschland wird sich dann gegebenenfalls von selbst erübrigen.

Diesen Erosions- und Zerfallsprozessen steht ein rasantes Wachstum der organisierten Caritas entgegen, die, als „Lebens- und Wesensäußerung von Kirche“ verstanden, größter nicht-staatlicher Arbeitgeber nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa ist

oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie (KirchenZukunft konkret 7), Berlin 2012.

⁷¹ Vgl. Calmbach, Flaig, Möller-Slawinski, Kirchenmitglied (s. Anm. 69), 59.

⁷² Vgl. M. N. Ebertz, Sinus-Milieus, Kirchenmarketing und Pastoral, in: B. Barth, B. Flaig, N. Schäuble, M. Tautscher (Hg.), Praxis der Sinus-Milieus. Gegenwart und Zukunft eines modernen Gesellschafts- und Zielgruppenmodells, Wiesbaden 2018, 209–225.

⁷³ Wie schwer sich kirchliche Akteure mit dem Dienstleistungsgedanken tun, zeigt etwa die Arbeit von G. Zinkl, Zwischen Heilssakrament und Management. Die Ämterstruktur der katholischen Kirche aus der Perspektive des Kirchenrechts und der Organisationslehre, Regensburg 2011, bes. 93–95.

und über 600 000 – zumeist weibliche – Arbeitnehmer, also Laien, beschäftigt, darunter auch wachsende Anteile von Mitarbeitenden, welche die katholischen Heilsgüter nicht empfangen haben und werden. Im Unterschied zu den lautstarken, aber schrumpfenden kirchlichen Laienorganisationen, den vergreisenden Orden⁷⁴ und den sogenannten „neuen geistlichen Bewegungen“ partizipiert das karitative kirchliche Feld in höchstem Maß an den finanziellen Ressourcen des sozialstaatlichen Felds, in dessen Wohlfahrtsproduktion das kirchliche Feld auch sozialrechtlich eingebunden ist, darüber stabilisiert wird, jenes aber auch stabilisiert, indem es darüber politische Integrationsfunktionen übernimmt. Zwar prägt das Feld der verbandlich organisierten Caritas das öffentliche Image der römisch-katholischen Kirche bindungswirksam mit, sie wird aber auch in ihrer Eigenlogik von ihr getrennt wahrgenommen und hinsichtlich ihres Gemeinwohlbeitrags erheblich günstiger als jene gelistet. Dies begründet freilich nur eine schwache Hoffnung auf „Rettung“ der sogenannten Pastoralkirche durch die sogenannte Sozialkirche.

5 Das kirchliche Feld im religiösen Feld

In *der sozialen Relation nach außen* (1b) ist die legitime Grenze des kirchlichen Feldes hin zum religiösen Feld und die Grenze des religiösen Feldes hin zu den anderen Feldern stets umstritten, und es vollziehen sich zwischen konkurrierenden religiösen Akteuren, insbesondere zwischen Priestern, Propheten und Zauberern, „Kämpfe um das Monopol der legitimen Verfügung über die Heilsgüter.“⁷⁵ Der Kampf gilt damit auch der Limitierung der Vielfalt in Theorie und Praxis der Kommunikation mit heilsrelevanten übernatürlichen Kräften und zielt letztlich auf die Gunst von unterschiedlichen Gruppierungen von Laien im religiösen Feld. Das schließt nicht

⁷⁴ Vgl. P. Rheinbay, Schrumpfen sich Orden gesund?, in: U. Schumacher (Hg.), *Abbrüche – Umbrüche – Aufbrüche. Gesellschaftlicher Wandel als Herausforderung für Glaube und Kirche* (StOeFr 93), Münster 2019, 273–283.

⁷⁵ Bourdieu, Weber (s. Anm. 21), 121; zum für Max Weber wichtigen „soziologischen Grundbegriff“ des Kampfes vgl. Weber, *Wirtschaft* (s. Anm. 6), 20f. – Marie Theres Fögen hat die Strategien rekonstruiert, die in der Spätantike „dazu führen sollten, die Vielzahl von Bewerbern um göttliche Qualitäten auf einen einzigen zu reduzieren.“ (vgl. Fögen, *Enteignung* [s. Anm. 2])

aus, dass die um den Priester zentrierten amtlichen Träger der Seelsorge sich auch in einer Konkurrenzbeziehung zu den Akteuren anderer gesellschaftlicher Felder sehen können, etwa zu Richtern oder Politikern, die in ihren Feldern herausgefordert sind, die Reichweite des religiösen bzw. kirchlichen Feldes mit zu definieren. Man denke in Deutschland etwa an den Streit, ob die *Church of Scientology* als Religion anzuerkennen ist, oder an die immer wieder aufflammenden Diskussionen um die Kirchensteuer, die theologischen Fakultäten an den Universitäten, an den Religionsunterricht in staatlichen Schulen oder das sogenannte Kreuzurteil des Bundesverfassungsgerichts. In diesen und anderen Zusammenhängen können auch kirchliche – vielleicht am Bild der *ecclesia militans* orientierte – Akteure durchaus davon sprechen, dass die Kirche, die „bald 2 000 Jahre überdauert [...] immer im Kampf“ ist und „der An-Spruch des christlichen Glaubens heute als Zu-Spruch in die Zeit nicht ohne Wider-Spruch vermittelt werden kann.“⁷⁶

Wenn es auch den Priestern als Repräsentanten eines „Verbandes von Vollzeitproduzenten“⁷⁷ religiöser Güter im Verlauf der Jahrhunderte auf deutschem Boden gelungen war, zusammen mit den evangelischen Geistlichen die monopolartige Kontrolle über die Verwaltung und Spendung der Heilswahrheiten und Heilsgüter zu erringen, ist dieser Status schon seit Jahrzehnten – seit der deutschen Wiedervereinigung und erst Recht in der letzten Dekade auch in Westdeutschland – massiv gefährdet. Derzeit ist die religiöse Arbeit der kirchlichen Spezialisten im gesellschaftlichen Raum von einem anderen Kampf herausgefordert, nämlich von einem Kampf um die Wiedergewinnung von symbolischem Kapital, d. h. von Anerkennung und insbesondere von Positions-, Professions- und Institutionsvertrauen. Trotz einer – auch im internationalen Vergleich erkennbaren – polit-ökonomischen Überlegenheit der kirchlichen Akteure im religiösen Feld in Deutschland sind sie dabei, die Konkurrenz um die Gunst der Laien mit den anderen Spezialist(inn)en im religiösen Feld Schritt für Schritt zu verlieren. Nicht nur inner-

⁷⁶ Windisch, Zwischenrufe (s. Anm. 14), 16.

⁷⁷ P. Bourdieu, Elemente einer Theorie der Produktion, Zirkulation und Konsumtion symbolischer Güter, in: ders., Kunst und Kultur. Zur Ökonomie symbolischer Güter (Schriften zur Kultursoziologie 4), Berlin 2014, 7–14, hier: 13; vgl. Armbruster, Korruption (s. Anm. 7), 160.

halb des kirchlichen Feldes verlagern sich die Kräfteverhältnisse zugunsten der Laien, sondern auch im religiösen Feld insgesamt, womit der Klerus an Macht im Kampf um dominante Positionen im religiösen Feld verliert und seine gesamtgesellschaftliche Unterstützung durch massiven Anerkennungs- bzw. Statusentzug erodiert. So ist seit 2010 und sogar noch zwischen 2016 und 2018 ein „abnehmendes Vertrauen in Geistliche“ zu konstatieren; dieser Statusentzug „korrespondiert mit den weiter rückläufigen Mitgliederzahlen der beiden großen Kirchen in Deutschland.“⁷⁸ Die Priesterposition einschließlich der bischöflichen Leitungsposition ist wegen der Skandalisierung sexueller und finanzieller Devianz auf allen Ebenen kirchlichen Organisationsgeschehens⁷⁹ und des Versagens institutioneller Kontrollen⁸⁰ auch öffentlich nicht nur in Deutschland stigmatisiert und in eine dramatische Vertrauenskrise gestürzt worden.⁸¹ Bei der Beurteilung von 252 Profit- und Nonprofit-Organisationen in Deutschland auf einer Skala von 1 bis 6 erzielt die katholische Kirche 2019 in Deutschland im Blick auf ihre moralische Qualität („Die jeweilige Organisation verhält sich anständig“), auf ihre eigene Aufgabenerfüllung („Die jeweilige Organisation leistet im Kerngeschäft gute Arbeit“), auf ihre Beiträge zur Lebensqualität und zum gesellschaftlichen Zusammenhalt nur Durchschnittswerte. Damit erreicht die Einschätzung ihres Gemeinwohlbeitrags insgesamt einen Wert

⁷⁸ GfK Verein, Trust in Professions 2018 – eine Studie des GfK Vereins. Von Feuerwehrlern bis zu Politikern, Nürnberg 2018, 28, in: https://www.nim.org/sites/default/files/medien/135/dokumente/2018_-_trust_in_professions_-_deutsch.pdf (Download: 4.10.2019).

⁷⁹ Zum sexuellen Missbrauch 2010 vgl. schon M. N. Ebertz, Quo vadis Kirche? Wie kann die katholische Kirche wieder glaubwürdig werden?, hg. vom Bischöflichen Generalvikariat Hildesheim, Hildesheim 2010.

⁸⁰ Vgl. M. N. Ebertz, L. Segler, Was tun, wenn das Vertrauen endet?, in: J. Valentin (Hg.), Der ‚Fall‘ Tebartz-van Elst. Kirchenkrise unter dem Brennglas (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2014, 91–118. – Vgl. auch Armbruster, Korruption (s. Anm. 7), 154–156, der zwischen individuellen und kollektiven Korruptionsformen unterscheidet.

⁸¹ Die sogenannte MHG-Studie, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) erstellt wurde, hat in kirchlichen Akten der Jahre 1946 bis 2014 Hinweise auf bundesweit 3 677 Betroffene sexueller Übergriffe und auf rund 1 670 beschuldigte Priester, Diakone und Ordensleute gefunden; vgl. in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Download: 3.10.2019).

von 3,38, womit sie – im Umfeld vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Vodafone, Deutschem Fußball-Bund (DFB) und YouTube – auf Platz 102, d. h. deutlich hinter der Evangelischen Kirche in Deutschland (Platz 19) und ihrer eigenen Caritas (Platz 14) gelistet wird. Bei ihrer moralischen Bewertung landet sie – im Umfeld von McDonald's, Google, Apple und Axel-Springer-Verlag – auf Platz 118.⁸²

6 Herausforderungen des kirchlichen Feldes im entgrenzten religiösen Feld

Die bisherigen Befunde signalisieren bereits eine Verschiebung im Statusgefüge des religiösen Feldes. Auch zeigt sich, dass bestimmte Milieus auf der Interaktionsebene unterschiedliche Affinitäten zu konkurrierenden Spezialist(inn)en im religiösen Feld haben. Während die Milieus, die auch über ihre generationelle Position und die damit verbundenen Geschmackspräferenzen, Lebensstile und Biografien an den traditionellen Pflicht- und Akzeptanzwerten (z. B. am Gehorsamswert) orientiert sind und ihre religiösen Bedürfnisse noch weitgehend exklusiv über die religiöse Arbeit von Priestern befriedigen, in quantitativer Hinsicht schrumpfen, signalisieren in dieser Hinsicht die quantitativ wachsenden Milieus, entweder an hedonistischen Werten oder Selbstentfaltungs- und Selbstoptimierungswerten orientiert, defensive (Indifferenz) oder offensive Kirchendistanz. Sie fallen deshalb auch für die generative Reproduktion des Nachwuchses von Priestern und für die Sozialisation von Laien, die an deren religiösem Service interessiert sind, weitgehend aus, zumal sie in Intimbeziehungen leben, deren Zusammensetzung, Lebensstil und – auch sexuelle – Lebensführung nicht mit den von den Priestern repräsentierten Normen und Werten in Einklang stehen. Die Vorstellung, dass die Familien dieser vergleichsweise jungen Milieus „Hauskirchen“ bilden sollen,⁸³ ist an sozialwissenschaftlicher

⁸² Vgl. in: https://www.gemeinwohlatlas.de/atlas/kath_kirche (Download: 3.10.2019).

⁸³ Vgl. LG 11; Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt heute vom 22. November 1981 (VApS 33), Nr. 21.51; Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie vom 19. März 2016 (VApS 204), Nr. 318;

Naivität kaum mehr zu überbieten. Laien begehren zwar auch aus diesen Milieus noch das sakramentale Heilsgut der Taufe für ihre Kinder, auch dann, „wenn die Eltern sich vom Glauben und von der Kirche weit entfernt haben“⁸⁴, sie entziehen sich aber den sozialisatorischen Erwartungen der kirchlichen Amtsträger.⁸⁵ Da die drei priesterzentrierten Milieus ein mittleres oder höheres Lebensalter charakterisiert, kommen auch sie für die generative Reproduktion des Nachwuchses des Klerus und von Laien, die an seinem religiösen Service interessiert sind, nicht mehr infrage. Die natürliche Reproduktionsschwäche dieser drei schrumpfenden Milieus hier und die soziokulturelle Reproduktionsverweigerung jener Wachstumsmilieus dort schwächen die Gesamtproduktion des institutionellen Beziehungsgefüges aus Priestern und Laien.

Jene anderen Milieus – jünger, gebildeter – sind eher mehr als weniger offen für alternative Anbieter auf dem wachsenden Markt religiöser und nichtreligiöser Sinnstiftung. Aus ihren ungleichen Positionierungen im sozialen Raum heraus nehmen sie an unterschiedlichen gesellschaftlichen Erfahrungsbereichen teil, die unterschiedliche Habitus ausbilden, welche ihrerseits auch ihre religiösen Neigungen bestimmen, ja eine habitusspezifische Religiosität generieren. Am geringsten ist das religiöse Interesse bei den Milieus der „Expeditiven“ und der „Adaptiv-Pragmatischen“ ausgeprägt. Zwei andere Milieus – die „Hedonisten“ und die „Prekären“ – weisen einen überdurchschnittlich schwachen religiösen Organisationsgrad auf. Dem Milieu der Hedonisten, wenig gebildet und selbstaktiv in der Lebenssinnschöpfung, gelten die Kirchen als lustfeindliche Orte des bürgerlichen Establishments, als moralische Gegner der eigenen genussorientierten Lebensführung. An ihren Heilswahrheiten vermissen sie eine praktische Tauglichkeit für das Alltagsleben und in

DBK (Hg.), *Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie*, Bonn 2018, Nr. 52. Zum bereits vorkonziliaren Konzept vgl. etwa K. Gröber, *Handwörterbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, Freiburg i. Br. 1937, 144.

⁸⁴ M. Graulich, R. Weimann, *Taufvorbereitung und Taufgespräch. Ein Leitfaden für Eltern und Seelsorger*, Regensburg 2019, 13f.

⁸⁵ Vgl. M. N. Ebertz, *Die ‚Koalition‘ von Familie und Kirche – ein Auslaufmodell? Soziologische Aspekte*, in: B. Jans, A. Habisch, E. Stutzer (Hg.), *Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale [FS Max Wingen]*, Graftschaft 2000, 123–138.

ihrem Panorama von Heilsgütern „magische“ Angebote für das Exorzieren des Schicksals. Denn magiegläubig ist dieses Milieu und durchaus auch pragmatisch interessiert an den esoterischen, okkultistischen und spiritistischen Angeboten der „Zauberer“ im religiösen Feld. Dass es „etwas Höheres“ gibt, ist für dieses Milieu selbstverständlich, auch wenn man eher an Engel⁸⁶ und nicht mehr unbedingt an einen Gott glaubt, wie ihn die Kirchen lehren. Die Prekären ticken ähnlich wie die Hedonisten, der Anteil an jungen Menschen ist bei ihnen allerdings geringer. Ihnen wird das Leben zur Überlebensfrage, und der Traum vom besonderen Leben bleibt ein solcher. Die Prekären wissen, wo sie auf der gesellschaftlichen Stufenleiter rangieren, und haben ein entsprechendes „Underdogbewusstsein“. Sie suchen Unterhaltung und verachten intellektuelle Differenzierungen von theologischen Spezialist(inn)en etwa als Besserwisserei und vornehmes Getue. Kirche kann allenfalls diakonische Helferin, sozial-karitativer Rettungsanker sein, aber ansonsten fühlt man sich von dem „geschwollenen Transzendenzgerede“ der Träger(innen) von Seelsorge und der *communio* der Kirchengemeinden sozial exkludiert. Mit seiner Nähe zu magischen Vorstellungen und Praktiken (Horoskop, Glücksbringer, Maskottchen) und seinem auch hier ausgeprägten Engel- und Schutzengelglauben hat aber auch dieses Milieu Interesse an Heilsgütern, was es freilich von solchen religiösen Spezialist(inn)en bezieht, die mit den Priestern über einen wachsenden Anteil am Markt religiöser Güter konkurrieren. Für die Exeditiven, um noch exemplarisch ein weiteres Milieu zu skizzieren, ist die kirchliche Adresse nur eine spirituelle Option neben vielen anderen im religiösen Feld. Religion lässt sich aus der Sicht dieses relativ jungen Milieus gerade nicht definieren, dogmatisieren und institutionalisieren, sondern nur selbst – als spirituelles Geheimnis – explorieren. Das lokalistische kirchliche Betriebssystem hat für die Exeditiven, die stets auf Achse sind, kaum Anregungen für spielerische Improvisation

⁸⁶ Vgl. M. N. Ebertz, Übermenschliche Wesen – ohne Gott. Engel und soziale Milieus, in: ders., R. Faber (Hg.), Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen, Würzburg 2008, 151–157; M. N. Ebertz, Milieufrömmigkeit und Milieutheologien, in: Katholische Arbeitsstelle für Missionarische Pastoral (Hg.), Milieus fordern heraus. Pastoraltheologische Deutungen zum MDG-Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2013“, Erfurt 2013, 35–56.

und stilistisches Experimentieren auf ihren Erlebnis-, Erkenntnis-, Erleuchtungs- und Sinnschöpfungserfahrungsreisen.

Der Vormarsch des Begriffs der Spiritualität, der höchste Akzeptanz nicht nur im Milieu der Expeditiven, sondern auch bei den Milieus der „Sozialökologischen“ und der „Liberalintellektuellen“ hat, signalisiert ebenfalls eine deutliche Verschiebung der Machtverhältnisse im religiösen Feld.⁸⁷ Dementsprechend wird von bestimmten Spezialist(inn)en betont, dass es „zum Wesen der Spiritualität“ gehöre,

„dass sie sich letztlich nicht de-finieren lässt (finis heißt ‚Grenze‘!). Wie sollte man die Sehnsucht nach dem Un-begrenzten, Grenzenlosen, Unendlichen auch begrifflich fassen und ab-grenzen?“⁸⁸,

fragt Gabriele Stotz-Ingenlath. Es sind nicht mehr allein Akteure des herkömmlichen religiösen Feldes, die angesichts sinkender Konfessionsbindung einerseits und einer wachsenden Zahl religiöser Konkurrenten andererseits beanspruchen, mit zu definieren, was ehemals ausschließlich Sache der – sakramentalen oder der asketischen – kirchlichen Repräsentanten war. Gabriele Stotz-Ingenlath schreibt als Fachärztin für Psychiatrie und Psychotherapie⁸⁹ weiter, dass heute „Seel-sorge [...] eher von Expert*innen in Psychiatrie, Psychotherapie, Heilspraxis oder Pflege erwartet [werde] als von Geistlichen“⁹⁰, was auch für Spiritualität gelte. Spiritualität wie Religiosität hätten beide „gemeinsam, dass sie sich auf eine Dimension beziehen, in der sich der Mensch transzendiert.“⁹¹

Die Verschiebung der Machtverhältnisse im religiösen Feld führt zu dessen Entgrenzung, d. h. dessen Auflösung hin zu anderen Feldern, lässt sie doch als Konkurrenten der „Geistlichen alten Schlags“

⁸⁷ Vgl. ders., ‚Spiritualität‘ im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: *ZfR* 13 (2005) 193–208.

⁸⁸ G. Stotz-Ingenlath, *Spiritual Care in den Gesundheitsberufen – Notwendigkeit und Grenzen*, in: *Einblicke – Journal der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin* (1/2019) 4–10, hier: 4.

⁸⁹ An der Fliedner-Klinik Berlin. – Vgl. auch E. Frick, I. Ohls, G. Stotz-Ingenlath, M. Utsch, *Fallbuch Spiritualität in Psychotherapie und Psychiatrie*, Göttingen 2018.

⁹⁰ Stotz-Ingenlath, *Spiritual Care* (s. Anm. 88), 5.

⁹¹ dies., *Von allen guten Geistern verlassen? Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie*, in: www.fliedner.de/de/seelische_gesundheit/fliedner_klinik_berlin/stotz-ingenlath_gespraech.php (Download: 6.11.2019).

zahlreiche Akteure auch anderer sozialer Felder auftreten. Neben Vertretern anderer Religionen, Kirchen, Sekten, Zauberern und Propheten⁹² sind es Ritendesigner, Lebensberater, Sozialarbeiter,

„Ärzte, Lehrer für Gymnastik und Ausdruckstanz, für fernöstliche Sportarten, Psychologen und vor allem Psychoanalytiker, [und] sie alle treten mit dem Geistlichen alten Schlags auf dessen eigenem Terrain in Konkurrenz und tragen dazu bei, Heilung und Gesundheit neu zu definieren und die Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion (oder Magie), technischer und magischer Kur neu festzulegen.“⁹³

Sie tragen dazu bei, die historisch eingespielte und ja nicht naturgegebene „Arbeitsteilung zwischen Seelen- und Körperheilung“⁹⁴ umzubauen. Damit geraten die kirchlichen Priester unter die Zwänge eines neuen Feldes, ihre Stellung wandelt sich „tendenziell von einer dominanten in eine dominierte“⁹⁵. In ihrer Auseinandersetzung mit diesen „Geistlichen neuen Schlags“ werden sie zu

„Opfern der Logik des Trojanischen Pferdes. Um sich gegen die neuartige [...] Konkurrenz [...] zur Wehr zu setzen, müssen sie zu Waffen des Gegners greifen, auf die Gefahr hin, dass sie dazu gebracht werden, sie gegen sich selbst zu kehren.“⁹⁶

Auch sie sprechen dann – mehr oder weniger unvermittelt – von Spiritualität, beklagen die Zerdehnung des Begriffs und reklamieren für ihn die „primäre Definitionshoheit“ der christlichen Tradition und eine „Autorität von fünfzehnhundert Jahren“.⁹⁷ So werden die auch innerkirchlich geschwächten Geistlichen alten Schlags zunehmend in demjenigen Feld von „Propheten“, „Zauberern“ und anderen Akteuren enteignet, deren Enteignung sie dereinst selbst betrieben.⁹⁸

⁹² Vgl. B. Schnettler, *Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrung und soziale Wirklichkeit (Erfahrung – Wissen – Imagination 6)*, Konstanz 2004.

⁹³ Bourdieu, *Auflösung* (s. Anm. 5), 235.

⁹⁴ Ebd., 234.

⁹⁵ Ebd., 237.

⁹⁶ Ebd., 233.

⁹⁷ Vgl. A. Rotzetter, *Der offene Himmel und die Taube*. Unveröffentlichter Vortrag bei der Eröffnung des spirituellen Zentrums „Tabor“ im Jahr 2008.

⁹⁸ Vgl. Fögen, *Enteignung* (s. Anm. 2).

7 Die Enteignung der kirchlichen Amtsträger im religiösen Feld

Zunehmend werden die Geistlichen alten Schlags im religiösen Feld auch dadurch enteignet, dass Laien religiöse Spezialist(inn)en überhaupt ablehnen und sich selbst zu religiösen Expert(inn)en erklären. Neuere religionssoziologische Studien haben eine wachsende „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“⁹⁹ ausgemacht, die z. B. im „neuen Pilger“ eine konkrete Handlungsfigur ausbildet.¹⁰⁰ Neben der Betonung der eigenen spirituellen Erfahrung und Fähigkeit zur synkretistischen Collage macht den „religiösen Experten seiner selbst“ die Überzeugung aus,

„es sei heute nicht mehr sinnvoll zu trennen ‚zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen‘. Oder Theologie und Anthropologie. Oder Theologie und Psychologie, sondern [...] letzten Endes fällt das alles zusammen.“¹⁰¹

Mit Spiritualität – das ist ein Vorteil dieses Wortes – steht ein verbaler Platzhalter für die Bezugnahme auf Transzendentes bereit, ohne dass sein Gebrauch dazu zwingt, sich dogmatisch oder institutionell festzulegen, sich zu binden, sich gemeinschaftlich zu bekennen oder eine Gefolgschafts- oder Kundenbeziehung einzugehen. Die Vermittlung von Heilsgütern besorgt sich jeder selbst, autosoterisch, ohne heterosoterische Vermittlungsstrukturen oder Vermittlungspersonen.¹⁰² Die Regie in Sachen Spiritualität haben dann nicht mehr Priester, Propheten oder Zauberer oder andere spirituelle Expert(inn)en, sondern die Individuen selbst übernommen. In der Konsequenz dieser Singularisierung wird jeder sein eigener Priester oder Prophet oder Zauberer und jede ihre eigene Priesterin, Prophetin und Zauberin.

⁹⁹ Vgl. W. Gebhardt, Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: M. N. Ebertz, R. Schützeichel (Hg.), Sinnstiftung als Beruf, Wiesbaden 2010, 33–41.

¹⁰⁰ Vgl. M. N. Ebertz, Der ‚alte‘ und der ‚neue‘ Pilger, in: P. Heiser, C. Kurrat (Hg.), Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg (Soziologie 77), Münster 2012, 91–112.

¹⁰¹ Gebhardt, Experte (s. Anm. 99), 35.

¹⁰² Vgl. M. N. Ebertz, Selbsterlösung und Fremderlösung, in: W. H. Ritter (Hg.), Erlösung ohne Opfer? (BThS 22), Göttingen 2003, 146–156.

8 Schluss: Heilsentzug

Die Stellung des Priesters sowohl im kirchlichen als auch im religiösen Feld verwandelt sich auch dadurch von einer dominanten in eine dominierte, weil zentralen, einst erfolgreich durchgesetzten kirchlichen Heilsgütern und Heilswahrheiten, wozu auch die Vorstellung eines vorübergehenden oder dauerhaften postmortalen Heilsentzugsrisikos, also Purgatorium bzw. Hölle, gehört, die Zustimmung der Mehrheit der Laien sowohl im religiösen als auch im kirchlichen Feld,¹⁰³ und zwar auch seitens der Mehrheit der Priester in Deutschland selbst,¹⁰⁴ versagt wird. Innerhalb des kirchlichen Feldes ist die *illusio* erloschen, d. h. die Leidenschaft und der Ernst des „unbedingten Glaubens der Akteure an den Sinn und vor allem an den Wert des Spiels, an dem sie beteiligt sind“¹⁰⁵, an den (ehemaligen) heilsökonomischen Sinn kirchlichen Beziehungsgeschehens aus Priestern und Laien. Dieser basierte sowohl auf der Unterscheidung von Heil und Unheil, also auch der Annahme eines postmortalen Risikos, als auch auf der Leitdifferenz von lässlicher und schwerer Sünde. Mit dieser *illusio* auf Leben und Tod sind auch die Regeln des Umgangs mit den Heilsgütern, der *nomos*, erodiert sowie die *doxa* des kirchlichen Feldes, d. h. auch die Interpretation seiner Heilswahrheiten. Daraus ist gegenwärtig ein Kampf um die Legitimität der Heilswahrheiten und Heilsgüter, genauer gesagt, um die zur ehemaligen „Dominanz in diesem Spiel notwendigen Trümpfe“¹⁰⁶, um das Höllenrisiko angesichts schwerer Sünde entbrannt. Die Auseinandersetzung um das nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* hat diesen Dissens aus der Latenz gezogen und einen binnenkirchlich Kampf um die Definition einerseits der Heilswahrheiten und andererseits der sakramentalen Heilsgüter und um die Frage der Zuständigkeit der entspre-

¹⁰³ Vgl. M. N. Ebertz, Was glauben die Hessen? Ergebnisse einer Umfrage im Auftrag des Hessischen Rundfunks, in: ders., M. Schmidt-Degenhard (Hg.), Was glauben die Hessen? Horizonte religiösen Lebens, Berlin 2014, 11–82.

¹⁰⁴ Vgl. M. N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004; ders., Endzeitbeschränkungen. Zur Zivilisierung Gottes, in: E. Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i. Br. 2010, 171–189.

¹⁰⁵ Bongaerts, Verdrängungen (s. Anm. 1), 114.

¹⁰⁶ Bourdieu, Auflösung (s. Anm. 5), 231.

chenden Definitionsautorität befeuert.¹⁰⁷ Dieser Kampf betrifft außer dem Heilsgut des Ehesakraments auch das des Buß- und des Altarsakraments, ihr Verhältnis zueinander, die Zulassungsbedingungen, letztlich das Sakramentenverständnis, die Sakramentenordnung und die Regeln der Verteilung der Heilsgüter. Während die einen objektiv „heilsgefährdende“¹⁰⁸ Lebenszustände behaupten und Menschen im Dauerzustand der Todsünde verharren sehen, wenn sie im Blick auf die Laien die Lage der wiederverheirateten Geschiedenen beschreiben, und damit deren Exklusion aus der Eucharistiefeyer begründen, beklagen andere Akteure im kirchlichen Feld wie der Untersekretär des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte „schon länger“ und überhaupt die „Schwierigkeit“, „dass ein Begriff dessen fehlt, was Sünde, beziehungsweise was schwere Sünde ist.“¹⁰⁹ Offensichtlich sind nicht nur zwischen Priestern und Laien, sondern auch unter den Priestern selbst „die Koordinaten des traditionellen Sündendiskurses“¹¹⁰ zusammen mit den Koordinaten des traditionellen eschatologischen Diskurses kollabiert,¹¹¹ an denen sich andere noch scheinbar unbeirrt orientieren: „Die Zulassung zu den Sakramenten ist“, so Gerhard Ludwig Kardinal Müller,

„Teil des Sakraments und darum kann man nicht hier Katholiken im Stande der Todsünde die heilige Kommunion erlauben und dort nach den Bestimmungen anderer [Bischofs-]Konferenzen sie verweigern.“¹¹²

Zusammen mit der Debatte um die Frage, ob das Verbot der Frauenordination „göttlichen Rechts“, also irreversibel, sei, zeigen diese

¹⁰⁷ Vgl. M. N. Ebertz, Der Kampf um die Kirche – in der katholischen Kirche. Soziologische Perspektiven auf die Debatte um „Amoris laetitia“, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2 (1/2018) 1–18, in: <https://rdcu.be/Lq7u> (Download: 6.11.2019).

¹⁰⁸ G. L. Müller, „Barrieren abbauen“. Gespräch mit dem Präfekten der Glaubenskongregation, in: HerKorr 70 (6/2016) 17–22, hier: 20.

¹⁰⁹ M. Graulich, Spagat zwischen Einheit und Vielfalt. Interview mit R. Einig, in: Die Tagespost vom 21. April 2016, 5.

¹¹⁰ F.-X. Kaufmann, Vom Umgang mit Schuld in der Kirche. Zur Soziologie der Sünde, in: M. Meyer-Blanck u. a. (Hg.), Sündenpredigt (ÖSP 8), München 2012, 159–176.

¹¹¹ Vgl. M. N. Ebertz, Zivilisierung (s. Anm. 104).

¹¹² Müller, „Barrieren abbauen“ (s. Anm. 108), 21.

Auseinandersetzungen, „dass in der Kirche keine Einigkeit über den Gehalt der aus der Offenbarung abgeleiteten Normen besteht“, ja der „Geltungsgrund der Offenbarung [...] in der Kirche umkämpft“ ist.¹¹³ Das „Fehlen eines plausiblen und allgemein verpflichtenden sozialen Modells für die bleibenden, universalen menschlichen Transzendenzerfahrungen und für die Suche nach einem sinnvollen Leben“¹¹⁴, das dereinst Thomas Luckmann für das religiöse Feld insgesamt konstatierte, macht sich inzwischen als *horror vacui* auch im Zentrum der Kirche breit. Tatsächlich, so erkennt der soziologische Blick, erodiert im kirchlichen Feld „mehr als Strukturen“. Wer sich in einer solchen Lage noch auf den Propheten Jesaja stützt: „Gedenkt nicht des Früheren und achtet nicht auf das Vorige. Denn siehe, ich will ein Neues schaffen, jetzt wächst es auf, erkennt ihr's denn nicht?“ (Jes 43,18f.), der hat eine andere Perspektive als die eines Soziologen, aber auch eines Priesters eingenommen.

¹¹³ Vgl. Hahn, Kirchenrechtssoziologie (s. Anm. 7), 174.

¹¹⁴ T. Luckmann, Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002) 285–293 [Kursivsetzung im Original].

KIRCHE IM WANDEL

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 306

KIRCHE IM WANDEL



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

KIRCHE IM WANDEL

Ekklesiale Identität und Reform

Herausgegeben von
Stefan Kopp

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02306-4

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82306-0

Inhalt

Leben heißt sich wandeln	9
<i>Stefan Kopp</i>	
1. Vortheologische Wahrnehmungen	
Umfassender und tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel	15
<i>Renate Köcher</i>	
Die Entgrenzung des kirchlichen Feldes in der Gegenwart	30
<i>Michael N. Ebertz</i>	
Veränderungen verstehen. Wandel als philosophisches Problem	60
<i>Andreas Koritensky</i>	
2. Biblisch-historische Vergewisserungen	
Die Kirche als Migrantin. Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolkes	83
<i>Dominik Markl</i>	
Wie muss und kann die Kirche sich ändern? Ein neutestamentlicher Anfang	100
<i>Thomas Söding</i>	
Reform als Strukturprinzip der Kirche	120
<i>Franz Xaver Bischof</i>	

3. Systematisch-theologische Reflexionen

Was gilt in der Kirche? Über göttliches Recht und die Möglichkeit dogmatischen Wandels	145
<i>Michael Seewald</i>	
Weil Veränderung geschieht ... Warum Tradition und Innovation unaufgebbare Grundmodi kirchlicher Lehre sind und wie die Dogmatik dazu beitragen kann, beides für eine Reform der Kirche präsent zu halten . .	159
<i>Johanna Rahner</i>	
Vom <i>Corpus Christi</i> zur <i>Communio Sanctorum</i> . Kirche zwischen Katholizität und Reform	197
<i>Wolfgang Thönissen</i>	
Neuaufbruch in der Religionstheologie? Identität und Reform in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen	218
<i>Klaus von Stosch</i>	
Moralische Normen unter dem Anspruch ethischer Rationalität. Anmerkungen zu moraltheologischen Lern- und Einsichts- prozessen	239
<i>Jochen Sautermeister</i>	
Zeichen der Zeit – Zeichen des Wandels. „Modernisierung“ als Thema kirchlicher Veränderungsdiskurse	264
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Glaubwürdig Kirche sein. Subsidiarität <i>ad extra</i> und <i>ad intra</i>	287
<i>Ursula Nothelle-Wildfeuer</i>	

4. Praktisch-theologische Vertiefungen

Das Kirchenrecht – ein überzeitlicher Fels in der Brandung oder Wegbereiter der Veränderung?	313
<i>Rüdiger Althaus</i>	
„Nur wer sich ändert, bleibt sich treu.“ Liturgische Reformen als Auftrag für die Kirche	336
<i>Stefan Kopp</i>	
Gottesdienste des zweiten Programms. Warum Liturgie- reformen heute nicht reichen	359
<i>Winfried Haunerland</i>	
Die Weitergabe des Glaubens in Zeiten gesellschaftlichen Wandels	376
<i>Ulrich Riegel</i>	
Abschied von der Macht. Was sich in der pastoralen Praxis eigentlich verändert hat	399
<i>Herbert Haslinger</i>	
Strukturen verändern? – Menschen verändern? Eine pastoral- psychologische Analyse kirchlicher Wandlungsprozesse	427
<i>Christoph Jacobs</i>	
Autorinnen und Autoren	459

