

Michael N. Ebertz, Emmendingen

## *Getauft sein – Christ werden?*

### *Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte*

Im Zuge einer wachsenden Rationalisierung und Intellektualisierung der Verhältnisse der Menschen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu sich selbst wurden rituelle und damit auch liturgische Vollzüge Zug um Zug auf die Schattenseite der Geschichte gedacht. Als archaisches Relikt delegitimiert, hatte man den Ritus zum Vernunftwidrigen schlechthin gestempelt, als Regieanweisung der „heiligen Gaukler“ zur Lüge (d'Holbach), als frommes Spielwerk zum moralisch unwerten Afterdienst (Kant), als Kollektivopium zur Ideologie, d.h. zur Aufklärungs-, Handlungs-, Revolutions- und Emanzipationsblockade (Marx; Engels), als universelle Zwangsneurose zur Krankheit (Freud) und schließlich als unreife Ablenkung des Menschen von seiner eigentlichen religiösen Erfahrung in der solitären Existenz (James; Whitehead). Doch aller kirchenexternen Religionskritik zum Trotz und trotz kirchenintern nachhaltig postulierter „Einsicht“, der heutige Mensch sei „zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig“ (Guardini) – innerhalb wie außerhalb der Kirchen haben sich Riten (wenn auch nicht alle) zäh behauptet und sogar neu entwickelt. Auch der moderne Mensch ist, so meine ich, durchaus ritен- bzw. liturgiefähig, aber unter seinen Bedingungen.

#### *1. Die Nachfrage nach rituellen Angeboten der Kirche*

Überblickt man z. B. die Entwicklung der kirchenbezogenen Religiosität seit den 50er Jahren bis heute, fallen allerdings in allen europäischen Ländern *gegenläufige Trends* auf: Bei steigenden Kirchaustrittsmeldungen und -neigungen, sich ausbreitender Ignoranz kirchlichen Basiswissens, bei abnehmender Akzeptanz kirchlicher Glaubenssätze und einer wachsenden „religiösen Vagabondage“, also florierenden Suche nach religiösem Erleben außerhalb der Kirchen, verzeichnen sie eine relativ stabile Nachfrage nach rituellen Angeboten.

Freilich wird man auf der *rituellen Dimension* differenzieren müssen und *ebenfalls einen gegenläufigen Trend* deutlich erkennen. Nach wie vor wächst nämlich die Schere zwischen der Teilnahme an der Sonntagsmesse einerseits und der Teilnahme an kirchlich offerierten Riten der Lebenswende (Taufe, Hochzeit und Beerdigung) andererseits.<sup>1</sup> Der Sonntagsgottesdienst der evangelischen Kirche in Deutschland wird von ca. 4 Prozent ihrer Mitglieder besucht – mit deutlicher Rückläufigkeit inzwischen in den Landgemeinden. Die Teilnehmerschaft an der Sonntagsmesse ist weiter kontinuierlich gefallen, und zwar auf 17 Prozent der katholischen Kirchenmitglieder (1998). Auch in Österreich hat sich die Zahl der Messbesucher seit 1970 in etwa halbiert, ist sie doch inzwischen auf 967 000 (1998) gesunken, erstmalig auf weniger als eine Million – dies entspricht einer Kirchgängerquote von 16 Prozent! (s. Salzburger Nachrichten vom 9.10.1999) Eine Gallup-Umfrage von 1999 hat sogar eine Quote von nur 14 Prozent ermittelt (s. Die Tagespost vom 18.12.1999).

<sup>1</sup> S. hierzu und zum Begriff des Ritus überhaupt: M. N. EBERTZ, Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen. In: *Diakonia* 24 (1993) 252–259.

Damit nähern sich die Kirchenbesucher-Frequenzen der katholischen Kirche deutlich derjenigen auf evangelischer Seite an – ein Vorgang, der angesichts der fortwährenden alterslastigen Altersstruktur der Gottesdienstbesucher<sup>2</sup> wohl in den nächsten 10 bis 15 Jahren in vielen Bistümern vollzogen sein wird. Relativ neu ist, dass Kinder unter 10 Jahren in den Gottesdienstgemeinden nicht mehr überrepräsentiert sind. Zudem bestätigt sich empirisch die Ahnung, dass Generationen, einmal in die höheren Lebensjahre gekommen und mit dem Wissen um den nahenden Tod konfrontiert, ihr in jüngeren Jahren eingeübtes rituelles Teilnahmeverhaltensmuster nicht ändern werden. Im Zehnjahresabstand durchgeführte differenzierte Kirchenbesucherzählungen belegen nämlich, dass die Kohorten „in ihrer Teilnahmequote fast konstant geblieben sind [. . .]. Die im jungen Erwachsenenalter ausgeprägten Beteiligungsmuster bleiben also weitgehend stabil. Damit ‚wandern‘ aber mit der Zeit die von Kohorte zu Kohorte immer niedrigeren Beteiligungsquoten nun gewissermaßen durch die Generationen, während die hohen Beteiligungsquoten der älteren Generationen nach und nach wegfallen [. . .]. Die Kirchenbesucher erhalten auf Dauer geringeren ‚Nachwuchs‘“<sup>3</sup>.

## 2. Asymmetrische Nachfrage nach rituellen Angeboten

Während die Teilnahme an den „ekklesiastischen“ Riten, insbesondere an der Sonntagsmesse, aber auch an der Jahresbeichte und Osterkommunion, rückläufig ist, erfreuen sich die sogenannten Riten der Lebenswende (Taufe, Hochzeit und Beerdigung) nach wie vor großer Nachfrage. Sie werden hoch geschätzt, auch in der jüngeren Generation, ja sie sind inzwischen zum Hauptgrund für die Kirchenmitgliedschaft geworden. Die absolute Mehrheit der katholischen wie der evangelischen Kirchenmitglieder (1995: 57 bzw. 58 Prozent) beantwortet nämlich die Frage nach dem subjektiven Nutzen der Kirche („was einem die Kirche bringt, was man Positives für sich herauszieht“) dahingehend, „daß man wichtige Ereignisse im Leben kirchlich feiern kann, z. B. Hochzeit, Taufe“<sup>4</sup>. Der höchsten Wertschätzung erfreut sich allerdings nach wie vor die Beerdigung. Als „religiöse Feier“ wird sie übrigens selbst in den ostdeutschen Bundesländern von einer Mehrheit von 53 Prozent der Bevölkerung, also auch von Konfessionslosen, für wichtig erachtet.<sup>5</sup> Der traditionelle Verweisungszusammenhang von Sterben, Tod und Religion hat sich also selbst bei der Bevölkerungsmehrheit in Ostdeutschland, für die Konfessionslosigkeit auch ein Ausdruck sozialer Konformität ist, noch nicht völlig aufgelöst. Die kirchliche Bestattungsquote zeigt an, dass nach wie vor beinahe alle verstorbenen Katholiken kirchlich beerdigt werden. Auf evangelischer Seite liegt sie auf einem ähnlich hohen Niveau. Leicht gestiegen sind die Taufbereitschaft und die Taufquoten; wenn beide Elternteile katholisch sind, wurden in den 90er Jahren Spitzenwerte von 99 Prozent erreicht. Ist wenigstens ein Elternteil Kirchenmitglied, dann gilt auch heute, dass mehr als 90 von 100 Kindern auch getauft werden, evange-

<sup>2</sup> Vgl. E. NOELLE-NEUMANN – R. KÖCHER, *Die verletzte Nation*. Stuttgart 1987, 176ff; IKSE [Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen], *Gottesdienstteilnehmer in Oberhausen*. Essen 1995; EMNID, *Was glauben die Deutschen?* Tabellenband. Bielefeld 1997, 73.

<sup>3</sup> IKSE [Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen], *Zur pastoralsoziologischen Situation im Bistum Essen. Daten und Überlegungen*. Essen 1986, 25ff.

<sup>4</sup> Vgl. E. PIEL, *Die Kirchenkrise in soziologischer Sicht*. In: *Die Kirchenkrise. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1996“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.* Hg. F. Breid. Steyr 1996, 951, hier 48f.

<sup>5</sup> S. Institut für Demoskopie Allensbach, *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie*. Allensbach – München 1993, 200.

lisch oder katholisch. Der Anteil der Taufen von Kindern, die älter als ein Jahr alt sind, wächst allerdings (in der katholischen Kirche auf über 10 Prozent) an. Diese Taufaufschübe, also sich ausdehnende Zeitspannen zwischen Geburt und Taufe, sind verstärkt in Groß- und Hochschulstädten registrierbar, in den städtischen Peripherie- und in ländlichen Neubaugebieten, werden aber – im Unterschied zur evangelischen Kirche – kaum über das 7. und weitaus seltener noch über das 14. Lebensjahr hinaus vorgenommen, was vermutlich auch im Kontext der Erstkommunion bzw. der Konfirmation zu sehen ist – kirchliche Riten, die sich ebenfalls beide einer weitgehend ungebrochenen Nachfrage erfreuen.<sup>6</sup> Der Anteil der Personen, die bei der Taufe 18 Jahre und älter waren („Erwachsenentaufen“), entspricht auf katholischer Seite ziemlich genau einem Prozent aller Taufen.

### 3. Asymmetrische Nachfrage nach Riten der Lebenswende

Allerdings zeigt sich auch bei den Riten der Lebenswende eine *Scherenentwicklung*. In den 90er Jahren sind in Deutschland die kirchlichen Eheschließungen weiter rückläufig. 1994 werden gerade noch die Hälfte (51,3 Prozent) der Ehen kirchlich geschlossen, wenn wenigstens ein Partner katholisch oder evangelisch war. Auch wenn beide Partner katholisch sind, sinkt der Anteil derer, die sich kirchlich trauen lassen, zwischen 1989 und 1995 weiter, und zwar von gut 67 auf knapp 63 Prozent. Die Abweichung von den kirchlichen Normen nimmt also auch und gerade in diesem rituellen Bereich zu. Somit zeigt die praktische Nachfrage nach den kirchlichen Riten der Lebenswende einerseits noch ein deutlich hohes quantitatives Niveau, andererseits aber auch Einbrüche in demjenigen Bereich, der die private Lebensführung mit normativen Ansprüchen (z.B. mit dem Versprechen auf Lebenslänglichkeit der Ehe) „beschwert“.

### 4. Die Familialisierung kirchlicher Riten

Auffällig ist außerdem, dass sich die subjektiv gemeinte Bedeutung, welche eine große Zahl der Befragten mit dem Eintrittsritus der Taufe, aber auch mit anderen Riten der Lebenswende verbinden, immer weniger mit ihrem „institutionell gefassten Sinn“ deckt. Zumindest lassen Befragungen der EKD diesen Schluss zu. Wenn auch in diesen Befragungen nach der Bedeutung der Taufe scheinbar rein kirchenoffizielle Aspekte der Kindertaufe weiterhin vorherrschen, so ist doch zu registrieren, wie ein anderes, sozusagen „familienreligiöses“ Deutungsmuster der Taufe zwischen 1982 und 1992 einen deutlichen Zuwachs erlebt hat. Die größten Steigerungsraten weisen nämlich die Formulierungen „Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier“ (Zuwachs von 40 auf 62 Prozent) und „Mit der Taufe wird der Beginn des Lebensweges gefeiert“ (Zuwachs von 56 auf 72 Prozent) auf, womit „die Bedeutung der Taufe als lebens- und familiengeschichtliche Wegmarke im Bewußtsein der Kirchenmitglieder stark zugenommen“ hat. „Sie bleibt zwar“, so heißt es im Kommentar der EKD-Studie weiter, „zuallererst der Aufnahme ritus der Kirche, doch ist sie zugleich erheblich mehr: Familienfest und Feier des Lebens, Voraussetzung für religiöse Begleitung an lebensgeschichtlichen Übergängen, Schutzritual zur Abwehr bedrohlicher Schicksalsmächte“<sup>7</sup>. Auch auf katholischer Seite ist in der Primärerfahrung beobachtbar, dass sich Eltern und Verwandte häufig gegen theologisch entschiedene Versuche, die Taufe ihrer Kin-

<sup>6</sup> Einbrüche sind dagegen auf katholischer Seite auszumachen bei der Firmung.

<sup>7</sup> EKD, *Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder*. Hannover 1993, 16ff.

der zur Angelegenheit der kirchlichen Gemeindereligiösität zu erklären und dies durch den Taufvollzug im Rahmen eines sonntäglichen Gottesdienstes zum Ausdruck zu bringen, wehren, da sie die Taufe eben als eher private, wenn nicht intime Familienangelegenheit empfinden. Auch die Frage nach der Bedeutung der Konfirmation fördert ähnliche Tendenzen wie die Tauffrage zutage: „Die Konfirmation wird zunehmend als Familienfeier interpretiert“, womit „der Beginn eines neuen Lebensabschnitts festlich inszeniert werden soll. Als solche ist die Konfirmation „eine gute alte Tradition“, die man gewahrt wissen will. Formulierungen, in denen die konfessorische, die kirchenoffizielle Bedeutung der Konfirmation zum Ausdruck kommt, „[. . .] finden hingegen deutlich weniger Zustimmung als noch 1982“<sup>8</sup>. Noch für eine andere, die Taufe betreffende Formulierung, die auf ein gewachsenes Lebenschancen-Kalkül im Kirchenmitgliedschaftsverhältnis verweist, ist ein hoher Zustimmungszuwachs von 31 auf 50 Prozent registrierbar: „Ein Kind wird getauft, damit ihm für die Zukunft nichts verbaut wird“. Das Statement „Ein Kind wird getauft, damit es später kirchlich getraut werden kann“, weist ebenfalls gestiegene Zustimmungswerte auf (von 58 auf 69 Prozent). Für die Mehrheit ihrer Mitglieder scheint Kirche noch interessant zu bleiben, für die Schwachen und die an den Grenzen des Lebens. Die Reproduktion der Kirchenmitgliedschaft wird darüber zwar noch weitgehend sichergestellt, aber die konkrete Ausgestaltung des Mitgliedschaftsverhältnisses wandelt sich. Aus den Kirchenmitgliedern scheinen mehrheitlich „Kunden“ zu werden, die aus dem kirchlichen Panorama der Riten diejenigen aussuchen, die ihrem eigenen „Nutzen und Frommen“ und dabei vor allem der religiösen Bestätigung und Sakralisierung der familialen Identität dienen – Kunden mit einer Familienbrille. Gefragt, was sie für wichtig im Leben halten, setzen die meisten Menschen die Familie an erste Stelle. Sie ist mit höchsten Glückserwartungen versehen. Religion und Kirche sind aus ihrer Perspektive auf die Ränge verwiesen, untergeordnete Lebensbereiche, die der Familie und ihrer Bestätigung, ja Sakralisierung zu dienen haben. Kirche wird zunehmend in die Regie der Familien genommen, die umgekehrt jede Instrumentalisierung der Familie im Dienste der Kirche als Eingriff in die inneren Angelegenheiten abwehren. An der Kirchenreligion scheint eine neuartige „Familienreligion“ zu partizipieren – subsidiär und parasitär.

In diese „Familialisierung“ der kirchlichen Ritenangebote fügt sich übrigens auch die ansteigende Teilnahme an Gottesdiensten an Heiligabend ein. Nach der im Amtsblatt der EKD 1999 veröffentlichten Statistik haben 1996 33 Prozent der Kirchenmitglieder (in Ostdeutschland 53 Prozent) einen solchen Heiligabendgottesdienst besucht, das ist das Achtfache der durchschnittlichen Gottesdienstbesucher an Sonntagen. Selbst am Karfreitag gehen mit 4,8 Prozent kaum mehr als sonntags in den evangelischen Gottesdienst. Dass die meisten Kirchenmitglieder Weihnachten als das höchste Fest im Jahr empfinden, steht nicht im Einklang mit dem kirchenoffiziellen Festkalender, demgemäß für die römisch-katholische Kirche das österliche Auferstehungsfest und für die protestantische Kirche eben der Karfreitag als höchstes religiöses Fest im Jahr gelten. Der Besuch des Weihnachtsgottesdienstes scheint aus der Perspektive der meisten Kirchenmitglieder in einer engen Verbindung zu stehen mit ihren primären sozialen Beziehungen, Bindungen und Relevanzen in der Familie. Die weihnachtliche Kirchgangsneigung wächst, wenn man eine eigene Familie gegründet bzw. Kinder im Haushalt wohnen hat. Auch wenn man noch andere demoskopische Befunde über die Ansichten vieler Kirchenmitglieder über Jesus Christus („Sohn Gottes“ oder

<sup>8</sup> Ebd. 18f.

„nur Mensch“?) hinzunimmt, verstärkt sich die Vermutung, dass es einer großen Zahl weihnachtlicher Gottesdienstbesucher nicht nur oder sogar weniger um ein kirchenoffizielles Bekenntnis zur Geburt und Menschwerdung des „Gottessohnes“ geht, sondern auch und primär um ein latentes Interesse an der spezifisch religiösen Bestätigung, Erneuerung und Überhöhung eines zentralen Ausschnitts ihrer sozialen Identität: der an Weihnachten ja sozusagen automatisch mitgefeierten Gründung einer Familie.

### 5. Zweiseitige Riten – Asymmetrie der Perspektiven

Dieser Doppelbezug mit seinem starken Akzent auf der eigenen Lebenswirklichkeit, der typisch ist für Volksreligiosität, für populäre Religiosität<sup>9</sup>, scheint mir ein entscheidender Schlüssel für die Beantwortung der Frage zu sein, weshalb bestimmte Riten der Kirche nachgefragt werden und andere nicht. Auch noch in anderen Bereichen ritueller Praxis finden wir einen solchen Doppelbezug mit seinem starken Akzent auf den typischen subjektiven Bezügen und Relevanzen wieder. So hat sich zum Beispiel religiöses Brauchtum dort am besten erhalten, „wo es noch eine wichtige Rolle für den Zusammenhalt des ganzen Sozialgefüges spielt [ . . . ], wo der Brauch zu einem Element örtlicher Kultur“ (Walter Heim), der lokalen Kollektividentität geworden ist. In St. Peter im Schwarzwald etwa ist die Kirche nicht sonntags voll, sondern dann, wenn jemand aus dem Dorf gestorben ist. Auch die Wallfahrt der Heimatvertriebenen ist nach volkskundlichen Beobachtungen „entstanden und zu ihrer großen Entfaltung gelangt, weil sie eine [ . . . ] Doppelfunktion hatte: eine allgemein religiöse und eine spezielle/auf das Schicksal der heimatlos Gewordenen bezogene“ (Georg Schroubek), einen zentralen Teil ihrer biographischen Identität zum Ausdruck bringende. Und selbst – nach den üblichen Maßstäben „kirchenferne“ – Rocker besuchen dann, wenn ein Mitglied der Gruppe bei einem Motorradunfall ums Leben kommt, einen Gottesdienst, sofern es Kirchengemeinde und Pfarrer verstehen, sich auf ein solches Geschehen einzulassen. Das rituelle Angebot der Kirche wird dann an einem solchen Punkt der Transzendenzerfahrung „ebenso fraglos akzeptiert, wie es auch bei den sogenannten randständigen Christen der etablierten Welt der Fall ist“ (Friedhelm Mennekes). Es ist nicht zufällig, sondern Ausdruck dieses Zusammenhangs, dieses Doppelbezugs mit seinem starken Akzent auf den subjektiven Bezügen und Relevanzen, dass Jugendliche bzw. die AG Katholische Jugend in St. Pölten derzeit die Forderung nach einer stärkeren Repräsentanz ihrer Ästhetik in der Messe erheben. Sie fordern diesen Doppelbezug massiv ein, auch wenn sie im konkreten Fall über das Ziel hinausschießen sollten (s. Die Tagespost vom 11.9.1999). Es liegt eine Asymmetrie der Perspektiven zwischen den offiziellen Repräsentanten und den Funktionsträgern der Kirche einerseits und vielen, ja der Mehrheit der Kirchenmitglieder andererseits vor. Während die Funktionsträger der Kirchen ihre Erwartungen gegenüber den Kirchenmitgliedern vor allem auf deren Befolgung ekklesiastischer Kriterien und Normen richten und diese etwa am sonntäglichen Kirchengang messen, konzentrieren sich die Erwartungen der Mehrheit der übrigen Kirchenmitglieder um den Gesichtspunkt, ob die kirchlichen Deutungsschemata und symbolischen Handlungen ihnen helfen zu verstehen und selbst verstanden zu werden, ob sie ihnen helfen, ihre Interaktionen fortzuführen und

<sup>9</sup> Vgl. M. N. EBERTZ – F. SCHULTHEIS, Populäre Religiosität. In: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hg. diess. München 1986, 11–52.

ihre jeweilige „Lebenssituation zu bestehen und festlich zu begehen“<sup>10</sup>, und zwar unabhängig von sonstigen kirchlichen Bedingungen des Christwerdens, die über das Getauftsein und die Zahlung von Kirchensteuern oder Kirchenbeiträgen hinausgehen.

Umgekehrt kann formuliert werden: Wo jener Doppelbezug schwach ist, der Kirchenbezug im Ritus einseitig vorherrscht und/oder der Lebensbezug blass bleibt, diesem nicht dienlich ist, ja mit ihm in Widerspruch gerät oder zumindest als blass bleibend, undienlich und widersprüchlich erlebt bzw. erwartet wird, sinkt die rituelle Nachfrage, wächst die rituelle Distanz. Dies gilt für die Sonntagsmesse ebenso wie für die Ohrenbeichte; und dies gilt zunehmend auch für die kirchliche Trauung, in der normative Ansprüche formuliert und Bestandteile kirchlicher Ehe- und Sexualmoral assoziiert werden, die aus der Sicht vieler Menschen nicht mehr akzeptabel sind.<sup>11</sup> Die Kirchendistanz kann sogar zum Kirchenaustritt führen, wenn die Erwartungen von Kirchenmitgliedern an die Riten der Lebenswende enttäuscht werden. Die in der Kirche Verantwortlichen können solche Erwartungen verfehlen oder ignorieren, können Vertrauen verspielen, ja zerstören, wenn sie etwa die Gewährung der rituell kommunizierten göttlichen Gnade allein an ekklesiastische, also kirchenlogische oder theologische Bedingungen knüpfen oder die passagerituellen Vollzüge so vollziehen, dass sie von den Adressaten als mangelnde Relationierung auf deren Probleme oder sogar als „lieblos“, „pietätlos“, peinlich, diskriminierend und die Ehre der Familie verletzend gedeutet werden.<sup>12</sup> Sie verletzen dann soziale Tauscherwartungen, was sich in der lebensweltlichen Sprache vieler Kirchenmitglieder vielleicht so formulieren lässt: „Ich habe immer meine Kirchenbeiträge bezahlt, aber nie etwas von der Kirche verlangt. Jetzt will ich einmal im Leben etwas von ihr haben, und es wird mir verweigert oder verhunzt.“

Ein weiterer Aspekt der Antwort auf unsere Frage scheint mir in Folgendem zu liegen: Bei den Riten der Lebenswende handelt es sich um solche symbolischen Handlungen, die gleicherweise von den katholischen wie den evangelischen Kirchenmitgliedern auf ihre Weise erfüllt werden, von den Kirchen zwar mit spezifisch konfessionellen christlichen Inhalten „gefüllt“ werden, aber als rites de passage (van Gennep) eine allgemeine religionsgeschichtliche Verbreitung gefunden haben. Man kann deshalb auch sagen: *Je konkreter Riten Inhalte von Glaubenssätzen symbolisieren, je näher und ausschließlicher sie einem spezifisch christlichen bzw. konfessionellen Gedankengut stehen, desto geringer ist ihre Akzeptanz. Je allgemein-religiöser diese Inhalte symbolisiert werden, desto größer ist die Akzeptanz.*

## 6. Ein neuer Integrationsmodus der Kirche

Es sind also auf katholischer Seite nicht von ungefähr die spezifisch ekklesiastischen Normen wie Sonntagsmessbesuch, Osterkommunion und Ohrenbeichte, außerdem noch die Fast- und Abstinenzgebote, welche an handlungsleitender und -verpflichtender Kraft verloren haben. Die Akzeptanz der Kirchen als caritativer oder diakonischer Sozialkirche und nicht zuletzt ihre Akzeptanz als Passageritenkirche scheinen die beiden Nahtstellen zu sein, auf die sich die Integrationskraft beider Kirchen in den westeuropäischen Gesellschaften weitgehend reduziert, worüber also ihr Funktionieren als eine soziale Einheit noch weitgehend sichergestellt wird. Man wird deshalb weniger von einer Desintegration der Kirche,

<sup>10</sup> M. NÜCHTERN, Gelegenheit macht Kirche. In: Korrespondenzblatt 109 (1994) 49–52, hier 49.

<sup>11</sup> S. Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen. Hg. Deutsche Bischofskonferenz. Bonn 1993, 110f.

<sup>12</sup> Vgl. G. SCHMIED, Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch. Mainz 1994, 18ff.

allenfalls von einem Wandel ihrer Integrationsmodi sprechen können. Der Mechanismus von Angebot und Nachfrage caritativ-diakonischer und passageritueller Dienstleistungen scheint als neuer Integrationsmodus auch auf katholischer Seite an die Stelle der Integration der Kirche über Glaubensgehorsam und rituelle Normobservanz getreten zu sein.<sup>13</sup>

Jener – gerade für die katholische Kirche neuartige – Integrationsmodus über Angebot und Nachfrage von familialen Passageriten wird somit konfessionell wie religiös relativ unspezifisch, damit aber auch äußerst prekär und labil. Abgesehen von anderen Folgeproblemen, wird das kirchliche Ritenangebot nämlich im Prinzip substituierbar und in eine wachsende Konkurrenz hineingezogen. So wird auch und gerade nach der deutschen Einigung für die Westdeutschen verstärkt erlebbar, dass viele Menschen an den Wendepunkten des Lebens auch ohne die Kirche auskommen, rituelle Vollzüge – zum Beispiel Beerdigungen – auch ohne Pfarrer vollziehbar sind und freigewerbliche „Ritendesigner“ diesen Service ebenso „gut“, wenn nicht „besser“ erbringen können, indem sie Riten enger auf die lebensgeschichtliche Situation zuschneiden und differenzieren – auch ästhetischen – Ansprüchen Rechnung tragen. Inzwischen haben sich auch Westdeutschland jenseits von Gemeinde- und Kirchenstrukturen – führend scheinen hier die Niederlande zu sein – freischaffende Philosophen und Theologen niedergelassen, die über kommerzielle Agenturen die Nachfrage nach „Seelsorge“ bedienen und also gegen Geld eine „spirituelle Beratung“ oder individuelle Bearbeitung und Durchführung persönlicher Riten als „unterstützende, bestärkende und erweiternde Bereicherung“ in „besonderen Lebenszeiten“ (von der Geburt bis zum Tod) anbieten, wie es zum Beispiel in einem einschlägigen Werbeprospekt des Hamburger „Interim Instituts“ von Klaus Behner, einem ehemaligen, inzwischen aus der Kirche ausgetretenen katholischen Priester, heißt. Auch im Münchener Raum sollen sich vom Dienst suspendierte katholische Priester zusammengeschlossen haben, die für rituelle Serviceleistungen angefordert werden können.

Für solche „Seelsorger als Unternehmer“ scheint sich auch von der Nachfrageseite ein zukunftssträchtiger Ritenmarkt aufzutun. Inzwischen kann es sich z. B. in Gesamtdeutschland wie in Westdeutschland mehr als jeder Dritte (37,9 bzw. 36,8 Prozent) vorstellen, bestimmte Rituale oder Segenshandlungen auch von nicht-kirchlichen Anbietern in Anspruch zu nehmen. Zwar ist das Interesse daran größer bei den Konfessionslosen (43,9 Prozent), aber es ist auch unter evangelischen wie katholischen Kirchenmitgliedern (Männern wie Frauen) gleichermaßen weit verbreitet (36,7 Prozent). Es wächst unter denjenigen, die selten oder nie zur Kirche gehen (42 Prozent) und ist am stärksten ausgeprägt in den jüngeren Generationen. Während es sich nur jeder Vierte der über 60jährigen vorstellen kann, bestimmte Rituale oder Segenshandlungen auch von nicht-kirchlichen Anbietern in Anspruch zu nehmen, ja diese Vorstellung dort auf massive Ablehnung stößt (59,4 Prozent), kann dies heute von den unter 30jährigen beinahe jeder Zweite akzeptieren (45,5 Prozent). Von den 30–39jährigen sind es kaum weniger (42,9 Prozent). Diejenigen, die dies ablehnen, sind in der jüngsten Altersgruppe bereits in der Minderzahl (43,6 Prozent). Im übrigen sind es eher die höher Gebildeten, Berufstätigen und Besserverdienenden, für die eine solche Substitution kirchlicher durch nicht-kirchliche Ritenanbieter in Frage käme<sup>14</sup>, somit diejenigen, welche die meisten Kirchensteuern zahlen.

<sup>13</sup> Vgl. M. N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*. Frankfurt 1998, bes. 290ff.

<sup>14</sup> Vgl. EMNID (s. Anm. 2) 57.

Angesichts eines solchen, im Generationswandel veränderten Nachfragepotentials, aber auch angesichts des wachsenden Konkurrenzangebotes auf dem Markt der Weltanschauungen im allgemeinen und der rituellen und sozialen Dienstleistungen im besonderen wächst die Wahrscheinlichkeit, dass auch in Zukunft unter den Kirchenmitgliedern der Sozialtyp des religiösen „Kunden“ an Bedeutung gewinnt, der situativ, fallweise und punktuell die vor allem caritativen und rituellen Angebote der zur Dienstleistungsorganisation sich wandelnden Kirche nachfragt, diese eigensinnig synkretistisch uminterpretiert und dabei einem zur Minderheit werdenden Pol aktiver kirchen- bzw. gemeindebezogener Religiosität mit ihrem kontinuierlichen und interaktiv dichten kirchlichen Gemeinschaftsleben gegenübersteht. Damit wächst auch die Wahrscheinlichkeit, dass die Kirche als diakonisch-caritative und rituelle Dienstleistungsorganisation die zumindest vorherrschende kirchliche Sozialgestalt der überschaubaren Zukunft sein wird, auch wenn dies nicht dem offiziellen Selbstverständnis der Kirchen entsprechen mag. Wenn die Kirchen sich nicht auf eine sektenähnliche Subkultur zurückziehen, sondern auf dem wachsenden religiösen Ritenmarkt bestehen wollen, werden sie künftig ihre rituellen Leistungen einer stärkeren Qualitätsprüfung und -sicherung unterziehen müssen. Auch sind sie herausgefordert, die deduktive Einseitigkeit kirchlicher Riten aufzubrechen und die symbolisierte Dogmatik zu symbolisierter Lebensrelevanz, sozusagen zum „rituellen Dialog“ werden zu lassen. Wo hier die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen liegen, ist mit theologischer und seelsorgerischer Phantasie und Verantwortung, freilich nicht soziologisch und auch nicht psychologisch zu entscheiden.

Gleichwohl möchte ich sieben Thesen riskieren, die auch Antworten auf die allfällige Frage nach der Praxisorientierung Richtung geben könnten. Die Thesen stellen ein Plädoyer dar:

## 7. Für eine Kasualisierung der Gottesdienste

7.1 Riten sind zwar nicht die einzige Dimension einer Religion und auch nicht des Christentums, das ja auch das Wissen darüber pflegt, dass Gott auch im Mitmenschen erfahrbar ist. Riten sind aber ein zentrales kommunikatives „Profilmerkmal“ von Religion und deshalb auch in der Lage, gesellschaftlich ihren komparativen Vorteil zu sichern – im Vergleich von Religion und anderen Daseinsbereichen wie Wirtschaft, Politik, Familie, Bildung. Weder der Lobpreis, noch das Bittgebet, weder die Predigt, noch das Opfer, weder das Sakrament oder die Sakramentalie, noch die geistliche Ekstase, um die sechs rituellen Grundformen zu nennen, die jüngst Bernhard Lang herausgestellt hat<sup>15</sup>, sind profilgebend oder spezifisch für Wirtschaft, Politik, Familie, Bildung usw. Interkonfessionell dürfte sich hier ein komparativer Vorteil der katholischen Tradition mit ihrer „rituellen Unverschämtheit“ erweisen.

7.2 Das Rituelle bzw. die sechs rituellen Grundformen des Ritualen (Lobpreis, Bittgebet, Predigt, Opfer, Sakrament, geistliche Ekstase) gilt es, in ihrem Eigensinn ernst nehmen, ohne sie zu instrumentalisieren für andere Zwecke, sei es für den Gemeindeaufbau oder die Rekrutierung von Mitgliedern für kirchengemeindliche Gruppen oder für kirchenpolitische Zwecke. Das Ernstnehmen des Ritualen drückt sich auch im Rekrutierungsverzicht aus, nicht zuletzt auch im Bemühen um die „Qualitätssicherung“ des rituellen Vollzugs. Die Qualitätssicherung der liturgischen Handlungen ist eine der ganz großen Herausforderungen der Kirche der nächsten Jahre.

<sup>15</sup> B. LANG, „Heiliges Spiel“. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München 1998.

7.3 Riten sind aus- und aufzubauen, zu entwickeln und weiterzuentwickeln, auch und gerade jenseits von Eucharistiefeier und Abendmahl bzw. den üblichen Sonntagsgottesdiensten; d. h. auch solche liturgische Handlungen, die alle Getaufte gestalten und denen sie auch als theologische Laien vorstehen können: Wiederentdeckung und Entfaltung der Tradition der Sakramentalien; Ausbau von Riten auch entsprechend der neu entstandenen Passagen: Wohnortswechsel; Übergang von Erwerbstätigkeit in die Verrentung, auch in die Arbeitslosigkeit; Übergang in die (nacherlerliche) Phase des leeren Nests; Annäherungsriten an das Christentum (wie im Dom zu Erfurt!). Damit verbunden wäre auch die theologische Rehabilitation des religiösen Augenblicks.

7.4 Liturgie in der fortgeschrittenen Moderne hat zielgruppendifferenziert bzw. zielgruppenorientiert, d. h. auch – was oft vergessen wird – adressatenorientiert zu sein. Auch die Grundformen des Rituellen (Lobpreis, Bittgebet, Predigt, Opfer, Sakrament oder Sakramentalie, Ekstase) sind je nach Anlass und Relevanzen der Zielgruppe unterschiedlich zu gewichten und von den Adressaten her auszugestalten.

7.5 Liturgie heute und morgen hat der Individualisierung des modernen Menschen und seiner Subjekt-, d. h. auch Biographie-Orientierung Rechnung zu tragen, ohne die kollektive und standardisierende Seite des Ritus aufzulösen.

7.6 Dies heißt freilich nicht, dass sich die Gottesdienste ausschließlich an den Rezipientenwünschen zu orientieren haben, gar an „Kundenwünschen“, was ja in der Sprache der Ökonomen nichts anderes heißt, als die Transaktionspartner zu Zahlungen, zur Öffnung ihres Bankkontos zu veranlassen. In Analogie könnte man hier allenfalls davon sprechen, dass es in den Riten darum zu gehen hat, die Adressaten in ihrer anthropologisch immer vorhandenen Transzendenzöffnung zu stärken und christlich auszurichten.

7.7 Liturgie heute und morgen hat in allen ihren Grundformen milieuentwickelt zu sein, d. h. auch den ästhetisch differenzierten Erwartungen zu genügen.<sup>16</sup> Die kirchlichen Verantwortlichen für und von Riten, die diese gewachsene Ästhetisierung des Zusammenlebens und seine differenzierte Ausprägung im Zusammenleben nicht akzeptieren und operationalisieren, sollten nicht überrascht darüber sein, dass sie und ihre Riten nicht akzeptiert werden.

Will man das Gesagte bündeln und auf eine Linie bringen, dann lässt sich sagen: Die Riten der Kirche, will sie „Kirche“ bleiben und sich nicht in eine „Sekte“ transformieren, ihre Grundformen des Lobpreises, des Bittgebets, der Predigt, des Opfers, des Sakraments oder der Sakramentalie sowie der geistlichen Ekstase, wären zunehmend auch zu begreifen als kommunikative Herstellung günstiger Bedingungen, dass „Frömmigkeit“, die schon da ist und christlich anschlussfähig ist, sich zeigen und kultivieren kann. Sie wäre zu begreifen als Teil einer von mir an anderer Stelle skizzierten „Kommunikationspastoral der Zwischenräume“<sup>17</sup>, die den Satz Bischof Klaus Hemmerle ernst nimmt<sup>18</sup>: „Laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“

<sup>16</sup> Vgl. M. N. EBERTZ (s. Anm. 13) 260ff.

<sup>17</sup> Vgl. M. N. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*. Freiburg 1999.

<sup>18</sup> K. HEMMERLE, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an? In: DERS., *Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns* (= Ausgewählte Schriften, 4). Freiburg 1996, 324–339.