

## Kirche und Glauben im gesellschaftlichen Wandel

Gabriel, Karl

Veröffentlichungsversion / Published Version

Arbeitspapier / working paper

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gabriel, K. (2000). *Kirche und Glauben im gesellschaftlichen Wandel*. (Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor, 8). Münster: Universität Münster, FB Erziehungswissenschaft und Sozialwissenschaften, Institut für Politikwissenschaft Civil-Society-Network. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-356612>

### Nutzungsbedingungen:

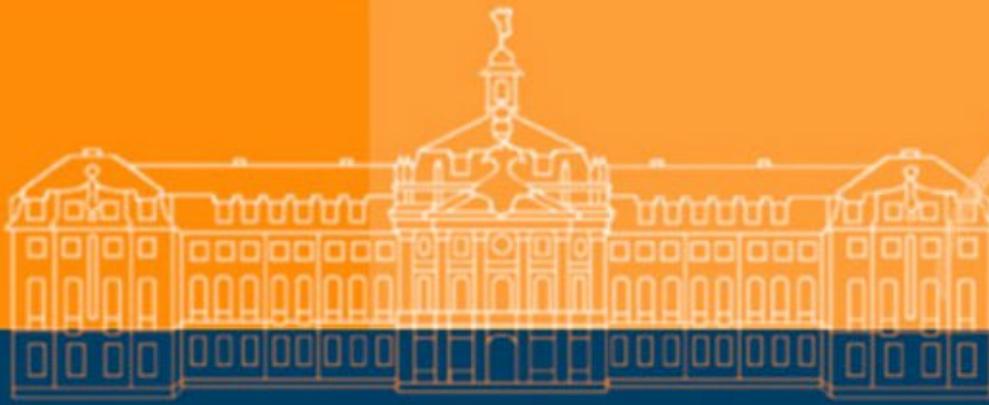
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



ARBEITSSTELLE AKTIVE BÜRGERCHAFT  
INSTITUT FÜR POLITIKWISSENSCHAFT  
WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Karl Gabriel

## Kirche und Glauben im gesellschaftlichen Wandel

Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor – Nr. 8

# ARBEITSSTELLE

## AKTIVE BÜRGERSCHAFT

AN DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS – UNIVERSITÄT MÜNSTER

Die Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ist eine Gemeinschaftsinitiative der Universität und des von genossenschaftlichen Organisationen getragenen Vereins Aktive Bürgerschaft e.V. mit Sitz in Münster.

Im Zuge der breiten nationalen und internationalen Diskussion und Forschung über den Dritten Sektor wird es zunehmend interessant, bürgerschaftliches Engagement in neuen Formen zu fördern. Aufgabe und Zielsetzung der Arbeitsstelle ist die Erforschung bürgerschaftlichen Engagements und gemeinnütziger Organisationen sowie der Transfer von Forschungsergebnissen an interessierte BürgerInnen – dies leistet die Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft durch verschiedene Veranstaltungen und Publikationen.

Die Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft an der Universität Münster bietet mit wechselnden Schwerpunktthemen halbjährlich Tagungen an, die ein offenes Forum für neue Ideen und Initiativen darstellen.

Jährlich wird von der Arbeitsstelle der Wissenschaftspreis „Aktive Bürgerschaft“ ausgelobt. Ausgezeichnet werden hervorragende Dissertationen und Habilitationen der Geistes-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, die sich thematisch mit dem Engagement von Einzelnen, Initiativen oder Organisationen im Dienst der Demokratie und/oder des Gemeinwohls beschäftigen. Der Preis ist mit 2.000 DM dotiert; weiterhin wird die prämierte Arbeit in der Schriftenreihe „Bürgerschaftliches Engagement und Nonprofit-Sektor“ beim Verlag Leske+Budrich veröffentlicht. Die aktuellen Ausschreibungsmodalitäten können jederzeit unter <http://www.uni-muenster.de/Politikwissenschaft> abgerufen werden.

Die Beiträge und Ergebnisse der Tagungen sowie die Arbeiten der Preisträger werden vom Verlag Leske+Budrich in der bereits genannten Schriftenreihe veröffentlicht. Neben den Tagungsbänden erscheint regelmäßig die working paper – Reihe „Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor“, die die Ergebnisse der Arbeitsstelle dokumentiert.

**Karl Gabriel**

# **Kirche und Glaube im gesellschaftlichen Wandel**

## **1 Widersprüchliche Ausgangslage**

Kaum überbrückbare Widersprüchlichkeiten kennzeichnen die Lage der Kirche und des christlichen Glaubens am Übergang in das neue Jahrhundert bzw. Jahrtausend. Einerseits wachsen die Erwartungen an die Kirche, sie möge gewissermaßen als ältester globaler Spieler das moralische Vakuum füllen helfen, das sich zwischen einer spürbar zusammenwachsenden und gleichzeitig tief gespaltenen Welt auftut. Mit Johannes Paul II. scheint das Papsttum einen Gipfel moralischer Autorität errungen zu haben, wie kein Papst der Weltgeschichte zuvor. Auf der anderen Seite weisen alle Trends für Westeuropa und Teile Mittel-Ost-Europas nur in eine Richtung: die Zahl der Kirchenmitglieder nimmt auch ohne politischen Druck weiter ab, die christlichen Glaubensüberzeugungen verblassen bei vielen zu vagen Hintergrundsannahmen, außer an den Festtagen und Lebenswenden versammeln sich immer weniger Gläubige zu Gottesdienst und Gebet und für die eigene Lebensführung spielen die kirchlichen Lebensprogramme eine immer geringere Rolle. Innerkirchlich scheint die Praxis päpstlicher Autorität sich selbst im Weg zu stehen und einem kirchlichen Integralismus und Zentralismus Spielraum zu geben, der Geschlossenheit und Einheit rigoros einfordert, aber wachsenden Dissens erzeugt (Ebertz 1998; Gabriel 1992).

Welches sind die Hintergründe der widersprüchlichen und unübersichtlichen Lage von Kirche und Glaube? In welcher Richtung könnten produktive Lösungen der innerkirchlichen Konflikte gefunden werden? Wo lassen sich Virulenzen christlichen Glaubens im gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandel verorten? Auf Fragen dieser Art möchte ich im Folgenden mit den Mitteln sozialwissenschaftlicher Analyse und theologischer Deutung mögliche Antworten suchen. In einem ersten Schritt werde ich exemplarisch drei gesellschaftliche Trends ansprechen, die in besonderer Weise auf den radikal sich verändernden Kontext von Glaube und Kirche hinweisen. Im zweiten Schritt frage ich nach Virulenzen und Prioritäten eines christlichen Glaubens, der den Anspruch nicht aufgibt, „zur Welt“ in ihrer heutigen widersprüchlichen und unübersichtlichen Gestalt zu kommen. Im Zusammenhang damit möchte ich auf Probleme des Zentralismus innerhalb der katholischen Kirche und mögliche Lösungswege eingehen.

## 2 Trends gesellschaftlichen Wandels

Drei Trends möchte ich schwerpunktmäßig ansprechen. In ihrer wechselseitigen Verflechtung prägen sie auf sehr nachhaltige Weise die Bedingungen, unter denen immer mehr Menschen zu handeln und ihr Leben zu bewältigen haben. Sie lassen sich mit den Stichworten Globalisierung, Individualisierung und Lokalisierung kennzeichnen.

### 2.1 Globalisierung

Machen wir uns die Veränderung am Extrembeispiel deutlich: Sozialhistoriker gehen heute davon aus, daß der durchschnittliche mittelalterliche Mensch sich in seinem ganzen Leben nicht mehr als 15 Kilometer von seinem Geburtsort entfernte und während seines gesamten Lebens nicht mehr als 800 Personen begegnete (Kaufmann 1998, 19). Der alle und nicht nur kleine Kreise von Eliten erfassende Globalisierungssprung erfolgte dabei wohl erst in den letzten drei bis fünf Jahrzehnten. In Vielem stand das Alltagsleben der Menschen bis weit in unser Jahrhundert hinein dem Mittelalter noch näher als der gegenwärtig sich abzeichnenden Situation.

Globalisierung meint auf einer ersten Ebene den weltweiten Siegeszug der Infrastruktur von Technik und naturwissenschaftlichem Wissen (Beck 1997; Münch 1998; Kaufmann 1998; Gabriel 2000). Dazu gehören die technischen Verkehrs-, Transport- und Kommunikationsmittel. Sie haben die Welt, ihre interdependenten Räume und die zeitlichen Distanzen zwischen ihnen partiell bis zur weltweiten Gleichzeitigkeit zusammenschrumpfen lassen. Die technisch vereinte Welt hat ihre Basis in Vereinbarungen über global geltende Standards hinsichtlich aller relevanter Faktoren. Konstruktionspläne werden weltweit gelesen und umgesetzt.

Auf der technischen Infrastruktur aufbauend gehört als zweite Ebene zur Globalisierung die durch die Ökonomie vorangetriebene Weltvergesellschaftung. Märkte überspringen alle Grenzen und dringen vor bis in die letzten Winkel der Welt – zumindest, wenn die Chance einer kaufkräftigen Nachfrage besteht. Die Etablierung von Weltmärkten an Gütern und Dienstleistungen setzt ein funktionierendes Finanzsystem voraus. In den letzten zwei Dekaden haben sich die weltweiten Finanzmärkte immer stärker von den Güter- und Dienstleistungsmärkten getrennt und ein erschreckendes Größenmaß und Eigenleben scheinbar ohne Chancen für nationale Kontrollen entwickelt. Die Hauptakteure der ökonomischen Globalisierung sind die transnational operierenden Wirtschaftsunternehmen als sogenannte „Global Players“. Von den „Global Cities“

aus als den Finanz- Güter- und Dienstleistungszentren der Welt suchen sie weltweit ihren ökonomischen Vorteil. Ihre Finanzkraft übersteigt die der meisten Nationalstaaten. Einen nicht zu vernachlässigenden Teil der Weltökonomie macht dabei die „weiße Industrie“ aus – die weltweit operierende Tourismusbranche. Auf der Suche nach vermarktbareren Erlebniszugängen überzieht sie die Welt mit einem Netz von Trauminseln und Vergnügungsparks.

Aufgehend auf der technischen Infrastruktur läßt sich noch eine dritte Ebene der Globalisierung unterscheiden: die weltumspannende Gegenwart der Massenmedien. Zunächst sind sie eine Begleiterscheinung ökonomischer Globalisierung. Sie sorgen für eine erstaunliche weltweite Akzeptanz bestimmter Produkte wie Popmusik, Film und Shows, Videoclips, Autos, Mode, Imbißketten und vermarktbarer Sportereignisse. Sie erzeugen aber auch eine kulturelle Globalisierung mit der Tendenz zur Verstärkung einer weltweiten Reflexivität. Schon 1892 – also zu einer Zeit, als die Zeitung erst begann, zu einem Massenprodukt zu werden, vermerkte ein Beobachter zu den Wirkungen des Mediums:

*„Der letzte Dorfbewohner hat heute einen weiteren geographischen Gesichtskreis, zahlreichere und verwickeltere geistige Interessen als vor einem Jahrhundert der erste Minister eines kleinen und selbst mittleren Staates; wenn er bloß seine Zeitung, und wäre es das harmloseste Kreisblättchen, liest, nimmt er [...] an tausend Ereignissen teil, die sich auf allen Punkten der Erde zutragen, und er kümmert sich gleichzeitig um den Verlauf einer Umwälzung in Chile, eines Buschkriegs in Deutsch-Ostafrika, eines Gemetzels in Nord-China, einer Hungersnot in Rußland“ (Giddens 1995, 101).*

Soweit der Beobachter aus dem Jahr 1892. Entscheidend ist hier nicht das Wissen um die vielen Ereignisse, sondern das von den Massenmedien repräsentierte „globale Wissen“. Die Massenmedien sorgen für einen neuen Grad an Wissen und ein wachsendes Bewußtsein der weltweiten Interdependenzen. Sie konstruieren tatsächlich so etwas wie die Realität einer Weltgesellschaft, zumindest eine Fiktion davon. Nur über die Massenmedien als allen verfügbarer Spiegel kennen wir die Weltgesellschaft überhaupt. Je globaler die Nachrichten, desto rigider wirken sich die massenmedialen Gesetzmäßigkeiten aus: durch Konflikt, Gewalt, Kuriosität, Prestige und Prominenz erzeugte Aufmerksamkeit ist das Gesetz der Medienwelt (Luhmann 1996). Daran haben die Glitzerwelt der Traumfabriken von Hollywood und die unendlichen Geschichten der Weltstars von Sport und Pop ebenso Anteil wie Papst Johannes Paul und seine Weltreisen.

Wenn auch mit umstrittener Wirksamkeit und Reichweite gehören zur kulturellen Globalisierung auch die Umrisse einer Weltöffentlichkeit. Transnational agierende Nicht-Regierungs-Organisationen sind die Hauptakteure einer solchen Weltöffentlichkeit. Unter besonderen Konstellationen können sie sogar einen der großen „Global Player“ zum Rückzug zwingen, wie das Beispiel des Kampf um die Bohrinself Brent Spar belegt. Als Verlierer der Globalisierung erscheinen die Nationalstaaten und alle, die ihre Hoffnungen auf sie setzten und die auf ihren Schutz angewiesen sind. Für die großen Probleme sind sie zu klein, für die kleinen des Alltags zu groß. Internationale Zusammenarbeit und transnationale Zusammenschlüsse – als politischer Teil der Globalisierung – sind die unvermeidliche Folge.

## **2.2 Individualisierung**

Moderne Gesellschaften sind zweifellos individualisierte Gesellschaften. Wir haben es mit einem spezifischen Aspekt des Prozesses der Modernisierung zu tun. Individualisierungsprozesse begleiten die Gesellschaftsentwicklung, seit sie die Richtung der Lockerung und Auflösung von Sippenverbänden, Lokalgruppen und ständischen Lebenszusammenhängen angenommen hat. Die zunehmende Differenzierung der Lebensbereiche ist notwendigerweise – so schon Georg Simmel am Beginn des Jahrhunderts – mit einer auf das Individuum zentrierten Form der Vergesellschaftung verbunden. Je großräumiger, globaler und differenzierter das gesellschaftliche Leben wird, desto vielfältiger werden die Erfahrungsräume und Lebenswege und desto bewußter wird den Menschen ihre Verschiedenheit und Einzigartigkeit.

Unter dem vielschichtigen Begriff der Individualisierung werden Wandlungsprozesse angesprochen, die auf ein verändertes Verhältnis der Menschen zu bisher weitgehend vorgegebenen Lebensformen und Lebensdeutungen hinweisen (Beck 1986; Gabriel 1992) Aus selbstverständlich erachteten Vorgaben des Familienlebens, der Geschlechterrollen, der lebenslangen Erwerbsarbeit, der regionalen und religiösen Bindungen sehen sich immer mehr Menschen herausgelöst. Wie die Statistik belegt, verschwinden die herkömmlichen Lebensformen damit nicht schlagartig; faktisch bewegt sich die Mehrheit der Bevölkerung nach wie vor in ihren Bahnen. Sie haben aber ihren Charakter des Vorgegebenen und Selbstverständlichen eingebüßt. Angesichts verfügbarer Alternativen werden sie zu Gegenständen komplizierter Wahlvorgänge und Entscheidungen. Damit verändert sich der Charakter der sozialen Verortung des einzelnen in der Gesellschaft: Sozial ortloser werden die Individuen insofern, als ihnen selbstverständlich vorgegebene soziale Orte immer seltener zur Verfügung stehen. Die Verortung erfolgt auf eigene Rechnung,

zumindest wird sie angesichts verfügbarer Alternativen gesellschaftlich so behandelt und zugerechnet.

Machen wir uns diese erste Dimension der Individualisierung am Beispiel von Wandlungstendenzen im Bereich von Familie und Arbeit deutlich: Bis in die 60er Jahre hinein besaß die moderne Industriegesellschaft in der Bundesrepublik gesellschaftlich institutionalisierte Lebensformen, in denen sich traditionale und moderne Elemente auf komplexe Weise mischten. Die Auflösung der ständisch-feudalen Lebensordnungen wurde seit dem 19. Jahrhundert aufgefangen und übergeleitet in ein neuartiges, gesellschaftlich geordnetes Lebenslaufmuster. Die Institutionalisierung des Lebenslaufs erfolgte um die beiden Pole von Familie und Arbeit herum. In einem Prozeß, der mit der Entstehung der modernen Familienform im späten 18. Jahrhundert begann und erst in den frühen 60er Jahren unseres Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte, bildete sich ein Familienmuster heraus, in das schrittweise die gesamte Bevölkerung integriert wurde. Gab es um die Jahrhundertwende z.B. noch einen relativ hohen Anteil von Ledigbleibenden, so ging dieser Anteil ständig zurück, bis in den 50er und frühen 60er Jahren die Heirat als Lebensmuster einen nie gekannten Höhepunkt erreichte und beinahe die gesamte Bevölkerung – deutlich über 90% eines Jahrgangs – in sich einschloß. Seit den 60er Jahren kommt es zu tiefen Einbrüchen in dieses industriegesellschaftliche Familienmuster. Die Familie verliert ihr Monopol als einzig legitime Form privaten Zusammenlebens. Neben die Familie tritt die Partnerbeziehung ohne Kinder und die auf Autonomie spezialisierte Single-Existenz. Die Auflösung der ständisch-traditionalen Seite des „modernen“ Familienmusters – diese steht im Zentrum des Umbruchs – bezieht ihre Dynamik aus der „nachgeholten“ Modernisierung der Frauenrolle. Von 1960-1980 ziehen die Mädchen im Niveau der allgemeinen Schulbildung mit den Jungen gleich. Im gleichen Zeitraum verdoppelt sich der Anteil der erwerbstätigen Frauen, insbesondere steigt der Anteil der erwerbstätigen Mütter mit Kindern unter 18 Jahren. Mit Bezug auf den familialen Kontext gilt seit dem Umbruch der 60er Jahre: Aus Normalbiographien sind in stärkerem Maße Wahlbiographien für Mann und Frau mit einer Vervielfältigung der Entscheidungszumutungen geworden (Beck/Beck-Gernsheim 1994).

Neben der Familie beruhte der industriegesellschaftliche Normallebenslauf auf lebenslanger Arbeit. Auch die Institutionalisierung der Erwerbsarbeit setzte sich seit dem 19. Jahrhundert in einem historischen Prozeß allmählich siegreich durch und erfaßte schrittweise beinahe die gesamte Bevölkerung. Auch hier zeigen sich heute weitreichende Veränderungen. Der zeitliche Anteil des Erwerbslebens in der Normalbiographie hat sich deutlich verkürzt. Der Eintritt ins Erwerbs-

leben erfolgt später und verliert an institutioneller Regelhaftigkeit. In welchem Lebensabschnitt sich ein „Endzwanziger“ befindet, kann heute nicht mehr ohne weiteres prognostiziert werden. Die Integration in die Arbeit folgt deutlich individuelleren Mustern als bisher. Dazu trägt eine chronische Unterbeschäftigung mit häufigen Unterbrechungen des Arbeitsverhältnisses bei.

Mit seinen bisherigen Zentren von Familie und Erwerbsarbeit verändert sich das industriegesellschaftliche Lebenslaufmuster insgesamt. Zumindest über die Richtung kann es keinen Zweifel geben: Elemente der Vorgegebenheit und Schicksalhaftigkeit treten zurück, sie werden ersetzt durch Chancen, Zwänge und Risiken individueller Entscheidung und Wahl.

Mit der Freisetzung aus überkommenen Bindungen und der Vervielfältigung der Lebensformen – dies macht eine zweite Dimension der Individualisierung aus – ist auch eine Enttraditionalisierung der Lebensdeutungen verbunden. Überkommene Deutungen verlieren angesichts aufbrechender Alternativen ihre selbstverständliche Geltung. Sozial orientierungsloser werden die Menschen damit insofern, als sie auf sozial vorgegebene Lebensdeutungen immer weniger zurückgreifen können. Lebensdeutungen verlieren den Charakter des Schicksalhaften, in das man einfach hineingeboren wird. Lebenssinn zu erwerben wird zu einer lebenslangen Aufgabe des einzelnen, die ihn zum Auswählen aus verfügbaren Deutungsmöglichkeiten zwingt.

Gegenüber möglichen Mißdeutungen, Individualisierung laufe auf einen eindeutigen und unbegrenzten Freiheitsgewinn des einzelnen im Verhältnis zur Gesellschaft hinaus, ist mit Nachdruck auch auf die gleichzeitige und gegenläufige Verschärfung gesellschaftlicher Zwänge zu verweisen. Nicht nur die Lebensformen und Lebensdeutungen werden individualisiert, sondern auch die gesellschaftlichen Zwänge. Die aus den überkommenen Lebensformen und Lebensdeutungen herausgelösten Individuen treffen auf unverfügbare gesellschaftliche Vorgaben, die sie als einzelne unmittelbar betreffen. Die Vorgaben gehen zu allererst von der anonymen Macht eines sich verengenden Arbeitsmarkts aus. Die Lebensmacht des Arbeitsmarkts greift immer früher in die Lebenswirklichkeit der einzelnen ein und zwingt sie, eine individuelle und zugleich konkurrenzbezogene Lebensperspektive zu entwickeln. Nicht anders verhält es sich mit der Macht öffentlicher Daseinsvorsorge. Aus der Sicherung des Kollektivschicksals riskanter Lohnarbeit ist ein komplexes System individualrechtlicher Regelungen geworden, die vom einzelnen vielfältige Anpassungsleistungen verlangen, will er gravierende Nachteile vermeiden.

Als Prozeß der Ablösung aus vorgegebenen Lebensformen und sozialen Bindungen mit gleichzeitiger Steigerung anonymer, die Menschen als einzelne betreffende Abhängigkeitsbeziehungen bedeutet Individualisierung nicht ohne weiteres Steigerung von Freiheit und Autonomie. Im Zentrum individualisierter Lebenspraxis steht vielmehr der Zwang, eine eigene Biographie zu entwickeln und sich Verantwortung für das eigene Lebensschicksal zuschreiben zu lassen. Selbstverwiesenheit und Selbstbezüglichkeit werden damit zu einer Konstante der Lebensführung, die den Bestand und die Herstellung von sozialen Bindungen nicht unmöglich machen, aber unter neuartige Bedingungen stellen. Soziale Bindungen werden als Teil eines je eigenen Lebensentwurfs gewählt und müssen sich in Aushandlungsprozessen bewähren. Als Wahlbindungen sind sie voraussetzungsvoller und prekärer; sie beziehen ihre Stabilität allein aus der Kraft der Selbstbindung.

Individualisierung als tiefgreifende Veränderung gegenwärtiger Lebensführung wird dabei vornehmlich auf drei Entwicklungen der Nachkriegszeit zurückgeführt, die es in der Sozial- und Menschheitsgeschichte in dieser Ausprägung bisher nicht gegeben hat. Binnen weniger Jahre erhöhte sich der materielle Lebensstandard breiter Bevölkerungsgruppen auf ein Niveau, das ihnen vielfältige Konsummöglichkeiten jenseits unmittelbarer Existenzsicherung bot. Ein Markt von Erlebnisgütern ist entstanden, der die Handlungsform des Auswählens zu einem dominanten Muster der Alltagspraxis werden ließ. Eine massive Bildungsexpansion hat im Zeitraum von nur einer Generation das Bildungsniveau sprunghaft nach oben klettern lassen und die Relation der unterschiedlichen Bildungsabschlüsse auf den Kopf gestellt. Begleitet waren beide Entwicklungen vom Ausbau wohlfahrtsstaatlicher Sicherungen und Versorgungen, die zum ersten Mal in der Sozialgeschichte faktisch allen einen gesicherten Normallebenslauf in Aussicht stellten (Müller 1992).

### **2.3 Religiöse Individualisierung**

Globalisierung und Individualisierung verändern auch die religiöse Situation nachhaltig (Kaufmann 1993; Gabriel 1996; 1999). Die Menschen sehen sich in Sachen Religion mehr oder weniger gezwungen auszuwählen, statt ein verbindliches Modell zu übernehmen. Die Folge ist auch eine stärkere Individualisierung der Erfahrung des Religiösen und das Basteln an der eignen, individuell-biographisch bestimmten Religion. Die Veränderung betrifft auch die Art der Vermittlung der Religion: neben, manchmal auch an die Stelle der Vermittlung entlang der herkömmlichen Autoritätslinien von Familie und Kirche tritt tendenziell ein Wettbewerb von Sinn-

deutungen, Symbolen und Ritualen. Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selber zusammenbasteln, ja zusammenbasteln müssen. Peter Berger spricht schon seit längerem von einem „häretischen Imperativ“, von einem Zwang zur Auswahl, von dem er die moderne Glaubenssituation unausweichlich gekennzeichnet sieht. Empirisch findet dies seinen vielleicht handfestesten Niederschlag darin, daß sich heute die Menschen in den westlichen Gesellschaften in Sinnfragen nur in einem Punkt einig zu sein scheinen: um seinen Lebenssinn muß sich der einzelne selber kümmern.

Damit wird das Doppelgesichtige der gegenwärtigen religiösen Situation, der Eindruck vom Verschwinden und Renaissance des Religiösen zugleich, ein Stück weit verständlicher. Ohne eine verbindliche Instanz zur Definition von Religion werden ihre Grenzen unschärfer. Religion verliert nicht nur an Sichtbarkeit, sie taucht auch in Bereichen (wieder) auf, aus denen sie in der Moderne ausgegrenzt erschien. So ist es unübersehbar, daß Phänomene des Okkulten in den Alltag hochmodernisierter Gesellschaften zurückkehren. Neben den Kirchen und den herkömmlichen Sekten ist seit den 70iger Jahren eine neureligiöse Szenerie entstanden. Neu ist hier das Ausmaß, in dem man auf Elemente aus nicht-christlichen Traditionen zurückgreift und sie zur Sinnggebung des Alltags und der Wirklichkeit hochmodernisierter Gesellschaften nutzt.

Globalisierung und Individualisierung sind eng miteinander verflochtene Entwicklungen. Sie haben auch gemeinsame paradoxe Folgewirkungen. Zu ihnen gehört der dritte Trend, auf den ich hinweisen möchte: die Lokalisierung.

## **2.4 Lokalisierung**

Je unübersichtlicher und grenzenloser die Welt wird, desto deutlicher läßt sich eine markante Gegenbewegung beobachten. Die Menschen bilden Inseln im Meer der globalen Ausdehnung und Indifferenz (Soeffner 1997). Sie suchen Schutz vor den entwurzelnden Folgen von Globalisierung und Individualisierung. Was immer als Grenzmarkierung und Ausgrenzung übersichtlicher Einheiten dienen kann, erscheint plötzlich in einem neuen Licht. Lokale und regionale Besonderheiten werden wiederentdeckt und reaktiviert. Kulturelle und ethnische Grenzen bekommen ein neues Gewicht. Die Sehnsucht nach Gemeinschaft führt zu neuen Gruppenbildungen auf der Grundlage von Wahlentscheidungen. Lebensstilgruppen und Szenen setzen sich voneinander ab und entwickeln eigene gruppenspezifische Orientierungsmuster und Rituale. Die Lokalisie-

rung gibt auch religiösen Traditionen und Deutungsmustern einen neuen Stellenwert. Die Sehnsucht nach lebens- und handlungsorientierendem Sinn ist auf Schritt und Tritt spürbar. Religiöse Traditionen und Symbole eignen sich offensichtlich besonders gut im Kampf um die Wahrung des Partikularen vor dem Einbruch universaler, undurchschaubarer Mächte. Die Lokalisierung ist natürlich auch der Nährboden für das weltweite Aufbrechen radikaler ethnischer und nationaler Bewegungen. Sie speist ebenso die fundamentalistischen Tendenzen in allen Weltreligionen.

Die Lokalisierung darf dabei meines Erachtens nicht als isoliertes Phänomen betrachtet werden. Globalisierung, Individualisierung und Lokalisierung gehören zusammen und bilden eine widersprüchliche Einheit. Zu den westlichen Ideen, die im Zuge der Globalisierung universell Fuß gefaßt haben, gehört auch die Hochschätzung des Partikularen: das Recht der Selbstbestimmung der Völker wie der einzelnen. Insofern hat die Globalisierung paradoxe Wirkungen. Sie macht das Partikulare universal, wie sie das Universale partikularisiert. Ähnliches gilt für den Zusammenhang von Individualisierung und Lokalisierung. Die weit getriebene Individualisierung erzeugt neue Motive der Gruppen- und Gemeinschaftsbildung. Individualisierung ist nicht zufällig von der Tendenz zur Lokalisierung begleitet. Sie stellt diese aber auch unter neue, prekäre Bedingungen von Stabilität und Dauerhaftigkeit.

### **3 Der gesellschaftlichen Umbruch als Ort des Glaubens**

Der gesellschaftliche Umbruch hat die Risiken moderner Lebensführung immens wachsen lassen. Für die katholische Kirche birgt heute das plötzliche Bewußtwerden der Ambivalenzen und Risiken die Gefahr einer neuerlichen Modernisierungskrise in sich. In der Konzilsära hatte sich in der Kirche nach einem hundertjährigen schmerzhaften Lernprozeß die Überzeugung durchgesetzt, die moderne Gesellschaft mit ihren Lebensbedingungen und Bewußtseinsformen sei jene Welt, in die hinein das Evangelium sich zu verheutigen habe. Johannes XXIII. sah es nicht länger als sinnvoll an, daß die Katholiken sich in eine eigene Welt zurückzögen; noch gedachte er auf eine katholische „Postmoderne“ zu warten, die dem Spuk der sich aus kirchlicher Obhut gelösten Moderne eine Ende bereiten würde. Die Turbulenzen im Umbruch zur faktisch sich entwickelnden postmodernen Modernität haben dann manchen in der Kirche an beiden Optionen des Konzilspapstes zweifeln lassen. Traf der neuerliche gesellschaftliche Umbruch mit seinen Tendenzen der Individualisierung und Pluralisierung auch im Religiösen gerade die sich öffnende katholische Kirche mit besonderer Heftigkeit.

Die Kirche ist heute meines Erachtens herausgefordert, unbeirrt an der im Konzil zum Durchbruch gelangten Perspektive festzuhalten. Das Konzil verhinderte, daß die katholische Tradition auf das Schicksal eines insgesamt schrumpfenden, sich in fundamentalistischen Wertkonjunkturen hin und wieder ein wenig füllenden Rest-Milieus als Widerlager der modernen Gesellschaftsentwicklung festgelegt wurde. Der Preis dafür war der Verlust der seit dem 19. Jahrhundert gebildeten Sozialform und die Transformation hin zu einem sich seit Ende der 60er Jahre entwickelnden innerkirchlichen Pluralismus (Gabriel 1992). Heute gibt es keinen legitimierbaren Weg zurück ins katholische Ghetto, zumindest nicht als Kirche. Der Preis sicherer Grenzen wäre heute – soziologisch betrachtet – die Sektenexistenz. Auch die voller Ambivalenzen, Widersprüche und Paradoxien steckende gegenwärtige Umbruchssituation ist als der heute legitime Ort des Glaubens zu entschlüsseln. Glaubwürdigkeit und Authentizität des Glaubens wird es ohne ein vorbehaltloses Einlassen auf dieses Heute des Glaubens nicht geben. Allerdings: Schon das Konzil wußte, daß im „Heute der Moderne“ zu glauben keineswegs bedeutet, sich den Zeitenläufen anzupassen. Spannungsfreie Angleichung würde heute mehr denn je einer Aufgabe des Glaubens gleichkommen. Zeitgenossenschaft im Umbruch der Moderne heißt zum Beispiel, sich den Problemen der Individualisierung ohne Scheu und Ängstlichkeit zu stellen; anzuerkennen, daß auch im Glauben unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen der subjektiven Innenseite das Primat gegenüber der objektiven Außenseite zufällt. Dies schließt den Protest gegen jene gesellschaftlichen Verhältnisse ein, die den Menschen zwar Subjektsein und Autonomie versprechen, den Weg dorthin aber gleichzeitig verstellen und verunmöglichen (Wahl 1989).

#### **4 Herausgeforderte Kirchenstrukturen: Organisations- und Integrationsprobleme eines globalen Akteurs**

In soziologischer Perspektive hat sich die organisatorische Struktur der heutigen Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung herausgebildet. Wie Max Weber als erster erkannt hat, setzten sich in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts die Strukturprinzipien bürokratischer Großorganisationen durch (Weber 1922; Ebertz 1987):

- Die Konzentration der Entscheidungskompetenzen an der Spitze und ihre Delegation von oben nach unten in einem System von Über- und Unterordnung von Ämtern
- Hauptamtliches Personal, das nur durch Ernennung von oben in der Ämterhierarchie aufsteigt.

- Trennung des einzelnen vom Besitz an den Betriebs- und Herrschaftsmitteln, ihre Konzentration an der Spitze und ihre Zuweisung von oben nach unten.

Die Stärkung bürokratischer und die Schwächung nicht-bürokratischer Strukturprinzipien (Kollektialität; Dezentralisierung von Entscheidungskompetenzen und Herrschaftsmittel; Ämterbesetzung von unten nach oben) läßt sich bis in die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil ( z.B. die Kurienreform Pauls VI.) beobachten (Kaufmann 1988; Gabriel 1989). Der Strukturwandel der katholischen Kirche folgte dem Muster moderner Großorganisationen wie dem bürokratischen Massenstaat, dem bürokratischen Großbetrieb und der entstehenden Großklinik. Er läßt sich soziologisch als (partielle) Modernisierung begreifen. Mit Hilfe der Modernisierung ihrer Organisationsstruktur mit dem Papstamt als Zentrum gelang es der katholischen Kirche, die religiösen Herrschaftsmittel dem Zugriff der Nationalstaaten und ihres absoluten Souveränitätsanspruchs zu entziehen und die erste globale religiöse Organisation aufzubauen. In der Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts fand die vom Papsttum als Zentrum organisierte Weltkirche ihre erste Bewährung und Bestätigung. Die religiös-weltanschaulichen Verluste in Europa ließen sich so weltkirchlich leicht kompensieren.

Obwohl die katholische Kirche sich zumeist als Bollwerk des Antimodernismus verstand, sind Entsprechungen zwischen der ersten, industriellen Modernisierung und dem Strukturwandel der Kirche hin zu einer zentral und bürokratisch gesteuerten Großorganisation nicht zu übersehen. Als erster global organisierter Akteur besaß sie einen organisatorischen Vorsprung, der zu ihrer Stabilisierung und zu ihrem Wiederaufstieg seit dem 19. Jahrhundert beitrug. In der frühen Organisationsforschung hat ihre transnationale organisatorische Struktur immer wieder Beachtung und Bewunderung hervorgerufen (Weber 1922, Barnard 1938).

Für die erste, industrielle Moderne war die Wirksamkeit und Ausdehnung zentraler, hierarchischer Steuerung des gesellschaftlichen Lebens charakteristisch und auch angemessen. Die zweite, entfaltete Moderne mit ihren Wandlungsprozessen von Globalisierung, Individualisierung und Lokalisierung schränkt die Möglichkeiten zentraler Steuerung ein und fördert polyzentrische und dezentrale Entscheidungsstrukturen. „Je mehr möglich wird, desto weniger läßt es sich zentral überschauen und kontrollieren. Deshalb geraten alle zentralistischen und erst recht absolutistischen Ansprüche – auch diejenigen der römischen Kirche – ins historische Abseits“ (Kaufmann 1996: 23).

In der Organisationsforschung transnational agierender Unternehmen setzt sich heute Dezentralisierung als generelles Leitbild organisatorischer Gestaltung durch. Die Abkehr vom Ideal zentralistischer Steuerung und von Taylorismus und Fordismus in der Produktion durchzieht seit längerem die Organisationsforschung. Als Gründe werden folgende Herausforderungen für die Unternehmen genannt: die Intensivierung der Markt- und Kundenorientierung, die wachsende Weltmarktintegration, die Globalisierung der Produktion, die Steigerung der Innovations- und Kooperationsfähigkeit sowie die Ausschöpfung der Potentiale und Fähigkeiten der Mitarbeiter. Die Integration der dezentralen Einheiten erfolgt über Rahmenvorgaben, Intensivierung von Kommunikation und Konsens im Managementsystem und die Vereinheitlichung von Führungskonzepten. Produktive interne Konkurrenz und notwendige dezentrale Autonomie geraten dabei in Konflikt mit Erfordernissen der Kooperation und zentraler Kontrolle. Die Integration dezentraler Unternehmensorganisationen erscheint nur möglich als schwieriger Akt der Balance und des ständigen Aushandelns.

Die Übertragung entsprechender Forschungsergebnisse auf die Kirche steht vor einem gravierenden Problem. Bis heute existiert in der Organisationsforschung kein anerkanntes Paradigma für die Analyse von Kirchen als religiösen Organisationen. Erkenntnisse aus dem Bereich der Wirtschaftsunternehmen lassen sich nur bedingt übertragen (Gabriel 1997). Mit der Steigerung von Kontingenz und Komplexität muß aber damit gerechnet werden, daß gerade in einer transnationalen religiösen Organisation wie der katholischen Kirche den Möglichkeiten zur weltweiten zentralen Kontrolle und Steuerung mit Hilfe der aus dem 19. Jahrhundert stammenden bürokratischen Struktur enge Grenzen gesetzt sind. Organisationstheoretisch betrachtet geht es um die Institutionalisierung eines Wechselspiels zwischen Dezentralisierung und Einräumung von Autonomie für dezentrale Einheiten und zentralen Mechanismen der Integration und Koordination. Neben der klugen Beschränkung auf zentrale Rahmenvorgaben dürfte dabei der einheitlichen Führungskonzeption und der Intensivierung einer konsensorientierten Kommunikation innerhalb des Führungspersonals eine wichtige Funktion zukommen.

In einer globalen Welt mit widersprüchlichen Tendenzen gleichzeitiger Globalisierung, Individualisierung und Lokalisierung setzt die Integration einer transnationalen Organisation wie der katholischen Kirche den Einbau von enthierarchisierten Netzwerkstrukturen und sozialintegrativen Mechanismen voraus. Dem Papstamt käme dabei die wichtige Funktion zu, ein Führungsnetzwerk zu organisieren und das Führungspersonal zu befähigen, mit den Widersprüchen und Konflikten zwischen Erfordernissen der Dezentralisierung und zentraler Koordination produktiv

umzugehen. Die Intensivierung der Kommunikation und die Suche nach Konsens und Kompromiß stellt dabei eine wichtige Aufgabe des päpstlichen Leitungsamts dar. Ein persönliches, im Führungspersonal anerkanntes Charisma dürfte ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Bewältigung der Integrationsaufgabe darstellen. Ein gelungenes Konfliktmanagement setzt die Existenz von Netzwerkstrukturen und die Intensivierung von Kommunikationsprozessen im Führungspersonal voraus – Bedingungen, von denen die katholische Kirche – wie das Beispiel der Auseinandersetzung um die Schwangerenkonfliktberatung in Deutschland gezeigt hat, sich heute noch weit entfernt befindet. Ihre Rolle in den Zusammenhängen einer globalen Weltzivilgesellschaft wird sie nur spielen können, wenn sie eine neue Balance zwischen Lokalität und Globalität und entsprechende organisatorische und personelle Strukturen entwickelt.

## **5 Kirche und Glaube als Stütze autonomer Lebenspraxis**

Ein zeitgemäßer christlicher Glaube hat sich im Übergang zum 3. Jahrtausend zu bewähren im Kontext von Freiheit und Autonomie als zentralen kulturellen Wertmustern radikalierter Modernität. Wie die kirchliche Reaktion gegenüber Aufklärung und den modernen Freiheitsbewegungen verdeutlicht, ist der Kirche – verflochten in ein zu Ende gehendes Gesellschaftsmodell – die Inkulturation in die moderne Freiheitskultur mißglückt. Heute stellt sich die Frage, ob der christliche Glaube nicht eine neue Anschlußfähigkeit an die gefährdete Freiheitskultur der radikalisierten Moderne gewinnen könnte. Freiheit und Autonomie erweisen sich zunehmend gebunden an eine Fähigkeit zur Distanznahme gegenüber den widersprüchlichen Anforderungen pluralisierter Lebenssphären, die eine Erfahrung von Einheit und Identität nur jenseits funktionsspezifischer Systemhorizonte zulassen. Wie nie zuvor ist eine vernünftige Lebensführung davon abhängig, daß sie ein Potential an Distanzierungsfähigkeiten und -kompetenzen enthält. Ohne Distanzierungsleistungen gibt es keine Chance zur autonomen Lebensführung. Der totalisierende Zugriff der Systemzwänge und segmentierten Systemrationalitäten ist allgegenwärtig und greift immer weiter auch in die Räume des Privaten aus. Die kommerziell und kulturindustriell angebotenen und angesonnenen Lebensstile können das Problem nicht lösen. Auch nicht die Billigangebote auf dem Jahrmarkt des Religiösen.

Im Christentum liegt eine halbwegs intakt gebliebene Symboltradition vor, die ein biographisches Distanzierungspotential enthält. Es ist der Glaube an Gott als eine Kraft der Distanzierung. Der christliche Glaube erlaubt es, aus der prinzipiellen Endlichkeit menschlicher Lebenspraxis

Freiheit und Autonomie zu gewinnen. Er schafft Distanz gegenüber einem utilitaristischen und expressiven Individualismus. Weder die Maxime der individuellen Nutzenmaximierung noch das Prinzip der individuellen Gefühls- und Erlebnismaximierung können plausibel machen, woher die notwendigen Anerkennungsverhältnisse für die anspruchsvollen, individuellen Identitätswürfe kommen sollen. In einer christlichen Tradition, die sich der strukturellen Individualisierung offen stellt, liegen Chancen, zu einem solidarischen, kooperativen Individualismus beizutragen. Hier weiß man, daß die eigene Anerkennung als Subjekt nur zu gewinnen ist in der Anerkennung des Anderen, im Einsatz für die Subjekthaftigkeit und Andersheit des Anderen.

Daß Kirche heute die Rolle einer freiheitsbewahrenden Distanzmacht einnehmen kann, hat sich im osteuropäischen Transformationsprozeß gezeigt. Es ist deutlich geworden, daß die Kirchen zu jenen Kräften zu zählen sind, die insgesamt am wirksamsten dem totalitären Machtanspruch kommunistischer Regime Grenzen abzurufen in der Lage waren. Insofern kann man sagen, daß in den Kirchen der Freiheitswille einer seiner wirksamsten und leidensfähigsten Kristallisationsmomente gefunden hat. Der Fortgang des Transformationsprozesses in Osteuropa zeigt aber auch, wie schnell sich das Bild der Kirche als Garant von Freiheit wieder eingetrübt hat. Offensichtlich fällt es ihr in einer Situation struktureller und kultureller Pluralität ungleich schwerer, als Stütze autonomer Lebenspraxis und Freiheit Profil zu gewinnen als im Kontext frontaler Totalitätsansprüche. Für eine Sphäre der Freiheit und Autonomie gegenüber den allgegenwärtigen Zwängen einer materiellen Alltagskultur einzutreten und den „Himmel“ gewissermaßen „offenzuhalten“, ist heute für die Kirche nicht weniger Herausforderung und Chance als totalitärem, staatlichen Zwang zu widerstehen; dies angesichts einer Gesellschaft, in der ein transzendenzverriegelter und geistlich ausgetrockneter Alltag die Menschen gefügig macht – und machen soll? – für marktkonforme Leichtgläubigkeiten und Identitätsangebote aller Art.

## **6 Christlicher Glaube als Ressource der Solidarität**

Im nationalen wie internationalen Rahmen zeichnet sich heute wie nie zuvor die Notwendigkeit ab, neben Markt und Staat auf Solidarität zurückgreifen zu können. Die drängendsten Herausforderungen eines vernünftigen gesellschaftlichen Überlebens lassen sich heute nicht mehr allein über einen Typus von Solidarität lösen, der auf dem selbsthilfeartigen Zusammenschluß der Betroffenen beruht. Das Verschwinden der Erwerbsarbeit, die Zerstörung der ökologischen Lebensgrundlagen für die kommenden Generationen und der drohende Sturz der Habenichtse in der

Weltökonomie in das absolute Nichts verlangen einen Typus von Solidarität, der auf „Akte(n) der Stellvertretung in Situationen der Ungleichheit“ (Hilpert 1991,68) und ungleicher Betroffenheit beruht. Die jeweils „Besser-Gestellten“ sind herausgefordert, eine Mentalität zu entwickeln, die sie zu Schuldern der negativ Betroffenen macht. Ohne einen solchen ethisch anspruchsvollen Typus von Solidarität sind Lösungen für die heute drängendsten Probleme nicht einmal denkbar, geschweige denn durch- und umsetzbar.

Die christliche Symboltradition enthält starke Muster und Motive einer Solidarität der Stellvertretung. In Mt. 25 verknüpft Jesus das strukturelle Grundproblem jeder Religiosität, die Lebensbewährung angesichts nicht abschließbarer Alternativen, mit dem Typus stellvertretender Solidarität. Das Bewährungsmuster ist das solidarische, absichtslose Eintreten für die physische, psychische und soziale Lebensexistenz des gefährdeten Anderen. Indem Gott selbst sich mit diesem gefährdeten Anderen identifiziert, bindet er die Gottesgemeinschaft an das Bewährungsmuster der Solidarität. Zur lebenspraktisch wirksamen und glaubwürdigen Evidenz ist das Bewährungsmuster der Solidarität auf eine Gemeinde als Erzähl- und Deutungsgemeinschaft angewiesen, die ein sozial geteiltes „Verbürgt-Sein“ des Bewährungsmusters sichert (vgl. Oevermann 1996). Was hätte die heutige Gesellschaft nötiger als eine Kirche, die dem Bewährungsmuster Solidarität Evidenz, Ausstrahlung und Wirksamkeit verleiht? Überall dort, wo die Kirche als solidaritätsverbürgende Gemeinschaft auftritt, kann sie mit uneingeschränkter Zustimmung und Hochachtung rechnen.

## **7 Kirche als Deutungsgemeinschaft zwischen Partikularität und Universalität**

In Teilen der neueren gesellschaftstheoretischen Diskussion zeichnen sich gegenwärtig Argumentationszusammenhänge ab, die die Existenz und Persistenz von religiösen Vergemeinschaftungen im Kontext entfalteter Modernität in ein neues Licht zu rücken in der Lage sind. Unter den Gesellschaftstheoretikern der Nachkriegszeit hat Talcott Parsons – anders als sein Schüler Luhmann – stets an der Bedeutung einer Pluralität symbolischer Gemeinschaften für hochmodernisierte Gesellschaften festgehalten. Für ihn bilden sie gewissermaßen das dialektische Gegengewicht zu einer weitgetriebenen funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Symbolische Interpretationsgemeinschaften eines sinnhaften und guten Lebens spielen gegenwärtig auch in der Diskussion um Kommunitarismus und Zivilgesellschaft eine wichtige Rolle (Walzer

1995). Das Modell der Zivilgesellschaft geht davon aus, daß hochmoderne Gesellschaften auf eine politisch-rechtlich garantierte Pluralität von Traditions- und Interpretationsgemeinschaften angewiesen sind. Die gesellschaftstheoretisch argumentierenden Kommunitarier M. Walzer und neuerdings auch R.N. Bellah suchen deutlich zu machen, daß sich moderne Gesellschaften nicht über eine gemeinsame Zivilreligion integrieren lassen, sondern nur über eine Pluralität von lebendigen, öffentlich sensiblen Tradierungsgemeinschaften (Bellah u.a. 1991). Die Zivilgesellschaft stellt gewissermaßen den Rahmen zur Verfügung, in dem ein Wettbewerb solcher Tradierungsgemeinschaften institutionalisiert werden kann. Das Modell der Zivilgesellschaft bietet der Kirche einen Ort innerhalb des Kontextes radikalierter Modernität, an dem sie nicht in Kapitulation von der eigenen Tradition Abschied nehmen muß, sondern an dem sie herausgefordert ist, ihre eigene Tradition in Interpretation und Verhandlung in das Konzert sinngebender und gemeinschaftsbildender Mächte einzubringen. Sie kann dies glaubwürdig nur tun, wenn sie – ohne Aufgabe ihres Wahrheitsanspruchs – die Partikularität der eigenen Tradition anzuerkennen bereit ist (Gabriel 1996a).

Geht es auf der Ebene der Traditionen eines sinnvollen, guten Lebens um die Versöhnung mit Partikularität, so verlangt das Partikulare gleichzeitig auf einer zweiten Ebene das Eintreten für Universalität. Die eigene Partikularität und Andersheit kann unter modern-gesellschaftlichen Bedingungen und Gefährdungen – so die These von Zygmunt Bauman – nur gewahrt werden, wenn sich aus Toleranz gegenüber dem Anderen der solidarische Einsatz für die Andersheit des Anderen entwickelt (Bauman 1992, 313ff.). So ist die christliche Tradition herausgefordert, die Partikularität ihrer Wahrheit mit der universalen Solidarität für und mit dem Anderen in seiner Andersheit zu verbinden. Analoges läßt sich für die universale Geltung von Gerechtigkeitsnormen sagen. Ohne institutionalisierte Formen von universell geltender Solidarität und Gerechtigkeit sind weder plural strukturierte Nationalgesellschaften, geschweige denn übernationale, multikulturelle gesellschaftliche Strukturen integrierbar. Gerade angesichts des weltweiten Verfalls universalistischer gesellschaftlicher Utopien sind Christentum und Kirche heute in besonderer Weise herausgefordert, am Universalismus von Solidarität und Gerechtigkeit festzuhalten. Ein Blick in Strömungen der neueren theologischen Diskussion wie der christlich inspirierten und kirchennahen Solidaritäts- und Gerechtigkeitspraxis zeigt, daß der Weg zu der hier skizzierten Verschränkung von Partikularität und Universalität im Horizont des „Reiches Gottes“ vielerorts längst beschritten wird.

Im Kontext der Zivilgesellschaft erhalten Kirchen als Tradierungs- und Interpretationsgemeinschaften eine intermediäre, vermittelnde Funktion (Berger/Luckmann 1995). Sie sind einerseits der Ort, an dem die religiösen Erfahrungen der einzelnen aus der Welt des Privaten in den Raum einer Erzähl- und Kommunikationsgemeinschaft eintreten können. Andererseits vermitteln sie die Gehalte des christlichen Glaubens in die Sphäre zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit als Raum diskursiver Auseinandersetzungen um die Identität und Zukunft der Gesellschaft hinein.

## **8 Kirche als Akteur einer globalen Zivilgesellschaft?**

Zur Globalisierung gehört die Vervielfältigung und der Bedeutungszuwachs von transnationalen Akteuren jenseits von Staat und Markt. Als Nicht-Regierungs- bzw. Bewegungsorganisationen agieren sie im Raum einer neu entstandenen Weltöffentlichkeit und bilden – so eine anziehende konkrete Utopie – den Kern einer globalen Zivilgesellschaft. Die globale Zivilgesellschaft besteht – so das anspruchsvolle Konzept der Gruppe von Lissabon – aus der

*„Gesamtheit all jener Gruppen und Institutionen (Vereine; Bürgerinitiativen; Nicht-Regierungsorganisationen), die auf der lokalen, nationalen und globalen Ebene in den unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft agieren. Ziel ihrer Arbeit ist eine Verbesserung der Lebensbedingungen der einzelnen und der Gesellschaft“* (Die Gruppe von Lissabon, S.37).

Die diskursive Weltöffentlichkeit zielt auf eine globale demokratische Kultur, die ihre institutionelle Ausformung in internationalen und transnationalen Strukturen und Regimen findet. In der globalen Weltöffentlichkeit geht es um freiheitliche Grundrechte, politische Partizipationsrechte, aber auch um Mindeststandards sozialer Rechte für alle. Als zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit bedarf sie einer Pluralität kultureller, sozio-moralischer Ressourcen, aus denen sich ihre Orientierung an einem Weltgemeinwohl speisen kann.

Während die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit in besonderem Maße Ungerechtigkeiten zu artikulieren und vernachlässigte Probleme zu identifizieren erlaubt sowie innovative Lösungen ins Spiel bringen kann, bleibt es Aufgabe der formellen politischen Institutionen, praktische Problemlösungen auszuarbeiten. Auf globaler Ebene bedarf es dazu transnationaler Zusammenhänge und internationaler Regime, die allerdings auf nationale demokratische Strukturen nicht verzichten können.

Welche Rolle können Kirche und Glaube in der globalen Zivilgesellschaft spielen? Während Religion im Modernisierungsprozeß strukturell erzwungen aus der staatlichen wie politischen Öffentlichkeit im engeren Sinne zurückgedrängt wird, gilt dies nicht ebenso für die Sphäre der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit (Casanova 1996). Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde sozio-moralische Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung an der allgemeinen Sache hervorbringen. Religiöse Traditionen sind dank der ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Sprache und Symbolik in besonderem Maße in der Lage, Erfahrungen des gesellschaftlichen Leidens, des globalen Elends der Welt artikulierbar und in der Weltzivilgesellschaft öffentlich hörbar zu machen. Sie sind herausgefordert, den Exkludierten der Weltgesellschaft eine Stimme zu verleihen.

Kirchen lassen sich als ein wichtiges Element des organisatorischen Substrats der zivilgesellschaftlichen (Welt-)Öffentlichkeit begreifen. Voraussetzung ist, daß sie ihre Tradition als staatsanaloge, anstaltsförmige Zwangsinstitutionen hinter sich gelassen haben. In Differenz zur neureligiösen Szenerie bringen die christlichen Kirchen ein öffentliches, auf das Gemeinwohl bezogenes Selbstverständnis mit. Wo sich Kirchen als symbolische und sittliche Gemeinschaften verstehen und ihre universalistischen Ansprüche nicht aufgeben, liegt ihre Ausformung als weltweit agierende „public churches“ nahe.

Als Interpretations- und Tradierungsgemeinschaft bringen die Christen in den zivilgesellschaftlichen öffentlichen Raum den Grundsatz ein, auch jenen gegenüber solidarisch zu sein, die scheinbar „nichts zu bieten haben“. Sie zwingen damit national wie global die Gesellschaft zur öffentlichen Auseinandersetzung mit den Prozessen der Ausgrenzung der ökonomisch wie politisch Nutzlosen. Sie tragen dazu bei, daß die externalisierten und ins Private abgedrängten Leidenserfahrungen an der ökonomischen und politischen Systemlogik eine öffentliche Sprache erhalten und über den nationalen demokratischen Machtkreislauf und transnationale Abkommen Veränderungen zugänglich werden.

Von der biblischen Option für die Armen ausgehend, die letztlich in der allen Menschen gemeinsamen Personalität gründet, wendet sich die Kirche und ihr Ethos gegen die weltweiten Tendenzen der Ausgrenzung. Die Antwort auf die wachsenden weltweiten Interdependenzen muß im Bewußtsein globaler Solidarität liegen. Die Kirche arbeitet daran mit, daß mit Hilfe weltweiter Abkommen, Institutionen und Regeln, ethische Kriterien in die Rahmenordnung der Weltwirtschaft eingehen.

## 9 Literatur

Barnard, Ch. I., *The Functions of Executive*, Cambridge Mass. 1938

Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986.

Beck, U., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a.M. 1997.

Beck, U./Beck-Gernsheim E., *Individualisierung in modernen Gesellschaften-Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie*, in: Dies. (Hrsg.), *Riskante Freiheiten*, Frankfurt a.M. 1994, 10-39.

Bedford-Strohm, H., *Kirche in der Zivilgesellschaft*, in: R. Wert (Hrsg.), *Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, Neukirchen-Vluyn 1998, 92-108,

Bellah, R.N. u.a., *The Good Society*, New York 1991.

Casanova, J., *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion*. In: O. Kallscheuer (Hrsg.): *Das Europa der Religionen*. Frankfurt a.M. 1996, 181-210, 206ff.;

Ebertz M. N., *Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“*, in: P. Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, 132-163

Ebertz, M. N., *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a. M. 1998

Gabriel, K., *Gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Zentralismus in der Kirche*. *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 20 (1989),366-373.

Gabriel, K. (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996

Gabriel, K., *Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus. Eine soziologische Analyse*, in: A. Peter (Hrsg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee 1996a, 111-126.

Gabriel K., *Organisation als Strukturprinzip der Kirchen: Spannungen, Zwänge, Aporien*, in: Dubach, A./Lienemann, W. (Hrsg.): *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen*, Zürich/Basel 1997, 15-35

Gabriel, K., *Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne*, in: H. Schmidinger (Hrsg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* Salzburger Hochschulwochen, Innsbruck/Wien 1999, 193-227.

Gabriel, K., *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Basel/Wien 1992 (7. Aufl. 2000).

Gabriel, K., *Soziale Kohäsion im Globalisierungstest. Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen der Globalisierung*, in: Ders. (Hrsg.), *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 41, Münster 2000, 87-104.

Giddens, A., *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1995.

Hilpert, K., *Solidarität*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* Bd. 5, hrsg. von P. Eicher, München 1991, 68-75.

Kaufmann, F.-X., Die Bischofskonferenzen im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung. *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 20 (1988) 400-407.

Kaufmann, F.-X., Selbstreferenz und Selbstverehrung? Die sozialen und religiösen Ambivalenzen der Individualisierung, in: Ruhr-Universität Bochum (Hrsg.), Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann, Bochum 1993, 25-46.

Kaufmann, F.-X., Globalisierung und Christentum, in: P. Hünermann (Hrsg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn 1998, 15-30.

Luhmann, N., *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996, 2. erw. Aufl.

Müller, H.- P., *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt a.M. 1992.

Münch, R., *Globale Dynamik, soziale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998.

Oevermann, U., Strukturmodell der Religiosität, in: K. Gabriel, *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 29-40.

Soeffner, H.-G., „Auf dem Rücken eines Tigers“. Über die Hoffnung, Kollektivrituale als Ordnungsmächte in interkulturellen Gesellschaften kultivieren zu können, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Bd. 2, 334-359.

Wahl, K., *Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*, Frankfurt a.M. 1989.

Walzer, M., Was heißt zivile Gesellschaft?, in: B. v. d. Brink/W. v. Reijen (Hrsg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M., 1995, 44-69.

Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* Tübingen 1922 (Studienausgabe hrsg. von J. Winckelmann, Köln/Berlin 1964).

# MÜNSTERANER DISKUSSIONSPAPIERE ZUM NONPROFIT-SEKTOR

- Nr.1 SCHMITZ, SVEN-UWE: Die Tugenden des Demokraten
- Nr.2 NÄHRLICH, STEFAN: International Philantropic Transfers – Länderbericht Deutschland
- Nr. 3 ZIMMER, ANNETTE/PRILLER, ECKHARD (Hrsg.): Der deutsche Nonprofit Sektor im gesellschaftlichen Wandel
- Nr. 4 GREVE, ROLF: Globalisierung der Wirtschaft
- Nr. 5 JÜTTING, DIETER: Lokale Vereinslandschaften und sozialer Reichtum
- Nr. 6 KLEIN, ANSGAR: Wettstreit der Ideen – Die Diskurse der Zivilgesellschaft
- Nr. 7 KEVENHÖRSTER, PAUL: Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?
- Nr. 8 GABRIEL, KARL: Kirche und Glauben im gesellschaftlichen Wandel
- Nr. 9 CREDE, DANIELA: Der Verein als - zentrales (?) - Element bürgerschaftlichen Engagements
- Nr. 10 PRILLER, ECKHARD/ZIMMER, ANNETTE: Der Dritte Sektor in Deutschland. Seine Perspektiven in neuen Millenium
- Nr. 11 ZIMMER, ANNETTE (Hrsg./Ed.): Annotierte Bibliographie zum Dritten Sektor in Deutschland. Annotated Bibliography: The Third Sector in Germany
- Sonderband 1: TIMMER, KARSTEN: Vortrag anlässlich der Verleihung des Wissenschaftspreises "Aktive Bürgerschaft" 2000 im Franz Hitze Haus, Münster 23. Juni 2000
- Sonderband 2: ZIMMER, ANNETTE: Die Zukunft der Arbeit in Europa. Vortrag auf dem Kolloquium "Europa und die Politikwissenschaft in Münster" – 30 Jahre Institut für Politikwissenschaft der Universität Münster im Franz Hitze Haus am 30. Juni – 1. Juli 2000
- Sonderband 3: ZIMMER, ANNETTE (ED.): The Third Sector in Germany

Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft  
Institut für Politikwissenschaft  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Scharnhorststraße 100, 48151 Münster  
Tel. (0251) 8329443, Fax (0251) 8329356  
email: [aktivebs@uni-muenster.de](mailto:aktivebs@uni-muenster.de)  
[www.dritte-sektor-forschung.de](http://www.dritte-sektor-forschung.de)