

Wozu noch Kirche?

Eine Relevanzprüfung

Herausgegeben von Herbert Haslinger



FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg im Breisgau
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

produktsicherheit@herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Digitale Illustration & Retusche: Typographen GmbH 2026.
Ausgangsbild via Midjourney KI
Satz: ZeroSoft, Timisoara
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02653-9
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84225-2

Inhalt

Einführung: Warum die Frage „Wozu noch Kirche?“ gestellt werden muss	7
<i>Karl Gabriel</i>	
Zur Lage der Kirche in Deutschland	
Christentumssoziologische Befunde und Analysen	12
<i>Hermann-Josef Große Kracht</i>	
„Sprengkraft gelebter Hoffnung“ oder „Verdoppelung der Hoffnungslosigkeit“?	
Eine Relevanzprüfung zum Grunddokument „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode – fünfzig Jahre danach	34
<i>Erzbischof Udo Markus Bentz / Daniel Deckers</i>	
Wozu brauchen wir noch die Kirche – und wozu nicht mehr?	
Ein Dialog.	57
<i>Christiane Bundschuh-Schramm</i>	
Welche Kirche braucht eine persönliche Spiritualität?	
Von der Nützlichkeit kirchlicher Organisation für das religiöse Leben	91
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Gemeinde: Fremde Heimat?	
Die soziale Antreffbarkeit der Kirche.	113
<i>Jan Woppowa</i>	
Die Res mixta und ihre gegenwärtige Dynamik	
Zur Rolle und Relevanz der Kirche im schulischen Religionsunterricht	136
<i>Philipp Reichling OPraem</i>	
„Darüber wollen wir dich ein andermal hören“ – oder auch nicht	
Braucht es heute noch (kirchliche) Verkündigung?	153

Stephan Wahle

Heilige Momente

Von der Resonanz alltäglicher Rituale und der Relevanz kirchlicher

Liturgie 173

Christoph Jacobs

Wozu Priester? – Dazu Priester!

Priesterliche Existenz in Zeiten pastoralen Wandels 193

Brunhilde und Thomas Leyener

Ehe und Familie im Schatten des Kirchturms – ein Ort mit

Aufenthaltsqualität? 216

Jonas Hagedorn

Öffentliche Religion und kirchliche Organisation 237

Herbert Haslinger

Rückkehr in die Seelsorge

Wider die selbstverschuldete Irrelevanz der Kirche 261

Autorinnen und Autoren 312

Einführung: Warum die Frage „Wozu noch Kirche?“ gestellt werden muss

„Rette mich, Gott, die Wasser reichen mir bis an die Kehle. Eingesunken bin ich in tiefem Schlamm, es findet mein Fuß keinen Grund. Ich kam in die Tiefen der Wasser, die Fluten strömen hinweg über mich.“

(Psalm 69)

Mit diesem Psalm könnten die Kirchen ihre derzeitige Situation beklagen. Denn nach 2000 Jahren christlicher Verkündigung stehen sie, selbstvergessen und erschöpft, auf den Ruinen ihrer alten Macht. Stumm vor den Herausforderungen der High-Tech-Gesellschaft, haben sie sich selbst überflüssig gemacht. [...] Dieser Trend dürfte unumkehrbar sein, trotz oder gerade wegen aller krampfhaft-missratenen Rettungsversuche“¹.

Diese Diagnose stellte der Soziologe und Theologe Reimer Gronemeyer seinem Buch voran, das den gleichen Titel trägt wie das hier vorliegende: „Wozu noch Kirche?“. Aber nicht nur den Titel haben die beiden Bücher gemeinsam; auch die Eingangsdiagnose eignet sich heute wie damals für den Einstieg. Nur sind seit damals, als Gronemeyer die Passage schrieb, mehr als 30 Jahre vergangen. Die Kirchen müssen heute die gleiche „derzeitige Situation“ beklagen wie damals, vermutlich sogar eine noch viel bedrückendere. Wenn Titelfrage und Situationsdiagnose nach drei Jahrzehnten unverändert zur Bearbeitung anstehen, dann ist daraus zu schließen, wie Hans-Joachim Höhn eingangs seines Beitrags in diesem Band zu Recht feststellt, „dass die dahinter stehende Problematik dauerhafter und komplizierter ist, als es die Zusammenstellung dreier Worte vor einem Fragezeichen vermuten lässt“.

Die Überlegung drängt sich allerdings schon auf, was denn die Kirchen in den 30 Jahren seither getan haben, um auf die Frage „Wozu noch Kirche?“ – die ja schon damals nicht nur die Frage Gronemeyers, sondern vieler Menschen war – zu reagieren. Vielleicht wähten sich die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland zu sicher, als dass sie sich dieser Frage mit der nötigen Bereitschaft zur Selbstkritik stellten. In Konkordaten festgehaltene Bestandsgarantien, ein nie versiegender Finanzzufluss in Form der Kirchensteuer und anderer staatlicher Finanzierungen, verbürgtes Recht der Kirchen auf Präsenz im gesellschaftlichen Leben (Schulen, Hochschulen,

¹ Gronemeyer, Reimer: Wozu noch Kirche?, Berlin 1995, Umschlagtext.

Krankenhäuser, Militär, Medien), Bedeutung der Kirchen als Träger von Wohlfahrtsverbänden – all das und anderes mehr ließ offensichtlich über lange Zeit hinweg den institutionellen Bestand der Kirche als ungefährdet erscheinen. Nunmehr im Jahr 2026 muss man zumindest für die katholische Kirche konstatieren: Nach den erratischen Pontifikaten der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI., nach diversen Finanz- und Luxusskandalen in der Kirche, nach rapide rückläufigen Werten bei allen Parametern der Kirchenbindung, nachdem insbesondere der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung in Deutschland die demographisch wichtige 50 %-Marke unterschritten und somit den Minderheitenstatus erreicht hat, nach unzähligen Entwicklungsprozessen zur Installierung neuer pastoraler Strukturen, die allen Beteuerungen zum Trotz von den Menschen als Rückzug der Kirche aus seelsorglichen Aufgaben erfahren werden, vor allem aber nach dem grundstürzenden Vertrauens- und Glaubwürdigkeitseinbruch, der nicht nur durch die Fälle sexuellen Missbrauchs durch Kleriker verursacht worden ist, sondern mindestens in gleichem Maße durch „das unselige Handeln nach Kirchenraison“, mit dem hohe und höchste Amtsträger der Kirche diese Missbrauchsfälle nach der Maxime „Hauptsache, die Heiligkeit der Institution gerät nicht in Gefahr“² zu vertuschen versucht haben – nach all diesen Prozessen der Paralysisierung herrscht November-Stimmung in der Kirche; es ist grau, trist und nebelig geworden. Dieses Erleben von Kirche können auch die vielen Selbstdarstellungsbilder, welche die Kirche penetrant in grellen Farben und mit lachenden Gesichtern präsentieren, nicht aus der Welt schaffen. Sich weiterhin mit dem überkommenen Repertoire theologischer Themen zu beschäftigen oder gar enthusiastisch Begeisterung für die Kirche zu propagieren, ohne sich offen und realistisch mit dieser prekären Lage der Kirche auseinanderzusetzen, müsste als das berühmte „Pfeifen im Walde“ erscheinen.

Daniel Deckers stellt in seinem Statement dieses Blicken der Kirche auf die eigene Verfasstheit deutlich in Frage, indem er es – in Anschluss an Johann Baptist Metz – als die „Pathologie [...] des ekklesiologischen Narzissmus“ beschreibt. Der Einwand ist mehr als berechtigt, haben doch kirchliche Akteure – von ehrenamtlichen Gemeindemitgliedern bis hinauf zu den Päpsten – allzu lange, allzu emphatisch, allzu selbstgefällig sich selbst und die Kirche zum Thema ihrer Rede und zum Anliegen ihres Handelns gemacht. Die Theologische Fakultät Paderborn war und ist sich bei der

² Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Das unselige Handeln nach Kirchenraison, in: Süddeutsche Zeitung, 29. April 2010, 2.

Veranstaltung ihrer Vorlesungsreihe „Montagsakademie“, deren jüngster Durchgang mit dem vorliegenden Band dokumentiert wird, der Gefahr des „ekklesiologischen Narzissmus“ durchaus bewusst. Die Montagsakademien der vergangenen Jahre dienten, wie es in der Einführung zum letztjährigen Dokumentationsband heißt, „dem Bemühen, von der habitualisierten Selbstthematisierung der Kirche wegzukommen und sich auf das Ursprüngliche und Grundlegende des christlichen Glaubens zu besinnen.“³

Der Narzissmus-Diagnose folgend wäre es also richtig, die Kirche von der Frage nach ihrer eigenen Situation abzuhalten, sie vielmehr dazu anzuhalten, tunlichst wieder ihre Aufgaben für die Menschen zu erledigen. Allein es stellt sich die Frage, ob die Kirche in ihrer jetzigen Verfassung dazu überhaupt noch in der Lage ist. Gleicht sie doch schon jenem Patienten, dem man, weil seine Lage so ernst ist, vermitteln muss, dass es nicht so weitergehen darf wie bisher; dass er mit seinem Arbeiten und Sich-Verhalten nicht einfach so weitermachen darf; dass er bestimmte, auch lieb gewordene Dinge ablegen muss; dass er nun – und zwar ganz und gar nicht narzisstisch, sondern schonungslos ehrlich – auf sich selber schauen muss.

Sicherlich, so wie für den Patienten die Auseinandersetzung mit der eigenen gesundheitlichen Lage unangenehm, schmerzlich ist und er dieser Anforderung lieber aus dem Weg gehen würde, indem er mit seinem bisherigen Leben weitermacht und sich umso mehr in Arbeit stürzt, so ist auch für die institutionelle Kirche die Konfrontation mit ihrer Wirklichkeit schmerzlich und wäre das Weitermachen in der gewohnten Betriebsamkeit viel verlockender. Diese Neigung, so weiter zu machen wie bisher und der Selbstkonfrontation aus dem Weg zu gehen, lässt sich seit etwa anderthalb Jahren vortrefflich an einem Beispiel beobachten. Theologen und Kirchenakteure stürzen sich mit Verve auf Jan Löffelds Buch „Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt“⁴, um es zustimmend oder kritisierend rauf und runter zu zitieren; um sich von ihm in der Klage bestätigen zu lassen, dass es „immer schwieriger [wird], Menschen für das Engagement in der Gemeinde zu gewinnen“⁵; um es sogar als „wertvollste und eindringlichste soziologisch-theologische

³ Haslinger, Herbert: Einführung: Warum heute über Jesus Christus nachgedacht werden muss, in: ders. (Hg.): Jesus Christus – Gott und Mensch. Christologie für heute, Freiburg i. Br. 2025, 7–15, hier: 9.

⁴ Vgl. Löffeld, Jan: Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg i. Br. 2024.

⁵ Ebd., 28.

Reflexion [...] in diesem Jahrhundert [sic!]“⁶ zu glorifizieren; und um sich aufgrund der durchgehenden „gegenderten“ Sprache als diversitätssensibel und zeitgemäß zu präsentieren, auch wenn man dabei mit Formulierungen wie „Der Fokus liegt hier allerdings eher auf den:der Einzelne:n.“⁷ im grammatikalischen Absurdistan landet. Hat das Hypen dieses Buches, so muss man fragen, vielleicht auch damit zu tun, dass es Gelegenheit und Stoff dafür bietet, den Kirchendiskurs im herkömmlichen, lieb gewordenen Format weiterzuführen: auf der einen Seite Welt, Gesellschaft und Menschen, die sich zum Unguten, zum Verfehlten, zum Defizitären, hier: zur religiösen Indifferenz verändern; und auf der anderen Seite die Kirche, die diese Veränderung als kirchenabträgliche Entwicklung der heutigen Gesellschaft erleiden muss und sich als Opfer empfinden darf, die aber nicht den Blick auf ihre eigenen Probleme werfen und vor allem diese eigenen Probleme nicht auch als selbstverschuldete Probleme aufdecken (lassen) muss?

Wie fatal es ist, wenn Theologie und Kirche in dieser Situation es unterlassen, einmal innezuhalten, sich die Lage der Kirche nüchtern und realistisch vor Augen zu führen und zu überlegen, was noch geht und was nicht mehr geht – oder eben: wozu es Kirche noch braucht und wozu nicht mehr –, wird am Thema Sexualität überdeutlich. Nach wie vor treten nicht wenige Theologen und kirchliche Amtsträger in der Rolle derer auf, die in Sachen Sexualität Werte und Normen definieren und so den Menschen Orientierung für ihr sexuelles Leben geben könnten. Sie haben offensichtlich nicht realisiert, wie abgrundtief, wie grundstürzend und wie endgültig zerstörerisch bei den Menschen der Bruch des Vertrauens, der Glaubwürdigkeit und der Autorität war und ist, der durch die Fälle sexuellen Missbrauchs geschehen ist – verursacht durch die Täter der Missbrauchshandlungen; aber auch durch die kirchlichen Kräfte, die für die binnenkirchlichen Strukturen verantwortlich sind, welche diesen Missbrauch beförderten; und vor allem durch die kirchlichen Amtsträger (von den diözesanen Personalverantwortlichen bis hinauf zu den Päpsten), die eine Vertuschung der Fälle „nach Kirchenraison“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde) betrieben haben. Sie haben offensichtlich nicht realisiert, dass man mit dem, was da geschehen ist, nicht verfahren kann nach dem Motto: „sorry, dumm gelaufen; aber jetzt können wir ja wieder miteinander weitermachen“. Theologen, kirchliches Lehramt und Kirchenakteure müs-

⁶ *Halík, Tomáš*: Ich habe mir Illusionen gemacht. In der Kirchenkrise gibt es keine einfachen Antworten, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Wiederkehr der Säkularisierung? Der Streit um die religiöse Indifferenz*, Freiburg i. Br. 2026, 70–75, hier: 70.

⁷ *Löffeld*: Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt (s. Anm. 4), 23.

sen erkennen, dass da etwas vollständig und endgültig zerstört worden ist. Theologen, kirchliches Lehramt und Kirchenakteure haben – das ist meine persönliche Überzeugung – die Berechtigung dazu verloren, den Menschen heute als Instanz der Orientierung ihres sexuellen Lebens gegenüberzutreten. Jeder Versuch von Kirchenleuten, diese Rolle doch noch einzunehmen und Maßgaben für das sexuelle Leben der Menschen zu formulieren, kann von diesen nur noch als Ärgernis empfunden werden. Das ist nicht erfreulich und ist nicht gut, weil die Menschen gerade in einem Bereich wie der Sexualität ethische Orientierung brauchen. Aber die Kirche ist diese Orientierungsinstanz gewiss für lange, für sehr lange Zeit nicht mehr. Das muss man als Theologe und als Kirchenakteur erkennen.

Um eben das zu erkennen und um zu verhindern, dass die institutionelle Kirche der schmerzlichen Konfrontation mit ihrer eigenen Wirklichkeit aus dem Weg geht, muss die Frage „Wozu noch Kirche?“ gestellt werden. Die Theologische Fakultät Paderborn nutzte ihre traditionelle Vorlesungsreihe „Montagsakademie“ im Wintersemester 2025/26 dazu. Und wieder ist es mir eine angenehme Pflicht, den dafür gebührenden Dank abzustatten:

- an erster Stelle den Autorinnen und Autoren für ihre Teilnahme an der Vorlesungsreihe wie auch für ihre schriftlichen Beiträge;
- nachdrücklich Frau Heike Probst, Frau Michaela Maas und Herrn Sebastian Sosna insbesondere für die technisch-organisatorische Durchführung der Vorlesungen, einschließlich der Livestream-Übertragungen, aber auch für allfällige kompetente Hilfen;
- darüber hinaus nochmals besonders Frau Heike Probst und Herrn Jonas Sievers für die werbende Präsentation der Montagsakademie in der Öffentlichkeit;
- dem Verein der Freunde und Förderer der Theologischen Fakultät Paderborn, namentlich seinem Vorsitzenden Prof. Günter Wilhelms, sowie der Fakultätsleitung, namentlich dem Rektor Prof. Aaron Langenfeld und dem Quästor Herrn Fabian Güth, für finanzielle Zuschüsse;
- Herrn Karsten Schwenzfeier für die grafische Gestaltung der Werbematerialien und des Buchcovers;
- und schließlich dem Programmleiter Theologie im Verlag Herder, Dr. Stephan Weber, für die in gutem Sinne routinierte und angenehme Zusammenarbeit.

Paderborn, 15. Juni 2026

Herbert Haslinger

Zur Lage der Kirche in Deutschland

Christentumssoziologische Befunde und Analysen

Karl Gabriel

1 Kirche in christentumssoziologischer Sicht

Dieser Vortrag bildet den Auftakt zu einer Reihe von Vorlesungen, in denen es um die Relevanz der Kirche in der deutschen Gegenwartsgesellschaft gehen wird. Von meiner Ausbildung und Fachkompetenz als Theologe und Soziologe her mit einem doppelten Blick ausgestattet, greife ich heute Abend auf eine Perspektive zurück, die ich nicht weit von hier, an der Soziologischen Fakultät in Bielefeld, gelernt habe. Joachim Matthes (1930–2009) und Franz-Xaver Kaufmann (1932–2024) verfolgten hier im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts das Projekt einer Soziologie des Christentums.¹ Sie suchten sich nach zwei Seiten hin abzugrenzen: Auf der einen Seite übten sie Kritik an einer Kirchensoziologie, die den religionssoziologischen Blick gänzlich auf die Kirchen und ihre empirischen Erscheinungsformen beschränkte. Das Problem sahen sie darin, dass die Kirchensoziologie sich von den Kirchen vorgeben ließ, was Religion sei, wo sie beginne und wo sie aufhöre. Außerhalb der Kirchen und über deren Definitionsmacht hinaus gäbe es keine Religion. Für die Kirchensoziologie besaßen die Kirchen ein selbstverständliches Monopol auf Religion. Wie es für die Theologie lange Zeit kein Heil außerhalb der Kirche gab, so für die Kirchensoziologie keine Religion außerhalb der Kirche.

Gleichzeitig kritisierten Matthes und Kaufmann aber auch eine allgemeine Religionssoziologie, die sich gänzlich von den Realitäten gelebter Religion in den Kirchen ablöste und Religion rein soziologisch zu bestimmen suchte. Als Religion kam dann alles in den Blick, was soziologisch

¹ Vgl. *Matthes, Joachim*: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek bei Hamburg 1967, 230–232; *Kaufmann, Franz-Xaver*: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979, 82–110; *Gabriel, Karl*: Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums“, in: Daiber, Karl-Fritz/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, 182–198.

bestimmte Funktionen erfüllt wie zum Beispiel die Integration der Gesellschaft oder die Herstellung eines Transzendenzbezugs. Für die allgemeine Religionssoziologie überstieg die Religion damit die Realität dessen, was Menschen selbst als Religion begreifen. Religiöse Phänomene seien losgelöst vom Selbstverständnis einer gelebten religiösen Praxis zu verstehen. Bis heute verfolgt die Christentumssoziologie einen Mittelweg zwischen der Enge der Kirchensoziologie einerseits und der Weite einer allgemeinen Religionssoziologie andererseits.

In den vom Christentum geprägten Ländern lässt sich die Kirche nicht von der Verflechtung mit kulturellen Traditionen lösen, aus denen sie stammt und denen sie gleichzeitig ihren Stempel aufgedrückt hat. Will man die Lage der Kirche heute angemessen begreifen, kann ein Blick auf die Geschichte des Verhältnisses von Christentum, Kirche und Gesellschaft hilfreich sein. Ich konzentriere mich dabei auf die katholische Tradition, wobei die Rahmenerzählung die Sicht auf die übrigen Christentümer einschließt.² Im ersten Teil meines Beitrags zeichne ich den historischen Weg der katholischen Kirche in Deutschland nach. Zunächst erinnere ich daran, dass die Grundlagen der katholischen Kirche in Deutschland auf einen historischen Konfessionalisierungsprozess zurückgehen. Dann geht es um die Weichenstellungen im langen 19. Jahrhundert, in dem die Kirche eine neue Sozialgestalt annimmt. Im kurzen 20. Jahrhundert ist die katholische Kirche durch eine sehr wechselvolle Geschichte gekennzeichnet. Sie steht im Zentrum des dritten Schritts. Schließlich gebe ich einen empirischen Überblick über die Lage der Kirche in Deutschland heute.³ Meine abschließende christentumssoziologische Deutung der Lage verweist auf das, was ich die soziale Macht des Christlichen nenne.⁴ Unter den spezifischen historischen Bedingungen Deutschlands verschiebt sich gegenwärtig das Gewicht der christlichen Kirchen in Richtung ihrer sozial-diakonischen Präsenz.

² Vgl. *Gabriel, Karl*: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg i. Br. 72000.

³ Vgl. *Gabriel, Karl*: Häutungen einer umstrittenen Institution. Zur Soziologie der katholischen Kirche (Religion und Moderne 26), Frankfurt a. M. 2023.

⁴ Vgl. *Gabriel, Karl*: Die soziale Macht des Christlichen. Religion und Wohlfahrt in Deutschland und Europa (Religion und Moderne 31), Frankfurt a. M. 2024.

2 Religionsentwicklung im Überblick

Das deutsche Religionssystem fußt auf Grundlagen, die bis in das Reformationszeitalter zurückreichen.⁵ Wie überall in Europa waren es zentrale historische Ereignisse, in denen sich der deutsche Pfad der Religionsentwicklung schrittweise herausbildete. Die Reformation hatte zum Ergebnis, dass mit Katholizismus, Luthertum und Calvinismus drei Konfessionen nebeneinander ihre Existenz behaupteten. Im Unterschied zu anderen europäischen Ländern wie Frankreich und Italien entwickelten die Aufklärung und die bürgerlichen Revolutionen in Deutschland keine spezifisch antireligiöse oder antikirchliche Stoßrichtung. Die deutsche Gesellschaft nahm entsprechend keine zwischen laizistischen und kirchlichen Kräften polarisierte Struktur an, sondern bildete seit dem 19. Jahrhundert konfessionelle Säulen und Milieus mit Ausstrahlung bis in das deutsche Parteiensystem hinein aus. Die katholische Milieubildung in Deutschland entwickelte eine spezifische und besonders starke Prägekraft. Die Grundlegung des deutschen Staatskirchenrechts in der Weimarer Reichsverfassung ist Ausdruck eines weltanschaulich-religiösen und konfessionellen Kompromisses zwischen säkularen Kräften einerseits und den konfessionellen Säulen andererseits. Nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft knüpfte das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland an diesen religionspolitischen historischen Kompromiss an. Waren zunächst in der Bundesrepublik die zum ersten Mal in ihrer Geschichte in die Parität aufgerückten Katholiken dominierend, so setzte seit Mitte der 1960er Jahre ein Prozess der Entkirchlichung ein. Zusammen mit der Entkonfessionalisierung der deutschen Gesellschaft und einer Stärkung des säkular geprägten Teils der Bevölkerung veränderte sich seit den 1970er Jahren die gesellschaftliche Lage des Katholizismus nachhaltig. Einen weiteren Einschnitt bedeutete die Realisierung der staatlichen Einheit Deutschlands im Jahr 1990. In Ostdeutschland führte das Ende der kirchenfeindlichen SED-Diktatur nicht zu einer Wiederannäherung der Mehrheit der Bevölkerung an die Kirchen, sondern zu einer weiteren Verstärkung des Entkirchlichungs-

⁵ Ich greife auf das Konzept der Religionsentwicklung des britischen Religionssoziologen David Martin (1929–2019) zurück. Anders als der Titel seines Klassikers nahelegt, handelt es sich gerade nicht um eine Theorie der Säkularisierung, sondern um eine historisch gesättigte soziologische Theorie der Religionsentwicklung, in deren Zentrum die Reformation, die Aufklärung und die europäischen Revolutionen stehen; vgl. *Martin, David: A General Theory of Secularization*, Oxford 1979, 1–11.

prozesses. Für Gesamtdeutschland gilt seit der Wende zum 21. Jahrhundert, dass den beiden großen Konfessionen noch jeweils knapp ein Drittel der Bevölkerung angehört, während die sehr heterogene Gruppe der Konfessionslosen ebenfalls ein Drittel der Bevölkerung ausmacht. Inzwischen ist der Anteil der Kirchenmitglieder der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der römisch-katholischen Kirche unter die 50 %-Marke gesunken. Neben der forcierten Entkirchlichung macht sich in der deutschen Gesellschaft zunehmend bemerkbar, dass insbesondere durch die Migrationsbewegungen der Anteil der muslimischen Bevölkerung stark angewachsen ist. Die globalen Bevölkerungsbewegungen haben das religiöse Feld in Deutschland in die Richtung eines religiösen Pluralismus verändert und für die katholische Kirche eine neue gesellschaftliche Lage geschaffen.

Die katholische Kirche in Deutschland hat seit der nachreformatorischen Zeit tiefe Umbrüche erlebt. Ihre moderne Gestalt mit Konzentrationsprozessen in Lehre und Organisation hat sie im langen 19. Jahrhundert angenommen. Im kurzen 20. Jahrhundert erlebte der Katholizismus im Nachkriegsdeutschland eine späte Blütezeit. Seit Mitte der 1960er Jahre kündigte sich ihre gegenwärtige Krise schon an. Seit 2010 implodiert ihre in der Moderne angenommene Struktur in einem sich beschleunigenden Prozess, der insbesondere ihren Charakter als Klerikerkirche in Frage stellt. Damit sind die Schritte meiner folgenden Überlegungen skizziert. Im ersten Schritt möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Prozesse der Konfessionalisierung in Deutschland richten.

3 Katholische Konfessionalisierung in Deutschland

Im Jahrhundert zwischen dem Augsburger Religionsfrieden (1555) und dem Westfälischen Frieden (1648) wurden die Grundlagen des deutschen Religionssystems und des modernen Katholizismus in Deutschland gelegt.⁶ Das Christentum nahm eine konfessionell und kirchlich geprägte Gestalt an. Die drei Versionen der Konfessionalisierung, die katholische, die lutherische und die reformiert-calvinistische, lassen trotz der dogmatischen Differenzen eine Reihe von gemeinsamen Merkmalen erkennen.⁷ So kam

⁶ Ich greife Gedanken und Formulierungen auf aus *Gabriel: Häutungen einer umstrittenen Institution* (s. Anm. 3), 31–33.

⁷ Vgl. *Schilling, Heinz*: Das Christentum und die Entstehung des modernen Europa, Freiburg i. Br. 2022; *ders.*: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: *Historische*

es mit den dogmatischen Definitionen des Trienter Konzils (1545–1563) und den protestantischen Katechismen und Konkordienformeln zu klar formulierten und vereinheitlichten Glaubensbekenntnissen. Diese wurden zum ersten Mal in der Geschichte durch Multiplikatoren und Propaganda systematisch im Volk verbreitet. Die Konfessionen organisierten und monopolisierten religiöse Bildungsprozesse und vereinheitlichten sie durch den Ausschluss von Dissidenten. Nicht nur im klar definierten Glaubensbekenntnis, sondern auch in der rituellen Dimension des Glaubens war die Intensivierung mit der verstärkten Darstellung der konfessionellen Unterschiede verbunden. Bis in die Grundlegung der Kirchenorganisation hinein stabilisierten sich die drei Kirchentümer in Abgrenzung und Konkurrenz zueinander. Mit einigem Recht lässt sich sagen, dass in Deutschland das Christentum erst in je konfessionsspezifischer Gestalt seine die Gesellschaft prägende Verankerung gefunden hat. Diese Entwicklung vollzog sich in enger Symbiose mit der Staatsgewalt. Einerseits nutzten die katholischen Territorialherren die vitalisierte Religion zur Einrichtung und Stabilisierung der frühmodernen staatlichen Herrschaft. So war die Konfessionalisierung untrennbar verbunden mit dem Prozess der Disziplinierung im Sinne der Durchsetzung vereinheitlichter Normen und Handlungsstandards in der Gesellschaft. Andererseits gilt, dass die konfessionalisierte Religion ihrerseits sich der im Entstehen begriffenen modernen staatlichen Gewalt bediente, um verselbständigte institutionelle Formen auszubilden und zu stabilisieren.

Im konfessionell gespaltenen Deutschland – im Unterschied zu Frankreich als katholischem Monopolland – nahm die Aufklärung eine spezifische Gestalt an. Mit weitreichenden historischen Folgen hat sich die Aufklärung „nicht gegen die Theologie und Kirche, sondern mit ihr und durch sie vollzogen.“⁸ Die konfessionelle Spaltung begünstigte ein Klima in Deutschland, das Religion nicht in einem schroffen Gegensatz zur Aufklärung sah, sondern eine positive Verbindung beider möglich machte. Im katholischen Österreich und den habsburgischen Territorien nahm die Aufklärung den Weg über den aufgeklärten Absolutismus. Beeinflusst durch den Jansenis-

Zeitschrift 246 (1988) 1–45; *Reinhard, Wolfgang*: Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: ders./Schilling, Heinz (Hg.): Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198), Gütersloh 1995, 419–452.

⁸ *Scholder, Klaus*: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: Aland, Kurt u. a. (Hg.): Geist und Geschichte der Reformation (Festschrift für Hans Rückert), Berlin 1966, 460–486, hier: 462.

mus und die protestantische Aufklärung verfolgten die absolutistischen katholischen Fürsten die Reform der Seelsorge und die Rationalisierung der Frömmigkeitsformen. Mit dem Josephinismus in Österreich und den habsburgischen Territorien kulminierten die verschiedenen Strömungen der katholischen Aufklärung in einem aufgeklärten absolutistischen System, das die Religion für die staatlichen Reformziele unmittelbar in Anspruch nahm.

4 Kirche und Katholizismus im „langen“ 19. Jahrhundert (1789–1914)

Innerhalb der Soziologie wie der Geschichtswissenschaft gehen heute die Deutungen des 19. Jahrhunderts in Sachen Religion deutlich auseinander.⁹ Für die einen ist das 19. Jahrhundert nach wie vor das Jahrhundert der Säkularisierung. Dem steht eine andere Sichtweise auf das 19. Jahrhundert gegenüber, die von einem „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“ spricht.¹⁰ Spätestens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlebte insbesondere die katholische Kirche einen überraschenden (Wieder-)Aufstieg. Überall in Europa wehrte sie sich nicht ohne Erfolg gegen die Durchsetzung von Vorstellungen und Programmen liberaler Politik zur Zurückdrängung von Religion und Kirche. Kulturkämpfe zwischen Liberalen und der katholischen Kirche durchzogen die europäischen Staaten und gaben der Epoche ihr Gepräge. Es gelang der katholischen Kirche, sich neu zu organisieren, wobei das römische Zentrum eine dominante Rolle spielte. Die Volksreligion erhielt eine neue kirchliche Formierung und eroberte mit spektakulären Wallfahrten und Wundererscheinungen auch den öffentlichen Raum. Weite Teile der katholischen Bevölkerung blieben kirchlich bzw. näherten sich wie nie zuvor der Kirche an. Es entstanden katholisch geprägte Milieus mit einer Ausstrahlung auf die gesamte Lebensführung. Ihr Einfluss reichte bis in die in Entstehung begriffene Welt der europäischen politischen Parteien hinein.¹¹

⁹ Vgl. *Gabriel, Karl*: Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchlicher Entwicklungen?, in: ders./Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin ²2014, 417–438.

¹⁰ *Blaschke, Olaf*: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) 38–75.

¹¹ Vgl. *Altermatt, Urs*: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich ²1991;

Die religiösen, politischen, sozialen und caritativen Motive und Interessen der katholischen Bevölkerungen organisierten sich in den modernen Formen des Vereins und schlagkräftiger Massenorganisationen. Insofern griff der katholische Antimodernismus des 19. Jahrhunderts zugleich auf moderne Formen und Mittel zurück. Die dichteste Ausprägung nahm das Vereinswesen im sozialen, politischen und caritativen Katholizismus an. Zu den Konstellationen, die in Deutschland die Formierung des katholischen Milieus in besonderer Weise beförderten, gehörte die Zuspitzung des liberalen Antikatholizismus im Kulturkampf.¹² Kulturkämpfe sind aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein gesamteuropäisches Phänomen. Zum ersten Mal in der Geschichte nahm die katholische Kirchenorganisation faktisch eine hoch zentralisierte Ausprägung an. Die Charismatisierung der Päpste und insbesondere die Sakralisierung der neu gewonnenen zentralistischen Kirchenorganisation bewirkten, dass für die Gläubigen die von Rom aus geleitete Kirche und ihre Organisation nicht als Bürokratie, sondern als sakraler Garant des angefochtenen katholischen Glaubens erschien.¹³

In der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts – so lässt sich zusammenfassen – wird die parochiale Struktur überlagert durch vielfältige katholische Milieubildungen. Es dominieren zwei Elemente: die Selbstorganisation der Katholiken mittels Verein und Massenorganisation und die Zentralisierung und Sakralisierung der gesamten Kirchenorganisation.

Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1994; *Gabriel, Karl:* Religiöses Milieu, in: Pollack, Detlef u. a. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden 2018, 611–630, hier: 621–623.

¹² Vgl. *Borutta, Manuel:* Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter europäischer Kulturkämpfe, Wiesbaden 2012.

¹³ Vgl. *Ebertz, Michael N.:* Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: Gabriel, Karl/Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 89–111; *Gabriel, Karl:* Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsentwicklung, in: ders./Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 201–225.