

# Kirchliche Inklusionsmechanismen am Beispiel katholischer Liturgie

Patrick Heiser

*Beitrag zur Veranstaltung »Modi der In- und Exklusion bei religiösen Sozialformen« der Sektion Religionssoziologie*

Der Wandel religiöser – und folglich auch: kirchlicher – Sozialformen<sup>1</sup> geht einher mit der Transformation ihrer Inklusionsmechanismen. Diesen Befund wird der vorliegende Beitrag anhand der nach wie vor mitglieder- und ressourcenstärksten religiösen Sozialform Deutschlands illustrieren: anhand der katholischen Kirche. Beleuchtet werden mithin die Inklusionsmechanismen *innerhalb* einer spezifischen religiösen Sozialform, die interne Zugangsregulierung zu bestimmten Rollen und Positionen sowie gesellschaftliche Transformationsprozesse, die auf derartige Zugänge einwirken. Der Beitrag gliedert sich dabei in drei Abschnitte: In einem ersten Abschnitt wird zunächst der soziologische Forschungsstand zu kirchlichen Sozialformen rekonstruiert, welcher als durchaus defizitär charakterisiert werden muss. Im zweiten Abschnitt wird die Transformation der Inklusionsmechanismen kirchlicher Sozialformen anhand eines Beispiels aus dem Bereich katholischer Liturgie diskutiert: anhand einer empirischen Studie zu sogenannten Wort-Gottes-Feiern (vgl. Heiser 2015). Hier gilt es herauszuarbeiten, dass Kirchenmitglieder heute nicht mehr als reine Publikumsrollenträger konzeptioniert werden können – sondern in aktivistischer Manier in die Gestaltung und Durchführung kirchlicher Angebote inkludiert werden. Derartige Entwicklungen werden in soziologischen Zeitdiagnosen mit Blick auf verschiedenste Gesellschaftsbereiche unter dem Stichwort ‚Aktivierung des Publikums‘ diskutiert. Im dritten Abschnitt wird schließlich gezeigt, dass sich kirchliche Sozialformen – trotz des defizitären Forschungsstands – dann mittels genuin soziologischer Begrifflichkeiten erfassen lassen, wenn distinkte Ebenen von Kirchlichkeit anhand spezifischer Funktionslogiken und Handlungsorientierungen analytisch voneinander getrennt werden. Kirchliche Sozialformen sind dabei als Mehr-Ebenen-Systeme zu verstehen, die unterschiedliche Inklusionsmechanismen zu integrieren suchen.

---

<sup>1</sup> Religiöse Sozialformen werden hier verstanden als Funktionsprinzipien, die religiöse Kommunikation auf der Mesoebene des Religionssystems strukturieren. Einerseits sind sie mithin von religiösen Überzeugungen und religiösem Handeln auf der Mikroebene des Religionssystems abzugrenzen sowie andererseits von der gesellschaftlichen Umwelt, welche die Makroebene des Religionssystems bildet. Vgl. zum Begriff Sozialform auch Luckmann 1991.

## Zur Soziologie kirchlicher Sozialformen

Auch in Folge der vor allem in den 1960er und -70er Jahren teils vehement vorgebrachten Kritik an kirchensoziologischer Forschung (vgl. bspw. Luckmann 1960) hat die Religionssoziologie die Mesoebene religiöser Sozialformen weitgehend aus dem Blick verloren (vgl. Heiser 2014: 185 ff.). Einschlägige Analysen konzentrieren sich seither entweder auf die Makroebene des Religionssystems – prominente Ansätze sind hier beispielsweise Säkularisierungstheoreme und Markttheorien – oder auf seine Mikroebene, etwa auf die Individualisierung religiöser Handlungsformate. Zeitgenössische kirchensoziologische Forschung ist daher mit gleich mehreren Problemen konfrontiert: Nicht nur die empirische, sondern auch die theoretisch-konzeptionelle Ausgangslage ist ausgesprochen dürftig. Die Kritik an Kirchensoziologie nämlich hat auch dazu geführt, dass heute kein anerkanntes soziologisches Modell vorliegt, das auf Basis empirisch verankerter Theorie zu erklären vermag, was kirchliche Sozialformen eigentlich sind und wie sie anschlussfähige religiöse Kommunikation sicherstellen. Deutlich wird diese Problematik beispielsweise bei dem Versuch, die drei bedeutsamsten Koordinierungsmechanismen von Sozialformen auf den Untersuchungsgegenstand Kirche anzuwenden: die Koordinierungsmechanismen Organisation, Gemeinschaft und Profession (vgl. Hero 2010: 49).

Der *Organisationsbegriff* ist auf christliche Kirchen zunächst umstandsloser anwendbar als auf andere Weltreligionen, da für erstere das Prinzip der formalen Mitgliedschaft konstitutiv und die Inklusion von Gläubigen auf der Mesoebene typisch sind (vgl. Geser 1999: 42). Die katholische Amtskirche erfüllt denn auch alle in organisationssoziologischer Literatur gängigen Definitionsmerkmale einer formalen Organisation: Sie verfügt über ein definiertes Organisationsziel, ist auf Dauer angelegt, basiert auf freiwilliger Mitgliedschaft und koordiniert soziale Interaktion mit Hilfe bürokratischer Strukturen durch die Ausdifferenzierung personenunabhängiger Rollen und deren Verortung innerhalb einer Hierarchie. Martin Petzke und Hartmann Tyrell (2012) weisen jedoch darauf hin, dass man kirchliche Sozialformen nur als *spezifische religiöse* Organisationen verstehen könne, die sich in wesentlichen Punkten von formalen Organisationen anderer Gesellschaftsbereiche unterscheiden. Diese „Untypik“ zeigt sich auch daran, dass die Definitionskriterien von Organisationen auf den unteren kirchlichen Ebenen zunehmend fluide werden: Die intendierten Ziele dortiger Interaktion sind deutlich pluraler und eher selten völlig kongruent mit denjenigen der Amtskirche; dadurch wird auch die vermeintlich kirchenweit als legitim anerkannte Hierarchie unterlaufen. Darüber hinaus verlieren an der Kirchenbasis Rollen im Vergleich zu Personen an Bedeutung und das Prinzip der formalen Mitgliedschaft wird unterlaufen, wenn sich religiöse Angebote auch an Nicht-Mitglieder richten. Auch deshalb spricht Niklas Luhmann (1972: 245 ff.) in seinem zu einiger Prominenz gelangten Aufsatz von einer „prinzipielle[n] Inkompatibilität von Religion und Organisation“. Kirche sei letztlich nur partiell organisierbar, da die Interaktion innerhalb von Pfarreien aufgrund der „Autonomie einfacher Systeme“ nicht organisierbar ist.

Als ähnlich problematisch erweist sich der *Gemeinschaftsbegriff*. Zwar bestimmt sich die katholische Kirche aus ihrem Selbstverständnis heraus als ‚Gemeinschaft der Gläubigen‘. Aus soziologischer Perspektive aber spricht allein die schiere Anzahl weltweiter Kirchenmitglieder dagegen, kirchliche Sozialformen vornehmlich oder gar ausschließlich als Gemeinschaften zu verstehen, die auf sozialen Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern basieren. Folglich ist eher von Vergesellschaftungs- und Institutionalisierungsprozessen auszugehen als von Vergemeinschaftungsprozessen (vgl. Tönnies 1887). Für letztere wäre unter anderem ein latenter Normen- und Wertekonsens funktional erforderlich – kontroverse Themen wie der

Zölibat, die Geschlechtsexklusivität des Priestertums oder das amtskirchliche Konzept von Partnerschaft und Sexualität offenbaren jedoch tiefliegende innerkirchliche Wertdifferenzen.

Schließlich nehmen *Professionen* eine dominante und strukturprägende Stellung innerhalb der Sozialform Kirche ein (vgl. Schützeichel 2004). Am Beispiel des Zölibat zeigt Karsten Lenz (2009), dass Professionen eigene Handlungsorientierungen entwickeln, die sich zunehmend von organisationalen Vorgaben entkoppeln. Isolde Karle (2011) spricht in diesem Zusammenhang von einer „professionellen Autonomie“, die notwendige Bedingung für eine effektive Interaktion mit Gläubigen sei. In Bezug auf den empirischen Gegenstand des vorliegenden Beitrags bedeutet dies, dass die Profession katholischer Priester das Gottesdienstangebot unter Berücksichtigung der vermeintlichen Erwartungen des Publikums gestaltet. Im Folgenden wird sich zeigen, dass organisationale Vorgaben dabei mit bemerkenswerter Autonomie an die pragmatischen Gegebenheiten der jeweiligen Pfarrei angepasst werden.

## Wort-Gottes-Feiern als Beispiel für die Aktivierung des religiösen Publikums<sup>2</sup>

Analytisch am Funktionsbereich Liturgie anzusetzen, ist keineswegs kontingent; von allen kirchlichen Funktionsbereichen hat dieser die größte Nähe zu den drei erläuterten Koordinierungsmechanismen: Gottesdienste sind zentraler Versammlungsort der Gemeinschaft Kirchengemeinde, sie sind von der Organisation Amtskirche strikt normiert und werden von der Profession katholischer Priester verantwortet. Alle übrigen Funktionsbereiche kirchlicher Sozialformen hingegen tangieren nur einzelne Koordinierungsmechanismen: Die Seelsorge etwa ist in erster Linie die professionelle Dienstleistung eines Priesters, die Diakonie weist einen stark organisationalen Charakter auf und Kirchenkreise adressieren vornehmlich die Gemeinschaft, wobei sie mitunter explizite Distanz zu Organisation und/oder Profession einnehmen.

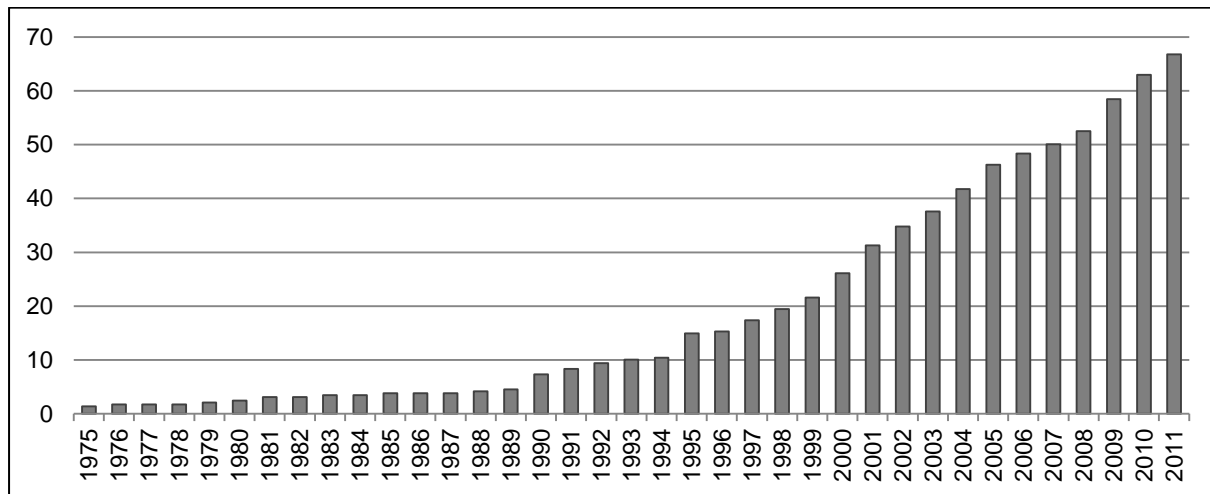
Innerhalb des Spektrums katholischer Liturgie stellen Wort-Gottes-Feiern die historisch jüngste Gottesdienstform dar. Unter ihnen sind all diejenigen katholischen Gottesdienste zu verstehen, die von nicht-priesterlichen Pastoralmitarbeitern oder Gemeindemitgliedern selbstständig vorbereitet und geleitet werden; die jeweiligen Leiter von Wort-Gottes-Feiern werden dabei von kirchlicher Seite geschult und vom zuständigen Diözesanbischof beauftragt. Diese Definition stützt sich auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils: „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht; in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten“ (Vaticanum 1963: Art. 35/4). Rezipiert wurde diese Empfehlung von der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer (vgl. Synode 1976: 203f.). Um derartige eigenständige Formen

---

<sup>2</sup> Die im vorliegenden Abschnitt präsentierten Untersuchungsergebnisse basieren auf einer empirischen Studie. Diese war aus inhaltlichen und methodologischen Gründen triangulativ angelegt: Ihre Grundlage bildete die standardisierte Befragung aller 724 Pfarrer in den (Erz-)Bistümern Aachen, Essen, Köln, Münster und Paderborn; hier lag die Rücklaufquote bei 46,8 Prozent. Im Zentrum der Untersuchung stand jedoch eine qualitative Inhaltsanalyse (vgl. Mayring 2003) von Experteninterviews mit 26 Priestern, Gottesdienstbeauftragten und Bistumsvertretern sowie von elf amtskirchlichen Dokumenten (vgl. Heiser 2015: 13 ff.).

katholischer Liturgie von sogenannten Wortgottesdiensten – verstanden als der erste Teil einer Eucharistiefeier – abzugrenzen, spricht die Deutsche Bischofskonferenz (2007: 39) in ihrer „Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie“ von „selbständigen Wort-Gottes-Feiern“; erstmals verwendet wird der Begriff in der Festschrift der Deutschen Bischofskonferenz zum 40. Jahrestag der Liturgiekonstitution (vgl. DBK 2003: 39). Die Leiter von Wort-Gottes-Feiern werden als Gottesdienstbeauftragte bezeichnet. Dieser Titel verweist auf zweierlei: zum einen auf die Notwendigkeit der formalen Beauftragung durch den zuständigen Diözesanbischof. Zum anderen grenzt er die Leiter von Wort-Gottes-Feiern von anderen liturgischen Diensten ab – etwa von Lektor/-innen, Ministrant/-innen, und Kommunionhelfer/innen – und betont dadurch ihre exponierte Rolle.

Wort-Gottes-Feiern wurden im Nachgang des II. Vatikanischen Konzils zunächst zögerlich eingeführt. Mittlerweile jedoch bieten zwei Drittel der untersuchten Pfarreien in den (Erz-)Bistümern Aachen, Essen, Köln, Münster und Paderborn diese Form katholischer Gottesdienste an (vgl. Abbildung 1). Dort machen sie durchschnittlich 14,3 Prozent aller angebotenen Gottesdienste aus. Pointiert lässt sich daher zusammenfassen: Jeder siebte katholische Gottesdienst in Nordrhein-Westfalen findet heute in Form einer Wort-Gottes-Feier statt – und mithin ohne das unmittelbare Zutun eines Priesters.



**Abbildung 1: Anteil von Pfarreien mit Wort-Gottes-Feiern (in Prozent)**

Um die Einführung und Verbreitung von Wort-Gottes-Feiern soziologisch verorten zu können, bietet sich das begriffliche Spektrum der Theorie funktionaler Differenzierung an; als heuristisches Hilfsmittel dient dabei insbesondere die dichotome Unterscheidung von Leistungs- und Publikumsrollen. Bislang bestand die einschlägige Konzeption religiöser Angebote darin, dass von Experten – im vorliegenden Fall von der Profession katholischer Priester – Leistungen erbracht werden, die vom Publikum mehr oder minder passiv empfangen werden. Offenbar aber beteiligt die katholische Kirche ihr Publikum bereits seit dem II. Vatikanischen Konzil vermehrt an ihrer Leistungsproduktion; Publikumsrollenträger übernehmen in diesem Zusammenhang zunehmend Leistungen, die vormals von professionellen Leistungsrollen erbracht wurden. Derartige Entwicklungen werden in soziologischen Zeitdiagnosen unter dem Stichwort ‚Aktivierung des Publikums‘ diskutiert. Günter Voß und Kerstin Rieder (2006) beispielsweise entwickeln mit Blick auf das Wirtschaftssystem den pointierten Idealtypus des „arbeitenden Kunden“. Gerade hier sind die empirischen Beispiele für eine Publikumsaktivierung vielfältig: Kunden und Kundinnen recherchieren ihre

Bahnverbindungen selbst und bedienen Automaten zum Kauf entsprechender Fahrkarten, sie verwalten ihre Onlinekonten eigenständig und bauen ihre Möbel selbst zusammen. Eine Aktivierung des Publikums ist aber keineswegs nur im Wirtschaftssystem zu beobachten: Jürgen Gerhards (2001) etwa spricht in Bezug auf verschiedene funktionale Teilsysteme von einem „Aufstand des Publikums“.

Als Ursachen für die Aktivierung des Publikums kommen einerseits organisationale Effektivitäts- und Effizienzvorteile in Betracht. Beispielsweise verspricht sich katholische Kirche von einer Leistungsbeteiligung ihres Publikums die Sicherstellung regelmäßiger Gottesdienste angesichts des fortschreitenden Priestermangels. Die Herstellung anschlussfähiger religiöser Kommunikation durch eine Aktivierung des Publikums kann dabei auch als Ökonomisierungsprozess gelesen werden: Ökonomische Handlungslogiken nämlich fungieren auch dann als legitimierendes „organisationales Leitprinzip“ (Schlamelcher 2013), wenn Kosten in dem Sinne externalisiert werden, dass ein regelmäßiges Gottesdienstangebot durch die Etablierung neuer Gottesdienstformen sichergestellt wird. Darüber hinaus popularisiert die katholische Kirche ihre Angebote, um neue Mitglieder zu akquirieren, die ihr neue finanzielle Ressourcen verheißen. Eine derartige Popularisierung wird im religionssoziologischen Diskurs in erster Linie mit Blick auf die Eventisierung außeralltäglicher Großveranstaltungen diskutiert (vgl. Knoblauch 2009; Forschungskonsortium WJT 2007). Auch in Bezug auf alltägliche Gottesdienste kommt es nun aber zu Popularisierungsprozessen, da Wort-Gottes-Feiern sich verstärkt an den Erwartungen des Publikums orientieren und für ein erweitertes Spektrum spezifischer Zielgruppen angeboten werden. Die Popularisierung religiöser Angebote stellt neben Strukturreformen eine wesentliche Strategie dar, mit der die katholische Kirche auf veränderte Umweltbedingungen reagiert. Wort-Gottes-Feiern können in diesem Zusammenhang als innerkirchlicher Konversionsprozess in Richtung einer zweckrational motivierten Öffnung gegenüber dem religiösen Individuum verstanden werden – der jedoch ein hohes Konfliktpotenzial gegenüber traditionalwertrationalen Handlungslogiken aufweist.

Andererseits steigen die Inklusionsansprüche des Publikums: Die interviewten Gottesdienstbeauftragten werden freilich nicht zur Vorbereitung und Durchführung von Wort-Gottes-Feiern verpflichtet; vielmehr zeigen die Untersuchungsergebnisse, dass sie die ihnen übertragene Aufgabe mit großem Engagement und großer Freude übernehmen. Analog gilt dies auch für die geschilderten Beispiele aus anderen Teilsystemen: Der eigenständige Möbelaufbau etwa wird von den zimmernden Publikumsrollenträgern mitunter als Spaß und die selbständige Kontenverwaltung als Befreiung von Schalteröffnungszeiten erlebt. Rudolf Stichweh (1988) konstatiert in diesem Zusammenhang ein „aktivistisches und kontemplationsskeptisches Grundmuster der Moderne“, das die aktive Leistungsbeteiligung dem passiven Leistungsempfang vorzieht.

In Folge ihrer Aktivierung werden Publikumsrollen anspruchsvoller, voraussetzungs- und verantwortungsvoller. Mit höheren *Ansprüchen* werden Publikumsrollen konfrontiert, weil von ihnen ein vergleichsweise umfangreiches theoretisches Wissen und eine gesteigerte praktische Kompetenz erwartet werden. Dies ist etwa dann der Fall, wenn Publikumsrollenträger sich im Zuge von Fahrkartenkauf oder Bankgeschäften mit Automaten und Computern auseinandersetzen oder Möbel selbst aufbauen müssen. Um aber Homebanking betreiben und/oder Bahnfahrkarten online kaufen zu können, benötigt man freilich Computer und Internetanschluss. Offenbar wird von Publikumsrollen die Verfügung über eine umfangreichere materielle Ausstattung erwartet – die *Voraussetzungen* für die Übernahme einer aktivierten Publikumsrolle steigen mithin. Gerade das Beispiel Homebanking zeigt darüber hinaus, dass auch der Grad der *Verantwortung* steigt, der aktivierten Publikumsrollen zugeschrieben wird: Wenn Überweisungsformulare bis vor

wenigen Jahren persönlich in der Bankfiliale abgegeben wurden, ging damit auch eine Kontrolle durch eine/-n Bankangestellte/-n einher. Dieser übernahm – wenn im juristischen Sinne auch nur bis zu einem gewissen Grade – eine Mitverantwortung für das korrekte Ausfüllen der Überweisung. Beim Homebanking hingegen erfolgt die Überweisung im stillen Kämmerlein des Publikumsrollenträgers, der die alleinige Verantwortung für seine bzw. ihre Klicks übernehmen muss.

Je mehr das Publikum jedoch in quantitativer und qualitativer Hinsicht an der Leistungsproduktion beteiligt wird, desto weniger kann von idealtypischen Publikumsrollen gesprochen werden. Vielmehr entstehen Rollen, die innerhalb der Dichotomie von Leistungs- und Publikumsrollen nicht mehr eindeutig zugeordnet werden können. Als ergänzender Inklusionsmodus kommen in einem solchen Fall sogenannte „sekundäre Leistungsrollen“ (Stichweh 1988) in Betracht. Diese stellen „eine Art aktivistische Alternative zum reinen Publikumsstatus“ dar und sind zu verstehen als „Ausgleichs- und Überbrückungsmechanismus“ zwischen Leistungs- und Publikumsrollen“ (Stichweh 1988: 278). Sekundäre Leistungsrollen imitieren das Handeln professioneller Leistungsrollen in kleinerem Maßstab, aber größerer Anzahl. Durch ihre Leistungsbeteiligung wird auch die These von der Delokalisierung kirchlicher Angebote relativiert, welche besagt, dass Pfarreien durch fortschreitenden Priestermangel und die kirchliche Strukturreform ihre lokale Anbindung zunehmend verlören. Kirchliche Sozialformen gäben mithin das für sie konstitutive Parochialprinzip preis (vgl. Gabriel 2010). Wenn Leistungen, die vormals von professionellen Leistungsrollen erbracht wurden, nun jedoch in zunehmendem Maße von aktivierten Publikums- und sekundären Leistungsrollen übernommen werden, so ist im Funktionsbereich Liturgie eher von Deprofessionalisierungs- als von Delokalisierungsprozessen auszugehen.

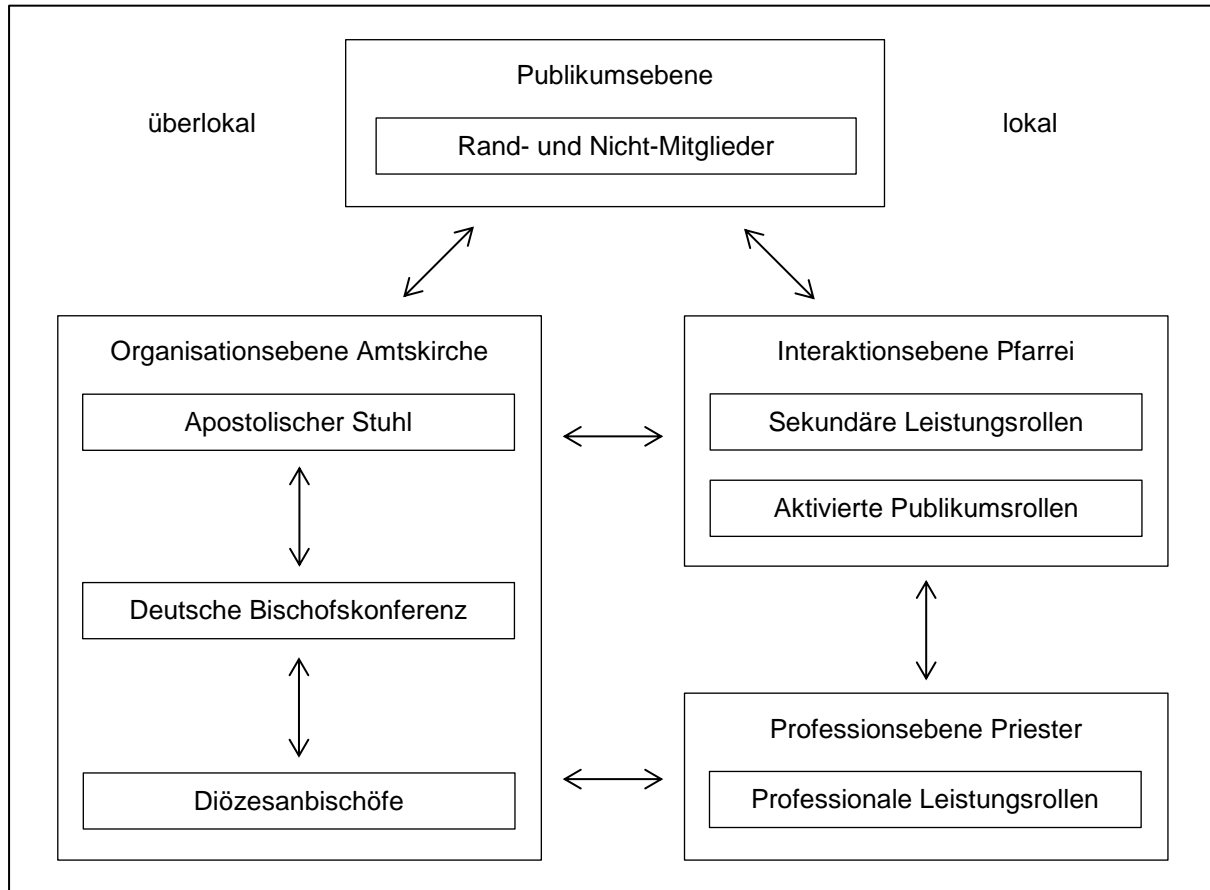
An die Konzeption von Wort-Gottes-Feiern als sekundäre Leistungsproduktion schließt die Frage an, welche Handlungsorientierungen von Gottesdienstbeauftragten berücksichtigt werden. Anhand der Gestaltung von Wort-Gottes-Feiern offenbaren sich dabei teils frappierende Diskrepanzen zwischen amtskirchlichen Vorgaben und der Gottesdienstgestaltung in den untersuchten Pfarreien. Beispielsweise lehnt die Amtskirche ein regelmäßiges Angebot von Wort-Gottes-Feiern ab und versteht diese vielmehr als „ganz und gar außerordentliche Ersatzlösung“ (DBK 2004: 6), auf die nur „im Fall einer echten Notlage“ (AS 2004: Nr. 147) zurückzugreifen sei. Mehr als drei Viertel (76,4 Prozent) aller Pfarreien jedoch bieten regelmäßige Wort-Gottes-Feiern an; im Erzbistum Köln sind es gar 97,3 Prozent der untersuchten Pfarreien. Die interviewten Priester begründen diese Abweichung in erster Linie damit, dass es ihnen ohne Wort-Gottes-Feiern nicht möglich sei, regelmäßige Gottesdienste in allen von ihnen verantworteten Kirchen anzubieten. Die exponierte Bedeutung von Sonn- und Feiertagen hervorhebend lehnt die Amtskirche Wort-Gottes-Feiern an diesen Tagen als ebenfalls „ganz und gar außerordentlich“ ab (AS 2004: Nr. 164); Wort-Gottes-Feiern werden mithin lediglich für Werktagen legitimiert. 17,8 Prozent der untersuchten Pfarreien aber bieten regelmäßig sonntägliche Wort-Gottes-Feiern an; ein weiteres Viertel (26,7 Prozent) tut dies im Ausnahmefall. Im Bistum Aachen werden an Sonn- und Feiertagen gar in vier Fünfteln der untersuchten Pfarreien Wort-Gottes-Feiern angeboten. Die interviewten Pfarrer rechtfertigen ihr entsprechendes Angebot ebenfalls mit der hohen Bedeutung von Sonn- und Feiertagen: Gerade an diesen Tagen sei es wichtig, dass die Gemeinde sich zum Gottesdienst versammeln könne. Schließlich lehnt die Amtskirche auch die Kommunionsspendung in Wort-Gottes-Feiern ab, weil Gottesdienstbesucher/-innen Hostien empfangen sollen, „die in derselben Messe konsekriert wurden“ (AS 2004: Nr. 89). Eine Kommunionsspendung könne darüber hinaus bei unbedarften Gottesdienstbesucher/-innen zur Verwechslung von Wort-Gottes- und Eucharistiefiern führen, aber „[j]ede Verwechslung [...] mit der Eucharistiefier ist sorgfältig zu vermei-

den“ (AS 2004: Nr. 165). In mehr als einem Drittel der untersuchten Pfarreien (34,2 Prozent) jedoch wird die Kommunion in allen Wort-Gottes-Feiern gespendet; in weiteren 29,3 Prozent geschieht dies im Ausnahmefall. In den Bistümern Aachen und Essen bieten mehr als drei Viertel aller Pfarreien Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionsspendung an. Die interviewten Priester begründen diese Abweichung von amtskirchlichen Vorgaben mit den Erwartungen der Gottesdienstbesucher/-innen: Sie äußern die Sorge, ohne Kommunionsspendung würden Wort-Gottes-Feiern nicht als vollwertige Form des katholischen Gottesdienstes anerkannt.

Trotz ihrer zunehmenden Verbreitung und immer weitreichenderen Gestaltung bleiben Wort-Gottes-Feiern somit nach Aufgabe, Form und Stellenwert bis heute umstritten. Die Amtskirche vertritt ihnen gegenüber eine ambivalente Haltung: Einerseits erkennt sie angesichts eines fortschreitenden Priester mangels die Notwendigkeit der Leistungsbeteiligung von ‚Laien‘ an, andererseits lehnt sie insbesondere ein regelmäßiges Angebot, sonntägliche Wort-Gottes-Feiern und eine Kommunionsspendung deutlich ab. Offenbar befürchtet sie einerseits, den Anschluss an ihre (potenziellen) Mitglieder zu verlieren, und andererseits, durch kurzfristige „Ersatzlösungen“ der postmodernen Etablierung eines zunehmend synkretistischen Glaubens Vorschub zu leisten. Diese empirisch feststellbaren Diskrepanzen zwischen amtskirchlichen Vorgaben und der Gottesdienstgestaltung in den untersuchten Pfarreien weisen auf divergierende Handlungsorientierungen innerhalb der Sozialform Kirche hin.

## Kirchliche Sozialformen als Mehr-Ebenen-Systeme

Die Beschreibung kirchlicher Sozialformen mittels genuin soziologischer Begrifflichkeiten ist aus zwei Gründen kein leichtes Unterfangen. Zum einen angesichts des eingangs skizzierten Forschungsdefizits zur Mesoebene des Religionssystems. Zum anderen angesichts der Komplexität kirchlicher Sozialformen und ihres singulären phänomenologischen Charakters: Keine andere Sozialform des religiösen Feldes nämlich verfügt über derart viele Mitglieder wie die katholische Kirche und hat sowohl spezifische Organisationen als auch spezifische Professionen ausgebildet; keine andere Sozialform hat darüber hinaus eine vergleichbare transnationale Relevanz und ist zugleich selbst Nationalstaat. Um dennoch eine soziologische Modellierung erreichen zu können, bietet sich eine analytische Untergliederung in distinkte Ebenen von Kirchlichkeit anhand divergierender Handlungsorientierungen an. Als Ausgangspunkt kann Karl Gabriels (2010) Unterscheidung von lokaler und überlokaler Ebene fungieren, die es jedoch weiter auszudifferenzieren gilt. Dabei lassen sich die folgenden Ebenen voneinander abgrenzen: (1) die Organisationsebene Amtskirche, die verschiedene korporative Akteure umfasst und von einer wertrationalen Handlungsorientierung sowie von einer geringen Responsivität für pragmatische Erwägungen geprägt ist; (2) die Professionsebene der Priester, die von einer zweckrationalen „professionellen Autonomie“ (Karle 2011) und einem unmittelbaren Verhältnis persönlicher Kommunikation zur Pfarreebene gekennzeichnet ist; (3) die Interaktionsebene Pfarrei, deren aktive Publikums- und sekundäre Leistungsrollen sich in synkretistischer Manier an individuellen Normvorstellungen orientieren, wenn sie selbstgestaltete liturgische Elemente in katholische Gottesdienste einbringen, aber gleichwohl kirchliche Strukturen akzeptieren; (4) die Publikumsebene der „Rand-“ (Ebertz et al. 2012: 64f.) und Nicht-Mitglieder, durch die die Kirche Anschluss an ihre Umwelt und mithin gesellschaftliche Relevanz erhält (vgl. Abbildung 2).



**Abbildung 2: Das Mehr-Ebenen-System Kirche**

Die vier Ebenen des Mehr-Ebenen-Systems Kirche sind freilich aufeinander bezogen, die mit ihnen verbundenen Handlungsorientierungen jedoch divergieren in teils frappierender Weise – und gehen mit unterschiedlichen Inklusionsmechanismen und Zugangsvoraussetzungen einher. Die striktesten Zugangsvoraussetzungen werden an die Akteure der Professionsebene gestellt. Sie beinhalten nicht nur formale Anforderungen an deren Ausbildung, sondern auch die sozialisierte Inkorporation organisationaler Erwartungen an die Lebensführung. Dies ist im Fall der Organisationsebene, auf der die katholische Kirche in erster Linie als Arbeitsorganisation auftritt, nur stellenweise und häufig in abgemilderter Form der Fall (vgl. Ebertz 2014: 170 ff.). Die sekundären Leistungsrollen der Interaktionsebene hingegen werden konformistisch rekrutiert: Auf die exponierte Position an Ambo und Altar werden nur solche Gemeindemitglieder vorgelassen, die bereits langjährig in ihrer Pfarrei engagiert und sozialisiert sind – von denen also angenommen werden kann, dass ihr liturgisches Handeln konform ist mit den Erwartungen von Organisation und Profession. Ihre sekundäre Leistungsproduktion nämlich kann weder von der Amtskirche noch von Priestern unmittelbar überwacht werden; stattdessen setzen die interviewten Priester und Bistumsvertreter auf Rückmeldungen der Gottesdienstbesucher/-innen. Wenn man so will, wird also nicht nur die Durchführung von Wort-Gottes-Feiern, sondern auch ihre Kontrolle an das Publikum externalisiert.



## Literatur

- II. Vatikanisches Konzil (Vaticanum) 1963: Sacrosanctum Concilium. Konstitution über die heilige Liturgie, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html) (letzter Aufruf 7. September 2016).
- Apostolischer Stuhl (AS) 2004: Instruktion Redemptionis Sacramentum. Über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK) 2003: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK) 2004: Orientierungshilfe zu Schwerpunkten der Instruktion „Redemptionis Sacramentum“. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK) 2007: Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. 7. Aufl. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Ebertz, M. N. 2014: Kirche als Organisation von Organisationen. Am katholischen Beispiel. In P. Heiser, C. Ludwig (Hg.), Sozialformen der Religionen im Wandel. Wiesbaden: Springer VS, 169–184.
- Ebertz, M. N., Werner, B., Segler, L. A., Scherer, S. 2012: Was glauben die Hessen? Ergebnisse einer Untersuchung im Auftrag des Hessischen Rundfunks. Freiburg: Zentrum für kirchliche Sozialforschung.
- Forschungskonsortium WJT 2007: Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation. Wiesbaden: VS.
- Gabriel, K. 2010: Gemeinden im Spannungsfeld von Delokalisierung und Relokalisierung. Theoretische Überlegungen und empirische Bezüge. *Evangelische Theologie*, 70. Jg., Heft 6, 427–438.
- Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (Synode) 1976: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg: Herder.
- Gerhards, J. 2001: Der Aufstand des Publikums. Eine systemtheoretische Interpretation des Kulturwandels in Deutschland zwischen 1960 und 1989. *Zeitschrift für Soziologie*, 30. Jg., Heft 3, 163–184.
- Geser, H. 1999: Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen. In M. Krüggeler, K. Gabriel, W. Gebhardt (Hg.), *Institution, Organisation, Bewegung: Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen: Leske + Budrich, 39–69.
- Heiser, P. 2014: Religiöse Inklusion in das Mehr-Ebenen-System Kirche am Beispiel katholischer Liturgie. In P. Heiser, C. Ludwig (Hg.), *Sozialformen der Religionen im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS, 185–209.
- Heiser, P. 2015: Kirchliche Sozialformen im Wandel. Transformationsprozesse im Mehr-Ebenen-System Kirche am Beispiel katholischer Liturgie. Münster: Lit.
- Hero, M. 2010: Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität. Würzburg: Ergon.
- Karle, I. 2011: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft. 3. Aufl. Freiburg: Kreuz.
- Knoblauch, H. 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus.
- Lenz, K. 2009: Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft. Konstanz: UVK.
- Luckmann, T. 1960: Neuere Schriften zur Religionssoziologie. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 12. Jg., Heft 2, 315–326.

- Luckmann, T. 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. 1972: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Stuttgart: Enke, 245–285.
- Mayring, P. 2003: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 8. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Petzke, M., Tyrell, H. 2012: Religiöse Organisationen. In M. Apelt, V. Tacke (Hg.), Handbuch Organisationstypen. Wiesbaden: VS, 275–306.
- Schlamelcher, J. 2013: Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus. Würzburg: Ergon.
- Schützeichel, R. 2004: Von der Buße zur Beratung. Über Risiken professionalisierter Seelsorge. In R. Schützeichel, T. Brüsemeister (Hg.), Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung. Wiesbaden: VS, 111–140.
- Stichweh, R. 1988: Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft. In R. Mayntz, B. Rosewitz, U. Schimank, R. Stichweh (Hg.), Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme. Frankfurt am Main: Campus, 261–293.
- Tönnies, F. 2005/1887: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Voß, G. G., Rieder, K. 2006: Der arbeitende Kunde. Wenn Konsumenten zu unbezahlten Mitarbeitern werden. Frankfurt am Main: Campus.