

GESELLSCHAFTLICHE BEDINGUNGEN DER GLAUBENSVERMITTLUNG*

"Glaubensvermittlung" ist keine soziologische Kategorie, sondern ein Begriff, den man traditionellerweise dem Religionsunterricht oder der Katechese zur Bezeichnung ihrer Funktion oder ihres Zieles zuordnete. Ich habe jedoch bewusst diesen Begriff und nicht etwa denjenigen der "religiösen Sozialisation" gewählt, um die Spannung zu verdeutlichen, welche zwischen den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen und dem Anspruch besteht, dem Sie sich als gläubige Religionspädagogen zu stellen haben. Man hat in jüngster Zeit das Problem zwar begrifflich dadurch zu entschärfen versucht, dass auch im Bereich der Religionspädagogik zunehmend von "religiöser Sozialisation" gesprochen wird. Man kann dieser Redeweise einen guten Sinn geben, um von einem allzu engen Verständnis "kirchlicher" oder "katholischer Erziehung" wegzukommen, das die Religionspädagogik unter den vorkonziliaren Bedingungen prägte. Heute scheint mir in dieser Redeweise bereits eine sozialwissenschaftliche Reduktion unseres Problems durchzuschimmern. Ein adäquates Selbstverständnis kann die katholische Religionspädagogik m.E. nur dann gewinnen, wenn sie sich der Spannung zwischen den mit den Begriffen "Glaubensvermittlung", "kirchliche Erziehung" und "religiöse Sozialisation" angesprochenen Sachverhalten stellt und sie vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse zu begreifen sucht. Hierzu sollen die folgenden Ueberlegungen beitragen.

1. Das Bezugsproblem der Religionspädagogik

Bereits in der traditionellen Formulierung des Bezugsproblems der Religionspädagogik als "Glaubensvermittlung" lässt sich die Differenz von Institution bzw. Kultur auf der einen und von Individuum bzw. Person auf der anderen Seite erkennen, welche die moderne Sozialisationstheorie zum Ausgangspunkt ihrer Ueberlegungen nimmt. Das Problem der reli-

* Der vorliegende Beitrag stellt eine Ausarbeitung des mündlichen Vortrags auf dem Kongress der AKK dar. Im Hinblick auf dieses Referat hatte ich ursprünglich ein umfangreicheres Manuskript ausgearbeitet, welches den hier ausgebreiteten Gedankengang weniger deutlich enthält, dafür jedoch eine stärkere Verknüpfung mit anderen Themen leistet. Ohne dass im folgenden darauf ausdrücklich verwiesen würde, sei der interessierte Leser für ergänzende Materialien und Gedankengänge auch auf diese ursprüngliche Ausarbeitung verwiesen, welche als Kapitel 6 erscheint in: F.X. Kaufmann, Kirche begreifen - Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

giösen Sozialisation erscheint in dieser Perspektive als das Verhältnis einer "fides quae creditur" (im Sinne der christlichen bzw. katholischen Lehre und Tradition) einerseits zu einer "fides qua creditur" im Sinne des angeeigneten und vollzogenen individuellen Glaubens andererseits. Das Problem der Glaubensvermittlung lässt sich somit aus einer möglichen Differenz von fides quae und fides qua entwickeln, was in der traditionellen Glaubenslehre allerdings nicht geschieht; vielmehr wird von einer Art Isomorphie beider ausgegangen. Die scholastische Begründung dieser Isomorphie beruht auf der Annahme einer Kongruenz von göttlicher Schöpfungsordnung und menschlichem Erkenntnisvermögen dieser Ordnung. Dem Menschen wird ein geschöpfliches Vermögen der Gotteserkenntnis zuerkannt, eine Art natürlicher Disposition auf den Glauben hin, welche nur der Begegnung mit dem christlichen Offenbarungsglauben bedarf, um zu ihrem angemessenen individuellen Begriff zu gelangen. Die Vermittlung von fides quae und fides qua wird damit sozusagen unproblematisch: Die göttliche Garantie des "Passens" von Glaubensdispositionen und Offenbarungsglauben (welcher stets im Sinne der kirchlichen Tradition interpretiert wird) lässt die menschliche Mitwirkung oder gar gesellschaftliche Bedingtheiten im Prozess der Glaubensvermittlung als unerheblich erscheinen.

Angesichts einer manifesten Krise der Glaubensvermittlung, wie sie spätestens seit etwa einem Jahrzehnt in der Bundesrepublik und anderswo zu beobachten ist, erscheint eine solche Auffassung wenig hilfreich. Im Gegensatz zur traditionell katholischen Lehre und auch der Erfahrung unserer eigenen Jugendzeit gelingt heute Glaubensvermittlung nicht mehr. Alles Bedenken der Probleme der Glaubensvermittlung erfolgt heute im Horizont einer manifesten Erfolgslosigkeit: Welches sind ihre Ursachen?

Es ist wenig wahrscheinlich, dass diese Ursachen primär im innerkirchlichen Bereich liegen, und es werden hierfür ja auch zumeist gesellschaftliche Ursachen wie Säkularisierung, Verstädterung, Industrialisierung, kultureller Pluralismus u.a.m. verantwortlich gemacht. Angesichts der Aporie traditioneller Problemformulierungen und der offenkundigen gesellschaftlichen Bedingtheit des Problems scheint es zunächst nahezu liegen, mit fliegenden Fahnen ins Lager der Sozialwissenschaften überzugehen und das infragestehende religionspädagogische Problem als ein solches der "religiösen Sozialisation" zu bezeichnen. In einem elementaren Sinn bezeichnet der Sozialisationsbegriff schliesslich die Vermittlung von Kultur und Person, wobei Sozialwissenschaftler je nach ihrer theoretischen Orientierung unterschiedliche Aspekte dieses Vermittlungsprozesses hervorheben. Bleiben wir zunächst auf der elementaren Ebene, so lässt sich das Problem der religiösen Sozialisation als Frage nach der Vermittlung von Religion und Religiosität formulieren.

Betrachtet man allerdings die Literatur zum Thema "religiöse Sozialisation" näher, so zeigt sich, dass diese Literatur den inhaltlichen, d.h. kulturellen Bezug von Religion aus dem Blick verliert und sich nahezu ausschliesslich auf Aspekte der *subjektiven* Religion bzw. individuumsbezogene Merkmale des Sozialisationsprozesses konzentriert: "'Religiöse Sozialisation' bezeichnet ... einen Lernprozess, innerhalb dessen eine vom gesamten Sozialisationsprozess unablösbare spezifische Deutungskompetenz gegenüber dem Selbst und der Wirklichkeit in den Subjekten hervorgerufen wird".¹ "Religiöse Sozialisation" wird dabei deutlich von "kirchlicher Sozialisation" abgehoben, wobei "die Verhaltensformen, Einstellungen und Deutungsschemata, die in der kirchlichen Religion institutionalisiert waren, für die Integration und Legitimation des Alltagslebens in der heutigen Gesellschaft für wenig hilfreich, wenn nicht für irrelevant angesehen werden."² Kirchliche Sozialisation oder - wie wir angesichts der Intentionalität dieser Bemühungen besser sagen - "kirchliche Erziehung" wird unter den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen zunehmend nur noch als Einübung in ein bestimmtes, kirchlich bezogenes Rollenverhalten erfahren. Wie vor allem die Untersuchungen Schmidts zeigen,³ findet sich bei den noch zur Kirche gehenden Jugendlichen wenig klare Glaubensüberzeugung, und es erscheint sehr unwahrscheinlich, dass heute noch im Regelfalle das innerkirchlich Gelernte auf ausserkirchliche Lebensbereiche ausstrahlt. "Kirche" und "kirchlich verwaltete Religion" (!) sind zu spezifischen Sinnprovinzen der Moderne geworden, ähnlich dem Arbeitsleben, der Politik oder der Familie, welche die Person und ihre Fähigkeiten zur Weltbewältigung nur noch marginal betreffen. Kirchlichkeit wird zur Rollenbeziehung unter anderen.

Das Bemühen, religiöse Sozialisation von kirchlicher Erziehung abzuheben, führt zunächst zweifellos zu einer Erweiterung der Problemstellung: Die mögliche Inkongruenz von kirchlicher Lehre und religiöser Problematik wird sichtbar. Gute Absichten allein genügen nicht mehr, wenn man sich einmal der Komplexität des Sozialisationsgeschehens bewusst geworden ist. Dennoch besteht die Gefahr, dass die heutigen Bemühungen um die Erhellung des Themas "religiöse Sozialisation" das Problem der Vermittlung von stets kulturell geprägter Religion und In-

1 M. Arndt, Vorwort, in: ders. (Hrsg.), Religiöse Sozialisation, Stuttgart 1975, 7.

2 G. Czell, Religiöse und kirchliche Sozialisation in der Alltagswelt, in: M. Arndt, aaO., 26-49, Zitat 30.

3 Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972, bes. 109ff; ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Stuttgart/Freiburg 1973, 76ff.

dividuum verfehlen. Denn was die Religion ist, die in Prozessen religiöser Sozialisation angeeignet wird, bleibt in diesem Zusammenhang meist unklar. "Religiöse Sozialisation" erscheint als ein ausschliesslich subjektbezogener Vorgang, in welchem beliebige Formen der subjektiven Sinnkonstitution als "religiös" qualifiziert werden. Auf die Inhalte, deren Aneignung solchen "Sinn" konstituiert, kommt es überhaupt nicht mehr an.⁴

Soweit sich in dieser Problematisierung nicht eine schlichte Perspektivverengung manifestiert, lässt sich diese Auffassung mit der wissenssoziologisch eingefärbten Religionstheorie Thomas Luckmann's begründen, derzufolge "das Transzendieren der Natürlichkeit für den menschlichen Organismus einen grundlegend religiösen Vorgang darstellt". Demzufolge hat auch Sozialisation "als der Vorgang, in dem solches Transzendieren konkret stattfindet, grundsätzlich einen religiösen Charakter".⁵ Hier wird also von einem ursprünglich auf Arnold Gehlen zurückzuführenden Transzendenzbegriff ausgegangen,⁶ der viel weiter ist als unsere theologisch geprägten Vorstellungen von Transzendenz. Dieser Theorie zufolge ist der Mensch für seine Daseinsführung auf "Religion" im Sinne einer "hierarchischen Bedeutungsstruktur des Bewusstseins" angewiesen; Religion ist alles, was dem Menschen gestattet, solche Bedeutungshierarchien

4 So etwa Czeli: "Religion wird verstanden als ein möglicher Teilaspekt eines kognitiv repräsentierten Wissens, das sich auf Interaktionsprozesse, die es ja konstituieren, bezieht. ... 'Religion' bezeichnet nach dieser Auffassung nicht eine Art mit bestimmten als 'religiös' bzw. 'sakral' definierten Phänomenen umzugehen, sondern eine Weise, wie die Welt gesehen wird. Diese Deutungsschemata bzw. Schablonen, deren sich der Mensch bedient, um das, was an ihn herankommt, zu interpretieren, entstehen in Prozessen sozialer Handlung, in Kommunikation mit Objekten der Wirklichkeit. Der Mensch kommt nicht mit einem gebrauchsfertigen 'religiösen' Sinnsystem auf die Welt. Dieses wird im Verlauf des (religiösen) Sozialisationsprozesses in einer Fülle von Wechselwirkungs- und Einigungsprozessen erst entwickelt." (aaO., S. 45). Neben der kritisierten Beliebigkeit des zugrundegelegten Religionsbegriffs sei auch auf den thetischen Inhalt des Zitats hingewiesen: Zu Recht wird festgehalten, dass der Aufbau subjektiver Sinnsysteme auf alltägliche Interaktionen angewiesen ist, innerhalb derer die Bedeutung von irgendwelchen Gegebenheiten der Aussenwelt vermittelt und "gelernt" wird. Wir gehen im folgenden in Anschluss an die Analysen von A. Schütz und T. Luckmann (vgl. dies., Strukturen der Lebenswelt, Neuwied/Darmstadt 1975, bes. 73ff, sowie P. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt 1969, 139ff) davon aus, dass Sinnkonstitution im Subjekt durch den Aufbau von Bedeutungshierarchien erfolgt, welche durch die unterschiedlich erlebte Relevanz von Objekten bzw. der durch sie repräsentierten kulturellen Bedeutungen sich allmählich bilden. Zu den "relevanten Objekten" gehören selbstverständlich auch Personen; wie zu zeigen sein wird, ist gerade die Identifikationsmöglichkeit mit "gläubigen" Personen unter den gegenwärtigen Umständen eine der wesentlichen Voraussetzungen von "Glaubensvermittlung".

5 T. Luckmann, Die sozialen Formen der Religion, in: J. Matthes, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek 1967, Anhang, 189-208, Zitat 191.

6 Vgl. A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, 14ff; Ders., Die Seele im technischen Zeitalter - Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Reinbek 1957, 57ff.

aufzubauen. Die Bindung der solches Transzendieren ermöglichenden Kultur an einen durch spezialisierte Institutionen *ausschliesslich* repräsentierten heiligen Kosmos, wie dies für die jüdisch-christliche Tradition der Fall ist, hält Luckmann für einen historischen Sonderfall, der mit dem Partikulär-Werden der christlich repräsentierten Sinnangebote, ihrer gesellschaftlichen Relativierung als einer unter vielen "Weltdeutungen", bereits vergangen ist.⁷

Die Beliebigkeit der kulturellen Inhalte, von denen bei zeitgenössischen Thematisierungen der Sozialisationsproblematik ausgegangen wird, kommt auch in der gegenwärtig wohl meistdiskutierten Theorie der moralischen Entwicklung nach Piaget und Kohlberg zum Ausdruck. Wie F.E. Weinert deutlich herausgearbeitet hat, besitzt diese Theorie einen formalen Charakter, d.h. sie beschreibt formale Strukturen, von denen angenommen wird, dass sie sich im Laufe der kindlichen bzw. jugendlichen Entwicklung sukzessive herausbilden (können).⁸ Charakteristischerweise wird selbst bei Habermas, welcher die Kohlberg'sche Theorie für die Soziologie zu rezipieren sucht, nicht auf die Frage nach den kulturellen Bedingungen eingegangen, welche der Entwicklung einer postkonventionellen Moral förderlich oder hinderlich sein können. Der von Habermas für möglich gehaltene gesamtgesellschaftliche Konsens ist nicht mehr inhaltlicher, sondern verfahrenstechnischer Art: Nur noch *Verfahren* zur Gewinnung oder Ersetzung von Konsens werden als allgemein gültig postuliert, worin er sich im Übrigen mit seinem Kontrahenten Luhmann trifft.⁹ Nun wird zwar niemand bestreiten, dass zumindest auf dem konventionellen Niveau jegliche Moral von kulturellen Inhalten abhängig ist, da sie sich ja auf gesellschaftliche Konventionen bezieht. *Die eigentlich interessante Frage scheint mir jedoch zu sein, ob jegliche Form angeeigneter konventioneller Moral in gleichem Masse geeignet ist, den Uebergang zu einem postkonventionellen Niveau der Moralität vorzubereiten.* Einmal ganz abgesehen davon, dass m.E. Theorien der moralischen Entwicklung selbst Ausdruck unserer eigenen Kulturspannungen (und nicht etwa zeitlos gültige Wahrheiten) darstellen, scheint es mir zumindest plausibel, dass die Prüfung abendländischer Weltanschauungen unter dem Gesichtspunkt, inwieweit sie sich gleichzeitig für die Ermöglichung konventioneller und postkonventioneller Moralniveaus eignen, für die christliche Tradition keineswegs zu ungünstigen Ergebnissen führen würde.

7 Vgl. T. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft - Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg 1963, 53ff.

8 Vgl. hierzu den Beitrag von F.E. Weinert in diesem Band. Auf den formalen Charakter der Kohlberg'schen Moraltheorie weist auch G. Stachel in: G. Stachel/D. Mieth, *Ethisch handeln lernen*, Zürich-Köln 1978, 77, hin.

9 Vgl. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: Ders., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 92-126, bes. 115ff; N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied/Berlin 1969.

Auch eine Bestimmung religiöser Erfahrung als "Verknüpfung von Sinninterpretation und Umweltintegriertheit" bleibt formal.¹⁰ Sie lässt die Frage völlig offen, inwieweit Sinninterpretation von qualitativen Merkmalen der vorliegenden Deutungsmuster, also von ihrer Inhaltlichkeit, abhängig ist oder ob "alles Sinn machen kann". Eine Sozialisationstheorie, welche in dieser Hinsicht unentschieden bleibt, ist entweder tatsächlich formal oder aber Ausdruck einer bestimmten Kultur, in der die Kriterien, nach denen über Sinn und Unsinn entschieden wird, selbst fragwürdig geworden sind, *in der also bereits kulturspezifisch keine Bedeutungshierarchien mehr vorgegeben werden*, was gleichzeitig nach Gehlen das überlebensnotwendige Transzendieren des Menschen erst ermöglicht. Wie später noch zu verdeutlichen sein wird, spricht vieles für diese zweite Interpretation.

Das Bedenken der Kategorie "religiöse Sozialisation" bringt uns also in Schwierigkeiten: Der Versuch, Religion material zu bestimmen, führt uns in religionswissenschaftliche Debatten, die angesichts der Abstraktheit des Religionsbegriffs unentscheidbar bleiben. Soll man nur die abendländischen oder aber alle Weltreligionen als "Religion" anerkennen? Oder ist es richtiger, von den "drei grossen Wahrheitsansprüchen" des Christentums, der Wissenschaft und des Kommunismus auszugehen, wie F.H. Tenbruck¹¹ glaubt? Oder müssen wir auch beispielsweise die Astrologie, die transzendente Meditation, die Psychoanalyse, den Familismus und den Sexismus als "religiös" qualifizieren, weil diese sozialen Vorstellungsgehalte bei einzelnen Individuen offenbar "Sinn machen"? Das entspricht der Konsequenz des Luckmann'schen Religionsbegriffs. Da das Konzept religiöser Sozialisation ausschliesslich auf das Individuum abhebt, werden jedoch seine kulturellen Implikationen nicht deutlich.

Vielleicht ist an dieser Stelle der Hinweis angebracht, dass der neuzeitliche Religionsbegriff, der auch von den Religionswissenschaften unter Einschluss der Religionssoziologie naiv übernommen wurde, selbst ein formaler Begriff ist, der mit der mittelalterlichen "vera religio" nur noch den Namen gemeinsam hat. Der neuzeitliche Religionsbegriff ist in der Aufklärung aus der Not jahrhundertelanger Konfessionskriege entstanden, um das allgemein Verbindliche (und damit Verbindende - religio) in einer die partikulär gewordenen Wahrheitsansprüche der Konfessionen übergreifenden Weise zu fassen.¹² Der Fortgang der Säkularisierung bzw.

10 Vgl. den Beitrag von F. Oerter in diesem Band. Derartige Abstraktionen können im Kontext wissenschaftlicher Theoriebildung durchaus sinnvoll sein. Formal werden jedoch abstrakte wissenschaftliche Konzepte dann, wenn sie unmittelbar in pragmatische Kontexte - beispielsweise der Politik oder der Pädagogik - rezipiert werden.

11 Vgl. F.H. Tenbruck, Wahrheit und Mission, in: Freiheit und Sachzwang, Festschrift für Helmut Schelsky, Opladen 1977.

12 Vgl. J. Matthes, Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek 1967, 35ff.

die fortschreitende Pluralisierung und Anonymisierung unserer Kultur erzwingen eine fortschreitende Abstraktionserhöhung des Religionsbegriffs, dem - wie die vorangehenden Überlegungen zeigen sollten - damit nahezu alle inhaltlichen Konturen abhanden gekommen sind.¹³

Will man den Religionsbegriff nicht vollständig als Selektionskriterium einer religionspädagogischen Programmatik fallenlassen, so empfiehlt es sich in der Tat, ihn nicht mehr *material*, sondern *relational* zu fassen. Die Unbeliebigkeit des Religionsbegriffs kann in der gegenwärtigen Situation nur dann aufrecht erhalten werden, wenn wir vom ursprünglichen Sinn des Wortes "religio" ausgehen und darunter die gelungene Verbindung von Religion und Religiosität, also von sozio-kulturellen Beständen (Deutungsmustern, Traditionen) und individueller Deutungskompetenz verstehen. Religion ist dann nicht mehr als kultureller Bestand, sondern als etwas Gelingendes oder Nicht-Gelingendes aufzufassen, nämlich als das gesellschaftlich verbreitete Gelingen von Sinnkonstitution *gleichzeitig* auf der sozialen und der individuellen Ebene. Nicht jede subjektive Sinnkonstitution wäre damit als "religiös" zu qualifizieren, sondern nur solche, welche einen ausreichenden Rückhalt in der herrschenden Kultur (oder Subkultur) haben.

Damit ist gleichzeitig gesagt, dass Religion als relationaler Begriff notwendigerweise auf soziale Kommunikation angewiesen ist. Die kulturellen Bestände, welche uns im wesentlichen in Form von Artefakten wie beispielsweise heiligen Büchern, gotischen Kathedralen, Papstgräbern, Erbauungsliteratur oder christlicher Lyrik entgegentreten, sind nicht für sich schon Religion, sondern nur in dem Masse, als sie in kommunikative Prozesse eingehen, in denen das durch sie Repräsentierte sinnhaft angeeignet wird. B. Casper sprach in diesem Zusammenhang vom "Grundzusammenhang zwischen Glaubenserfahrung und Gemeinschaft der Glaubenden".

Das Problem der Glaubensvermittlung oder der religiösen Sozialisation spitzt sich damit auf die Frage zu, welches die Bedingungen einer sinnstiftenden Kommunikation über religiöse Bestände in unserer gegenwärtigen Gesellschaft sein können. Welches sind die Bedingungen eines sozialen Zusammenhangs, in dem Glaubensvermittlung noch vor sich gehen kann? Aus den vorangehenden Überlegungen ergibt sich, dass, auch wenn die Frage nach der *vera religio* heute nicht mehr diskursiv in einer gesellschaftlich allgemein akzeptierten Form entschieden werden kann, dennoch die Frage nach den religiösen Inhalten nicht zu vernachlässigen ist.

¹³ Auf die Aporien des Religionsbegriffs hat bekanntlich bereits Karl Barth in Auseinandersetzung mit der liberalen evangelischen Theologie hingewiesen. Ähnlich argumentiert E. Feil, Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs. In: Stimmen der Zeit, Band 192 (Oktober 1974), 672-688.

Die Pädagogik kann sich nicht *nur* noch um "religiöse Sozialisation" im Sinne der Forderung individueller Deutungskompetenzen bemühen, ohne gerade dieses Ziel zu verfehlen. Die kulturellen Inhalte sind für Form und Ergebnisse der Sozialisationsprozesse keineswegs irrelevant geworden.

Für die Religionspädagogik ergibt sich aus diesen Überlegungen die Konsequenz, dass auf eine explizite inhaltliche Bindung an christliche Traditionsbestände sinnvollerweise nicht verzichtet werden sollte. Wer für einen weiteren Religionsbegriff optiert, passt sich einem herrschenden kulturellen Trend an, für den alle kulturellen Gehalte "gleich gültig" und damit gleichgültig werden. Dass dies fundamentalen Entwicklungstendenzen der Gegenwartsgesellschaft entspricht, wird noch aufzuzeigen sein.

Ausgehend von dem zugrunde gelegten relationalen Religionsbegriff wird die Religionspädagogik vielmehr fragen müssen, was an den christlichen Traditionsbeständen geeignet erscheint, heute "Sinn" zustande zu bringen, wobei natürlich auch diese Kategorie auslegungsbedürftig bleibt, beispielsweise auf die Identitätsproblematik oder die Frage des moralischen Handelns hin.¹⁴

Aber auch so scheint das Problem aus sozialwissenschaftlicher Sicht noch zu einfach gestellt. Denn das Christentum ist uns nie chemisch rein gegeben. Dies war der katholischen Tradition stets mehr bewusst als der evangelischen, wie sich aus der gleichzeitigen Betonung von Schrift und Tradition ergibt. Die christliche Offenbarung muss notwendigerweise immer neue Synkretismen mit herrschenden Kulturen eingehen, das Christentum ist uns nicht anders als in seinen historischen und sozialen Erscheinungsformen gegeben, *weil* es an kommunikative Prozesse gebunden ist.¹⁵

Auch wenn es möglich wäre - wie manche Glaubenserfahrene versichern - die Substanz des Christentums auf einige wenige Kerngedanken zu konzentrieren, von denen man sagen kann, dass sie einen Menschen zum Christen machen, wenn sie tatsächlich zum subjektiv angeeigneten Sinn geworden sind, so liesse sich daraus doch noch keineswegs ableiten, dass die Religionspädagogik sich auf die Vermittlung dieser Kerngedanken allein zu konzentrieren hätte. Denn es geht ja gerade nicht um das Auswendiglernen von Formeln, in die solche "Wahrheit" gegossen wurde, sondern um ihre motivkräftige Aneignung, ihre Placierung an der Spitze der Bedeutungshierarchie, um im Bild der Wissenssoziologie zu bleiben. Die Glaubens-

14 Ähnliche Schlussfolgerungen bei C. Morgenthaler, *Sozialisation und Religion*, Gütersloh 1976, 246f.

15 Konsequenterweise spricht daher B. Casper (ebda) von "epochalen Christentümern"!

erfahrung mag letztlich einfach sein, aber wodurch werden wir befähigt, solch einfache Erfahrungen in einer durch die ungeheure Vielfalt der Erfahrungsmöglichkeiten gekennzeichneten Kultur zu machen?

Es scheint mir in dieser Situation nicht zweckmässig, die Aufgabe der Religionspädagogik im Begriff einer spezifischen "religiösen Sozialisation" zu thematisieren. *Es gibt m.E. nicht einen spezifischen Bereich, in dem religiöse Sozialisation geschieht, sondern die Frage nach dem Aufbau sinnstiftender Bedeutungshierarchien ist im Kontext des gesamten Sozialisationsprozesses zu sehen.* Wenn wir verstehen wollen, warum heute Glaubensvermittlung so schwierig geworden ist, muss die Gesamtheit der gegenwärtigen Sozialisationsbedingungen thematisiert werden und nicht nur die religiöse Sozialisation. In sozialisationstheoretischer Sicht ist das Bezugsproblem christlicher Religionspädagogik dann etwa durch die Frage zu bestimmen, ob und wie die in einer Gemengelage der konkreten Kultur vorhandenen Traditionsbestände der christlichen Botschaft "sinnstiftend" und "motivkräftig", "überzeugend" an nachfolgende Generationen vermittelt werden können. Nur ein solcher Zugriff scheint mir der Grösse des Problems angemessen.

2. Christentum, anonyme Kultur und Sozialisation

Wie an anderer Stelle dargestellt, bildet m.E. die stets durch soziale Prozesse getragene Tradierung des Christentums den Erfahrungsgegenstand, mit dem sich eine an Problemen der Praktischen Theologie orientierte Soziologie auseinanderzusetzen hat.¹⁶ Diese Tradierung geschieht in spezifischer Weise einerseits als Aufrechterhaltung und Fortentwicklung institutionalisierter Formen des Christentums (Kult, Theologie, Kirchenorganisation, Kirchenrecht, religiöse Gemeinschaften usw.), andererseits in der Sozialisation nachwachsender Generationen im zuvor beschriebenen Sinne. Beides geschieht jedoch nicht in einem isolierten, kirchlichen oder religiösen Raum, sondern in bestimmten kulturellen, institutionellen, organisatorischen und interaktiven Kontexten, welche durch Elemente konstituiert werden, die nicht "genuin christlich", sondern u.U. ausserordentlich profan sind. "Kirche" und "Gesellschaft" sind keine Entitäten sui generis, sondern Kirche ist stets gesellschaftlich verfasst, und wir können im historischen Vergleich zuweilen sehr intensive Parallelen der innerkirchlichen und der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung feststellen. Diesen Gedanken gilt es im folgenden im Hinblick auf die Sozialisationsproblematik zu entwickeln,

¹⁶ Vgl. F.X. Kaufmann, Kirche begreifen - Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg 1979, Kap. 4.2 und 5.3.

wenn wir uns über die gesellschaftlichen Bedingungen der Glaubensvermittlung Klarheit verschaffen wollen.¹⁷

Was auch immer im einzelnen unter dem "Christentum" zu verstehen sein mag, das tradiert werden soll, es dürfte Einigkeit darüber bestehen, dass seine wesentlichen Gehalte kultureller und beispielsweise nicht technischer oder sozialer Art sind. Wir betrachten daher die Sozialisationsproblematik unter dem Gesichtspunkt der Tradierung von Kultur, welche in kommunikativen Prozessen durch bestimmte soziale Träger an (zumeist heranwachsende) Individuen motivträchtig vermittelt werden. Motivträchtige Vermittlung setzt werthafte Erfahrung von Kultur voraus, d.h. kulturelle Vorstellungen wirken motivbildend nur insoweit, als ihre Wertigkeit durch den sozialen Kontext der Vermittlung sichergestellt wird.¹⁸

In seiner schärfsten Formulierung bedeutet motivträchtige Vermittlung, dass bestimmte kulturelle Bestände so an die nachfolgende Generation weitergegeben werden, dass diese ihrerseits gewillt ist, diese Bestände wiederum an ihre Kinder zu vermitteln. Diese Vorstellung scheint zentral für das Problem der Tradierung des Christentums: Insoweit es nicht gelingt, christliche Traditionsbestände so an nachfolgende Generationen zu vermitteln, dass diese ihre Kinder auch wiederum christlich erziehen wollen, ist die Tradierung unterbrochen. Religionskunde reicht hier nicht aus, es geht um die Frage, ob und wie christliche Sinngehalte lebenspraktisch wirksam werden können.

Zum Verständnis der Schwierigkeiten, in die die Tradierung des Christentums heute unter dem Sozialisationsaspekt geraten ist, möchte ich von

17 Im Gegensatz zur heute vorherrschenden sozialpsychologischen Betrachtungsweise gehe ich dabei von einer soziologischen Problematisierung des Sozialisationsgeschehens aus. Bezugspunkt einer soziologischen Betrachtungsweise ist nicht nur die Soziogenese der Persönlichkeit bzw. ihrer Eigenschaften, sondern auch die "Fortsetzung von Gesellschaft": Jede Gesellschaft ist zu ihrer Selbsterhaltung und Weiterentwicklung darauf angewiesen, dass neue Generationen in ihr heranwachsen und den jeweils erreichten Stand der kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung sich aneignen (vgl. F.X. Kaufmann u.a., Sozialpolitik und familiäre Sozialisation. Schlussbericht des Forschungsprojektes "Wirkungen öffentlicher Sozialleistungen auf den Sozialisationsprozess", Bielefeld 1978, bes. 6ff). In unserem Zusammenhang interessiert dabei vor allem das Problem der Kulturtradierung, welches bereits um 1940 in die Sozialisationsdiskussion eingeführt wurde, jedoch in der neueren Diskussion in bemerkenswerter Weise vernachlässigt wird (vgl. zusammenfassend P. Fürstenau, Soziologie der Kindheit, Heidelberg 1967, 68ff). Die Problemstellungen der damaligen Kultur- und Persönlichkeitsforschungen müssen allerdings heute im Lichte einer integrierten Betrachtungsweise des Sozialisationsgeschehens, unter Einschluss sozialstruktureller und lerntheoretischer wie auch entwicklungspsychologischer Gesichtspunkte neu aufgenommen werden. Eine gute Einführung in den gegenwärtigen Stand der Sozialisationsforschung gibt K. Danziger, Sozialisation - Konzeptionelle Probleme. Methodologie und Ergebnisse (a. d. engl.), Düsseldorf 1974.

18 Das ist der genauere Sinn dessen, was häufig durch die etwas schlampige Formulierung Sozialisation = Wertetradierung anvisiert wird.

dem Grundgedanken der klassisch gewordenen Sozialisationstheorie Emile Durkheims ausgehen: Für ihn - und in seinem Gefolge für die strukturfunktionalistische Theorie, wie sie heute von T. Parsons repräsentiert wird, - geschieht Sozialisation im wesentlichen durch die Internalisierung von "Normen" und "Werten". Durkheim interpretiert das, was wir bisher grob als Kultur bezeichnet haben, als Kollektivbewusstsein, dessen prominenteste Ausschnitte bzw. zentrale gesellschaftsintegrierende Elemente jeweils "Religion" repräsentieren. Das Individuum wird durch Sozialisation, d.h. durch Internalisierung der wesentlichen Elemente des Kollektivbewusstseins zum integrierten Mitglied der Gesellschaft. Wir finden also bei Durkheim eine Art Isomorphieannahme des Verhältnisses von Kultur und Persönlichkeit, wie wir dies auch für die traditionelle Relation *fides quae - fides qua* festgestellt haben. Für Durkheim stand gleichzeitig fest, dass das Christentum seine gesellschaftsintegrierende Kraft verloren habe und daher durch andere kulturelle Gehalte gesamtgesellschaftlich ersetzt werden müsse. Daher seine Suche nach einer "laiischen Moral", und die zunehmend enger werdende Verbindung von Soziologie und Pädagogik in seinem Werk.¹⁹ Das Postulat einer "neuen Religion", welche anstelle des Christentums die gesellschaftliche Integration im Sinne einer gleichzeitig kollektiven und individuellen Sinnkonstitution zu leisten vermöge, ist bis in die Gegenwart Gegenstand religionssoziologischer Erörterungen.²⁰ Diese Problemformulierung ist insofern aufschlussreich, als sie uns sozusagen das kulturtheoretische Pendant zur vorher erörterten Problematik der "religiösen Sozialisation" liefert. In der Tat gehen nahezu alle Religionssoziologen davon aus, dass das Christentum seine traditionelle Rolle als *die* Religion des Abendlandes und damit als kulturprägende und gesellschaftsintegrierende Kraft eingebüsst habe. Unterschiede ergeben sich vor allem hinsichtlich der Einschätzung der Frage, ob und wie diese Funktion des Christentums heute erfüllt bzw. ersetzt werde.

Allerdings wird in diesen Erörterungen nur selten die Frage gestellt, inwieweit es tatsächlich das Christentum war, welches diese Funktion der sozialen Integration wahrnahm. Es scheint mir eine durchaus offene Frage, ob es tatsächlich am Obsoletwerden des Christentums liegt, wenn

19 Vgl. insbesondere E. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*. (a. d. fr.) Neuwied/Darmstadt 1973.

20 So postuliert beispielsweise R.N. Bellah die Entstehung einer "Civil Religion" als Konsequenz einer Partikularisierung der christlichen Tradition. Vgl. ders., *Religious Evolution* (1964), Nachdruck in: R. Robertson (Hrsg.), *Sociology of Religion*, Harmondsworth 1969, 262-292, während R. Döbert der Entwicklungsstufe hochkultureller Gesellschaften eine Offenbarungsreligion, derjenigen modernen Gesellschaften eine Vernunftreligion zuweist. Vgl. ders., *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973, 133ff.

heute soziale Integration nicht mehr ausreichend gelingt, oder ob es nicht die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst sind, welche soziale Integration schlechthin - und damit auch die Tradierung des Christentums - in Frage stellen. *Es scheint mir durchaus offen, ob und inwiefern es an den konkreten Inhalten des Christentums liegt, wenn - soziologisch gesehen - Religion heute nicht mehr "gelingt"*. Die neuen Formen des jugendlichen Protestes haben sich im letzten Jahrzehnt ja keineswegs primär gegen die Restbestände christlicher Tradition gerichtet, sondern gegen das "herrschende System", sei es im Bereich der Wissenschaft, der Politik oder der Wirtschaft. Wenn es je eine "Vernunftreligion" oder eine "civil religion" als funktionale Aequivalente des Christentums gegeben haben sollte, so scheinen sie vor den Sinnproblemen der heute nachwachsenden Generationen ebenso zu versagen, wie das von den Kirchen repräsentierte Christentum. Es ist also nicht etwa nur ein Versagen der Kirchen bzw. der christentumsbezogenen Sozialisation, sondern ein darüber hinausgehendes Versagen gesellschaftlicher Wertetradierung zu vermuten.

Durkheims Isomorphievorstellung von Kultur und Person ist ursprünglich am Modell einfach strukturierter (segmentärer) Gesellschaften entwickelt, in denen Menschen in weitgehend gleichartigen sozialen Segmenten leben, in die sie vollständig integriert sind. Das gilt zunächst für die traditionellen Stammeskulturen, aber auch noch für den Alltag der Menschen in Hochkulturen bis zu den feudalen Agrarverhältnissen des Mittelalters. Der soziale Zusammenhalt wird hier durch die Ähnlichkeit der Individuen hergestellt, welche sich aus einem äusserst dichten und prägenden Kollektivbewusstsein ergibt.²¹ Für diesen Typus des sozialen Zusammenlebens scheint die mehrfach erwähnte Isomorphieannahme von Kultur und Person tatsächlich weitgehend zuzutreffen: Die herrschende Kultur regelt die einfach strukturierten sozialen Zusammenhänge in einer Weise, dass den hier lebenden Menschen ihre - allerdings recht elementare und undifferenzierte - Identität gewiss und gesichert ist. Da die Individuen kaum Möglichkeiten haben, soziale Erfahrungen ausserhalb der einzigen sozialen Gruppe zu machen, in die sie integriert sind, bleiben individuelle Regungen im vorsozialen Raum - Freiheit ist auf dieser Stufe kein Thema. Die *Modernisierung* der abendländischen Gesellschaft geht auf der strukturellen Ebene mit einer weitgehenden funktionalen Differenzierung einher, welche zuerst von Durkheim als Arbeitsteilung thematisiert wurde. Der einzelne ist hier nicht mehr in eine einzige soziale Gruppe integriert, sondern hat typischerweise in unterschiedlichen Rollen an unter-

21 Vgl. E. Durkheim, Ueber die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt 1977 (französisch 1893!), 146ff.

schiedlichen sozialen Gruppen teil, welche ihrerseits wiederum unterschiedlichen gesellschaftlichen Makrobereichen - Familie, Wirtschaft, Politik, Kirchen, Bildungs- und Gesundheitswesen usw. - angehören. Aus den Modernisierungsprozessen der Neuzeit resultiert eine bisher unerhörte Komplexität der gesellschaftlichen Beziehungen, die weit über den Bereich des durch einzelne Individuen Erfahrbaren hinausgehen.

Im Werk über die Arbeitsteilung geht es um die Frage, wie sich solche moderne Gesellschaften integrieren, welches die Grundlage ihrer Solidarität ist, da das Prinzip der Ähnlichkeit hierfür offensichtlich entfällt. Durkheim sieht die Grundlage der Solidarität in der Komplementarität der Leistungen, welche sich aus der Arbeitsteilung ergibt. Er sieht jedoch gleichzeitig, dass die Arbeitsteilung die Bedingungen einer ausreichenden Solidarität nicht aus sich selbst heraus zu schaffen vermag, sondern dass auch hier die Anerkennung gemeinsamer Normen unerlässlich ist. In diesem Zusammenhang entwickelt er den Begriff der "anomischen Arbeitsteilung" und weist dabei bereits auf immanente Gefährdungen der Sozialintegration moderner Gesellschaften hin.²²

Mit Rücksicht auf die uns interessierende Frage nach dem sich wandelnden Stellenwert von "Religion" interessiert, wie sich das Kollektivbewusstsein unter den Bedingungen zunehmender Arbeitsteilung und gesellschaftlicher Differenzierung verändert. Folgt man der Durkheim-Interpretation von T. Parsons,²³ so soll die normative Grundlage der Sozialintegration moderner Gesellschaften auf wesentlich abstrakteren, universalistischen Grundlagen beruhen. Die Abstraktionserhöhung des gesellschaftlich Gültigen, das sich heute zumeist nur noch in abstrakten, neuerdings als "Grundwerte" bezeichneten Wertvorstellungen wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Demokratie, Gesundheit oder Sicherheit manifestiert, ist unverkennbar. Die Abstraktionserhöhung der Moralitätsansprüche zeigt sich im übrigen auch in der Entwicklung katholischer Moralauffassungen von einer Beichtspiegel-Ethik zur Liebesethik. Das normative gesellschaftliche Bewusstsein realisiert sich also nicht mehr in konkreten Normen im Sinne gewohnter und verbindlicher Verhaltensweisen, welche unmittelbar das Handeln regulieren, sondern in der Form abstrakter Wertvorstellungen, denen dann auf der Individualebene Gesinnungen bzw. Motive entsprechen.

Allerdings wird offensichtlich, dass mit solch abstrakten Verbindlichkeiten die konkreten sozialen Interaktionen moderner Gesellschaften keineswegs ausreichend geregelt werden können. Die Funktion der Hand-

22 Vgl. ebd., 406ff.

23 T. Parsons, Durkheims Contribution to the Theory of Integration of Social Systems. In: K. Wolff (Hrsg.), Emil Durkheim (1858-1917), Columbus Ohio 1960, 118-153.

lungssteuerung übernimmt daher in modernen Gesellschaften zunächst ein positiviertes Rechtssystem, und darüber hinaus eine Vielzahl bereichsspezifischer Regeln (z.B. verwaltungsinterne Erlasse, Hausordnungen, Verkehrsregeln, Gebrauchsanweisungen), welche unser Verhalten in ganz bestimmten Situationen als "zweckmässig", jedoch nicht mehr mit dem Anspruch ethischer Verbindlichkeit regeln. Im weiteren kristallisieren sich bestimmte normative Orientierungen in gruppenspezifischen Deutungssystemen, welche von denjenigen, die ihnen nicht angehören, in der Regel als Ideologien qualifiziert werden.

Die *Ambivalenz der modernen Kulturentwicklung*, welche von den einen als Befreiung, von den andern als Entfremdung erfahren wird, bringt besonders prägnant Thomas Luckmann auf den Begriff:

"Die Veränderungen im modernen Gesellschaftsgefüge führen typisch nicht zu einer Stärkung der Person und der individuellen Freiheit, sondern zunächst zur Ausbreitung der privaten Sphäre für den einzelnen. Bildlich gesprochen entstehen im Gefüge der Gesellschaft Leerstellen. Es mögen darin historisch einzigartige Möglichkeiten zur Individuation verborgen sein. Man muss sich aber darüber im klaren sein, dass in der gegenwärtigen Gesellschaft und in der modernen Weltanschauung keine dauernden und breit angelegten Formungsprinzipien gegeben sind, durch die diese Möglichkeit zur vollen Entfaltung kommen könnte. Die Kultur ist zwar reich, aber vor allem im Sinn eines reichhaltigen Warenlagers. Der einzelne bleibt in seiner Wahl mehr als je zuvor dem 'Angebot' gegenüber ratlos. ... Die symbolische Wirklichkeitsschicht in der modernen Weltanschauung ist dementsprechend thematisch unklar."²⁴

In unserem Zusammenhang interessieren diese Ausführungen vor allem im Hinblick auf die Frage, welche Konsequenzen sich aus diesen Entwicklungen für die Sozialisationssituation in modernen Gesellschaften ergeben. Entsprechend unserem Ansatz müssen wir dieses sowohl auf der Ebene der Kommunikationschancen wie auf derjenigen der Kultur selbst bedenken.

Um mit dem letzteren zu beginnen: Die moderne Kultur ist offensichtlich überkomplex geworden, sie kann von keinem einzigen Individuum mehr als ganze angeeignet werden, sondern ihre Aneignung muss notwendigerweise selektiv erfolgen; keiner von uns kann so viel lernen, wie er lernen müsste, um alles zu verstehen. Diese Spezialisierung ist im übrigen ein Korrelat der Arbeitsteilung. Von daher wird die Abstraktionserhöhung des allgemein Verbindlichen verständlich, welche alle konkreteren Erscheinungen in den Bereich der Partikularität verweist. Wertüberzeugungen und Handlungsmöglichkeiten treten immer weiter auseinander, die Wandlungen der ethischen Reflexion, der Zusammenbruch des Naturrechtsdenkens und das Postulat einer Situationsethik legen davon ebenso Zeugnis ab wie die Kohlberg'sche Vorstellung postkonventioneller moralischer Urteile.²⁵

24 T. Luckmann, *Das Problem der Religion*, aaO., 58, 67.

25 F. Oerter (in diesem Band) verweist auf ähnliche Zusammenhänge unter dem Begriff "Abstraktionserhöhung der Valenz von Objektbeziehungen".

Wir können daraus schliessen, dass sich die Lernbedingungen von "Sinn" und "Moral" in der Moderne grundlegend gewandelt haben. Beide Begriffe müssen heute weit vielschichtiger gesehen werden als in früheren Zeiten. Offensichtlich genügt es heute nicht mehr, gesellschaftliche Normen zu internalisieren; der Freud'sche Aufweis blosser Ueber-Ich-Bildung als Folge blosser Internalisierung gesellschaftlicher Normen hat das Unge-nügen der Durkheim'schen Vorstellung von Sozialisation offenkundig werden lassen.

Auch die *kommunikativen* Bedingungen der Vermittlung von Kultur haben sich grundlegend gewandelt. Während das Individuum unter segmentären Gesellschaftsbedingungen *typischerweise* sein ganzes Leben innerhalb ein- und derselben sozialen Gruppe verbringt, deren Normen und Verhaltensweisen es sich allmählich aneignet, um sie später seinen Nachkommen weiterzugeben, vollzieht sich die Sozialisation des Kindes unter modernen Bedingungen in verschiedenen Bezugsgruppen, teilweise gleichzeitig, teilweise nacheinander. Zwar bleibt der Herkunftsfamilie nach wie vor grundsätzlich die Möglichkeit, auf das Kind nicht nur in der unmittelbaren Kommunikation einzuwirken, sondern darüber hinaus seine ausserfamiliären Erfahrungen in etwa zu steuern, doch gelingt das um so weniger, je älter das Kind wird und je mehr die Eltern in ihrem eigenen Erziehungsverhalten verunsichert sind. Das Kind ist heute also einem pluralen Angebot an Sozialkontakten und damit verbundenen Sinnkomplexen ausgeliefert, die es in der Regel nur selektiv zu verarbeiten vermag. *Es hängt also in hohem Masse vom Grad der Homogenität dieser unterschiedlichen Sozialkontakte ab, inwieweit sich im Kind noch so etwas wie eine Bedeutungshierarchie und damit ein gewisses Selektionsvermögen bildet, was die Voraussetzung autonomen Handelns ist, oder ob damit zu rechnen ist, dass das Kind keine klaren Orientierungsprinzipien sich in Sozialisationsprozessen erwirbt und später mit unterschiedlichen Formen anomischen Verhaltens auf diese Orientierungslosigkeit und die damit in der Regel einhergehende Motivschwäche reagiert.*²⁶

Wir können die Hypothese, dass unter zeitgenössischen gesellschaftlichen Bedingungen den Kindern und Jugendlichen in zunehmendem Masse keine ausreichende, d.h. motivbildende Wertübernahme mehr gelingt, auch aus der Ueberlegung ableiten, dass solche Wertübernahme vermutlich im wesentli-

²⁶ Entsprechende Hinweise finden sich bereits bei D. Riesman u.a., Die einsame Masse, Hamburg 1958 (engl. 1950). Vgl. insbesondere auch H. Klages, Die unruhige Gesellschaft. Untersuchungen über Grenzen und Probleme sozialer Stabilität, München 1975. Hinweise auf eine schwindende Sozialisationskapazität moderner Gesellschaften ergeben sich auch aus der eklatanten Zunahme der Jugendkriminalität sowie der mutmasslichen Zunahme kindlicher Verhaltensstörungen. Vgl. zum letzteren E. Kloehn, Verhaltensstörungen - eine neue Kinderkrankheit? Ursachen - Symptome - Therapien. München 1977.

chen über Leistungen der Identifikation erfolgt.²⁷ Identifizieren kann man sich in erster Linie mit Personen, und hier sind im Zweifel die Eltern immer noch die stärksten Identifikationspartner, wenngleich ihr Einfluss sich in dem Umfange relativiert, als sie darauf verzichten, die übrigen Umwelterfahrungen ihrer Kindern zu steuern.²⁸ Der Kreis weiterer Identifikationspartner ist gross, aber relativ unbestimmt, und es ist auch zu fragen, wo noch jene Intensität der Interaktion erreicht wird, welche dauerhafte Identifikationen ermöglicht.²⁹ Neben Personen kann man sich unter gewissen Umständen jedoch auch mit Symbolen identifizieren, welche institutionelle Gegebenheiten repräsentieren. Für moderne Gesellschaften ist festzuhalten, dass das allgemein Verbindliche sich jedoch kaum mehr in solchen Symbolen aussagekräftig manifestiert. *Das allgemein Verbindliche ist vielmehr anonym geworden*, und konzentriert sich auf die Legitimation der herrschenden Differenziertheit unserer gesellschaftlichen Funktionsbedingungen: Begriffe wie Freiheit, Toleranz, Demokratie, Gleichheit, Sicherheit, Leistung, Wirtschaftlichkeit oder Rechtsstaatlichkeit, welche die grundlegenden Konsensbedingungen moderner Gesellschaften thematisieren, haben kaum einen symbolisierbaren Inhalt, welcher im Individuum über Identifikation motivbildend wirken könnte.

Aber auch *der herrschende Typus der Sozialbeziehungen ist anonym geworden*. Moderne Gesellschaften stabilisieren sich und ihren Zusammenhang überwiegend nicht mehr über allgemein anerkannte Normen, sondern über das Prinzip der formalen Organisation, d.h. die Zuweisung eindeutiger Mitgliedschaftsrollen in hoch organisierten sozialen Systemen, beispielsweise Wirtschaftsunternehmungen, Verwaltungen, Schulen, Krankenhäusern usw.. Diese organisierten Systeme stabilisieren die gesellschaftlichen Funktionszusammenhänge und formulieren spezifische Rollen, deren Per-

27 Vgl. T. Parsons, *The Social System*, New York 1951, 211ff. Leider wird dieser Gesichtspunkt in der neueren Diskussion über die Sozialisation moralischen Bewusstseins kaum berücksichtigt. Dagegen arbeitet G. Stachel die Bedeutung der Identifikation und des Vorbildlernens als Momente des ethischen Lernens deutlich heraus. Vgl. G. Stachel, D. Mieth, *Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung*. Zürich-Köln 1978, 80ff.

28 Die Familie hat nicht nur aufgrund der besonderen Dauerhaftigkeit und des unterschiedliche biographische Phasen übergreifenden Charakters ihrer Sozialkontakte besondere Sozialisationsrelevanz; darüber hinaus fungieren die Eltern als "Organisatoren des kindlichen Alltags", d.h. sie vermögen grundsätzlich die kindlichen Lernerfahrungen auch ausserhalb der Familie ihrer Art und ihrem Umfang nach in erheblichem Umfange zu beeinflussen. Vgl. Kaufmann u.a., aaO., Abschnitt 2.1. Zur Bedeutung der Qualität der Familienbeziehungen für die Wertetradierung vgl. nunmehr empirische Belege bei W. Mc Cready, *Die Familie und die religiöse Sozialisation*, in: *Concilium* 15 (Jan. 1979), 16-20.

29 Ich gehe dabei von der Annahme aus, dass die Uebernahme bestimmter motivbildender Kulturmuster um so tiefgreifender erfolgt, je dauerhafter der soziale Kontakt zu den Repräsentanten dieser Kulturmuster ist und je stärker er auf einer positiven emotionalen Beziehung beruht. Auf die Bedeutung der Dauerhaftigkeit sozialer Umwelteinflüsse weist vor allem U. Bronfenbrenner, *Oekologische Sozialisationsforschung*, hrsg. v. K. Lüscher, Stuttgart 1976, hin.

formanz von den spezifischen Motiven der Rolleninhaber weitgehend unabhängig, "abgekoppelt" wird. Der einzelne wird weitgehend ersetzbar, nur bestimmte seiner Eigenschaften sind gefragt. Bereits Karl Marx hat diese Veränderung der sozialen Beziehungen unter den Bedingungen des Kapitalismus gesehen und unter dem Begriff des "Warencharakters" sozialer Beziehungen thematisiert.³⁰

Mit Hinblick auf die Frage der motivträchtigen Werttradierung erscheinen diese formal organisierten Systeme als ein Einschub zwischen der Alltagswelt, in der die Sozialisation als Soziogenese der Persönlichkeit erfolgt, und der herrschenden Kultur. Der einzelne erlebt diese für seine Lebenschancen faktisch entscheidenden sozialen Strukturen überwiegend nur ausschnitthaft, er kann sie nicht begreifen; ihre Konturen verlieren sich sozusagen im unendlich gewordenen Horizont der überkomplex gewordenen Gesellschaft. Auch dies trägt zweifellos zur Erfahrung der Anonymität bei.

Abschliessend sei der entwickelte Gedankengang anhand eines Schemas noch deutlicher auf Begriffe gebracht und zum Problem religiöser Sozialisation in Beziehung gesetzt: Unter segmentären Gesellschaftsbedingungen stabilisiert sich der gesellschaftliche Zusammenhang im wesentlichen durch *Sozialintegration*, d.h. durch unmittelbare, alltagsweltliche Sozialbeziehungen im Horizont gemeinsamer Normen und Gewohnheiten. Die hohe Gleichartigkeit der Menschen ist das Resultat einer sie mittels ihrer gleichartigen und dauerhaften Sozialbeziehungen stark prägenden Kultur, in der dem Gewohnten grosse Bedeutung zukommt. Sozialisation und Identitätsbildung erfolgt hier vergleichsweise unproblematisch, jedoch bei nur geringen Individuierungschancen. Die Religion ist hier nahezu ununterscheidbarer Bestandteil der allgemeinen Kultur, und dies scheint auch für die religiösen Verhältnisse des sogenannten christlichen Mittelalters charakteristisch.

Im Unterschied dazu sind komplexe Gesellschaften nicht nur durch einen hohen Grad der strukturellen Ausdifferenzierung bestimmter - beispielsweise ökonomischer, politischer und religiöser - Funktionen gekennzeichnet, welche spezifischen Institutionen, der Wirtschaft, dem Staat oder den Kirchen zugewiesen werden, sondern daneben auch durch ein erhöhtes Mass an Ebenendifferenzierung. Bereits in Hochkulturen pflegen sich einzelne institutionelle Sphären wie beispielsweise die Religion oder die politische Herrschaft aus dem Gesamt der Kultur insoweit ausdifferenzieren, als hier ein Sonderwissen entsteht, das nicht mehr

30 Als besonders eindrückliche Formulierung vgl. K. Marx, Aus den Exzerptheften: Die entfremdete und die unentfremdete Gesellschaft, Geld, Kredit und Menschlichkeit, in: K. Marx/F. Engels, Studienausgabe in 4 Bänden, hrsg. von I. Fetscher, Frankfurt 1966, Band 2, 247-262.

allgemein zugänglich ist. Die institutionelle Verselbständigung gesamtgesellschaftlich relevanter Funktionsbereiche hat im Zuge der Modernisierung stark zugenommen und zu einer hohen relativen Autonomie dieser Bereiche mit eigenen Wertorientierungen (z.B. Wohlstandsmehrung für den Bereich der Wirtschaft, Gesundheit für den Bereich des Gesundheitswesens, Bildung und Erziehung für den Bereich des Bildungswesens) geführt. Innerhalb dieser institutionellen Sphären konkretisiert sich der soziale Zusammenhang zunehmend in Form von Organisationen, deren spezifische, von den lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen abweichenden Funktionsprinzipien bereits erwähnt wurden. Im Anschluss an H.D. Lockwood und J. Habermas können wir das dabei entstehende neue Integrationsprinzip von Gesellschaft als *Systemintegration*³¹ bezeichnen, wobei - wie vor allem N. Luhmann herausgearbeitet hat - Personen nicht Bestandteile derartiger sozialer Systeme sind, sondern ihrer Umwelt zuzurechnen sind. Der einzelne ist damit in die gesellschaftlich dominanten Sozialzusammenhänge stets nur aspekthaft, rollenbezogen integriert, woraus grundsätzlich seine Chance, sich selbst als Subjekt von Rollenzumutungen zu distanzieren, erhöht wird. Die soziale Kontrolle umfasst nicht mehr den ganzen Menschen, sondern nur noch bestimmte seiner Vollzüge.

Schema: Ebenendifferenzierung und Prinzipien
gesellschaftlicher Integration

Elementare (segmentäre) Gesellschaften		Differenzierte (komplexe) Gesellschaften
Kultur umfassende Gruppe Person	Sozial- integration	Kultur Institutionen Organisationen Interaktionen Person

Das Prinzip der Systemintegration stabilisiert somit den gesellschaftlichen Zusammenhang auf der Ebene der gesellschaftlichen Funktionserfordernisse, es löst jedoch nicht gleichzeitig das Problem der Vermittlung von Kultur und Person, was das Prinzip der Sozialintegration unter elementaren Gesellschaftsbedingungen relativ unproblematisch leistet. Für moderne Gesellschaften stellt sich damit die Frage, wie in ihnen Sozialintegration möglich ist und was sie zu leisten vermag.³² Hierzu

31 Vgl. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 9ff, 106ff.

32 N. Luhmann (Differentiation of Society, in: Canadian Journal of Sociology Bd. 2 (1977) 29-53, hier 47) gesteht ebenfalls zu, dass in hochdifferenzierten Gesell-

wäre zunächst eine schärfere Ausarbeitung dieser Kategorie notwendig, als sie bisher bei Lockwood und Habermas vorliegt. Ich muss mich in diesem Zusammenhang auf den Hinweis beschränken, dass die motivträchtige Wertetradierung, bzw. der Aufbau individueller Motive über Identifikationen mit Personen und Gruppen ein zentrales Merkmal von Sozialintegration darstellt. Sozialintegration erfolgt dabei in erster Linie auf der Ebene alltäglicher Interaktionen, d.h. dies ist eine notwendige, allerdings nicht hinreichende Bedingung für Identifikationsprozesse. Kulturvermittlung bzw. Erlernen kulturell verankerter Wertorientierungen erfolgt dabei nur unter sehr spezifischen Bedingungen. Dazu ist es zunächst notwendig, dass derartige Inhalte überhaupt thematisch werden (z.B. als Gespräch über religiöse Inhalte oder Ereignisse). Motivrelevant dürften derartige Kommunikationen jedoch nur in dem Umfange werden, als sie vom Individuum in irgendeiner Form als problemstrukturierend oder problemlösend empfunden werden. Dies setzt in der Regel komplexe Prozesse der Auseinandersetzung und Aneignung voraus, welche typischerweise *dauerhafte Interaktionen mit als positiv bewerteten Interaktionspartnern erfordern, welche bestimmte Werte repräsentieren*. Es besteht Grund zur Annahme, dass die strukturellen Vorgaben moderner Gesellschaften dazu tendieren, Sozialkontakte immer vielfältiger, häufiger wechselnd und damit aus der Sicht des Einzelnen kontingenter zu machen, so dass wahrscheinlich heute nicht mehr die Gefahr einer allzu rigiden Wertsozialisation durch eine zu homogene Umwelt, sondern im Gegenteil ein ungenügendes Gelingen des Aufbaus von individuellen Motivstrukturen das dominante Problem darstellt.³³

Es kommt nicht von ungefähr, dass heute das Problem der religiösen Sozialisation mit demjenigen der Identitätsbildung in Beziehung gesetzt wird. Die "spezifische Deutungskompetenz gegenüber dem Selbst und der Wirklichkeit", welche M. Arndt als Ergebnis religiöser Sozialisation postuliert (vgl. Anm. 1), stellt offensichtlich eine zentrale Voraussetzung der Aufrechterhaltung von Identität dar. Nur insoweit ich im-

32 schaften die "Vermittlung von Sozialstruktur und Motivation auf anderen Mechanismen" beruhen muss, als in hochkulturellen, durch starke soziale Schichtung gekennzeichneten Gesellschaften. Allerdings kann ich in seiner Theorie - abgesehen vom Spezialfall generalisierter Kommunikationsmedien - noch keinen überzeugenden Ansatz einer Erklärung entdecken, wie basale Motivationen der Persönlichkeit unter beliebig komplexen Gesellschaftsbedingungen sichergestellt werden. Die Ausdifferenzierung organisierter pädagogischer Sonderumwelten vom Typus Schule vermag gerade dies im Regelfalle nicht zu leisten.

33 Zur spezifischen Funktionalität und gleichzeitigen Gefährdung der Kleinfamilie in diesem Zusammenhang vgl. D. Claessens, Die Familie in der modernen Gesellschaft, in: F. Oeter (Hrsg.), Familie und Gesellschaft, Tübingen 1966, 235-266; F.X. Kaufmann, Familiäre Konflikte und gesellschaftliche Spannungsfelder, in: Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart. Hrsg. von der Landeszentrale für politische Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1975, 165-188.

stande bin, nicht in den jeweiligen Rollenzumutungen aufzugehen, sondern die spezifische Differenz meiner selbst von meinen Rollen deutlich zu machen und in anderen Menschen zwischen dem, was sie als Person darstellen und ihren Rollenverpflichtungen zu unterscheiden, bin ich imstande, Identität zu wahren.³⁴ Ohne hier auf den recht schwierigen Identitätsbegriff einzugehen, können wir unsere bisherigen Ueberlegungen mit ihm durch die These in Verbindung bringen, dass in elementaren Gesellschaften Identität unmittelbar durch kulturelle Vorgaben gesichert wird, während dies in modernen Gesellschaften mit einer "anonymen Sinnwelt" nicht mehr gelingt. Denn die kollektive Identität moderner Gesellschaften ist selbst fragwürdig geworden, wie vor allem entsprechende Ueberlegungen von Jürgen Habermas deutlich machen:

"Wenn in komplexen Gesellschaften eine kollektive Identität sich bilden würde, hätte sie die Gestalt einer inhaltlich kaum präjudizierten, von bestimmten Organisationen unabhängigen Identität einer Gemeinschaft derer, die ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsprojektionen, also: in kritischer Erinnerung der Tradition oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst diskursiv und experimentell ausbilden."³⁵

Identität ist also heute nicht mehr gesellschaftlich vorgegeben, sondern nur noch als subjektive Leistung zu gewinnen. Auch hierin zeigt sich die Ambivalenz moderner Freiheitsansprüche: Freiheit in modernem Sinne wird erst möglich, wo der Mensch in "sich kreuzenden sozialen Kreisen steht", also aus der Vormundschaft einer ihn voll umfassenden sozialen Gruppe entlassen ist, das Gehäuse elementarer Gesellschaften mit deren dichten Kollektivbewusstsein also gesprengt ist.³⁶ Offensichtlich fällt es aber modernen Gesellschaften sehr schwer, die damit in Gang gesetzte Dynamik in Grenzen zu halten, in denen "der Mensch das Mass aller Dinge" bleibt. Moderne Gesellschaften müssen zwar die Autonomie des Einzelnen als Bedingung ihrer eigenen Legitimität voraussetzen, wie unsere Analysen jedoch zeigen sollten, zersetzen sie tendenziell die kulturellen und sozialisatorischen Voraussetzungen, unter denen Menschen die für solche Autonomie notwendigen Motive erwerben können.

34 Vgl. hierzu insbesondere L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1973.

35 J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften ... aaO., 121.

36 Dieser Gedanke wurde vor allem von G. Simmel entwickelt. Vgl. insbesondere: Ders., Soziologie - Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, München/Leipzig 1923, 305-344.

3. Der Anspruch einer Tradierung des Christentums und die Möglichkeiten der Kirchen

Bemerkenswerterweise hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Beschluss "Unsere Hoffnung" bereits eine Distanzierung von herrschenden gesellschaftlichen Entwicklungstrends ausgesprochen, welche mit unseren Überlegungen konvergiert:

"Wir Christen hoffen auf den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde in der Vollendung des Reiches Gottes. Wir können von diesem Reich Gottes nur in Bildern und Gleichnissen sprechen ... Wir können sie nicht einfach 'übersetzen', wir können sie eigentlich nur schützen, ihnen treu bleiben und ihrer Auflösung in die geheimnisleere Sprache unserer Begriffe und Argumentationen widerstehen, die wohl zu unseren Bedürfnissen und von unseren Plänen, nicht aber zu unserer Sehnsucht und von unserer Hoffnung spricht ... War unser öffentliches Bewusstsein nicht zu lange von einem naiven Entwicklungsoptimismus durchstimmt? Von der Bereitschaft, sich widerstandslos einem vermeintlichen Stufengang im Fortschritt von Aufklärung und technologischer Zivilisation zu überlassen und darin auch unsere Hoffnung zu verbrauchen? Heute scheint der Traum von einer schrankenlosen Herrschaft über die Natur im Interesse einer ebenso unbegrenzt vermehrbaren Bedürfnisfindung wie Bedürfnisbefriedigung langsam ausgeträumt. Zugleich spüren wir deutlicher die Fragwürdigkeit und geheime Verheissungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt. Schafft sie wirklich einen 'neuen Menschen'? Oder nur den völlig angepassten Menschen? Den Menschen mit vorfabrizierten Lebensmustern, mit nivellierten Träumen, eingemauert in eine über-raschungsfreie Computergesellschaft, erfolgreich eingefügt in die anonymen Zwänge und Mechanismen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt - rückgezüchtet schliesslich auf ein anpassungsschlaues Tier?"³⁷

Auch ohne tiefere theologische Begründung kann davon ausgegangen werden, dass der christliche Glaubensanspruch und die Bandbreite der auf dieser Basis möglichen Auffassungen vom Menschen unvereinbar sind mit dem potentiellen "Sozialisationsprodukt einer eindimensionalen Gesellschaft" und eines daraus folgenden weitgehend gewissenlosen, d.h. ohne personale Zurechnungskriterien und ohne konstante Eigenselektivität - "amoralisch" - handelnden Menschen, der seine Identitätsprobleme durch "Vergessen" löst. Es mag offen bleiben, ob und inwieweit die Prinzipien der Systemintegration ausreichen, um die in modernen Gesellschaften in besonderen Massen erforderliche Zuverlässigkeit von Funktionserfüllungen bei weitgehendem Wegfall moralischer Motive zu sichern, oder ob die gegenwärtig sichtbare Zunahme der Häufigkeit abweichenden Verhaltens in Verbindung mit einem reduzierten Willen zur gesellschaftlichen Reproduktion (Geburtenrückgang) schon die personelle Basis der Funktionsfähigkeit hochkomplexer Gesellschaften in Frage stellt. Für uns als Christen stellt sich die Frage bereits einen Schritt vorher: Wenn

37 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung, offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 95f.

eine solche Gesellschaft sich auf Dauer fortsetzen könnte, so wäre in jedem Fall nicht mehr ersichtlich, wie in ihr die Tradierung des Christentums sichergestellt werden könnte. Das Christentum hätte jede lebenspraktische Funktion verloren und wäre auch in seinen kulturstrukturierenden Inhalten weitgehend dysfunktional geworden.

Gegen diese Ueberlegung ist der Einwand zu erwarten, dass die vorgelegte Analyse einseitig nur bestimmte Entwicklungsmomente der Moderne hervorgehoben und verabsolutiert habe. Die tatsächliche Entwicklung sei komplexer und gebe zu keinem dauerhaften Pessimismus Anlass. Schwankungen der religiösen Aktivität habe es in allen Jahrhunderten gegeben und die gesellschaftlichen Verhältnisse seien stets genuin nichtchristlich, es bestehe ein permanenter Auftrag, die gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem christlichen Glauben zu durchdringen.

Gegenüber diesen Einwänden ist zu präzisieren: Die angedeuteten gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten zwei Jahrhunderte stellen nach übereinstimmender Auffassung nahezu aller Soziologen einen evolutionären Schritt dar, der in seiner Tragweite weit über das in der bisherigen Christentumsgeschichte Bekannte - von der Völkerwanderung vielleicht abgesehen - hinausgeht.

Auch wenn sich die Phänomene des jüngsten "Säkularisierungsschubs" innerkirchlich als Schwankung der religiösen Aktivität manifestieren, so sind die Ursachen doch tiefgreifender, als dass mit einer sozusagen automatischen Heilung gerechnet werden könnte. Es ist vielmehr damit zu rechnen, dass die Kirchen selbst von bestimmten sozialen Entwicklungen der Neuzeit in einer Weise infiziert sind, dass ihre Fähigkeit zur Tradierung des Christentums beeinträchtigt wird.

Es trifft zwar zu, dass die historische Entwicklung zur Moderne nicht mit einem einlinigen Prozess der Entchristlichung gleichzusetzen ist, wie dies die Säkularisierungsthese suggeriert. Bekanntlich ist das Christentum - insbesondere protestantischer Prägung - als nachhaltiges kulturelles Motiv der Modernisierung wirksam geworden. Im katholischen Bereich können wir zudem im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine im historischen Vergleich ausserordentlich hohe und umfassende konfessionell-religiöse Aktivität beobachten. Was den Protestantismus betrifft, so scheinen heute die Grenzen seines extrem individualistischen Religionsverständnisses bereits deutlicher als ungenügendes Gegengewicht gegen die Anonymisierungstendenzen der herrschenden Kultur hervorzutreten, als um die Jahrhundertwende; dabei hat Durkheim bereits damals die höhere Selbstmordrate der Protestanten auf ihre geringere soziale Integration zurückgeführt.³⁸ Der Katholizismus dage-

38 E. Durkheim, *Le Suicide: Etude de Sociologie*, Paris 1897.

gen hat - von Ausnahmen abgesehen - im 19. und 20. Jahrhundert eine überwiegend anti-modernistische Position verfolgt, die sich in einer ausgeprägten Subkulturbildung manifestierte, welche in manchen Ländern geradezu teilgesellschaftliche Züge annahm. Durch die Pflege des Traditionalismus und die Entwicklung einer eigenen, auf dem scholastischen Naturrechtsdenken aufbauenden Soziallehre, durch die betonte Sakralisierung kirchlicher Amtsstrukturen sowie durch eine konsequente Festigung der Sozialbeziehungen unter Katholiken (bei gleichzeitiger Segregation von Andersdenkenden) gelang während über einem Jahrhundert eine weitgehende Abschirmung der Katholiken von der sich modernisierenden Kultur und ein hoher Grad der Sozialintegration.³⁹ Diese gelegentlich als Ghettoisierung disqualifizierte Entwicklung ist seit dem zweiten Vatikanischen Konzil programmatisch aufgegeben worden und - zum mindesten in der Bundesrepublik - auch durch einen Wandel der sozialen Umstände vermutlich auf breiter Basis unmöglich geworden.

Für die Katholiken erfolgt daher im Zusammenbruch der katholischen Subkultur die Konfrontation mit der Moderne heute besonders unvermittelt, allerdings möglicherweise auch mit etwas grösseren Reserven und einem günstigeren Niveau der Sozialintegration. Bekanntlich legen beispielsweise die Katholiken im Durchschnitt grösseren Wert auf die Pflege verwandtschaftlicher Beziehungen als die Protestanten. Die überaus effektiven religiösen Sozialisationsbedingungen in der katholischen Subkultur wurden zwar erkaufte mit einem Modernisierungsrückstand, insbesondere auch mit einem Konflikt zu den sich in der Freiheits- und der Menschenrechtsthematik äussernden, teilweise säkularisierten christlichen Traditionsbeständen. Es kann jedoch m.E. heute nicht einfach darum gehen, das Christentum um jeden Preis zu modernisieren; es sollten auch die Kosten der Modernisierung bedacht werden. Den hier vertretenen Auffassungen entsprechend hat die Moderne bisher keine ausreichenden eigenen Elemente der kulturellen Integration hervorgebracht und in dieser Hinsicht weitgehend von der vorangehenden hochkulturellen Moral gezehrt. Ich vermute, dass mit dem Schwächerwerden derartiger Traditionen ein kulturelles und moralisches Vakuum entsteht, das für die Kirchen in doppelter Hinsicht eine Herausforderung darstellt. Zum einen stellt sich die Frage, ob und wie die Kirchen auf kritische Distanz zu herrschenden sozioökonomischen Entwicklungstrends und ihren sozio-kulturellen Folgen gehen können. Zum anderen stellt sich die Frage, ob und in welcher Form die Kirchen die sozialen Bedingungen einer Tradierung des Christentums auch innerhalb einer anonymen Kultur aufrechterhalten können.

³⁹ Vgl. F.X. Kaufmann, Kirche begreifen, aaO., Kap. 3.4; ders., Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg 1973, 83ff.

Angesichts der gegenwärtigen Kirchenverfassung liegt es nahe, auf problematische gesellschaftliche Entwicklungen in erster Linie *moralisch* zu reagieren. In diesem Sinne lässt sich viel Kluges und auch Gesellschaftskritisches in den päpstlichen Lehrschreiben der letzten neunzig Jahre finden. Mit dieser moralischen Reaktion verhält sich die Kirche jedoch gleichzeitig durchaus *gesellschaftskonform*. Denn von den Kirchen wird in unserer Gesellschaft ja gerade die - allerdings weitgehend folgenlos bleibende - *Darstellung von Moral* erwartet.⁴⁰ Zumindest die westlichen Gesellschaften haben keine anderen moralischen Agenturen zu entwickeln vermocht, es sei denn, man wolle die jüngsten curricularen Versuche der Kultusverwaltungen als solche bezeichnen. Kirchliche Moralisierungen gesellschaftlicher Zustände richten sich jedoch lediglich nach aussen, sie vermögen nicht die kirchliche Praxis selbst zu verändern. Heute genügt es jedoch m.E. nicht, die schwindende Sozialintegration und die damit einhergehende schwindende Möglichkeit der Wertetradierung zu beklagen, es muss kirchlicherseits vielmehr versucht werden, sie wieder zu *ermöglichen*.

Natürlich gibt es keinerlei Gründe, den Kirchen in bezug auf die Ermöglichung von Sozialintegration eine primäre, spezifische Kompetenz zuzusprechen. Unsere Überlegungen sollten jedoch deutlich machen, dass die Aufgabe der Tradierung des Christentums ohne ausreichende Formen der Sozialintegration nicht zu leisten ist, die Kirchen also mittelbar ein besonderes Interesse am Gelingen der Sozialintegration in unserer Gesellschaft haben müssen. Wie gezeigt wurde, scheint Sozialintegration auf gesamtgesellschaftlicher Ebene heute nicht mehr möglich, aber vermutlich auch nicht nötig. Prinzipiell bietet die zunehmende Privatsphäre ausreichenden Raum für die Entwicklung neuer sozialer Strukturen; die US-amerikanische Gesellschaft scheint diesbezüglich in den vielfältigen Aktivitäten ihrer Denominationen und sonstigen "Voluntary association" weit kreativer als die kontinental-europäischen. Gerade in der Bundesrepublik scheinen die herrschenden Wertorientierungen wenig Motivation zu dauerhaften sozialen Zusammenschlüssen ausserhalb des Familienverbandes zu geben. Weder von seiten des wirtschaftlichen noch des politischen Systems kann ein genuines Interesse an sozialintegrativen Stabilisierungen erwartet werden, welche der von ökonomischer und politischer Seite ja erwünschten Mobilität, Anpassungsfähigkeit und habituellen Konformität eher entgegenwirken könnten. Autonomie, welche sich

40 Bei der Synodenumfrage unter allen Katholiken erhielt auf die Frage, "wozu die Kirche da ist" die Antwort, "dass die Kirche Staatsmänner und Politiker in der Welt zu Gerechtigkeit und Frieden auffordert" insgesamt die höchste Zustimmung; auch kirchentreue Katholiken bejahen derartige öffentlich-moralische Funktionen der Kirche stärker als ihre eigentlich religiösen Funktionen und den kirchlichen Einfluss auf die eigene Lebensführung. Vgl. Kaufmann, Theologie ... aaO., 111ff.

als Widerständigkeit gegen herrschende Verhältnisse zu manifestieren vermag, ist trotz gegenteiliger politischer Beteuerungen heute ebenso wenig gefragt wie ein Partikularismus, der eigenständige normative Orientierungen - beispielsweise solche der Konsumskese - gegen die herrschenden setzt.

Auf der Suche nach gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen, die ein *Eigeninteresse* an der Ermöglichung von Sozialintegration haben könnten, stösst der Soziologe neben der Familie vor allem auf die Kirchen, deren normative Orientierung nur unter den Bedingungen ausreichender Identifikationen und sie ermöglichender Sozialintegration auf die folgende Generation übertragen werden können. Er entdeckt ausserdem in der christlichen Botschaft Elemente, welche Christen in besonderem Masse *inhaltlich* motivieren könnten, eine Distanzierung zu herrschenden Wertorientierungen und "Erfolgsstandards" auf sich zu nehmen (z.B. Kreuzestod Christi, Prophetentum, Eschatologie) und damit Distanzerfahrungen von einer gesellschaftlich vermittelten Umwelt zu legitimieren.

Darüber hinaus scheint es ganz offenkundig, dass Merkmale des "Reiches Gottes", welches die christliche Botschaft verkündigt, also beispielsweise Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Freiheit nur in einer sozialen Situation der "Gemeinschaftlichkeit" oder "Mitmenschlichkeit" primär erfahrbar werden können, nicht jedoch unter den Bedingungen anonymisierter Sozialbeziehungen, wie sie für die herrschenden Kultur Tendenzen charakteristisch sind.

Trotz dieses mutmasslichen "objektiven Interesses" der Kirchen an sozialen Bedingungen der Mitmenschlichkeit kann ich jedoch in der herrschenden Kirchenstruktur zumindest in der Bundesrepublik kaum praktische Ansätze erkennen, die der Heraufführung derartiger sozialer Bedingungen der Glaubensvermittlung dienlich wären. Im Gegenteil, die Kirche und ihre Einrichtungen stellen sich dem öffentlichen Bewusstsein weiterhin als zum Teil anachronistische, zum Teil höchst moderne *Organisationen* dar, die selbst zur öffentlichen Sphäre gehören und denen kaum Relevanz für das eigene Leben abgewonnen wird.

Es besteht also Grund zur Annahme, dass sich die Kirchen in ihrer konkreten gesellschaftlichen Verfassung selbst im Wege stehen, dass ihre konkrete Verfassung ihrer eigentlichen Aufgabe der Glaubensvermittlung zumindest teilweise entgegensteht. Dieser Gedanke sei hier abschliessend wenigstens andeutungsweise entwickelt, wobei angesichts der Komplexität unserer gesellschaftlichen Verhältnisse, in der sich formale Organisationen zwischen die lebensweltliche Alltagserfahrung und die allgemeine Kultur geschoben haben und die strukturelle Differenzierung der ökonomischen, politischen, religiösen, wissenschaftlichen, pädagogischen und hygienischen Funktionen weit fortgeschritten ist, das Postu-

lat einer Tradierung des Christentums auf den im Schema auf S. 84 rechts dargestellten fünf Ebenen *gleichzeitig* bedacht werden muss.

Auch wenn "Glaubensvermittlung" letztlich stets den Einzelnen betrifft, der den Glauben glauben soll, so können wir doch nicht von den gesellschaftlichen Bedingungen absehen, unter denen Glaubensvermittlung erfolgt. *Die Möglichkeiten der Glaubensvermittlung sind von der jeweiligen gesellschaftlichen Verfassung des Christentums abhängig.*

Die gegenwärtige gesellschaftliche Verfassung des Christentums - zumindest in Europa - ist durch seine *Verkirchlichung* gekennzeichnet. Hierunter verstehen wir, dass in gesellschaftlicher Perspektive eine Zuständigkeit für Religion und Christentum nahezu ausschliesslich den Kirchen und ihren Repräsentanten zugemutet wird. Im Vordergrund der gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirchen scheinen dabei Fragen der öffentlichen Moral ("Friede") und der Hilfe für die Benachteiligten ("Gerechtigkeit") zu stehen, also öffentliche Funktionen, für die vor allem die katholische Kirche mit ihrer ausgebauten Organisation vergleichsweise gut geeignet erscheint. Die eigentliche Gefahr, welche dem kirchlichen Leben heute droht, ist m.E. diejenige einer fortdauernden *Reduktion* des Christlichen auf das explizit Kirchliche und einer Reduktion des Kirchlichen auf das von der Amtskirche Repräsentierte.⁴¹ In dem Umfange, als diese gesellschaftliche (und nicht etwa kirchliche) Wahrnehmung des Christentums dominiert, liegt es nahe, dass christliche Sinngehalte gerade nicht im Prozess der Identitätsfindung individuell angeeignet werden, sondern ihrerseits dem öffentlichen Bereich zugeordnet werden, dem man nur in der *Rollenbeziehung* des Kirchenmitglieds zugehört. Soweit dies zutrifft, entsteht also die Paradoxie, dass - obwohl Religion gesellschaftlich zur Privatsache deklariert worden ist - das Christentum gleichzeitig entprivatisiert wird und damit weder im öffentlichen noch im privaten Raum einen eigentlichen Ort findet. Das Auseinandertreten von Öffentlichkeit und Privatheit im Zuge der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung wäre demzufolge der entscheidende Faktor, durch den die gesellschaftsintegrierende Funktion von Religion fragwürdig geworden ist.

Für die Kirche als die sowohl dem gesellschaftlichen wie ihrem eigenen Verständnis nach mit der Tradierung des Christentums beauftragte Institution ergibt sich damit aus soziologischer Sicht die Notwendigkeit, zwar nicht kontradiktorische, aber doch gegenläufige Ansprüche miteinander in Einklang zu bringen. Die kirchliche Organisation als die gesellschaftliche Hauptrepräsentantin des Christentums muss lernen, *unterschiedlichen* Anforderungen *gleichzeitig* gerecht zu werden, wenn die Tradierung des Christentums in die Zukunft gelingen soll. Organisations-

⁴¹ Vgl. hierzu F.X. Kaufmann, Kirche begreifen, aaO., Kap. 4.5 und 5.4.

theoretisch besteht dabei das Problem, dass diese Hauptanforderungen unterschiedlichen Effektivitätsbedingungen unterliegen. Hieraus folgt die Notwendigkeit einer *differenzierten Präsenz* des Christlichen auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit:

1.

Auf der *kulturellen Ebene* stellt sich wie seit eh und je die Frage nach dem Verhältnis von spezifisch christlicher Tradition und herrschender Kultur. Wahrscheinlich geht es heute weniger darum, neue theologisch-wissenschaftliche "Synthesen" zu leisten, die sich im Nachhinein leicht als blosse Synkretismen herausstellen können - das Christentum kann sich nicht mehr als umgreifende "Weltanschauung" kulturell glaubhaft artikulieren. Glaubwürdige kulturelle Präsenz des Christentums ist wahrscheinlich nur insoweit zu gewinnen, als die Eigenständigkeit der im Christentum verankerten Reflexion in der *Kritik* fundamentaler gesellschaftlicher Selbstdeutungen, deren Fragwürdigkeit im Vorangehenden beiläufig verdeutlicht wurde, fruchtbar wird. Die kulturelle Präsenz des Christentums auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ist jedoch keine blosse Frage der fundamentalen Argumentation und der kirchlichen Selbstdarstellung, sondern ebenso eine Frage der exemplarischen Beiträge, die Christen - als Christen erkennbar - zur Bewältigung von Problemen der Gegenwartsgesellschaft zu leisten vermögen. Dies mag auf intellektuellem, künstlerischem, sozialem oder politischem Gebiet geschehen und bedarf nicht der kirchlichen Autorisierung. Die *qualifizierte Motivation*, welche von einem kulturell wirksamen Christentum zu erwarten ist, scheint mir die grössten Chancen einer glaubwürdigen kulturellen Darstellung des Christentums mitzubehalten.⁴² Dies setzt allerdings voraus, dass die Tradierung des Christentums im Sinne des Aufbaus christlich motivierter Persönlichkeiten bereits gelungen ist.

2.

Auf der *institutionellen Ebene*, das heisst, der Ebene der gesellschaftlichen Repräsentanz der Kirchen, steht heute die Frage der *Oekumene* im Vordergrund. Die heutigen ökumenischen Bestrebungen haben starke gesellschaftliche Ursachen, denn gesellschaftlich gesprochen kann es nur *eine* Religion geben. Mit dem Verfall konfessioneller Subkulturen ergibt sich in den konfessionell gemischten Ländern die Forderung nach Oekumene mit einer gewissen Zwangsläufigkeit. Gelingt es den christlichen Kirchen nicht, *gemeinsam* das Christentum als *die* Religion zu repräsentieren, lässt sich eine weitere Ausdehnung des Religionsbegriffs über den Rah-

42 So versteht auch die neuere katholische Moraltheologie (A. Auer, F. Böckle) das spezifisch Christliche der Moral nicht mehr in einem begründungsfähigen Zusammenhang von Sätzen, sondern in einer spezifischen Motivation, die sich aus "einer radikalen Beanspruchung des Menschen durch Gott" ergibt. "Abhängigkeit von Gott und Autonomie des Menschen schliessen sich nicht aus." (F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 19.)

men christlicher Identifikationen hinaus gesellschaftlich kaum vermeiden. Zwar ist m.E. nicht zu erwarten, dass in unseren Ländern in absehbarer Zeit das Christentum tatsächlich durch eine andere gesamtgesellschaftlich wirksame Religion ersetzt wird, doch scheint das einleitend skizzierte Beliebigwerden des Religionsbegriffs die charakteristische Reaktion auf das Partikulärwerden des Christentums.

Mit dem Hinweis auf die Oekumene sind jedoch die Probleme der gesellschaftlichen Repräsentanz der Kirchen noch nicht erschöpft. Die institutionelle Ebene verknüpft vielmehr die kulturelle und die organisatorische Dimension des Christentums, d.h. es kommt für die Glaubwürdigkeit kultureller Gehalte des Christentums entscheidend auf die gesellschaftliche Wahrnehmung der Repräsentanten des Christentums, die Einschätzung ihrer Glaubwürdigkeit, an. Insoweit als die Kirchen in ihrer organisatorischen Dimension in Erscheinung treten, besteht die Gefahr, dass die Religion ihrerseits allzusehr dem Bereich organisierter Systeme zugerechnet wird, denen gegenüber sich das Individuum nur durch Distanz behaupten kann. Vor allem für die katholische Kirche gilt zudem, dass ihr nach wie vor das Odium anhaftet, den jeweiligen politischen Status quo zu unterstützen und ein gebrochenes Verhältnis zum neuzeitlichen Verständnis von Freiheit und Menschenrechten zu besitzen.⁴³ Dies resultiert nicht zuletzt aus ihrer organisatorischen Struktur, deren gesellschaftliche Angepasstheit moralisch ambivalent ist.

3.
Die *organisatorische Ebene* ist dem kirchlichen Handeln am unmittelbarsten verfügbar. Hier entscheidet sich, wer in welcher Weise als Mitglied der Kirche, aber nicht unbedingt als "Christ" gilt. Mit der Postulierung eines "Christentums ausserhalb der Kirche" will das öffentliche Bewusstsein den Kirchen heute geradezu die Definitionsmacht über die "Christlichkeit" absprechen.⁴⁴ Hierin äussert sich die für die Tradierung des Christentums wichtige Einsicht, dass es *mehr* als eine kirchliche Organisation ist, wobei lediglich bedenklich stimmt, dass dieses "Mehr" zu wenig konkrete Konturen gewinnt.

Angesichts verbreiteter "antiorganisatorischer Affekte" gerade bei engagierten Christen ist festzuhalten, dass ohne das organisatorische Substrat der "Grosskirchen" die gesellschaftliche Repräsentanz des Christentums wesentlich marginaler wäre, als sie es heute ist. Nur organisierte Gebilde haben unter den gegenwärtigen Bedingungen noch die Aus-

43 Vgl. hierzu F. Houtart, A. Rousseau, *Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?*, München/Mainz 1973.

44 Vgl. zu diesem Problemkomplex die Beiträge der 8. Jahrestagung deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien, in: L. Bertsch, F. Schlösser (Hrsg.), *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität*, Freiburg 1978.

sicht, sich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene Gehör zu verschaffen und somit auch kulturell präsent zu sein. Die "gesamtgesellschaftliche Ebene" scheint sich dabei heute zunehmend von den Nationalstaaten und ihren Zusammenschlüssen auf weltgesellschaftliches Niveau zu verschieben.⁴⁵

Die universelle Orientierung der katholischen Kirche ermöglicht in Verbindung mit einem hohen Grad internationaler Organisation eine vergleichsweise reibungslose Anpassung an die emergente Weltgesellschaft, was sowohl im zweiten Vatikanum als auch in der Internationalisierung von Kardinalskollegium, Kurie und zuletzt Papsttum seinen Ausdruck findet. Ueber den Weltkirchenrat versuchen die übrigen Kirchen unter weit grösseren Schwierigkeiten, hier Schritt zu halten.

Der hohe Organisationsgrad der Kirchen ist jedoch gleichzeitig für die Tradierung des Christentums nicht unproblematisch, insofern als die Herrschaftsmuster der Kirche im historischen Vergleich sich wiederholt dem Profan-Politischen angenähert haben. Mit Bezug auf den modernen Verwaltungsstaat war die Kurienreform des Papstes Sixtus V. (1586/87) sogar geradezu bahnbrechend. Das theologisch und kirchenpolitisch im 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichende zentralistische Kirchenverständnis hat allerdings erst im 20. Jahrhundert seine organisatorische Realisierung gefunden. Grundlegend hierfür war die unter Pius X. eingeleitete Vereinheitlichung, Vereinfachung und Kodifikation des Kirchenrechts sowie die gleichzeitige erste Gesamtrevision der von Sixtus V. geschaffenen Kurialverfassung. Im Laufe der letzten Jahrzehnte wurden insbesondere die Nuntiaturen zu einem wirkungsvollen Steuerungsinstrument der päpstlichen Kurie ausgebaut. In der Bundesrepublik hat sich mit der Stärkung der deutschen Bischofskonferenz und insbesondere der Zusammenfassung der überdiözesanen Dienststellen im Raume Köln eine weitere Zentralisierung der Kompetenzen ergeben, wobei gleichzeitig auf der Ebene der Diözesen der Handlungsspielraum der einzelnen Pfarreien zunehmend eingeschränkt wird.⁴⁶

Wir können also auch im innerkirchlichen Raum die gleichen Tendenzen der Verrechtlichung, Zentralisierung und Bürokratisierung feststellen, welche die Entwicklung moderner Staaten kennzeichnet. Diese Anpassung der Organisationsformen der katholischen Kirche führt in ein doppeltes Dilemma: Einerseits ermöglicht die bürokratische Organisationsform ein in hohem Masse opportunistisches Verhalten und damit eine hohe Anpassungsfähigkeit an Umweltveränderungen. Gerade derartiger Opportunismus stellt jedoch eine spezifische Form der "Weltlichkeit" dar, von der sich die

45 Vgl. N. Luhmann, Weltgesellschaft, in: Soziologische Aufklärung 2, Opladen 1975, 51-71.

46 Vgl. hierzu ausführlicher F.X. Kaufmann, Kirche begreifen - aaO., Kap. 5.4 und 5.5.

Kirche als Repräsentantin des Christlichen um ihrer Glaubhaftigkeit willen distanzieren muss. Die Ueberbrückung dieser Spannung geschah in der Vergangenheit durch eine sakrale Legitimation kirchlicher Organisationsstrukturen, welche insbesondere im Weihecharisma des Papst- und Bischofsamtes sowie der sozialen Stilisierung des Papstes als charismatischem Führer zum Ausdruck kam. Solange der Papst als symbolische Integrationsfigur und ein triumphalistisches Kirchenbild den Gläubigen plausibel gemacht werden konnten, fungierte auch die Kirche selbst als soziale Integrationsfigur, ähnlich dem Nationalstaat.

In der Gegenwart erweist sich jedoch die Koexistenz der traditionellen hierokratischen Legitimation kirchlicher Herrschaft mit der zunehmenden bürokratischen Praxis dieser Herrschaft als ein ernstes *Hindernis der Glaubwürdigkeit* der Kirche. Jedes dieser beiden Herrschaftsmuster mag für sich (und unter Berücksichtigung seiner spezifischen Grenzen) erträglich sein. Ihre Kombination, die sich aus einem Ueberlagerungsphänomen heute ergibt, ist für das neuzeitliche Bewusstsein nahezu unerträglich, ja sie wird als zutiefst unmoralisch wahrgenommen. Berücksichtigt man, dass das hierokratische Amtsverständnis zudem durch die neuere Ekklesiologie theologisch nicht mehr abgedeckt ist, so wird hier eine innerkirchliche Spannung deutlich, welche durch die gesellschaftliche Kirchenwahrnehmung ("Kirche als Institution für Moral und Kontingenzbewältigung") noch verstärkt wird.

Problematisch ist die bürokratische Organisationsform weniger im Verhältnis der kirchlichen Behörden untereinander und im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Bereichen (hier ist sie sogar überwiegend funktional), als im Hinblick auf die kirchliche Basis bzw. die Chancen wenig formalisierter Sozialformen des christlichen Lebens. Von erheblicher Bedeutung scheint in diesem Zusammenhang der Modus der Mittelaufbringung: Die öffentlich-rechtliche Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland begünstigt zweifellos in besonderem Masse die Verselbständigung der kirchlichen Zentralen und ein dem bürokratischen Herrschaftstypus entsprechendes Machtgefälle von der "Amtskirche" zur "Basis".⁴⁷ Das hohe Mittelaufkommen ermöglicht auch ein besonders breites Spektrum an hauptamtlichen Laintätigkeiten im kirchlichen Dienst, über deren Bedeutung und Wirkung bisher noch wenig bekannt ist. Es ist zweifellos einfacher, kirchliche Dienste als Arbeit zu bezahlen, als sich um ehrenamtliche

47 Untersuchungen des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Essen lassen erkennen, dass die Verfügbarkeit eigener finanzieller Mittel ein wesentliches Aktivitätsmoment des Pfarrgemeinderates ausmachen. Vgl. IKSE, Bericht Nr. 81, Probleme und Arbeitsweise der Pfarrgemeinderäte, Essen 1972, 94ff. Wäre die Mittelaufbringung selbst eine Angelegenheit der Gemeinden, würde dies vermutlich ebenfalls zur Aktivierung beitragen, aber natürlich die Finanzierungsprobleme übergemeindlicher Art verschärfen.

Helfer zu bemühen, aber vielleicht wäre das Letztere dem pastoralen Auftrag zuträglicher.

4.

Der eigentliche Engpass der gegenwärtigen Tradierungschancen des Christentums liegt auf der *interaktiven Ebene*. Eine motivrelevante Glaubensvermittlung setzt einen qualifizierten Interaktionsstil voraus, bei dem nicht funktionsspezifische Merkmale, sondern solche der gegenseitigen Identitätswahrnehmung dominieren. Die Alltagssprache hält hierfür den Begriff der "personalen Begegnung" bereit. Identifikation mit geliebten oder bewunderten Menschen ist Voraussetzung der Wertübernahme, auf die es letzten Endes bei der individuellen Aneignung des Christentums ankommt. Die Bedeutung der gesamtgesellschaftlich abgesicherten soziokulturellen Tradierung ist heute zweifellos rückläufig, so dass sich die motivrelevante Tradierung des Christentums vermutlich verstärkt auf interpersonale Identifikationsprozesse verschiebt. *Die Frage ist, wo sich heute noch soziale Situationen ausreichender Dichte und Dauer finden, dass in ihnen persönliche Beziehungen ausreichender Intensität für die Uebernahme christlicher Werte entstehen können.* Das übliche Gemeindeleben und der Religionsunterricht reichen hierfür im Zweifel nicht aus.

Wie gezeigt wurde, trifft dieses Problem jedoch nicht die christlichen Werte allein, es handelt sich hier vielmehr um ein allgemeines Problem gegenwärtiger Sozialisationsbedingungen. Zu fragen ist, inwieweit nicht gerade aus der christlichen Tradition Impulse für mitmenschliche Initiativen, Vertiefung der familialen Beziehungen, freundschaftlicher und nachbarschaftlicher Kontakte sowie für neue Formen der Lebensgestaltung in Distanz zu den dominanten Haltungen der Konsumorientierung, der Informationshungrigkeit und der Instrumentalisierung sozialer Beziehungen entstehen können. Verknüpfungen einer "neuen Sensibilität" mit Traditionen des Christentums und andere Formen der Religiosität finden sich überwiegend am Rande oder ausserhalb der Grosskirchen,⁴⁸ doch verweisen etwa die verschiedenen Beispiele integrierter Gemeinden sowie charismatische Gruppen auf ähnliche Aktivitäten auch innerhalb der Grosskirchen. Die katholische Tradition scheint mir übrigens derartiger Sozialität im Prinzip förderlicher als die evangelische, deren Individualismus mit der Hypertrophie des Rationalismus in einem schon von Max Weber gesehenen Wechselverhältnis steht.⁴⁹

48 Vgl. F. Menne (Hrsg.), *Neue Sensibilität - Alternative Lebensmöglichkeiten*, Darmstadt und Neuwied 1974; J. Lell/F. Menne (Hrsg.), *Religiöse Gruppen, Alternativen in Grosskirchen und Gesellschaft*, Düsseldorf/Göttingen 1976; P. Meinhold, *Aussen-seiter in den Kirchen. Was wollen die modernen Erneuerungsbewegungen? Ein Bericht über Organisation und Zielsetzung*, Freiburg 1977.

49 Vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen³ 1934, 93ff.

Es muss jedoch mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass die Entstehung derartiger neuer sozialer Ausdrucksformen christlichen Lebens unter den spezifischen Bedingungen der Modernität *unwahrscheinlich*, bzw. nur durch bewusste Distanzierungen von herrschenden Entwicklungsmustern herstellbar scheint. Die Frage ist, inwieweit die Kirchen geeignet und bereit sein könnten, die Schaffung der Umstände zu fördern, in denen eine *Selbstorganisation der Christen* Platz greifen könnte. Die Aktivierung sozialer Beziehungsnetze - wie man diesen Vorgang technisch bezeichnen könnte - stellt jedoch für bürokratisch agierende Organisationen eine nahezu unlösbare Aufgabe dar. Die notwendige Spontaneität, der Anspruch auf Unkontrollierbarkeit und Autonomie, sowie die charakteristische Diffusität derartiger Sozialbeziehungen sind jedem auf Ordnung bedachten Organisationsmenschen ein Dorn im Auge.⁵⁰ Umgekehrt wird natürlich auch die "Amtskirche" als Inbegriff fehlender Spontaneität und Geistigkeit, als Verfallsform des Religiösen wahrgenommen. Vielleicht liesse sich die Spannung zwischen Organisation und Charisma durch charismatische Organisationsrepräsentanten lösen; damit stellt sich allerdings die Frage, wie kirchliche Organisationen ihr Personal selektieren und welche Chancen dabei bestehen, charismatisch begabte Persönlichkeiten zu gewinnen und ihnen auch verantwortliche Kirchenämter anzuvertrauen. Die gegenwärtige Organisationsform scheint dem nicht förderlich.⁵¹

Von grösster Bedeutung für die Tradierung des Christentums dürfte unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen die *Familie* sein. Sie ist nach wie vor von zentraler Bedeutung für die kindlichen Sozialisationsprozesse, und zwar nicht nur im Hinblick auf ihre eigenen Erziehungsleistungen, sondern vor allem als Steuerungsinstanz für ausserfamiliale, z.B. kirchliche Lernerfahrungen des Kindes. In der Familie sind Momente der Dauerhaftigkeit und Identifikationsmöglichkeiten in der Regel in hohem Masse gegeben, die Frage ist jedoch, woher Familien heute Ueberzeugung und Inspiration für die religiöse Erziehung ihrer Kinder nehmen. Die Bedeutung *kirchlicher Elternarbeit* scheint mir noch kaum ausreichend erkannt.⁵² Allerdings wird man bei vielen Eltern heute

50 Konflikte dieses Typus dringen nur ausnahmsweise an die Oeffentlichkeit. Stellvertretend sei auf die immer wieder aufflammenden Kontroversen innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit verwiesen: Die Kontroverse zwischen der Bischofskonferenz und den katholischen Studentengemeinden, welche vor einigen Jahren zur Zerschlagung ihres Dachverbandes führte, findet nunmehr ihre Parallele in der Auseinandersetzung um den inhaltlichen Kurs der "Katholischen Jungen Gemeinde" und der "Katholischen Studierenden Jugend". Besonders delikant ist in diesem Zusammenhang die akademische Ueberhöhung des Konflikts! Vgl. Publik-Forum vom 3.11.1978, 13-16.

51 Vgl. Y. Spiegel, R. Zerfass, Erste Schritte zur Bewältigung der Krise, in: Concilium, 12. Jahrgang (April 1976), 260-268.

52 Vgl. J. Lange, Familienpastoral heute. Situationsanalyse - Impulse - Konzepte, Wien-Freiburg-Basel 1977.

ein Kirchenbild voraussetzen müssen, das die konziliaren Veränderungen des "kirchlichen Programms" noch nicht widerspiegelt, sondern die Kirchen primär in der Form einer "moralischen Instanz" wahrnimmt, also als Gewissensdruck erzeugende und nicht etwa als befreiende Instanz. Deshalb ist die Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche heute so entscheidend geworden.

Angesichts des krisenhaften Verlaufs der Adoleszenzphase in unserer Gesellschaft muss damit gerechnet werden, dass der "Kinderglaube" nur noch in Ausnahmefällen ungebrochen in das Erwachsenenalter übernommen wird. Es wird also zunehmend eine erneute "Bekehrung" notwendig sein, welche die Frage gebieterisch aufwirft, wann, wo und in welcher Form Kirche heute heranwachsende und erwachsene Menschen zu erreichen vermag. Ein *missionarisches* Selbstverständnis dürfte dem mehr entgegenkommen als ein pädagogisches. Die Frage ist, ob und in welcher Form kirchliches Leben heute exemplarische Glaubenserfahrung und Wege des geistlichen Lebens noch zu vermitteln vermag. Die eigentliche Schwierigkeit besteht dabei in der heutigen Pluralität möglicher Erfahrungshorizonte und der daraus folgenden Vielgestaltigkeit individueller Biographien. Dennoch hängt die Zukunft des Christentums in entscheidendem Masse davon ab, inwieweit es gelingt, Glauben nicht nur als bloße Innerlichkeit, sondern als zwischenmenschliche Erfahrung zu ermöglichen. Dies schliesst eine Betonung innerlicher, spiritueller Momente des Christentums keineswegs aus. Die Wiederentdeckung der *mystischen und asketischen Komponenten des Christentums* scheint vielmehr in besonderer Weise geeignet, die gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung in ihren problematischen Aspekten zu unterlaufen und aufzufangen. Sie sind jedoch ihrerseits vermutlich auf soziale Vermittlung und Bestätigung angewiesen. Zwar ist nicht auszuschliessen, dass eine solche Forderung nach Innerlichkeit privatistisch missverstanden wird, aber es gibt in der gegenwärtigen Gesellschaft m.E. kaum einen anderen Weg, als die religiöse Erneuerung im privaten Bereich beginnen zu lassen. Wenn - wie ich glaube - das Eintreten für die Armen und Erfolglosen eine zentrale Forderung der christlichen Botschaft darstellt, ist damit allerdings auch die Öffnung zum politischen Raum hin bereits vorgezeichnet.

Insoweit als die hier vorgetragenen Überlegungen zutreffen, sind sie nicht geeignet, das Geschäft der *Religionspädagogik* zu erleichtern, aber vielleicht, ihr neue gedankliche Impulse zu geben. Die Schwierigkeit besteht dabei in den Umständen des heutigen Religionsunterrichts, dessen Ambivalenz m.E. im Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland deutlich herausgearbeitet wird.⁵³

53 Siehe Gemeinsame Synode ... aaO., 123-152.

Strukturell gesehen gehört der Religionsunterricht in der Bundesrepublik in den Bereich des Oeffentlichen, genauer noch, des öffentlichen Schulwesens. Es stellt damit zunächst eine kulturelle Präsenz des Christlichen im ausserkirchlichen Bereich strukturell sicher, doch kann ihm - für sich allein genommen - die Aufgabe der Glaubensvermittlung gewiss nicht zugemutet werden. Die gegenwärtigen Klassengrössen und vermutlich auch die strukturellen Bedingungen des Schulkontextes selbst lassen es wenig wahrscheinlich erscheinen, dass innerhalb des schulischen Religionsunterrichts soziale Interaktionen von ausreichender Intensität und Dauerhaftigkeit zustandekommen, welche personale Identifikationen bzw. Vorbildlernen ermöglichen. Das bedeutet keine Funktionslosigkeit des Religionsunterrichts, aber seine Ergänzungsbedürftigkeit. Es schiene mir eine lohnende Aufgabe der Religionspädagogik, die Pluralität kindlicher und jugendlicher Sozialisationsfelder systematisch daraufhin zu reflektieren, unter welchen Bedingungen sie in ihrem Zusammenwirken auch heute noch eine motivkräftige Tradierung des Christentums an die nachfolgende Generation zu leisten vermögen.