

I

Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute*

Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld

Daß Sie bei dieser Tagung über „kirchliche und nichtkirchliche Religiosität“ einem Soziologen das erste Referat anvertraut haben, deutet darauf hin, daß Sie sich mit Erscheinungen befassen wollen, für die die Theologie keine selbstverständliche Deutung bereithält. Es handelt sich offensichtlich primär um soziale Erscheinungen, welche das herkömmliche Bild des Christentums oder der Religion in unseren Ländern in Frage stellen. Wir sind es gewohnt, in Europa ein bis zwei etablierte Kirchen als die eigentlichen Repräsentanten der Religion anzusehen, im Gegensatz etwa zu den Vereinigten Staaten, in denen seit langem ein höchst vielfältiges Angebot an Denominationen und mehr oder weniger der christlichen Tradition zuzurechnenden religiösen Gemeinschaften zu beobachten ist. Baptisten, Mennoniten, Mormonen, Zeugen Jehovas, aber auch die vorreformatorischen, nichtrömischen christlichen Gemeinschaften, wie die Waldenser, Orthodoxen oder die Gallikaner, spielen in Europa kaum eine Rolle, so wenig wie die außerchristlichen Religionen. Europa schien bisher fest in der Hand der etablierten Kirchen, wobei vor allem im katholischen Bereich eine deutliche Abgrenzung gegenüber allem Nichtkatholischen zu beobachten war. Alle religiösen Energien schienen auf die eine, heilige, römische Kirche konzentriert, welche für sich selbst ausschließliche und umfassende Legitimität in Anspruch nahm, die ihr von der Mehrzahl ihrer zumeist kirchenfrommen Mitglieder auch zugestanden wurde.

Es ist daher vor allem für den katholischen Raum eine ungewohnte

* Druckfassung des Referats auf der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien am 3. Januar 1978.

Erfahrung, daß sich anscheinend in zunehmendem Maße soziale Gruppierungen bilden, die in deutlicher Distanz, wenn nicht gar Kritik zu den etablierten Kirchen einen religiösen oder sogar christlichen Anspruch anmelden. Derartige kirchendistanzierte religiöse Gruppen sind innerhalb der Christentumsgeschichte natürlich nichts Neues, sondern nur für die nachtridentinische katholische Tradition. Die evangelische, insbesondere die reformierte Tradition hatte sich mit dem Phänomen seit ihrem Beginn auseinanderzusetzen und versucht seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, es durch das Begriffspaar ‚Kirche‘ und ‚Sekte‘ zu reflektieren. Es scheint mir daher nicht überraschend, daß das problemanzeigende Sprechen über nichtkirchliche oder außerkirchliche Religiosität heute im wesentlichen im katholischen Raum stattfindet. Hier ist die Herausforderung am deutlichsten und am ungewohntesten. „Religiös ohne Kirche?: Eine Herausforderung für Glaube und Kirche“ lautet denn auch der Titel einer kürzlich erschienenen Studie¹, mit der ich mich wegen ihres offiziösen Charakters etwas eingehender in einem ersten Teil dieses Referates beschäftigen will.

Es sei daran erinnert, daß bereits die Sachkommission I („Glaubenssituation und Verkündigung“) der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland eine Zeitlang erwog, das von ihr angestrebte Grundsatzdokument zur Glaubenssituation unter dem Thema der kirchlichen und außerkirchlichen Religiosität abzuhandeln, aber damit nicht recht weiterkam. Die Sachkommission I war wohl gut beraten, daß sie sich statt dessen dem Thema ‚Unsere Hoffnung‘ zuwandte, das eine zweifellos gehaltvollere Synodenaussage ermöglichte als die hier in Frage stehende, von zahlreichen zeitbedingten Implikationen durchsetzte Thematik.

Diese Implikationen aufzuzeigen ist ein Ziel der folgenden Ausführungen. Ich beschränke mich dabei auf eine Kritik der pastoralen Grundvorstellungen des Dokuments sowie deren sozialwissenschaftlichen Implikationen und werde in einem zweiten Teil versuchen, einige

¹ Religiös ohne Kirche?: Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. Herausgegeben von Karl Forster im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Topos TB, Bd. 66) (Mainz 1977). – Im folgenden wird auf dieses von der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen“ des ZdK erarbeitete Arbeitspapier durch Verweisungen auf entsprechende Seitenzahlen ohne weitere Kennzeichnung im Text hingewiesen.

ergänzende Überlegungen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute beizusteuern.

1. Zur Situationsanalyse des ZdK-Dokuments

Die Kenntnis des Dokuments als ganzen wird hier vorausgesetzt. Seine einzelnen Teile, zu denen verschiedene Verfasser Entwürfe geliefert haben, sind m.E. von unterschiedlicher Qualität. Die theologischen Aussagen zum Problem der „Identifikation mit der Kirche“ (40ff.) gehen von der Feststellung aus, daß „die Realität der Kirche vielschichtig ist“, und gelangen durch eine klare Unterscheidung (jedoch nicht Trennung!) des theologischen und empirischen Aspekts von Kirche zu spirituell eindrücklichen und für den katholischen Raum zweifellos weiterführenden Perspektiven². Zentral wird dabei der Begriff der „Bindung an die Kirche“, wobei „wahre Bindung an die Kirche sich immer schon auf Gott *und* zugleich auf die Menschen hin übersteigt“ (44). Leiden an der Kirche wird als Zeichen der Bindung anerkannt und festgehalten: „Die grundlegende Bindung an die Kirche bedeutet keineswegs, daß die Christen alles in der Kirche überblicken und sich alles subjektiv aneignen könnten oder müßten. Es gibt in manchen Bereichen der Lehre, der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens eine *legitime Vielfalt*, die dem einzelnen für besondere Akzentsetzungen zur Verfügung steht ... Bindung an die Kirche braucht die Menschen heute nicht zu hindern, auch *außerhalb der Kirche hohe Werte* zu entdecken. Die Kirche braucht deshalb nicht eifersüchtig zu sein. Sie darf die Menschen nicht hindern, die Weite des Humanum zu erforschen und Wertvolles anzunehmen ... Um so notwendiger ist es, daß jeder einzelne Christ die Gabe der Unterscheidung der Geister erwirbt und ausbildet“ (48, Hervorhebungen im Original).

Hier wird also der grundlegenden Einsicht Rechnung getragen, daß Menschen sich heute nicht mehr nur in kirchlichen Bezügen bewegen, sondern stets auch in anderen gesellschaftlichen Beziehungen stehen, welche ihrerseits nicht mehr unter kirchlichem Einfluß stehen. Daß

² Ähnliche Gedanken äußern K. Lehmann und J. Ratzinger in dem lesenswerten Bändchen „Mit der Kirche leben“ (Freiburg i. Br. 1977).

dieser Sachverhalt Konsequenzen für das kirchliche Selbstverständnis hat, wird ebenfalls angedeutet: „Die Kirche muß ein neues Verhältnis zu ihren institutionellen Erscheinungs- und Wirkweisen einüben“, womit offenbar die Reflexionsbedürftigkeit kirchlicher Praxis anerkannt wird. Dieser soll denn auch das Bändchen als ganzes dienen.

Die skizzierte komplexe Betrachtungsweise wird jedoch in den situationsdeutenden Teilen des Dokuments nicht durchgehalten. Hier findet sich vielmehr ein merkwürdiges Gemenge sozialwissenschaftlicher Aussagen, intuitiver Situationsdeutungen und jener naiven Kirchenzentriertheit, für die die gegenwärtigen Probleme des Christentums sich als ‚außerkirchliche‘ darstellen. Leider leidet auch die pastorale Grundidee des Dokuments, die „*Pastoral konzentrischer Kreise*“ an der gleichen naiven Ineinssetzung von theologischem und gesellschaftlichem Kirchenbegriff, und das ist denn auch der Grund, weshalb ich an dieser Stelle überhaupt ausführlicher auf das Dokument eingehen möchte. Die gedankliche Schwäche des aus der Epoche des Triumphalismus zwischen Vatikanum I und II übernommenen Kirchenbegriffs wird hier in exemplarischer Weise sichtbar. Wer von einem solch undifferenzierten Kirchenbegriff ausgeht, kann offenbar nur im Modus der Exhortation sprechen, dessen Wirkung auf das Kircheng Volk allmählich verbraucht sein dürfte. Schlußfolgerungen aus einer klaren Situationsanalyse würden überzeugender wirken, zumindest bei demjenigen Kreis von Christen, der als Leser derartiger Dokumente überhaupt in Frage kommt³.

1.1. Konzentrische Kreise?

Ein Einstieg in das Problem ist zu gewinnen, wenn wir die Vorstellung jener konzentrischen Kreise zu konkretisieren suchen, die dem Programm einer „*Pastoral der konzentrischen Kreise*“ zugrunde liegt. Daß im Zentrum Jesus Christus gesehen wird und daß alle, die sich Christen nennen oder Christen zu sein beanspruchen, in unterschiedli-

³ Eine vorzügliche Kritik des gesamten Dokuments hat *D. A. Seeber* in der Herder-Korrespondenz (September 1977, 444–449) veröffentlicht. Im vorliegenden Zusammenhang beschränke ich mich auf eine Kritik der sozialwissenschaftlichen Implikationen des Dokuments, deren Bedeutung nicht zuletzt darin liegt, daß sie das Fehlen der von *Seeber* vermißten kirchlichen Selbstkritik erklären.

cher Nähe zu diesem Zentrum sich befinden, diese räumliche Metapher scheint durchaus noch tragbar. Eine Pastoral der konzentrischen Kreise als Programm kirchlichen Handelns (vgl. 52 ff., 69 ff.) setzt jedoch voraus, daß nun auch empirisch namhaft gemacht wird, wer dem Zentrum am nächsten steht, damit diese inneren Kreise zu den weiteren Kreisen hinausstrahlen können. Das Dokument bleibt in dieser Hinsicht recht unbestimmt, doch läßt sich in Verbindung mit der Situationsanalyse (vgl. 31 f.) schließen, daß das Arbeitspapier in seinen pastoralen Teilen mit Selbstverständlichkeit davon ausgeht, daß die kirchliche Hierarchie den dem Zentrum am nächsten stehenden Kreis bildet, gefolgt vom Klerus, um den sich die ‚Kerngemeinde‘ schließt. Es folgen nunmehr die „Gruppen und Verbände“, denen im besonderen Maße aufgegeben wird, „die Spannung zwischen Gottes Wort und der Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Lebensbereiche auszuhalten“ (57) bzw. „vermittelnde Inseln, Räume und Zellen für die Solidarität und Sozialisation der glaubenden Mitmenschen, die gleiche oder ähnliche Ziele in der Gesellschaft verfolgen“ (53), zu sein. Außerhalb befinden sich die durch „kirchendistanzierte Religiosität“ Gekennzeichneten, wobei offenbleibt, inwieweit totale Irreligiosität als Grenzfall überhaupt in Betracht gezogen wird.

Die Vorstellung einer Pastoral konzentrischer Kreise ist in mehrfacher Hinsicht unbefriedigend: Sie suggeriert in erster Linie eine *eindimensionale* Ausprägung des religiösen Bezugs im Hinblick auf das ‚Zentrum‘, sie bringt also nicht zur Sprache, was im ebenfalls verwendeten Begriff der ‚Teilidentifikation‘ ausgedrückt ist, daß nämlich Menschen in durchaus *unterschiedlicher* Weise sich mit von den ‚Zentren‘ der empirischen Kirche vertretenen christlichen Sinnangeboten, Kultformen, Verhaltensweisen und Symbolen ‚identifizieren‘ können. Es handelt sich sodann um eine *ahistorische* Betrachtungsweise, um ein sozusagen statisches Denkmodell, welches verdeckt, daß die gegenwärtige religiöse Situation eine historisch *gewordene* ist. Da die letzten Jahrzehnte in religiöser und gesellschaftlicher Hinsicht durch starken Wandel gekennzeichnet waren, muß man in hohem Maße von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ ausgehen: Auch in dem ‚Kernbereich‘ koexistieren beispielsweise traditionelle Gemeinden, deren Aktivität in erster Linie durch intakte Traditionen aufrechterhalten wird, mit ‚modernen‘, deren Aktivität primär auf engagierter Grup-

penbildung beruht. Weiterhin verdeckt das Denkmodell konzentrischer Kreise, daß es nicht nur eine Kirche, sondern *mehrere Kirchen* bzw. Konfessionen gibt, die – empirisch gesehen – als Bezugspunkte religiöser Orientierungen in Frage kommen. Endlich muß darauf hingewiesen werden, daß das Modell der konzentrischen Kreise in hohem Maße der *gesellschaftlichen* Kirchenwahrnehmung entspricht, derzufolge im Zentrum der empirischen Kirche die kirchlichen Amtsträger stehen, während in theologischer Hinsicht hier an einer prinzipiell unauflösbaren Unbestimmtheitsrelation zwischen der jeweiligen empirischen und der Heilswirklichkeit von ‚Kirche‘ festzuhalten ist.

Das Denkmodell konzentrischer Kreise verstellt also von seiner Anlage her bereits die Sachverhalte, von denen her die Aktualität des Themas ‚außerkirchliche Religiosität‘ erst erklärbar wird: Die innerkirchliche Pluralität wird hier ebensowenig artikulierbar wie die historisch-gesellschaftliche Verfaßtheit des Christentums und die Pluralität der christlichen Bekenntnisse. Es ist jedoch die Dynamik dieser Faktoren, der auch die Vorstellung der außerkirchlichen Religiosität – oder richtiger: der außerkirchlichen *Christlichkeit* – entspringt.

1.2. Religiosität oder Christentum außerhalb der Kirche?

In welchem Umfange die Pluralität christlicher Bekenntnisse aus dem Denkansatz ausgeklammert wird, wird daran sichtbar, daß die Verfasser ihr Problem unter dem Titel „Religiös ohne Kirche?“ und nicht etwa „Christlich ohne Kirche?“ abhandeln. Das Dokument geht von der Vorstellung aus, daß eine „wachsende Zahl der Menschen ... nach dem Sinn des Lebens, nach religiösen Erfahrungen und Vollzügen suchen, der Kirche aber distanziert begegnen“ (Klappentext). Diese Feststellung steht hier zunächst als Situationsbestimmung, doch impliziert sie weiterhin die Annahme einer konstitutiven Bedürftigkeit des Menschen nach Religion, eine Vorstellung, die auch den in der Studie mehrfach erwähnten und den Synodenumfragen zugrunde liegenden religionssoziologischen Ansatz von *G. Schmidtchen* kennzeichnet. Es wird also davon ausgegangen, daß Religiosität eine Art anthropologischer Qualität darstelle, und von dieser Vorstellung her gewinnt das Modell der Pastoral konzentrischer Kreise erst seinen vollen Sinn: Wenn alle Menschen ein Bedürfnis nach Religion haben, dann liegt es

in der Tat nahe, jedem, der nicht ausdrücklich aus seiner Kirche ausgetreten ist, eine zwar kirchendistanzierte, aber eben doch noch dem kirchlichen Religionsbegriff zuordenbare ‚Religiosität‘ zu unterstellen.

Einer solchen Position gegenüber ist zunächst die Frage zu stellen, inwieweit sie überhaupt eine genuin nicht-kirchliche Religiosität ernst nimmt. Interessanterweise verweist das Dokument in diesem Zusammenhang mehrfach auf die Astrologie, in der Einleitung auch auf andere Weltreligionen und die sogenannten Jugendreligionen. Es bleibt jedoch völlig außer Betracht, daß der in Anlehnung an Arnold Gehlen entwickelte Religionsbegriff den sozialwissenschaftlichen Kronzeugen der Studie, *G. Schmidtchen*, dazu führt, *ganz andere Sinngehalte als die traditionell christlichen als spezifisch religiösen Ausdruck der Moderne anzusehen*. So argumentiert *Schmidtchen* in Parallelität zu *Thomas Luckmann*⁴, daß das Thema der Selbstgestaltung das spezifisch religiöse Thema der Moderne ist. In diesem Sinne sind heute „die Menschen in einem vielleicht noch nie dagewesenen Umfang im Handeln unreflektiert religiös“⁵.

Die Frage nach einer außerkirchlichen Religiosität führt, dies dürfte bereits deutlich werden, in unwegsames Gelände. Sie läßt zunächst völlig offen, ob eine konstitutive Beziehung zwischen den herkömmlichen Weltreligionen und der religiösen Bedürftigkeit des modernen Menschen besteht. Zwar könnte man – ausgehend von der Hypothese, daß die *Selbstgestaltung* das spezifisch Religiöse der Moderne sei – fragen, ob und unter welchen Bedingungen die Weltreligionen, insbesondere die christlichen Kirchen, zur ‚Selbstgestaltung‘ des modernen Menschen noch beitragen können⁶. Diese Frage läge auch insofern nahe, als sowohl die im Auftrag der katholischen Kirche als auch die im Auftrag der VELKD durchgeführten Untersuchungen *Schmidtchens* belegen, daß die Angehörigen beider Kirchen eine Diskrepanz zwischen dem kirchlichen Wertesystem und Werten der Freiheit und

⁴ Vgl. *Th. Luckmann*, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg 1963).

⁵ *G. Schmidtchen*, Protestanten und Katholiken (Bern – München 1973) 367.

⁶ Wir behalten den Terminus ‚Selbstgestaltung‘ als Kürzel für ein ganzes Bündel ähnlicher Begriffe wie ‚Selbstverwirklichung‘, ‚Identität‘, ‚Emanzipation‘, ‚Autonomie‘ usw. bei, deren Gemeinsamkeit in der (als ‚religiös‘ anzusprechenden?) Betonung der Subjektivität des Menschen liegt.

Selbstverwirklichung empfinden⁷. Die Frage, was von seiten der Kirchen getan werden könnte, um die befreiende Wirkung des Christentums und die Möglichkeiten der Selbstfindung in Transzendenz auf Jesus Christus hin existenziell für einen größeren Kreis moderner Menschen erfahrbar zu machen, ließe sich m. E. durchaus auch pastoral entwickeln. Dabei wäre es allerdings unumgänglich, das in der Moderne sich wandelnde Verhältnis von Person und Institution systematisch zu reflektieren und die notwendige Partikularität jeglicher Kirchenzugehörigkeit als Konsequenz der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse der Neuzeit in Beziehung zu setzen zum Problem der ‚Selbstgestaltung‘⁸.

Während – wie einleitend erwähnt – in den theologischen Teilen des Arbeitspapiers Aussagen zu finden sind, welche diesem Sachverhalt durchaus gerecht werden, wohnt dem Begriff der außerkirchlichen oder kirchendistanzierten Religiosität eine *Ambivalenz* inne, die gerade im theologischen Interesse vermieden werden müßte⁹. Mit dem Begriff kirchendistanzierter Religiosität wird kein eindeutiger Sachverhalt angesprochen, sondern eher ein inhaltsleerer neuer Begriff konstruiert: entweder muß angegeben werden, welches der spezifische Inhalt kirchendistanzierter Religiosität ist, oder aber es handelt sich um eine bloße Defizienz kirchlicher Religiosität! Die Studie bleibt bemerkenswert unbestimmt hinsichtlich der Frage, ob die religiöse Substanz der kirchendistanzierten Religiosität stets schon als eine kirchliche gedacht wird, oder aber ob im Phänomen der kirchlichen Teilidentifikation bzw. der distanzierteren Kirchlichkeit eigenwertige, ja vielleicht der empirischen Kirche teilweise abhanden gekommene Werte oder

⁷ Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg i. Br. 1972) 56 ff.; ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD (Stuttgart – Freiburg 1973) 9 ff.

⁸ Vgl. hierzu F. X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht (Freiburg i. Br. 1973) 49 ff., 101 ff.

⁹ Ernst Feil (Herder-Korrespondenz Januar 1978, 30 ff.) hat erneut darauf hingewiesen, daß der Gebrauch des Religionsbegriffs in der christlichen Theologie in Aporien führt, die bereits Karl Barth in Auseinandersetzung mit der liberalen evangelischen Theologie aufgezeigt hatte. Vgl. auch ders., Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs, in: Stimmen der Zeit 192 (Oktober 1974) 672–688.

Motive zu erkennen sind. Die ungebräuchliche Formel „Religion ja, Kirche nein“ (14) anstelle des gebräuchlichen „Jesus ja, Kirche nein“ zeigt, daß sich die Verfasser zumindest unbewußt um dieses Problem gedrückt haben. Als Alternative zu kirchlicher Religiosität setzen sie nicht jenen Bezugspunkt, dem ihr eigenes Selbstverständnis unterworfen ist, sondern den harmlosen, weil nahezu inhaltsleeren Begriff der Religion, womit das kirchendistanzierte *Christen* beschäftigende Problem nach dem Verhältnis von Kirche und Christentum genau verfehlt wird!

Bereits im Jahre 1967 äußerten 75% der Protestanten und 62% der Katholiken, man könne „ein Christ sein, ohne der Kirche anzugehören“. Auch unter den praktizierenden Katholiken und Protestanten stimmten je die Hälfte dieser Auffassung zu¹⁰. Wir müssen also davon ausgehen, daß der Topos kirchendistanzierter oder außerkirchlicher Christlichkeit ein echtes Problem artikuliert – zumindest für das katholische Kirchenverständnis! Denn in gewisser Hinsicht handelt es sich hier um eine nach evangelischer Kirchauffassung durchaus akzeptable Stellungnahme. Vermutlich resultiert die nahezu gleich hohe Bejahung des Topos durch katholische und evangelische Christen aus einer von beiden geteilten *gesellschaftlichen* Auffassung über Kirche und Religion, die stärker vom protestantischen Kirchenverständnis geprägt scheint; oder aber die katholischen Respondenten berücksichtigen, daß Protestanten nicht ‚der Kirche‘, nämlich der katholischen, angehören und dennoch Christen sind.

1.3. Was heißt ‚kirchendistanzierte Religiosität‘ empirisch?

Die Vorstellung eines eigenwertigen kirchendistanzierten Christentums scheint zwar zum gesellschaftlichen Gemeingut geworden zu sein; dennoch ist es recht schwierig, diese Manifestationen empirisch aufzuweisen. Zwei Interpretationen sind grundsätzlich möglich: Entweder geht man davon aus, daß sich unter den Angehörigen der etablierten Kirchen so etwas wie eine kirchendistanzierte Religiosität breitmache, oder aber man rekuriert auf neue religiöse Gruppenbildungen am Rande oder außerhalb der etablierten Kirchen. Beide

¹⁰ W. Harenberg (Hrsg.), Was glauben die Deutschen? (München–Mainz 1968) 75.

Interpretationsversuche finden sich andeutungsweise in der ZdK-Studie, ohne jedoch miteinander verbunden zu sein.

Geht man von den empirischen Umfragen aus, so läßt sich die Vorstellung, daß bei den den empirischen Kirchen Fernstehenden in großem Umfange christlich-religiöse Potentiale zu finden seien, wie dies dem Topos der ‚außerkirchlichen Christlichkeit‘ entspricht, kaum bestätigen. Das hat zum Teil methodische Gründe, da die Meßinstrumente zumeist eindimensional angelegt sind; das gilt insbesondere für den Kirchenbesuch. Vor allem im katholischen Raum korrelieren jedoch unterschiedliche Dimensionen der Religiosität sehr hoch mit der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs. Darüber hinaus ist es gerade aufgrund der von *G. Schmidtchen* hervorgehobenen sozialpsychologischen Konsistenzansprüche¹¹ recht unwahrscheinlich, daß Menschen ohne erhebliche soziale Bindungen an Gleichgesinnte die geistigen Bindungen an das Christentum aufrechterhalten. Aufgrund der empirischen Befunde kann man eigentlich nur von einer abnehmenden kirchlichen Religiosität sprechen, nicht jedoch von einer kirchendistanzierten Religiosität, da sich neue Religiositätsmuster auf dieser massenstatistischen Basis nicht aufweisen lassen.

Andererseits ist die Existenz unterschiedlicher Teilidentifikationen bzw. inhaltlich verschieden begründeter Teildistanzierungen von kirchlichen Sinnangeboten, Verhaltensweisen, Kultformen und Symbolen allzu offensichtlich, als daß sie übersehen werden können. Wahrscheinlich beschränken sie sich jedoch auf einen dem kirchlichen Leben nach massenstatistischen Kriterien immer noch relativ nahestehenden Personenkreis, soweit sich derartige Personen nicht anderen, explizit religiösen Gruppierungen anschließen bzw. solche bilden. Der überwiegende Teil der kircheninaktiven Mitglieder etablierter Religionsgemeinschaften ist m. E. auch als im herkömmlichen Sinne religiös inaktiv zu bezeichnen, was nicht ausschließt, daß sie bestimmte volkshkirchliche Motive internalisiert haben und daher nicht an einen Kirchenaustritt denken¹².

Außerdem bleibt zu berücksichtigen, daß sich unterschiedliche Sozialformen nichtkirchlichen Engagements in der Gegenwart bilden,

¹¹ Vgl. *G. Schmidtchen*, *Zwischen Kirche und Gesellschaft* 56 f.

¹² Vgl. hierzu die EKD-Studie „Wie stabil ist die Kirche?“ (Gelnhausen – Berlin 1974).

die zum Teil explizit religiös, zum Teil jedoch nur im Sinne eines anthropologischen Religionsbegriffs allenfalls als religiös anzusprechen sind¹³. Man könnte nun – ausgehend von den drei identifizierten Dimensionen des Kirchenbezugs (‚Kirchlichkeit‘), des Bezugs auf christliche Sinngehalte (‚Christlichkeit‘) und des Bezugs auf ich-transzendierende Aktivität (‚Religiosität‘) – ein die unterschiedlichen Ausprägungen dieser Dimensionen kombinierendes Klassifikationschema entwickeln, doch würde ein solch analytisch sauberes Schema zu abstrakt für pastorale Überlegungen sein. Statt dessen sei eine anschauliche Re-Kategorisierung möglicher religiöser Bezüge vorgeschlagen:

1. Angehörige der sogenannten *Kerngemeinden*, d. h. Gemeindeglieder, die in der Kirchengemeinde einen wesentlichen Bezugspunkt ihrer sozialen Aktivitäten sehen und bei denen ein ausgeprägtes, institutionskonformes Kircheninteresse zu beobachten ist;
2. Die große Zahl der unauffälligen *regelmäßigen Kirchgänger*, deren religiöses Bewußtsein durch gewohnte, institutionell erwartete Verhaltensweisen stabilisiert wird¹⁴;
3. Christen, die an der empirischen Evidenz ihrer eigenen Kirche leiden und von daher auf erklärte *Distanz* zur dann häufig so genannten ‚Amtskirche‘ gehen. Sie gründen nicht selten religiös aktive ‚Randgruppen‘ in oder zwischen den etablierten Kirchen;
4. Christen, deren Glaubensbewußtsein oder -praxis von Mustern

¹³ Bei *G. Schmidtchen*, auf den sich die ZdK-Studie beruft, ohne ihn immer adäquat zu rezipieren, gilt als religiös, wer einen Transzendenzbezug aufweist, d. h. in seinem Leben und Handeln sich selbst übersteigen will. Man beachte, daß hier ein profaner Transzendenzbegriff unterstellt wird, der sich an die Institutionenlehre *A. Gehlens* anlehnt. *Schmidtchen* übersetzt diesen Transzendenzbegriff in die Frage: „Gibt es für Sie irgend etwas, was Ihnen so wichtig ist, daß Sie alles dafür opfern würden, selbst Ihr Leben?“ oder: „Was ist Ihnen heilig?“. Vgl. Protestanten und Katholiken 378ff. – Es hat den Anschein, als ob beispielsweise politische Programme ebenfalls religiöse Energien an sich zu binden vermögen, vor allem bei Personen, welche den herkömmlichen Kirchen weniger zugeneigt sind.

¹⁴ Auf die Bedeutung und oft unzutreffend kritische Beurteilung dieser für katholische Gemeinden immer noch zentralen Gruppe von „Christen, die weder zur Kerngemeinde im Sinne der Gemeindekirche gehören noch ein dezidiert distanzierendes oder kritisches Verhältnis zur Kirche haben“, weist *K. E. Apfelbacher* (Reform zwischen Utopie und Ghetto – über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche, in: Herder-Korrespondenz 29 [1975] 515–522, hier 521) hin.

- einer *anderen* als ihrer eigenen *Kirche* geprägt sind, also beispielsweise protestantisierende Katholiken oder katholisierende Protestanten;
5. Personen, die sich an *religiösen* Gruppierungen orientieren, die *nicht* zu den etablierten *Kirchen* gehören;
 6. Kirchenangehörige mit einem *lockeren Verhältnis* zur eigenen Kirche, ohne Orientierung an anderen religiösen Strömungen;
 7. *religiös inaktive* Kirchenangehörige;
 8. Personen ohne erkennbare religiöse Bindungen im herkömmlichen Sinne, jedoch mit *hoher ,ich-transzendierender Aktivität'*, z. B. politischem Engagement;
 9. Personen, die nach *keinerlei* empirischen Kriterien als ‚religiös‘ anzusprechen sind.

Auf den ersten Blick mag eine solche Einteilung nicht weniger beliebig oder intuitiv erscheinen als die Darstellung von „Profilen außerkirchlicher und kirchendistanzierter Religiosität“ im ZdK-Dokument, welche in die Unterscheidung von „4 Grundorientierungen“ (31f.) ausmündet, in welcher das Modell konzentrischer Kreise bereits erkennbar ist:

- „1. Katholiken, die sich in ihrer Gesamthaltung mit der Kirche, mit ihren Glaubens- und Verhaltensnormen identifizieren.
2. Katholiken, die in einer erheblichen Spannung zur kirchlichen Institution leben, sich jedoch noch als gläubige Glieder der Kirche verstehen und regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen, ihre Kritik äußern sie in einem betonten Willen zu kirchlichen Reformen.
3. Katholiken, die ebenfalls am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, sich wegen ihrer Spannungen zur kirchlichen Institution aber innerlich schon weitgehend von der Kirche gelöst haben: gleichwohl versuchen sie, in einer sehr individuell geprägten Weise, christlich zu leben.
4. Katholiken, die selten oder kaum am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, die ihr Leben aber nicht nach eigener Willkür gestalten oder undifferenziert an die Tendenzen der Zeit anpassen wollen; ihre Mitgliedschaft in der Kirche halten sie auch wegen ihrer Achtung für Teilelemente der christlichen Überlieferung aufrecht, sind aber von einer christlichen Gesamtorientierung ihres Daseins abgerückt.“

Im Gegensatz zu diesem monozentrischen, ausschließlich an der katholischen Kirche orientierten Modell berücksichtigt unsere Klassifikation jedoch den unbestreitbaren Tatbestand einer Pluralität christlicher Orientierungen ebenso wie die Annahme eines Bedürfnisses nach

transzendierender Selbstverwirklichung als ‚religiöses‘ Grundbedürfnis *unserer Zeit*. Sie berücksichtigt zudem den Sachverhalt, daß die historisch gewordene Form des Christentums unserer Gesellschaft nicht auf die expliziten Formen kirchlich verwalteter Tradition zu reduzieren ist – so unersetzlich diese für die Tradierungschancen des Christentums auch sind –, sondern daß christliche Traditionsbestände auch in scheinbar profan gewordenen Wertorientierungen implizit vorhanden sind.

Kirchliche Verkündigung als Glaubens- und Sinnangebot kann in einem unterschiedlichen Verhältnis zu diesen Traditionsbeständen des Christentums und weiteren, religiös relevanten Sinnstrukturen der Moderne stehen, dies müßte der Ausgangspunkt pastoraler Überlegungen sein. Kirchliche Praxis wirkt zudem – dies kann zuhanden der kirchlichen Amtsträger nicht genügend unterstrichen werden – nicht gemäß ihren gewiß guten Absichten, sondern so, wie sie von den Betroffenen *wahrgenommen* wird. Und diese Kirchenwahrnehmung wird heute für die meisten Christen weit stärker durch die öffentliche Meinung als durch das kirchliche Selbstverständnis geprägt. Gerade dieser Sachverhalt dürfte für das Problem der sogenannten außerkirchlichen Religiosität konstitutiv sein.

Die Auseinandersetzung mit der ZdK-Studie soll an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden. Es dürfte jedoch deutlich geworden sein, daß das m. E. verfehlte pastorale Konzept auf einer *mangelhaften Situationsdiagnose* aufbaut. Die Studie versucht eine Situationsdiagnose ausschließlich auf der Basis von Befragungsdaten, wie sie im Rahmen der Synodenumfragen und weiterer Studien Gerhard Schmidts gesammelt wurden. Befragungsdaten reflektieren jedoch nur Bewußtseinszustände, und zwar unter den gegenwärtigen Bedingungen überwiegend Zustände des *öffentlichen Bewußtseins*. Nur über solche Sachverhalte lassen sich in der von Sozialforschern standardisierten Form des Fragebogens einigermaßen verlässliche Daten gewinnen. Repräsentativbefragungen vermögen nicht, differenziertere Sachverhalte und partikuläre Auffassungen von Minderheitengruppen adäquat zu erfassen¹⁵. Die Kritik, welche *Th. Luckmann* bereits 1963

¹⁵ Eine ausführliche theologische und sozialwissenschaftliche Erörterung dieses Problembereichs erfolgte bereits im Zeitpunkt der Durchführung der Synodenumfragen.

an der katholischen Religionssoziologie formuliert hat, trifft hier nach wie vor im vollen Umfange zu: „Weil die ekklesiastische Anschauungsweise unkritisch übernommen wird, faßt man Religion inhaltlich, substantiva auf und definiert nach äußeren Anhaltspunkten bestimmte Verhaltensweisen und Meinungen als ‚religiös‘. Es wird Information über die atomisierten kirchlichen Verhaltensweisen und dogmatisch relevanten Meinungen gesammelt und dann mit ‚soziologischen‘ Variablen korreliert. Wenn man über reine Feststellung der Korrelationen zwischen ‚religiösen‘ und ‚soziologischen‘ Variablen hinausgeht, so mündet man allzu oft in Interpretationen, in denen ad hoc konstruierte psychologische ‚Mechanismen‘ und ‚Bedürfnisse‘ die Hauptrolle spielen. Religiosität und sogar auch kirchengebundene Religiosität verschwinden als in der Person und in der Kultur verankerte Sinnphänomene.“¹⁶

Es ist also sozusagen apriori absehbar, daß mit den Synodenumfragen Phänomene der außerkirchlichen oder der kirchendistanzierten Religiosität nicht adäquat in den Blick kommen. Ihre Erforschung erforderte andere Methoden, beispielsweise solche des Gruppengesprächs, der Dokumentenanalyse oder des narrativen Interviews¹⁷. Allerdings sind auch diese Methoden nur geeignet, Bewußtseinszustände von Individuen und Gruppen zu erfassen. Auch sie bleiben einer ahistorischen und astrukturellen Betrachtungsweise verhaftet, welche m. E. zur Grundlegung einer Situationsanalyse in pastoraler Absicht niemals ausreichen kann. Die gegenwärtige ‚Glaubenssituation‘ ist eine historisch gewordene, welche zudem durch die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem gekennzeichnet ist. Kirche selbst steht in einem sich

Vgl. *F. Haarsma – W. Kasper – F. X. Kaufmann*, Lehre der Kirche – Skepsis der Gläubigen (Freiburg i. Br. 1970). Es ist festzuhalten, daß auf die dort aufgeworfenen Fragen und Probleme weder *G. Schmidtchen* noch der für die innerkatholische Rezeption der Synodenumfragen verantwortliche *K. Forster* jemals eingegangen sind.

¹⁶ *Th. Luckmann*, a. a. O. 19.

¹⁷ Systematische Studien dieser Art sind allerdings noch selten. Vgl. immerhin *J. Lell – F. W. Menne*, Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft – Berichte, Meinungen, Materialien (Düsseldorf – Göttingen 1976). Zur Methode des narrativen Interviews vgl. *F. Schütze*, Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien – dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien Nr. 1. Vervielfältigt Bielefeld 1977.

wandelnden strukturellen Gesellschaftszusammenhang und ist als Institution ihrerseits historisch geworden. ‚Kirche‘ ist – sozialwissenschaftlich gesehen – selbst kein handlungsfähiges Subjekt jenseits der empirischen Subjekte, sondern Kirche erscheint als Resultante menschlichen Handelns und sozialer Prozesse sowie institutioneller Vorgegebenheiten, welche ihrerseits sozusagen Artefakte früherer Handlungen und sozialer Prozesse sind. Nur eine pastorale Konzeption, welche diese Sachverhalte ernst nimmt, verdient es ihrerseits, ernst genommen zu werden.

2. Christentumsgeschichte als Bezugspunkt einer zukunftsbezogenen Gegenwartsanalyse

Will die Pastoraltheologie einen Standort gewinnen, auf dem sie es sich leisten kann, eine bloß an kurzfristiger Pragmatik orientierte, im wesentlichen Gegenwartseindrücke verarbeitende Betrachtungsweise zu überwinden, so muß sie m. E. vor allem ihre naive Kirchenzentriertheit überwinden. Sie muß lernen, Kirche selbst in ihrer historischen und gesellschaftlichen Dimension zu begreifen. Dies hat seinen Grund darin, daß die Pastoraltheologie ja an der realen Tradierung der christlichen Tradition in die Zukunft hinein orientiert ist, daß ihr Interesse also im Zentrum auf die Frage gerichtet ist, auf welche Weise innerhalb der Kirchen gehandelt werden kann und soll, um die Chancen einer Tradierung der christlichen Tradition in Zukunft sicherzustellen. Dies scheint mir das Zentralproblem der Pastoraltheologie zu sein, wenn man diese als eigenständige theologische Disziplin ernst nimmt¹⁸.

Wenn diese Annahme zutrifft, so wäre die Pastoraltheologie in weit höherem Maße als bisher auf sozialwissenschaftliche Reflexionen an-

¹⁸ Ich bitte um Nachsicht für diese wissenschaftspolitische „Grenzverletzung“, welche für mich jedoch eine Prämisse dieser ganzen Ausführungen ist. Die Pastoraltheologen formulieren ihr Problem zwar selten in dieser radikalen Allgemeinheit, und zudem ist meine Formulierung natürlich bereits ein wenig auf ihre sozialwissenschaftliche Bearbeitbarkeit hin zugeschnitten, aber ich möchte doch die These vertreten, daß es der pastoraltheologischen Reflexion im Kern um die Tradierungschancen der christlichen Traditionen gehen muß und daß auch die meisten pastoraltheologischen Reflexionen wenigstens implizit auf dieses Problem bezogen sind.

gewiesen, um Kirche adäquat begreifen zu können. Allerdings ist es nun keineswegs damit getan, daß man Kirche beispielsweise als ‚Organisation‘ oder ‚soziales System‘ oder ‚Institution‘ bestimmt, ihr also einen bestimmten soziologischen Begriff anhängt und durch Explikation dieses Begriffs glaubt, die Sache selbst zu fassen. Der Sachverhalt ist weit verwickelter. Es geht ja darum, zu denken, was denn ‚Kirche‘ (in welchem auch immer verstandenen Sinne) mit der Tradierung der christlichen Tradition zu tun hat, was ja offensichtlich nicht eine bloße Frage des Vermittelns von Katechismuswissen sein kann! Vielmehr erscheint der kanisianische Katechismus – um ein historisches Beispiel zu erwähnen – eine an spezifische historische Voraussetzungen gebundene Methode, welche dem ebenfalls in nachreformatorischer Zeit sich allmählich entwickelnden allgemeinbildenden Schulwesen und seiner damaligen Pädagogik in vermutlich hohem Maße kongenial war. Wie wir alle wissen, hat sich mit dem Wandel unserer Auffassungen über Lernprozesse sowie den allgemeinen pädagogischen Auffassungen auch unsere Auffassung über mögliche Formen des Religionsunterrichts und der Katechese grundlegend gewandelt. Noch ist die Diskussion keineswegs abgeschlossen, ob und inwieweit nunmehr die Glaubensvermittlung noch im allgemeinbildenden Schulwesen geleistet werden kann oder welche neuen Formen an ihre Stelle treten sollten. Die weitgehende Laisierung des den Religionsunterricht erteilenden Personals ist ein weiteres, für die Kirchenstruktur in diesem Zusammenhang relevantes Phänomen, das gedanklich kaum verarbeitet ist. – Ich will dieses Beispiel nicht vertiefen, es genügt, um darauf hinzuweisen, wie eng hier die Frage nach den Tradierungsmöglichkeiten des Christentums mit dem Verhältnis von ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ sowie mit historischen Veränderungen verknüpft ist, die in ihrem Zusammenhang in Betracht gezogen werden müßten. Kirche begreifen heißt also, Phänomene, die wir naiv dem Kirchenverständnis zurechnen, in ihrem historischen und gesellschaftlichen Zusammenhang adäquat zu situieren, um sie dadurch in ihrer Konstitution wie auch in ihren Wandlungsmöglichkeiten zu begreifen.

Es liegt auf der Hand, daß bei einem solchen Vorgehen ein *Kirchenbegriff nicht vorausgesetzt* werden darf, sondern daß wir einen allgemeineren Begriff benötigen, auf den wir dann das, was gemeinhin als ‚kirchlich‘ gilt, beziehen können. Hierfür eignet sich aus bereits er-

wählten Gründen m.E. der *Religionsbegriff* nicht, da er seinerseits theologisch-soziologisch ambivalent und ahistorisch ist. Brauchbarer scheint mit der Begriff des *Christentums*, weil er sowohl den historischen wie den kulturellen und den sozialen Bezug neben dem theologischen bereits mit beinhaltet¹⁹. Ich möchte also davon ausgehen, daß die Geschichte des Christentums ein gemeinsames Erfahrungsobjekt historischer, theologischer und soziologischer Reflexion darstellt und daß die Beschäftigung mit der Christentumsgeschichte daher auch als Ausgangspunkt einer diese Dimension vermittelnden Reflexion geeignet erscheint. *Dieser systematischen Verarbeitung der historischen Dimension steht allerdings ein Selbstverständnis der katholischen Kirche entgegen, das auf der Basis einer ontologischen Philosophie Unwandelbarkeit als Bezugspunkt ihrer eigenen Identität ansieht.* Dennoch dringt die historische Reflexion – ausgehend von der Exegese – zunehmend auch in die theologischen Kerndisziplinen ein. Selbst die Dogmatik beginnt zu berücksichtigen, daß bestimmte Elemente der dogmatischen Tradition heute nur noch verständlich werden, wenn man sie als Ausdruck einer Auseinandersetzung mit anderen, sich ebenfalls als christlich deklarierenden Lehren versteht²⁰. Im Gegensatz zum kirchlichen Selbstverständnis, welches derartige ‚häretische‘ Auffassungen aus der christlichen Tradition zu verbannen sucht, muß aus wissenssoziologischer Perspektive diese abweichende Tradition als konstitutives Moment der Christentumsgeschichte angesehen werden²¹.

Das Christentum als historisches Phänomen ist uns also der Erfahrungshintergrund für die Frage nach den Tradierungsmöglichkeiten oder Zukunftschancen des Christentums. Denn wenn wir etwas über die Zukunftschancen des Christentums erfahren wollen, so müssen wir größere Zeiträume in den Blick nehmen als unsere jüngste Vergangen-

¹⁹ Auch die Bezeichnungen ‚Christentum‘ und ‚Christentumsgeschichte‘ wurden (vor allem in der evangelischen Tradition) bereits in theologisierender, d.h. die empirische Dimension latent haltender Weise verwendet. Dennoch scheinen mir die Mißverständnisse hier geringer als etwa beim Begriff ‚Kirche‘ oder ‚Religion‘.

²⁰ Vgl. beispielsweise K. Lehmann, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie, in: Jesus – Ort der Erfahrung Gottes (Festschrift für B. Welte) (Freiburg i. Br. 1976) 190–209.

²¹ Daß dieser Gedanke auch theologisch fruchtbar gemacht werden kann, zeigt R. Schwager, Jesus-Nachfolge (Freiburg i. Br. 1973) bes. 34 ff., 86 ff.

heit. Dann sollten wir weder beim gegenwärtigen kirchlichen Selbstbewußtsein (mit seiner Mischung aus Unerschütterlichkeit und Angst) noch bei den jüngsten religionsstatistischen Erhebungen ansetzen. Die historische Betrachtungsweise zeigt uns deutlich, daß etwa das Christentum im sogenannten christlichen Mittelalter weit mehr Ideologie oder eben Religion in gesellschaftlichem Sinne gewesen ist, als man früher annahm, und daß sowohl das religiöse Wissen als auch die moralische und religiöse Praxis wie auch insbesondere die Qualität des Klerus nach unseren heutigen Auffassungen zumeist mangelhaft war. So zeigte kürzlich J. Delumeau, daß erst nach der Reformation, und vermutlich durch sie stimuliert, mit der Konkurrenz der Konfessionen und der Entfaltung des Bildungswesens eine ernsthafte Bemühung um die Christianisierung im Sinne einer persönlichen Gewissensbildung breiterer Bevölkerungsschichten eingesetzt hat – und damit auch unser Verständnis christlich-religiöser Praxis, die sich sowohl als moralisches Verhalten wie auch als regelmäßige Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen manifestiert²².

Allerdings ist die Aufforderung, in größeren historischen Perspektiven zu denken, für sich allein genommen, auch noch nicht hilfreich. Denn Geschichte ist uns nicht als solche gegeben, sondern nur als Interpretation von ausgewählten Zeugnissen der Vergangenheit. So ist auch das *Christentum keine gegebene historische Größe, sondern ein komplexes, wandelbares Phänomen, das von den einzelnen Kirchen in ihrer Tradition nur selektiv aufbewahrt wird*. Wenn uns Christentumsgeschichte unter dem Tradierungsaspekt interessiert, so empfiehlt es sich, sowohl die innerchristlichen Auseinandersetzungen als auch die Beziehungen zwischen unterschiedlichen christlichen Traditionen und dem sich wandelnden kulturellen und sozialen Kontext zu berücksichtigen. Man kann die Kreuzzüge und ihre Grausamkeiten ebensowenig aus der Christentumsgeschichte streichen wie den uns heute nur unter magischen Vorstellungen erklärbaren Reliquienkult des Mittelalters. Als Abgrenzungskriterium scheint mir zunächst plausibel, all das der Christentumsgeschichte zuzurechnen, was im Namen Christi und seiner Tradition im Laufe der Geschichte entstanden ist, getan wurde und diesem Namen zugerechnet wurde. Man wird dann

²² J. Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?* (Paris 1977).

nicht mehr verleitet, die Konkubinen vatikanischer Kleriker oder sonstige historisch zufällige Verknüpfungen von kirchlich und profan zurechenbaren Phänomenen der Christentumsgeschichte zuzuordnen, wohl aber das, was unter Berufung auf die christliche Religion geschah, bis etwa hin zu den Massakern unter den nicht bekehrungswilligen Sachsen des im Jahre 1165 auf Druck Friedrich Barbarossas heiliggesprochenen Karls des Großen.

Eine Betrachtung der Christentumsgeschichte und insbesondere der in ihr feststellbaren Wandlungen zeigt nun stets zweierlei Bewegung: Zum einen eine Bewegung der *Ausbreitung* christlicher Sinngehalte bei gleichzeitiger Vermengung derselben mit nicht christlichen Gegebenheiten. Solche Vermengungen gehen von den uns großartig anmutenden Thesen eines Thomas von Aquino über die religiöse Überformung sozialer Sachverhalte²³ bis zu als synkretistisch bezeichneten minderwertigen Formen der Koexistenz christlicher und sonstiger Sinngehalte. *Das Problem ist also, daß christliche Tradition für ihre Weitergabe auf soziale Verankerung angewiesen ist, daß die Frohe Botschaft ohne die Menschen und ihre soziale Organisation nichts ist und daß sie sich in dieser gleichzeitig zwangsläufig mit Elementen vermengen muß, die in ihr nicht enthalten sind.*

Dieser Umstand macht nun auch eine zweite Bewegung in der Christentumsgeschichte verständlich, die man als Bewegung der *Konzentration* auf das spezifisch Christliche bezeichnen könnte. Sie geht – historisch gesehen – in der Regel mit einem hohen Grad religiösen Engagements und einer oft mehr oder weniger mystisch geprägten Spiritualität und asketischen Weltabwendung einher. Die meisten Ordensbewegungen und Ordensreformen sind diesem Typus zuzuordnen, und solche Bewegungen der Sammlung standen – wenigstens an ihrem Beginn – meist im Widerspruch zu den herrschenden synkretistischen Formen des Christentums.

Es kann nicht darum gehen, an dieser Stelle die Probleme und das Programm einer sozialwissenschaftlich fundierten Betrachtung der Christentumsgeschichte zu entwickeln²⁴. Wir können jedoch – ausge-

²³ Die Deklaration des sozialistischen ersten Mai zum Fest des heiligen Joseph des Arbeiters ist eines der letzten Beispiele.

²⁴ Es sei hier lediglich auf die wichtigsten Vorarbeiten von E. Troeltsch (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 31923), A. Mirgeler (Kritischer Rück-

hend vom skizzierten Grundgedanken – nach der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verfaßtheit des Christentums fragen bzw. nach den entscheidenden historischen Wandlungen, welche uns heute veranlassen, die Probleme des Christentums unter dem Aspekt kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität zu thematisieren.

3. Verkirchlichung des Christentums

Zur Kennzeichnung der jüngsten Epoche der Christentumsgeschichte bietet sich m. E. der Begriff der *Verkirchlichung des Christentums* an²⁵. Ich verstehe darunter den Umstand, daß – zumindest in den modernisierten Gesellschaftsformationen ‚westlicher‘ Prägung – die expliziten Formen des Christentums in engem Zusammenhang mit den etablierten kirchlichen Organisationen stehen, während die übrigen Gesellschaftsbereiche von explizit christlichen Sinngehalten und Interpretationsmustern weitgehend freigesetzt sind. Oder anders ausgedrückt: *‚Im Namen Jesu‘ wird ausdrücklich meist nur noch dort gehandelt, wo dazu ein kirchlicher Auftrag gesellschaftlich anerkannt ist.* Wir gehen also davon aus, daß mit den zumeist als ‚Säkularisierung‘ bezeichneten Entwicklungsprozessen der Moderne nicht das nur durch Zufälligkeiten noch verhinderte historische Ende des Christentums gekommen ist, sondern daß vielmehr eine Art Entkoppelung des spezifisch religiösen Bereichs von den übrigen gesellschaftlichen Bereichen stattgefunden hat, daß dieser spezifisch religiöse Bereich nach wie vor von christlichen Sinngehalten dominiert wird, und daß er seinen institutionellen Ort in den religiösen Organisationen, den Kirchen, gefunden hat²⁶. Die Prozesse der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung, im Rahmen deren dies geschah, haben vermutlich zu einem tiefgreifenden

blick auf das abendländische Christentum, Herder-Bücherei, Bd. 329, Freiburg i. Br. 1969) und A. Dempf (Religionssoziologie der Christenheit – Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen, München–Wien 1972) hingewiesen.

²⁵ Für eine ausführliche Begründung dieser These vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfaßtheit des Christentums (Freiburg i. Br. 1979), bes. Kap. 3.

²⁶ Eine besonders klare Formulierung dieses Gedankens gibt H. Lübke, Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion?, in: O. Schatz (Hrsg.), Was wird aus dem Menschen? (Graz 1974) 145–158.

gesellschaftlichen Funktionswandel des Christentums geführt: Es ist wahrscheinlich, daß dem Christentum heute gesellschaftliche Integrationsfunktionen in weit geringerem Maße zukommen als in früheren Zeiten²⁷.

Ich kann diesen ja gewiß plausiblen Gedanken hier nicht weiterentwickeln, sondern möchte mich darauf konzentrieren, einige problematische Aspekte dieser Entwicklung aufzuzeigen.

Einen ersten Zugang zu den Folgeproblemen jener jüngsten Epoche der Christentumsgeschichte, die durch den Begriff der Verkirchlichung des Christentums gekennzeichnet wurde, ergibt sich aus der Überlegung, daß die hier zu beobachtende Konzentration des Christentums auf das spezifisch Religiöse nicht aus einer besonderen Rückwendung von Christen zu ihrem Ursprung Jesus Christus oder aus einer sonstigen Form der geistigen Erneuerung resultiert, sondern daß sie den Christen *gesellschaftlich angesonnen* wird. Sowohl das geflügelte Wort „Religion ist Privatsache“ als auch die verbreitete Auffassung, die Kirchen sollten sich um Religion und um sonst nichts kümmern, sie sollten sich insbesondere nicht in die Politik mischen, verdeutlichen diese Tendenz. Das herrschende gesellschaftliche Bewußtsein in den fortgeschrittensten Gesellschaften des Westens ist durchaus geneigt, den Kirchen einen bestimmten Platz einzuräumen, ja sogar ihnen eine gewisse Zuständigkeit für Fragen der öffentlichen Moral zuzubilligen, sofern diese lediglich in allgemeiner Form vertreten wird und die Geschäfte der übrigen gesellschaftlichen Bereiche nicht stört. Das Christliche hat sich nach dieser Auffassung im wesentlichen in seinen kirchlichen Bezügen zu manifestieren. Man ist Christ in seiner Rolle als Kirchenangehöriger; es fällt dagegen den meisten

²⁷ Im Anschluß vor allem an die Religionssoziologie *E. Durkheims* tendieren Soziologen dazu, in der gesellschaftlichen Integrationsfunktion ein zentrales Kennzeichen gesellschaftlicher ‚Religion‘ zu sehen. An dieser Stelle zeigt sich nunmehr die soziologische Ambivalenz des Religionsbegriffs: Das Christentum wird zwar weiterhin als Inbegriff der religiösen Tradition des Abendlandes anerkannt, es wird jedoch gleichzeitig fraglich, inwieweit es noch ‚Religion‘ im soziologischen Sinne ist. Zur Reflexion dieses Sachverhaltes vgl. insbesondere *N. Luhmann*, Funktion der Religion (Frankfurt a. M. 1977). Zur theologischen Auseinandersetzung vgl. *W. Pannenberg*, Religion in der säkularen Gesellschaft – N. Luhmann’s Religionssoziologie, in: Evangelische Kommentare, 11. Jg. (Februar 1978) 99–103, sowie die anschließende Diskussion, a. a. O. (Juni 1978) 350. 355–357.

Menschen sehr schwer, beispielsweise ihrer Berufsrolle oder ihrer Partei eine explizit christliche Komponente zu geben. Mehr und mehr werden die verbliebenen religiösen Symbole aus dem Bereich des Öffentlichen entfernt, soweit dieser nicht selbst kirchlich ist. Religiöse Bewegungen, die nicht von den ‚offiziellen‘ Kirchen ausgehen, werden überwiegend mit Argwohn betrachtet.

Die öffentliche Stellung der etablierten Kirchen erscheint heute in den meisten Ländern weniger angefochten als im 19. Jahrhundert. Dies trifft übrigens gleichermaßen für den Katholizismus wie den Protestantismus zu, welche sich – zumindest in Europa – von zwei verschiedenen Polen innerhalb dieses Prozesses aneinander annähern: Dabei fällt dem katholischen Selbstverständnis der Verzicht auf einen gesellschaftsumgreifenden Anspruch von Lehre und Praxis schwer, während die gesellschaftliche Anerkennung der Kirchen als Institution das katholische Selbstverständnis stärkt. Der Protestantismus dagegen hat mit der Betonung der Innerlichkeit des christlichen Glaubens stets die Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche sowie die Nichtzuständigkeit der Kirche für den weltlichen Bereich betont. So ist die Betonung der institutionellen Elemente des Kirchentums, welche für den Protestantismus mit dem Ende des Staatskirchentums einerseits und der ökumenischen Bewegung andererseits sich in einer gewissen Zwangsläufigkeit ergeben, ein Ärgernis im entgegengesetzten Sinne wie für den Katholizismus. *Die gesellschaftliche Einstellung zu ‚den Kirchen‘ resultiert also in gewissem Sinne aus einer Verbindung von katholisch-institutionellem Kirchenverständnis einerseits und evangelischem Verzicht auf kirchlichen Einfluß im politischen und gesellschaftlichen Bereich.*

Auf den ersten Blick scheint mit der Verkirchlichung durchaus wiederum eine relativ stabile gesellschaftliche Verfassung des Christentums erreicht zu sein. Der Bestand der offiziellen Kirchen ist unbedroht, aber gleichzeitig sind gewisse Veränderungen zu beobachten, die zumindest in katholischer Perspektive als Krisenerscheinungen gewertet werden: etwa der Rückgang der Kirchenbesucherzahl oder der Priesterberufe. Noch symptomatischer für den gegenwärtigen Zustand des Katholizismus erscheint der Zusammenbruch typisch katholischer Teiltraditionen – etwa im Bereich der individuellen Beichtpraxis. Seit dem Zweiten Weltkrieg ist in gemischtkonfessionellen Ländern wie der

Bundesrepublik und der Schweiz eine zunehmende *Auflösung des subkulturellen Elementes des Katholizismus* zu beobachten, die weit über den allgemeinen Rückgang der Kirchlichkeit hinausgeht. Katholiken wollen nicht mehr als eine Minderheit mit spezifischen religiösen und sozialen Bräuchen dastehen. Ihre Identifikation mit den spezifischen Geboten ihrer Kirche ist rückläufig, wobei gleichzeitig zu beobachten ist, daß diese Gebote von seiten der kirchlichen Repräsentanten zum Teil aufgehoben (Fleischverbot am Freitag, Nüchternheitsgebote), zum Teil mit weit weniger Nachdruck vertreten werden (Osterbeichte, Mischehenverbot usw.). Aufgegeben werden von katholischer Seite insbesondere solche Normen und Verhaltensweisen, welche unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen als nicht mehr plausibel erscheinen, und das fällt in vielen Fällen gerade mit dem zusammen, was Katholiken von Protestanten unterscheidet. In dem heute verbreiteten Anspruch, als Christ und nicht als Katholik gesehen zu werden, liegt also vermutlich nicht nur ein ökumenisches Moment, sondern es ist eine dritte Kraft im Spiel: die öffentliche Meinung nämlich, die verbreiteten gesellschaftlichen Erwartungen, welche – durchaus im Sinne des soziologischen Religionsbegriffs – nach wie vor von den Kirchen einen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration erwarten und dabei mit Selbstverständlichkeit nicht zwischen unterschiedlichen christlichen Teiltraditionen unterscheiden. Es sind ‚die Kirchen‘, welche *Religion* repräsentieren – und aus gesellschaftlicher Perspektive kann es nur *eine* Religion geben. Inwieweit die organisierte Ökumene somit ein originär religiöses Phänomen, eine Art Innovation des Christentums darstellt und inwieweit sie im wesentlichen eine Anpassung an verbreitete gesellschaftliche Erwartungen repräsentiert, muß offenbleiben. Vermutlich handelt es sich auch hier um eine durch spezifische Gesellschaftskonstellationen geförderte religiöse Entwicklung, und die hier zutage tretende Ambivalenz dürfte für die meisten Entwicklungen der Christentumsgeschichte charakteristisch gewesen sein.

Ich möchte an dieser Stelle das Verhältnis zwischen den Konfessionen, deren ‚Konkurrenz‘ oder zumindest immer noch mit Spannungen geladenes Verhältnis gerade angesichts der ‚ökumenischen‘ Erwartungen der Gesellschaft durchaus ein vitalisierendes Ferment gegenwärtiger Christentumsgeschichte zu sein scheint, nicht weiter verfolgen, sondern vielmehr auf bestimmte gemeinsame Probleme hinweisen, die

sich aus den skizzierten Verkirchlichungstendenzen des Christentums ergeben. Das eigentliche Problem scheint mir dabei nicht die Zukunft der Kirchen in ihrem organisatorischen Bestand zu sein, sondern ihre Fähigkeit zur Tradierung des Christentums in einer für die Menschen dieser Gesellschaft noch relevanten Form. Das Thema außerkirchliche oder kirchendistanzierte Religiosität verweist m. E. in der Tat auf ein zentrales Problem: *Inwieweit und wodurch kann ein verkirchlichtes Christentum noch die religiösen Motive und Bedürfnisse gegenwärtiger und zukünftiger Generationen ansprechen, sich mit ihnen verbinden bzw. sie inhaltlich ausdrücken und damit christliche Überzeugungen gesellschaftlich artikulationsfähig machen?*

Die Antwort auf diese Frage hängt entscheidend davon ab, welche Potentiale sich hinter dem Begriff von ‚Kirche‘ verbergen. Diese Frage sollte m. E. nicht normativ, aber auch nicht in jenem platten Sinne empirisch behandelt werden, daß lediglich die quantitativen Merkmale gegenwärtigen Kirchentums in Betracht gezogen werden. Wir müssen nunmehr mit einer gewissen Vorsicht uns an das vielschichtige Phänomen herantasten, das gesellschaftlich unter dem Begriff ‚Kirche‘ zur Sprache gebracht wird.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, daß wir von allem Anfang an einen *Doppelbezug*, nämlich den ‚kirchlichen‘ und den ‚gesellschaftlichen‘, im Auge behalten müssen. Die gesellschaftliche Verfaßtheit des Christentums in der Gegenwart ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß auf der einen Seite als Kirchen bezeichnete soziale Gebilde mit dem Anspruch auf nicht nur religiöse, sondern auch gesellschaftliche Anerkennung ihrer Selbstdefinition auftreten und daß diese insoweit selbst Teil von Gesellschaft sind. Gleichzeitig können wir feststellen, daß das Kirchenverständnis der Kirchenrepräsentanten sowohl innerkirchlich wie in nichtkirchlichen Gesellschaftsbereichen (beispielsweise in den Parteien oder Massenmedien oder bei den Religionswissenschaften) nur selektiv akzeptiert und in abweichenden Sinnkontexten verhandelt wird. Dies könnte als ein soziologisch nahezu triviales Phänomen erscheinen, wenn nicht gleichzeitig doch auch gesellschaftlich den Kirchen eine religiöse, d. h. das Allgemeine der Gesellschaft mitrepräsentierende Funktion zuerkannt würde, wenn ihnen also nicht auch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft noch ein gewisser Sonderstatus gegenüber anderen, bloß partikulären Interessen

eigen wäre. Auch wo ihnen ein öffentlich rechtlicher Status nicht zuerkannt wird, wird ja ihren Repräsentanten – ähnlich wie den Repräsentanten der Wissenschaft – unterstellt, daß die von ihnen vertretenen Positionen nicht primär von partikulären Interessens Gesichtspunkten geleitet sind und daher höhere Dignität beanspruchen können²⁸.

Eine adäquate soziologische Betrachtung der Kirchen heute wird also davon ausgehen müssen, daß sie nach wie vor als die dominierenden gesellschaftlichen Repräsentanten jener Religion angesehen werden, welche zumindest die Vorgeschichte der gegenwärtigen westlichen Gesellschaften geprägt hat. Sie wird also die Kirchen als Kulturfaktor nach wie vor ernst nehmen müssen. Sie wird sodann die rechtliche und organisatorische Verfassung der Kirchen in Betracht ziehen müssen, also all diejenigen Faktoren, welche in einem sehr vordergründigen, aber nichtsdestoweniger wirksamen Sinne die Stabilität gegenwärtigen Kirchentums bedingen. Und sie wird endlich die Beziehung zwischen dem kulturellen und dem organisatorischen Aspekt von Kirche einerseits und den Möglichkeiten religiöser Sozialisation andererseits zu bedenken haben, von denen es letztlich abhängt, ob und in welchem Umfange die nachwachsenden Generationen wiederum Träger kirchlich definierter Rollen und Repräsentanten bzw. Vermittler christlicher Sinngehalte werden. Das ist eine *notwendige Bedingung der Tradierbarkeit des Christentums* in die Zukunft.

Mit der Verkirchlichung des Christentums ist in dieser Perspektive nun in der Tat eine nicht unerhebliche Gefahr verbunden: Zwar ist das

²⁸ Es geht bei dieser Feststellung nicht um die Frage, ob die Zuerkennung eines solchen privilegierten Status vor dem Forum der sich am fortschrittlichsten verstehenden Formen menschlicher Reflexion noch als legitim gelten könne. Es ist an dieser Stelle vielmehr nur festzuhalten, daß die Religionskritik der Aufklärung die gesellschaftliche Plausibilität des Christentums zumindest nicht so sehr getroffen hat, daß seine kirchlichen Manifestationen auf die gleiche Stufe wie diejenigen der Astrologie, der Psychoanalyse oder des Joga gestellt würden. Wenn *F. H. Tenbruck* Christentum, Wissenschaft und Kommunismus als „die drei großen Wahrheitsansprüche“ und als „Rivalen im Kampf um die Zukunft der Welt“ bezeichnet (FAZ vom 24. 11. 1977; vgl. auch *ders.*; Wahrheit und Mission, in: Freiheit und Sachzwang, Festschrift für Helmut Schelsky, Opladen 1977), so kommt hierin eine wohl adäquatere Einschätzung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation zum Ausdruck als in philosophischen Theorien, welche die historische Überholtheit solcher Ansprüche aufzuweisen suchen. Sofern solche Theorien historisch wirkmächtig werden sollten, so nur innerhalb derartiger, nunmehr *weltgesellschaftlich miteinander konkurrierender geistiger Bewegungen*.

Christentum in der Form der offiziellen Kirchen politisch nicht bedroht, aber es besteht Grund zur Annahme, daß unter den gegenwärtigen Formen kirchlicher Organisation die Tradierungschancen des Christentums in die Zukunft nicht angemessen gewahrt sind. Denn mit der Verkirchlichung des Christentums kommt in dieser Hinsicht eine weit größere Verantwortung auf die Kirchen als organisierte Gebilde zu: *Es war in der Vergangenheit nie in erster Linie die kirchliche Organisation als solche, welche die Tradierung christlicher Sinngehalte auf die folgende Generation zu leisten hatte.* Die Gewinnung neuer Christen durch die Erziehung der Kinder im christlichen Geiste erfolgte vermittelt durch jene sozialen Gruppen, denen die Kinder angehörten: die Familie, die Verwandtschaft, die Nachbarschaft, die Schule und zu gewissen Zeiten die Jugendgruppen, welche häufig direkt mit der Pfarrei verbunden waren. Wenn dagegen heute sozusagen alles, was mit Religion zu tun hat, von den Kirchen und deren amtlichen Vertretern erwartet wird, wenn Eltern glauben, ihre Aufgaben der religiösen Erziehung damit zu erfüllen, daß sie die Kinder zur Kirche und zum Religionsunterricht schicken, und nicht sehen, in welchem Umfang ihr eigenes Beispiel und der alltägliche Verkehr ihrer Kinder von Bedeutung für die spätere Christlichkeit ihrer Kinder ist, wenn im Familien- und Freundeskreis über religiöse und moralische Fragen nicht mehr gesprochen wird, so sind die Chancen der religiösen Sozialisation und damit die Tradierungschancen des Christentums auf der Basis des bisher Gewohnten außerordentlich reduziert. Die gesellschaftlichen Erwartungen, welche hier an die Kirchen (und zwar im Sinne ihrer organisatorischen Präsenz als Amtskirche!) gerichtet werden, bestätigen auf den ersten Blick den hierokratischen Anspruch auf Verwaltung des Religiösen, sie könnte jedoch verderbliche Folgen für die Tradierungschancen des Christentums haben.

4. Entropietendenzen im heutigen Christentum

Man könnte die damit zusammenhängende Gefahr durch den bioenergetischen Begriff der *Entropie* kennzeichnen. Entropie – wörtlich: ‚Wendung nach Innen‘ – gilt als „Maß für die ‚gebundene Energie‘ eines geschlossenen (materiellen) Systems . . . , d. h. für die Energie, die

im Gegensatz zur ‚freien‘ nicht mehr in Arbeit nach außen umgesetzt werden kann“²⁹. Wenn das Christliche zunehmend nur noch mit dem explizit Religiösen und das Religiöse nur noch mit dem von den etablierten Kirchen Vertretenen identifiziert wird, diese selbst jedoch zunehmend den Charakter bürokratischer Organisationen annehmen, deren Eigendynamik mit den Möglichkeiten individuellen Glaubens nur noch sporadisch zur Deckung zu bringen ist, so entspricht dies dem skizzierten Entropiebegriff: Zu viele Energien werden für in einem sehr vordergründigen Sinne innerkirchliche Aktivitäten gebunden, und es bleibt zu wenig ‚freie‘ Energie, um sich mit jener gesellschaftlichen Umwelt auseinanderzusetzen, von der die Lebensfähigkeit der Kirchen und des Christentums auf längere Sicht abhängen.

Ich kann den damit angesprochenen Problemzusammenhang hier nur noch kurz unter Bezugnahme auf die Situation des Katholizismus skizzieren. Die Tradierung des Christentums erfordert – soziologisch gesehen – drei Leistungen:

1. Die *Aufrechterhaltung der kulturellen Plausibilität* christlicher Sinngehalte. Hier geht es also um die Tradierung der christlichen Inhalte, welche unter den Bedingungen raschen sozialen und kulturellen Wandels bzw. einer Pluralisierung und Anonymisierung der allgemeinen Kultur wesentlich erschwert ist. Grundsätzlich bieten sich in dieser Hinsicht zwei Strategien an: Entweder die kulturellen Repräsentanten des Christentums bewähren dessen Plausibilität in steter *Auseinandersetzung* mit den jeweils aktuellen geistigen Strömungen, oder die Plausibilität christlicher Sinngehalte wird in subkultureller Form durch soziale *Segregation* von der herrschenden Kultur strukturell gesichert.
2. Die *Aufrechterhaltung eines sozialen Substrats* des Christentums, d. h. typischer Sozialformen, die sich selbst als Träger christlicher Tradition verstehen und als institutionalisierte Modelle christlicher Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung gelten können.
3. Die *Gewinnung neuer Mitglieder* aus den jeweils nachwachsenden Generationen und die Vermittlung ausreichender Motive der Aneignung christlicher Inhalte sowie der Partizipation an den sozialen Formen des Christentums.

²⁹ J. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe (Hamburg 1955) 203.

Es ist offensichtlich, daß diese drei Leistungen sich gegenseitig bedingen und tragen, d. h., daß der Ausfall auch nur einer von ihnen die beiden anderen zumindest beeinträchtigt. Der Verkirchlichungsprozeß des Christentums erscheint so lange als unproblematisch, als ‚Kirche‘ nicht nur theologisch das ‚Volk Gottes‘, sondern auch empirisch ein die amtskirchlichen Strukturen ergänzendes soziales Substrat der Christlichkeit umfaßt. Der Begriff der Verkirchlichung des Christentums beinhaltet nun nicht per se das Verschwinden eines solchen Substrates, ganz im Gegenteil: zumindest für den katholischen Bereich kann in der Periode zwischen Vatikanum I und Vatikanum II eine breit ausgreifende transnationale Subkulturbildung und damit konfessions-spezifische Vergesellschaftung beobachtet werden, innerhalb deren die Tradierung der katholischen Tradition relativ problemlos erfolgte³⁰. Die amtskirchlichen Strukturen wurden durch eine Vielzahl konfessionsspezifischer Vergemeinschaftungsformen ergänzt, welche vor allem für die Diaspora bedeutungsvoll wurden, während in den homogen katholischen Gebieten ohnehin traditionale Sozial- und Kulturformen den Gefährdungen der Modernisierung entgegenstanden. *Problematisch wird die Verkirchlichung des Christentums erst in dem Maße, als die konfessionsspezifischen Sozialformen und Subkulturen zerfallen und nunmehr die amtskirchliche Organisation zur dominierenden Trägerin christlicher Traditionsbestände wird.*

Wir müssen uns daher nunmehr dieser amtskirchlichen Organisation selbst zuwenden, welche heute in zunehmendem Maße nicht mehr nur das Steuerungszentrum, sondern der eigentliche gesellschaftliche Träger des Christentums zu werden droht. Hierfür sind zwar einerseits gewiß die gesellschaftlichen Veränderungen und die spezifischen Erwartungen der Öffentlichkeit an ‚die Kirchen‘ mit verantwortlich, doch scheint es auch an ihrer spezifischen Eigenart zu liegen, wenn es ihnen nicht mehr gelingt, das sogenannte Kirchenvolk zu stärkerer sozialer Aktivität im Sinne einer Tradierung des Christentums zu motivieren.

Betrachtet man die Entwicklung der amtskirchlichen Organisation historisch, so zeigt sich eine erstaunliche Parallelität zwischen der Entwicklung der jeweiligen kirchlichen und der sonstigen gesellschaftli-

³⁰ Vgl. F. X. Kaufmann, Warum „Kirche und ...?“ a. a. O.

chen, insbesondere der politischen Organisation. Im vorliegenden Zusammenhang ist lediglich für die jüngste Vergangenheit festzuhalten, daß auch die Kirchen verfahrensmäßig gesteuerte Organisationen mit einem wachsenden Bürokratieanteil geworden sind und daß diese *Tendenz zur Zentralisierung und Bürokratisierung*³¹, welche im katholischen Bereich auf gesamtkirchlicher Ebene bereits im 19. Jahrhundert durchschlug und in der Kurienreform Pius' X. ihre Vollen- dung erfuhr³², zunehmend auch auf nationaler, diözesaner und subdiözesaner Ebene dominant wird und *in wachsendem Maße die Kirchenwahrnehmung und Kirchenerfahrung auch des ‚einfachen Kir- chenvolkes‘ mit beeinflusst*. Der Trend zur Zentralisierung, Hierarchi- sierung und bürokratisch strukturierten Kontrolle innerhalb des Katholizismus scheint mir nach wie vor ungebrochen. Problematisch ist dieser Trend insbesondere aufgrund einer organisationssoziologisch durchaus plausiblen Tendenz bürokratischer Organisationen zur Zen- tralisierung, zur Vereinheitlichung, zum Opportunismus und zur Ver- nachlässigung der spezifischen Bedürfnisse ihrer Klientel³³.

Es gibt keinerlei Gründe für die Annahme, daß diese Merkmale bürokratischer Organisation nicht auch innerhalb der Kirchen wirk- sam werden, im Gegenteil: Seitdem der triumphalistische Heiligen- schein des papstzentrierten Christentums mit der Konzilskonstitution ‚Lumen gentium‘ einem bescheideneren dogmatischen Selbstver- ständnis von Kirche gewichen ist, scheint das ‚bescheidene‘ Wirken der kurialen Administration noch stärker ins Zentrum der empirischen Kirche zu treten. Es wundert daher nicht, wenn römische Kirchenpoli-

³¹ Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß der Bürokratiebe- griff im folgenden nicht im populären, abschätzigen Sinne gebraucht wird, sondern im Sinne *M. Webers* als besonderer Strukturtypus organisierter Sozialbeziehungen. Vgl. hierzu *ders.*, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe in 2 Bänden (Köln-Berlin 1964) 160ff.

³² Zur Entwicklung der bürokratischen Strukturen in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts und zu ihrer gleichzeitigen „Verschleierung“ mittels Traditionalismus und Papstcharisma vgl. nunmehr *M. N. Ebertz*, *Hierarchie, Tradition und Charisma in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts. Eine herrschaftssoziologische Analyse*. Diplomarbeit Universität Frankfurt 1977.

³³ Es handelt sich hier um allgemein anerkannte Merkmale bürokratischer Organisatio- nen, deren Problematik heute zunehmend erkannt wird. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. etwa *Th. Leuenberger – K. H. Ruffmann*, *Bürokratie – Motor oder Bremse der Entwicklung?* (Bern – Frankfurt a. M. – Las Vegas 1977).

tik weniger an der Einheit denn an der Einheitlichkeit des Katholizismus orientiert zu sein scheint, wovon nicht nur das Projekt eines neuen kirchlichen Grundgesetzes, sondern vor allem das Wirken der päpstlichen Nuntiatoren Zeugnis ablegt³⁴. Auf bundesrepublikanischer Ebene kommt der Trend in der Stärkung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz und der Zusammenführung der kirchlichen Zentralstellen im Raum Köln-Bonn zum Ausdruck. Aber auch auf diözesaner Ebene kommt den Generalvikariaten wachsende Bedeutung zu, die Entscheidungsmöglichkeiten der Pfarreien und Kirchengemeinden werden immer weiter eingeschränkt, indem von den übergeordneten kirchlichen Instanzen allgemeine Richtlinien und Verfahrensregeln als verbindlich dargestellt werden³⁵.

Während jedoch im politischen Bereich die Bürokratiekritik immer stärker zunimmt und seit langem ein distanziertes Verhältnis zur staatlichen Verwaltung zu beobachten ist, wird dieser bürokratische Charakter der kirchlichen Organisation durch den Umstand verschleiert, daß diese Organisation gleichzeitig mit einem normativen und geistlichen Anspruch auftritt und auf eben dieser geistlichen Basis Gehorsam und Unterwerfung verlangt. Solange solcher Herrschaftsanspruch sich traditionaler Formen der Kontrolle bediente, war er in etwa stets erträglich, weil der personalisierte Stil der Herrschaftsbeziehungen der Berücksichtigung persönlicher Umstände immer noch Raum bot.

In dem Maße jedoch, als traditionale Herrschaftsformen durch

³⁴ Vgl. hierzu insbesondere *F. Houtart*, Soziologische Erwägungen über den diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhls, in: *CONCILIUM* 10 (1974) 76–83.

³⁵ Daß dabei auch der bürokratische Sprachstil durchschlägt, glossiert die *Süddeutsche Zeitung* vom 22. 2. 1978 anhand von Auszügen aus dem „Amtsblatt für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern“: „Die nachfolgend veröffentlichte Pfarrbesoldungsverordnung bringt die endgültige Festsetzung der aufgrund der Bekanntmachung vom 6. April und 4. Juni 1977 (KABl S. 101 und 151) bereits rückwirkend zum 1. Febr. 1977 vorschußweise gezahlten erhöhten Dienst- und Versorgungsbezüge, Zulagen, eines einmaligen Betrages und eines Urlaubsgeldes sowie die ab 1. Jan. 1978 gültigen neuen Bezüge nach dem Pfarrbesoldungsgesetz vom 30. März 1977 (KABl S. 72). Der Landeskirchenrat erläßt mit Zustimmung des Landessynodalausschusses gemäß § 70 Abs. 2 und § 77 des Pfarrbesoldungsgesetzes in der Fassung der Bekanntmachung vom 5. April 1971 (KABl S. 96), zuletzt geändert durch Verordnung vom 4. Febr. 1977 (KABl S. 74), und gemäß § 82 Abs. 2 des Pfarrbesoldungsgesetzes vom 30. März 1977 (KABl S. 72) die Verordnung zur Durchführung der Pfarrbesoldungsgesetze.“

Die Glosse stand unter dem vielsagenden Titel: „Alles leer!“

bürokratische substituiert werden, die Kontrolle also generalisiert und anonymisiert wird, wird sie mit einem geistlichen Gehorsamsanspruch inkompatibel: Der geistliche Gehorsamsanspruch beruht auf dem besonderen Charisma des Amtsträgers, das diesem als Person mit der Weihegewalt übertragen wird. Die gesamte kirchliche Gehorsamsmetaphorik entspricht dem patriarchalen Herrschaftsstil und verträgt keine Delegation an einen Verwaltungsstab. De jure bleibt denn auch stets ein Mitglied des Episkopats für Leitungsaufgaben der Kirche verantwortlich, doch führt die Koexistenz von bürokratischer Verwaltungsführung und hierokratischer Herrschaft in ein charakteristisches Dilemma: entweder ist es notwendig, den Umfang des Episkopats in nie dagewesenem Maße zu erweitern, was sich auf die Dauer durch das Erfordernis neuer innerepiskopaler Kontrollstrukturen und damit zusätzlicher Differenzierungen auswirken dürfte, oder aber die Episkopen entscheiden zunehmend nur noch ‚auf Vorlage‘, d. h., sie haben im Regelfall die zu treffenden Entscheidungen nicht selbst bedacht, sondern sanktionieren nur die von ihrem Sachbearbeiter de facto getroffenen Entscheidungen. Es ist zumindest mir nicht einsichtig, wie solches Führungsverhalten mit der bisherigen kirchlichen Amtsauffassung und dem Anspruch auf ein besonderes Weihecharisma kompatibel ist.

Darüber hinaus ist die Kombination von bürokratischer Herrschaft und hierokratischer oder patriarchaler Legitimation dieser Herrschaft *mit dominierenden kulturellen Orientierungen der Gegenwart inkompatibel* – eine solche Kombination erscheint geradezu als unmoralisch: Bürokratie wird auf der Basis eines neuzeitlichen Staatsverständnisses nur erträglich im Rahmen einer auf Gewaltenteilung beruhenden Rechtsordnung mit unabhängiger gerichtlicher Kontrolle und bei gleichzeitiger positiver Regelung der Rechte von durch die bürokratische Herrschaft Betroffenen. Genau diese Institute sind jedoch dem kirchlichen Recht fremd, da es die kirchliche Herrschaftsform als eine geistliche versteht. Symptomatisch hierfür und gleichzeitig besonders ärgerniserregend erscheinen die gegenwärtigen Bemühungen kirchlicher Stellen, Ansätze der Selbstorganisation des kirchlichen Personals unter hierarchische Kontrolle zu bringen. So hat beispielsweise die Deutsche Bischofskonferenz am 14. November 1977 eine „Regelung für die Zusammenschlüsse von Mitarbeitern in Ordinariaten/Generalvikariaten und von diözesanen Einrichtungen auf bundesrepublika-

nischer Ebene“ verabschiedet, derzufolge „alle Zusammenschlüsse ... wie auch deren evtl. Geschäftsordnungen von der Bischofskonferenz gebilligt sein (müssen)“. Es folgen detaillierte Vorschriften für die Organisation derartiger Zusammenschlüsse, ihre Handlungsmöglichkeiten und nicht zuletzt der Hinweis: „eigene Veröffentlichungen seitens dieser Zusammenschlüsse sind nicht möglich“ und „Protokolle der Sitzungen sind dem Sekretariat (scil. der deutschen Bischofskonferenz) zuzuschicken, das darüber in geeigneter Weise den Vorsitzenden der zuständigen Kommission der Bischofskonferenz informiert“³⁶. Die Eigeninitiative zur dauerhaften Zusammenarbeit kirchlicher Mitarbeiter wird hier also einem hierarchischen Kontrollanspruch unterworfen.

Was hier geschieht bzw. versucht wird, ist aus organisationssoziologischer Perspektive durchaus verständlich: Jede bürokratische Organisation sucht ihre Umwelt zu kontrollieren, um selbst vor Überraschungen gefeit zu sein. Sie versucht daher, die Reaktionen ihrer Umwelt in einer Weise festzulegen, daß sie von ihr problemlos verarbeitet werden können. Ob und inwieweit dies den Intentionen und wohlverstandenen Interessen dieser Umwelt entspricht, kümmert sie nur insoweit, als relevante Umweltsektoren ihrerseits imstande sind, der entsprechenden Organisation Ressourcen zu entziehen. Mit der bürokratischen Form der Erledigung bestimmter Geschäfte ist einerseits eine ungemeine Effizienzsteigerung in bestimmter Hinsicht möglich, gleichzeitig ergeben sich jedoch charakteristische Defizite in den Beziehungen einer bürokratischen Organisation zu ihrem Personal und insbesondere ihrem Publikum³⁷.

Um nicht mißverstanden zu werden, möchte ich betonen, daß ich weder den Bischöfen noch ihren Verwaltungsleuten besondere

³⁶ Das Gewicht des Eingriffs wird deutlich, wenn man den im Begleitschreiben des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz an die bereits bestehenden (!) Zusammenschlüsse dieser Art liest: „Ausdrücklich weist die Deutsche Bischofskonferenz darauf hin, daß die Zusendung dieser Regelung keine Anerkennung des jeweiligen Zusammenschlusses seitens der Deutschen Bischofskonferenz bedeutet. Die Bischofskonferenz hält solche Zusammenschlüsse durchaus für sinnvoll, möchte aber zunächst einen Überblick gewinnen, wie viele Zusammenschlüsse und welche Art von Zusammenschlüssen es überhaupt in der Bundesrepublik gibt.“

³⁷ Vgl. hierzu insbesondere *F. Hegner*, *Das bürokratische Dilemma* (Frankfurt a. M. 1978).

Herrschaftsucht oder besondere Freude an bürokratischen Herrschaftsmustern unterstelle. Ich vermute im Gegenteil, daß die Mehrzahl der Bischöfe und selbst ein guter Teil der kirchlichen Verwaltungsleute ihrerseits unter dieser Tendenz der zunehmenden Formalisierung, Anonymisierung und vielleicht selbst der Zentralisierung und der damit einhergehenden Überlastung einzelner Entscheidungszentren *leid*en. Denn ich zweifle nicht, daß den meisten von ihnen der Widerspruch zwischen geistlichem Gehorsamsanspruch und seinem verwaltungsmäßigen Vollzug wenigstens gelegentlich bewußt wird. Ich glaube jedoch kaum, daß das Problem als *strukturelles*, das also nicht durch einen besonderen persönlichen Einsatz aus der Welt geschafft werden kann, innerkirchlich bereits erkannt ist. Dem steht sowohl die kanonistische Betrachtungsweise als auch eine Ekklesiologie entgegen, welche die soziale Dimension von Kirche latent hält.

Die *Folgen der sich zunehmend bürokratisierenden Kirchenverfassung auf die für die Tradierung des Christentums unerläßlichen Leistungen* (vgl. S. 37) können hier nur kurz skizziert werden:

1. Insofern als gesellschaftlich unter ‚Kirche‘ in erster Linie die ‚Amtskirchen‘ verstanden werden und als die Repräsentanten des Christlichen gelten, wäre zu fragen, inwieweit es sich die Kirchen auf Dauer leisten können, in ihren Herrschaftsformen mit fundamentalen Wertorientierungen des politischen Gemeinwesens zu konfliktieren. Es scheint mir wahrscheinlich, daß die Aufrechterhaltung der kulturellen Plausibilität christlicher Sinngehalte durch die amtskirchliche Repräsentanz heute in erheblichem Maße beeinträchtigt wird.

2. In einem unmittelbaren Sinne dysfunktional ist die Bürokratisierung der Kirchenverfassung im Hinblick auf die Aufrechterhaltung eines sozialen Substrats des Christentums: Die Probleme, um die es hier geht, sind aus dem politischen Bereich bereits bekannt, sie werden dort meist unter dem Stichwort ‚Partizipation‘ abgehandelt³⁸.

Es stellt sich immer deutlicher heraus, daß partizipatorische Strategien Probleme der Bürokratie nicht zu lösen vermögen, so daß heute

³⁸ Die Literatur zu dieser Thematik ist in den letzten Jahren ins Unübersehbare angeschwollen. Hingewiesen sei auf O. Rammstedt (Red.), Bürgerbeteiligung und Bürgerinitiativen: Legitimation und Partizipation in der Demokratie angesichts gesellschaftlicher Konfliktsituationen (Villingen 1977).

nach Strategien gesucht wird, wie Verwaltungen auf andere Weise ‚bürgernäher‘ gemacht werden können³⁹. Alle heutigen Erwägungen gehen jedoch davon aus, daß es bürokratischen Organisationen selbst nicht oder nur in ungenügendem Maße gelingen kann, ihnen Außenstehende zur Verfolgung bestimmter Ziele anders als durch rechtliche und ökonomische Mittel zu bewegen. Die Mobilisierung bestehender sozialer Gebilde oder neuer Sozialformen mit Eigeninitiative kann auf bürokratischem Wege kaum gelingen. Es stellt sich also die Frage, wie das bürokratische Prinzip auf solche Bereiche beschränkt werden kann, in denen die Vorteile seiner Leistungsfähigkeit überwiegen, und wie andere Formen religiös relevanter Organisation unter den gegenwärtigen Gesellschaftsbedingungen entstehen können. In der organisationssoziologischen Diskussion geht der Trend auf die Empfehlung verstärkter Dezentralisierung, was im kirchlichen Bereich zwar eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung sein dürfte. Wir haben es bei den Kirchen mit ‚normativen Organisationen‘ zu tun, d. h. mit Organisationen, deren ‚Leistungen‘ immaterieller Art sind, im Gegensatz etwa zu wirtschaftlichen Unternehmungen oder öffentlichen Verwaltungen. Die Eigenarten normativer Organisationen sind soziologisch noch wenig bedacht, was nicht zuletzt an der Organisationsblindheit des kirchlichen und des gesellschaftlichen Kirchenverständnisses liegen dürfte.

3. Den dritten Problembereich der Gewinnung neuer Mitglieder – oder technischer: der religiösen Sozialisation – kann ich hier nur noch kurz erwähnen: Die Tradierung von Sinngehalten setzt aus soziologischer Sicht *personalisierte* soziale Beziehungen voraus. Wertübernahme erfolgt in der Regel durch Identifikation mit als vorbildhaft erlebten Personen oder Gruppen. Die Tradierung christlicher Sinngehalte ist somit an näher zu bestimmende kommunikative Voraussetzungen gebunden, welche in der Regel am ehesten in kleingruppenhaften Gebilden herstellbar sind. Bereits Schulklassen dürfen hierfür in der Regel zu groß sein. Es zeigt sich also, daß die Tradierung des Christentums an die nachfolgende Generation auf die Bildung sozialer Gruppen an-

³⁹ Vgl. hierzu F. X. Kaufmann (Hrsg.), Bürgernahe Gestaltung der sozialen Umwelt – Probleme und theoretische Perspektiven eines Forschungsverbundes (Meisenheim am Glan 1977).

gewiesen ist, innerhalb deren christliches Gedankengut als sinnstiftend erfahren wird. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, daß hier jeder bürokratische Kontrollanspruch versagt und sich eine Notwendigkeit von Eigeninitiativen ‚an der Basis‘ ergibt, wobei mit den religiösen Sozialisationsleistungen der Familie aus mancherlei Gründen immer weniger gerechnet werden kann⁴⁰. Soweit jedoch soziale Gruppierungen in spezifisch religiösem Kontext entstehen (also beispielsweise als kirchliche Jugendgruppen, Bibelkreise, caritative Teams usw.), ergibt sich in besonderem Maße die Notwendigkeit, diese nicht ‚zu verwalten‘, sondern ihre Eigeninitiative zu prämiieren, ein dem bürokratischen Prinzip geradezu entgegengesetztes Verhalten. Nicht zuletzt wäre in diesem Zusammenhang auch die Frage nach den psychologischen Eigenarten des Personals zu stellen, daß es sich dem kirchlichen Dienst widmet und von ihm angezogen wird. Auch hierfür dürfte der Stil der kirchlichen Verwaltung nicht ohne Folgen sein.

Kehren wir abschließend zum Problem der kirchendistanzierten Christlichkeit oder Religiosität zurück: In dem Maße, als ‚Kirche‘ sich im Erfahrungshorizont der Christen auf den Bereich des durch die administrativen Strukturen Steuerbaren zurückzieht, in dem Maße, als freie Initiativen, die in die gewachsenen Strukturen schwer integrierbar erscheinen, mit Argwohn betrachtet und kaum unterstützt werden; in dem Umfange, als Kirche ihre innere Vielfalt durch entsprechende und zunehmende bürokratische Kontrollen oder schlicht durch Verlust an entsprechend initiativen Menschen verliert, wird bei denjenigen, die mit dem Christentum noch etwas im Sinn haben, eine *Distanzerfahrung unvermeidlich*. Diese Distanzerfahrung ist zumindest derjenigen ähnlich, welche Bürger gegenüber dem modernen Verwaltungsstaat machen, und sollte mit Entchristlichung nicht gleichgesetzt werden. Wie aber die bürgerliche Distanzerfahrung in Staatsverdrossenheit umschlagen kann, ist ähnliches auch im Verhältnis zu den Kirchen nicht auszuschließen, insoweit als von ihren Leistungen in mehr als sporadischer, an besondere Übergangssituationen gebundener Weise Gebrauch gemacht wird. Nur eine Konsumentenhaltung ist – um

⁴⁰ Vgl. hierzu J. Lange, Zur Problematik der Rekrutierung und Sozialisierung neuer Mitglieder in der Kirche von morgen, in: H. Ehrharter u. a. (Hrsg.), Prophetische Diakonie (Wien 1977) 29–43.

es einmal scharf zu sagen – einer bürokratisierten Organisation gegenüber adäquat, und Christen, die mehr als kirchliche Konsumenten sein möchten, müssen daher mit einer gewissen Zwangsläufigkeit Anstoß an der gegenwärtigen organisatorischen Verfassung der Kirche nehmen, wenn sie ihnen erst einmal bewußt wird. In dem Maße, als jedoch der traditionalistische und charismatische Schleier der bisherigen katholischen Kirchentradition fällt – und es ist nicht zu sehen, wie er den ‚zersetzenden‘ Kräften der immer noch wirksamen bürgerlichen Aufklärung ohne die inzwischen aufgegebene Abgrenzungsstrategie widerstehen könnte –, wird dies zunehmend zum Normalfall. Ich sehe daher für die katholische Kirche in Europa keinerlei Chancen, ihre missionarische Kraft wiederzugewinnen ohne tiefgreifende Veränderung ihres institutionellen Selbstverständnisses und ihrer faktischen Organisation. Wie bereits im ersten Teil angedeutet, steht dem jedoch das Denkmodell einer Pastoral konzentrischer Kreise geradezu entgegen. Es stellt sozusagen die Projektion der Hierarchie auf eine Ebene dar und ist selbst Ausdruck eines Denkens, das von der durchgehenden Hierarchisierung aller innerkirchlichen Bezüge ausgeht, wie dies dem bürokratischen Steuerungsprinzip entspricht. Es verwundert daher auch nicht, daß in den Erläuterungen von Karl Forster die „Dominanz des Bistums- und Pfarreiprinzips über das Verbändeprinzip“ als bereits vollzogene und offensichtlich zu begrüßende Entwicklung dargestellt wird⁴¹. Demgegenüber wäre unter dem Gesichtspunkt einer Bekämpfung der Entropietendenzen des Christentums eine stärkere Betonung der Autonomie der kirchlichen Verbände zu fordern wie auch eine Betonung der Autonomie etwa der kirchlichen Orden anstelle der Versuche, sie in ihrer Selbständigkeit einzuschränken und sie soweit als möglich in die pastoralen Planungen der Diözesen einzugliedern. Die Forderung nach einem *innerkirchlichen Pluralismus* hat also m. E. eine bisher kaum gesehene organisatorische Dimension, die wahrscheinlich von entscheidender Bedeutung für die Zukunftschancen des Christentums ist⁴².

⁴¹ Vgl. K. Forster, Kirchendistanzierte Religiosität – Aufgaben und Chance für das christliche Zeugnis, in: *Religiös ohne Kirche?* 87–107, hier 90.

⁴² Leider ist die Kirchengeschichte in organisationssoziologischer Hinsicht noch nicht aufgearbeitet, doch ließen sich hieraus zweifellos zahlreiche Beispiele dafür finden, daß

Wenngleich sich bereits ausreichende organisationssoziologische Gründe für einen Abbau der Zentralisierung und Hierarchisierung innerhalb der katholischen Kirche anführen lassen, so sind damit gewiß noch nicht alle wesentlichen Gründe genannt. Auch in diesem Zusammenhang sei wenigstens kurz auf das Thema der ‚Selbstgestaltung‘ oder ‚Selbstverwirklichung‘ verwiesen, das als zentrales, werthafte Moment zumindest der bürgerlichen Gesellschaft gelten kann. Es fragt sich, ob man dieses Streben als bloßen ‚Subjektivismus‘ abtun kann, wie dies die ZdK-Studie tut. Aus der Perspektive des Soziologen ist die Subjektivierung des modernen Bewußtseins vielmehr eine Konsequenz gesteigerter gesellschaftlicher Komplexität. Von daher ist es nahezu selbstverständlich, daß für Menschen, deren Sozialbeziehungen nicht ganz überwiegend innerkirchlicher Art sind, kirchliche ‚Teilidentifikation‘ oder eine Art ‚Auswahlchristentum‘ die einzigen Möglichkeiten christlicher Existenz darstellen. Berücksichtigt man, daß es ja auch im innerkatholischen Bereich wohl kaum Menschen oder soziale Gruppen geben dürfte, welche die Fülle auch nur der katholischen Tradition in sich hätten, ja daß auch die katholische Lehre im Laufe der Jahrhunderte durchaus unterschiedliche Traditionsbestände akzentuiert hat, so müßte eigentlich der Gedanke, daß jede individuelle oder gruppenmäßige Realisierung des Christlichen stets nur in Form einer ‚Teilidentifikation‘ oder ‚Auswahl‘ in bezug auf das Gesamt der kirchlichen und erst recht christlichen Tradition möglich ist, nicht erschrecken.

Es fragt sich daher, inwieweit die herrschende monozentrische Kirchengauffassung wirklich theologisch unvermeidlich ist, oder nur ein überkommenes und unter der Hand pervertiertes Schema, das nun mehr und mehr bloß Abbild einer eng gewordenen Wirklichkeit zu werden scheint. *Wenn die Vermutung einer epochalen Subjektivierung der menschlichen Lebensbezüge zutrifft, so läßt sich daraus gleichzeitig ableiten, daß nur eine hohe Vielfalt christlicher Identifizierungsangebote die Tradierungschancen des Christentums unter kom-*

gerade die innerkirchliche Pluralität in organisationssoziologischer Hinsicht für den gesellschaftlichen Erfolg des Christentums in der Neuzeit von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Man denke etwa an die Konkurrenz der Orden untereinander und mit dem territorialen Klerus in der Gegenreformation!

plexen Gesellschaftsbedingungen erhält. Es ist also geradezu notwendig, die Vielfalt der christlichen Tradition neu zu akzentuieren, und dies setzt eine organisatorische Vielfalt des Christentums aus soziologischer Perspektive notwendigerweise voraus⁴³.

Dieser Gedanke ist jedoch im Rahmen des herkömmlichen Kirchenbegriffs nicht zu denken. Häufig wird sogar vermutet, daß gerade die Pluralität innerhalb des Christentums eine treibende Kraft der Entkirchlichung und Entchristlichung der Menschen sei. Ganz abgesehen von der historischen Fraglichkeit dieser Vermutung – es waren stets neue soziale Gruppierungen, welche innerkirchliche Reformen in Gang gebracht oder wenigstens provoziert haben –, läßt sich das im Vorangehenden hoffentlich plausibel gewordene Gegenargument abschließend auf die saloppe Formel bringen, daß „Konkurrenz das Geschäft hebt“. Nicht von ungefähr scheint die soziale Vitalität des Christentums in den konfessionell gemischten Gesellschaften des Westens zumeist höher zu sein als in den konfessionell homogenen. Eine allzu einheitliche Selbstdarstellung des Christentums vermag zwar den gesellschaftlichen Erwartungen an die soziale Integrationsleistung von Religion zu genügen, erscheint jedoch heute keineswegs eine günstige Vorbedingung für die Weitergabe des Christentums an die nachfolgenden Generationen. Nur solange der Katholizismus aus sich selbst heraus es vermochte, als „*Complexio oppositorum*“ (wie es C. Schmitt formulierte⁴⁴) zu existieren, hatte er selbst historische Kraft und vermochte, unterschiedliche Bevölkerungsgruppen und Persönlichkeitstypen zu ‚ergreifen‘, wie es dem Sinn der religiösen Erfahrung entspricht. Aber die Zeiten der innerkirchlichen Konkurrenz scheinen zunächst vorbei. Kein Wunder, daß sich der Anspruch auf ein pluralistisches Christentum nunmehr in Distanz zu den Vertretern des kirchlichen Amtes, wenn nicht gar außerhalb der etablierten Kirchen artikuliert.

⁴³ Vgl. hierzu bereits Kaufmann, a. a. O. (FN8) 145ff.

⁴⁴ C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form (München 1923).