

---

## 4. Systematische Theologie

**Franz-Xaver Kaufmann**

**Hans-Gernot Jung**

**Peter Steinacker**

---

# Kirche und Religion in der spätindustriellen (modernen) Gesellschaft

Franz-Xaver Kaufmann

Das mir gestellte Thema führt in unwegsames Gelände: Seine drei Schlüsselbegriffe »Kirche«, »Religion« und (hier als spätindustriell apostrophiert) »Gesellschaft« verweisen auf vielschichtige Wirklichkeiten; sie sind vielfältig ausdeutbar, und sie werden in unterschiedlichen Wissenschaften systematisch entfaltet. Von »Kirche«, »Religion« und »Gesellschaft« ist zunächst im alltäglichen, insbesondere in öffentlichen Diskursen die Rede, und im Horizont dieses Alltagsverständnisses ist wohl das mir gestellte Thema entstanden. Für dieses Alltagsverständnis ist charakteristisch, daß es die Gegebenheit der mit der Sprache bezeichneten Gegenstände immer schon voraussetzt, daß also von einem *selbstverständlichen* Verständnis ausgegangen wird. Man glaubt zu wissen, was es mit »Kirche«, »Religion« und »Gesellschaft« auf sich hat, wenigstens im großen und ganzen. Der Wissenschaftler ist nur gefragt, um nun die Einzelheiten dieses an sich als gegeben vorausgesetzten Verhältnisses zu analysieren und auszuführen.

In diesem Sinne mag sich die Erwartung an den Soziologen richten, daß er die zeitgenössische Gesellschaft in ihren spezifischen Eigenarten und Entwicklungstendenzen neu bedenkt, um auf diese Weise der Theologie zu helfen, sich des Ortes von »Kirche« und »Religion« und damit ihres eigenen zu vergewissern. Dieser Erwartung werde ich nur in einer sehr spezifischen Weise genügen können. Ich möchte in einem ersten Teil vor allem die Art und Weise dieses Fragens selbst bedenken und kann sodann in einem zweiten Teil nur auf einige *wenige* empirische und historische Gesichtspunkte hinweisen, die für eine Vergewisserung der Theologie über die gegenwärtige gesellschaftliche Verfassung von Christentum und Kirche von Nutzen sein mögen. Eine derartig pragmatische Behandlung unseres Themas drängt sich – wie ich zu zeigen hoffe – nicht nur aus zeitlichen, sondern auch aus sachlichen Gründen auf.

## 1. Religion im Überschneidungsfeld theologischer und soziologischer Interessen.

Eine genauere Nachfrage zeigt, daß es sich bei »Kirche«, »Religion« und »Gesellschaft« um *wissenschaftlich* recht disparate Komplexe von Sachverhalten handelt. Die drei Begriffe haben im heutigen Sprachgebrauch vor allem den Charakter von *Chiffren* von großer praktischer Bedeutung, deren wissenschaftliche Ausdeutung jedoch in verschiedene Richtungen läuft: Während für den Kirchenbegriff die Zuständigkeit der Theologie und für den Gesellschaftsbegriff diejenige der Soziologie allgemein anerkannt wird,

scheint der Religionsbegriff am stärksten im Schnittpunkt der Erkenntnisinteressen *unterschiedlicher* Wissenschaften angesiedelt. Das Programm einer allgemeinen bzw. interdisziplinären Religionswissenschaft hat sich bisher nur in Ansätzen realisieren lassen. Über Religion wird in unterschiedlichen Einzelwissenschaften gesprochen: Neben der Theologie und der Soziologie etwa in der Philosophie, der Ethnologie sowie der Psychologie, und es muß zunächst offenbleiben, inwieweit dabei vom gleichen Gegenstand die Rede ist. Verstehen wir »Kirche«, »Religion« und »Gesellschaft« als wissenschaftliche Begriffe, so dürfte ihre Relationierung angesichts der unterschiedlichen Sinnhorizonte der beteiligten Disziplinen auf große Schwierigkeiten stoßen.

Ich möchte dies zunächst an den Begriffen »Religion« und »Gesellschaft« kurz verdeutlichen. Im Sinne des allgemeinen Vorverständnisses scheint eine große Nähe von »Kirche« und »Religion« gegeben. Die Kirchen werden heute als für die Religion zuständig angesehen; sie sind sozusagen der gesellschaftliche Ort von Religion, und die Theologie ist ihr legitimer Ausdeuter. Wenn wir uns an die Entstehung des neuzeitlichen Religionsbegriffs um die Wende zum 17. Jahrhundert erinnern, als »Religion« zur Bezeichnung desjenigen üblich wurde, das jenseits der zerstrittenen Konfessionskirchen und ihrer Glaubensansprüche als verbindlich galt, so wird das Nichtselbstverständliche einer solchen Gleichsetzung sichtbar. Während Kants Begriff der natürlichen Religion deren Bezug auf das Übernatürlich-Göttliche noch aufrechtzuerhalten versucht, ist in ihm doch gleichzeitig bereits jene Anthropologisierung des Religionsverständnisses angelegt, die die nachfolgende Religionskritik der Aufklärung prägt. »Religion« bedeutet hier nicht mehr die »vera religio«, auf die man sich zur Kritik an den Perversionen der konfessionalisierten Christentümer beziehen könnte, sondern diese selbst werden nun zunehmend zur Erscheinungsform von Religion, die selbst als Menschenwerk »durchschaut« wird. Religionskritik wird zur Christentumskritik, unabhängig davon, ob Religion noch auf ein angeborenes natürliches Bedürfnis zurückgeführt oder als bloßer kollektiver Verblendungszusammenhang interpretiert wird. Diese anthropologische Wende der Religionsphilosophie bereitet in ihren vielfältigen Facetten einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion den Weg: Die im 19. Jahrhundert allmählich entstehende Religionswissenschaft gerät zwar schnell ins Fahrwasser des Evolutionismus, bringt aber bei ihrer Suche nach der Urreligion ein breites ethnographisches Material bei, das späteren, weniger voraussetzungsvollen Versuchen einer vergleichenden Religionswissenschaft zur Verfügung stehen sollte. Nachdem die Aufklärung den Religionsbegriff seiner transzendenten Verbindlichkeit entkleidet hatte, entkleidet ihn die historische und vergleichende Religionswissenschaft seines Bezugs auf das Christentum. Die christliche Religion ist nun nur noch ein Sonderfall von Religion, die durch einen allgemeinen Religionsbegriff kategorial

bestimmt werden soll. Die allgemeine Religionswissenschaft hält dabei jedoch an einem substantiellen Begriff von Religion fest, d. h., religiöse Phänomene werden durch bestimmte Merkmale – etwa des Heiligen, des Numinosen, des Rituellen, Mythischen oder Moralischen oder durch phänomenologisch bestimmte Erfahrungsgehalte – bestimmt.

Noch einen Schritt weiter geht die funktionalistische Religionssoziologie, welche im Gefolge *Émile Durkheims* eine normative oder moralische Integration von Gesellschaft voraussetzt, wobei Religion als Kernbereich oder Garant der Verbindlichkeit der verbindenden Werte fungiert. Damit öffnet sich der Religionsbegriff auch für neuere i. e. S. säkulare Deutungssysteme, wie den Marxismus, den Nationalismus oder die Wissenschaftsgläubigkeit. Als Religion kann nunmehr alles bezeichnet werden, was die gesellschaftstheoretische Funktion von Religion erfüllt, wobei etwa bei *Niklas Luhmann* diese Funktion nicht mehr als gesellschaftliche Integration, sondern als Kontingenzbewältigung interpretiert wird.

Ähnlich wie die funktionalistische Religionstheorie gibt auch die neuere Wissenssoziologie den inhaltlichen Bezug des Religionsbegriffs auf die historischen Religionen auf, jedoch mit einer charakteristisch anderen Wendung: Während die Funktionalisten die gesellschaftliche Bedeutung von Religion hervorheben, tritt für die Wissenssoziologie die individuelle Bedeutung von Religion in den Vordergrund: Als religiös sind alle diejenigen Inhalte zu bezeichnen, die Individuen gestatten, ihre Identität zu konstituieren. In beiden Fällen können wir eine weitere Ausweitung des Religionsbegriffs bis hin zu einer tendenziellen Beliebigkeit oder Inhaltslosigkeit beobachten.

Damit wird deutlich, wie sehr sich der *humanwissenschaftliche* Religionsbegriff von unserem *alltäglichen* Begriff entfernt hat, der Religion in den Kirchen verortet. Was von den Kirchen vermittelt wird, erscheint aus den letztgenannten Perspektiven nicht einmal mehr als ein notwendiger Sonderfall von Religion, sondern es erscheint als durchaus möglich, daß das inhaltliche und pastorale Angebot der Kirchen sowohl in der gesellschaftlichen wie in der individuellen Dimension das verfehlt, was hier mit dem Religionsbegriff anvisiert wird.

Bedenken wir im Horizont dieser Überlegungen den mir vorgegebenen Titel »Kirche und Religion in der spätindustriellen Gesellschaft«. Die Partikel »in« verweist auf ein Verhältnis von Teil zu Ganzem, oder zum mindesten vom Umfaßten zu Umfassendem. Wir nehmen im heutigen allgemeinen Vorverständnis Kirche und Religion überwiegend als Teil oder Element der Gesellschaft wahr. Dies deutet auf ein funktionalistisches Vorverständnis hin, das m. E. einem *theologischen* Fragen nach Kirche und Religion nicht angemessen ist. Vielleicht ist dies als Entgegenkommen an den soziologischen Referenten gedacht gewesen, aber ich glaube, mich im Interesse unserer gemeinsamen Diskussion nicht auf das funktionalistische Glatteis begeben

zu sollen. Denn seine zentrale Voraussetzung, nämlich der Gesellschaftsbegriff, ist in ähnlicher Weise ins Voraussetzungslose gebaut wie der Religionsbegriff.

Bedenken wir: Nicht »Religion« oder wie im Mittelalter »Christenheit« oder »orbis christianus« bezeichnet den Bereich des allgemein Verbindlichen – oder moderner: den Möglichkeitsbereich sinnvoller Kommunikation – sondern »Gesellschaft«. Das sollte gerade Theologen hellhörig machen. Wenn im vorangehenden vom *gesellschaftlichen* statt vom allgemeinen Vorverständnis die Rede gewesen wäre, es wäre kaum aufgefallen. Wer von Gesellschaft spricht, verweist auf einen allgemein verbindlichen Horizont der Verständigung, der stets schon als gegeben vorausgesetzt wird. Ist aber die Konstitution eines solchen allgemein verbindlichen Kommunikationshorizonts nicht von alters her eine Funktion von Religion gewesen? Zum mindesten die von *Émile Durkheim* herkommende funktionalistische Religionssoziologie hat das so gesehen.

Ist demzufolge »Gesellschaft« vielleicht ein letztlich religiöser Begriff, und sind die Soziologen – oder zum mindesten die Gesellschaftstheoretiker unter ihnen – die Exegeten des nachmetaphysischen Zeitalters und damit die Nachfolger der Theologen, wie dies schon *Auguste Comte* postuliert hat? Daß dies kein abstruser Gedanke ist, zeigt das kürzlich erschienene Buch des Tübinger Soziologen *Friedrich H. Tenbruck*: »Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen« (Graz 1984).

Weit stärker als im deutschen Sprachraum, dessen Soziologen im Gefolge Max Webers gegen Mystifikationen des Gesellschaftsbegriffs einigermaßen sensibilisiert sind, berufen sich die international führende amerikanische Soziologie und ihre politischen Verwerter auf den Gesellschaftsbegriff i. S. einer »letzten Einheit«. »Die Gesellschaft« will das und das, die Zukunft der »Gesellschaft« steht auf dem Spiel, und aller Sinn ist »gesellschaftlich« vermittelt. Die Soziologie stellt sich in diesem Zusammenhang als die Gesellschaftswissenschaft par excellence dar, deren Erkenntniswillen es gelingen wird, die Geheimnisse des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu enträtseln, und das so gewonnene Wissen soll ein Zusammenleben der Menschen in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit ermöglichen, wie es in der Menschheitsgeschichte so noch nie möglich war. »Gesellschaft« wird also hier zu einem quasimetaphysischen Sinnhorizont, zum Namen dessen, was die soziale Einheit verbürgt. Und die Soziologie erscheint hier als Heilswissenschaft, als eine Heilswissenschaft allerdings, deren Verheißungen einer kritischen Prüfung ebensowenig standhalten wie die tridentinische Sakramentenlehre.

Die Soziologie ist also nicht eine harmlose Einzelwissenschaft, deren Wissen über die Gesellschaft man sozusagen problemlos abrufen und i. S. hilfswissenschaftlicher Ergebnisse dem Kontext der Theologie einverleiben kann. Die Soziologie ist vielmehr eine Konkurrentin der Theologie, wenn es

um die Auslegung des Sinns menschlichen Daseins geht. Es gibt keine sinnneutralen sozialen Daten, sondern alles, was wir über menschliches Zusammenleben wissen, ist Deutung, die in einem oft verschlungenen Verhältnis zu den alltäglich geteilten oder einzelwissenschaftlich explizierten Bedeutungen steht.

Die nachfolgenden Überlegungen gehen daher nicht von einem postulierten gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang aus, sondern von der Geschichtlichkeit menschlichen Zusammenlebens. Wir leben in historisch gewordenen gesellschaftlichen Verhältnissen, die durch zum Teil widersprüchliche Entwicklungstendenzen geprägt sind. Unser Wissen – auch unser geisteswissenschaftliches Wissen – beruht auf einem sedimentierten Vorrat von Deutungsmustern, die auf verschiedene Epochen unserer Geschichte zurückverweisen, und neue Deutungsmuster sind jederzeit möglich. Was sich faktisch ereignet, ist unterschiedlich ausdeutbar und entfaltet seine Wirkung sowohl auf der sachlichen wie der deutungsmäßigen Ebene. Von diesen Prämissen ausgehend, kann man allerdings nicht zu umfassenden, sondern nur zu fragmentarischen Ergebnissen, sogenannten »Theorien mittlerer Reichweite«, gelangen. Das ist weniger faszinierend als Gesellschaftstheorie – oder sollte man sagen – »religiös« uninteressanter? Es bietet jedoch m. E. bessere Verständigungsmöglichkeiten im interdisziplinären Gespräch und wird auch der Offenheit unserer historischen Situation eher gerecht. Begriffe wie »spät-«, »post-« oder schlicht »industrielle Gesellschaft«, »kapitalistische Gesellschaft«, »Leistungsgesellschaft«, »Konsumgesellschaft« oder »freie« oder auch »westliche Gesellschaft« zielen ihrem semantischen Gehalt nach auf fragmentarische Dimensionen zeitgenössischer Vergesellschaftung. Werden derartige gedankliche Konstrukte als Wesensbestimmung verabsolutiert, so führen sie – da sie bestimmte Aspekte der historischen Wirklichkeit hervorheben, andere vernachlässigen – zu nur unzulänglichen, ideologieanfälligen Deutungen. Für die nunmehr folgenden sachnäheren Überlegungen möchte ich nicht den durch das Epitheton »spätindustriell« hervorgehobenen Entwicklungstrend explizieren, sondern auf einige gesellschaftliche Entwicklungen hinweisen, die am treffendsten mit dem Begriff der »Modernität« zeitgenössischer Vergesellschaftungsformen bezeichnet werden.

## **2. Die Modernität der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse**

Die Adjektive »industriell« oder »kapitalistisch« verweisen primär auf ökonomische Zusammenhänge, und zweifellos kommt der Entwicklung der Produktivkräfte und der allmählichen Prädominanz monetär vermittelter Steuerungs- und Kommunikationsformen entscheidende Bedeutung für das Verständnis der gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozesse zu, die ich mit dem Terminus *Modernisierung* kennzeichnen möchte. Diese Bezeichnung verweist dagegen auf kulturelle- und Bewußtseinsänderungen, die für das

Verständnis der Probleme von Kirche und Religion zentraler bedeutsam sind.

Der begriffsgeschichtliche Befund zu den Worten ›Modern, Modernität, Moderne‹<sup>1</sup> läßt erkennen, daß die herkömmlichen Bedeutungen (1) »gegenwärtig« und (2) »neu« zunehmend durch eine dritte Bedeutung, nämlich (3) »vergänglich« ergänzt oder substituiert werden. Vor allem im Bereich der Kunsttheorie wurde deutlich herausgearbeitet, daß das Moderne der modernen Kunst in der steten Überholbarkeit erreichter Ausdrucksformen, in der Bewertung des Neuartigen als Wert an sich besteht. Dieser Gedanke läßt sich verallgemeinern: Modernes Bewußtsein ist zukunfts-, nicht vergangenheitsorientiert, und diese Zukunft wird als eine offene bestimmt, welche die jeweilige Gegenwart stets in Frage stellt. Für das moderne Bewußtsein ist somit nicht die Erfahrung des Bestandes, sondern die *Veränderlichkeit* aller Dinge konstitutiv. Es hat daher keinen Sinn für Tradition, sondern entfaltet sich im Spektrum zwischen Fortschrittsglaube und unterschiedsloser Bejahung des Neuen um des Neuen willen.

Die damit verbundene Tendenz zur Orientierungslosigkeit wird gleichzeitig durch spezifische Einrichtungen, nämlich insbesondere die Verfahren der politischen Willensbildung und die auf generelle Theorien ausgerichteten Wissenschaften, in Grenzen gehalten. Die Aspekte der Modernität des gegenwärtigen gesellschaftlichen Zusammenhangs beschränken sich selbstverständlich nicht auf die Bewußtseinsebene, sondern sie sind vor allem in jenen Umständen aufzusuchen, die solch »modernes« Bewußtsein erst ermöglichten, ja erst als adäquate Erlebnisverarbeitung typischer alltäglicher Erfahrungen verständlich machen. In diesem Zusammenhang wird zumeist auf die Beschleunigung des sozialen Wandels unter dem Einfluß der Industrialisierung und neuerdings zunehmend der technischen Medien von Kommunikation und Informationsverarbeitung hingewiesen, also auf das, was Karl Marx die Veränderung der Produktionsverhältnisse durch die Entfaltung der Produktivkräfte genannt hat. Ökonomische und technische Fortschritte sind per Definition »besser«, und die Konkurrenz im ökonomischen wie im wissenschaftlich-technischen Bereich stimuliert die Suche nach dem Neuen als dem Besseren ähnlich wie im Bereich der Kunst. Daß diese Fortschritte Nebenwirkungen zeitigen, also weitere Veränderungen induzieren – etwa die Auflösung traditionaler Lebensverbände durch die Mobilisierung von Arbeitskraft, die Verarmung der Natur und die Umweltverschmutzung oder die Entwertung religiöser und kultureller Deutungsmuster –, geht in die Bewertung des Fortschritts als Fortschritt nicht ein; denn es handelt sich um unbeabsichtigte Nebenfolgen in anderen Lebensbereichen, deren Wert oder Unwert infolge der weitgetriebenen Arbeitsteilung oder

---

1. Vgl. hierzu H. U. Gumbrecht: Modern, Modernität, Moderne, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 93–131.

strukturellen Differenzierung gesellschaftlicher Funktionszusammenhänge im Entscheidungsprozeß normalerweise unberücksichtigt bleiben. Diese Nebenfolgen bewirken jedoch ihrerseits neue Veränderungen, beispielsweise die Entstehung von Sozial- und Umweltschutzpolitik und damit einhergehend nachhaltige Strukturwandlungen der Politik, die ihrerseits wiederum Nebenfolgen im Bereich von Wirtschaft und Technik auslösen können. Ohne an dieser Stelle die Vorstellung gesteigerter gesellschaftlicher *Interdependenz* zu vertiefen, ist festzuhalten, daß ein wesentlicher Aspekt der Modernität gesellschaftlicher Zusammenhänge in ihrer *Beweglichkeit*, d. h. in ihrer Fähigkeit zu fortgesetzter Anpassung und Veränderung besteht. Begriffe wie »Ordnung« oder »Gleichgewicht« erscheinen derartigen gesellschaftlichen Verhältnissen merkwürdig äußerlich. Zwar herrscht weit weniger Unordnung und Instabilität im sozialen Zusammenhang als zu früheren Zeiten. Aber die Zusammenhänge selbst sind in beständiger anpassender Veränderung begriffen, da sie unter permanenten Herausforderungen durch Veränderungen in ihrer Umwelt stehen.

Es sind allerdings nicht nur diese objektiven Beschleunigungen, die das moderne Bewußtsein bestimmen, sondern darüber hinaus die damit verbundene Erfahrung der *Unbegreiflichkeit von Welt als Kosmos*. Dies gilt nicht nur auf dem anspruchsvollen Niveau akademischer oder literarischer Diskurse, in denen die Rede von der Pluralität der Weltauffassungen, der »Sinnkrise« oder der »Unbehaustheit des Menschen« ältere Fassungen des Problems etwa als »Revolution des Nihilismus« oder als »Absurdität der Existenz« abgelöst hat. Unbegreiflich sind auch wesentliche Teile unserer alltäglichen Welt geworden: Wir begreifen weder das technische Funktionieren der Geräte, von denen unsere Bequemlichkeit abhängt, noch den Zusammenhang der Rechtsnormen, die eine uns betreffende Entscheidung bestimmen, noch den Sinn der Verrichtungen, die in Krankenhäusern an uns vorgenommen werden. Dies liegt jedoch nicht daran, daß derartige spezifische Zusammenhänge grundsätzlich menschlichem Verständnis unzugänglich wären, wie dies für viele Ereignisse in früheren Kulturen galt. Ist man Spezialist, so läßt sich jeder dieser ja von Menschen hergestellten Zusammenhänge nach dem jeweiligen Stand von Wissenschaft und Erfahrung durchaus verstehen. Das Problem liegt darin, daß man nicht für alles Spezialist sein kann, so daß die meisten unserer alltäglichen Lebensvollzüge sich – entgegen dem Anspruch nach ihrer rationalen Gestaltung – in der unbegriffenen Komplexität von zumeist organisierten Systemzusammenhängen verlieren. Es fällt dem einzelnen daher immer schwerer, sich selbst in ein Verhältnis zu den gesellschaftlichen Bezügen zu setzen, von denen er abhängig ist, auch wenn sie ihm im allgemeinen nicht so hermetisch unzugänglich erscheinen wie in Franz Kafkas »Schloß«. Dem eigenen Leben Sinn zu geben, und d. h., die vielfältigen Erfahrungen, welche aus der Teilnahme an heterogen strukturierten sozialen Zusammenhängen resultie-



ren, in einen sinnhaften Zusammenhang zu bringen – oder moderner ausgedrückt: Identität zu entwickeln und zu erhalten – wird unter diesen Umständen ein voraussetzungsvoller Prozeß. Während ältere, einfacher strukturierte und statischere Gesellschaftsformen allgemein verbindliche, kollektive Deutungsmuster menschlicher Lebensvollzüge bereithielten, die regelmäßig in engem Zusammenhang mit der herrschenden Religion standen, fehlt es modernen Gesellschaften charakteristischerweise an Deutungsmustern, die die einzelnen Funktionsbereiche und Rollen in verbindlicher Weise übergreifen. Die Leitbilder eines »guten Lebens« – soweit sie überhaupt noch identifizierbar sind – werden immer vielfältiger und unbestimmter. An ihre Stelle tritt die »Mode«, der gerade aktuelle Lebensstil, dessen Vergänglichkeit zunehmend mit einkalkuliert wird.

### **3. Kirche und Religion unter den Bedingungen von Modernität**

Es war weithin geteilte Überzeugung aller aufgeklärten Kreise seit Ende des 18. Jahrhunderts, daß die Religion in ihrer historischen Form der christlichen Konfessionen innerhalb der neuzeitlichen Entwicklungen zum Aussterben verurteilt sei. Damit wurde allerdings das Problem der Religion selbst nicht als erledigt angesehen. Man erwartete vielmehr *neue* Formen der Religion – etwa als Vernunftglaube oder Zivilreligion. Wie bereits einleitend angedeutet, ist es jedoch nicht gelungen, sich auf einen Religionsbegriff jenseits der historischen Religionen zu einigen, was nicht ausschließt, daß neue Formen des Glaubens entstanden sind. Nur inwieweit solche Formen des Glaubens als Religion zu bezeichnen seien – etwa der Marxismus, der Nationalismus oder die Wissenschaftsgläubigkeit –, blieb strittig. Offenbar kommt es auf die Begriffsbestimmung von Religion an, und hier zeigt die kurz skizzierte Begriffsgeschichte sehr unterschiedliche Ausdeutungen, die wenig konvergent sind. Vielleicht läßt sich dieser Befund als Symptom dafür deuten, daß die Sache selbst, auf die der Religionsbegriff historisch verweist, *unbestimmt* geworden ist?

Entgegen den Erwartungen der aufgeklärten Intelligenz haben zudem die christlichen Konfessionen in der sich modernisierenden Gesellschaft überlebt. Mehr noch: Seit der Romantik war im 19. Jahrhundert ein Wiederaufleben religiöser Aktivitäten und eine erneute Polarisierung der Konfessionen zu beobachten, die vor allem unter den Katholiken zu einer äußerst intensiven Identifikation mit der eigenen Kirche führte, die sich gleichzeitig nach den Macht- und Vermögensverlusten durch die Maßnahmen Napoleons organisatorisch und theologisch neu festigte. Durch ihre Selbstinterpretation als »societas perfecta« wie auch durch die erfolgreiche Beanspruchung des Jurisdiktionsprimats wurde sie im Zuge der

Modernisierung ein zwar transnationales, aber gleichzeitig staatsähnliches Gebilde<sup>2</sup>.

Das Ausmaß religiöser Reaktivierung Europas wird vielleicht am deutlichsten in der breiten Missionsbewegung, welche im Zuge der imperialen Kolonisierung weiter Teile der Welt in Gang kam und natürlich geistliches Personal in großem Umfange beanspruchte. Ein weiteres Indiz sind die konfessionell geprägten Parteien und sozialen Bewegungen, die in zahlreichen Staaten Europas, insbesondere den konfessionell gemischten, entstanden.

Der konfessionelle Gegensatz erwies sich nunmehr jedoch nicht mehr als gesellschaftssprengend wie in nachreformatorischer Zeit. Einerseits war die Etablierung des im Prinzip konfessionell neutralen Staatswesens nunmehr weit genug fortgeschritten, andererseits ermöglichte die Aufrichtung eines spezifischen geistlichen Regiments auf transnationaler Basis durch die katholische Kirche eine institutionelle Verselbständigung des religiösen Zusammenhangs, der sich als fundierend auch für die übrigen Konfessionen erweisen sollte, sobald die Trennung von Kirche und Staat durchgeführt wurde.

Die institutionelle Verselbständigung der Religion verlief in verschiedenen Ländern keineswegs gleich, doch läßt sich in fast allen Denominationen spätestens seit Beginn dieses Jahrhunderts eine *fortschreitende Organisierung* beobachten, d. h. die Entstehung bzw. der Ausbau überlokaler Organisationsstrukturen, die allerdings je nach dem Kirchenverständnis der einzelnen Denominationen unterschiedlich gedeutet werden. Während für die katholische Kirche die weltkirchliche Einheit theologisch nahezu unproblematisch ist und daher die Zentralisierungsprozesse schon früh in Gang kamen und bis heute anhalten, bleibt der Prozeß der übergemeindlichen Kirchenorganisation vor allem in den dem reformatorischen Bekenntnis nahestehenden Denominationen theologisch ambivalent. Es sind vor allem praktische Gründe, die zu einem stärkeren Zusammenschluß auf nationaler und übernationaler Ebene drängen. So hat etwa die im Weltkirchenrat sich organisierende ökumenische Bewegung ihre Ursprünge in den Missionskonferenzen von New York (1900) und Edinburgh (1910). Dabei ging es in erster Linie um die Verhinderung konkurrierender Mission verschiedener evangelischer Kirchen in den gleichen Gebieten. *Peter Berger* hat derartige Bestrebungen mit ökonomischen Kartellbildungen verglichen. Auch die EKD und VELKD in der Bundesrepublik Deutschland sind primär als Plattform einer stärkeren Präsenz des deutschen Protestantismus im Nachfolgestaat des Deutschen Reiches zu verstehen, sie weisen keinen klaren Bezug zum reformatorischen Kirchenverständnis auf.

---

2. Vgl. K. Gabriel und F.-X. Kaufmann (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

Mit der für einen Außenstehenden gebotenen Vorsicht möchte ich die Vermutung äußern, daß die in der deutschen evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg in Gang gekommene Diskussion über »Kirche als Institution« mit der praktischen Notwendigkeit der Etablierung selbständiger übergemeindlicher Organisationsstrukturen zusammenhängt. Bis 1918 ersparte das landesherrliche Kirchenregiment der evangelischen Kirche die Probleme, die Napoleon der katholischen Kirche mit der weitgehenden Enteignung der Kirchengüter bereitet hatte, nämlich: sich auf eine eigenständige, d. h. deutlich unpolitische organisatorische und ökonomische Grundlage zu stellen. Nach der Abschaffung der staatlichen Kirchenverwaltung haben – so deutet es zumindest *Georg Picht* – »Bischöfe, Präses und Kirchenleitung die früher dem Landesherrn zukommenden Hoheitsrechte für sich selbst in Anspruch genommen. Hingegen wurde das Territorialprinzip weiterhin beibehalten, obwohl es aus der staatlichen Souveränität des Landesherrn abgeleitet war.« Und *Picht* fährt fort: »Die Bündelung der bisher getrennten Verwaltungsfunktionen des Kirchenregiments und geistlichen Funktionen des kirchlichen Amtes in einer einzigen geistlichen Behörde führte zu einer Klerikalisierung – man könnte fast sagen: einer Rekatholisierung – der evangelischen Landeskirchen, die sich nur durch sehr gewagte und jedenfalls in der Tradition nicht verankerte theologische Konstruktionen mit der reformatorischen Überlieferung verbinden ließ.«<sup>3</sup>

Wie auch immer man zu dieser Deutung im einzelnen stehen mag, ein theologischer Kongreß zum Thema »Charisma und Institution« wird an der Frage nach der theologischen Relevanz sozialer Kirchenstrukturen kaum vorbeikommen. Als Ansatzpunkt könnte dabei der Gedanke dienen, daß die Entfaltung unterschiedlicher Charismen – und hier ist der Charismabegriff nicht primär im *Weberschen*, sondern im paulinischen Sinne zu verstehen – durch die soziale Verfaßtheit der Kirchen begünstigt oder behindert werden kann. Eine Kirchenstruktur, in der bürokratische Organisationsmuster tendenziell dominieren – und dies scheint zum mindesten in der Bundesrepublik für beide Großkirchen der Fall zu sein –, scheint der Entwicklung von beispielsweise prophetischen, mystischen oder kontemplativen Charismen wenig förderlich, während sie mit den Charismen der Predigt, der wissenschaftlichen Theologie oder des diakonischen Dienstes durchaus kompatibel erscheint. Es sind also – und nun benütze ich den *Weberschen* Sinn des terminus – gerade die *charismatischen Charismen*, das »fascinosum tremens« des religionswissenschaftlichen Religionsbegriffs, die sich in der innerkirchlichen Kommunikation heute nur schwer zu entfalten vermögen. Aus der Sicht der Soziologie ist die organisatorische Verselbständigung der Kirchen im Prozeß der Modernisierung keineswegs zufällig. Vielmehr äußert

---

3. *G. Picht: Theologie und Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart und München 1972, S. 34 f.

sich darin eine bemerkenswerte Anpassungsleistung der christlichen Kirchen an die gewandelten Sozialstrukturen der Moderne, in denen dem Prinzip der Organisation auf der Basis formalisierter Mitgliedschaften zentrale Bedeutung zukommt. »Religion« im alltagssprachlichen Sinne wird nun zu einem spezifischen, von den Kirchen als Großorganisationen repräsentierten Bereich von »Gesellschaft«, das Christentum wird nun in der Gestalt verselbständigter, als »Kirchen« bezeichneter Sozialzusammenhänge zu einem *partikulären* Moment des gesamtgesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs, ein Vorgang, den man als »Verkirchlichung des Christentums bezeichnen könnte«<sup>4</sup>.

Die öffentliche Festlegung des Religiösen auf das Kirchliche ist allerdings ein keineswegs unproblematischer Prozeß. Denn entgegen dem theologischen Verständnis des evangelischen und reformatorischen Bekenntnisses und auch der Ekklesiologie des II. Vatikanums orientiert sich das gesellschaftliche Verständnis von »Kirche« mehr und mehr am organisatorischen, sozusagen amtskirchlichen Bestand. »Die Kirchen« – das ist im Gemeinverständnis nicht das Volk Gottes oder das sichtbare Zeichen des Reiches Gottes oder die Gemeinde der Glaubenden, sondern das sind die, welche den Rechtskörper Kirche repräsentieren: die Bischöfe, Superintendenten, Pfarrer oder Pastoren und allenfalls noch die Presbyterien und Kirchenräte. Alle gesellschaftlichen Bereiche, die nicht in unmittelbarem Bezug zu diesen amtskirchlichen Vollzügen stehen, wurden mehr und mehr von religiösen Bezügen freigesetzt – die Entkonfessionalisierung des Schulwesens oder die Entfernung von Kreuzen aus Gerichtssälen sind typische Symptome. Religion wird so sehr zur Privatsache, daß sie öffentlich kaum mehr artikulationsfähig bleibt. Dies hat gravierende Folgen für die Chancen einer Weitergabe des christlichen Glaubens an spätere Generationen. Insbesondere dann, wenn auch der familiäre Raum zunehmend von religiösen Bedeutungen entleert wird – und auch dies liegt in der Konsequenz der neuzeitlichen Differenzierungsprozesse<sup>5</sup> –, schränkt sich das mögliche Lern- und Erfahrungsfeld für christliche Sinngelalte und für etwas, was man als ein Leben aus dem christlichen Glauben bezeichnen könnte, immer mehr auf den amtskirchlichen Raum ein, dessen Binnenstruktur aber keineswegs besonders geeignet erscheint, um die Sinnhaftigkeit christlicher Lebensvollzüge exemplarisch erfahrbar zu machen.

Ein letzter Punkt sei angesprochen: Wenn es zutrifft, daß die Modernisierung des Bewußtseins sich in spezifischer Weise als Wandel von Traditions-

---

4. Vgl. hierzu *F.-X. Kaufmann: Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979.

5. Vgl. *H. Tyrell: Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung*, in: *V. Eid und L. Vaskovics (Hg.): Wandel der Familie – Zukunft der Familie*, Mainz 1982, S. 19–74.

orientierung zu Zukunftsorientierung manifestiert, so ist damit ein Sinnzusammenhang, der seine Verbindlichkeit aus einem zurückliegenden Ursprung und einer die Verbindung zur Gegenwart herstellenden Tradition herleitet, im Kern »unmodern« und damit für ein zeitgenössisches Bewußtsein zumindest zwiespältig, wenn nicht unplausibel. Diese Feststellung sollte keineswegs als Aufforderung mißverstanden werden, die historischen Bindungen des Christentums zu kappen und etwa alles auf die eschatologische Karte zu setzen bzw. von einer modischen Beweglichkeit kirchlicher Verkündigung das Heil zu erwarten.

Zum einen steht es dem Soziologen gewiß nicht zu, hier Ratschläge zu erteilen, und zum anderen ist es ja durchaus eine noch offene Frage, wieweit das Programm der Moderne trägt. Die Modernität ist zwar ein tendenziell dominanter Zug zeitgenössischer Gesellschaften, doch gerade in jüngster Zeit erleben wir ein Wiedererstarken antimodernistischer Strömungen, die ja schon das 19. Jahrhundert seit der Romantik begleitet haben. Zu denken ist dabei nicht nur an die ökologische und z. T. die Friedensbewegung. Auch die Programmatik der Frauenbewegung trägt deutlich antimodernistische Züge. Das wiedererwachte Interesse an Mythen und die verschiedenen Formen sogenannter Jugendreligionen verweisen auf einen auch explizit religiösen Gehalt in den Strömungen des Zeitgeistes, denen allerdings die Kirchen ziemlich hilflos gegenüberzustehen scheinen.

Die in Abschnitt 1 gegebenen Hinweise auf den quasireligiösen Charakter des Gesellschaftsbegriffs sollten das Bewußtsein dafür schärfen, daß im Kontext nachchristlicher Daseinsdeutungen sich ganz ähnliche, erfahrungswissenschaftlicher Kritik nicht standhaltende Bedeutungsüberschüsse finden, wie sie die Theologie für sich immer in Anspruch genommen hat. Die Menschheitsgeschichte ist ein offener Prozeß, in dem viele Kräfte wirksam sind, und diejenigen, die davon überzeugt sind, daß das Magma des Christentums noch nicht verbraucht ist, haben keinen Grund, das Spiel gegenüber dessen derzeitigen Hauptkonkurrenten – der sich zumeist liberal gebenden Wissenschaftsgläubigkeit und dem Marxismus – verloren zu geben. Die historischen Weltreligionen – und hier ist nicht nur an das Christentum, sondern ebenso an den Islam und an den Buddhismus zu erinnern – haben ihre historische Kraft offensichtlich noch nicht verloren, auch wenn sie jenen zentralen Platz, der ihnen unter traditionellen Lebensbedingungen zugewiesen wurde, schon deshalb nicht behaupten können, weil nach dem Umbau der Gesellschaftsstrukturen von segmentärer und schichtmäßiger Differenzierung zu funktionaler Differenzierung, wie es für die neuzeitliche Entwicklung der Vergesellschaftungsformen charakteristisch erscheint, ein solch zentraler Platz gar nicht mehr existiert.

#### 4. Schlußbemerkungen

Es war selbstverständlich im Rahmen dieses kurzen Referates nicht möglich, das mir gestellte Thema erschöpfend zu behandeln. Vieles konnte nur angedeutet, manches überhaupt nicht erwähnt werden. So mußte insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Religion unerörtert bleiben, die unter dem Gesichtspunkt praktischer Theologie natürlich von zentraler Bedeutung ist. In systematischer Hinsicht scheinen mir allerdings die hier angesprochenen Fragen bedeutsamer.

Ich fasse zusammen:

1. »Gesellschaft« ist keine reale Gegebenheit, der sich Religion und Kirche anzupassen haben. »Gesellschaft« ist selbst ein vieldeutiges gedankliches Konstrukt, das auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens in abkürzender Weise verweist. Die Rede von Gesellschaft hat zudem selbst ihren historischen Ort im Kontext modernisierter Sozialzusammenhänge.
2. Ähnliches läßt sich vom Kirchenbegriff vermuten. Die Rede von der Kirche ist eine christentümliche Rede, die im Laufe der Christentumsgeschichte ebenfalls sehr unterschiedliche Ausdeutungen erfahren hat. Heute müssen wir mit einer charakteristischen Dopplung des Kirchenverständnisses rechnen: Es gibt ein durch die teilkirchlichen Traditionen vermitteltes und vornehmlich von Theologen und Kirchenmännern vertretenes Selbstverständnis von Kirche, und es gibt Fremdverständnisse, die Kirche auf das gesellschaftlich sichtbare und Erfahrbare reduzieren. Diese Doppelung des Kirchenverständnisses scheint mir unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht aufhebbar, sowenig wie der partikuläre Status von »Kirche« mit Bezug auf das Gesamt der gesellschaftlichen Zusammenhänge. Theologische Rede von Kirche kann nur verlieren, wenn sie aufgrund dieser Lage auf ihre Eigenständigkeit verzichten wollte. Sie wird aber mißverstanden werden, wenn sie das kirchliche Selbstverständnis allein als das allgemeine setzt. Die gesellschaftliche Verfassung des Christentums in der Form organisierter Großkirchen ist ein auch theologisch nicht zu übersehender Sachverhalt, dem vor allem im Horizont des Themas »Charisma und Institution« zentrale Bedeutung zukommen sollte.
3. Was »Religion« heißt, ist heute im konzeptuellen, im normativen wie im empirischen Sinne unbestimmt geworden<sup>6</sup>. Will man der Rede von Religion heute noch einen bestimmten Sinn geben, so muß »Religion« als problem-anzeigender Begriff verstanden werden. »Religion« verweist auf den von vielen Menschen als problematisch empfundenen Sachverhalt, daß unter

---

6. Für eine ausführlichere Begründung dieser These verweise ich auf mein Referat »Nutzen und Vergeblichkeit empirischer Forschung in der Religionssoziologie« an der Evangelischen Akademie in Loccum, in: Religion und gesellschaftlicher Wandel, Loccumer-Protokolle Nr. 8/1984, S. 175–195.

den spezifischen Bedingungen modernisierter Lebensformen der dominierende Trend des öffentlichen Bewußtseins keine verbindlichen Antworten auf Fragen mehr gestattet, die den Bereich des menschlich Herstellbaren überschreiten. »Erste« und »letzte« Fragen bleiben ohne Antwort, alles bleibt im Vorläufigen, im Überholbaren und damit Vergänglichem. Was die Zukunft bringt, bleibt offen. Die Menschheitsgeschichte, aber auch diejenige der sog. westlichen Gesellschaften, stellt sich dar als offener Prozeß, demgegenüber jede festlegende Rede von »Gesellschaft« oder »Religion« vorläufig und vergänglich wirkt. Im Rahmen dieses offenen Prozesses bleibt die offene Frage, inwieweit die in ihm ja weiterhin lebenden und ihn vorantreibenden konkreten, liebenden und leidenden menschlichen Wesen auf das leidenschaftliche Stellen erster und letzter Fragen werden verzichten wollen oder können. Die Antwort hierauf scheint nicht schicksalhaft oder »gesellschaftlich« vorentschieden, sondern sie ist von ökonomischen, politischen, sozialen und geistigen Bewegungen abhängig, wie sie schon bisher in unvorhersehbarer Spontaneität die Geschichte vorangetrieben haben.