

senen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971; —, Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977; *P. Pasolini*, Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des einzelnen durch die Gesellschaft, Berlin 1978; *R. Pesch*, Von der »Praxis des Himmels«, Graz 1971; *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1973; *J. Schasching*, Kirche und industrielle Gesellschaft, Innsbruck 1960; *E. Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981; *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972; —, Gottesdienst in einer rationalen Welt. Stuttgart/Freiburg 1973; —, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik, München 1979; *O. Schreuder/W. Krammy/E. Walter* (Hrsg.), Gemeindereform – Prozeß an der Basis, Freiburg 1970; *H. Swoboda*, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg 1909; Unsere Hoffnung. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1975; *L. Vaskovics*, Familie und religiöse Sozialisation, Wien 1970; *P. Weiß*, Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Wien 1976; —, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann, Graz 1982; *W. Wessel/R. Kellerhoff*, Faszination Gemeinde. Erfahrung, Besinnung, neue Impulse, Freiburg 1979; *D. Zimmermann*, Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland, Münster 1974 (Diss); *P. M. Zulehner*, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973; —, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahl Christenpastoral, Wien 1974a; —, (Bearb.) Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über »Religion und Kirche in Österreich«. Bearbeitet und interpretiert v. *P. M. Zulehner*, Wien/Freiburg/Basel 1974b; —, Heirat, Geburt, Tod, Wien 1976; —, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979; —, Kirche: Anwalt des Menschen, Wien 1980; —, Auswahlchristen: Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche (Theologische Berichte 10), Zürich/Einsiedeln/Köln 1981, 109–137; —, Leutereligion, Wien 1982a; —, Religion im Leben der Österreicher, Wien 1982b; —, Priestermangel praktisch. Von einer versorgten zur sorgenden Gemeinde, München 1983.

PAUL M. ZULEHNER

## Gesellschaft – Kirche

→ Kirche/Ekklesiologie → Pluralismus/Toleranz → Politische Theologie  
→ Säkularisierung → Theologie der Befreiung

### I. Einführung

Zu allen Zeiten hat sich das kirchliche Selbstverständnis von einer Umwelt abgegrenzt, Kirche also nicht mit der Welt schlechthin identifiziert. Die Namen, unter denen dies geschah, haben jedoch gewechselt, und mit den Namen auch die Sachverhalte, die im Zentrum des Interesses standen. Wenn sich diese Unterscheidung

heute vor allem mit dem Begriffspaar »Kirche und Gesellschaft« verbindet, so ist dies selbst Ausdruck einer bestimmten historischen Konstellation.

Für das frühe Christentum bestand die relevante Umwelt im wesentlichen im heidnischen *Imperium Romanum*. Für das mittelalterliche Selbstverständnis dagegen bildete das *Corpus Christianum* den Horizont, innerhalb dessen *Sacerdotium* und *Imperium* als Differenz von geistlichem und weltlichem Regiment unterschieden wurden. Etwa auf der gleichen Unterscheidungslinie liegt noch die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat im 19. Jh., wengleich hier bereits die Grundlage eines als christlich definierten Vorverständnisses brüchig wurde. Mit der Unterscheidung von Kirche und Gesellschaft sind neue Konnotationen verbunden, die einerseits frühere Unterscheidungen aufnehmen, andererseits aber auch neue, komplexere Perspektiven eröffnen. Sie sind bis jetzt theologisch noch nicht befriedigend aufgearbeitet. Dieser primär sozialwissenschaftliche Beitrag versucht, einige Dimensionen zu verdeutlichen, innerhalb derer eine angemessene Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft bzw. Gesellschaft und Kirche auch theologisch zu entfalten wäre.

1. *Gesellschaft*. Bis zur Mitte des 18. Jh. wurde das Wort »Gesellschaft« überwiegend synonym mit dem Wort »Gemeinschaft« verwendet, und beide bezogen sich auf das gr. *κοινωνία*, das in der lat. Sprache eine Vielzahl von Übersetzungen (*societas*, *communitas*, *consociatio*, *conjunctio*, *communicatio*, *coetus*) gefunden hat. »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« bezeichnen also Formen sozialer Verbundenheit zwischen Menschen, die durch Gleichrangigkeit und nicht durch Herrschaftsbeziehungen (*ἀρχή*) gekennzeichnet sind. Gemäß der aristotelischen Auffassung umgreift die Polis als *κοινωνία πολιτική* die übrigen *κοινωνίαι* (z. B. Familien, Gesellungen der Stadtviertel, des Berufs usw.) im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Diese Grundvorstellung des gesellschaftlichen Zusammenhangs blieb bis an die Schwelle des 19. Jh. erhalten: *κοινωνία πολιτική* wurde dabei als *societas politica*, *societas publica* oder *societas civilis* übersetzt, wobei sich die letztgenannte Bezeichnung seit dem 17. Jh. durchgesetzt hat (vgl. Riedel 1972a, b).

*Societas civilis* meinte hier also den politisch verfaßten gesellschaftlichen Zusammenhang, wobei es eben die jeweilige politische Ordnung ist, die den Zusammenhang überhaupt erst herstellt. Insoweit können wir *societas civilis* sowohl mit »Staat« wie mit

»Gesellschaft« übersetzen, wobei keine dieser Übersetzungen das Gemeinte korrekt wiedergibt, da wir heute unter beiden Begriffen Unterschiedliches verstehen. Entscheidend für das vormoderne Verständnis des gesellschaftlichen Zusammenhangs ist die Einheit von Staat und Gesellschaft im modernen Sinne.

Im 19. Jh. entwickelte sich – vor allem im Anschluß an die Hegelsche Rechtsphilosophie – die Unterscheidung von Staat und (bürgerlicher) Gesellschaft. Mit dieser Unterscheidung sollten die historischen Veränderungen auf Begriffe gebracht werden, die sich aus der Auflösung der feudalen Ordnung und ihrer Ersetzung durch neue Prinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens ergaben. Gesellschaft bezeichnete nunmehr den von staatlicher Herrschaft freigesetzten Raum der Entfaltung der Individuen als Privatperson (*bourgeois*), im Unterschied zu ihrer Beteiligung am Staat als Bürger (*citoyen*).

Da die neue, auf den Grundgedanken des Liberalismus und der Entfaltung des Industriekapitalismus beruhende Gesellschaftsauffassung sehr bald in die Kritik von konservativer wie von sozialistischer Seite geriet, wurde der ideenpolitische Gehalt des Gesellschaftsbegriffs vielfältig und diffus. Die konservative Kritik konstruierte einen Gegensatz von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft«: Sie verstand Gesellschaft als Verfallsform der (vorindustriell/vorrevolutionären) Gemeinschaft. Die sozialistische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft dagegen bemächtigte sich des Gesellschaftsbegriffs auch im Sinne eines Zukunftsprogramms, das nach dem »Absterben des Staates« im Anschluß an die Machtergreifung durch die Arbeiterklasse und die »Vergesellschaftung der Produktionsmittel« zu einem herrschaftsfreien Zusammenleben aller Menschen als freier und gleicher in der kommunistischen Gesellschaft führen sollte.

Wir können daher heute vier Grundbedeutungen des Gesellschaftsbegriffs unterscheiden:

a. Gesellschaft als kategorialer Begriff zur Kennzeichnung aller Formen sozialen Zusammenhangs im Sinne des alten Begriffs der *Koinonia*. In diesem weitesten Sinne ist das Wort weitgehend obsolet geworden, wengleich das Adjektiv »gesellschaftlich« (als Synonym zu »sozial«) noch in diesem Sinne gebraucht wird, und auch der theol. Sprachgebrauch gelegentlich noch darauf rekurriert (Kirche als »Gesellschaft«).

b. Gesellschaft als kategorialer Begriff zur Kennzeichnung des jeweiligen sozialen Gesamtzusammenhangs, unabhängig von des-

sen historischer Ausprägung. In diesem an die alte *societas civilis* erinnernden Sinne wird das Wort heute überwiegend im angelsächsischen und französischen Sprachgebrauch verwendet, der über die Soziologie auch in den deutschen Sprachgebrauch eingedrungen ist (z. B. Nationen als »Gesellschaften«).

c. Gesellschaft als historischer Begriff zur Kennzeichnung spezifisch moderner Formen tendenziell anonymen Zusammenlebens von Menschen im Rahmen einer durch Recht und Staat einerseits, durch Arbeitsteilung und Marktbeziehungen andererseits zu kennzeichnenden Gesellschaftsformation. In diesem Sinne läßt sich der Begriff sowohl retrospektiv (zu »Gemeinschaft«, so im LThK<sup>2</sup>) als auch prospektiv (zu einer »Zukunftsgesellschaft«) kritisch in Beziehung setzen.

d. Gesellschaft als historischer Begriff zur Kennzeichnung des partikulären Moments einer »staatsfreien Sphäre«, im Rahmen der unter (c) angedeuteten modernen Gesellschaftsformation. In diesem Sinne ist »Gesellschaft« ein Begriff der (liberalen) politischen Theorie, die das herrschende Verständnis des politischen und sozialen Zusammenhangs in der Bundesrepublik Deutschland prägt.

2. *Kirche*. Der Name »Kirche« (ursprünglich *κυριακή* = Haus des Herrn) bzw. das gr.-lat. Synonym *ἐκκλησία* – *ecclesia* (ursprünglich Gemeindeversammlung) ist seit der Frühzeit des Christentums der Name, den die Christen selbst zur Bezeichnung ihres Sozialzusammenhangs verwendet haben. Dabei hatte das Wort – wenngleich mit unterschiedlicher Gewichtung – stets einen theologisch-sozialen Doppelcharakter: Es bezeichnete sowohl die realen Christengemeinden (und im Laufe der Geschichte zunehmend ihre institutionellen Zusammenschlüsse) als auch das Verhältnis dieser Gemeinden zu Gott, wie es sich insbesondere aus zahlreichen Bildern des NT ableiten läßt. Der Sprachgebrauch blieb dabei bis weit in die Neuzeit hinein im wesentlichen vor-reflexiv, d. h. das Wort Kirche/Ekklesia tauchte in unterschiedlichen Kontexten auf, ohne daß offenbar ein Bedürfnis bestand, diese vielschichtige Rede-weise zu präzisieren.

Folgende historisch immer wiederkehrende, aber in verschiedenen Epochen unterschiedlich betonte Kontexte lassen sich unterscheiden:

a. Kirche als Gemeinde oder Volk Gottes. Dies ist der biblisch vorherrschende Begriff, in dem der theologisch-soziale Doppelcharakter unmittelbar hervortritt.

b. Ein metaphorischer Sprachgebrauch, der das Verhältnis von

Kirche zu Jesus Christus anhand biblischer Bilder (Tempel, Weinstock, Braut, Leib) als symbolische Beziehung ausdeutet.

c. Kirche als institutionelle Ordnung der Gemeinschaft der Christen, wobei hier im Zuge der kath. Entwicklung das hierarchische Element dieser Ordnung bis zur Erklärung des Jurisdiktionsprimats des Papstes (1870) immer stärker hervortrat.

d. Kirche als Inbegriff eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, der neben religiösen auch politische, kulturelle und ökonomische Beziehungen umfaßt. So wurde im Frühmittelalter bis zum Investiturstreit *ecclesia* zur Bezeichnung der Einheit von Kirche und Reich: Aber auch die *societas-perfecta*-Lehre und die moderne Redeweise von der (oder besser: den) Kirche(n) als gesellschaftlich relevanten Verbänden oder Körperschaften fallen in diesen Kontext.

e. Kirche als rechtlich verfaßte Körperschaft, deren Amtsträger im Rahmen einer positiv-rechtlichen Ordnung befugt sind, im Namen von Kirche zu handeln. Diese Auffassung hat sich zunächst im kath. Raum aus dem Amts- und dem Hierarchiedanken heraus entwickelt, scheint aber in jüngster Zeit unter dem Einfluß allgemeiner Verrechtlichungstendenzen auch im ev. Raum an Bedeutung zu gewinnen.

Wie die Dogmengeschichte zeigt, entwickelte sich erst im 19. Jh. im Anschluß an Bellarmin allmählich eine reflexive Lehre von der Kirche, also der Versuch einer theol. Verständigung über den Zusammenhang der angedeuteten unterschiedlichen Aspekte des Kirchenbegriffs. Dies ist aus wissenssoziologischer Sicht durchaus verständlich: Erst in dem Maße, als sich »Kirche« als spezialisierter religiöser Handlungszusammenhang aus dem integralen Kontext vormoderner Gesellschaftsformationen herausdifferenzierte, entstand das Bedürfnis nach einem spezifisch kirchlichen Selbstverständnis, das deutlich vom allgemein kulturellen Vorverständnis unterschieden ist.

## II. Theologische und soziologische Perspektive

Die Verhältnisbestimmung von »Kirche« und »Gesellschaft« ist notwendigerweise doppelseitig: Es läßt sich sowohl nach dem Verhältnis von Kirche zu Gesellschaft als nach demjenigen von Gesellschaft zu Kirche fragen. Zunächst liegt es nahe, die erstgenannte Frage der Theologie, die zweitgenannte den Profanwissen-

schaften, insbesondere der Soziologie zuzuweisen, doch führt eine solche Entscheidung leicht zu einer Problemverkürzung. Insofern als Kirche ihrem Selbstverständnis nach stets auf das Kommen des Reiches Gottes bezogen ist, und damit kirchliche Wirklichkeit notwendigerweise einer theol. Ausdeutung unterliegt, wird eine soziologische Betrachtungsweise, die Kirche ausschließlich als soziales Phänomen begreift, nur partikuläre Momente kirchlicher Wirklichkeit erfassen. Ebenso wird eine »Theologie der Welt« (oder der Gesellschaft) kaum von sich aus ein dem gesellschaftlichen Selbstverständnis (unter Einfluß seiner wissenschaftlichen Formen) adäquates Weltverständnis entwickeln können. Überdies wird Theologie als Glaubenswissenschaft dazu neigen, die gesellschaftlichen Elemente der kirchlichen Wirklichkeit zu verdrängen, wie umgekehrt die Profanwissenschaften dazu neigen, die von ihnen erkannten Weltelemente als ein geschlossenes Ganzes zu interpretieren, dessen Fragwürdigkeit verdrängt wird. Solange den Begriffen »Kirche« und »Gesellschaft« je ein spezifisches Wissenssystem eindeutig zugeordnet wird, ist es unmöglich, das Verhältnis beider adäquat zu denken, da die Inkongruenz der Perspektiven unvermittelbar bleibt.

Der Beitrag, den die Sozialwissenschaften in diesem Zusammenhang leisten können, ist beschränkter Art. Er ist zudem an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Für ein Kirchenverständnis, das Kirche als ungeschichtliche Wesenheit oder als bloße Gnadengemeinschaft begreift, können sozialwissenschaftliche Einsichten kaum hilfreich, aber auch nicht gefährlich sein. Bemerkenswerterweise hat sich die Religionssoziologie vor allem im Raum des Protestantismus entwickelt, dessen innerliches, uninstitutionelles Kirchenverständnis den Bereich der sichtbaren religiösen Phänomene weit unproblematischer dem relativierenden Zugriff der »profanen« Wissenschaften überließ als das kath. Kirchenverständnis. Dieses dagegen hat seit dem Investiturstreit, d. h. seit der Krise, die eine für das Abendland dauerhafte Ausdifferenzierung von geistlicher und weltlicher Gewalt heraufgeführt hat, am gleichzeitig gnadenhaften und institutionellen Charakter des Kirchenbegriffs festgehalten. Gerade deshalb muß das kath. Denken die Sozialgestalt von Kirche auch als ein theol. Problem aufnehmen.

Die im 19. Jh. aus früheren Quellen entwickelte Lehre von der Kirche als *societas perfecta* (hierzu Listl 1978, 104 ff.) stellt den ersten systematischen Versuch der kath. Ekklesiologie dar, den geistlich-gesellschaftlichen Doppelcharakter von Kirche zu den-

ken. Es ist zu fragen, inwieweit die mit dieser Auffassung verbundenen Konnotationen aus sozialwissenschaftlicher Sicht haltbar sind und inwieweit sie im Rahmen neuerer kirchenamtlicher Aussagen bereits weiter entwickelt wurden (vgl. Böckenförde 1982). Als wesentlicher Unterschied zur *societas-perfecta*-Lehre des 19. Jh. ist dabei ein gesteigertes historisches Bewußtsein hervorzuheben, das heute Theologie und Sozialwissenschaften verbindet. So kann der historische Befund, der Zusammenhang von Kirchengeschichte und Gesellschaftsgeschichte einschließlich der damit zusammenhängenden Wandlungen des jeweiligen Selbstverständnisses, zum Ausgangspunkt einer Vermittlung von soziologischer und theol. Perspektive werden.

Wir gehen dabei von dem Grundgedanken aus, daß »Kirche« und »Gesellschaft« als empirisch gegebene Phänomene nicht zwei Entitäten *sui generis* sind, sondern daß Kirchengeschichte und Gesellschaftsgeschichte eng miteinander verwoben sind. Das ist nicht im Sinne eines Determinismus mißzuverstehen, als ob die religiös-kirchliche Entwicklung im vollen Umfange von profan-gesellschaftlichen Entwicklungen abhängig wäre – oder umgekehrt. Es handelt sich auch nicht um die Vorstellung, daß Kirche und Gesellschaft dasselbe seien. Je nach dem, von welchem der oben unterschiedenen vier Gesellschaftsbegriffe man ausgeht, wird sich vielmehr ein unterschiedliches Verhältnis, nie jedoch ein solches der Identität herausstellen. Es geht also darum, Kirche in der historischen Wandelbarkeit ihrer sozialen Gestaltung in Beziehung zu setzen zu den gleichzeitigen gesellschaftlichen Entwicklungen, an denen sie – bald als treibende Kraft, bald als erleidendes »Opfer der Geschichte« teilhat. »Kirche« und »Gesellschaft« sind also – empirisch gesprochen – Kürzel zur Kennzeichnung zunehmend komplexer werdender Sozialzusammenhänge, deren Verhältnis im Laufe der Geschichte nicht gleichgeblieben ist.

### III. Kirchliches Selbstverständnis und sozialer Wandel

Bereits die frühchristl. Gemeinden bildeten soziale Zusammenhänge eigener Art, die sich zunächst als Mahlgemeinschaften, zunehmend aber auch als eigenständige Kultgemeinschaften und Vereinigungen des wechselseitigen Beistandes konstituierten. Das Christentum hat seine ersten Sozialformen im städtischen Milieu

gefunden, das schon damals durch geringere Grade sozialer Kontrolle sowie durch eine höhere Pluralität der weltanschaulichen Orientierungen und der persönlichen Mobilität gekennzeichnet war als das vorherrschende agrarische Milieu. Diese der gegenwärtigen sozio-kulturellen Situation relativ ähnliche Ausgangskonstellation dürfte für die geringe historische Abnutzung biblischer (insbesondere paulinischer) Gedanken im Vergleich zu späteren Kirchenlehren nicht unwesentlich sein. Das großstädtische Milieu ermöglichte bereits individuelle »Bekehrungen«, aber auch die Aufnahme ganzer Hausgemeinschaften.

Wie es dazu kam, daß sich das Christentum zu einer gesellschaftlichen Macht entwickelte, an der auch die römischen Kaiser nicht mehr vorbeikamen, ist erst teilweise geklärt (hierzu Hernegger 1963; Messelken 1977), doch steht fest, daß die Entwicklung des römischen Papsttums durch das politische Vakuum begünstigt wurde, das der Zusammenbruch des weströmischen Reiches hinterließ. Diese historische Konstellation wurde folgenreich: Für nahezu alle uns bekannten vorneuzeitlichen Gesellschaften gilt, daß politische und religiöse Macht eng miteinander verbunden war, sei es im Sinne einer Priesterherrschaft, sei es (häufiger) im Sinne einer starken Abhängigkeit der Priesterschaften von den weltlichen Machthabern. Das eschatologische Moment der christl. Reich-Gottes-Hoffnung ließ eine Identifizierung von geistlicher und weltlicher Herrschaft theologisch nicht zu, so daß für das Christentum im Unterschied zu allen anderen Weltreligionen eine dualistische Auffassung der irdischen Ordnung maßgebend werden sollte (hierzu Koch 1982).

1. *Elemente der Modernität.* Die Stabilisierung eines spannungsreichen Gleichgewichts zwischen Kaiser und Papst, wie sie sich im abendländischen Mittelalter allmählich entwickelte, war also etwas weltgeschichtlich Neues, dessen kulturgeschichtliche Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Die stabilisierte Spannung zwischen Geistlichem und Weltlichem bzw. zwischen Kleriker- und Laienkultur wurde – zusammen mit den politischen Traditionen der griechisch-römischen Städte – zur wesentlichen Vorbedingung jener strukturellen Differenzierungsprozesse, die zwischen dem 13. und 20. Jh. zu einem sich immer stärker beschleunigenden technischen Fortschritt und sozio-ökonomischen Wandel führten. Als die eigentliche Umbruchzeit, in der die neuen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs klare Formen anzunehmen begannen, gilt das 18. und 19. Jh., wobei der Prozeß allerdings auf einige



westeuropäische Staaten und die Vereinigten Staaten zunächst beschränkt blieb. Erst im 20. Jh., in gewissem Sinne sogar erst seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der damit einhergehenden Liquidierung des Kolonialismus, sind Industrialisierung und Modernisierung zu einer Art weltweitem Programm geworden, von dem allerdings noch keineswegs feststeht, ob es tatsächlich zu einer universalen Verbreitung des westeuropäisch-amerikanischen Gesellschaftstypus führen wird.

Diese auf Grund der spezifischen Dynamik ihres Wirtschaftssystems und der damit ausgelösten sozialen und ökologischen Folgeprobleme häufig als kapitalistisch kritisierte Gesellschaftsformation sieht sich vielmehr neuartigen Bestandsproblemen gegenüber, die zu weiteren Veränderungen und vielleicht auch zu neuartigen Krisen führen können. Zwar ist es im Rahmen der westlichen Gesellschaftsformationen gelungen, durch den Ausbau ihrer Rechtsstaatlichkeit zur Sozialstaatlichkeit die strukturellen Ungleichheiten des privatkapitalistischen Wirtschaftssystems in etwa zu kompensieren, aber die dadurch erreichte Stabilisierung geht mit einer starken Verrechtlichung der Sozialbeziehungen einher, die ihrerseits im Zusammenhang mit der Bürokratisierung und/oder Professionalisierung nahezu aller relevanten gesellschaftlichen Lebensbereiche den Grad der Spezialisierung soweit vorantreibt, daß die gemeinsamen gesellschaftlichen Grundauffassungen immer unbestimmter werden, daß Legalität und Moralität immer weiter auseinandertreten und es den Menschen immer schwerer fällt, ihre eigene Identität in eine feste Beziehung zu kollektiven Identitäten zu bringen. Dies dürfte nachhaltige Folgen für die ethisch-moralische Grundkonstellation der Gesellschaft wie auch für die Stellung der Religion haben.

Eine weitere offenkundige Entwicklungstendenz der jüngsten weltgeschichtlichen Epoche läßt sich als zunehmende wechselseitige Abhängigkeit (Interdependenz) auf Weltebene kennzeichnen. Wahrscheinlich wird die allmähliche Entstehung einer »Weltgesellschaft« auch für die »erste Welt« neue Spannungen und Veränderungen in noch unvorhersehbaren Ausmaßen mit sich bringen. Gesellschaft läßt sich nicht nach der Art einer feststehenden Natur begreifen, sie ist vielmehr nur als Geschichte ihrer eigenen Veränderungen begreifbar, in der sie doch nie aufgeht. Menschliche Vergesellschaftung ist – so könnten wir genauer sagen – ein prinzipiell offener Prozeß, mit Bezug auf den die Sozialwissenschaften keinen kopernikanischen Punkt erreichen können, an dem sie vielmehr

notwendigerweise – bis in die Formen ihrer Theoriebildung hinein – teilhaben.

2. *Konsequenzen für die Kirchen.* Was hier für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung und die Sozialwissenschaften angedeutet wurde, kann auch den religiösen Bereich nicht unberührt lassen. Das gilt zum einen für das wechselseitige Verhältnis der Weltreligionen. Mit zunehmender Interdependenz der internationalen Verhältnisse ist mit einem stärkeren internationalen Zusammenschluß auch der übrigen Religionen zu rechnen, den die kath. Kirche auf Grund ihres universalen Anspruchs und ihrer hierarchischen Struktur schon in der Epoche der Nationalstaaten vorgelebt hat. Wachsende religiöse Interdependenz wird sich dabei gleichzeitig auch durch Wanderungen (z. B. scheint die Islamisierung ganzer Stadtviertel in der Bundesrepublik keineswegs unwahrscheinlich), durch Mischehen sowie durch die bereits zu beobachtende Attraktivität bestimmter Elemente fremder religiöser Herkunft (z. B. östliche Meditationsformen) für die Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften ergeben. Die Weltreligionen werden durch die Entwicklung zur Weltgesellschaft herausgefordert: Es scheint von entscheidender Bedeutung, ob sie sich als integrierende Elemente einer kulturellen Superstruktur internationaler Blockbildungen benützen lassen, oder ob sie zur Integration und Befriedung der Welt als ganzer beitragen werden. Daß dabei neue, aus der Sicht des traditionellen Verständnisses der Einzelreligionen synkretistische Formen von Religion entstehen, und daß gerade dies von den amtlichen Vertretern der Religionen als Bedrohung und als ständige Versuchung eines Rückfalls in einen bloßen Partikularismus erfahren wird, erscheint aus soziologischer Perspektive recht wahrscheinlich. Ein neues Ringen um den authentischen Ausdruck des Religiösen – etwa ein Ringen um die Synthese eines gemeinsamen Dienstes aller Religionen bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Partikularität – erscheint in dieser Perspektive als nahezu unausweichlich.

Vor diesem Hintergrund weltgesellschaftlicher Herausforderungen sollte man auch die konkreteren, eher provinziellen, aber darum nicht weniger bedeutungsvollen Probleme bedenken, die die gesellschaftliche Verfassung des Christentums in den westeuropäisch-nordamerikanischen Ländern betreffen. Nicht nur, weil sie uns unmittelbar angehen, sondern weil auch vieles dafür spricht, daß unsere »Weltprovinz« für die gemeinsame Weltzukunft stärker exemplarischen – oder zum mindesten experimentellen – Charakter trägt als die übrigen Regionen der Welt.

Aus der Spannung zwischen spätmittelalterlicher Kleriker- und Laienkultur hat sich ein Verhältnis von »Kirche« und »Gesellschaft« herausgebildet, das bewußtseinsmäßig durch eine Art Diastase, also die Vorstellung eines Auseinandertretens selbständiger Einheiten zu kennzeichnen ist (vgl. Matthes 1964). Das kommt schon in dem typischen Begriffspaar »Kirche und Gesellschaft« zum Ausdruck. Hierin setzt sich »Kirche« sozusagen gegen den »Rest der Welt« ab, eine an der Identität der eigenen Sozialgestalt orientierte Perspektive, die zwar gerade auch dem Soziologen verständlich, aber dennoch unrealistisch ist. Sie nährt sich katholischerseits noch immer teilweise von der *societas-perfecta*-Lehre, aber sie hat darüber hinaus gesamtgesellschaftliche Ursachen.

Prozesse, die von theol. Seite vor allem unter dem Konzept der »Säkularisierung« oder »Verweltlichung der Welt« thematisiert worden sind, erscheinen aus soziologischer Perspektive primär als Prozesse struktureller Differenzierung und damit einhergehender thematischer Spezialisierung des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs. Im Unterschied zu vormodernen Gesellschaftsformationen, die aus weitgehend gleichartigen Segmenten (z. B. Grundherrschaften oder verwandtschaftlichen Sozialverbänden) zusammengesetzt sind, besteht der Zusammenhang modernisierter Gesellschaftsformen primär durch die wechselseitige Abhängigkeit von auf bestimmte Funktionen spezialisierten Sozialzusammenhängen, an denen die Individuen grundsätzlich sukzessiv, also nicht gleichzeitig beteiligt sind. Auf Grund ihrer institutionellen Verselbständigung, wie sie vor allem in den Staatsverfassungen als Selbstbeschränkung des Staates, als Freiheit von Wirtschaft und Verkehr, als Religions- und Gewissensfreiheit sowie als Schutz von Wohnung und Familie zum Ausdruck kommen, entwickeln Staat, Wirtschaft, Kirche und Familie eine Art »Eigenlogik«: »Für die christliche Tradition impliziert die These von der gesellschaftlichen Differenzierung die Verkirchlichung des Christentums, wie sie gleichzeitig eine Verstaatlichung der Herrschaft, eine Kapitalisierung der Wirtschaft und eine Intimisierung der Familie bedeutet« (Gabriel 1980, 205). Das Religiöse wird also zu einer »Sinnprovinz unter anderen«, es wird zu einem bestimmten Element des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhangs, stellt diesen jedoch nicht mehr unmittelbar her. Diese thematische Bestimmtheit hat ihren sozialen Grund in der organisatorischen Verselbständigung der religiösen Bezüge im Bereich dessen, was im allgemeinen Sprachgebrauch »Kirche« heißt.

Der seit dem Hochmittelalter offenkundige universale geistliche Herrschaftsanspruch des Papsttums verdeckt für das heutige kirchliche Bewußtsein immer noch, daß »Kirche« als ein organisierter hierarchischer Sozialzusammenhang im wesentlichen im 19. Jh. entstanden ist (vgl. Gabriel/Kaufmann 1980). Erst die Liquidierung der auch die religiösen Funktionen einbeziehenden feudalen Strukturen ermöglichte die Stabilisierung einer ultramontanen Orientierung des Episkopats (dank der Konkordate), die Abhängigkeit des Weltklerus von den Bischöfen (infolge der Abschaffung von Pfründen und Benefizien) und eine hohe Identifikation mit der »hierarchischen Kirche« durch den kath. Volksteil (durch politische Diskriminierung seitens der Regierenden). Solange diese Diskriminierung anhält (wie heute z. B. in Polen) kann damit gerechnet werden, daß dieser kirchenzentrierte Sozialzusammenhang auch in hohem Umfange nicht primär religiöse Funktionen mit erfüllt. In dem Maße, als die sozialen Bedingungen für eine konfessionsspezifische Vergesellschaftung entfallen, ist auch im kath. Bereich mit einer thematischen Reinigung, d. h. mit einer aufs Religiöse konzentrierten Kirchenbeziehung zu rechnen, was gleichzeitig zu einer moralischen Herausforderung, ja Überforderung der in sich ja keineswegs nur religiös strukturierten »Amtskirchen« führen kann. Mit dem Nachlassen der selbstverständlichen sozialen Akzeptanz der kirchlichen Hierarchie gerät diese auf Grund ihres eigenen Selbstverständnisses leicht unter widersprüchliche Handlungsansprüche, denen sie nicht genügen kann (Kaufmann 1979). Dies dürfte mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu einer erneuten Veränderung von Struktur und Selbstverständnis der kirchlichen Sozialzusammenhänge führen.

3. *Autonomie und Abhängigkeit.* Die sozialen Formen, die für die Tradierung des Christentums von entscheidender Bedeutung waren, haben sich im Laufe der Jahrhunderte ebenso gewandelt wie die geographischen Regionen, innerhalb derer neue, zukunftsweisende Sozialformen zuerst gefunden und praktiziert wurden (vgl. Dempf 1972). Daß diese häufig mit Gravitationszentren politischer oder ökonomischer Macht zusammenfielen, zeigt, wie wenig die Christentumsgeschichte von der allgemeinen Geschichte getrennt werden kann.

Was als Christentumsgeschichte sichtbar wird, ist nie auf der Höhe der Idee oder Botschaft des christl. Glaubens, dessen Verbreitung vielmehr in hohem Maße von z. B. politischen und ökonomischen Faktoren abhängig und mit deren Grausamkeit oder Indif-

ferenz verstrickt bleibt. Oft wurde die Grausamkeit historischer Ereignisse durch die religiösen Leidenschaften noch erhöht (vgl. Mirgeler 1969).

Die nachreformatorische Polarisierung eines institutionellen und eines personalen Christentums führt aus soziologischer Sicht zu gleichermaßen verfehlten Schlußfolgerungen: Ein Christentum bloßer Innerlichkeit ist historisch nicht tradierbar, ebenso wenig aber auch ein institutionelles Christentum, das Verstand und Gemüt nicht mehr zu ergreifen und zu neuen Formen des Handelns zu motivieren vermag.

Durch die den Modernisierungsprozeß begleitende strukturelle Differenzierung von Gesellschaft und die damit einhergehende Verkirchlichung des Christentums ist eine neue Konstellation entstanden. Christl. Traditionsbestände und Sinngehalte konzentrieren sich nunmehr ausschließlich in demjenigen institutionellen Bereich, der als spezifisch religiöser anerkannt ist, nämlich den Kirchen. Dagegen sind die übrigen gesellschaftlichen Bereiche (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, Familie) organisatorisch und thematisch von religiösen Bedeutungen »befreit« worden. Auf den ersten Blick erscheint damit auch eine Befreiung des Christentums selbst von sonstigen gesellschaftlichen Rücksichten gegeben. In der Tat ermöglichen Religions- und Kirchenfreiheit heute ein historisch seltenes Maß an Autonomie der Religionsgemeinschaften – aber auch der Individuen von den organisierten Formen der Religion.

Die institutionelle Entflechtung des religiösen Bereichs ermöglicht gleichzeitig neue Formen der Autonomie und der Abhängigkeit. Denn in weit stärkerem Maße als in den Jahrhunderten seit Abschluß der christl. Missionierung Europas wird die nunmehr verselbständigte »Kirche« für die Tradierung des Christentums von den Leistungen ebenfalls verselbständigter Teilsysteme abhängig, für die die christl. Thematik systemspezifisch nahezu irrelevant geworden ist. Diese Abhängigkeit ist im wesentlichen vermittelt durch die mehrfachen sozialen Verflechtungen der Gläubigen – oder neutraler: Kirchenmitglieder. Die Gewinnung neuer und überzeugter Christen muß nun in weit höherem Maße als je zuvor von der kirchlichen Organisation selbst geleistet werden, da die religiöse Sozialisation insbesondere durch die Familie rasch zurückgeht (vgl. Kaufmann/Stachel 1980; Tyrell 1982). Es scheint aber eine offene Frage, inwieweit die heute vorherrschenden kirchlichen Organisationsformen für die Gewinnung – oder sagen wir härter: Missionierung der nachwachsenden Generationen – geeignet sind.

#### IV. Modernität und Glaube

Das Maß an Sympathie, das Sozialwissenschaftler für jeden sozialen Gegenstand aufbringen müssen, den sie angemessen verstehen wollen, ist ohne jede gläubige Identifikation erreichbar. Sofern eine solche Identifikation vorhanden ist, muß sie sogar neutralisiert, eingeklammert werden, weil sonst zu befürchten steht, daß die Ambivalenzen des Gegenstandes nicht genügend zur Geltung kommen. Das *et si Deus non daretur* steht am Anfang des modernen wissenschaftlichen Erkennens.

Die Unterscheidung von Binnenperspektive und Außenperspektive sozialer Phänomene wird zu einem notwendigen Erfordernis in hochdifferenzierten Gesellschaften – auch für die Ekklesiologie (vgl. Kaufmann u. a. 1982). Insofern hier der gesellschaftliche Zusammenhang nicht mehr im Sinne einer totalisierenden Einheit, sondern nur noch als Interdependenz relativ autonomer Teilsysteme adäquat gedeutet werden kann, gerät jeder soziale Zusammenhang zu etwas, das von innen, d. h. vom Selbstverständnis seiner Angehörigen, und von außen, d. h. von der Wahrnehmung seiner Äußerungen und Wirkungen her interpretiert werden kann. Dies hat zu nachhaltigen Veränderungen der Wahrheitsfrage geführt.

Die gesteigerte Komplexität der sozialen Verhältnisse in der Moderne steigert die Möglichkeiten einer Individualisierung des Glaubens. Natürlich gab es zu allen Zeiten ein »Auswahlchristentum« (hierzu: Zulehner 1974): Klerus und erst recht Laien kannten etwa im »christl. Mittelalter« nur einen Bruchteil dessen, was uns heute als christl. Tradition verfügbar ist. Aber die »Auswahl« erfolgte früher weit stärker durch die sozialen Strukturen, die nur ein beschränktes, kollektiv verarbeitbares inhaltliches Angebot zuließen. Das grundsätzlich Neue liegt in der Breite der zugänglichen christl. Tradition für jedermann, so daß nun jeder einzelne (oder auch kleine soziale Gruppen wie Familien, Basisgemeinden, religiöse Gemeinschaften etc.) eine Auswahl treffen müssen, wenn überhaupt irgendwelche Inhalte glaubensrelevant werden sollen.

Dies geschieht normalerweise recht spontan – glaubwürdig ist, was ergreift: Die liebende Zuwendung eines Menschen, ein Schriftwort, eine kultische Gemeinschaftserfahrung, ein Martyrium, ein Gedicht oder die Stille eines Gotteshauses oder der Natur, um nur einige exemplarische Erfahrungshorizonte des Religiösen zu nennen (vgl. Schillebeeckx 1980; Casper 1980). All diese individuellen

Erfahrungen werden aber christlich zurechenbar nur durch die sie übergreifende Tradition, die nicht nur in Büchern, Kunstwerken und sonstigen Artefakten aufbewahrt, sondern vor allem – in wie ausgewählter Weise auch immer – durch sich als Christen mitteilende Menschen präsentiert und repräsentiert wird. Kirche als Institution und sozialer Zusammenhang ist der gesellschaftliche Ort, wo sich solches heute am leichtesten ereignet. Oder sollten wir besser sagen, daß Kirche überall dort ist, wo solche Mitteilung sich tatsächlich ereignet (vgl. Mt 18,20; Joh 15,16f.)?

Diese Prozesse der Vermittlung und Aneignung des Christentums stehen jedoch stets in einem größeren Horizont, den notwendigen gesellschaftlichen Verflechtungen des Christentums. Es handelt sich hierbei aber nicht um statische Verhältnisse, sondern um das fortgesetzte Bemühen, aus dem Geist des Christentums plausible Antworten auf soziale Veränderungen zu finden, deren Wert und Richtung auch unter Christen zumeist umstritten sind. Die Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse wird dabei notwendigerweise auch innerkirchliche Spannungen erzeugen und damit verdeutlichen, daß soziale Bewegungen nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb von Kirche konstitutives Moment der Geschichte ist. Daß Kirche unter der Verpflichtung zur Einheit (allerdings nicht der Einheitlichkeit!) steht, markiert die Grenze, die Widerstand und Anpassung zu respektieren haben.

G. Alberigo (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982; E.-W. Böckenförde, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg 1973; —, Staat – Gesellschaft – Kirche: ChGimG 15, 5–120; P.-T. Camelot, Die Lehre von der Kirche, Väterzeit bis ausschließlich Augustinus: HDG III.3b; B. Casper, Alltagserfahrung und Frömmigkeit: ChGimG 25, 39–72; Y. Congar, Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum abendländischen Schisma: HDG III.3c; —, Die Lehre von der Kirche vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart: HDG III.3d; A. Dempf, Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen, München 1972; P. V. Dias, Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert: HDG III.3a; K. Gabriel, F.-X. Kaufmann (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980; G. Gorschek (Hrsg.), Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München 1976; J. Hach, Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg 1980; R. Hernegger, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche, Olten/Freiburg 1963; H.-W. Heßler (Hrsg.), Protestanten und ihre Kirche, München 1976; U. Hommes (Hrsg.), Gesellschaft ohne Christentum?, Düsseldorf 1974; A. Houtart/A. Rousseau, Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? München/Mainz 1973; W. Kasper, Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1970; F.-X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg i. Br. 1973; —, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung

des Christentums, Freiburg i. Br. 1979; —/G. Stachel, Religiöse Sozialisation: ChGimG 25, 117–164; — u. a., Kirche: ChGimG 29, 67–188; T. Koch, Gesellschaft und Reich Gottes: ChGimG 28, 5–60; K. Lehmann, Gemeinde: ChGimG 29, 5–65; J. Listl, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft. Berlin 1978; T. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg 1963; H. Ludwig, Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung, München/Mainz 1976; H. Maier, Kirche und Gesellschaft, München 1972; H. Marré, Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart, Essen 1982; J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964; —, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek bei Hamburg 1967; —, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek bei Hamburg 1968; K. Messelken, Zur Durchsetzung des Christentums in der Spätantike. Strukturell-funktionale Analyse eines historischen Gegenstandes: KZfSS 29 (1977) 261–294; J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977; P. Mikat, Kirche, Gesellschaft, Staat: E.-W. Böckenförde (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976, 304–316; — (Hrsg.), Kirche und Staat in der neueren Entwicklung, Darmstadt 1980; A. Miregeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum, Freiburg i. Br. 1969; M. Riedel, Gesellschaft, bürgerliche: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, 1972a, 719–800; —, Gesellschaft, Gemeinschaft, ebd. 1972b, 801–862; E. Schillebeeckx, Erfahrung und Glaube: ChGimG 25, 73–116; A. Schwan, Pluralismus und Wahrheit: ChGimG 19, 143–211; F. H. Tenbruck, Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft: Spricht Gott in der Geschichte?, Freiburg 1972, 9–94; H. Tyrell, Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung: V. Eid/L. Vaskovics (Hrsg.), Wandel der Familie – Zukunft der Familie, Mainz 1982, 19–74; R. Wegener, Staat und Verbände im Sachbereich Wohlfahrtspflege. Eine Studie zum Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft im politischen Gemeinwesen, Berlin 1978; H. Zacher, (Hrsg.), Kirche und Politik. Ein notwendiges Spannungsfeld in unserer Demokratie. Düsseldorf 1982; P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien 1974.

FRANZ-XAVER KAUFMANN

## Gewissen/Verantwortung

→ Freiheit → Ethik → Menschenwürde/Menschenrechte

Es scheint heute leichter, im Sinne einer Problemindikation vom Gewissen zu reden, als im Sinne einer allgemeingültigen Definition. Dies liegt nicht nur an der unterschiedlichen Thematisierung des Gewissensphänomens in den einzelnen anthropologischen Spezialdisziplinen, sondern an der schwierigen Balance der Verantwortung zwischen persönlicher Entscheidung und objektiver Orientierung. Schon wenn man die von Max Weber beobachtete Differenz