

Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie

Zur kulturellen und gesellschaftlichen
Physiognomie Europas¹

von *Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

Über „Probleme und Aporien“ soll ich sprechen, welche „Herausforderungen für Kirche und Theologie“ darstellen, und ich las weiter im Programmwurf: „Im Vortrag des Soziologen sollten die bedeutenden kulturellen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse charakterisiert werden, die sich auf dem Boden des modernen Europa im Verlauf der vergangenen vierzig Jahre in unterschiedlicher Form für West- und Zentral-Osteuropa zugetragen haben.“² Lassen Sie mich mit einer kurzen Skizze dieser jüngsten Entwicklungen beginnen, um von da aus allmählich zu den Herausforderungen, Problemen und Aporien vorzudringen, denen sich Kirche und Theologie heute in Europa gegenübersehen.

1. Der Ost-West-Gegensatz und sein Ende

Bereits während der verschiedenen Verhandlungen der späteren Siegermächte zwischen den Konferenzen von Teheran (November 1943) und Jalta (Februar 1945) wurden die Grenzen der bis zum Jahre 1989 stabilen europäischen Einflußsphären zwischen der Sowjetunion einerseits und den Vereinigten Staaten sowie Großbritannien andererseits festgelegt. Was sich in der Folge entwickelte und durch den „Eisernen Vorhang“ symbolträchtig dokumentiert wurde, war der Versuch, eine bis dahin gemeinsame Geschichte Europas auf getrennten Wegen fortzuführen. Es entstand eine im wesentlichen mit ideologischen Differenzen sich legitimierende politische und ökonomische Konkurrenzsituation zwischen Ost und West, zwi-

¹ Im Gedenken an meinen Bruder, *P. Ludwig Kaufmann SJ* (1918–1991).

² Vgl. Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie 1 (1990) Heft 1, 33.

schen Kapitalismus und Sozialismus – so sahen es die einen, zwischen freiheitlicher Gesellschaftsordnung und Totalitarismus – so sahen es die anderen; eine neutrale Bezeichnung der Konfliktparteien existiert bis heute nicht. Es entstanden durch Einparteienherrschaft und zentrale Wirtschaftslenkung gekennzeichnete Regime im Osten, durch politischen Pluralismus und Marktwirtschaft gekennzeichnete Regime im Westen, die sich beide als demokratisch bezeichneten und ihren Völkern Wohlstand und soziale Sicherheit versprachen. Erreicht werden sollte dies durch eine forcierte Industrialisierung, d. h. durch technische Fortschritte, durch Modernisierung traditionaler Produktionsformen und durch Steigerung der Arbeitsproduktivität. Dem lagen im wesentlichen dieselben Technologien zugrunde, deren wissenschaftliche Grundlagen bereits durch die Forschungsanstrengungen während des Zweiten Weltkriegs entdeckt worden waren.

Was uns hieran für heute allein interessieren soll, ist der Umstand, daß beide Gesellschaftsformationen ähnliche Ziele mit ähnlichen technischen Mitteln, aber mit unterschiedlichen Ideologien und institutionellen Lösungen verfolgten. Im Osten beanspruchte die herrschende Ideologie eine zentralistische, hierarchische und umfassende Steuerung der sozialen Verhältnisse, während im Westen die liberalen Grundsätze einer durch Freiheitsrechte gewährleisteten rechtlichen Selbstbegrenzung des Staates, der Autonomie von Wirtschaft, Wissenschaften und Religion und die kompensatorische soziale Absicherung der sozialen Risiken das Grundmuster der Entwicklung bildeten. Dabei hat sich das westliche Entwicklungsmuster im großen und ganzen als erfolgreich, das östliche dagegen als ungeeignet erwiesen.

Halten wir einen Augenblick inne und hinterfragen diese Selbstverständlichkeit: Was heißt hier *erfolgreich*? Es bedeutet im wesentlichen die vergleichsweise friedfertige Anpassung Westeuropas an die gewandelte Weltlage, insbesondere die Entkolonialisierung der Dritten Welt und das Gewinnen eines eigenständigen Status zwischen den beiden Supermächten, der in der dynamischen Entwicklung zu einer supranationalen europäischen Gemeinschaft heute seinen Niederschlag findet. Diese internationale Entwicklung wäre nicht möglich gewesen ohne einen hohen Grad an innenpolitischer Stabilität und ein kräftiges, im historischen Vergleich vermutlich einmalig starkes und langfristiges Wirtschaftswachstum. Beides wurde vermittelt durch eine Politik des verbesserten sozialen Schutzes und der Förderung sozialer Teilhabe breiter Bevölkerungs-

schichten am wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritt. Dies bedeutete insgesamt einen Zuwachs an Handlungschancen für jedermann, insbesondere auch für die Frauen, ein Wachstum an Freiheit, Friede und Gerechtigkeit. An diesem insgesamt positiven Urteil können auch die neu entstandenen oder zumindest neu ins öffentliche Bewußtsein getretenen Probleme der Umweltbelastung, von Hunger und Not in großen Teilen der Welt und die anscheinend zunehmenden psychosozialen Probleme und Orientierungskrisen in Europa selbst (auf die zurückzukommen sein wird) nichts ändern. Gegen allen Kulturpessimismus ist zunächst einmal die erstaunliche Leistung einer bald 50jährigen Epoche innen- und außenpolitischen Friedens sowie wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts anzuerkennen, welche allerdings – dies sollte bei aller heute notwendigen Abgrenzung nicht vergessen werden – nicht eigentlich eine Pax Europae, sondern eine Pax Americana gewesen ist, die auf die von Präsident *Roosevelt* in einer Botschaft an den Kongreß im Januar 1941 verkündeten und in der Atlantik-Charta des gleichen Jahres verbindlich gewordenen Kriegsziele der Alliierten zurückgeht.

Auf der anderen Seite stand die durch die stalinistische Vernichtung aller inneren Opposition und die Herrschaft der KPdSU monolithisch gewordene Sowjetunion, welche ihre primitiven Herrschafts- und Wirtschaftsformen den übrigen Ländern des Ostblocks aufzwang. Primitiv waren diese Wirtschafts- und Herrschaftsformen deshalb, weil sie auf Befehl und Zwang aufgebaut waren und *nicht mit den kreativen Möglichkeiten menschlicher Freiheit rechneten*. Der noch zu erörternde Modernisierungsprozeß läßt sich zentral als progressiv wirksame Erweiterung des real Möglichen verstehen, und eine solche Gesellschaftsordnung läßt sich nur durch zunehmend komplexer werdende umweltoffene Strukturen stabilisieren. Zwar vermochte das zentralistische Regime noch die Probleme des industriellen Wiederaufbaus der Nachkriegszeit einigermaßen zu bewältigen, aber in dem Maße, als die Modernisierung von der industriellen in die post-industrielle Phase überging, als Organisationsleistungen, Wissen und soziale Dienstleistungen statt der Industrieprodukte zu entscheidenden Parametern des gesellschaftlichen Fortschritts wurden, konnten die Tonnenideologie und der Führungsanspruch der Partei mit der internationalen Entwicklung nicht mehr mithalten, so daß mit dem Plausibilitätsverlust der kommunistischen Ideologie auch das System des real existierenden Sozialismus mehr und mehr degenerierte.

Wir stehen heute am Ende eines weltgesellschaftlichen Großexpe-

riments mit einem unerwartet eindeutigen Ausgang, das die marxistische Ideologie nicht nur in der Praxis, sondern auch in ihren Grundlagen widerlegt hat. Angesichts des Rohstoffreichtums der Sowjetunion und der Industriepotentiale in der ehemaligen DDR und der Tschechoslowakei waren am Ende des Zweiten Weltkriegs die Chancen für die Entfaltung der Produktivkräfte im Ostblock nicht wesentlich verschieden von denjenigen in Westeuropa. Es ist die unterschiedliche Entwicklung der Produktionsverhältnisse, also der *institutionellen* Ausgestaltung von Politik und Wirtschaft, welche den Unterschied ausmacht. Die Differenzen in der Basis waren somit weit geringer als diejenigen des institutionellen und ideellen Überbaus. Wahrscheinlich wird sich dem historischen Rückblick das Großexperiment des Sozialismus als gescheiterte Variante des Modernisierungsprozesses darstellen, eine Variante, die sich charakteristischerweise nicht in den in Westeuropa gelegenen Zentralregionen der Modernisierung, sondern nur in ihrer östlichen Peripherie und unter dem Einfluß eines Großreiches durchsetzen konnte, das in wesentlichen Hinsichten andere historische Wurzeln hatte und nicht zuletzt aus religiösen Gründen nur in lockerer Verbindung mit der abendländischen Entwicklung stand.

2. Veränderungen im Stellenwert des Christentums

Werfen wir nunmehr einen kurzen Blick auf das Schicksal des Christentums in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg. Im Westen waren die Kirchen trotz ihres recht bescheidenen Widerstands gegen den Faschismus gestärkt aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangen. Gerade in der Epoche des Wiederaufbaus spielten sich als christlich bezeichnende Parteien eine erhebliche Rolle in den meisten Ländern Kontinentaleuropas, und in vielen von ihnen getragenen Entscheidungen sind auch durchaus Momente erkennbar gewesen, die sich auf Inspirationen aus der katholischen Soziallehre oder der evangelischen Sozialethik zurückführen lassen. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: Im international vergleichenden Studium der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung, welche ja ein dominierendes Moment der Nachkriegsepoche gewesen ist, stellt sich heute deutlich ein besonderes christlich-demokratisches Modell des Wohlfahrtsstaates heraus, das sich einerseits vom staatszentrierten, uniformistischen und egalitären Modell skandinavischer Prägung, andererseits vom sogenannten residualen, d. h. lediglich die größten Armutsrisi-

ken staatlich absichernden und im übrigen die Lebenschancen der freien Konkurrenz überlassenden US-amerikanischen Modell unterscheidet. Das christlich-demokratische Sozialstaatsmodell ist gekennzeichnet durch die Anerkennung einer staatlichen Verantwortung für *alle* Bevölkerungsgruppen, aber ohne den egalitären Umverteilungsanspruch des skandinavischen Modells. Der Staat übernimmt hier im wesentlichen *subsidiäre* Funktionen zur Sicherung der Wohlfahrtsproduktion, welche in erster Linie durch die Familie und die Marktwirtschaft, in zweiter Linie durch ein sich selbst verwaltendes, gegliedertes System sozialer Sicherungseinrichtungen gewährleistet werden soll.³

Auch die kirchliche Aktivität erreichte in Westeuropa in der Nachkriegszeit neue Höhepunkte. Leider verfügen wir für die meisten Länder über keine verlässlichen statistischen Daten, um die im historischen Vergleich anormal hohe kirchliche Beteiligung der Nachkriegsepoche überzeugend zu beweisen, welche jedoch zumindest für den Katholizismus aus zahlreichen Länderstudien indirekt hervorgeht.⁴ Ich beschränke zur Veranschaulichung meine Darstellung auf den Fall der beiden deutschen Staaten, der durch *Karl Gabriel* gut aufgearbeitet worden ist.⁵

Gabriel unterscheidet für die Bundesrepublik Deutschland drei Phasen der kirchlichen Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg, von denen die erste bis 1967, die zweite von 1968 bis ca. 1980 und die dritte seither dauert. Anhand der Kirchenaustrittsstatistik der evangelischen Kirche läßt sich zeigen, daß es seit 1918 – erst ab diesem Zeitpunkt wird der Kirchenaustritt nicht nur rechtlich, sondern auch faktisch möglich – keine ähnliche Phase sinkender und geringer Austrittshäufigkeit gegeben hat wie in den Jahren zwischen 1950

³ Vgl. *K. van Kersbergen*, Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Post-War Settlement of the Welfare State. Thesis European University Institute, Florenz 1991.

⁴ Vgl. insbesondere die Berichte über Frankreich (*H. Madelin*), Belgien und Niederlande (*K. Dobbelaere*), Italien (*P. F. Furlong*), sowie die deutschsprachigen Länder (*K. Gabriel* und *F.-X. Kaufmann*) in: T. M. Gannon (Hrsg.), World Catholicism in Transition, New York – London 1988.

⁵ Vgl. *K. Gabriel*, Von der „vordergründigen“ zur „hintergründigen“ Religiosität: Zur Entwicklung von Religion und Kirche in der Geschichte der Bundesrepublik, in: R. Hettlage (Hrsg.), Die Bundesrepublik – Eine historische Bilanz. München 1990, 255–279; *ders.*, Die Nachkriegsgenerationen und die etablierte Religion in Deutschland. Beitrag zur XXI. Internationalen Konferenz der Religionssoziologen (C.I.S.R.) in Dublin, 1991. Vgl. ferner zahlreiche Beiträge in: F.-X. Kaufmann und B. Schäfers (Hrsg.), Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde Sonderheft 5, Opladen 1988.

und 1967. Ab 1968 schnell die Kirchenaustrittsziffer sprunghaft auf etwa den fünffachen Wert in die Höhe und verharrt seit 1980 auf einem mittleren Niveau. Für die katholische Kirche sind entsprechende Daten erst ab 1953 verfügbar und zeigen – allerdings auf einem weit geringeren Niveau der Austrittsneigung – eine ähnliche zeitliche Tendenz. Die regelmäßige Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst betrug bei den Katholiken in den 50er und 60er Jahren mehr als 50%, bei den Protestanten 10 bis 15%, bei einer recht gleichmäßigen Beteiligung aller Altersstufen und beider Geschlechter. „In der kirchlichen Ritualpraxis am Lebensende war beinahe die gesamte Bevölkerung integriert, aber auch die Taufbereitschaft und die Teilnahme an der kirchlichen Eheschließung gehörte für die große Mehrheit der Bevölkerung zum ‚normalen‘ Verhaltensrepertoire an den Lebenswenden.“⁶ „Zwischen 1968 und 1973 verlor die katholische Kirche knapp ein Drittel ihrer regelmäßigen Gottesdienstbesucher. Unter den 16- bis 29jährigen war es beinahe die Hälfte. Auf dem niedrigeren Niveau der protestantischen Kirchenbesucherzahlen spielte sich in diesem Zeitraum ziemlich genau dasselbe ab.“⁷ In den 80er Jahren scheint der Gottesdienstbesuch auf einem noch deutlich geringeren Niveau in etwa stabil zu bleiben.

Für die DDR läßt sich zeigen, daß insbesondere der Anteil der evangelischen Kirchenmitglieder zwischen 1950 (81%) und 1990 (ca. 23%) drastisch zurückgegangen ist. Bei den Katholiken, die sich schon früh aus dem gesellschaftlichen Leben der DDR zurückzogen und eine größere Widerstandsfähigkeit gegenüber der staatlichen Repression zeigten, ging der Anteil nur von 6% auf knapp 5% zurück. Allerdings „bezahlen die Katholiken ihre größere Stabilität mit einer äußerst marginalen gesellschaftlichen Position ohne jegliche Ausstrahlung nach außen“⁸. Für die Gegenwart zeigen Untersuchungen von Köcher (1990) und Pollack (1991), daß die Austrittsneigung in den letzten Jahren nachgelassen hat, daß aber 70% der 16- bis 29jährigen und 50% der 30- bis 44jährigen nie Mitglied einer Kirche gewesen sind. Wenn in der evangelischen Kirche der Mitgliederverlust andauert, so ist dies im wesentlichen auf die Überalterung der Kirchenmitglieder und nicht auf Austritte zurückzuführen. Allerdings gestatten die verfügbaren Zahlen noch nicht, die Auswir-

⁶ Gabriel in: Hettlage, a. a. O., 258 f.

⁷ Ebd., 263.

⁸ Gabriel, Paper Dublin, a. a. O., 3.

kungen der jüngst in den neuen Bundesländern eingeführten Kirchensteuerpflicht auf die Austrittsneigung zu erfassen.

Was die kirchlichen Passageriten betrifft, so genießen sie nach wie vor eine hohe Akzeptanz unter den Kirchenmitgliedern: Selbst bei den unter 30jährigen bejahen etwa drei Viertel der Protestanten und vier Fünftel der Katholiken die kirchlichen Riten der Taufe, Trauung und Beerdigung. Gabriel schließt daraus: „Vornehmlich aus den Passageriten beziehen demnach die beiden volkskirchlichen Systeme in der Bundesrepublik ihre relative Stabilität.“⁹

Verlassen wir diese statistische Beschreibung der „vordergründigen Religiosität“, so wird das Bild unschärfer, aber eben *diese zunehmende Unschärfe ist gleichzeitig eine Tendaussage*. Auch unter den Kirchenangehörigen, ja sogar unter den durch hohe Gottesdienstteilnahme zu kennzeichnenden kirchentreuen Katholiken und Protestanten scheint die traditionelle Homogenität religiöser Orientierungen mehr und mehr abhanden zu kommen und einer Pluralisierung der individuellen Religiosität Raum zu geben. Aber auch der öffentliche Konsens über Religion wird brüchig, wobei sich im öffentlichen Bewußtsein immer mehr die zunächst von Sozialwissenschaftlern vertretene Einsicht durchsetzt, *daß gesellschaftliche Religion nicht mehr mit dem von den Kirchen Vertretenen identisch gesetzt werden kann*. Zwar hat die ökumenische Bewegung der Nachkriegszeit und dann vor allem auch das Zweite Vatikanische Konzil dazu beigetragen, daß in der Öffentlichkeit der meisten Länder Westeuropas die Katholiken nicht mehr diskriminiert werden und die vorherrschende Auffassung über den gesellschaftlichen Ort von Religion alle vertretenen christlichen Bekenntnisse umfaßt. Und empirische Untersuchungen weisen darauf hin, daß heute weit weniger die Konfessionszugehörigkeit als das Maß der kirchlich-religiösen Bindung verhaltensbestimmend wirkt in Fragen wie Bejahung von Ehe und Kindern, Ablehnung der Abtreibung und ähnlichen religiös besetzten Themen. Aber der offenkundige Rückgang an christlichen Überzeugungen und auch an christentumbezogenem Wissen wie schließlich an kirchlicher Praxis wird heute nicht mehr unvermittelt als Religionsverlust interpretiert. Insbesondere im Begriff der „Zivilreligion“, aber auch in der Diskussion um neue religiöse Bewegungen und Religiositätsmuster zeigen sich abweichende Interpretationen des Religionsverständnisses, das auf allgemeine Funktionen wie Sinnstiftung, Kontingenzbewältigung, Legitimation

⁹ Ebd., 8.

sozialer Integration u. ä. bezogen wird. Die neuen Interpretationen des Religiösen führen aber keineswegs zu einem neuen Konsens, sondern nur zu einer zunehmenden Unbestimmtheit dessen, was mit „Religion“ gemeint sein kann. Eben dies ist allerdings m. E. auch eine zentrale Signatur unseres Zeitalters.¹⁰

Welche Folgen der Zusammenbruch der kommunistischen Ideologie und der sozialistischen Gesellschaftssysteme für die religiöse Situation in Osteuropa hat bzw. haben wird, ist eine nur spekulativ zu beantwortende Frage. Einerseits haben die Kirchen unter den drückenden politischen Bedingungen offenkundig Freiräume non-konformer Solidarisationen und im Grenzfall auch gesellschaftlichen Protestes geboten, und es sind unter denjenigen, die jetzt in der desolaten Situation des Zusammenbruchs politische Verantwortung übernommen haben, bemerkenswert viele gläubige Christen. Zudem zeigt sich, daß der Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaftsgebilde ein Solidaritäts- und Orientierungsvakuum hinterläßt, das primär durch ethnische Orientierungen ausgefüllt wird, wobei die Grenzen der Volksgruppen häufig mit religiösen oder konfessionellen Grenzen übereinstimmen. Von diesen drei Sachverhalten dürfte der erstgenannte an Bedeutung verlieren; ob der zweitgenannte Faktor zu einer Gründung christlicher Parteien wie im Westen in der Nachkriegszeit und damit zu einer politisch organisierten gesellschaftlichen Repräsentanz der Christen führt, dürfte überwiegend von nationalen Umständen abhängen; und vom drittgenannten Faktor des Zusammenfallens von ethnischen und traditionell religiösen Unterschieden ist eher eine Vertiefung als eine Überwindung der Konflikte zu erwarten. Auf jeden Fall ist davon auszugehen, daß Mehrheiten in den meisten dieser Länder durch das atheistische Sozialisationsmilieu geprägt sind und von sich aus den Weg in jene betulichen Formen des Volkskirchentums *nicht* finden werden, welche die explizit religiösen Bestände Westeuropas dominieren. Insbesondere in Deutschland ist damit zu rechnen, daß Konfessionslosigkeit nun zum akzeptierten religiösen Status wird. Inwieweit aus solcher Laizität neue Sinndeutungen entstehen, die das vorhandene Solidaritäts- und Orientierungsvakuum füllen können, und was deren Inhalt sein kann, bleibt eine offene Frage. Ob andererseits das von Papst *Johannes Paul II.* vertretene Projekt einer Neu-Evangelisierung Europas aussichtsreich ist, läßt sich genausowenig abschließend beurteilen. Ich hoffe jedoch, im folgen-

¹⁰ Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 53 ff und passim.

den einige Gesichtspunkte zur Beurteilung dieser Fragen nennen zu können.

Im übrigen richtet sich das praktische Interesse der osteuropäischen Völker primär auf die Gewinnung einer neuen politischen Stabilität und auf die Herstellung einer funktionsfähigen Wirtschaft; die dabei vorherrschende Orientierung an westlichen Vorbildern läßt keine hohe Priorität für die dort unbestimmt werdende Religion erwarten. Da mir eine nähere Kenntnis der osteuropäischen Situation fehlt, möchte ich auch solch spekulative Überlegungen nicht fortführen, sondern in einem zweiten Teil die Situation in Westeuropa etwas eingehender analysieren, weil sie, wenn nicht die Zukunft Osteuropas, so z. Zt. doch deren Leitbild darstellt.

3. Die Verzeitlichung des Bewußtseins

Ich gehe damit von einer im wesentlichen beschreibenden zu einer analysierenden Darstellungsweise über, wobei ich vor allem ein gewisses Verständnis des neuzeitlichen Modernisierungsprozesses und seines Zusammenhangs mit dem Christentum vermitteln möchte. Hierbei geht es im wesentlichen um Fragen, die heute theologisch oft unter dem Thema *Säkularisierung und ihre Folgen für die Kirche* abgehandelt werden. Der Säkularisierungsbegriff ist jedoch ein theologisch-soziologischer Hybridbegriff, der uneinheitlich und für die Bezeichnung recht unterschiedlicher Erscheinungen verwendet wird. Die von ihm ausgehende Suggestion eines einheitlichen, im wesentlichen linearen Prozesses des Bedeutungsverlustes von Christentum und Religion führt zu einer fragwürdigen Schematisierung der vielschichtigen und ambivalenten religiösen Situationen Europas und ist eher geeignet, kirchliche Handlungsmöglichkeiten zu verdunkeln als sie zu erhellen. Ich werde ihn daher nicht verwenden und mich im übrigen einer grundsätzlich soziologischen Argumentationsweise bedienen.

Die Soziologie ist ein Kind der Aufklärung, für die das Denken *etsi deus non daretur* bereits zum Habitus geworden ist. Die Soziologie ist eine methodisch areligiöse Wissenschaft, wie auch immer ihre Vertreter persönlich zu den Grundfragen der Religion stehen mögen. Religiöse Phänomene sind ihre soziale Erscheinungen, denen *a priori* keine größere Relevanz zukommt als anderen Sozialerscheinungen auch. Es hängt von der jeweiligen Kulturbedeutung und gesellschaftlichen Wirksamkeit bestimmter sozialer Erscheinungen ab,

welchen Stellenwert sie auf der Interessenskala der Soziologie als Profession erreichen, und nicht von ihrem wie auch immer gearteten Sinn und Inhalt. Dieser kühle – manche meinen sogar böse – Blick der Soziologie ist die methodische Voraussetzung des soziologischen Denkens. Und wie die Tugend in der Mitte zwischen zwei Lastern, so steht selbstkritisches soziologisches Denken zwischen zwei entgegengesetzten Gefahren: der Verdinglichung feststellbarer sozialer Zusammenhänge in einem materialistischen oder funktionalistischen Wirklichkeitsverständnis einerseits und der Parteinahme für bestimmte kulturelle oder ideologische Strömungen andererseits. Menschliche Geschichte vollzieht sich im Spannungsfeld von Ideen und Interessen, von voluntaristischen Gestaltungsversuchen und evolutionären, oft kontraintuitiven Veränderungen. Intention und Funktion, Handlung und System, Struktur und Kultur, Organisation und Lebenswelt sind nur einige der polaren Begriffspaare, mit denen die moderne Soziologie stets erneut um ein dialektisches Verständnis menschlichen Zusammenlebens ringt, das sich nicht in letztlich trivialen Kausalitäten und Einseitigkeiten verliert.

Es hat den Anschein, als ob sich die Theologie bisher weit stärker mit den Identitätsmerkmalen von Kirche als mit ihren Umweltbeziehungen befaßt habe. Der Soziologe ist dann einer, der Kunde von dieser Außenwelt hineinragen kann, welche die Umwelt der Kirche bildet. Diese Umwelt heiße für heute „Europa“, und damit ist jene Raum-Zeit-Region der Menschheitsgeschichte gemeint, in der das Christentum vor dem Beginn der neuzeitlichen Weltvergesellschaftung zur vorherrschenden Form der kulturellen Deutung religiöser Erfahrung geworden und geblieben ist. Es ist gleichzeitig diejenige raum-zeitliche Region der Menschheitsgeschichte, in der sich – wenngleich bereits im Austausch mit anderen Regionen – in den letzten Jahrhunderten eine grundlegend neue Form menschlicher Vergesellschaftung *endogen* entwickelt hat, ein Prozeß, der zunächst meist als *Industrialisierung*, heute aber umfassender als *Modernisierung* bezeichnet wird und zwischenzeitlich auch die meisten anderen Weltregionen mehr oder weniger erfaßt hat.

In der Ersetzung der Bezeichnung *Industrialisierung* durch *Modernisierung* kommt ein qualitativer „Sprung“ zum Ausdruck, der sich auch historisch an der sogenannten *Kulturrevolution der späten 60er und frühen 70er Jahre* in den meisten westlichen Ländern festmachen läßt. Wie wir gesehen haben, ist dies auch der Zeitpunkt, wo die glanzvolle Nachkriegsepoche des Christentums in Westeuropa

plötzlich zusammenbrach, die Kirchenbindung sich auf breiter Front lockerte, das Glaubensbewußtsein vor allem in den jüngeren Generationen stark zurückging und neue, kirchenunabhängige religiöse Phänomene allmählich an die Oberfläche drangen. Offenbar ist dieser Umschwung somit von zentraler religionsgeschichtlicher Bedeutung, und es kommt für Kirche und Theologie vieles darauf an, ihn richtig zu verstehen.

Daß in jener Zeit ein Epochenbruch stattfand, wird durch eine Vielzahl neuer Gesellschaftsbezeichnungen suggeriert, die seit Ende der 60er Jahre den Begriff der industriellen Gesellschaft ersetzt haben: *Spätkapitalismus*, *postindustrielle Gesellschaft*, *Dienstleistungsgesellschaft*, *Informationsgesellschaft*, *Risikogesellschaft* und *postmoderne Gesellschaft*, um nur die gängigsten zu nennen. All diese Bezeichnungen betonen das Neuartige, die Diskontinuität zur „frühmodernen“ industriellen oder hochkapitalistischen Gesellschaft. Aber mit zunehmender Distanz von dieser sogenannten Epochen-schwelle wurde deutlich, daß hier eigentlich nur ein seit langem andauernder gesellschaftlicher Transformationsprozeß in eine neue, radikalere Phase eintrat und dadurch zu einem *Bewußtseinsumschwung* führte. Die sogenannte Postmoderne ist eine radikalisierte Moderne, eine Moderne auch, die sich ihrer Implikationen und Ambivalenzen stärker bewußt geworden ist.¹¹ Deshalb entspricht die Einbürgerung des Begriffs *Modernisierung* zur Kennzeichnung des gesamten Transformationsprozesses neuzeitlicher Gesellschaften einem erweiterten Verständnis der Zusammenhänge, und er kann uns auch als Rahmen für ein besseres Verständnis des Christentums unter den Bedingungen der Neuzeit dienen.

Die Dramatik dieser neuzeitlichen Veränderungen läßt sich menscheitsgeschichtlich nur mit denjenigen des Seßhaftwerdens im Neolithikum vergleichen, und es empfiehlt sich, unsere Situationsdiagnose mit der Feststellung einzuleiten, daß die Hochkulturen, in denen *alle* Weltreligionen ihre heutige Form gefunden haben, durchweg im Kontext einer wesentlich auf Ackerbau und Viehzucht beruhenden, *seßhaften Lebensweise* entstanden sind, die mit der heutigen Mobilität – von Gütern, Menschen, Informationen – in auffallender Weise kontrastiert.

Aber nicht nur die sich zunehmend auf Weltniveau erweiternde Interdependenz und Mobilität ist ein Kennzeichen unserer Epoche, sondern vor allem auch der damit verbundene *gesellschaftliche Wan-*

¹¹ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988.



del. Die manifeste Wandelbarkeit aller Verhältnisse und insbesondere die Legitimität dieses Wandels ist es, was mit dem Begriff der *Modernität* zuallererst zur Sprache gebracht wird.¹² Das *kosmische Weltgefühl*, das in allen bisherigen Hochkulturen sich in Vorstellungen und Riten einer wesentlich statischen oder zyklischen Ordnung geäußert hat, *scheint seine Plausibilität zu verlieren* und dynamischen Vorstellungen – wie beispielsweise derjenigen einer in der geschichtlichen Zeit pilgernden Kirche! – Platz zu machen.

Die *Thematisierung der geschichtlichen Zeit* ist somit eine der grundlegenden Leistungen der europäischen Moderne; die Geschichtlichkeit unserer Existenz wird zur Horizont bestimmenden Prämisse jeder kulturellen Selbstverständigung. Gegenwart wird zur Schwelle zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Gott der Schwelle ist *Janus*, der ursprünglich mit seinen beiden Gesichtern nach innen und außen blickt, aber im Zuge einer Verzeitlichung des Bewußtseins zum vor- und rückwärtsblickenden Gott der Zeitschwelle wurde, also zum Garanten eines stets erneuten Anfanges, wie dies auch dem Pathos der Moderne entspricht.

Ich habe daher die von *Peter Hünermann* stammende Metapher des janusköpfigen Europäers gerne aufgenommen. *Hünermann* will damit auf die fundamentale Ambivalenz unserer gegenwärtigen Situation in Ost und West hinweisen.¹³ Das Bild des janusköpfigen Europäers paßt in besonderer Weise zur gegenwärtigen Situation eines *Neuanfanges*, welche uns allen mit Bezug auf Mittel- und Osteuropa in so geschichtsmächtiger Weise präsent ist und von manchen auch für ein EG-Europa nach 1992 erhofft wird. Die Diagnosen kultureller Kristallisation oder des Übergangs der Moderne in ein Zeitalter der Post-Histoire (*Arnold Gehlen*), die Vorstellung eines ehernen Gehäuses der Hörigkeit, in das die Dynamik des okzidental Rationalismus einmünden müsse (*Max Weber*), oder auch die post-marxistischen und post-modernen Resignationen des letzten Jahrzehntes sind durch die geschichtlichen Erschütterungen der letzten drei Jahre wie weggeblasen und haben einem neuen *geschichtlichen* Bewußtsein Platz gemacht, das die *Gegenwart als*

¹² Schon *Jacob Burckhardt* bezeichnete Modernität als den „Geist der ewigen Revision“, und die *Encyclopedia Universalis* (1973) definiert Modernität als „morale canonique du changement“. Zu Modernität als Kategorie der Legitimation fortgesetzten Wandels vgl. *Kaufmann*, Religion und Modernität, a. a. O., 35 ff.

¹³ *P. Hünermann*, Der christliche Glaube und der janusköpfige Europäer. Anmerkungen zur Moderne in Ost und West, in: Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie 1 (1990) Heft 1, 51 ff.

Schwelle, als weichenstellenden Übergang von einer bekannten Vergangenheit in eine noch unbekannt Zukunft versteht.

Allerdings ist das Bewußtsein einer offenen Zukunft ein durchgehendes kulturelles Charakteristikum der europäischen Moderne seit dem 18. Jahrhundert. Wie schon die einleitende Skizze nahelegte, ist selbst der Zusammenbruch des Kommunismus nichts, was die Richtung der westlichen Modernisierung zu ändern braucht. Absehbar ist lediglich, daß der Zusammenbruch der einen Supermacht auch eine Schwächung der anderen Supermacht bedeutet, deren Führungsanspruch nun nicht mehr die gleiche Plausibilität besitzt, und die überdies mit erheblichen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die aus dem Fehlen von Sozialstaatlichkeit und dem Überwuchern der Konkurrenzmechanismen zu resultieren scheinen. Es ist daher mit einer noch größeren Pluralisierung und Dezentralisierung der Welt zu rechnen; das sind Phänomene, die auch für die *inneren* Verhältnisse der fortgeschrittensten modernen Gesellschaften charakteristisch sind.

4. Die Ambivalenz der Modernisierung

Seit Ende der 60er Jahre hat somit ein grundlegender Reflexionsprozeß der Moderne begonnen, der die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung nicht mehr als bloße Fortschrittsgeschichte versteht, sondern sie von ihren Ambivalenzen her zu begreifen versucht, zu denen die Transformation der religiösen Problematik zweifellos gehört. Zu dem unter nachhaltigem Einfluß der Sozialwissenschaften nunmehr erreichten Reflexionsniveau gehört nicht zuletzt die Einsicht, daß uns die Gewinnung eines kopernikanischen Punktes objektiver Weltwahrnehmung oder gar intentionaler Weltgestaltung auf Dauer verwehrt ist. Alle neuzeitlichen Fortschritte führen zu einer fortgesetzten Steigerung strukturierter Komplexität und zu einer im Grenzfall bis zur Weltvergesellschaftung sich ausweitenden Interdependenz, die sich jedem umfassenden Begreifen entzieht. Alle „Welt-Anschauung“ ist daher endgültig als bloße Ideologie entlarvt – und doch müssen wir uns weiterhin die Wirklichkeit in vereinfachenden Modellen vorstellen, um überhaupt handeln zu können. Aber jede Erkenntnis und jedes Modell bleibt perspektivisch und ausschnittshaft, so daß die im Titel dieses Vortrags angekündigte „kulturelle und gesellschaftliche Physiognomie Europas“ sich nicht nur angesichts unserer beschränkten Zeit und meines be-

schränkten Wissens, sondern aus in der Sache selbst liegenden Gründen nicht überzeugend leisten läßt.

Europa hat sozusagen viele Gesichter, die sich wechselseitig ansehen und ihre Physiognomie beschreiben können. Aber niemand von uns kann die Gesamtheit der damit ablaufenden Wahrnehmungen und Kommunikationen beschreiben. Aus der hierfür gebotenen Distanz eines imaginären kopernikanischen Punktes bliebe statt einer netzwerkartigen Struktur einander anblickender und beschreibender Gesichter nur eine graue Masse übrig, für die wir Namen wie „Komplexität“ oder „Interdependenz“ erfunden haben. Wir stehen alle inmitten des historischen Prozesses, nicht über ihm. Wir sind selbst janusköpfig in unserer jeweiligen Gegenwart, sehen rückwärts und vorwärts und können die beiden Bilder nicht zur Deckung bringen. Die fortgesetzte Verschiebung der Perspektiven, wie sie jedem Bahnreisenden vertraut ist, stellt den unhintergehbaren Kontext unserer Pilgerschaft durch die Geschichte dar. Und auch der Soziologe kann wie ein Reiseführer nur beschränkte Ausschnitte aus dem Polyversum „Europa“ beschreiben, indem er eine bestimmte Perspektive festhält und ausdeutet, wohl wissend, daß sie nicht die einzige ist.

Zum Verständnis der säkularen Transformation sich modernisierender Gesellschaften scheint mir das soziologische Paradigma der *strukturellen und funktionalen Differenzierung* besonders geeignet, und zwar insbesondere zur Verdeutlichung des sich verändernden Stellenwertes von Religion und Christentum. Stark vereinfachend läßt sich der Übergang von „traditionalen“ zu „modernen“ Gesellschaften, wie er sich in Westeuropa im wesentlichen im 19. Jahrhundert ereignet hat, als Umbau von ständisch-hierarchischen zu funktionsorientierten Strukturen begreifen. Die Forderungen der Französischen Revolution nach Abschaffung aller intermediären Korporationen und die Befreiung des Individuums in das unmittelbare Staatsverhältnis der Bürgerrechte stellen somit den programmatischen Aspekt eines viel tiefer greifenden Umgestaltungsprozesses dar, der schon im Hochmittelalter begann und erst in den letzten Jahrzehnten auch die andere Hälfte der europäischen Völker, nämlich die Frauen, voll erfaßt hat. Während die mittelalterliche Gesellschaft ihre Stände und Korporationen als alle Lebensgebiete des Individuums umfassende multifunktionale Gebilde verstand, der einzelne also im Regelfall nur *einem* Stand bzw. einer Korporation angehörte, sind die modernen Lebensbedingungen der Individuen durch *vielfältige* Mitgliedschaften in Organisationen unterschiedli-

cher Art zu kennzeichnen, welche unterschiedlichen Zwecken dienen: man ist als Arbeitnehmer Mitglied eines Unternehmens, um ein Einkommen zu erwerben; man ist Mitglied einer Partei, um politischen Einfluß auszuüben; Mitglied einer Kirche, um seine religiösen Bedürfnisse zu stillen; Mitglied einer Familie, um stabile Primärbeziehungen aufrechtzuerhalten; Mitglied der sozialen Sicherungssysteme, um seine Existenzrisiken abzudecken; usw. Den unterschiedlichen individuellen Zwecken dieser Mitgliedschaften entsprechen die differenzierten Sinnzusammenhänge und spezialisierten Organisationen von Wirtschaft, Politik, Religion, Familie und sozialem Sicherungssystem. Es ist uns allen selbstverständlich, daß diese Einrichtungen unterschiedliche Zwecke verfolgen bzw. unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionen dienen. Ihre Zuständigkeitsbereiche sind weitgehend entflochten und ihre diesbezügliche Autonomie verfassungsmäßig legitimiert. Dem entspricht die Struktur unserer öffentlichen Diskurse, wie sich dies an der Gliederung unserer Tageszeitungen – politischer Teil, Wirtschaftsteil, Unterhaltungsteil, Kulturbeilage usw. – anschaulich nachvollziehen läßt.

Allerdings bleibt da ein Rest, nämlich der Lokalteil, in dem wirtschaftliche, politische, kirchliche und Nachrichten aus dem Vereins- und Privatleben in bunter Mischung auftreten. Dies verweist uns darauf, daß, je näher wir an die Lebenswelt der Individuen herankommen, die Bedeutung der gesellschaftsweiten Differenzierungen zurücktritt und der *Zusammenhang* zwischen den unterschiedlichen Sinnprovinzen des modernen Lebens gesucht wird. Das Individuum versteht sich selbst als Unteilbares, das seine vielfältigen Mitgliedschaften oder Rollen und das infolge solch multipler sozialer Teilhabe sich Ereignende in einen Zusammenhang, *sein eigenes Leben*, bringen muß.

Da die modernen Sozialzusammenhänge nicht mehr umfassend, sondern funktional spezifisch geworden sind, geht von ihnen ein *struktureller Zwang zur Individualisierung* aus. Der Einzelne muß seine eigene Identität entwickeln, er darf und muß sich „selbst verwirklichen“ und kann sich dabei nur noch ausschnitthaft an Vorbildern orientieren. Im Vergleich zu vormodernen Lebensbedingungen ist für die breite Mehrheit der Bevölkerung ein ungeheurer Zuwachs an Freiheit und Wohlstand zu beobachten, aber an die Stelle der Qual des Mangels ist die Qual der Wahl getreten. „Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt ... ohne Unterstützung und ohne Hilfe ist er verurteilt, jeden Augenblick den Menschen zu erfinden“; so brachte

Jean-Paul Sartre den Ernstfall der Moderne auf einen existentialistischen Begriff.¹⁴

Diese philosophische Radikalisierung des Problems verdeutlicht zwar die grundsätzliche Überforderung der Individuen durch die Komplexität der modernen Kultur, vernachlässigt aber das Phänomen der lebensweltlichen Zusammenhänge, die – allerdings in ihrer kontingenten Vielfalt und Partikularität – den Individuen zumeist dennoch ein gewisses Maß an sinnhafter Lebensführung ermöglichen.

Solche Lebensführung steht aber in grundsätzlicher Distanz zu den differenzierten Institutionen moderner Gesellschaften, auch zu Theologie und Kirche. Deshalb bezeichne ich den janusköpfigen Europäer als *Publikum* von Kirche und Theologie. Denn nicht mehr Identifikation oder Kontestation, sondern ein letztlich indifferentes Interesse am Spectaculum der Religionen scheint zum vorherrschenden Kulturmuster zu werden, das mit solcher Distanzerfahrung korreliert. Religion wird für die meisten zu einem bloß noch medial vermittelten Erfahrungsraum von Festlichkeiten und Streitigkeiten, von Papstreisen und Maßregelungen von Theologen, von Spitzenleistungen der Nächstenliebe und politisch relevanten kirchlichen Äußerungen. Die Außenperspektive überlagert für einen wachsenden Teil der Bevölkerung die kirchliche Binnenperspektive. Hierin sehe ich eine der nachhaltigen Herausforderungen von Theologie und Kirche durch die Folgen der Modernisierung.

5. Der Beitrag des Christentums zur Entstehung der europäischen Modernisierung

Für ein angemessenes kirchliches Selbstverständnis dieses Prozesses scheint mir die Einsicht von besonderer Bedeutung, daß das Christentum in seiner abendländischen Version nachhaltigen Anteil an dieser Entwicklung gehabt hat. Es war sogar das Papsttum, das Entscheidendes zum In-Gang-Kommen des Prozesses funktionaler Differenzierung beigetragen hat. Die Modernisierung ist ein Produkt der abendländischen Entwicklung, die ihrerseits durch die Spaltung der Christenheit in ein römisches und byzantinisches Christentum ihre entscheidende Weichenstellung erhielt. Das große Schisma des Jahres 1054 stand in unmittelbarem Zusammenhang

¹⁴ Vgl. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1954, 37 f.

mit dem Vordringen des cluniazensischen Reformgeistes in der päpstlichen Politik, und nur 21 Jahre später empörte sich der als *Gregor VII.* bekannt gewordene cluniazensische Mönch *Hildebrand* im *Dictatus Papae* (1075) gegen die dem byzantinischen Cäsaropapismus nachgebildete politisch-sakrale germanische Reichsordnung. *Eugen Rosenstock-Huussy* hat dies als die erste abendländische Revolution bezeichnet.¹⁵ In dem das ganze Abendland ergreifenden Kampf zwischen den Vertretern des kaiserlichen *sacrum imperium* und des päpstlichen Anspruchs auf hierokratische Leitung der ganzen Christenheit zerbrach die politisch-religiöse Einheit der mittelalterlichen Ordnung und setzte – zunächst im Wormser Konkordat von 1122 – die grundlegende Differenz zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt institutionell frei. Das damit postulierte *strukturelle Gleichgewicht zwischen Kaiser und Papst* blieb zwar das ganze Mittelalter hindurch umstritten, doch förderte gerade dieser mit massiven politischen Mitteln ausgefochtene Kampf die Vertiefung der Differenz und schließlich die Entflechtung von geistlicher und weltlicher Gewalt, so daß *Ernst-Wolfgang Böckenförde* die Entstehung des modernen Staates zu Recht als Vorgang der Säkularisation interpretieren konnte.¹⁶ Es war also die Verabsolutierung des zunächst unter Berufung auf das emanzipatorische Postulat der *libertas ecclesiae* vorgetragenen geistlichen Herrschaftsanspruchs, welche die Emanzipation der Politik – und parallel dazu auch von Wissenschaft und Wirtschaft – vorantrieb und damit jenen strukturellen Differenzierungsprozeß einleitete, auf den heute die Begriffe Modernisierung und Säkularisierung verweisen. Daß der Suprematieanspruch *Gregors VII.* und seiner Nachfolger auf dem Papstthron sich rechtlich im wesentlichen auf eine den Zeitgenossen als solche natürlich nicht erkennbare Fälschung aus dem 8. Jahrhundert berief, nämlich auf die sogenannte *Konstantinische Schenkung*, gehört zu den Ironien der Welt- und Kirchengeschichte, an die heute, wo der römische Zentralismus wieder einmal ein großes Rückzugsgefecht liefert, zu erinnern ist.

Wie eng das abendländische Christentum – *entgegen dem Willen*

¹⁵ *E. Rosenstock-Huussy*, *Die europäischen Revolutionen*, 1931, Moers 1987. Zur weichenstellenden Bedeutung des Investiturstreits vgl. insbes. *Friedrich Heer*, *Der Aufgang Europas*, Wien – Zürich 1951; *ders.*, *Die Tragödie des Heiligen Reiches*. Stuttgart 1952; *T. Schieffer*, *Krisenpunkte des Hochmittelalters*, Opladen 1976; *Harold J. Ber- man*, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/Mass. 1983 (deutsch: Frankfurt a. M. 1991).

¹⁶ *E.-W. Böckenförde*, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie*. Festschrift für Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, 75–94.

der Päpste – mit der Freiheitsgeschichte Europas verbunden ist, mag eine zweite Kurzskeizze zeigen. An den emanzipatorischen Gehalt der cluniazensischen *libertas ecclesiae* wurde bereits erinnert; und nicht zuletzt in den Zeitaltern des Absolutismus und des Nationalstaates hat sich die katholische Kirche durch ihre transnationale Existenz und ihren Anspruch, eine dem Staat gleichgestellte *societas perfecta* zu sein, jedem totalitären Anspruch der Politik erfolgreich und nicht selten unter Opfern entgegengestellt. Diese somit bis in unser Jahrhundert wirksame und zuletzt auch den Untergang des Sozialismus beschleunigende *stabilisierte Spannung zwischen Religion und Politik* ist die Grundbedingung der abendländischen Freiheitsgeschichte. Doch sind die Wirkungen des Christentums auch konkreterer Art.

Bereits im Investiturstreit verbündete sich die päpstliche Partei mit dem oberitalienischen Bürgertum, dessen demokratische Vorstellungen im offenen Gegensatz zum hierarchischen Gesellschaftsbild des deutschen Adels und seiner Reichsbischöfe standen.¹⁷ Es waren vor allem die Städte und die in ihnen entstehenden Institutionen der bürgerschaftlichen Selbstverwaltung, des Marktes und der Universität, welche in der Folge das emanzipatorische Moment der gesellschaftlichen Entwicklung voranbrachten. – Nicht weniger wichtig ist jedoch der parallele Einfluß der hochmittelalterlichen Scholastik, und zwar einerseits wegen ihrer dem symbolistischen Denken des Frühmittelalters entgegengesetzten analytischen Methode, welche bis heute die Grundlage diskursiver Wissenschaftlichkeit bildet. Als nicht weniger geschichtsträchtig hat sich andererseits die mit ihr verbundene theologische Lehre vom individuellen Gewissen und die Lehre von der Läuterung der Individualseele in einem dem Jüngsten Gericht vorangehenden Fegefeuer erwiesen.¹⁸ Dies ist vermutlich der *theologische Ursprung des modernen Individualismus*, denn es war die Lehre vom persönlichen Gewissen, welche im Zeitalter der Religionskriege zunächst vor allem die Anhänger des calvinischen Bekenntnisses zur Forderung nach Gewissens- und Kultusfreiheit veranlaßte und sodann im Kontext der religiösen

¹⁷ Vgl. Heer, Die Tragödie..., a. a. O., 190.

¹⁸ Vgl. Berman, a. a. O., 169 ff.; A. Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozeß, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982) 407–434. – Eine noch grundsätzlichere Ableitung des abendländischen Individualismus aus der frühchristlichen Weltablehnung gibt L. Dumont, La genèse chrétienne de l'individualisme moderne. Une vue modifiée de nos origines, in: Le Débat (Paris) 15 (1981) 124–146.

Auseinandersetzungen innerhalb der amerikanischen Immigration zu einer Trennung von Kirche und Staat führte.¹⁹ – Schließlich sei auf die Bedeutung des *universalistischen Denkens* in Theologie, Philosophie, Recht und Wissenschaft seit dem 12. Jahrhundert hingewiesen, dessen Wurzeln gleichermaßen auf die Antike wie auf die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und das christliche Brüderlichkeitsethos zurückgeführt werden können. Diese hier nur anzudeutenden historischen Entwicklungen sind von Benjamin Nelson in Fortführung der Weberschen Fragestellung zivilisationstheoretisch ausgearbeitet worden. Nelson sieht den „abendländischen Sonderweg“ vor allem bedingt durch die „unterschiedlichen Reaktionen des ‚Ostens‘ und ‚Westens‘ auf den Druck, der in Richtung auf eine erweiterte Brüderlichkeit und Universalität bestand“.²⁰

6. Die Kirche und die entfaltete Moderne

Was haben diese scheinbar weit hergeholtten historischen Reminiszenzen mit den spezifischen Herausforderungen zu tun, mit denen sich die katholische Kirche und die Theologie durch die unterschiedliche Entwicklung in Ost und West seit dem Zweiten Weltkrieg und durch die jüngsten europäischen Ereignisse konfrontiert sehen?

Die grundlegende Herausforderung besteht m. E. in der Erkenntnis, daß im Prozeß der Modernisierung und auch in den „säkularisierten“ Strukturen moderner Gesellschaften ein erhebliches Maß an ursprünglich christlichen Motiven und Gedanken wirksam ist, die als „implizite Religion“ oder zivilreligiöses Ethos weiterhin zu den normativen Voraussetzungen moderner Gesellschaften gehören, wie sie insbesondere in Verfassungsgrundsätzen und Menschenrechtserklärungen ihren Niederschlag gefunden haben. In den Grundsätzen moderner Rechts- und Sozialstaatlichkeit ist ein hohes Maß an ursprünglich christlichen Ideen enthalten, die durch die Aufklärung ihrem Ursprung sozusagen entfremdet wurden und auch weitge-

¹⁹ Vgl. E. S. Morgan, Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America, New York – London 1988, 295 ff.; zur älteren Diskussion zusammenfassend R. Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1984.

²⁰ Benjamin Nelson, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt a. M. 1977, IX.

hend gegen den Widerstand der die konservativen Kräfte stützenden Kirche durchgesetzt werden mußten. Immerhin gab es in ganz Europa religiöse Minderheiten, die ein wichtiges Ferment der demokratischen und sozialen Reformen im 19. und 20. Jahrhundert gewesen sind.²¹

Die gegebene Situationsdiagnose, daß nämlich die spezifischen Voraussetzungen der Modernisierung Europas ein unbeabsichtigtes Ergebnis christlich motivierten Erkenntnis-, Freiheits- und Gerechtigkeitsstrebens sind und daß auch in den Verfassungen der modernen Rechts- und Sozialstaaten sich ein implizites Christentum in säkularisierter Form nachweisen läßt, liegt in eigentümlicher Weise quer zum Selbstverständnis der gebildeten Öffentlichkeit in Westeuropa, aber auch zum kirchlichen Selbstverständnis.

Das vorherrschende *gesellschaftliche Selbstverständnis* sieht Modernität im wesentlichen als Ergebnis der Selbstbegründung von Politik, Wissenschaft und Wirtschaft und klammert somit die Vorgeschiede, die historischen Bedingungen ihrer Emanzipation und Selbstbegründung aus. Es argumentiert zudem mit einigem Recht, daß die genetische Bedeutung des Christentums für die Moderne noch nichts über seine aktuelle Relevanz aussage. Es ist ja ein zentraler Inhalt der Säkularisierungsthese im Sinne *Max Webers*, daß christliche Religion, indem sie den modernen Rationalismus ermöglichte, sich selbst gleichsam überflüssig gemacht hat und nur noch als eine Art religiöser Schwundstufe unter den Bedingungen von Modernität fortexistieren kann.²² Emanzipiert von seinem christlichen Ursprung, scheint der Modernisierungsprozeß nunmehr sich selbst zu tragen. Demgegenüber ist jedoch – nicht zuletzt unter Hinweis auf den von niemandem rechtzeitig erkannten Zusammenbruch des Sowjetimperiums – auf den *Konstruktcharakter* auch der Modernitätstheorien hinzuweisen. Sie stellen Abstraktionen, vereinfachte Bilder der realen historischen Entwicklung dar, welche stets mehr an Möglichkeiten enthält, als eine einzelne Theorie fassen kann. Und zu diesen Möglichkeiten gehört nicht zuletzt das, was in den fortbestehenden Formen des Christentums aufbewahrt ist.

Aber auch das *katholische kirchliche Selbstverständnis* tut sich schwer mit seiner Standortbestimmung. Allzu lange hat sich der Ka-

²¹ Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Wie weit reichen die christlichen Wurzeln des Rechts- und Sozialstaats?, in: *HerKorr* 43 (1989) 315–321; *ders.*, Christentum und Wohlfahrtsstaat, in: *Religion und Modernität*, a. a. O., 89–119.

²² Vgl. *H. Tyrell*, Die Tragödie der Religion, Ms. Bielefeld 1990. Vgl. auch *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. ²1988.

tholizismus als antimodernistische Kraft verstanden, und allzu offensichtlich sind auch moralische Defizienzen und Aporien im Horizont der Moderne, als daß ihre Eigenart noch als *Eigenes* erkannt werden könnte. So versteht sich die katholische Kirche überwiegend als „Gegenüber“ zur „Welt“ oder zur „Gesellschaft“, als ob sie nicht selbst Teil des historischen Prozesses wäre, in dem ihre eigene Aktivität und ihre Abhängigkeit von den jeweiligen politischen, kulturellen und ökonomischen Verhältnissen je nach Standort unterschiedlich beurteilt werden kann.

Dieses Denken in Kategorien von „Kirche und Welt“ oder „Kirche und Gesellschaft“ ist jedoch keineswegs willkürlich, sondern der naive Reflex einer *tatsächlichen Veränderung des strukturellen Ortes des Christentums im Zuge der Modernisierung*. Es ist Ausdruck einer Verkirchlichung des Christentums, d. h. einer Konzentration christlich-religiöser Zurechnungen auf den Bereich der Kirchen, welche als selbst ausdifferenzierte institutionelle Gebilde nun einen spezifischen „religiösen Sektor“ der Gesellschaft repräsentieren und sich in diesem Sinne als „Gegenüber“ von „Gesellschaft“ oder „Welt“ verstehen können.

In der mittelalterlichen Gesellschaft bildete das Christentum den kulturellen und legitimatorischen Rahmen des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs, der den charakteristischen Namen „Christenheit“ trug. Es gab noch keine Nationalstaaten, und auch die Grenzen zwischen den Einflußbereichen der Kaiser und Könige blieben fließend. Es dominierte das vielfältig verwobene System der Grundherrschaft und des Lehenswesens, dessen zusammenfassende Deutung als „Reich“ sakralen Charakter besaß: Die Salbung eines Königs oder Kaisers galt als Sakrament. Hier gab es überhaupt keine Kirche im modernen Sinne, sondern die religiösen Bezüge waren vollumfänglich in den herrschaftlichen Bereich eingeordnet. Aber es gab das Christentum als *ultimum ac firmissimum vinculum societatis*, also als *Religion* im soziologischen Sinne der Durkheim-Tradition. Erst der Investiturstreit brachte die Differenz zwischen geistlicher und weltlicher Macht zutage und führte in Konsequenz der päpstlichen Politik zu einer institutionellen Verselbständigung der Kirche, von der bis dahin im wesentlichen in symbolischen Metaphern die Rede gewesen war. Und es dauerte bis zum Ende des Deutschen Reiches, genauer bis zur Zerschlagung der bisherigen feudalen Kirchenstrukturen durch Napoleon, bis die Entflechtung von Kirche und Staat, das große Thema des 19. Jahrhunderts, Wirklichkeit werden konnte. Zuvor jedoch benutzten die entstehenden

Staatswesen das in drei Bekenntnisse zerfallene westliche Christentum zu ihrer Legitimation und zur Abgrenzung gegen andere, konfessionsverschiedene Staaten.²³

Daß der Weg zu einer *freien Kirche in einem freien Staat* gegen den inhaltenden Widerstand insbesondere des Papstes und der römischen Kurie erkämpft werden mußte, hat der Sache des Christentums und der Modernisierung aber nicht unbedingt geschadet. Vielmehr erkennen wir erst in jüngster Zeit die fortwirkende Bedeutung traditionaler Strukturen in den Gesellschaften des 19. Jahrhunderts, ohne deren Gegengewicht die zerstörerischen Wirkungen der freigesetzten Marktkräfte sich noch weit stärker hätten entfalten können. Zu den Schutzfaktoren, welche die Menschen vor den desorientierenden Wirkungen der Modernisierung einigermaßen bewahrten und ein wirksames Gegengewicht zur Mobilisierung und den damit verbundenen Individualisierungstendenzen bildeten, gehörten die soziokulturellen Milieus, welche sich auch in den entstehenden Großstädten bildeten. Sie waren teils weltanschaulich, teils herkunftsbedingt. In unserem Zusammenhang interessieren insbesondere die weltanschaulichen Milieus des Katholizismus, des Protestantismus und der sozialistisch orientierten Industriearbeiterschaft, welche sich im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich ausbildeten.²⁴ Parteien und Verbände entstanden entlang dieser weltanschaulichen Linien und stärkten damit das Zusammengehörigkeitsgefühl, das im Falle des Katholizismus durch Klerus und Pfarreiorganisation zusätzliche Festigkeit erhielt. Den sozialistisch wirksamen Kern dieser Milieus bildete aber die Familie, deren Stärkung auch ein wichtiges Anliegen gerade der katholischen Sozialpolitiker gewesen ist.

Diese sich nach dem Ersten Weltkrieg vielerorts bereits lockern den Strukturen wurden durch die Ereignisse des Zweiten Welt-

²³ Vgl. H. Schilling, Nationale Identität und Konfession in der frühen Neuzeit, in: B. Giesen (Hrsg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, 192–252.

²⁴ Zur Entstehung des Katholizismus im 19. Jahrhundert vgl. die Beiträge von H. Geller, M. N. Ebertz, U. Altermatt und L. Layenbecker in: K. Gabriel und F.-X. Kaufmann (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980. Zur Bedeutung des Arbeitermilieus vgl. J. Mooser, Auflösung der proletarischen Milieus. Klassenbindung und Individualisierung in der Arbeiterschaft vom Kaiserreich bis in die Bundesrepublik Deutschland, in: Soziale Welt 34 (1983) 270–306.

Eine vorzügliche gesellschaftstheoretische Analyse der im folgenden angesprochenen Transformationen gibt nunmehr K. Gabriel, Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg i. Br. 1991, 69–88.

kriegs und seine Folgen erneut gefestigt. Das führte zu jener *Spätblüte religiöser Identifikation* in den 50er und frühen 60er Jahren. Aber die strukturellen Voraussetzungen für die Stabilisierung solcher Milieus schwanden immer mehr dahin, insbesondere infolge der Durchmischung der Konfessionen und der damit verbundenen ökumenischen Bewegung, der Industrialisierung von Landwirtschaft und Gewerbe, der Einebnung der Unterschiede zwischen Arbeitern und Angestellten, insbesondere aber durch die Verbreitung des Fernsehens und die zunehmende Bildung und außerhäusliche Erwerbstätigkeit verheirateter Frauen und Mütter, wodurch diese voll in den Sog der Modernisierung gerieten. Was sich in der Studentenbewegung der späten 60er Jahre Bahn brach, war die *Einsicht in die gewachsenen Freiheitsmöglichkeiten der Individuen*, die durch unplausibel gewordene Moralgebote und Traditionen als eingeschränkt erfahren wurden. Was im 19. Jahrhundert Schutz bot, wurde nunmehr als Fessel empfunden, hinterfragt und abgestreift.

Aber die Kritik an den bestehenden Verhältnissen beschränkte sich nicht auf einzelne, vielleicht obsoleete Normen, sondern erfaßte das Gesamtverhältnis der Individuen zu den ihre Verhältnisse gestaltenden Institutionen. Eine grundlegende Umorientierung setzte ein, die vielleicht am besten als *Privatisierung der religiösen und moralischen Bezüge* und als *Individualisierung der Lebensführung* beschrieben werden kann. Neue Modelle einer flexibleren Identität der Individuen entstanden, die nicht mehr bloß durch internalisierte Normen, sondern durch höhere Autonomie, Rollendistanz, Ambiguitätstoleranz, Empathie und die Fähigkeit zur Selbstdarstellung charakterisiert werden.²⁵ Die Auswirkungen dieser Umorientierungen erwiesen sich als problematisch, insbesondere im Bereich der religiösen und familiären Beziehungen, die bisher im Zentrum der schützenden soziokulturellen Milieus gestanden und wesentliche Orientierungsleistungen übernommen hatten. Mit Bezug auf die Beziehungen zum Wirtschaftsleben und zur Politik erscheint dagegen die zunehmende Rollendistanz und das wachsende Autonomiebedürfnis als durchaus funktional, ja man kann sogar von einer notwendigen Stärkung der Privatsphäre gegenüber den immer wirksameren Formen der Manipulation und Beeinflussung sprechen.

Allerdings ist diese Einschätzung noch vordergründig, denn aus

²⁵ Vgl. insbes. L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1971.

der Sicht der soziologischen Modernisierungstheorie ist die Individualisierung der Lebensbezüge ein notwendiges Korrelat der zunehmenden strukturellen und funktionalen Differenzierung. Die Vielfaltigkeit der Rollenzumutungen, welche nicht mehr durch ein gemeinsames Ethos aller Lebensbereiche koordiniert werden, sondern aus den spezifischen Sinnsphären der einzelnen funktionalen Handlungsbereiche erwachsen, führt zu einer *Überforderung des Individuums*, wenn er/sie all diesen Erwartungen genügen will. Niemand kann gleichzeitig allen Anforderungen an einen erfolgreichen Berufsmenschen, einen guten Familienvater, ein von der Medizin definiertes gesundes Leben und der von der Kirche definierten Christlichkeit genügen, von sekundären Rollenzumutungen wie der Politik oder verschiedener Formen der Freizeitbeschäftigung ganz zu schweigen. Die Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten zwingt den einzelnen zum Auswählen, und er kann dies nicht allein aufgrund der die einzelnen Handlungsmöglichkeiten legitimierenden Sinnstrukturen, sondern nur mit Bezug auf seine eigenen Möglichkeiten der Erlebnisverarbeitung tun. Wo der Schutz eines übergreifenden orientierenden Sozialzusammenhangs fehlt, muß der Einzelne versuchen, sich eigene Orientierungsmuster und Muster der Lebensbewältigung aufzubauen. Dies ist ein unhintergebarer Imperativ der Modernisierung. Religiöse Beteiligung und familiäres Engagement werden notwendigerweise zu einer *Frage der Entscheidung*, sie sind immer weniger durch Sitte und Tradition vorgegeben. Und diese Entscheidung erfolgt in Konkurrenz zu anderen Möglichkeiten, auf die in weit größerem Maße als früher verzichtet werden muß.

Die hier skizzierte Situation der Modernität hat die Menschen Westeuropas in unterschiedlichem Maße ergriffen, und sie wird auch die Menschen Osteuropas in unterschiedlicher Weise betreffen. Sie betrifft also nicht die ganze gegenwärtige Wirklichkeit, aber wahrscheinlich ihren charakteristischen, in Zukunft wachsenden Teil. Die Situation der Modernität mit ihren Orientierungsrisiken und Unsicherheiten wird vor allem von den Jüngeren und Gebildeteren in Westeuropa recht bewußt erlebt und führt dort häufig zu einer weitgehenden Relativierung aller Normen, die sich in einem offenen *Opportunismus* äußern kann, als eine Einstellung, die jegliche Verantwortung gegenüber Dritten oder gar Gott ablehnt und nur die Verantwortung sich selbst gegenüber gelten läßt, für die es keine allgemein gültigen Maßstäbe von gut und böse mehr gibt, wo kalkulierte Rechtsbrüche als unproblematisch gelten und das Leben vor

allem unter hedonistischen und utilitaristischen Gesichtspunkten gesehen wird.²⁶

Dies ist zwar keine notwendige, aber doch eine plausible Einstellung gegenüber einer überkomplexen Welt, deren fragwürdige Auswirkungen schon heute absehbar sind. Denn wenn ein solches Bewußtsein tatsächlich das allgemeine würde, müßte mit einer noch weit stärkeren kollektiven und individuellen Desorientierung gerechnet werden, und es scheint durchaus fraglich, ob noch jenes Maß an Verantwortlichkeit in Menschen mit solchen Einstellungsmustern zu verankern ist, auf das gerade hochkomplexe Gesellschaften infolge ihrer dezentralisierten Funktionsweise angewiesen sind.²⁷

Andererseits ist nicht zu übersehen, daß sich auch neue Formen einer dieser überkomplexen Situation angepaßten Identität entwickeln: Die Menschen im Westen haben überwiegend gelernt, mit *differenzierten und geteilten Loyalitäten im Kreuzfeuer unterschiedlicher Sinnsysteme zu leben*. Sie sind abwägender, kompromißbereiter, toleranter, sensibler geworden, auch für das Unrecht, das Dritten angetan wird. Einer größeren Indifferenz im Alltag entspricht durchaus auch eine Mobilisierbarkeit für bestimmte bedeutende Anliegen, sei es im Sinne eines persönlichen Engagements, sei es als Reaktion auf entsprechende massenmediale Kampagnen. Gerade weil die massenmediale Grunderfahrung ein kaum einordenbarer Wirrwarr der öffentlichen Meinungen ist, sind die Menschen durchaus sensibel für Konvergenzen der öffentlichen Meinung mit Bezug auf bestimmte Themen, etwa Fragen der Umwelt oder des Friedens. Der Kampf um die öffentliche Meinung ist in den westlichen Ländern zu einem gigantischen Prozeß des Interessenausgleichs und der Werteaktualisierung geworden, welcher nicht nur Machtverhältnisse, sondern auch Chancen des kollektiven Lernens enthält. Wie jedoch solche Lernprozesse ablaufen, warum sie in einem Fall gelingen und im anderen nicht, darüber wissen wir noch außerordentlich wenig. Wahrscheinlich sind mehrere Faktoren gleichzeitig am Werk: Machtverhältnisse, Wertorientierungen, Plausibilitätsstruktu-

²⁶ Eine deutliche Zunahme opportunistischer Orientierungsmuster bei den jüngeren Generationen, welche gleichzeitig mit sinkender Kirchlichkeit und sinkenden ethischen Orientierungen einhergeht, konnte in einer Befragung westdeutscher Führungskräfte nachgewiesen werden. Vgl. F.-X. Kaufmann, W. Kerber, P. M. Zulehner, Ethos und Religion bei Führungskräften, München 1986, bes. 257 ff.

²⁷ Vgl. F.-X. Kaufmann, Über die soziale Funktion von Verantwortung und Verantwortlichkeit, in: E.-J. Lampe (Hrsg.), Verantwortlichkeit und Recht. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie XIV (1989) 204–224.

ren und Kommunikationsbedingungen. Jeder dieser Faktoren ist seinerseits von unterschiedlichen Konstellationen abhängig, die sich einer umfassenden Steuerung glücklicherweise entziehen. So bleibt der Freiheit unter den Bedingungen eines pluralistischen Meinungsdrucks eine Chance. Auch wenn die Zukunft ungewiß ist, so haben wir doch gute Gründe, uns darauf zu verlassen, daß die in dem Jahrhundert dauernden Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung entstandenen Strukturen nicht von einem Tag auf den anderen zusammenbrechen werden. Moderne Gesellschaften sind zwar krisenanfällig, sie haben sich aber in ihrer westlichen Variante gerade unter Krisenbedingungen immer wieder als erstaunlich lern- und anpassungsfähig erwiesen. Auch hierfür lassen sich systemtheoretische Gründe anführen: Je komplexer ein System ist, desto mehr Verzögerungsmomente sind in seine Operationen eingebaut. Damit wird es um so schwieriger, das System als Ganzes zu ändern, aber auch es zu zerstören. Systemtheoretiker sprechen in diesem Zusammenhang von ultrastabilen Systemen, die in der Lage sind, ihre Systemkrisen durch reaktive Verzögerungen und Lernprozesse zu bewältigen. Wahrscheinlich weisen moderne Gesellschaftssysteme einen hohen Grad an Ultrastabilität auf, so daß trotz aller Ungewißheit zur Verzweiflung kein Anlaß besteht.

7. *Schlußfolgerungen*

Ich komme zu einigen abschließenden Überlegungen. Gesellschaftliche Modernisierung ist ein Prozeß, in dem Menschen in jahrhundertelangen Kämpfen gelernt haben, spezialisierte, auf ihren Teilgebieten besonders leistungsfähige Sinnstrukturen und Funktionssysteme aufzubauen und in diesem Multiversum mit geteilten Loyalitäten zu leben. Dieser Prozeß ist erst in den letzten Jahrzehnten bewußtseinsfähig geworden, und die neue, mit Bezug auf die Folgen der Modernisierung reflexivere Bewußtseinslage wird oft als Postmoderne apostrophiert, der gegenüber dann die Moderne als die vorangehende Epoche naiver Modernisierung gilt. Diese Naivität äußerte sich in der Selbstverständlichkeit, mit der einzelne Teilsysteme ihre eigene Rationalität entwickelt und absolut gesetzt haben. Dies gilt selbstverständlich auch für die Kirchen und in besonderer Weise auch für die *katholische Kirche*. Für sie läßt sich zeigen, daß es ihr im 19. Jahrhundert in überaus erfolgreicher Weise gelungen ist, sich an die neuen Problemlagen anzupassen: durch die

Etablierung und Sakralisierung ihrer transnationalen – „ultramontanen“ – Organisationsstruktur, einschließlich der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes, durch ihren Antimodernismus und die Entwicklung des Katholizismus als einem eigenständigen soziokulturellen Milieu, sowie nicht zuletzt durch eine bemerkenswerte Verwissenschaftlichung und Professionalisierung der Theologie. Hier ist es selbst unter den Bedingungen der Modernisierung noch einmal gelungen, zwar nicht in der Gesellschaft als ganzer, aber doch unter den Katholiken ein hohes Maß an einheitlichen Orientierungen, Kirchenloyalität und konfessioneller Solidarität zu erzielen, allerdings um den Preis einer weitgehenden Distanzierung, um nicht zu sagen Abkapselung von den vorherrschenden geistigen Strömungen. Diese Epoche einer „eingeschränkten Modernität“²⁸ hat mit dem vorwiegend die bäuerlichen und kleinbürgerlichen Katholiken sowie die Frauen erfassenden Modernisierungsschub und dem insbesondere von den Sozialwissenschaften ausgehenden Reflexionschub der späten 60er Jahre wahrscheinlich ihre Existenzgrundlagen verloren. Gläubige mögen es als Fügung des Heiligen Geistes ansehen, daß das *Zweite Vatikanische Konzil* noch kurz vor diesem neuerlichen Modernisierungsschub stattfinden und abgeschlossen werden konnte, denn ohne dessen offene Geistigkeit wären die Katholiken im Zeitalter ubiquitärer Massenkommunikation den neuen Evidenzen recht hilflos ausgeliefert gewesen. Die dennoch einsetzende Kirchendistanzierung ist keine Folge des Konzils, sondern der kulturrevolutionären geistigen Umbrüche gewesen, welche die Jugend Europas nach der durch den Vietnamkrieg aufgerüttelten amerikanischen Jugend ab 1966 erfaßt haben.

Es war im vorangehenden natürlich nicht möglich, die neuen Evidenzen in ihrer vollen Breite darzustellen, mit denen Kirche und Theologie heute zu rechnen haben. Entscheidend ist wohl die *Evidenz, daß es eine wie auch immer geartete Wahrheit in dieser Welt nicht geben kann*, sondern bestenfalls eine Vielzahl von Wahrheiten und Rationalitäten, die in der öffentlichen Meinung um Einfluß konkurrieren und mit Bezug auf bestimmte Geltungsbereiche höhere Plausibilität beanspruchen können als mit Bezug auf andere. Wer in einer solchen Situation glaubt, mit dem Anspruch auf ein verbindliches integrales Wahrheitswissen auftreten zu können, hat sozusagen *a priori* verloren. Man wird ihm Dogmatismus oder

²⁸ Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft – auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, 115 ff.

Fundamentalismus vorwerfen, und eben diese Schmähbegriffe deuten darauf hin, daß theologische und kirchliche Anliegen in so vorgetragener Weise keine Kommunikations- und Akzeptanzchance besitzen. Damit ist selbstverständlich nichts über die Wahrheit des christlichen Glaubens gesagt, wohl aber über die Bedingungen seiner Glaubwürdigkeit. Die christliche Tradition weist eine Fülle anderer *dynamischer* Aspekte – z. B. der Gottsuche, der verschiedenen Wege zur Vervollkommnung und der eschatologischen Hoffnung – auf, die nicht unter ein solches Verdikt fallen. Der soziologische Begriff des Fundamentalismus paßt übrigens sehr genau auf die hier vorgetragene Analyse: Der amerikanische Soziologe *Talcott Parsons* versteht darunter „den Widerstand gegen die Wertverallgemeinerung“²⁹, also die Berufung auf spezifische, nicht mehr verallgemeinerungsfähige Normen und Werte angesichts eines komplexer werdenden Handlungszusammenhangs. Ein typisches Beispiel ist die Insistenz der Päpste auf dem Verbot von als künstlich bezeichneten Methoden der Geburtenkontrolle bei gleichzeitiger Freigabe sogenannter natürlicher Methoden. Die rasche Verbreiterung des Handlungsspielraums hat hier ein altes Denkmodell völlig überfordert und im Zusammenhang mit dem gleichzeitig in modernen Gesellschaften aufkommenden Normenkomplex „verantwortete Elternschaft“ auch ethisch fragwürdig gemacht.

Es gehört zur *Tragik des gegenwärtigen Pontifikats*, daß Papst und Kurie gleichermaßen zu glauben scheinen, man könne die Glaubensgewißheit und Glaubensfreude der Kirche durch eine Ausgrenzung derjenigen wiederherstellen, welche die Fragwürdigkeiten der bestehenden Kirchenstrukturen und einiger umstrittener Moralforderungen zum Gegenstand innerkirchlicher Erörterungen machen wollen. Für den soziologischen Beobachter kirchlicher Verhältnisse ist der Autoritätsverlust des kirchlichen Amtes in den letzten Jahren offenkundig, und er fragt sich, inwieweit sich darin nicht sogar eine Krise seiner Legitimität andeutet. Als Katholik ist dies für mich gleichzeitig eine beklemmende Perspektive – oder sollte ich so mutig sein, hier öffentlich zu vermuten, daß sich in diesen Degenerationserscheinungen des päpstlichen Zentralismus das Ende einer Kirchnepoche ankündigt, die mit den kirchlichen Reorganisationen nach der napoleonischen Zerschlagung der feudalen Kirchenstruktur begann, in der Unfehlbarkeitserklärung des Patriarchen des Abendlandes ihren Höhepunkt erlebte und mit der im Zweiten Vatikanischen

²⁹ Vgl. *T. Parsons*, Das System moderner Gesellschaften, München 1972, 127.

Konzil sich andeutenden Öffnung der Kirche zur Welt und der daraus hervorgehenden *Communio-Ekklesiologie* ihre theologische Grundlage verloren hat? Dieses *dem staatlichen Absolutismus nachgebildete Kirchenverständnis* einer hierarchisch aufgebauten *societas perfecta* vermag heute die Herzen nicht mehr zu ergreifen und kein sichtbares Zeichen des Reiches Gottes mehr zu sein. Es hat seine Glaubwürdigkeit verloren wie alle anderen zentralistischen Systeme auch, und zwar nicht wegen des Versagens seiner Repräsentanten, sondern wegen der Überlegenheit dezentraler, freiheitlicher Lösungen. Dies haben wir an den Systemen der kommunistischen Parteienherrschaft erlebt: Irgendwann verdunstete die Überzeugung auch der Träger des Systems und die Hoffnung, auf dem eingeschlagenen Weg die eigenen Ideale zum Erfolg zu führen. Ähnliches steht m. E. dem monokratischen System der päpstlichen Kurie bevor, welche aus dem konziliaren Prozeß des Zweiten Vatikanums und den mit ihm verbundenen kooperativen Formen der Problemlösung so gut wie nichts gelernt zu haben scheint.

Zentralistische Strukturen ändern sich aber in der Regel nicht von selbst. Sie verlieren vielmehr ihre Autorität infolge eigener Fehler und vermögen die Welt – oder in unserem Falle die Kirche – immer weniger zu bewegen. Und in dem Maße, als Bischöfe und Kleriker in einen Loyalitätskonflikt zwischen dem hierarchischen Zentrum einerseits und dem Glaubenssinn der Gläubigen andererseits geraten, werden sie gelähmt, verhalten sich zwar vielleicht noch loyal, doch haben ihre Worte und Taten immer weniger Überzeugungskraft. Für einen wohlwollenden Betrachter der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklungen ist es geradezu gespenstisch, in welchem Maße die katholische Kirche hierzulande in einer Zeit größter Umbrüche von Fragen der Empfängnisverhütung und Auseinandersetzungen über Bischofsernennungen in Anspruch genommen wird. Der tiefere Grund für die zunehmenden Fehlleistungen des Römischen Zentrums liegt m. E. in der wachsenden Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse, woraus immer häufiger unvorhersehbare Folgen weitreichender Entscheidungen resultieren.

Ein Umdenken müßte mit der Einsicht beginnen, daß auch die Individuen von solcher Komplexität grundsätzlich überfordert werden, so daß kirchliche Forderungen in der Konkurrenz der vielfältigen Lebensanforderungen um ihrer Lebensdienlichkeit willen gar nicht mehr ohne kulturspezifische und situationsspezifische Vermittlungen wirksam werden können. Die Bestandsprobleme von Individuen und Institutionen driften heute immer stärker auseinander.

der. Beide stehen unter einem Selektivitätsdruck, mit dem sie nur auf verschiedene Weise fertig werden können. Für die Individuen bedeutet dies einen noch nie dagewesenen Entscheidungsdruck, einen *Zwang zur Wahl*, der durch keine Tradition und kein umgreifendes christliches Ethos mehr aufgefangen wird. Ethische Entscheidungen müssen mehr und mehr auf biographische und situative Umstände bezogen bleiben. Nur ein Glaubensangebot, das nicht mehr auf Autorität und Tradition, sondern auf freie Zustimmung seitens der Angesprochenen setzt, gewinnt in solcher Situation die Chance, sich als glaubhaft zu erweisen.

Eine „Neu-Evangelisierung Europas“ scheint dann kein utopisches Unterfangen, wenn sie darauf gerichtet ist, die frohe Botschaft des Evangeliums mit denjenigen Hoffnungen und Befürchtungen zu verbinden, die aus der Konsequenz der menschlichen Freiheitsgeschichte entstanden sind. Nicht jedoch, wenn sie eine Wiederherstellung vergehender Sozialverhältnisse versucht. Brutal formuliert: Die Familie und die Caritas werden in Zukunft keine rein weibliche Angelegenheit mehr sein – oder zu einem marginalen Phänomen hinabsinken. Auch die Welt von Theologie und Kirche wird sich dem weiblichen Gleichheitsstreben nicht auf Dauer entziehen können. Der Glaube der Zukunft wird nicht mehr den Charakter einer autoritativ verkündeten Wahrheit besitzen, sondern nur dann glaubwürdig sein, wenn er in dynamischen Kategorien – als Weg, als Suche, als paradoxes Scheitern – auch denjenigen, die in der Kirche Verantwortung tragen, vermittelt werden kann. *Das Zeugnis von der Unverfügbarkeit Gottes wird in einer Welt, die über alles und doch nicht über das Ganze verfügen kann, zu einem möglicherweise heilbringenden Korrektiv, aber nur, wenn auch die kirchliche Glaubensverkündigung das emanzipatorische, alle irdischen Strukturen (auch diejenigen der Kirche) relativierende Moment solchen Glaubens erfahrbar zu machen versteht.* Die Freiheitsgeschichte der Moderne ist auch und vielleicht vor allem eine Frucht des abendländischen Christentums, auch dort, wo sie sich gegen den Widerstand der kirchlichen Autoritäten Bahn brechen mußte.

Ich bin gebeten worden, Herausforderungen zu formulieren, die für Kirche und Theologie aus der gegenwärtigen kulturellen und gesellschaftlichen Situation Europas resultieren. Ich habe diese als Physiognomie der entfalteten Moderne beschrieben, zu der das frühmoderne Selbstverständnis der katholischen Kirche inkongruent und daher unglaubwürdig geworden ist. Es gehört zu den Selbsttäuschungen dieses ehemals triumphalistischen, heute aber eher de-

pressiven Kirchenverständnisses, daß es sich selbst als absolut und im Kern unwandelbar setzt, daß es sich also mit dem Wesen dessen identifiziert, was uns die Hoffnung des Glaubens lehrt. Solch fragwürdiges „gutes Gewissen“ – ein Bischof bezeichnete dies einmal als Unbußfertigkeit – verhindert produktive Lernprozesse. Ich bin zuversichtlich, daß der absehbare Autoritäts- und historische Bedeutungsverlust des römischen Systems nicht das Ende des Christentums und auch nicht das Ende der abendländischen katholischen Kirche bedeutet. Denn es ist keine andere Religion und kein anderes Ethos als das Christentum in Sicht, um die entfaltete Moderne vor ihrer eigenen Degeneration zu schützen, welche sich vielerorts bereits andeutet. Es gälte vielmehr, dasjenige Kirchenverständnis wieder ernst zu nehmen, welches das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt formuliert hat: Es ist eine pilgernde Kirche, die in die menschliche Geschichte eingetreten ist und zugleich alle Zeiten und Grenzen der Völker übersteigt, und „da das Reich Christi nicht von dieser Welt ist ...“, so entzieht die Kirche oder das Gottesvolk in der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt sie es aber auch“ (LG 13). In dieser Unterscheidung der Geister und in der Aufgabe, glaubwürdige Formen kirchlichen Lebens zu entwickeln, sehe ich die eigentliche Herausforderung unserer Zeit an Kirche und Theologie.