

einzelnen Erlebnisse der Erfüllung bzw. Nichterfüllung der an Gott gerichteten Bitte. Interessant war nicht zuletzt Bachls Rückgriff auf die Anfänge des Franziskanerordens: Anhand von Bonaventuras Verteidigung der franziskanischen Armut bzw. des Bettelns als Lebensform machte er deutlich, was Bitte als höchster Erweis der Freiheit meint. Bei Bonaventura werde eine „Utopie des Bittens“ entworfen.

Es braucht ein philosophisches Fundament

Die Thesen des Salzburger Dogmatikers stießen eine engagierte Diskussion über Gebet und Gebetserhörnung an, in der Bachl darauf insistierte, einzelne Erhörnungserlebnisse könnten nicht über den katastrophalen Gang der Geschichte hinwegtäuschen; man dürfe Erhörnung nicht unter der Hand zu einer geschichtstheologischen Theorie machen, sondern müsse die Spannungen offenhalten. Andere Teilnehmer verwiesen demgegenüber auf die Erfahrung von Gebetserhörnungen und forderten dazu auf, sich unbefangener mit der Frage auseinanderzusetzen, inwiefern man mit dem Gebet als empirisch wirksamer Macht rechnen müsse.

Damit war ein Problembereich angerissen, der in Erfurt nicht ausdrücklich zur Sprache kam, aber durchaus theologische Aufmerksamkeit verdient: Neben der verbreiteten Skepsis in bezug auf ein wirksames Handeln Gottes in der Welt und dem massiven Zweifel an einer göttli-

chen Vorsehung stehen auch Gruppen und Bewegungen inner- und außerhalb der Kirche, die das Wirken Gottes gerade in außergewöhnlichen Ereignissen und Erlebnissen (etwa in Krankenheilungen) festmachen wollen. Verkündigung und Theologie haben es nicht nur mit einer Mentalität zu tun, für die der lebendig in Welt und Geschichte handelnde Gott ein mythologischer Restbestand ist, sondern auch mit neuen *Irrationalismen*. Von beiden Seiten aus ist die Verständigung über das Verständnis von Schöpfung, sind Klärungen in bezug auf das christliche Verständnis von Schöpfung, von Eigenstand und Gottesbezug der Wirklichkeit erforderlich.

Angesichts der in Begrifflichkeit und literarischem Genus sehr disparaten Ansätze, die auf der Dogmatiker- und Fundamentaltheologen-Tagung vorgetragen wurden, war verschiedentlich die Klage zu hören, der gegenwärtigen Theologie fehle ein konsensfähiges begriffliches Instrumentarium, ein gemeinsames philosophisches Fundament. Gerade deshalb bestehe die Gefahr, daß sie immer mehr in ein unübersichtliches Konglomerat von Einzelmeinungen, Positionen und Ansätzen auseinanderfalle. Sogar von einer notwendigen *Erneuerung der Metaphysik* war die Rede, ohne die die Theologie ihre Sache nicht wirklich vertreten und verständlich machen könne. Ohne das verstärkte Bemühen um eine klare Begrifflichkeit und um saubere Argumentation ist jedenfalls weder bei der Frage nach Vorsehung und Handeln Gottes noch bei den anderen großen Fragen heutigen Glaubensverständnisses weiterzukommen.

Ulrich Rub

Im Spannungsfeld der Verweltlichung

Das Christentum und die europäische (westliche) Moderne

Bei der von der Redaktion gemeinsam mit der Katholischen Akademie Freiburg veranstalteten Tagung aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Herder-Korrespondenz (vgl. HK, Dezember 1986, 584–597) hielt der Bielefelder Soziologe Franz-Xaver Kaufmann ein perspektivenreiches Referat über Probleme und Chancen des westlichen Christentums im Horizont der Moderne. Wir dokumentieren das Referat von Kaufmann in einer gekürzten Fassung; weggefallen ist dabei vor allem der Einleitungsteil mit seinem Überblick über verschiedene Metaphern zur Deutung des Verhältnisses von Christentum und Moderne. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Die gegenwärtige Situation des Christentums, welche wir als Voraussetzung seiner möglichen Zukunft zu bedenken haben, ist durch eine bedenkenswerte *Ambivalenz* zu jener westlichen Welt zu kennzeichnen, mit der es selbst groß geworden ist. Diese Ambivalenz hat mehrere Aspekte.

Zunächst ist die Bedeutung des Christentums für die Entstehung der zeitgenössischen Formen menschlichen

Zusammenlebens hervorzuheben. Hierfür lassen sich nicht nur die berühmten religionssoziologischen Studien von Max Weber und Ernst Troeltsch anführen. In neuerer Zeit haben vor allem Talcott Parsons und Benjamin Nelson die von ersteren eröffnete Perspektive historisch vertieft und dabei auch deren einseitige Fixierung auf den Protestantismus durch Hinweise auf die entscheidende Bedeutung von der Reformation vorausliegenden geistigen Durchbrüchen und auch auf den Beitrag des nachreformatorischen Katholizismus ergänzt. Ich kann an dieser Stelle nur einige wenige Gesichtspunkte hervorheben, in die auch Ergebnisse eigener Überlegungen einfließen.

Das Christentum als Voraussetzung der Moderne

Die für die modernen Formen der wissenschaftlichen, technischen und politischen Weltzuwendung konstitutive, positive Bewertung und Entmythologisierung – Max

Weber sprach von Entzauberung – der erfahrbaren Welt hat ihre religiösen Voraussetzungen in der Entwicklung des transzendenten Monotheismus sowie im Dogma der gleichzeitigen Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi. Als einzige der großen Weltreligionen bewertet daher das Christentum – insbesondere in seinen abendländischen Versionen – die empirische Welt grundsätzlich positiv, bei gleichzeitiger Betonung ihrer Geschöpflichkeit und damit auch einer sie umgreifenden „größeren Wirklichkeit“. Die Lehre von den zwei Naturen Jesu steht am Ursprung der Stabilisierung einer ersten Spannung, die für die abendländische Entwicklung wegweisend werden sollte, nämlich die *Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz*, als deren institutioneller Ausdruck im Mittelalter nach jahrhundertelangen Kämpfen zwei grundsätzlich als voneinander unabhängig gedachte Ordnungen sich in die Leitung der ‚Christenheit‘ teilten. Dieser Dualismus, dieses prekäre Gleichgewicht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt war eine historische Innovation, die sich in keiner anderen Kultur findet und deren Bedeutung für die Stabilisierungsfähigkeit der strukturellen Differenzierungsprozesse im Zuge der Entstehung der modernen Gesellschaft heute als gesichert gelten kann. Das Verhältnis von Papst und Kaiser wurde ergänzt durch dasjenige von geistlichem und weltlichem Stand, die doch beide als legitimer Ausdruck von Christlichkeit galten, das Geistliche und das Weltliche bildeten im Mittelalter *zusammen* das Christliche, nicht das Geistliche allein. Hier wurde also in Form einer bestimmten Sozialordnung die relative Autonomie des weltlichen Bereichs bereits institutionalisiert, lange bevor jener heute oft als Säkularisierung bezeichnete Prozeß in den Vordergrund trat, in dem sich zunächst die Wirtschaft, dann die Kultur und zuletzt der Staat und die Familie immer stärker von den normativen Ansprüchen der geistlichen Gewalt emanzipieren.

Eine weitere zentrale Linie führt vom Schöpfungs- und Erlösungsglauben des Christentums zu Grundgedanken der modernen Sozialordnung. In der Verbindung von Schöpfungs- und Erlösungsglaube fand das Christentum als einzige Weltreligion einen Weg, um *gleichzeitig* die Bedeutung des Individuums und der sozialen Ordnung religiös zu verankern und das für die abendländische Kultur bis heute charakteristische *Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft* zu stabilisieren. Von besonderer Bedeutung wurde hier die Augustinische Lehre von der Civitas Dei, deren Auslegungen trotz ihrer Vielfalt zu immer neuen Begründungsversuchen sozialer Ordnung führten. Entscheidend wurde in diesem Zusammenhang weiterhin die Rezeption und *Synthese des Individualismus des römischen Rechtsdenkens und des Universalismus der griechischen Philosophie* in der Früh- und Hochscholastik des 12. und 13. Jahrhunderts, wobei diese Synthese durch Grundgedanken des Christentums – etwa demjenigen des Kreuzestodes Christi für jeden und alle Menschen, nicht nur für die Angehörigen einer bestimmten Nation oder eines Standes – legitimiert wurde.

Die Stabilisierung dieser dreifachen Spannung – von Weltimmanenz und göttlicher Transzendenz, von Person und Gesellschaft sowie von Individualismus und Universalismus bildet die *kulturelle* Voraussetzung der weltgeschichtlich völlig neuartigen Rationalisierungs-, Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse, die wir heute als das Charakteristikum dessen ansehen, was wir mit dem zusammenfassenden Begriff der Modernisierung kennzeichnen.

Auch die problematischen Entwicklungen dem christlichen Ursprung zurechnen?

In den geschichtlichen Ereignissen, durch die hindurch sich diese Entwicklungslinien nachzeichnen lassen, standen jedoch die *kirchlichen* Machthaber keineswegs immer auf seiten der *vernünftigen* Konsequenzen des christlichen Dogmas. Auch wenn die bahnbrechende Rolle der mittelalterlichen Theologie für die Entstehung der modernen Rationalität anzuerkennen ist, so lassen uns doch historische Reminiszenzen, etwa die Erinnerung an die spanische Inquisition, an die religiös begründeten Bürgerkriege in England und Frankreich, an die landesherrliche Fachaufsicht über die lutherischen Theologen oder an die verbreiteten Formen christlich verbrämten und kirchlich genutzten Aberglaubens in der Volksfrömmigkeit das *antiklerikale Pathos der aufklärerischen Wahrheitsuche* – den Kampf gegen den Obskurantismus – verständlich werden. Die mit Elementen des hellenistischen Kontexts amalgamierte christliche Substanz der abendländischen Kultur mußte sich also immer gegen den Widerstand der geistlichen Gewalt als Herrschaftsform durchsetzen, und das dialektische Verhältnis zwischen kirchlich-geistlicher Macht und christlicher Botschaft scheint mir auch bis heute wirksam zu sein.

Die behauptete *Ambivalenz* des Christentums gegenüber der geschichtlichen Entwicklung des Westens hat ihren tiefsten Grund darin, daß die heute beklagte Emanzipation aller nicht explizit religiösen Bereiche des sozialen Lebens von den Ansprüchen christlicher Sinndeutung in der Konsequenz einer Entwicklung zu liegen scheint, die ihrerseits aus einer vom christlichen Glaubensverständnis geprägten Konstellation entstanden ist. Die Verweltlichung der Welt, von deren Radikalisierung wir derzeit betroffen sind, liegt in der Konsequenz der maßgeblich vom Christentum geprägten abendländischen Entwicklung. Sofern man nicht – wie dies das Konzept der Zivilreligion suggeriert – die gegenwärtige US-amerikanische Suprematie als die Vollendung des christlichen Abendlandes ansieht, wird man sich angesichts der immer deutlicher werdenden Aporien der Moderne fragen müssen, ob – oder warum nicht – diese problematischen Entwicklungen nicht auch dem christlichen Ursprung zuzurechnen sind.

Eine zweite Sicht der Ambivalenz ergibt sich aus einer

stärker prospektiven Perspektive: Wenn es richtig ist, daß starke Entwicklungstendenzen heute auf eine immer dichtere Verflechtung der Staaten, Wirtschaftssysteme und Weltreligionen hinwirken, wenn also die Idee der einen Welt immer stärker soziale Wirklichkeit wird, so erscheint es aus der Sicht eines christlich motivierten Universalismus als *Anachronismus*, wenn sich das Christentum noch mit dem Schicksal der westlichen Welt identifiziert. Wie kein anderes religiöses Sinn-System ist das Christentum seinem eigenen Anspruch nach *Welt-Religion* und wie kein anderes hat es die auf die Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse gerichtete Idee der *Gerechtigkeit* sich zu eigen gemacht. Ich kann nicht erkennen, wie das Christentum sich seinem eigenen Anspruch noch gewachsen zeigen kann, wenn es sich zur Legitimation gesellschaftlicher Integration auf der Ebene nationaler oder regionaler Sozialsysteme gebrauchen läßt. Und ich habe den Eindruck, daß die Chancen seiner gegenwärtigen Glaubwürdigkeit in entscheidendem Maße gerade davon abhängen, ob es ihm gelingt, zu den normativen und motivationalen Grundlagen einer entstehenden *Weltordnung* beizutragen ...

Das aktuelle Interesse an Religion ist unbestimmt

Diese Glaubwürdigkeit hängt allerdings nur teilweise von den in solchen Zusammenhängen wirksam werden Ideen ab. Ein Hauptgrund dürfte vielmehr darin liegen, daß in diesem Zusammenhang vom Christentum normative Integrationsleistungen erwartet werden, wie sie die Religionssoziologie seit *Emile Durkheim* als spezifische *gesellschaftliche* Funktion von Religion postuliert. Wenn das Christentum heute auch für Nichtchristen eine gewisse Attraktivität erhält, so hat dies wahrscheinlich gerade mit dieser Erwartung einer sozialintegrativen, moralischen Funktion des Christentums zu tun.

Es erscheint allerdings fragwürdig, inwieweit das Christentum diese Funktion heute noch erfüllen kann. Dabei muß m. E. zwischen der Ebene der Nationalgesellschaft und derjenigen einer entstehenden Weltgesellschaft unterschieden werden. Aus soziologischer Perspektive hat es den Anschein, als ob in dem Maße, als moderne Gesellschaften sich auf der Basis institutionalisierter Freiheitsrechte und der Interdependenz institutionell ausdifferenzierter und organisatorisch verfestigter Funktionsbereiche in einem spannungsreichen – kybernetisch gesprochen ‚ultrastabilen‘ – Gleichgewicht zu halten gelernt haben, die Funktionen einer normativen, durch gemeinsam geteilte Ideen charakterisierten Kultur immer überflüssiger werden. Das Christentum fungiert hier nur noch als ein kulturelles Sinnangebot unter anderen, es wird zum partikulären Moment einer pluralistischen Kultur, deren Elemente sozusagen nach Bedarf zur Legitimation oder Kritik von Einzelaspekten der sozialen Wirklichkeit punktuell herangezogen werden können. Zwar kann man mit einem gewissen Recht sagen, daß die

Freiheitsrechte moderner Verfassungen und die Grundgedanken der Sozial- oder Wohlfahrtsstaatlichkeit als eine Art Sediment christlicher Tradition aufzufassen sind, aber diese Errungenschaften sind im Bewußtsein der Zeitgenossen nicht mehr christlich zurechenbar. Das Christentum wird immer stärker nur noch mit dem identifiziert, was den christlichen Kirchen institutionell nahesteht.

Anders dagegen erscheint die Lage im Hinblick auf die entstehende Weltgesellschaft: Auch wenn sich die Vereinten Nationen bereits 1948 mit der allgemeinen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ein normatives Fundament für die anzustrebende Weltordnung gegeben haben, so ist doch die Wirksamkeit dieses Dokuments bisher sehr gering geblieben. Und es fehlt auf Weltebene auch noch vollständig an der Europäischen Menschenrechtskommission vergleichbaren Institutionen, welche diese normativen Fundamente durchzusetzen bestrebt sind. Verschiedene Initiativen aus jüngster Zeit zeigen jedoch, daß die – christlichen und nicht-christlichen – Weltreligionen zunehmend miteinander in Kontakt treten und zum mindesten in der Friedensfrage eine gemeinsame Position anstreben, zum mindesten gilt das für Buddhismus und Christentum. Aus soziologischer Perspektive gibt es gute Gründe für die Annahme, daß die zunehmende ökonomische Interdependenz allein nicht zu einer stabilen Weltordnung führen kann. So richten sich hier Erwartungen an die Weltreligionen, von denen im Augenblick allerdings noch offen ist, inwieweit sie sich realisieren werden. Immerhin erscheint hier eine Möglichkeit, daß dem Gewichtsverlust des Christentums innerhalb der modernen Gesellschaften ein Gewichtsgegewinn im Verhältnis von hochentwickelten und weniger entwickelten Gesellschaften gegenübersteht ...

Wieweit trägt das Programm der Moderne?

Wenn wir die Zukunft des Christentums im Horizont des Westens bedenken, so scheint die eigentlich interessante Frage zu sein, *inwieweit das Programm einer von den Ideen der Aufklärung geprägten Moderne trägt, wenn sich dieses von seiner christlichen Herkunft löst*. Inwiefern dies tatsächlich der Fall ist, sei hier offengelassen, die Verhältnisse scheinen hier auch von Land zu Land recht verschieden, und auf jeden Fall läßt sich – zumal aus der Perspektive von Ländern außerhalb des westlichen Kulturkreises – immer noch ein durchaus erkennbares Maß an christlicher Prägung und christlicher Präsenz in den westlichen Gesellschaften identifizieren. Allerdings spricht vieles dafür, daß zum mindesten in der Bundesrepublik Deutschland der Einfluß der christlichen Kirchen, der in der Nachkriegszeit besonders stark gewesen ist, derzeit rückläufig ist.

Dies gilt insbesondere auf der Ebene der Individuen, wo empirische Umfragen erkennen lassen, daß bei den derzeit unter 40jährigen ein scharfer Traditionsabbruch und

ein deutlicher Rückgang nicht nur an kirchlichen, sondern auch an religiösen Bindungen in einem allgemeineren Sinne zu beobachten ist. An deren Stelle scheint allerdings nicht ein aufklärerisches, universalistisches Ethos zu treten, wie es etwa dem Kantschen kategorischen Imperativ entspricht. In einer Studie über das ethische und religiöse Bewußtsein von Führungskräften haben wir vielmehr kürzlich festgestellt, daß sich in diesen jüngeren Altersgruppen eine bei den Älteren kaum vorhandene neue Einstellung zu verfestigen scheint, die wir mit dem Namen ‚Opportunismus‘ belegt haben. (Vgl. F. X. Kaufmann, W. Kerber, P. M. Zulehner, Ethos und Religion bei Führungskräften. München 1986.)

Es handelt sich hier um ein Einstellungssyndrom, das Verantwortlichkeit nur noch gegenüber „sich selbst“ (herkömmlicherweise meint Verantwortung stets Verantwortung gegenüber Dritten!) zu übernehmen bereit ist, das im Hinblick auf die Frage nach Gut und Böse keine allgemeingültigen Maßstäbe gelten läßt, sondern dies als „reine Gefühlssache“ ansieht, welches mit einer hedonistischen und ausschließlich utilitaristischen Orientierung einhergeht und gleichzeitig kalkulierte Rechtsbrüche als ethisch unproblematisch ansieht. Falls diese auch in anderen Einstellungsuntersuchungen sich andeutende Entwicklungstendenz sich bestätigen und an Kraft gewinnen sollte (und dies scheint aus gesellschafts- wie aus sozialisationstheoretischer Perspektive durchaus plausibel), so ist zu fragen, inwieweit solche Einstellungsveränderungen die moralischen Stabilitätsgrundlagen des modernen Gesellschaftszusammenhangs unterminieren. Denn vieles spricht dafür, daß die Entwicklung der Moderne von Traditionsbeständen – etwa dem bürgerlichen Pflichtethos und christlich legitimer ‚Gewissen‘haftigkeit und Aufrichtigkeit – profitiert hat, die in ihrem Fortgang langsam zerstört, ohne doch funktionale Äquivalente an ihre Stelle setzen zu können.

Welche Folgen hat der Verlust eines welttranszendierenden Glaubens im Rahmen der modernen Kultur? Daß die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz zu den entscheidenden Elementen der abendländischen Kultur gehörte, wurde oben deutlich gemacht. Die Idee eines transzendenten Gottes scheint jedoch mehr und mehr zu verblassen – wie es die heute selbst unter Theologen geläufige Rede von ‚Religion‘ andeutet. An die Stelle der religiösen scheint mehr und mehr eine innerweltliche Transzendenz zu treten: Ebenso wie die Menschen früherer Zeiten erfährt sich der moderne Mensch als von Mächten abhängig, die er nicht kontrollieren kann. Aber im Zuge der sozialwissenschaftlichen Aufklärung und ihrer ideologischen Surrogate lernt er mehr und mehr, diese Mächte innerweltlich zu lokalisieren – z. B. als Weltjudentum, Kapital, Kommunismus oder industriell-militärischer Komplex. Und selbst wenn wir über solche Vereinfachungen bewußtseinsmäßig hinauswachsen, so bleibt als bestimmende Erfahrung doch, daß unsere Lebenswelt von Entwicklungen bestimmt wird, die sich jenseits unseres Erfahrungshorizontes er-

eignen und von denen wir mit guten Gründen annehmen, daß sie nicht das Werk eines außerweltlichen Gottes, sondern von Faktoren sind, die sich grundsätzlich wissenschaftlich aufklären lassen. Gesellschaftliche Komplexität scheint sich so zwischen unsere Lebenswelt und die Möglichkeiten welttranszendierender Erfahrungen zu schieben: Unruhig ist zwar unser Herz, aber es fällt immer schwerer, *Ihn* als das Ziel unserer Unruhe zu erkennen.

Problematische Konsequenzen des Pluralismus

Die Folge gesteigerter gesellschaftlicher Komplexität scheint eine Nivellierung unserer Kultur zu sein, die im Stichwort des „Pluralismus“ auf ihren Begriff kommt. Diese Nivellierung und die daraus folgenden „Sinnkrisen“ sind nun allerdings keine Konsequenz eines Wertverlusts, wie die konservative Kulturkritik behauptet, sondern eher die Folge einer Hypertrophie der Werte. Moderne Gesellschaften sind in der Stabilisierung der verschiedensten werthafter Möglichkeiten so erfolgreich, daß kein Menschenleben ausreicht, um diese Vielfalt auch nur annähernd zu erfahren und ins Lebensdienliche umzusetzen. Eindeutiger kultureller Selektionskriterien beraubt, ist der einzelne mehr und mehr auf ‚sich selbst‘ als Kriterium der Lebensdienlichkeit zurückgeworfen. Wo eine Kultur keine ‚höchsten Möglichkeiten‘ mehr definiert, sondern ihre Werte als grundsätzlich gleichberechtigt vertritt, werden sie aus der Perspektive des einzelnen gleich gültig, und damit gleichgültig, beliebt. Dies ist der Kern eines religiösen Indifferentismus, der sich in verschiedenen Graden und Ausprägungen heute nachweisen läßt.

Ich möchte noch auf zwei weitere kritische Bereiche hinweisen, die als mögliche Bruchstellen des ‚Projektes der Moderne‘ gelten können: Was die bereits ins allgemeine Bewußtsein gedungenen *Umweltprobleme* betrifft, ist festzuhalten, daß der hochorganisierte systemische Zusammenhang von Wirtschaft, Technik und Politik externe Effekte produziert, die zu einer fortgesetzt stärker werdenden Belastung von Luft, Wasser und Organismen führen. Selbst wenn es innerhalb der technisch fortgeschrittensten Länder möglich sein sollte, die ja aus Kostengründen zu weiterer Umweltbelastung immer geneigten Emittenten technisch und administrativ zu kontrollieren, so scheint ähnliches für den Bereich der Dritten Welt aus politischen wie aus Konkurrenzgründen nahezu ausgeschlossen. Wir müssen also damit rechnen, daß mit zunehmender Industrialisierung dieser Länder dort noch weit größere Umweltbelastungen und Katastrophen auftreten. Die grundsätzliche technische Beherrschbarkeit ökologischer Risiken (die ich menschlichem Erfindergeist weitgehend zutraue) ist somit kein überzeugendes Argument für deren faktische Wirksamkeit. Die Dynamik unseres technischen Fortschritts erscheint somit nicht universalisierbar und gerät damit in Widerspruch zu den Grundlagen unserer Kultur.

Nur wenn es gelingen könnte, eine Weltordnung aufzubauen, im Rahmen derer sich die gemeinsame Verantwortung aller Staaten für die Erhaltung unseres Planeten in institutionellen Vorkehrungen niederschlägt, die zu einer Einschränkung des technisch Möglichen führen, bestünde in dieser Hinsicht Anlaß zur Hoffnung. Die Entstehung von Elementen einer solchen Weltordnung setzte jedoch zweifellos ein Minimum an gemeinsamen moralischen Bindungen voraus, deren Grundlagen möglicherweise durch Konvergenz im Bereich der Weltreligion gelegt werden könnten.

Weniger im öffentlichen Gespräch ist eine zweite Gruppe externer Effekte der Modernisierung, die sich auf die sozialen Beziehungen und die psycho-soziale Befindlichkeit des Menschen beziehen. Zwar ist auch dieser Gesichtspunkt seit *Hegel* ein durchlaufendes Thema der westlichen Zivilisationskritik gewesen, ich erwähne als wichtigste Stichworte nur die Begriffe der Entfremdung (*K. Marx*) und der Anomie (*E. Durkheim*). Aber die Begrifflichkeit ist so vielfältig und die empirischen Befunde so wenig eindeutig, daß ein vergleichbares Risikobewußtsein zu demjenigen hinsichtlich der ökologischen Gefährdung bisher noch nicht entstanden ist. Es sprechen aber viele Anzeichen dafür, daß die durch das Christentum mitstrukturierte Spannung zwischen Individualismus und Universalismus, die wir als kulturelle Voraussetzungen der Modernisierung kennengelernt haben, eine fortgesetzte Schwächung der sogenannten intermediären Strukturen (etwa Regionalgesellschaften, örtliche und soziale Milieus) und der sozialen Lebensformen (wie Nachbarschaft und Familie/Verwandtschaft) bewirkt.

Im Gegensatz beispielsweise zu Japan, wo trotz der von Technik und Wirtschaft ausgehenden Mobilisierungs- und Individualisierungstendenzen die unterschiedlichen Formen des partikulären (z. B. verwandtschaftlichen, regionalen, betrieblichen) Gruppenbewußtseins immer noch dominieren, bietet die abendländische Kultur keinerlei Gegengewicht gegen die vereinzelt und anonymisierende Wirkung der ökonomischen Verkehrsbeziehungen. Auch die zur Kompensation der mit dem individualistischen Prinzip der Vertragsfreiheit und des Privateigentums einhergehenden Risiken geschaffenen sozialstaatlichen Vorkehrungen vermögen – wie gerade die jüngste kritische Diskussion von Verrechtlichung, Bürokratisierung und Ökonomisierung der Sozialpolitik zeigt – die elementare Solidarität dauerhafter zwischenmenschlicher Beziehungen nicht zu gewährleisten. (Vgl. *R. Süßmuth*, Wandlungen im Bindungsverhalten. In: *Herder-Korrespondenz* 35. Jg. (1981), S. 195 ff., 246 ff., Zitate S. 249.) Selbst für den Bereich der Familie, der im Zuge der Modernisierung zunächst eine Aufwertung erfahren hat, läßt sich heute eine zunehmende Destabilisierung beobachten, die sich beispielsweise in einer verminderten Häufigkeit von Eheschließungen, einer Zunahme der Ehescheidungen und einem deutlichen Rückgang der Kinderzahl auch in den geschlossenen Ehen äußert.

Die endemisch zunehmende Beziehungslosigkeit er-

scheint zwar vordergründig als Erfolg der Emanzipationsbewegung. Aber man sollte sich nicht über die damit verbundene „auffällige Diskrepanz zwischen dem Wunsch nach dauerhafter Bindung und der Erfahrung häufig geringer Tragfähigkeit personaler Beziehungen“ hinwegtäuschen. „Dauerhafte Bindung kann sich offenbar nicht allein auf eine Gefühls- und Situationsethik abstützen: Sie ist angewiesen auf tragfähige Rückbindungen: auf Ideen und Überzeugungen, die es ermöglichen, Augenblicksperspektiven in die Zukunft zu verlängern.“ Es scheint den Menschen also immer schwerer zu fallen, dauerhafte soziale Beziehungen einzugehen, die jedoch für die Sinnerfahrung des einzelnen wahrscheinlich wesentlich wichtiger sind als die universalistischen Orientierungen unserer Kultur. Die zunehmende Nachfrage nach den verschiedensten Formen psycho-sozialer Hilfe deuten auf die Schwierigkeiten hin, heute Selbstbilder und Lebensformen in ein befriedigendes Verhältnis zu setzen. Es fehlt in unserer Gesellschaft eben zunehmend an stabilen Bezugskreisen in einem erfahrbaren Horizont. Der einzelne wird durch die Individualisierung in Erfahrungen gedrängt, die wir etwa mit den Stichworten Beziehungslosigkeit, Identitätslosigkeit und Wirkungslosigkeit charakterisieren können, die nur im Rahmen einer besonders starken persönlichen Identität überwunden werden können. Die Voraussetzungen für die Entstehung starker persönlicher Identitäten scheinen jedoch, wie bereits oben angedeutet, rückläufig zu sein.

Das Christentum hat an Erfolgen und Gefahren der Moderne teil

Inwieweit ergeben sich aus dieser Diagnose von Gefährdung und möglichen Bruchstellen der Moderne Ansatzpunkte für eine neue Entfaltung des Christentums? Auch wenn sich der Realitätsgehalt dieser höchst riskanten Perspektiven weiter verdeutlichen sollte, so ergeben sich daraus an sich noch keinerlei Anhaltspunkte für eine Renaissance des Christentums, vielmehr erscheint dieses ja gerade durch die psycho-sozialen Entwicklungen in seiner Tradierungsfähigkeit zentral bedroht. Wir müssen uns sehr ernsthaft der Schwierigkeit stellen, daß Kirchen und Christen an den Erfolgen und Problemen der Moderne partizipieren. Das Christentum ist kein exemter Bereich der Moderne. Es besitzt in seiner sozialen Wirklichkeit keine Immunität gegen die zeitgenössischen Gefahren, sondern es ist wie früher, so auch heute, in seiner sozialen Form total mit der Geschichte des Westens verstrickt. Auch die Erfolge des Christentums, insbesondere des Katholizismus, sind in der Neuzeit nur durch seine neuzeitlichen Organisationsformen zu erklären. Man vergegenwärtige sich, welche fantastische organisatorische Leistung die Restrukturierung der Weltkirche im 19. Jahrhundert nach Abschaffung der feudalen Infrastruktur gewesen ist, und man denke an die großen Missionsbewegungen, die im Zuge der Kolonisierung

und auf der Basis des europäischen Wohlstands im 19. Jahrhundert ermöglicht wurde.

Auch heute partizipieren die Kirchen – insbesondere in der Bundesrepublik mit ihrem Steuerprivileg – am Wohlstand der modernen Gesellschaft. Sonst könnten sie sich einen so hochprofessionalisierten Stab an Mitarbeitern, wie wir ihn heute in Fürsorge, Caritas und Kirchenadministration finden, gar nicht leisten. Dieser Erfolg durch Organisation ist jedoch gleichzeitig ein zentraler Aspekt dessen, was ich oben als Verkirklichung des Christentums angesprochen habe. Die kirchliche Organisation wird zunehmend zum Träger des Christentums, nicht mehr so sehr die Individuen, die sich vielmehr zunehmend auf die Organisation verlassen. Während es in der Generation unserer Eltern und Großeltern noch selbstverständlich war, daß die Eltern die Verantwortung für die religiöse Erziehung ihrer Kinder übernahmen, findet sich heute zunehmend eine Art dienstleistender Erwartung der Eltern gegenüber der Kirche. Pfarreien und Jugendorganisationen vermögen jedoch mit Bezug auf die religiöse Sozialisation den Einfluß der Familie nur sehr bedingt zu ersetzen.

Zweitens, auch die Christen sind von den Tendenzen einer Erosion der sozialen Beziehungen, der Vereinsamung, des Zeitmangels, des Verlustes an Muße betroffen. Was nun die Tradierung des Christentums angeht, so setzt diese als Wertetradierung stabile, sympathetische Sozialbeziehungen voraus, in denen Werte durch Identifikationsprozesse übernommen werden. Der Erwerb religiöser und ethischer Orientierungen setzt Vorbilder voraus, am besten Menschen, die man wertschätzt, sei es aufgrund langer Vertrautheit oder spontaner Sympathie und Bewunderung. Was den Menschen im Innersten prägt, kann nur im Rahmen sympathetischer, im Sinne *Martin Bubers* ‚dialogischer‘ Sozialbeziehungen vermittelt werden. Die Erosion sozialer Lebensformen macht jedoch dauerhafte sympathetische Sozialbeziehungen und Identifikationsprozesse immer schwieriger, und auch hiervon ist die Kirche und sind die Christen genau so betroffen wie alle anderen.

Drittens, und dies ist der einzige Punkt, der hoffnungsvoll stimmt, haben Christen m. E. doch stärker als andere Menschen die Möglichkeit einer gesteigerten Sensibilität genau für diese Probleme der Moderne, ohne gleich in Verzweiflung oder die Suche nach ‚totalen Alternativen‘ zu verfallen. Das Christentum bewahrt die Hoffnung auf einen Zustand des Heils ... Gläubige Christen leben mit einer „gefährlichen Erinnerung“ (*J. B. Metz*), die sie vor der „Seinsvergessenheit des Zeitalters“ zu bewahren vermag. Die institutionalisierte Egozentrik, die sich in allen neuzeitlichen Subjektivitätstheorien ebenso wie im gesellschaftstheoretischen Konzept selbstreferentieller oder autopoietischer Systeme zum Inbegriff aller Wirklichkeit zu machen sucht, kann keine zwingenden Gründe dafür vorbringen, warum ich mich für die Zukunft entscheiden

soll und nicht für meine Gegenwart, warum die Interessen der Schwächsten als gleichwertig gelten sollen denjenigen der Stärksten und warum es andere Gründe geben soll, nicht gegen Gesetze zu verstoßen, als die Wahrscheinlichkeit, dafür bestraft zu werden. Wo also liegen innerhalb der Theorien der Moderne – wenn diese von ihrer christlichen Herkunft abgeschnitten werden, die Begründungen dafür, daß ich mich für das Sein und nicht das Nichts zu entscheiden habe, daß das Nutzenkalkül über meinen eigenen Tod hinausreichen soll?

Perspektiven für den zukünftigen Weg

Selbst wenn es sich hier um ‚starke Fragen‘ handeln sollte, so weiß ich doch kein Patentrezept für das, was die unter uns, die mit dem Christentum noch etwas im Sinn haben, in der gegenwärtigen Situation tun können. Lassen Sie mich lediglich mit drei Hinweisen schließen, deren Gewicht nur ihre praktische Erprobung aufweisen kann.

Erstens: Zurück zu den Inhalten. Ich glaube nicht, daß es möglich ist, die Chancen des Christentums auf bloß institutionellem Wege zu wahren. Institutionen sind zwar wichtig, sie haben ein Beharrungsvermögen, das über die Zeit weghilft, aber sie bringen nichts voran. Wenn es gelingt, die tragenden Gedanken des Christentums im Horizont der Moderne neu auszulegen und plausibel zu machen, hat das Christentum eine Chance. Theologen sprechen heute mehr von Religion und Kirche, als von Gott und vom Christentum. Natürlich sind auch diese Worte fragwürdig, aber sie scheinen mir doch direkter auf das zu verweisen, was ich hier mit der inhaltlichen Dimension meine.

Zweitens: Ich glaube nicht, daß die Christen eine Chance haben, verstanden zu werden, wenn sie aufgrund ihrer möglicherweise vorhandenen gesteigerten Sensibilität bloße Gesellschaftskritik treiben. Zwar ist zu hoffen, daß dies geschieht, aber ich glaube nicht, daß das viel in Bewegung bringt – Gesellschaftskritik setzt inhaltlich ein christliches Engagement nicht voraus, der Horizont der Aufklärung ist weit genug, um die Schatten der Moderne nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.

Weit schwieriger scheint es schon, von aufklärerischem Engagement aus zu neuen Perspektiven und neuen Formen der Praxis zu gelangen. Zwar registrieren wir solche Praxisformen seit kurzem als ‚neue soziale Bewegungen‘, die aber meist nur mit Bezug auf bestimmte Betroffenheiten eine gewisse programmatische Stabilität erreichen. Die Glaubwürdigkeit eines zukünftigen Christentums wird davon abhängen, ob es gelingt, neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln. Charakteristische Beispiele der Vergangenheit waren die Ordensgründungen, und es sollte nachdenklich stimmen, daß es in den letzten Jahrzehnten kaum neue Ordensgründungen gegeben hat und der Nachwuchs zum mindesten in unseren Ländern den Bestand nirgends zu sichern vermag. Möglicherweise ist der Typus des zölibatären, auf ein

Geschlecht beschränkten Ordens eine Sozialform, die im Kontext der westlichen Gesellschaften historisch überholt ist, aber vielleicht ist der Bedeutungsschwund des zölibatären Lebens auch nur an die gegenwärtige historische Konjunktur eines Umbruchs der Geschlechterrollen gebunden. Auf jeden Fall scheinen Sozialformen, die Partnerbeziehungen und Familien einschließen, am ehesten noch ein unentdecktes Feld christlichen Gemeinschaftslebens zu sein. Hierauf verweist nicht nur das heute viel diskutierte Konzept der ‚Basisgemeinden‘ sondern auch eine Reihe neuerer religiöser Bewegungen, wie Focolare, Foi et Lumière, Cursillo, Marriage Encounter. Nur wo solche neue Sozialformen christlichen Lebens entstehen, sind m. E. hoffnungsvolle Zeichen einer Zukunft des Christentums auszumachen.

Ein letzter Hinweis, der mit den beiden erstgenannten zusammenhängt: Zeichenhaft wäre die exemplarische Lösung sozialer Probleme. Glaubwürdig wirkte zu allen Zeiten christlich inspiriertes und begründetes Tun, das sich als hilfreich erwies. Wir können nicht erwarten, daß die Christen und die Kirchen alle sozialen Probleme der Welt lösen werden, und für die Lösung vieler Probleme dürften wissenschaftliche Einsichten und praktische Erfahrungen vordergründig einschlägiger sein als christliches Engagement. Aber nicht alle Einsichten und Erfahrungen werden in die Praxis umgesetzt, vor allem dort, wo es gegen Besitzstände, Gewohnheiten und eigene Interessen geht. Glaubwürdigkeit ist auch heute zu erreichen, wo exemplarisch etwas Hilfreiches ohne erkennbares Eigeninteresse zustande gebracht wird. Soweit ich sehe, gibt es jedoch z. B. in dem ausgebauten, von der Caritas und anderen katholischen Trägern betriebenen

Krankenhauswesen kein einziges Beispiel eines Reformkrankenhauses, das sich etwa mit dem anthroposophischen Krankenhaus in Herdecke messen könnte. Wäre es nicht Aufgabe christlicher Krankenhäuser, etwa dem humanen Sterben oder den psycho-sozialen Problemen des Krankenhauses so Beachtung zu schenken, daß dies als ein Markenzeichen dieser Dienste gelten kann? Daß hier Leistungen anstehen, die möglicherweise nicht in den Vergütungskatalog der Krankenkassen passen, sollte kein Grund gegen, sondern gerade für solche Aktivitäten sein, für die Eigenmittel der Kirchen bevorzugt bereitstellen wären. Das verstehe ich unter einer exemplarischen Lösung ...

Zukunft ist stets ein offener Raum

Damit bin ich ans Ende dieses Versuchs gelangt, das Christentum in den Kontext seiner historischen Herkunft und seiner möglichen Zukunft zu stellen. Zukunft, das ist grundsätzlich stets ein *offener* Raum, der aber durch die Festlegungen der Vergangenheit eingeschränkt wird. Im Extremfall wird Zukunft zur festgefügteten Fortsetzung sogenannter Sachzwänge, zu einem „Gehäuse der Hörigkeit“ (*Max Weber*), zu einer Tyrannei der Strukturen und verliert damit ihre Offenheit. All dies sind jedoch keine unumstößlichen Wirklichkeiten, sondern Produkte unseres beschränkten Denkens. Die Hoffnung auf einen welttranszendierenden Gott und das durch Seinen Sohn verheißende Heil hält Zukunft offen: „An einen Gott glauben heißt *sehen*, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist“ (*L. Wittgenstein*).

Franz-Xaver Kaufmann

Wie werden wir mit dem Fortschritt fertig?

Ein Symposium der Schleyer-Stiftung

„Ihr mögt mit der Zeit alles entdecken, was es zu entdecken gibt, und euer Fortschritt wird doch nur ein Fortschreiten von der Menschheit weg sein. Die Kluft zwischen euch und ihr kann eines Tages so groß werden, daß euer Jubelschrei über irgendeine neue Errungenschaft von einem universalen Entsetzensschrei beantwortet werden könnte.“ Ein Zitat aus Brechts „Galilei“ stand am Beginn eines Symposiums der in Köln ansässigen Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung zum Thema „Wissenschaftlich-technischer Fortschritt als Aufgabe in einer freiheitlichen Kultur“. *Jürgen Mittelstraß*, Philosophieprofessor in Konstanz und wissenschaftlicher Leiter des Symposiums, das vom 10. bis 12. Dezember 1986 in München stattfand, gab es den rund 200 Teilnehmern aus Wissenschaft, Wirtschaft und Publizistik als Anfrage mit auf den Weg. Es zeigte sich, daß selbst in diesem Kreis das Verhältnis zu den Segnungen des Fortschritts

kein ungebrochenes ist, auch wenn sich im Lauf der Veranstaltung dann, jedenfalls auf dem Podium, eine pragmatischere Sichtweise durchsetzte.

Der Mensch als Objekt des Fortschritts

Mittelstraß lieferte auch dafür die Vorgabe: Schließlich bilde die moderne Industriegesellschaft, so seine Argumentation, nur das konsequente Resultat des rationalen Wesens des Menschen. Er hat sich Werkzeuge geschaffen und damit seine Natur vervollständigt, sich Wissen angeeignet und sich so in der Welt orientiert. In diesem anthropologischen Ansatz, in dem der Mensch als rationales Subjekt der von ihm gestalteten Welt erscheint, liegt die Legitimation der modernen Welt. Daß der Fort-