

ZWEITE STELLUNGNAHME

ZUR REZEPTION SOZIOLOGISCHER EINSICHTEN IN DIE THEOLOGIE

Soziologische Anmerkungen

Von Franz-Xaver Kaufmann

Was kann die Theologie mit den Ergebnissen der Soziologie anfangen? Welche Bedeutung können die Ergebnisse der empirischen Sozialforschung oder theoretische Aussagen der Soziologie für die Theologie oder gar für die Entscheidungen oder Maßnahmen der kirchlichen Hierarchie haben? Unter welchen Bedingungen ist eine Verständigung zwischen ‚profaner‘ Soziologie und kirchlich-theologischem Denken möglich?

Diese Fragen scheinen relativ harmlos, so lange der Gegenstand der Verständigung selbst profaner Natur ist. Vor allem im Bereich der Ethik läßt sich seit längerem eine Rezeption sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in den Argumentationszusammenhang beobachten, bis hin zu den päpstlichen Enzykliken. Die Annahmen über die Wirklichkeit, die den ethischen oder politischen Argumentationen der Kirche zugrundeliegen, wandeln sich unter dem Einfluß der Human- und Sozialwissenschaften, ohne daß dabei erhebliche Schwierigkeiten der Rezeption aufgetaucht wären. Anders steht es dagegen, wenn das Objekt der Verständigung selbst ‚religiöser‘ Natur zu sein scheint. Hier ergeben sich spezifische Widerstände und Verständigungsschwierigkeiten, hier erhalten unsere einleitenden Fragen ihr volles Gewicht. Zwar muß zunächst offenbleiben, ob der Unterschied zwischen ‚religiös‘ und ‚profan‘ im Gegenstandsbereich von Soziologie und Theologie an der prinzipiellen Frage der Verständigung etwas ändert, doch ergeben sich im

Anschluß an den Beitrag von F. Haarsma die Fragen im religiösen Bereich, auf den ich mich deshalb im folgenden beschränke.

1. Die Aktualität des Problems

Die Frage, inwiefern soziologische, insbesondere religionssoziologische Theorien und Befunde für die Theologie fruchtbar gemacht werden können, ist in jüngster Zeit dringlicher geworden. Eine Reihe von Umständen tragen hierzu bei: An erster Stelle ist im Horizont des durch die katholische Kirche geprägten Denkens ein Wandel des Kirchenverständnisses zu nennen. Vorbereitet durch die Betonung des historischen Charakters theologischen Denkens in der ‚Théologie nouvelle‘ nach dem Zweiten Weltkrieg¹, durch die Formel Johannes XXIII. vom ‚Aggiornamento‘ der Kirche auf den Begriff gebracht, hat sich im Gefolge des Zweiten Vatikanum die Vorstellung einer gewissen *Wandelbarkeit der Kirche* theologisch und kirchenpolitisch durchgesetzt. Seither ist die innerkirchliche Entwicklung nicht stehengeblieben. Auf Grund der konziliaren Legitimation und der zunächst auf dem symbolträchtigen Gebiet der Liturgik in Gang gebrachten Veränderungen scheint die bis dahin ihrem Selbst- und auch dem Fremdverständnis nach im wesentlichen statisch verfaßte Kirche in einem Ausmaß ‚in Bewegung geraten‘, daß sich die Bewegung jeder faktischen oder auch bloß theologischen Kontrolle entzieht. Der soziale Wandel in der Kirche braucht nicht mehr mit theologischen Argumenten gefordert zu werden, er ist inzwischen so sehr im Gange, daß er fürs erste theologisch und erst recht kirchenpolitisch nur mehr schwer einholbar scheint. Versteht man unter ‚Geschichte‘ eine scheinbar spontane, in ihren späteren Formen noch unabsehbare Entwicklung kollektiver menschlicher Existenz, so scheint sich die katholische Kirche – zum

mindesten in weiten Gebieten Westeuropas und Amerikas – in einer wahrhaft geschichtlichen bzw. hoffentlich Geschichte machenden Phase zu befinden².

Daß solche epochale Umbrüche verunsichernd wirken, braucht wohl kaum erst betont zu werden. Die Kirche sucht deshalb nach neuen Maßstäben, um sich und ihren Mitgliedern ihre Identität zu versichern. Gesucht wird eine neue Identität, die die Wandelbarkeit der kirchlichen Strukturen mit einschließt³. Kann die Soziologie, die sich mit Struktur und Wandel sozialer Gebilde befaßt, hierfür ein geeignetes Hilfsmittel sein?

Auf dieser abstrakten Ebene, auf der es um die Rezeption bzw. Auseinandersetzung mit der soziologischen Theorie geht, hat das Gespräch zwischen Theologen und Soziologen noch kaum begonnen. Im Vordergrund standen zunächst weit konkretere Fragen. Seitdem vor allen in den fünfziger Jahren die Methoden der empirischen Sozialforschung auf die Erforschung religiöser Phänomene angewendet wurden, hat sich ein neuartiges Wissen über Einstellung und Verhaltensweisen der Kirchenangehörigen akkumuliert, dessen theologischer Stellenwert bisher ungeklärt geblieben ist. Man erfuhr zunächst vieles über die unterschiedliche regionale Häufigkeit bestimmter kirchlich normierter Handlungen, und diese Form soziographischer Beschreibung und statistischer Erfassung von im Referenzrahmen der Kirchenpraxis eindeutig definierten Verhaltensweisen – vor allem der Messebesuch und die Spendung bzw. der Empfang verschiedener Sakramente (Taufe, Kommunion, Eheschließung) – wird inzwischen von zahlreichen kirchlichen oder parakirchlichen Institutionen selbst mehr oder weniger routinemäßig betrieben⁴.

Zwar ist die kirchliche Statistik im Vergleich zur staatlichen Statistik immer noch sehr rudimentär. Zahlreiche an sich verfügbare Informationen werden nicht oder nur mit großer zeitlicher Verspätung publiziert⁵. *Vor allem scheint jedoch eine erhebliche Unklarheit*

darüber zu bestehen, welche Informationen zu welchen Zwecken erforderlich seien. Diese Unklarheit scheint mit der ungenügenden Klärung der theologischen Bedeutung solcher Wissensbestände zusammenzuhängen. Die sogenannte ‚Pastoralsoziologie‘, von der hier die Rede ist, wird in der Regel entweder von primär theologisch oder primär soziologisch ausgebildeten Katholiken betrieben, die sich zudem ein Grundwissen der jeweils anderen Wissenschaft angeeignet haben. Wohl nicht zuletzt infolge ihrer prekären innerkirchlichen Situation haben sich die Pastoralsoziologen jedoch in der Regel auf eine streng empiristische Selbstdarstellung ihres Tuns zurückgezogen und vor allem auf die praktische, pastorelle Nützlichkeit ihrer Forschungen – beispielsweise für die Pastoralplanungen – hingewiesen; sie haben selten versucht, die von ihnen erhobenen Daten systematisch in soziologischer und theologischer Perspektive zu interpretieren und damit eine Diskussion über die Relevanz solcher Forschungsergebnisse in Gang zu bringen.

Dieser Mangel trat so lange nicht deutlich hervor, als die untersuchten Phänomene einen eindeutigen institutionellen Sinn zu haben schienen. Die Pastoralsoziologie hat sich jedoch unter dem Einfluß der nicht kirchlich gebundenen Religionssoziologie zunehmend Problemen zugewandt, für die eine eindeutige kirchliche Interpretation nicht verfügbar ist. Das gilt zunächst bereits für den Aufweis soziologischer Interdependenzen zwischen religiösen und nicht religiösen Phänomenen⁶, sodann jedoch auch für die soziologisch strukturierten Untersuchungen kirchlicher Organisationsformen oder der Position des Pfarrerpriesters, die zahlreiche latente, d. h. in der Selbstinterpretation der Kirche nicht berücksichtigte oder gar verpönte Phänomene aufdeckten. Endlich gilt dies in besonderem Maße für die Erforschung religiös geprägter Bewußtseinsinhalte und sozialpsychologischer Einstellungen, mit denen sich die Religionssoziologie in jüngster Zeit zunehmend befaßt⁷. Die

Bedeutung des Beitrages von F. *Haarsma* in diesem Bande sehe ich deshalb vor allen darin, daß hier m. W. zum ersten Mal systematisch aus *theologischer* Perspektive zu diesbezüglichen Ergebnissen der empirischen Sozialforschung Stellung genommen wird⁸.

Die theologische Auseinandersetzung mit den Fragestellungen der Soziologie ist jedoch noch aus einem dritten, *kirchenpolitischen* Grunde heute besonders aktuell. Neuerdings wird den Ergebnissen von Meinungsumfragen zu aktuellen kirchenpolitischen Fragen zunehmend Beachtung geschenkt, ja diese Methode wird sogar von kirchenamtlicher Seite zur Erforschung der Probleme des ‚Volkes Gottes‘ eingesetzt, etwa im Zusammenhang mit dem niederländischen Pastoralkonzil. Auch im Hinblick auf die ‚Synode 72‘ plant ein von der deutschen Bischofskonferenz beauftragter Ausschuß zwei kostspielige Umfragen in Zusammenarbeit mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach⁹. Doch die Entwicklung schreitet über derartige dilettantische Rezeptionsversuche einer Methode ohne dazugehörige Theorie bereits hinweg. Während bis vor kurzem die katholischen Religionssoziologen ein etwas esoterisches Dasein außerhalb des öffentlichen kirchlichen Bewußtseins fristeten, hat seit etwa 1967 allmählich soziologisches Gedankengut zunehmend in die kirchenpolitischen Argumentationen von Priestern und Laien Eingang gefunden. Am weitesten ist dieser Prozeß in den Niederlandenä fortgeschritten, doch auch in der Bundesrepublik scheint sich eine ähnliche Entwicklung anzubahnen¹⁰.

Sowohl in den Diskussionen über Stellung und Aufgabe des Priesters wie in den Überlegungen der ‚politischen Theologie‘ schwingt die soziologische Argumentation unüberhörbar mit. Vulgarisiertes soziologisches Gedankengut dringt zunehmend in den Argumentationshaushalt der ‚Progressisten‘ ein, was denn auch zur Rezeption der heute verbreiteten antisoziologischen

Vorurteile in konservativen Kirchenkreisen führt. Selbst der Papst sah sich kürzlich zu kritischen Äußerungen über die Soziologie veranlaßt¹¹.

Diese jüngsten Ansätze zu einer Rezeption soziologischen Denkens vollziehen sich auf einer anderen Ebene als derjenigen der Pastoralsoziologie. Es geht nun nicht mehr primär um ein Faktenwissen, das mit Methoden erhoben wird, die zuerst von Soziologen entwickelt und verwendet wurden. Die Methoden der empirischen Sozialforschung sind relativ theorienneutral, d. h. auf Grund der verschiedensten theoretischen Hintergründe benutzbar¹². Sie passen sich demzufolge beliebigen Interessen, auch theologischen oder kirchenpolitischen, leicht an, und ihre Ergebnisse sind im strengen Sinne soziologisch nur, sofern der inhaltliche Ansatz von soziologischen Erkenntnisinteressen bestimmt ist.

Das spezifisch Neue der heutigen Rezeptionsversuche besteht vielmehr darin, *daß nun theoretische Aussagen der Soziologie, insbesondere der Religionssoziologie, als theologisch oder kirchenpolitisch relevant angesehen werden*. D. h. es wird nun versucht, die religionssoziologische Analyse kirchlicher Phänomene als gültige Aussage über die Kirche selbst zu interpretieren oder Einsichten über die Funktionsbedingungen nichtkirchlicher Sozialverbände im normativen Sinne an die Kirchen heranzutragen: *Die Kirche selbst wird nun soziologisch interpretiert und für solche soziologische Interpretation mittelbare oder unmittelbare theologische Relevanz beansprucht*. Dieser Rückgriff auf soziologische Konzepte ist nahezu unausweichlich, wenn man die soziale Dimension der Kirche thematisieren und mehr als die Trivialitäten einer „hausgemachten“ Soziologie – gemischt aus vom jeweiligen sozialen Standort des Betrachters geprägtem ‚gesundem Menschenverstand‘ und theologischen Spekulationen über ‚Kirche und Welt‘ – aussagen will.

Es ist nicht Aufgabe des Soziologen, die an die Theo-

logie gerichteten Fragen zu beantworten, aber es ist zu vermuten, daß der Beantwortung eine Klärung der methodischen Grundlagen sowohl der Theologie wie der Soziologie vorausgehen muß, wobei die Theologie zahlreiche Rückfragen an die Soziologie zu stellen hat. Die Arbeit von Professor Haarsma in diesem Band stellt implizit eine Reihe solcher Rückfragen, und es sei im folgenden nicht mehr versucht, als die im angesprochenen Gegenstandsbereich liegenden Probleme einer Klärung näher zu bringen.

Der Beitrag wirft vor allem folgende Fragen auf, zu denen aus soziologischer Perspektive Stellung genommen werden kann:

1. Was kann mit den Mitteln empirischer Sozialforschung über den Glauben der Kirchenmitglieder in Erfahrung gebracht werden? Welches sind die Implikationen und Gültigkeitsmaßstäbe dieser Methode? Wo liegen die Grenzen ihrer Aussagefähigkeit? Hiermit sind eine Reihe methodologischer Fragen angesprochen, die in diesem Zusammenhang nur in gebotener Kürze und unter möglicher Zurückstellung technischer Details abgehandelt werden sollen (Abschnitt 2).

2. Wie sind die festgestellten Abweichungen zwischen der Lehre der Kirche und dem Glauben ihrer Mitglieder zu erklären? Handelt es sich hier um ein spezifisches Problem der gegenwärtigen Situation und in welcher Hinsicht? Ist eine vollständige Kongruenz zwischen Kirchenlehre und Kirchengläubigkeit aus soziologischer Perspektive überhaupt möglich und unter welchen Bedingungen? Welches ist das Verhältnis von Klerus und Laien in Bezug auf die Lehre der Kirche? Die Beantwortung dieser bisher noch kaum systematisch erörterten Fragen kann hier nur in aller Vorläufigkeit versucht werden, wobei es vor allem darum gehen wird, den Stellenwert soziologischer Einsichten, Begriffe und Argumente zu verdeutlichen (Abschnitt 3).

3. Unter welchen Bedingungen scheint eine Verständigung zwischen Soziologie und Theologie über das Thema ‚Glauben‘ möglich? (Abschnitt 4).

2. Die Relevanz der empirischen Sozialforschung

Der Begriff ‚empirische Sozialforschung‘ kann unterschiedlich weit interpretiert werden. In seiner weitesten Fassung umfaßt er sämtliche Methoden und Techniken, mit deren Hilfe soziale Phänomene systematisch beobachtet, beschrieben und im günstigen Falle gemessen werden können¹³.

Wichtigste Methoden der empirischen Sozialforschung sind die Befragung, das kontrollierte Experiment, die teilnehmende Beobachtung und die Inhaltsanalyse. Unter empirischer Sozialforschung im engeren, bereits institutionell definierten Sinne¹⁴ versteht man im wesentlichen die Anwendung bestimmter Techniken der Befragungsmethode, von denen die Befragung mit Hilfe ausgearbeiteter Fragebogen mit überwiegend ‚geschlossenen‘ Fragen¹⁵ die weiteste Verbreitung gefunden hat. Befragt wird in der Regel ein zahlenmäßig fixierter Querschnitt – eine Stichprobe – aus einer zunächst nach Gesichtspunkten des Forschungsinteresses abgegrenzten ‚Bevölkerung‘ oder statistischen Gesamtmasse, aus der die Befragungspersonen mit Hilfe verschiedener Zufallsverfahren ausgewählt werden. Bei korrekter Anwendung eines standardisierten Auswahlverfahrens und ausreichender Stichprobengröße darf vermutet werden, daß die Antworten der Befragten für die Gesamtheit der vorher abgegrenzten Bevölkerung ‚repräsentativ‘ sind, d. h. daß sich bei einer Befragung aller zur statistischen Gesamtheit gehörigen Personen keine wesentlichen Abweichungen hinsichtlich der Antworthäufigkeit und der Beziehungen zwischen verschiedenen erhobenen Vari-

ablen ergeben würden. Die Begründung hierfür ergibt sich aus der Stichprobentheorie.

Die Techniken der empirischen Meinungsforschung sind heute bereits so weit ausgearbeitet und die Ausbildung der Forscher in der Regel so ausreichend, daß wir auf die meisten ‚naiven‘ Einwürfe gegen die Zuverlässigkeit der Methode nicht einzugehen brauchen. Die größte Schwäche der kommerziellen (und leider auch gelegentlich der wissenschaftlichen) Umfragenforschung liegt im Bereich der Auswertung und der Interpretation der gefundenen Daten.

In der Regel werden nur relativ einfache Auszählungen und Kombinationen von zwei Fragen untersucht und die aufwendigeren statistischen Methoden der Mehrfachkorrelationen, der Skalierung, der Faktorenanalyse oder gar der Mehrebenenanalyse nicht angewandt, mit deren Hilfe die Relevanz bzw. Irrelevanz einzelner Daten besser abgeschätzt werden könnte¹⁶.

Das zentrale Problem liegt zudem weniger in der unterschiedlichen Raffinesse der verwendeten Techniken als in der Frage, inwieweit das Umfrageverfahren dem zu erforschenden Gegenstand überhaupt angemessen ist und welche Schlußfolgerungen aus den Befragungsergebnissen legitimerweise gezogen werden können. Hierüber läßt sich wenig Allgemeines aussagen. Die Frage der Gültigkeit eines Forschungsansatzes und der Dateninterpretation muß in jedem Einzelfall auf Grund sachnaher Überlegungen über den Forschungsgegenstand neu gestellt werden.

Was kann mit Hilfe dieser Methoden erfahren werden? Zunächst: Die vom Interviewer berichteten Reaktionen der Befragten in der Befragungssituation. Um den Einfluß der unterschiedlichen Interviewerwahrnehmung möglichst auszuschalten, werden in dem den Forschungsansatz materialisierenden Fragebogen die interessierenden Reaktionen der Befragten in der Regel bereits vorweggenommen und nur bestimmte Reaktions-

möglichkeiten offengelassen, im Extremfall sogar nur die Antwortmöglichkeiten ‚Ja – Nein – Weiß nicht‘. Wir erfahren somit durch Massenumfragen die durch den Forscher vorweg standardisierten Reaktionen der Befragten, wobei im Einzelfalle offenbleibt, wie die Befragten die Fragen verstanden haben, inwieweit die Fragen für sie selbst bedeutungsvoll sind und aus welchen Motiven die jeweils gewählte Reaktion der Befragten auf eine Frage stammt.

Sofern die Antworten auf eine Frage in sich selbst das enthalten, was eigentlich interessiert, und der betreffende Tatbestand im Bewußtsein des Befragten nicht tabuisiert ist, erhält man in der Regel recht verlässliche Informationen mit dieser Methode. Das trifft für Markt- und Wahluntersuchungen in der Regel zu. In vielen Fällen interessieren jedoch Tatbestände, die komplexer sind, als daß sie in einer einzigen Frage angemessen formuliert werden können. *Dann liegt in der Formulierung des Forschungsansatzes bereits eine in ihrer Gültigkeit nicht direkt prüfbare Interpretation des Themas.* Vor allem ist zu berücksichtigen, daß die Forscher (oder deren Auftraggeber) in der Regel weit komplexere Vorstellungen über einen Sachverhalt entwickelt haben, als sie im Bewußtsein der meisten Befragten vorausgesetzt werden können, so daß die Befragten durch viele Fragen, die auf Bewußtseinsinhalte zielen, leicht überfordert werden.

Diese Überlegungen weisen deutlich auf die Schranken hin, die einer Erforschung des ‚Glaubens‘ der Mitglieder einer Religionsgemeinschaft mit Hilfe von Massenumfragen gezogen sind. *In der Art der Fragenformulierung wie auch in der Wahl der Untersuchungsmethode ist eine implizite Definition dessen enthalten, was als Glauben gelten soll.* Die Befragung visiert zunächst *Bewußtseinsinhalte* an, die vom Interviewer in ihrer Formulierung vorgegeben werden¹⁷. Es ist deshalb *Haarsma* aus der Sicht des theologischen Glaubensverständ-

nisses völlig zuzustimmen, wenn er im Anschluß an die Unterscheidung von Glaubensbekenntnis und Glaubenshingabe feststellt: „Eine richtige Antwort auf eine Katechismusfrage ist keine Gewähr für persönliche Glaubenshingabe . . . Eine falsche Antwort ist noch kein Indiz für fehlenden Glauben, ebensowenig wie eine richtige Antwort eine authentische Glaubenshaltung verbürgt“ (S. 13). Hierbei wird allerdings eine von der im Umfrageverfahren abweichende Definition von ‚Glauben‘ vorausgesetzt, die sich aus der kirchlichen und theologischen Tradition ergibt.

Wir sollten jedoch bei dieser kritischen Feststellung nicht stehenbleiben. Die Feststellung, daß eine ‚Operationalisierung‘ (d. h. die Umsetzung einer bestimmten Vorstellung über einen Sachverhalt in Instrumente, die zur gültigen und verlässlichen Messung dieses Sachverhaltes geeignet sind) von Glauben im theologischen Sinne schwierig, wenn nicht ausgeschlossen ist, besagt noch nicht, daß die Antworten auf Fragen, die solches versuchen, belanglos sind. Wenn beispielsweise die Mehrzahl der von *Greely* und *Rossi* befragten Amerikaner der ‚pelagianisch formulierten‘ Frage, ob ein guter Mensch sich durch eigene Leistung den Himmel erwerben könne, zustimmt¹⁸, so ist daraus vermutlich nicht auf die Verbreitung einer pelagianischen Auffassung zu schließen, sondern vielmehr auf ein Dominieren der aus einem säkularisierten Puritanismus entstandenen individualistischen Leistungsorientierung, wie sie in der amerikanischen Gesellschaft als Ganzer als dominierendes kulturelles Wertmuster institutionalisiert ist.

Sollte dies zutreffen, so ergibt sich daraus ein Hinweis auf die sozio-kulturelle Bedingtheit der jeweiligen Konstitution des individuellen Glaubensbewußtseins: Wie im folgenden Abschnitt noch deutlicher werden soll, baut sich das individuelle Glaubensbewußtsein auf Grund von Integrationsleistungen unterschiedlicher Erziehungseinflüsse auf, in denen nicht ausschließlich religiöse und

erst recht nicht ausschließlich der offiziellen Kirchenlehre entsprechende Sinngehalte vermittelt werden. Das individuelle Bewußtsein strebt, so darf auf Grund psychologischer Einsichten angenommen werden, nach einer gewissen Konsistenz seiner Bewußtseinsinhalte und wird auf derartige Fragen eine Antwort suchen, die mit seiner generellen Lebensauffassung vereinbar ist.

Die unterschiedlichen Prozentsätze der Zustimmung zu ‚Glaubensfragen‘ können zum mindesten als Indizien dafür genommen werden, inwieweit bestimmte Glaubensauffassungen im *öffentlichen Bewußtsein* einer bestimmten Gruppe verankert sind. Da wir auf Grund zahlreicher Experimente wissen, daß Befragte, die zu einer Frage keine dezidierte Meinung haben, in der Regel dazu neigen, eine Antwort zu geben, von der sie annehmen, daß sie derjenigen des Interviewers nicht direkt widerspricht, und da die Befragten über die individuellen Auffassungen des Interviewers (sofern dieser sich richtig verhält) nichts wissen können, tendieren sie dazu, sich bei der Beantwortung von sie nicht direkt betreffenden Fragen an verbreiteten sozialen Normvorstellungen zu orientieren¹⁹. Die traditionelle Umfragenforschung gerät somit, wenn sie mit Hilfe von Einzelfragen das Glaubensbewußtsein einer Bevölkerung untersuchen will, in ein von F. Haarsma bereits geahntes Dilemma²⁰: Entweder verwendet sie Fragenformulierungen, die einer der kircheninternen ‚Sprachen‘, der Sprache der Theologen oder des Katechismus entnommen sind; dann läuft sie Gefahr, das subjektive Glaubensbewußtsein der Befragten nicht zu treffen. Oder aber sie orientiert sich in ihrer Fragenformulierung am Sprachgebrauch der Gläubigen²¹ und verwendet dann Fragen, die theologisch nicht mehr eindeutig interpretierbar sind.

Es ist daher verständlich, wenn *F. Haarsma* theologisches Unbehagen an den Fragestellungen der Pastoralsoziologen äußert und ihnen bald pelagianische, bald monophysitische Abweichungen vorwirft²². Dennoch

trifft der Vorwurf in dieser Form m. E. schlecht. Man müßte hier zurückfragen, von was für einem Glaubensverständnis ausgegangen wird, welches die implizite Voraussetzung eines solchen Vorwurfs ist. M. E. beruht er auf der Vorstellung, *daß die Glaubensqualität des durchschnittlichen Gläubigen durch diejenigen Maßstäbe zu messen sei, die sich durch die Definitionen von Orthodoxie seitens des kirchlichen Lehramts ergeben.* Das entspricht jedoch einem reduzierten Glaubensverständnis, das Haarsma selbst vorher und nachher ablehnt, wenn er auf die existentielle Dimension des Glaubens hinweist. Ob eine verstärkte Beteiligung von Theologen an der Fragenformulierung zu einer Verbesserung der Untersuchungsergebnisse führen würde, scheint mehr als fraglich. *Die Beteiligung der Theologen müßte auf der grundsätzlicheren Ebene ansetzen, welches die empirischen Merkmale des christlichen Glaubens in einer bestimmten kulturellen und historischen Situation sein können und sollten.* Die Vorstellung, es gebe so etwas wie ein überzeitliches ‚Wesen des Christ-Seins‘ als empirisch feststellbare Qualität scheint aus wissenssoziologischer Perspektive absurd und ist vermutlich auch kein theologisch notwendiges Postulat.

F. Haarsma – wie auch viele andere – versprechen sich Fortschritte durch eine vertiefte Untersuchung der religiösen Einstellungen²³. Obwohl die Einstellungsmessung zweifellos ein verlässlicheres Instrument der empirischen Sozialforschung ist als die übliche Form der Umfragenforschung, vermag jedoch auch sie keine theologisch eindeutigen Resultate zu vermitteln, ja vielfach werden ihre Resultate sogar in den Sozialwissenschaften zu naiv interpretiert. Meines Erachtens ist zu unterscheiden zwischen massenhaft verbreiteten sozialpsychologischen Einstellungen, wie sie als Resultate von institutionsorientierten Sozialisationsprozessen auftreten, und zwischen im Subjekt auf Grund individueller Integrationsleistungen aufgebauten, lebensführenden Sinn-

komplexen. Für das erstgenannte Phänomen scheint der Name ‚Kirchlichkeit‘, für das zweitgenannte der Name ‚Religiosität‘ angemessen. Nur ‚Kirchlichkeit‘ im genannten Sinne läßt sich mit Hilfe der sozialpsychologischen Methode der Einstellungsmessung angemessen erfassen, während ‚Religiosität‘ allenfalls individualpsychologischen Untersuchungsmethoden zugänglich wäre²⁴. In beiden Fällen handelt es sich jedoch grundsätzlich um empirisch beschreibbare Phänomene. Es wäre Sache der Theologie, ihren Stellenwert unter dem Gesichtspunkt der ‚fides qua creditur‘ näher zu bestimmen.

Wenn es sich beim Glauben nach gegenwärtigem katholischem Verständnis um ein existentielles Verhältnis des Menschen zu Gott handelt, das durch die Kirche lehramtlich und sakramental vermittelt ist, so ergibt sich bereits aus unseren methodologischen Überlegungen, daß Glauben in diesem Sinne mit den konventionellen Mitteln der empirischen Sozialforschung nicht feststellbar, geschweige denn meßbar ist. Vielleicht wäre es möglich, durch eine Kombination der Methode teilnehmender Beobachtung und sog. Tiefeninterviews bei einzelnen Personen das Maß solchen Glaubens in etwa festzustellen. Immerhin scheint mir hierfür das seelsorgliche Gespräch ein weit aussichtsreicheres Hilfsmittel zu sein, das zwar seiner Form nach dem Tiefeninterview ähneln mag²⁵, aber doch eine völlig anders strukturierte Situation für den ‚Befragten‘ darstellt. Auf das situationsbedingte Element – Glaubenssituation versus Interviewsituation – wird deshalb von *Haarsma* zu recht hingewiesen. Hier stößt der Interviewer in der Regel auf unüberschreitbare Schranken, die er zudem auch nicht zu überschreiten versuchen sollte.

Der entscheidende Unterschied zwischen ‚Glauben‘ im so definierten theologischen oder pastoralen Sinne und zwischen ‚Glauben‘ im Sinne der empirischen Umfragenforschung liegt somit nicht darin, daß im ersten Falle eine ‚übernatürliche‘, im zweiten Falle eine ‚natür-

liche' Wirklichkeit anvisiert würde. Ob solcher existentieller Glaube ‚Gnade‘ ist, oder das Ergebnis entsprechender psychologischer Eigenschaften, ist damit in keiner Weise entschieden. Der entscheidende Unterschied besteht vielmehr in der *Definition der Situation* durch denjenigen, dessen ‚Glaube‘ in beiden Fällen in Frage steht und der sich entsprechend seiner Situationsdefinition verhalten wird.

Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang lautet somit nicht, was die empirische Sozialforschung nach Auffassung der Theologen messen sollte, sondern was sie zu messen vermag und welches die theologische Relevanz des so Festgestellten ist. Diese These scheint zunächst leicht mit dem Einwand angreifbar, daß hier einer Dominanz des Methodischen, einem ‚Methodenfetischismus‘, das Wort gesprochen werde, ein Einwand, der auch von zahlreichen Soziologen gegenüber einer sich selbst als Inbegriff der soziologischen Methode verstehenden empirischen Sozialforschung vorgebracht wird. Doch das Problem ist komplexer. Unser Argument beinhaltet zunächst nur, daß man von einer Methode nicht Leistungen fordern soll, die sie nicht erbringen kann. Sodann muß gefragt werden, was die Methode leistet, bzw. welche Erkenntnisinteressen sich mit ihr verwirklichen lassen. Endlich kann gefragt werden, mit welchen anderen Methoden sich ein bestimmtes Erkenntnisinteresse realisieren läßt.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß mit den Mitteln der Umfrageforschung eine Vielzahl massenhaft in ähnlicher Weise verbreiteter sozialer Phänomene angemessen erfaßt werden können, die gemeinhin als kirchen- oder religionsbezogen interpretiert werden. Voraussetzung hierfür ist ein gewisser kultureller und sprachlicher Konsens über die entsprechenden Phänomene, der zu einem guten Teil durch die Kirchen selbst definiert und verbreitet wird. In zunehmendem Maße stammen jedoch die Begriffe, unter denen kirchen-

bezogene Phänomene interpretiert werden, aus außerkirchlichen (oder zum mindesten außerhierarchischen) Quellen: Von Publizisten, Wissenschaftlern oder kirchlichen Gruppen, die sich bewußt außerhalb der Sprachregelungen der Hierarchie stellen. Auf solche Weise verschiebt sich langsam das öffentliche Bewußtsein von Problemen, und nur insoweit bestimmte Begriffe und Probleme im öffentlichen Bewußtsein verankert sind, ist damit zu rechnen, daß sie in Umfragen angemessen zur Sprache kommen können.

Von daher erklärt sich auch, daß sowohl konservative wie progressive Kreise in der Kirche von Umfrageergebnissen in der Regel enttäuscht sind: Sie demonstrieren in vielen Fragen, die von den Kirchen als dogmatisch relevant angesehen werden, eine erhebliche Defizienz der Information und des Für-Wahr-Haltens der Kirchenangehörigen, was für die traditionelle Glaubensauffassung schockierend sein muß. Es ist jedoch in der Regel noch weit schwieriger, im Kirchenvolk Ansätze zu neuen Formen von Gläubigkeit mit Mitteln der empirischen Sozialforschung nachzuweisen. Soweit diese nicht bereits wieder durch die Kirchen oder die Massenmedien auf Formeln gebracht, stereotypisiert und damit dem ‚personalen Glaubensverständnis‘ nach entfremdet sind, werden sie sich mit den Mitteln der Umfragenforschung nicht ermitteln lassen²⁶.

3. Das Verhältnis von Kirchenlehre und Kirchenglaube

Das zentrale Thema dieses Bandes betrifft „das Spannungsfeld zwischen Glauben und Dogma, zwischen der persönlichen Überzeugung der Gläubigen und der offiziellen Lehre der Kirche“²⁷. Daß eine solche Spannung besteht, versucht F. Haarsma anhand von Umfrageergebnissen nachzuweisen, die jedoch nach seiner Interpretation darauf hindeuten, daß sich die Divergenzen

der Auffassungen im wesentlichen auf die eher peripheren Glaubensinhalte beziehen, während die in der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ am höchsten stehenden Glaubensinhalte, die dem ‚Kern des Evangeliums‘ (Kerygma) nahestehen, weitaus häufiger akzeptiert würden²⁸.

Wie aus dem Vorangehenden hervorgeht, wird man hinsichtlich des Rückschlusses von derartigen quantitativen Daten zu qualitativen Daten, etwa der Glaubensintensität von Individuen, vorsichtig sein müssen. Immerhin: Was in der öffentlichen Meinung verbreitet und akzeptiert ist, hat im durchschnittlichen Falle größere Chancen, auch verinnerlicht und zum Bestandteil eines allfällig vorhandenen subjektiven Glaubensbewußtseins zu werden. Es wäre also, wenn man sich der Interpretation Haarsma's anschließt, der Kernbestand der christlichen Botschaft in den untersuchten Gebieten weiterhin sowohl Bestandteil der öffentlichen Kultur als auch des subjektiven Glaubensbewußtseins. Die beigebrachten Daten sind mit einer solchen Interpretation durchaus vereinbar, nur die Deutung der Glaubensinhalte hinsichtlich ihrer ‚Nähe zum Kerygma‘ ist eine ausschließlich theologische Angelegenheit, die den Daten selbst nicht zu entnehmen ist. Das Vorhandensein einer Art Isomorphie zwischen der theologischen ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ und der Hierarchie der Glaubensinhalte im Bewußtsein der Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft ließe sich dagegen – unter der Voraussetzung des Vorhandenseins einer gemeinsamen sprachlichen Kommunikationsebene – im Prinzip empirisch testen²⁹.

Wenn ein solches Vorgehen empfohlen wird, so unterliegt dem natürlich auch eine bestimmte Interpretation des Verhältnisses von Kirchenlehre und Kirchenglaube: Die Kirchenlehre wird als potentieller Bestandteil der allgemeinen Kultur oder einer bestimmten Subkultur angesehen und es wird angenommen, daß sich der Glaube der Kirchenangehörigen, so wie er in deren Antwort-

reaktionen auftritt, entweder aus einer verbalen oder aber sinnhaften Übernahme bestimmter Glaubensinhalte ergibt. Es gibt Anzeichen dafür, daß in sehr vielen Fällen lediglich eine verbale Übernahme bestimmter Glaubensformeln erfolgt, ohne daß diese Bestandteil des lebensführenden Denkens eines Subjekts geworden wären³⁰. Ob und unter welchen Bedingungen eine solche sinnhafte Rezeption günstige Chancen hat, ist ebenfalls eine grundsätzlich mit empirischen Methoden untersuchbare Frage, die in den Bereich der Sozialisationsforschung gehört. Um hier jedoch zu einigermaßen angemessenen Ergebnissen zu kommen, müßten vor allem hinsichtlich der theoretischen Interpretation der angedeuteten Fragen weitere Fortschritte gemacht werden. Neuere Entwicklungen im Bereich von Psychologie und Soziologie leisten hierfür wertvolle Vorarbeit³¹. Im folgenden können hierzu nur einige Hinweise gegeben werden. Da ich glaube, daß die Theologie von den Daten der empirischen Sozialforschung nur in dem Maße wird profitieren können, als sie sich mit den ihren Ansätzen zugrundeliegenden theoretischen Auffassungen auseinandergesetzt hat, sei ein vorläufiger Versuch zur wissenssoziologischen Darstellung des Verhältnisses von Kirchenlehre und Kirchenglaube gewagt.

Jedes Wissenssystem steht vor dem Problem, seine Identität zu erhalten. Hierzu muß es zwei Probleme lösen, nämlich dasjenige der Aufrechterhaltung seiner sinnhaften Integration – seine Darstellung objektiver Wirklichkeit – und dasjenige seiner Vermittlung in das Bewußtsein der Menschen, die es weiterhin tragen sollen. Konkret gesprochen: Die Fortexistenz des katholischen Glaubens ist davon abhängig, ob es erstens gelingt, die Lehre der Kirche als symbolische Sinnwelt zu erhalten und zweitens vom Maße, in dem diese symbolische Sinnwelt von Menschen zu ihrer eigenen subjektiven Daseinsdeutung übernommen wird. Keine dieser beiden Bedingungen ist grundsätzlich ohne die andere

denkbar: Glaube als Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) kann sich im Zeitablauf nur erhalten, insoweit er von angebbaren Menschen geglaubt und von diesen wiederum an andere Menschen weitergegeben wird³². *Die subjektive Aneignung (fides qua creditur) ist somit – im Zeitablauf gesehen – einmal Folge und einmal Bedingung der Existenz objektivierter Glaubensinhalte.*

Im einfachsten Denkmodell, demjenigen einer geschlossenen Gruppe mit einem einzigen bekannten Wissenssystem, das eine konkurrenzlose Erklärung der ‚ganzen Welt‘ anbietet, ist das Problem der Identitätserhaltung relativ einfach. Zwar wird es auch hier in der Regel eine unterschiedliche Verteilung des Wissens geben, d. h. die Herrschenden oder besondere Spezialisten (z. B. Zauberer, Priester) wissen mehr, können mehr Ereignisse sinnhaft interpretieren als die einfachen Gruppenglieder. Gerade dies ermöglicht sogar, das Identitätsproblem auf einfache Weise zu lösen: Nur relativ wenige Personen brauchen in den Gesamtbestand des Wissens eingeführt zu werden, der überdies einfach genug ist, um von einem Individuum auf das andere übertragen zu werden. Hier wird auch unser zentrales Argument besonders deutlich: ‚Vergißt‘ ein Spezialist, seinen Nachfolger in ein bestimmtes Wissen einzuführen, so ist dieses für die Gruppe verloren, was gleichzeitig Anlaß zu einer kulturellen Innovation sein kann.

Im Gegensatz dazu sind Kirchen hochkomplexe Organisationen mit einem vielfältigen Wissensbestand, der in keinem Menschen voll vorhanden sein kann. Die Verteilung des Wissens ist demzufolge notwendigerweise breiter, andererseits (selbst unter der Voraussetzung, es gebe keine konkurrierenden Wissenssysteme) die Gefahr abweichender Interpretationen des Wissens (Häresien) wesentlich größer, da jedes Subjekt notwendigerweise nur eine Auswahl des im System vorhandenen Wissens sich aneignen kann. Die Identität des Wissenssystems kann sich daher nicht mehr auf den Gesamtbestand des

Wissens beziehen, sondern nur noch auf eine *Auswahl* dieses Wissens, auf einige zentrale Vorstellungen, die für allgemein verbindlich erklärt und auf deren Weitergabe besonders geachtet wird. Die Annahme dieser zentralen Vorstellungen (z. B. Dogmen, Zehn Gebote) wird gleichzeitig zur Zugehörigkeitsbedingung. Sie werden als besonders wertvoll dargestellt, und es geht bei der Übertragung dieses Wissens nicht nur um die Übertragung der Wissensinhalte, sondern gleichzeitig um die Übertragung der Werthaftigkeit dieser Wissensinhalte, wodurch sie gleichzeitig zu Selektionskriterien für die übrigen (nicht zentralen) Wissensinhalte oder – psychologisch ausgedrückt – zu Bestandteilen der Motivationsstruktur werden.

Aus dieser hier nur fragmentarisch entwickelten Perspektive läßt sich – und dies führt zur Ausgangsfrage zurück – eine sozialpsychologische Bestimmung von ‚Glaube‘ geben, die sowohl mit dem pragmatischen Alltagswissen der Seelsorge übereinstimmt, als auch einige Relevanz für die theologische Reflexion besitzen dürfte: *Von ‚Glaube‘ im Sinne des persönlichen Glaubens (der fides qua creditur) kann nur gesprochen werden, insofern bestimmte Glaubensinhalte in der Weise von einem Subjekt angeeignet werden, daß sie Bestandteil der Motivationsstruktur des Subjekts werden und demzufolge sein Verhalten steuern. Und zwar muß die Übernahme so geschehen, daß die im Subjekt aufgebauten Motive sein Verhalten so steuern, daß es seinerseits durch sein Verhalten die von ihm Abhängigen im Sinne einer weiteren Übernahme von Inhalt und Werthaftigkeit der zentralen Glaubensvorstellung zu beeinflussen vermag.* Als Ausdruck eines ‚lebendigen Glaubens‘ wird demzufolge ein Verhalten angesehen, das die Motivationskraft der übernommenen Glaubensinhalte erkennen läßt, was wiederum nur im Horizont der die zentralen Vorstellungen übergreifenden Sinngehalte eines ‚christlichen Lebens‘ möglich ist. Ein Mensch wäre demzufolge umso ‚gläubiger‘, je stärker er sich in der Konstitution

seines Lebenssinnes von den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens leiten läßt und je mehr es ihm gelingt, seinen Glauben ‚glaubhaft‘ zu machen.

Es dürfte nicht schwerfallen, diese Gedanken in vor-reflexiver Form als Bestandteil der praktischen Vernunft der Kirche nachzuweisen, zum mindesten, was diejenigen betrifft, die sie als ihre eigenen Repräsentanten ansieht. Allerdings müßten beim detaillierten Nachweis dieser praktischen Vernunft zahlreiche Differenzierungen angebracht werden: Je nach der jeweiligen organisatorischen und sozio-kulturellen Konstellation werden andere Aspekte des Identitätsproblems gesehen und zum praktischen Problem oder Gegenstand kirchenpolitischer Aktion erhoben: Vom Katechumenat der frühen Kirche über die Kirchenversammlungen der nachkonstantinischen Zeit, den Ausschluß häretischer Gruppen, die Inquisition, die Katechese, die Seminarausbildung des Klerus bis hin zum Elternrecht und der Konfessionsschule – oder den jüngsten nationalen Kirchenversammlungen unter Einbezug der Laien. Die Identität des Wissenssystems erfordert dabei keineswegs, daß seine sämtlichen Inhalte identisch bleiben, sondern nur, daß die Veränderungen der Inhalte nicht jenen fundamentalen Konsens zerstören, der die Basis einer gruppenmäßigen Zusammengehörigkeit bildet, die als das gesellschaftliche Substrat des Wissenssystems anzusehen ist. Wissenssystem und gesellschaftliches Substrat (d. h. Sozialstruktur und Organisation der Kirche) stehen dabei in einem interdependenten Verhältnis und stabilisieren sich gegenseitig; auch Impulse zur Veränderung können auf beiden Seiten auftauchen.

Wenn gegenwärtig die Spannung zwischen der persönlichen Überzeugung der Gläubigen und der Lehre der Kirche besonders intensiv empfunden wird, so kann dies sowohl durch Spannungen zwischen dem kirchlichen Wissenssystem und anderen Bestandteilen der allgemeinen Kultur als auch durch Spannungen innerhalb des

gesellschaftlichen Substrats dieses Wissenssystems bedingt sein.

Für beide Hypothesen lassen sich Argumente anführen: Während die Auseinandersetzungen zwischen dem kirchlichen Wissenssystem und anderen Bestandteilen der allgemeinen Kultur seit langem offenkundig sind – der Gegenstand dieses Aufsatzes ist selbst ein Moment dieser Auseinandersetzung – dringen die Auseinandersetzungen um die Sozialstruktur der Kirche erst allmählich ins kirchliche Bewußtsein. Zwei Spannungsfelder scheinen dabei zu dominieren, nämlich einerseits dasjenige zwischen Klerus und jener Minderheit der Laien, die auf Grund ihrer zunehmenden Bildung das Wissensmonopol des Klerus in Fragen der Definition des kirchlichen Wissenssystems in Frage stellen, andererseits das Spannungsfeld innerhalb des Klerus, das sowohl das Verhältnis von Theologie und kirchlicher Hierarchie als auch dasjenige der Über- und Unterordnung im hierarchischen Verband und die dabei immer noch überwiegenden quasi-feudalistischen Herrschaftsmuster betrifft. Wissenssoziologisch scheint dabei vor allem folgendes bedeutsam: Würde – zum mindesten seit dem Tridentinum³³ – der Klerus als der eigentliche Garant der Identität der Kirche angesehen, richtete sich demzufolge auf ihn die zentrale Bemühung auf seine Sozialisation zu einer lehrkonformen Glaubens- und Lebenshaltung (Seminarbildung!), so ergibt sich nunmehr mit der zunehmenden Dissoziation von Klerikerbestand und theologischer Ausbildung wie auch mit der Zunahme des Bildungsstandes der nicht primär theologisch gebildeten Laien eine völlig neue soziale Situation hinsichtlich der Diskussion um die kirchlich relevanten Wissensbestände. *Von daher wird die Gläubigkeit der Laien überhaupt erst wieder zum kirchenpolitischen Problem.*

Berücksichtigt man die zunehmende Komplexität kirchlicher Wissensbestände, die sich in etwa an der wachsenden Differenzierung der theologischen Diszipli-

nen ablesen läßt, berücksichtigt man weiterhin, daß für die Konstitution eines subjektiven Lebenssinns die Laien in zunehmendem Maße auf Bestandteile der allgemeinen Kultur angewiesen sind, die im kirchlichen Wissenssystem nicht oder nur mangelhaft zur Geltung kommen, so ergibt sich bereits von daher eine Erklärung für eine zunehmende Pluralität der Glaubenshaltungen auch unter denen, die sich als gläubige Kirchenmitglieder verstehen³⁴. *Die Grenzen zwischen kirchengebundener Gläubigkeit und außerkirchlicher Religiosität werden dabei fließend, weil die Bedingungen der sinnhaften Konsistenz des kirchlichen Wissenssystems und die Bedingungen der subjektiven Sinnkonstitution durch die Individuen infolge der die Moderne kennzeichnenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse zunehmend auseinander treten*³⁵. Dem einzelnen Subjekt wird dabei eine wesentlich höhere Selektionsleistung hinsichtlich der überkomplexen kulturellen Sinngehalte zugemutet, mit denen es infolge seiner vielfachen und weitgehend unkoordinierten Gruppenzugehörigkeiten konfrontiert wird, als unter elementareren Sozialverhältnissen. Es ist unvermeidlich, daß dabei – sofern die Konstitution subjektbezogener Identität überhaupt gelingt – eine erheblich größere individuelle Variabilität der lebensorientierenden Sinngehalte resultiert als unter Sozialbedingungen mit einheitlicheren Sozialisationseinflüssen. Solange es gelang, wenigstens die Kleriker in einem von außerkirchlichen Einflüssen relativ abgeschlossenen Milieu heranzubilden, und solange auch noch ein erheblicher Teil der Gläubigen in einer überwiegend von kirchlichem Gedankengut imprägnierten Subkultur lebte, konnte es der kirchlichen Hierarchie gelingen, eine gewisse Einheitlichkeit von Kirchenlehre und Kirchenglaube auf einem im Vergleich zum Differenzierungsgrad der allgemeinen Kultur relativ niedrigen Komplexitäts- und Abstraktionsgrad zu erhalten.

Auch die Tradierung des ‚Glaubensgutes‘ konnte

durch relativ einheitliche Formen der Pastoral noch gesichert werden. Was dabei weitgehend übersehen wurde, war die immer noch starke *kulturelle Homogenität* derjenigen sozialen Schichten, bei denen diese Pastoral im wesentlichen Erfolg hatte. Dabei mußte sich die territorial gegliederte Pastoral dem jeweiligen ‚Milieu‘ anpassen versuchen, denn die spezifischen Kirchlichkeitsformen waren so sehr Bestandteil der milieuspezifischen Alltagskultur, daß sie davon nicht zu trennen waren³⁶. Insoweit die Kirche dies tat, konnte sie jedoch eines gewissen sichtbaren Erfolges sicher sein. Mit der allmählichen Einebenung derartiger subkultureller Homogenitäten verliert sich jedoch auch die spezifische Form der Kirchlichkeit mehr und mehr.

Aus dieser letzten Überlegung läßt sich jedoch noch ein weiteres ableiten: Auch in früheren Zeiten war das Verhältnis von Kirchenlehre und Kirchenglaube keineswegs so, wie es unserem einleitend erwähnten Idealbild entspräche³⁷. Auf Grund unseres fragmentarischen sozialgeschichtlichen Wissens über Kirchenfrömmigkeit, Kirchendisziplin und Kirchenpraxis vergangener Zeiten läßt sich schließen, daß ein ‚personaler Glaube‘, wie er auf Grund der veränderten sozialen Situation heute zunehmend als einzige Glaubensmöglichkeit gefordert wird, in den meisten Epochen der Kirchengeschichte die Ausnahme darstellte³⁸. Mehr noch, es ist zu vermuten, daß manches, was heute als Märtyrertum gepriesen wird, mehr auf Gruppenloyalitäten, denn auf eine personale Entscheidung zurückzuführen war. Auch seitens der kirchlichen Obrigkeiten wurde dem existentiellen Glaubensverständnis keine derartige Bedeutung zugemessen wie heute. Es sei hier lediglich an die Sakramentenauffassung des ‚opus operatum‘ erinnert, die dem persönlichen Glauben eine nur untergeordnete Bedeutung zumaß. Die Kirche fungierte weit stärker denn heute als Agentin externer sozialer Kontrolle, die sich wenig um das Innenleben der Gläubigen kümmerte, sondern im

wesentlichen das konkrete Verhalten und die geäußerten Lehrmeinungen der Theologen und Prediger kontrollierte. Dabei ist angesichts der beschränkten überlokalen Kommunikationen anzunehmen, daß auch zu ein- und derselben Zeit sowohl die Lehrinhalte wie die Frömmigkeitsformen in den verschiedenen Gebieten der Christenheit eine weit höhere Variabilität aufwiesen, als dies heute der Fall ist.

Zusammenfassend ergibt sich aus der historischen und soziologischen Betrachtung, daß das Verhältnis von Kirchenlehre und Kirchenglaube nicht erst in unserer Zeit prekär geworden ist, sondern ein dauerndes Problem der Kirche darstellt. *Neu ist hingegen, daß der Ort der Variabilität mehr und mehr in das Subjekt verlagert wird, während die Variabilität früher stärker zwischen verschiedenen sozialen Gruppen, Schichten und Kulturräumen existierte.* Das entspricht dem Übergang von einer segmentär gegliederten, zu einer funktional differenzierten Gesellschaftsform. Gleichzeitig dürfte deutlich geworden sein, daß die Glaubenschancen und Glaubensformen in erheblichem Maße sozio-kulturell bedingt sind und sich aus der Betrachtung dieser sozio-kulturellen Rahmenbedingungen zahlreiche Erklärungsmöglichkeiten für den Wandel der Glaubensauffassungen ergeben.

4. Verständigungsschwierigkeiten zwischen Soziologie und Theologie

Unser letztes Thema ist schwierig: Inwieweit können sich Soziologie und Theologie über das Phänomen des ‚Glaubens‘ verständigen? Wir stoßen hier auf eine der Kernfragen des Verhältnisses von Theologie und Soziologie und behaupten nicht, sie im folgenden befriedigend behandeln zu können. Dennoch sollte man ihr nicht ausweichen.

Traditionellerweise wird die Frage dahingehend beantwortet, daß der Soziologe sich über die ‚Wahrheit‘ oder ‚Echtheit‘ des Glaubens nicht auszusprechen brauche, ja daß er diese Frage im Rahmen seiner unter dem Postulat der ‚Wertungsfreiheit‘ stehenden Methode überhaupt nicht aufwerfen dürfe. ‚Glaube‘ ist demzufolge als empirisches Phänomen unter Vernachlässigung aller Wahrheitsbezüge zu behandeln oder – sofern das nicht möglich ist – kein Gegenstand der Wissenschaft. Diese Antwort ist stringent und war bisher vorteilhaft für Wissenschaft und Religion: Die Wissenschaftler überließen es den Theologen und Kirchenmännern, darüber zu meditieren, was Glaube sei, und wandten sich selbst ‚nützlicheren‘ Beschäftigungen zu. Die Theologen und Kirchenmänner ihrerseits konnten sich stets darauf berufen, daß die wissenschaftlichen Abhandlungen über religiöse Phänomene das ‚Eigentliche‘ nach eigener Aussage nicht meinten, sodaß man sich nicht ernsthaft damit auseinanderzusetzen brauchte. Die Disjunktion zwischen theologischer und erfahrungswissenschaftlicher Denkweise wird durch die Norm der Werturteilsfreiheit wissenschaftlicher Erkenntnis zementiert und damit das Problem der Beziehung zwischen beiden Wissenssystemen verdrängt ³⁹.

Wenn es nicht um ein erkenntnismäßiges, sondern um ein praktisches Interesse geht, kann diese Trennung von theologischer und erfahrungswissenschaftlicher Interpretation religiöser Phänomene im Namen der ‚wertungsfreien Wissenschaft‘ allerdings auch in eine naive Sozialtechnologie umschlagen. Analog einer häufig vertretenen Interpretation des Verhältnisses von Wissenschaft und Politik: „Über die Ziele entscheiden die Politiker – die Wissenschaft hat nur die Mittel zur Zielerreichung bereitzustellen“ werden die Ergebnisse religionssoziologischer Forschung häufig als direkte Entscheidungshilfen für die Kirchenmänner interpretiert, um die Arbeit der Kirche ‚wirksamer‘ zu gestalten ⁴⁰.

Sofern sich die Kirchen in direkter Weise die sozialwissenschaftlichen Interpretationen religiöser Phänomene zu eigen machen und ihr eigenes Handeln – z. B. im Hinblick auf eine ‚erfolgreiche Pastoral‘ – an solchen Interpretationen orientieren würden, stünde zu befürchten, daß der zentrale Sinngehalt der christlichen Botschaft keine selbstkritische Funktion in der Kirche mehr ausüben könnte, ja daß durch eine Verbindung von einer zur Sozialtechnologie degenerierten Pastoraltheologie und einer von feudalistischen zu technokratischen Führungsformen gemauserten Kirchenbürokratie jenes Bild der Kirche historische Wirklichkeit würde, das im antiinstitutionellen Affekt mancher heute um ihren Glauben ringenden Menschen bereits antezipiert wird: Die Vorstellung von Kirche als einem sich mit Heilswissen drapierenden Herrschaftsverband, der – auf seine eigene Erhaltung bedacht – zur Erhaltung der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse beiträgt, ohne doch den an sie glaubenden Menschen ein irgendwie erfahrbares Heil ernsthaft vermitteln zu wollen.

Dennoch: Wenn man davon ausgeht, daß die traditionellen Formen der kirchlichen Pastoral revisionsbedürftig sind, wenn man davon ausgehen muß (und dies scheint immer deutlicher zu werden), daß mit den bisherigen Formen der Pastoral die Christen immer weniger zum ‚Glauben‘ gebracht werden können, so muß es als großer Fortschritt bezeichnet werden, wenn sich die Pastoraltheologie mit „unbefangener Empirie“ (vgl. Anm. 39) beschäftigt. Nur ist leider die Empirie, wie im vorangehenden zu zeigen versucht wurde, so unbefangen nicht. Das haben die antimodernistischen Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts deutlicher gesehen, als manche ihrer Nachfolger. Es kann der Theologie nicht geraten werden, die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften aufzunehmen, ohne sich über ihren Wirklichkeitsbegriff Gedanken zu machen.

Solange sich die Theologie nicht um die Ergebnisse

der Erfahrungswissenschaften kümmerte, war ein friedliches und beiderseits relativ folgenloses Nebeneinander beider Wissenssysteme durchaus möglich, wie wir es nach dem Abklingen antiklerikaler und antimodernistischer Emotionen beispielsweise in der Bundesrepublik beobachten können. Das Verhältnis bekommt jedoch eine neue Qualität in dem Augenblick, wo seitens der Theologie erfahrungswissenschaftliche Ergebnisse aufgenommen werden, wo sie als *theologisch* interessant interpretiert werden. Hierfür ist Professor Haarsma's Beitrag in diesem Band charakteristisch. Nun wird von den Erfahrungswissenschaften gefordert, daß sie nicht mehr nur über beobachtbare Einstellungen oder Verhaltensweisen forschen, deren Bezeichnung als ‚Kirchlichkeit‘, ‚Gläubigkeit‘ oder ‚Religiosität‘ theologisch irrelevant und nur im soziologischen Referenzrahmen gültig ist, sondern es wird von ihnen verlangt, daß sie etwas über den ‚Glauben‘ in dem Sinne auszusagen vermögen, in dem die Theologen dieses Wort verstehen, bzw. es wird die Beteiligung von Theologen an der Formulierung der Forschungsansätze oder aber die Orientierung an modernen Theologen statt an früheren Katechismusfragen gefordert⁴¹. Oder aber: Es wird festgestellt, daß die Ergebnisse der empirischen Sozialforschung nicht das zu messen imstande seien, was die theologische Tradition unter Glauben versteht, aber gleichwohl ein Zusammenhang zwischen jenen meßbaren Größen und dem Glauben im theologischen Sinne angenommen, ohne daß die Art dieses Zusammenhangs explizit gemacht würde.

Es ist zweifellos plausibel, daß zwischen den Antworten auf die Frage nach der Existenz Gottes und nach dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu oder seine leibliche Auferstehung ein starker Zusammenhang besteht und daß Menschen, die alle drei Fragen im Sinne der katholischer Lehre beantworten, auch im theologischen Sinne ‚gläubiger‘ sind als Personen, die auf alle drei Fragen abweichende Antworten geben. Während

jedoch die Korrelation zwischen den Antworten auf die genannten Fragen empirisch prüfbar ist⁴², setzte eine empirische Prüfung des Zusammenhangs zwischen ‚kirchenlehrekonformen Antworten‘ und ‚Gläubigkeit im theologischen Sinne‘ zunächst eine nähere Bestimmung dessen voraus, was darunter zu verstehen ist⁴³.

Die einfachste Antwort seitens der Theologie bestünde auch hier darin, sich auf den übernatürlichen Charakter des Glaubens zurückzuziehen, doch hat gerade die katholische Tradition stets an der natürlichen Basis des Glaubens festgehalten. Dabei scheint jedoch das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur wenig geklärt, und zwar sowohl hinsichtlich des individuellen Glaubensaktes, als auch hinsichtlich der Entwicklung des Kirchenglaubens, z. B. der Dogmenentwicklung⁴⁴.

Das Dilemma der Theologie, insbesondere der Pastoraltheologie, scheint nun in folgendem zu bestehen: *Sie kann einerseits nicht umhin, im Glauben an eine Wirklichkeit sui generis, die mit der von den Erfahrungswissenschaften dargestellten Wirklichkeit nicht identisch ist, festzuhalten. Sie kann andererseits unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit kirchlicher Pastoral Erkenntnisse nur auf der Wirklichkeitsebene der Erfahrungswissenschaften sammeln.* Man kann angesichts dieses Dilemmas kirchliche Tendenzen verstehen, die entweder einem innerweltlichen Aktivismus (sei es im sozialrevolutionären Engagement oder in pastoralplanerischer Generalstabsarbeit) oder umgekehrt unter Berufung auf die innerweltliche Erfolglosigkeit des Kreuzestodes Christi und das Wort von der ‚Kleinen Herde‘ bewahrender Resignation verfallen.

Aus soziologischer Perspektive, insbesondere aus der Perspektive der neueren Wissenssoziologie, erweist sich das geschilderte Dilemma als *ein Konflikt zwischen unterschiedlichen Wissenssystemen*, d. h. unterschiedlichen ‚gesellschaftlichen Konstruktionen der Wirklichkeit‘, die heute – vor allem in der Pastoraltheologie –

aufeinanderprallen. Fragen, wie diejenige nach dem Verhältnis statistisch gemessener ‚Gläubigkeit‘ und Gläubigkeit im theologischen Sinne, lassen sich nach dieser Auffassung punktuell einfach nicht beantworten, weil hinter beiden Begriffen ein unterschiedliches Wissenssystem steht, dasjenige der institutionalisierten Sozialwissenschaften oder des kirchlichen Glaubens. Beide Wissenssysteme beinhalten unterschiedliche Sinnstrukturen, innerhalb derer dasselbe Faktum oder der gleiche Begriff einen unterschiedlichen Stellenwert erhält. Die theologische Naivität mancher religionssoziologischer Aussagen wird von daher ebenso verständlich, wie die soziologische oder psychologische Verwaschenheit mancher theologischer Aussagen über die Natur von Mensch und Gesellschaft.

Eine weitere Schwierigkeit der Verständigung beruht auf folgendem Umstand: Im Selbstverständnis der Sozialwissenschaften hat sich eine weitgehende Dissoziation von theoretischer und pragmatischer Absicht durchgesetzt, und zwar unter Berufung auf das Postulat der ‚Wertungsfreiheit‘ und bestimmte Theoreme einer positivistischen Wissenschaftstheorie. Im Bereich der Theologie ist diese Dissoziation nie theoretisch legitimiert worden, obwohl für den wissenssoziologisch geschulten Beobachter (und nicht nur für ihn) durchaus verschiedene Arten von Wissenssystemen im Horizont des Christentums der verschiedenen Konfessionen sichtbar sind: theoretische (z. B. dogmatische), kontemplative (z. B. mystische) und pragmatische (z. B. seelsorgerliche, kirchenpolitische), um nur die wichtigsten Arten zu nennen. Das Festhalten an einer Einheit des Wissenssystems scheint von großer Bedeutung für Identität und Fortbestand einer Kirche, sodaß das normative Festhalten an solcher ‚Einheit‘ durchaus verständlich ist⁴⁵.

Die Dissoziation von Theorie und Praxis im Bereich der profanen Wissenschaften steht mit einer Verselbständigung dieser Wissenschaften im Zusammenhang,

wodurch erhebliche Erkenntnisfortschritte, insbesondere die Entwicklung komplexerer Denk- und in der Folge auch Handlungsansätze möglich wurden. Die gegenwärtige Diskussion zum Verhältnis von Theorie und Praxis in den Sozialwissenschaften zeigt jedoch, daß das Problem der Vermittlung zwischen beiden hier keineswegs befriedigend gelöst ist. Dabei ist jedoch bereits eine weitere Entwicklungsstufe angestrebt: Erreichte Differenzierungen müssen reintegriert werden. *Im Bereiche des kircheninternen Denkens scheint dagegen eine noch weitgehend naive Vorstellung über die mögliche Vermittlung von Theorie und Praxis zu herrschen, die nur in elementaren Sozialverbänden tragfähig ist.* Die Verständigungsschwierigkeiten zwischen der Theologie und den Erfahrungswissenschaften beruhen somit nicht nur auf den unterschiedlichen Prämissen beider Wissenssysteme, sondern außerdem auf einem unterschiedlichen Komplexitätsgrad oder zum mindesten einer unterschiedlichen Art der Komplexität des Denkens.

Der angemessene Einbezug erfahrungswissenschaftlicher Resultate und Überlegungen in das kirchliche und insbesondere in das theologische Denken setzt demzufolge eine Umstrukturierung dieses Denkens voraus, die nur dann nicht zum Verlust der Identität der Theologie führen dürfte, wenn sie ihre eigenen Prämissen in einer Art kritischer Metareflexion tiefer zu begründen vermag. Ausgangspunkt könnte dabei einerseits die Frage nach dem Verhältnis von ‚Natur‘ und ‚Übernatur‘, andererseits die Frage nach dem Verhältnis von ‚Zeitbedingtem‘ und ‚Ewigem‘ sein. Ich vermute allerdings, daß beide Fragen in dieser Form nicht weiter führen; die erste könnte vielleicht als Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Sinnkonstitution (im Individuum und in der Kultur), die zweite als die Frage nach dem Verhältnis von Geschichtlichkeit und Identität des Christentums weiter verfolgt werden.

ANMERKUNGEN ZUR STELLUNGNAHME
VON F. X. KAUFMANN

- 1) Vgl. *R. Aubert*, Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. Vorgrimler und R. Vander Gucht, Bd. II (Freiburg 1969) S. 49 ff.
- 2) Wie *T. Rendtorff* (Kirche und Theologie (Gütersloh 1966)) gezeigt hat, spielt zum mindesten für die evangelische Theologie der Kirchenbegriff erst eine zentrale Rolle, seitdem sich diese der Geschichte als theologischem Problem zugewandt hat. Auch in der katholischen Theologie hat sich die Kirche als selbständiger Gegenstand theologischen Denkens im Sinne einer verselbständigten Ekklesiologie erst im 20. Jahrhundert konstituiert. Vgl. *R. Aubert*, a. a. O. S. 33 ff.
- 3) So z. B. *H. Küng*: „Der Begriff der Kirche wird wesentlich mitbestimmt von der jeweiligen geschichtlichen Gestalt der Kirche . . . Es gibt ein Identisches, aber nur im Variablen; ein Kontinuum, aber nur im Ereignis; eine Ständigkeit, aber nur in der wechselnden Erscheinung; kurz ein Wesen der Kirche, aber dieses nicht in metaphysischer Unbeweglichkeit, sondern in einer stets wandelbaren geschichtlichen Gestalt“ (Die Kirche [Freiburg 1969] S. 14 ff.)
- 4) Die soziographische Methode wurde zuerst in Frankreich systematisch von *G. Le Bras* und seinen Schülern entwickelt. Gute Überblicke über die geleistete Forschungsarbeit in diesem Bereich geben *W. und H. P. M. Goddijn*, Kirche als Institution – Eine Einführung in die Religionssoziologie (Mainz 1963) (mit Bibliographie); *H. Carrier – E. Pin*, Sociologie du Christianisme, Bibliographie internationale (Rom 1964). – Vgl. auch das Bulletin über die Anwendung der Soziologie in der pastoralen Praxis in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie 1 (1965) Heft 3, S. 209–242. Die wichtigsten Forschungsinstitute sind in der FERES (Federation Internationale des Instituts Catholiques de Recherches Socio-Religieuses et Sociales) zusammengeschlossen.
- 5) Vgl. z. B. das von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschland herausgegebene „Kirchliche Jahrbuch“.
- 6) Zum Beispiel scheinen Katholiken im Durchschnitt politisch weniger informiert als der Rest der Bevölkerung, und zwar scheint die Information mit dem Zunehmen der Kirchlichkeit zu sinken.

7) Für die empirischen Untersuchungen vgl. den zusammenfassenden Bericht Nr. 42 der Abteilung kirchliche Sozialforschung im Sozialinstitut des Bistums Essen: ‚Zum Begriff und zu den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität‘. Vervielfältigtes Manuskript (Essen 1966). – Der gründlichste theoretische Versuch einer Nutzbarmachung psychologischer und soziologischer Einsichten für die Interpretation von ‚Religiosität‘ oder ‚Gläubigkeit‘ stammt von einem Jesuiten, *Herve Carrier*; *Psychologie de l'appartenance religieuse*, Rom 1960. Carrier vermeidet es jedoch sorgfältig, die Frage nach dem theologischen Stellenwert seiner Thesen aufzuwerfen. – Für eine nähere Erörterung der Messung und Interpretation kirchenbezogener sozialpsychologischer Einstellungen siehe *F. X. Kaufmann*, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 4: Beiträge zur religionssoziologischen Forschung (Köln und Opladen 1968) S. 63–99. Abgedruckt in: *J. Matthes*, Kirche und Gesellschaft, rde 312/13 (Reinbek 1969) S. 207–242.

8) Eine Reihe wertvoller Überlegungen finden sich auch in den Kommentaren zur ‚Spiegel-Umfrage‘. Vgl. ‚Was glauben die Deutschen?‘ – hrsg. v. *W. Harenberg*, bes. den Beitrag von *N. Greinacher*.

9) Beim Erscheinen dieses Beitrages werden voraussichtlich beide Umfragen bereits allgemein bekannt und durchgeführt sein. Es handelt sich einerseits um eine der üblichen Repräsentativbefragungen von 2000 Personen durch Interviewer des Instituts für Demoskopie, andererseits um eine schriftliche ‚Umfrage unter allen Katholiken‘ mit insgesamt 25 Fragen, in die grundsätzlich 20 Millionen Katholiken einbezogen werden sollen. Selbst wenn nur 10 % davon den Fragebogen zurückschicken – ein zu erwartendes Minimalergebnis – so wird das Ablochen und Auswerten sämtlicher Fragebogen enorme Kosten verursachen und keinerlei Erkenntnisgewinn gegenüber einer ausreichend großen Stichprobe ergeben.

Wenn eine Totalauswertung ins Auge gefaßt wird – sie ist im Begleitschreiben der Bischöfe sogar zugesagt – so ist das nur psychologisch gegenüber den Befragten, und nicht methodologisch zu rechtfertigen. Die Vorstellung, man könne durch eine Totalerhebung „möglichst weite Kreise der Katholiken in der Vorbereitungsphase wirksam an den Überlegungen teilnehmen, ihre Meinungen und Erfahrungen in die Synode einbringen“ lassen (Text der Pressekonferenz des Sekretariats der gemeinsamen Synode vom 20. April) ist wissenschaftlich gesehen absurd und

nur unter propagandistischen Gesichtspunkten zu vertreten. Wie aber sind diese theologisch zu bewerten?

10) Vgl. z. B. *O. Schreuder*, *Gestaltwandel der Kirche – Vorschläge zur Erneuerung* (Olten und Freiburg 1967); *H. Hoefnagels*, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität* (Wien 1969). – Die seit 1970 vom Chr. Kaiser Verlag in München und dem Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz gemeinsam publizierte, breit angelegte Schriftenreihe ‚Gesellschaft und Theologie‘ dürfte zu einem Kristallisationspunkt dieser Interessen werden.

11) Vgl. FAZ vom 8. 12. 1969. Die Verwendung soziologischer oder quasi-soziologischer Argumente beschränkt sich jedoch nicht auf die ‚Progressiven‘. So versuchte beispielsweise die Una-Voce-Bewegung – ebenfalls in Zusammenarbeit mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach – aus einer von ihr in Auftrag gegebenen Meinungsumfrage Argumente für eine verstärkte Beibehaltung des Lateinischen im liturgischen Gebrauch herzuleiten. Vgl. *E. M. de Saventem*: Die deutschen Katholiken und das Konzil, in: *Wort und Wahrheit* 22 (1967) S. 249–262.

12) Dennoch impliziert die Anwendung auch solcher Methoden bereits bestimmte Vorentscheidungen, z. B. hinsichtlich des zugrundeliegenden Erfahrungsbegriffs: Wer ‚Kirchlichkeit‘ oder ‚Religiosität‘ mit den Mitteln empirischer Sozialforschung untersuchen will, setzt unabhängig von der näheren theoretischen Bestimmung dieser Begriffe bereits voraus, daß es sich hier um mit Hilfe von Befragungen erfaßbare Phänomene handele. Vgl. Abschnitt 2, S. 106 ff.

13) Als deutschsprachiges, methodologisches Standardwerk kann das von *R. König* herausgegebene Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. I (Stuttgart 1967) gelten. Zur Einführung sei empfohlen: *R. Mayntz, P. Hübner, K. Holm*, *Einführung in die Methoden der empirischen Soziologie* (Köln u. Opladen) 1969.

14) Diese Begriffsbestimmung ergibt sich aus dem Umstand, daß zahlreiche Institute, z. B. kommerzielle Markt- und Meinungsforschungsinstitute errichtet wurden, die sich vor allem der im folgenden erläuterten Methode bedienen. Auch die von Prof. *Haarsma* zitierten empirischen Untersuchungen sind größtenteils diesem Typus zuzurechnen.

15) Fragen werden ‚geschlossen‘ genannt, wenn dem Befragten nur eine beschränkte Zahl von Antwortmöglichkeiten vorgegeben werden, bzw. wenn der Interviewer gehalten ist, die Antworten der Befragten nach einem vorgegebenen Schema zu klassifizieren. Z. B.: Gehen Sie sonntags zur Kirche? Antwortmöglichkeiten: Immer – meistens – ab und zu – nie. Bei ‚offenen‘ Fragen wer-

den die Antworten der Befragten wörtlich oder sinngemäß notiert und erst nachträglich zu Antwortklassen zusammengefaßt. Die Aussagekraft der heute sowohl aus wirtschaftlichen wie aus forschungstechnischen Gründen meist bevorzugten geschlossenen Fragestellungen ist sowohl vom Fragenthema wie auch von der Formulierung der Fragen und Antwortvorgaben abhängig. Der Forscher muß hier nach Möglichkeit sämtliche forschungsrelevanten Antwortmöglichkeiten, die im Horizont der Befragten liegen, antezipieren. In vielen Fällen – z. B. bei Fragen nach dem Verhalten in bestimmten Situationen (Politische Wahlen, Kirchenbesuch, Sakramentenempfang etc.) – ist das relativ leicht möglich, weil die Situationen und die in ihnen enthaltenen Möglichkeiten institutionell vordefiniert sind. Bei Fragen nach Motiven, Einstellungen und subjektiven Präferenzen ist dieses Vorgehen weit problematischer.

16) Diese methodische Kritik muß auch gegenüber der sorgfältig und sehr umfassend angelegten ‚Spiegel-Umfrage‘, insbesondere der Erstveröffentlichung in der Zeitschrift ‚Der Spiegel‘ vom 18. 12. 1967, vorgebracht werden. Im ausführlichen Bericht – vgl. FN 8 – zeigt vor allem der Beitrag von *E. Golomb*, welche zusätzlichen Interpretationsmöglichkeiten bereits die korrelationsstatistische Analyse bietet. Häufig werden bereits aus geringfügigen – wenn auch signifikanten – prozentualen Differenzen weitreichende Schlußfolgerungen gezogen, obwohl bei einer korrelationsstatistischen Betrachtung das Maß des Zusammenhanges als sehr gering erscheint.

17) Es kann auch mit Hilfe ‚projektiver Fragen‘ versucht werden, verbewußte Tatbestände zu erforschen, doch gilt für sie das oben Gesagte in noch verstärktem Maße.

18) Vgl. den Beitrag von *F. Haarsma*, S. 13 f.

19) Hierzu ein bezeichnendes Beispiel: Wir haben in einer Repräsentativumfrage unter der männlichen Bevölkerung der Bundesrepublik den Befragten folgende Aussagen zur Zustimmung oder Ablehnung vorgelegt: a) Ich gehe wenn möglich jeden Sonntag zur Kirche. b) Ich gehe mindestens einmal im Monat zur Kirche. 21 % der Landeskirchlich-Evangelischen stimmten Aussage a) und 39 % der Aussage b) zu. Bei den Katholiken ergab sich jedoch ein umgekehrtes Häufigkeitsverhältnis: 56 % stimmten Aussage a) und nur 47 % Aussage b) zu, also eine ‚unlogische‘ Reaktion. Bei den Evangelischen ergab sich auch eine hohe Korrelation zwischen beiden Aussagen, d. h. wer Aussage a) zustimmte, stimmte mit hoher Wahrscheinlichkeit auch Aussage b) zu. Bei den Katholiken war die Korrelation dagegen recht niedrig. Das ist so zu

erklären, daß für Katholiken die Aussage ‚Ich gehe mindestens einmal im Monat zur Kirche‘ ein von der Kirche verpöntes soziales Verhaltensmuster darstellt; man hat nicht ‚mindestens einmal im Monat‘, sondern, wenn möglich jeden Sonntag‘ zur Kirche zu gehen (Vgl. *F. X. Kaufmann*, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, a. a. O. S. 81). Das Beispiel zeigt auch, daß Fragen, die ein bestimmtes Verhalten des Befragten anvisieren, von diesem anders, nämlich als Stellungnahme zu einer bestimmten Norm, interpretiert werden können.

20) Vgl. S. . 14 f.

21) Bei einer gründlich vorbereiteten Umfrage wird das zu untersuchende Thema zunächst mit anderen Methoden, z. B. Gruppendiskussionen oder offenen Interviews, vorbereitet, bei denen sich relativ einfache Formulierungen eines Problems oder einer möglichen Antwort durch den Befragten ergeben, die nicht selten dann in den Fragebogen übernommen werden und erfahrungsgemäß eher eine höhere Trennschärfe besitzen als die am ‚grünen Tisch‘ ausgedachten Fragen und Antworten.

22) Vgl. S. 13, 15.

23) Vgl. die in Anm. 7 des Beitrags von *F. Haarsma* zitierte Literatur.

24) Näheres siehe *F. X. Kaufmann*, Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit, a. a. O. S. 68 ff., 86 f.

25) Mit dem charakteristischen Unterschied allerdings, daß der Interviewer in jedem Falle gehalten ist, seine eigene Auffassung zu einem Themenkomplex nicht kundzutun. Gerade darin unterscheidet sich die Befragungssituation vom dialogischen Glaubensgespräch, in dem Glauben als intersubjektive Gewißheit erst manifest werden kann. Vgl. auch *Haarsma*, oben S. 17.

26) Wenn im Hinblick auf die gemeinsame Synode der deutschen Bistümer nach neuen Impulsen gesucht werden soll, wenn es „gerade auf die Vielfalt der Meinungen, auf die Aussichten kleiner und kleinster Gruppen . . . den deutschen Bischöfen bei der Umfrage unter dem deutschen Kirchenvolk . . . an(kommt)“ (*A. v. Kirschhofer*, Institut für Demoskopie: Fragen an das deutsche Kirchenvolk. 20 Millionen Katholiken werden um Auskunft gebeten. Vervielfältigte Beilage zur Pressekonferenz vom 20. 4. 70, S. 3), so ist die schematisierte Totalerhebung gerade kein geeignetes Mittel hierzu. Solche kleinen Gruppen werden ihre Anliegen nur in individuellen Formulierungen vortragen können und es scheint mir nicht die geringste Aufgabe der Synode, aus der Vielzahl zerstreuter Glaubensimpulse das aufzunehmen, was in einem übergreifenden Sinnzusammenhang

formulierbar erscheint. Soll aus dem monströsen Umfragenaufwand für die Synode tatsächlich ein „*Dialog* der deutschen Katholiken über die Themen der Synode“ erwachsen liegt den Bischöfen wirklich daran, „daß von Anfang an möglichst viele deutsche Katholiken an den Überlegungen teilnehmen und aus ihrer beruflichen und persönlichen Erfahrung zur Bearbeitung der Fragen beitragen“ (Pressekonferenztext), so kann nur dazu geraten werden, die bei Bistümern und Synodensekretariat hoffentlich als Folge dieser Umfrage eingehende Briefflut sorgfältig zu sichten und nach inhaltsanalytischen Gesichtspunkten auszuwerten. Methodische Vorarbeiten bestehen beim holländischen Pastoralkonzil Vgl. *Brieven aan het Pastoraal, Concilie, samengesteld door het Instituut voon Toegepaste Sociologie*. (o. O., 1968). sowie seitens der Arbeitsgruppe, die im Auftrag des Zweiten Deutschen Fernsehens die Hörerbriefe des Postfachs Synode auswertet.

27) *F. Haarsma*, oben S. 9.

28) Vgl. oben S. 31.

29) Man könnte beispielsweise sämtliche Antworten auf Glaubensfragen, die in der ‚Spiegel-Umfrage‘ gestellt wurden, miteinander korrelieren und einer Faktorenanalyse unterziehen, gegebenenfalls getrennt nach Konfessionen. Ließe sich ein sogenannter ‚genereller Faktor‘ ermitteln, in dem die theologisch zentralen Aussagen eine besonders hohe Ladung aufweisen, würde damit obige Hypothese gestützt. Sollten dagegen eher traditional orientierte Aussagen den Inhalt des generellen Faktors bestimmen, müßten hinsichtlich der theologischen Qualität des verbreiteten Glaubens größere Vorbehalte gemacht werden.

30) Hierfür sprechen vor allem theoretische Überlegungen, die Frage ist noch wenig untersucht. Vgl. immerhin *W. W. Schroeder – V. Obenhaus*, *Religion in American Culture* (Glencoe – London 1964) bes. S. 93 ff., 241. Leider ist diese von Theologen angeregte, von der Fragestellung her interessante Studie methodisch weitgehend verfehlt.

31) Im Bereich der Psychologie wären hier vor allem die Denk- und Wahrnehmungspsychologie, im Bereich der Soziologie die Sprach- und Wissenssoziologie heranzuziehen. Die folgenden Überlegungen wurden vor allem angeregt von: *G. M. Vernon*, *The Symbolic Interactionist Approach to the Sociology of Religion*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Bd. 2 (1966), *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie* (I), S. 135–155. *P. L. Berger – Th. Luckmann*, *Secularisation and Pluralismus*, ebd. S. 73–86. – Grundsätzlicher zum wissenssoziologischen Ansatz vgl. *P. L. Berger – Th. Luckmann*, *Die gesell-*

schaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt 1969).

32) Soziologisch gesehen wäre deshalb vom ‚Tode Gottes‘ insoweit zu sprechen, als ein bestimmter Bewußtseinsinhalt ‚Gott‘ seine gesellschaftliche oderr menschliche Wirksamkeit verloren hat. Die Wirksamkeit eines bestimmten Bewußtseinsinhalts läßt sich am besten daran absehen, inwieweit er auf folgende Generationen übertragen wird. Dieser Gedanke wird wesentlich interessanter, wenn man berücksichtigt, daß das Wortsymbol ‚Gott‘ sehr unterschiedliche Bewußtseinsinhalte decken kann.

33) Die Monopolisierung des kirchlichen Wissens durch den Klerikerstand geht selbstverständlich bis ins Mittelalter zurück, wurde jedoch so lange nicht manifest, als die sich im partiellen Gegensatz zur Klerikerkultur entwickelnde Laienkultur noch nicht voll emanzipiert hatte. Zu diesem Emanzipationsprozeß vgl. *J. Matthes, Religion und Gesellschaft*, rde 279/80 (Reinbek 1967) bes. S. 33 f.

34) Vgl. hierzu *N. Greinacher, Der Glaube wird anders*, in: Was glauben die Deutschen? a. a. O. S. 123 – 151.

35) Diese These wurde zuerst von *Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung* (Freiburg 1963) pointiert herausgearbeitet. Zum Problem des Auseinandertretens von gesellschaftlichen und subjektbezogenen Stabilitätsbedingungen infolge zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung vgl. auch *F. X. Kaufmann, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften* (Stuttgart 1970) bes. S. 192 ff., 248 ff.

36) Vgl. *H. Hoefnagels, Kirche in veränderter Welt* (Essen 1964) Kap. 2.

37) Dieses Idealbild scheint mir deshalb auch selbst durch die gegenwärtige sozio-kulturelle Lage des Christentums in hochdifferenzierten Gesellschaften bestimmt.

38) Zahlreiche Hinweise hierzu finden sich bei *G. Le Bras, Etudes de Sociologie religieuse*, 2 Bde (Paris 1955).

39) Charakteristisch hierfür ist etwa folgende Denkfigur Karl *Rahners*: „Der Beitrag über psychologische und soziologische Aspekte des modernen Atheismus wäre mißverstanden, wenn der Leser sich dabei nicht bewußt bliebe, worüber gesprochen, worüber nicht gesprochen wird; es handelt sich hier und auch in anderen Beiträgen um spezifisch soziologisch-psychologische Momente des Gottesverhältnisses bzw. des Atheismus, nicht um die metaphysische und theologische Frage nach der Wahrheit der

Existenz Gottes. Gerade der ‚pastoral‘ aufgeschlossenen Leser wird für diese unbetangene ‚Empirie‘ empfänglich sein“ (aus dem Vorwort zu Heft 3 (1967) der Zeitschrift ‚Concilium‘, das dem Problem des Atheismus aus pastoraltheologischer Sicht gewidmet ist).

40) So z. B. *D. O. Moberg*: „To succeed in accomplishing its purposes in the modern world, the church must plan systematically for the future. Ideally this includes the application of social research methodology to analyze and interpret its structure and functions in relation to the entire changing society of which it is a part. As it does this, many of the latent ill effects (dysfunctions) of organized religion can be avoided and its contributions to individuals and society (functions) can be promoted more effectively; both the ends and means for church organization and processes need careful scientific evaluation guided by the normative goals of the church“ (The Church as a Social Institution Englewood Cliffs, N. J. 1962 S. 520).

41) Vgl. oben S. 13.

42) Von denjenigen Deutschen, die an die leibliche Auferstehung bzw. an die Gottessohnschaft Jesu glauben, beantworten über 90 % die Gottesfrage positiv. Vgl. Was glauben die Deutschen, a. a. O. S. 63

43) Aus der Kumulation von einem guten Dutzend Kirchenlehrekonformer Antworten wurde in der Spiegel-Umfrage der statistische Typus des ‚Katechismus-Katholiken‘ konstruiert, und es zeigt sich erwartungsgemäß, daß davon über 90 % an Fegefeuer und Hölle glauben. 88 % verneinen dagegen die Frage, ob sie schon irgendwann an Gott gezweifelt haben. Unter der Voraussetzung der Gültigkeit aller Antworten müßten somit vom Standpunkt einer Theologie des ‚angefochtenen Glaubens‘ (Vgl. *Haarsma*, oben S. 34) erhebliche Zweifel an der existentiellen Gläubigkeit dieser katholischen ‚Musterschüler‘ geäußert werden.

44) So bemerkt z. B. *H. Hammans* hinsichtlich der in diesem Zusammenhang besonders interessanten Kategorie des ‚Glaubenssinns‘ („eine Art spontaner Urteilskraft in Dingen des Glaubens“): „Klar ist, daß er unter dem Einfluß des Glaubenslichtes und der Gaben des Hl. Geistes steht. Weniger klar ist, an welches natürliche Substrat dieses Wirkens anknüpft.“ Vgl. die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung; in: *Concilium* 3 (1967) Heft 1, S. 56.

45) Erst allmählich scheint sich die Einsicht Bahn zu brechen, daß solche Einheit auch in einer durchaus akzeptierten Vielfalt gegeben sein könnte. Vgl. *K. Rahner*, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: *Conci-*

lium 5 (1969) Heft 6/7, S. 462–471. – Vgl. auch F. *Haarsma*, oben S. 25 f. Im Bereiche des deutschen Katholizismus scheint dem Begriff der Einheit eine stark ideologische Komponente anzuhängen. In gewissem Sinne manifestiert sich darin die Unfähigkeit und der Unwille, sich auf eine komplexer gewordenen Wirklichkeit einzulassen. Vgl. hierzu bereits C. *Amery*, *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute* (Reinbek 1963) bes. S. 35 ff., 78.