

## **Das Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft aus soziologischer Sicht**

*Franz-Xaver Kaufmann*

Die Veranstalter haben mich gebeten, „einen spezifisch soziologischen Beitrag“ zum Thema „Kirche und Gesellschaft“ einzubringen, und ich werde mich dementsprechend bemühen, bei meinem Leisten zu bleiben und die Disziplinengrenze zur Theologie hin zu beachten. Allerdings weiß ich nicht genau, wo diese Grenze verläuft. Versteht man unter Theologie eine Glaubenswissenschaft, deren wesentliche Aufgabe es ist, das in diese Welt gesprochene Wort Gottes zu bedenken und auszulegen, so fällt es dem Soziologen leicht, das Feld der Theologie zu meiden. Aber mit guten Gründen wird Theologie häufig breiter verstanden, insbesondere in ihrer Form als kirchenbezogene Wissenschaft, die dann ja nicht nur das in seine biblische Form gegossene Wort Gottes, sondern eben auch die Gesamtheit der Angelegenheiten zu bedenken hat, die im Namen dieses Wortes als durchaus menschliches Geschäft erkennbar den Bereich dessen bilden, was wir heute gern als ‚Religion‘ bezeichnen. Bezogen auf diesen weiteren Bereich, den man vielleicht in Anlehnung an eine kirchenpolitische Formulierung des Katholizismus als ‚res mixtae‘ zwischen Theologie und Soziologie bezeichnen könnte, ist eine klare Grenze nicht zu erkennen, sondern nur eine Differenz der Perspektiven. Zu diesen ‚res mixtae‘ gehört natürlich zentral das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft.

### **I.**

Allerdings hat der Soziologe bereits Bedenken, wenn ihm diese Formel zum Bedenken vorgegeben wird. Wer von einem Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft spricht, geht von der Prämisse aus, daß diese beiden Größen klar getrennte Wirklichkeiten bezeichnen, die sich mehr oder weniger gleichberechtigt gegenüberstehen. So dachte man sich im Anschluß an den Investiturstreit das Verhältnis von Kaiser und Papst, so verstand sich die katholische Kirche im 19. Jahrhundert als ‚societas perfecta‘ gegenüber dem Staat, und es

fragt sich, ob ein ähnliches Verhältnis heute zwischen Kirche und Gesellschaft vorstellbar ist.

Die *Abstraktheit dieser Vorstellung* wird bereits sichtbar, wenn wir bedenken, daß wir in der Bundesrepublik in einem Land mit einer bikonfessionellen religiösen Struktur leben, so daß zumindest von ‚Kirchen‘ und ‚Gesellschaft‘ die Rede sein müßte. Die Selbstverständlichkeit, mit der aus theologischer Perspektive über das Verhältnis ‚Kirche und Gesellschaft‘ im Singular spekuliert wird, zeigt bereits, daß hier eine recht ekklesiozentrische Haltung eingenommen wird. Gerade protestantische Theologen sollten sich fragen, ob ein monozentrisches Kirchenbild ihrem Kirchenverständnis entspricht. – Aber auch dort, wo umgekehrt aus der Sicht von Vertretern der ‚Gesellschaft‘ – und zumal von Politikern – von ‚Kirche (oder Kirchen) und Gesellschaft‘ gesprochen wird, impliziert diese Rede eine Distanzierung von der Kirche, als ob sie etwas außerhalb der Gesellschaft Stehendes sei.

Dies entspricht auch der heute vor allem unter Theologen weit verbreiteten Säkularisierungsthese: Ihr zufolge hat sich im Zuge der Neuzeit ‚die Gesellschaft‘ aus dem Deutungs- und Führungsanspruch der christlichen Kirchen emanzipiert und steht ihnen deshalb sozusagen als entchristlichte gegenüber. In dem Maße allerdings, als die Theologie diese Perspektive übernimmt, sind damit spezifische Problemverkürzungen verbunden, auf die *Joachim Matthes* bereits vor bald 25 Jahren in einer Studie mit dem bezeichnenden Titel „Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“ hingewiesen hat (1). Zum einen vermag dann die Theologie nicht mehr jene Elemente des Christlichen angemessen wahrzunehmen, die nach wie vor auch in der sogenannten säkularisierten Gesellschaft wirksam sind, und zum anderen besteht die Gefahr, daß Theologen und Kirchenmänner das Ausmaß an Vergesellschaftung übersehen, dem sie und ihre Kirche tatsächlich unterworfen sind.

Aus der vorherrschenden Sicht der Soziologie gelten die Kirchen als Institutionen oder Organisationen des religiösen Teilsystems von ‚Gesellschaft‘. Die Intensität, mit der – zumal in der Bundesrepublik – die Kirchen religiöse, pädagogische, diakonische, öffentliche, ja gelegentlich sogar politische und wirtschaftliche Aufgaben wahrnehmen, und die Massivität, mit der sie durch ein ausgefeiltes Staatskirchenrecht und entsprechende Bestimmungen des Grundgesetzes abgesichert sind (2), kann keinen Zweifel daran lassen, daß wir es hier mit hochrangigen *gesellschaftlichen* Größen zu tun haben. Trotz dieser Vielfalt an Aktivitäten, deren nicht-religiöse Aspekte offenkundig sind, *gelten* die Aktivitäten der Kirche als ‚religiös‘ oder zumindest religiös motiviert. In der modernen Gesellschaft schreibt man das Religiöse einem bestimmten sozialen Bereich zu, der in der Bundesrepublik im wesentlichen von den beiden Großkirchen, in anderen Ländern teils von einer Staatsreligion, teils von einer pluralistischen Vielfalt religiöser Gemeinschaften repräsentiert wird. Was dabei ‚Religion‘ genau meint, ist nicht immer klar zu erkennen. Trotz der vielfältigen Spekulationen und Diskussionen zwischen Theologen, Religionsphilosophen und den Vertretern der verschiedenen Fachdisziplinen über den Begriff der Religion (3) hält sich in der öffentlichen Meinung der Bundesrepu-

blik eine Vorstellung, die Religion im wesentlichen mit den beiden großen Kirchen identifiziert (4).

Die Verhältnisbestimmung von ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ ist somit notwendigerweise *doppelseitig*: Es läßt sich sowohl nach dem Verhältnis von Kirche zur Gesellschaft als auch nach demjenigen von Gesellschaft zur Kirche fragen. Dabei liegt es nahe, die erstgenannte Frage der Theologie, die zweitgenannte den Profanwissenschaften, insbesondere der Soziologie zuzuweisen, doch würde eine solche Grenzziehung wiederum zu einer Problemverkürzung führen: Wenn die *Soziologie* Kirche ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihres institutionellen und sozialen Erscheinungsbildes betrachtet und ihr ideelles Fundament, also z. B. den Glauben an das Kommen des Reiches Gottes oder an die Überwindung der ‚Welt‘ durch das Kreuzesopfer Christi, als bloße Theologie abtut, verkürzt sie die kirchliche Wirklichkeit. Denn solcher *Glaube* ist selbst ein ‚fait social‘ im Sinne *Durkheims*, ohne den Kirche nicht zu begreifen ist (5). Ebenso ist die Art und Weise, wie Theologie und Kirche ihr Verhältnis zur ‚Gesellschaft‘ oder ‚Welt‘ bestimmen, ein sozialer Tatbestand, der mit bedacht sein will. Er spricht gegen die Neigung der Wissenschaften, die von ihnen erkannten Weltelemente als ein geschlossenes Ganzes zu interpretieren, dessen Fragwürdigkeit verdrängt wird. Das gilt insbesondere für den Gesellschaftsbegriff, wie wir noch sehen werden.

Umgekehrt neigt die *Theologie* als Glaubenswissenschaft dazu, die säkularen Elemente der Wirklichkeit nur *selektiv* zur Kenntnis zu nehmen. Zwar ist mittlerweile allgemein anerkannt, daß kirchliche und theologische Stellungnahmen zu ‚weltlichen Dingen‘ nicht ohne vorgängige Aufarbeitung des von den profanen Wissenschaften erreichten Wissens- und Diskussionsstandes sinnvoll sein können, doch neigt die Theologie als Glaubenswissenschaft immer noch dazu, die *gesellschaftlichen* Elemente der *kirchlichen* Wirklichkeit zu verdrängen. Solange also den Begriffen ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ je ein spezifisches Wissenssystem eindeutig zugeordnet wird, ist es unmöglich, das Verhältnis beider adäquat zu denken, da die Inkongruenz der Perspektiven unvermittelbar bleibt.

Dennoch werde ich nun nicht versuchen, das angesichts der Vieldeutigkeit der Begriffe ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ selbst vieldeutige Verhältnis zwischen beiden auf der begrifflichen Ebene weiterzuentwickeln (6). Ich möchte zunächst deutlich machen, warum uns heute dieses Denkschema „Kirche und . . .“ so plausibel erscheint, und damit gleichzeitig auf *historische Veränderungen* im Verhältnis von Christentum und Gesellschaft hinweisen. Aufgrund der daraus resultierenden gesellschaftstheoretischen Einordnung von Kirche möchte ich dann auf einige Veränderungen des religiösen Bewußtseins in jüngster Zeit zu sprechen kommen und die These aufstellen, daß wir auf eine Periode wachsender Polarisierung zwischen religiösem Engagement und religiösem Indifferentismus zugehen. Abschließend möchte ich auf einige Ambivalenzen der gegenwärtigen kirchlichen Situation zu sprechen kommen und dabei auf einen oft verkannten Aspekt der jüdisch-christlichen Tradition, nämlich die Spannung zwischen Prophetentum und Priestertum, hinweisen.

## II.

Wir sind uns noch viel zu wenig bewußt, in welchem Maße unser Nachdenken über Religion durch unsere eigene, abendländische Christentumsgeschichte geprägt ist. Zwar wurde seit der Aufklärung der Begriff der Religion philosophisch von demjenigen des real existierenden Christentums in seinen konfessionellen Entzweiungen getrennt, um eben damit seinen idealen Anspruch zu retten, aber diese luftige Konstruktion wurde in der nachfolgenden Religionskritik rasch ihrer transzendenten Verbindlichkeit beraubt, so daß in der Folge ‚Religion‘ der historischen und vergleichenden Religionswissenschaft als klassifikatorischer Grundbegriff diente, im Rahmen dessen die christliche Religion nur noch als Sonderfall auftrat. Da dieser klassifikatorische, allgemeine Religionsbegriff jedoch für die religiösen Phänomene aller Kulturen anwendbar sein sollte, geriet er in eine charakteristische Aporie: Einerseits war er unbewußt immer noch von seiner christlichen Herkunft her geprägt, andererseits identifizierte er nunmehr als ‚Wesen von Religion‘ Merkmale, die gerade nicht für das Christentum charakteristisch sind (7). Hierzu gehört insbesondere die Vorstellung der kosmisierenden und gesellschaftsintegrierenden Kraft der Religion, wie sie in der Religionstheorie *Emile Durkheims* entwickelt wurde und von dort in die US-amerikanische Religionswissenschaft und Soziologie übergegangen ist.

*Max Weber* hat demgegenüber auf einen allgemeinen Religionsbegriff weitgehend verzichtet und den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft anhand der einzelnen Weltreligionen untersucht. Insbesondere für die „prophetischen und Heilands-Religionen“ betont er, daß sie „in einem großen und entwicklungsgeschichtlich besonders wichtigen Bruchteil der Fälle in einem nicht nur (wie nach der angenommenen Terminologie selbstverständlich ist) akuten, sondern in einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen“ lebten (8). Bezogen auf das abendländische Christentum resultierte aus der Ambivalenz zwischen den in der Auflösung des weströmischen Reiches angedienten und zeitweise von den Päpsten auch sehr machtbewußt übernommenen sozialen Integrationsfunktionen einerseits und dem eschatologisch begründeten, vor allem vom Mönchtum getragenen Pathos der Weltablehnung andererseits eine – soweit ich sehe – *einmalige Konstellation*: Als Ergebnis des Investiturstreits schaffte das Wormser Konkordat (1122) ein Gleichgewicht und eine Funktionsteilung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, während wir in allen vergleichbaren Fällen entweder eine politische Dominanz des Religiösen (Caesaro-papismus) oder eine umfassende Priesterherrschaft (Hierokratie) finden. Ich muß mir versagen, an dieser Stelle die von *Max Weber* so noch nicht erkannte gesellschaftstheoretische Bedeutung des 12. Jahrhunderts für die neuzeitlichen Differenzierungsprozesse ausführlicher zu skizzieren (9). Für unser heutiges Thema genügt es, an die stabilisierte Spannung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt zu erinnern und dabei hervorzuheben, daß im Hochmittelalter Kaisertum und Papsttum als ‚heilige Ämter‘ galten, welche *gemeinsam* die ‚Christenheit‘ eher repräsentierten denn

regierten. ‚Kirche‘ und ‚Reich‘ waren hier somit noch zwei Seiten des gleichen gesellschaftlichen Zusammenhangs, doch enthielt ihre seit dem Wormser Konkordat grundsätzlich stabilisierte Funktionstrennung und institutionelle Spannung bereits den Keim für die „Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (10).

Das *soziale Modell der ‚Christenheit‘*, in welchem das Christentum tatsächlich den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang legitimierte und die ‚Kirche‘ nur als partikuläres Element des Gesamtzusammenhang beinhaltete, stellt den Ausgangspunkt des abendländischen Nachdenkens über Religion dar. Dabei wird aber häufig übersehen, daß diese einheitsstiftende Funktion eine im wesentlichen *symbolische* und nicht staatliche war. Eine politische Integration unter Bezugnahme auf religiöse Gemeinsamkeiten erfolgte erst in nachreformatorischer Zeit, in den entstehenden Landeskirchentümern des evangelischen Raums, aber auch in gegenreformatorischen Staaten wie Österreich-Ungarn und zahlreichen Schweizer Kantonen (11). In diesen staatsförmigen Integrationsprozessen war die religiöse Einheit der ‚Christenheit‘ bereits zerbrochen, und in dem Maße, als insbesondere nach dem Wiener Kongreß die politischen und konfessionellen Grenzen sich verwischten, fungierte vor allem die katholische Kirche mit ihrem ‚Ultramontanismus‘ als den staatlichen Anspruch begrenzende und damit den gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß vorantreibende Kraft. In einer ganz anderen Weise kann dies auch vom Calvinismus behauptet werden. Seine Infragestellung des englischen und französischen Absolutismus, die Betonung des Individuums und des Widerstandsrechts und nicht zuletzt die Emigration der religiösen Dissenters nach Amerika und die daraus folgende erstmalige Institutionalisierung der Religionsfreiheit sowie der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat sind wichtige Schwellen des abendländischen Differenzierungs- und Modernisierungsprozesses.

Wenn ich von einem abendländischen „Differenzierungs- und Modernisierungsprozeß“ spreche, so handelt es sich hier natürlich um eine abstrahierende Verallgemeinerung der europäisch-nordamerikanischen Geschichte, die *bestimmte* Aspekte hervorhebt. Einen anderen Aspekt hebt der Begriff der ‚Säkularisierung‘ hervor, nämlich denjenigen der Emanzipation von Staat, Wirtschaft, Wissenschaft und zuletzt auch individuellen Lebenswelten aus dem Herrschafts- und Deutungsanspruch christlicher Religion. In diesem spezifischen Sinne halte ich den Begriff der Säkularisierung, der häufig mit weitgehenden Bedeutungen überlagert wird, für brauchbar. Aber er sagt nichts darüber aus, was im Rahmen dieser Prozesse mit dem Christentum geschieht.

Bekanntlich ist das Christentum entgegen den Erwartungen insbesondere der französischen Aufklärung nicht untergegangen, sondern hat sich im 19. Jahrhundert in der Form stark konfessionell geprägter Sub- oder Teilkulturen in Europa erneut konsolidiert. Die konfessionell weitgehend homogenen Sozialmilieus, welche zunächst auch dort überlebten, wo die politischen Grenzen von den konfessionellen abwichen, erlaubten eine ausgeprägte, religiös orientierte kollektive und individuelle Identitätsbildung, und zwar insbeson-

dere für die jeweils in der Diaspora befindliche Konfession. Die Vermischung der Konfessionen und die ökumenische Annäherung haben nach dem Zweiten Weltkrieg in Verbindung mit dem Überhandnehmen zentralisierender Massenmedien (insbesondere Rundfunk und Fernsehen) und ökonomisch bedingter Mobilität gerade in der Bundesrepublik zu einer weitgehenden *Auflösung weltanschaulich homogener Sozialmilieus geführt*. Daraus resultiert die heute oft thematisierte *Individualisierung* religiöser und sonstiger Lebensleitvorstellungen.

Es war vor allem im Kontext der Ablösung der konfessionellen Sozialmilieus von der politischen Integrationsebene, daß dem Begriff ‚Kirche‘ seine heutige Bedeutung zugewachsen ist. Es fällt auf, daß erst im 19. Jahrhundert der Begriff ‚Kirche‘ zur Bezeichnung des sozialen Zusammenhangs der konfessionell vergesellschafteten Christen größere Bedeutung erlangte und eine eigenständige Ekklesiologie entstand. Im katholischen Raum wurde ‚de ecclesia‘ erst im 19. Jahrhundert zu einem eigenständigen theologischen Traktat, und lehramtliche Aussagen zum Selbstverständnis der Kirche als Kirche finden sich erst auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil. Auch im Bereich der evangelischen Theologie wurde ‚Kirche‘ erst in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts zu einem zentralen Begriff (12). Dabei hat die protestantische Theologie ‚Kirche‘ zunächst als einen spirituellen Begriff reflektiert, doch bot die Verselbständigung der Kirchenverwaltung im Rahmen der Kultusministerien (schon im 19. Jahrhundert) und dann die Trennung von Kirche und Staat im Gefolge des Ersten Weltkriegs den aus soziologischer Sicht entscheidenden Anlaß, Kirche auch als Institution und damit in ähnlicher Weise wie die Katholiken zu begreifen.

Die erst neuzeitliche *Kristallisation des Christlichen* im Kirchenbegriff ist der theologische Aspekt dessen, was ich allgemeiner gesellschaftsgeschichtlich als ‚Verkirchlichung des Christentums‘ bezeichnen möchte (13). Man kann diesen Sachverhalt auch – wie dies vor allem Niklas Luhmann getan hat (14) – differenzierungstheoretisch formulieren. Im Zuge des Übergangs von segmentären und stratifikatorischen Gesellschaftsformationen zu einer funktional differenzierten Gesellschaftsformation verselbständigen sich bestimmte soziale Handlungsbereiche zu eigenständigen Kommunikationssystemen: Politische Funktionen konzentrieren sich im Staat, ökonomische Funktionen in der Marktwirtschaft, reproduktive Funktionen in der Familie und religiöse Funktionen in der Kirche. Daß wir das alles heute als selbstverständlich auffassen, ist eben ein Zeichen für die heuristische Fruchtbarkeit dieser Theorie. Die Gesamtgesellschaft ist gemäß dieser Theorie nur noch begreifbar als Interdependenzgeflecht dieser strukturell ausdifferenzierten, relativ autonomen und doch im Leistungsbereich voneinander abhängigen Teilsysteme. Auch wenn diese Grundgedanken, die heute weit über die Luhmannsche Formulierung hinaus Gemeingut des makrosoziologischen Denkens sind, eine hohe Plausibilität beanspruchen können, so sollte doch nicht übersehen werden, daß ihre Integration in die stringente systemtheoretische Formulierung von Gesellschaftstheorie den *Modellcharakter* des Gedankens verstärkt. Der

Gesellschaftsbegriff ist für die Soziologie denknotwendig, aber – dies sollten Theologen beachten – er ist denknotwendig im gleichen Sinne wie der Gottesbegriff für die Theologie. Er ist gleichzeitig Voraussetzung und krönender Abschluß des soziologischen Denkens, das aber stets nur *einen Aspekt* der historisch variablen Wirklichkeit thematisiert. Ich habe es deshalb auch vorgezogen, Sie auf historischem statt auf gesellschaftlichem Wege an den Gedanken der Verkirchlichung des Christentums heranzuführen. Die systemtheoretische Perspektive verdeutlicht jedoch im Rückblick den Sinn der Formel „Kirche und Gesellschaft“: *„Gesellschaft“ meint dann die Umwelt von „Kirche“, also die Gesamtheit ihrer Außenbeziehungen. Das Verhältnis von Gesellschaft zu „Kirche“ meint dagegen das Verhältnis eines postulierten, aber in Wirklichkeit fiktiven übergeordneten Ganzen zu dem postulierten Teilsystem Kirche, das jedoch um seiner eigenen Glaubwürdigkeit willen darauf bestehen muß, daß seine „Sache“ nicht in „Gesellschaft“ aufgeht.*

Auch wenn nach der hier vertretenen These die Selbstthematisierung der Konfessionen als ‚Kirche‘ bereits die organisatorische Verselbständigung eines ‚amtskirchlichen Apparats‘ voraussetzt, so blieb dieser Aspekt *für das Bewußtsein der Kirchenangehörigen* doch so lange latent, als Konfession eine erfahrbare soziale Realität im Sinne homogener Sozialmilieus war. Das gilt insbesondere für den Katholizismus, wo nach der Zerstörung des feudalen Kirchensystems durch Napoleon eine transnationale, im wesentlichen auf Konkordaten beruhende Kirchenordnung geschaffen wurde, welche erstmals eine strenge organisatorische Unterordnung der Bischöfe unter den Heiligen Stuhl institutionalisierte. Dieser kirchliche Zentralisierungsprozeß ging mit einer *Sakralisierung* dieser organisatorischen ‚Hierarchisierung‘ einher, welche in der Überhöhung des Jurisdiktionsprimats durch die Infallibilitätserklärung des Ersten Vatikanischen Konzils ihren Höhepunkt fand (15). Der deutsche Protestantismus, für den heute ein ähnliches Maß an Bürokratisierung und Verrechtlichung charakteristisch zu sein scheint wie für den Katholizismus, hat seine eigene Organisierung stets mit schlechterem Gewissen betrieben, weil sie seinem Kirchenleitbild widersprach. Dennoch machte das Ende des Staatskirchentums den Aufbau einer selbständigen Organisation unumgänglich, wenigstens insofern, als man um weitestgehende Kontinuität der kirchenamtlichen Strukturen besorgt war.

Mit der *langsamen Auflösung konfessionshomogener Sozialmilieus nach dem Zweiten Weltkrieg trat nun Kirche immer mehr als ‚Amtskirche‘ und nicht mehr als ‚Konfession‘ ins öffentliche Bewußtsein.* Als Korrelat der Auflösung subkultureller kollektiver Identitäten, welche übrigens nicht nur die beiden Konfessionen, sondern auch die sozialdemokratische Arbeiterschaft getroffen hat, können wir eine wachsende *Distanz der Individuen* zu den verschiedenen Arten von Organisationen beobachten, welche heute in den verschiedensten Gesellschaftsbereichen das Sagen haben. Im Zuge der Konkurrenz um sein Engagement und seine Loyalität erfährt sich der einzelne heute mehr und mehr als *einzelner*, dem keine kollektive Ordnung mehr die Entscheidungen über sein Leben abnimmt und der im Zuge eines fortgesetzten sozialen Wan-

dels, wie er dem Anspruch der Modernität entspricht, um seine Identität kämpfen muß. Vor einigen Jahren hat sich in der Soziologie der Begriff der Individualisierung eingebürgert, um diesen Aspekt des Modernisierungsprozesses zu bezeichnen.

### III.

Seit etwa Ende der sechziger Jahre können wir in beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik ein wachsendes Unbehagen spüren, was die Teilnahme am kirchlichen Leben betrifft. Beide Kirchen haben seither in nicht unerheblichem Umfange von der Demoskopie Gebrauch gemacht, um die Einstellungen ihrer Mitglieder besser kennenzulernen. Außerdem wurden eine Reihe kirchenunabhängiger Umfragen sowie wissenschaftliche Untersuchungen mit Hilfe verschiedener Methoden durchgeführt, um das religiöse Bewußtsein in der Bundesrepublik und seine Veränderungen zu erfassen (16). Ich kann die hierbei erkennbaren Tendenzen hier natürlich nur in größten Umrissen skizzieren.

Deutlich lassen sich für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg drei Phasen religiöser Bewußtseinsäußerungen erkennen: in den fünfziger und bis in die Mitte der sechziger Jahre eine überaus hohe Kirchlichkeit und religiöse Identifikation. Danach – gedanklich wohl ausgelöst durch die Öffentlichkeitswirkungen der Studentenrevolte – ein erdrutschartiger Rückgang: „In nur vier bis fünf Jahren schrumpfte die Teilnahme am Gottesdienst um mehr als ein Drittel; 1952 besuchte jeder zweite erwachsene Katholik ziemlich regelmäßig den Gottesdienst, 1963 55%, 1968 48%, 1973 nur noch 35%; bei Protestanten verlief die Entwicklung ähnlich, allerdings auf einem von vornherein wesentlich niedrigeren Niveau . . . : 1952 besuchten 13% der erwachsenen protestantischen Bevölkerung den Gottesdienst, 1963 15%, 1968 10%, 1973 7%“ (17). Eine Kirchengangsaustrittswelle erfolgte zur gleichen Zeit und flachte im Laufe der siebziger Jahre nur langsam ab, wobei sich die Kirchengänge mehr und mehr auf die jungen Erwachsenen konzentrierten. Der Verlust an Kirchenbindung setzte sich in den siebziger Jahren bei der jungen Generation fort, während die Gottesdienstteilnahme der älteren nur noch geringfügig abnahm. Seit Anfang der achtziger Jahre scheint sich eine Stabilisierung auf wesentlich niedrigerem Niveau einzupendeln, allerdings mit einer starken Überalterung der Kirchgänger. Die Statistik der Gottesdienstbesucher erfaßte 1985 ca. 25% der Katholiken und 5% der Protestanten. Die Kirchenbindung ist nach Untersuchung der EKD bei den Protestanten im letzten Jahrzehnt gesamthaft in etwa stabil, bei den Katholiken dagegen (wenngleich auf immer noch weit höherem Niveau) rückläufig. Bei unter Vierzigjährigen sinkt die Kirchenbindung in beiden Konfessionen drastisch ab.

Es gibt auch keinerlei Anzeichen, daß anstelle der kirchlichen sich eine außerkirchliche Religiosität oder gar Christlichkeit als relevante Einstellungen etablierten. Mit sinkender Kirchenbindung gehen auch allgemeinreligiöse



Einstellungen, religiöses Wissen und darüber hinaus auch ethische Orientierungen deutlich zurück. „In nahezu allen Einstellungsbereichen finden sich Hinweise, daß eine Schwächung der christlichen Religion egozentrische und hedonistische Züge verstärkt und das Ethos der Mitmenschlichkeit schwächt“ (18). Wir können also ein eindeutiges Absinken der Relevanz religiöser Thematik für den individuellen Einstellungshaushalt der deutschen Bevölkerung feststellen, wobei dieses Absinken vor allem in den jüngeren Generationen dramatische Größenordnungen angenommen hat, welche die Rede von einem ‚Traditionsabbruch‘ als durchaus angemessen erscheinen lassen.

Im Vergleich zu diesen Bewußtseinsveränderungen, die vermutlich auch das Verhalten in den nicht-kirchlichen Bereichen beeinflussen, ist die Kirchenmitgliedschaft trotz erhöhter Austrittsraten bemerkenswert *stabil* geblieben. Immer noch gehören rd. 84% der Einwohner der Bundesrepublik einer der großen Landeskirchen an, 1,6% sonstigen christlichen Gemeinschaften und 3% anderen Religionsgemeinschaften. Wenn diese Fortschreibungen der Kirchenstatistik zutreffen sollten, so wäre der Anteil der Konfessionslosen auf 11% zu schätzen, gegenüber 4% anläßlich der Volkszählung 1970. Genauer ist allerdings erst von den Daten der jüngsten Volkszählung zu erwarten.

Bemerkenswert ist die fortgesetzte *Wertschätzung von Kirche und Religion* in der deutschen öffentlichen Meinung, aber auch in den Ergebnissen von Meinungsbefragungen. „Religion muß sein, die Menschen brauchen das“ war die Aussage, welche bei einer Führungskräftebefragung mit 80% die weitaus höchste Zustimmung aller religionsbezogener Antwortvorgaben erreichte. Hierin kommt eine *utilitaristische Einstellung zu Kirche und Religion* zum Ausdruck, die auch in zahlreichen anderen Untersuchungen nachgewiesen werden konnte. Religion ist gut, *aber für die anderen*, für die Politiker, die Helfer, die Notleidenden usw. Selbst bei denjenigen, die religiöse Sinngehalte für sich selbst als verbindlich erachten, dürfte sich die grundlegende Haltung verändert haben: Man ist heute nicht mehr kirchlich, katholisch oder protestantisch oder religiös, weil das nun einmal nicht zu ändern ist, weil man als Kind getauft worden ist usw.. *Kirchenmitgliedschaft wird von einem zugeschriebenen zu einem erworbenen Merkmal, für das man sich frei entscheiden können soll.* Dies kommt insbesondere in der veränderten Haltung gegenüber der religiösen Erziehung der Kinder zum Ausdruck. 1985 äußerten nur 29% aller befragten Eltern, sie wollten die religiösen Anschauungen ihrer Kinder beeinflussen. „Die Mehrheit der Eltern möchte hier ihre Kinder nicht beeinflussen, sondern wünscht, die Kinder sollten sich ‚frei entwickeln‘“ (19). Berücksichtigt man, was wir über die Bedingungen der Wertetradierung wissen, daß Werte nämlich insbesondere durch Identifikation mit vorbildhaften Personen übertragen werden, so wäre dieser Vorgang dann unproblematisch, wenn man mit einer entsprechenden religiösen Vorbildhaftigkeit der Eltern rechnen könnte. Nicht von ungefähr kommen zwei Drittel der heute noch religiösen Jugendlichen aus Elternhäusern mit enger Beziehung zur Religion. Meistens ist jedoch das Argument der Freiheit in diesem Zusammenhang eher als Zeichen fehlender religiöser Bindung der Eltern aufzufassen.

Obwohl natürlich noch viele andere interessante Ergebnisse bei diesen Forschungen zutage gekommen sind, muß ich es bei diesen Andeutungen von zentralen Befunden belassen. Bemerkenswert ist allerdings, daß die Untersuchungen ganz überwiegend um ein relativ enges Spektrum von Themen kreisen: Kirchenmitgliedschaft, Kirchlichkeit, Organisation der Pfarrgemeinden, religiöse Gruppen in und neben den Großkirchen, kirchliche Berufsrollen, Laienmitarbeit in der Kirche, Gottesdienst und Predigt, Ökumene, Dritte Welt und Kirche in den Massenmedien (20). Die Beziehungen zwischen Kirchlichkeit bzw. christlich fundierter Religiosität und anderen ethischen Orientierungen wurden bisher nur ungenügend untersucht (21). Auch die Einstellung von Personen, die sich außerhalb der Großkirchen religiös engagieren, sind kaum untersucht. Ebenso fehlt es weitgehend an Untersuchungen über die Tätigkeit der kirchlichen Amtsträger, über die Aufbringung und Verwendung von Kirchensteuermitteln, die Formen der Einflußnahme der Kirchen auf andere gesellschaftliche Bereiche, z. B. Politik, Bildungs- und Gesundheitswesen usw. Damit wird deutlich, daß wir gerade für die Untersuchung des konkreten Verhältnisses von „Kirche und Gesellschaft“ über sehr wenig zuverlässiges empirisches Wissen verfügen und daß das erkenntnisleitende Interesse der sogenannten Kirchensoziologie weit enger als der tatsächliche Einflußradius der Kirchen in der Bundesrepublik ist.

#### IV.

Was wir aus den vorliegenden Befunden entnehmen können, ist der Niederschlag dessen, was ich in meinen vorangehenden theoretischen Überlegungen als *Individualisierung* bezeichnet habe. Mehr und mehr erfahren sich die Menschen in einem Maße konkurrierenden Anforderungen und Wirklichkeitsdeutungen ausgeliefert, daß sie ihren eigenen Standpunkt – wenn überhaupt – so nur noch in Distanzierung von allzu verbindlichen Anforderungen glauben finden zu können. Diese Vermutung würde zumindest die generelle Tendenz erklären, normative Zumutungen – sei es im Bereich der Staatsbürgerloyalität, der institutionellen Ehe oder religiös verbürgerter Moral – im Namen von ‚Freiheit‘ und ‚Selbstverwirklichung‘ abzulehnen. *Religion als Angebot* dagegen, als soziale Möglichkeit, von der man Gebrauch machen kann oder auch nicht, *findet nach wie vor hohe Zustimmung*.

Allerdings sind die dabei feststellbaren Einstellungsmuster nicht ohne Paradoxie: Man bejaht die Kirchen als Wahrer öffentlicher Moral, verbittet sich aber ihre Einmischung in Wirtschaft und Politik oder das Privatleben. Man betrachtet Kirchenmitgliedschaft unter utilitaristischen Gesichtspunkten und erwartet doch von den Kirchen die Ungebrochenheit des verbindlichen religiösen Anspruchs (22). Aus derartigen Einstellungen wird deutlich, daß in der öffentlichen Meinung heute die Neigung besteht, die Kirchen mit ihren Idealen beim Wort zu nehmen, diese aber gleichzeitig für sich selbst als unverbindlich zu betrachten. Stellt man sich einmal nicht auf den kirchlichen, sondern auf

einen verbreiteten Standpunkt, erscheint das nicht als anstößig. Jeder hat in unserer Gesellschaft das Recht, sich auf das zu berufen, was er will; warum sollte man ihn nicht dabei behaften dürfen? Daß in dieser *nicht-reziproken* Haltung in der Konsequenz eine *Überforderung* insbesondere kirchlicher Repräsentanten liegt, denen ja eigentlich nicht weniger als *Heiligkeit* zugemutet wird, ist jedoch offenkundig.

Die gesellschaftlichen Erwartungen an Kirche sind also *zwiespältig*, und es ist zu vermuten, daß ein nicht unerheblicher Teil auch der Kirchenmitglieder beider Konfessionen von dieser Zwiespältigkeit infiziert ist. Man wünscht sich einerseits eine Kirche, die ihren Idealen treu ist, ohne daraus schlüssig eine Verbindlichkeit dieses idealen Anspruchs für sich selbst abzuleiten. Man ist andererseits auch bereit, sich mit einer weniger idealen Kirche abzufinden und ihr beispielsweise Kirchensteuern zu zahlen, mit deren Hilfe erst der gigantische Apparat unterhalten werden kann, der die Kirche in der Bundesrepublik in die Nähe des Staates rückt und sie eben dadurch dem religiösen Erlebnishorizont entfremdet. Diese zwiespältige Haltung ist eine plausible Konsequenz des skizzierten Verkirchlichung des Christentums, aber sie ist für diejenigen, welche Verantwortung für eben diese Kirche spüren, irritierend und wenig hilfreich. Erschwerend kommt hinzu, daß es sich hierbei nicht nur um eine *Asymmetrie* der Selbstverständnisse zwischen Kirche und ihrer gesellschaftlichen Umwelt, sondern auch noch um ein *Generationenproblem* handelt: „Glauben und Kirche laufen generell Gefahr, zum Bestandteil einer Alterskultur zu werden. So glaubt zwar die überwältigende Mehrheit, 84% der Sechzigjährigen und älteren an Gott, aber nur jeder zweite Unter-Fünfundzwanzigjährige. Die Bedeutung von Gott für das eigene Leben beschreiben annähernd 60% der Sechzigjährigen und älteren als hoch, aber nur 15% der Unter-Fünfundzwanzigjährigen. Als religiös stufen sich 74% der Sechzigjährigen und älteren ein, aber nur jeder dritte Unter-Fünfundzwanzigjährige. Daß von der Religion Antwort auf wichtige Fragen erwartet werden kann, glauben 51% der älteren Generation, aber nur 23% der jungen Generation“ (23).

Man kann sich fragen, ob das bisher skizzierte Bild nicht doch zu pessimistisch ist, wenn man an das Auftreten der Jugend an evangelischen Kirchentagen oder Katholikentagen denkt, oder wenn man das Engagement von Christen in der Friedens- und Umweltbewegung, im Bereich der sozialen Dienste oder hinsichtlich der Dritten Welt in Betracht zieht. Diese Phänomene belegen zum einen, daß es unter bestimmten Bedingungen den Kirchen auch heute noch gelingt, erhebliche Teile der Öffentlichkeit zu mobilisieren und über sie auch die Jugend zu erreichen, vor allem dann, wenn die Kirchen sich für die Lösung von Problemen engagieren, die auch im außerkirchlichen Raum als soziale Probleme anerkannt sind. Im weiteren steht zu vermuten, daß diejenigen, welche heute noch eine engere Kirchenbindung aufrechterhalten, dies tatsächlich aus einer authentischeren oder zumindest subjektiveren *Verbindlichkeit* heraus tun als unter den Bedingungen einer massiven Volkskirchlichkeit. Wir müssen also insgesamt mit einer *Zunahme* der Polarisierung zwischen religiös Engagierten und religiös Indifferenten, insbesondere aber religiös Un-

wissenden und Unerfahrenen in den nachwachsenden Generationen rechnen. Ob die Phänomene christlich motivierten Engagements unter den jüngeren Generationen allerdings ein höheres Potential anzeigen als das, was sich aus den Ergebnissen der Meinungsforschung ermitteln läßt, scheint mir zumindest zweifelhaft.

## V.

Ich bin – wie ich einleitend sagte – von den Veranstaltern um einen „spezifisch soziologischen Beitrag“ gebeten worden. Ich habe versucht, diese Aufgabe wahrzunehmen und dabei notwendigerweise einiges ausgesprochen, was für kirchlich Gesinnte schmerzlich klingen mußte. Es ist aber m. E. nicht zu bezweifeln, daß die gesellschaftliche Verfassung des Christentums in der Bundesrepublik gegenwärtig von einer tiefen Ambivalenz gekennzeichnet ist, aus der ich selbst keinen eindeutigen Ausweg sehe. Die Kirchen sind weit stärker Teil dieser Gesellschaft, als sie selber wahrhaben wollen: Sie genießen einen im internationalen Vergleich außergewöhnlichen staatskirchenrechtlichen Schutz, sie sind mit die größten Arbeitgeber, sie erheben Steuern mit Hilfe der staatlichen Finanzämter, die kirchliche Aktivität konzentriert sich immer stärker – soweit ich sehe, in *beiden* Konfessionen – auf Personen, die direkt oder indirekt in einem kirchlichen Dienstverhältnis stehen. Diejenigen, die also Kirche im wesentlichen heute gesellschaftlich repräsentieren, stehen gleichzeitig in einem materiellen Abhängigkeitsverhältnis zu eben dieser institutionellen Form von Kirche. Diese ist durch die Dominanz rechtlicher Regelungen gekennzeichnet – man lese einmal die kirchlichen Amtsblätter! *Das, was das eigentliche Anliegen des Christentums ausmacht, kommt in seiner unterscheidenden Form jedoch in den Manifestationen des kirchlichen Lebens nur ungenügend zum Ausdruck*, obwohl ich gewiß nicht in Frage stellen will, daß es in den Herzen und Köpfen auch der meisten ‚Hauptamtlichen‘ präsent ist. Selbst dort, wo der Anteil an Ehrenamtlichkeit noch hoch ist, wird er zunehmend reglementiert und dank reich fließender Mittel von Unkosten entlastet, erscheint also immer weniger als persönliches ‚Opfer‘. Kirchliche Tätigkeiten richten sich im übrigen in nicht unerheblichem Maße an staatlichen Subventionsmöglichkeiten aus, ein Korrelat dessen, daß der Staat kirchliche Wohlfahrt gerne zur Erfüllung öffentlicher Aufgaben einsetzt. Wo aber wird die spezifische Differenz des Christlichen sichtbar – beispielsweise im Schulwesen oder im Krankenhaus? *Sind die Kirchen in der Bundesrepublik nicht in einem Maße vergesellschaftet, das auch ihre innere, spirituelle Vitalität und Überzeugungskraft beeinträchtigt?* Sicher liegt es nicht nur an denjenigen, die ihr Tun der Kirche zurechnen, sondern ebenso sehr an der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Kirche, an jenen eingefahrenen Erwartungsschemata, die durch eine überwiegend religiös indifferente öffentliche Meinung geprägt werden. Es liegt aber – und auch dies sollte nicht vergessen werden – auch daran, daß christliches Gedankengut und christliche Impulse sich teilweise in den

Strukturen des modernen Rechts- und Sozialstaats selbst niedergeschlagen haben, daß es also immer noch eine *implizite Christlichkeit* der gegenwärtigen Gesellschaft gibt, die sich selbst als säkularisiert versteht. Auch dies erklärt, warum es den Kirchen schwerfällt, außerhalb von Gottesdienst und Glaubensverkündigung im engeren Sinne das Spezifikum des Christlichen im Unterschied zum gesellschaftlich Vorherrschenden zu verdeutlichen.

Gerade aus „spezifisch soziologischer Sicht“ möchte ich abschließend darauf hinweisen, daß es auf diese spezifische Differenz ankommt, aber sie ist leichter aus theologischer denn aus soziologischer Sicht zu benennen. Meine Ausführungen sollten zunächst deutlich machen, daß der Kirchenbegriff in seinem heute gängigen Sinn zur Kennzeichnung dieser Differenz nicht ausreicht, ja daß angesichts der hochgradigen Organisiertheit erfahrbaren Kirchentums die Identifizierung von ‚Kirche‘ und ‚Religion‘ oder ‚Glaube‘, wie sie das herrschende Bewußtsein nahelegt, einer Erfahrung dieser Differenz eher im Wege steht. Das ist – wenigstens im protestantischen Raum – keine neue Einsicht: „So kommt es, daß die Religion, die als subjektive das Zarteste, Freieste, Beweglichste und Unausprechlichste ist, als objektive, d. h. als Sammlung aller Formen, in denen sie sich Ausdruck gegeben und zu einer der Pflege und Erhaltung der Religion gewidmeten Rechtsgemeinschaft organisiert hat, das Starrste, Zäheste, Unfreieste und Erbarmungsloseste wird, was wir kennen“ (24). So skizzierte schon 1895 *Ernst Troeltsch* das Dilemma, und er fügte mit Bezug auf *Richard Rothe's* Vorstellung, die reifste Form der Religion bedürfe keiner Organisation mehr, hinzu: „Freilich ist sein Ideal nicht erreichbar, aber seine Anschauung bezeichnet den Punkt, an welchem vor allem Vorsicht und Selbstzucht nötig ist, wenn die Religion nicht aus einem Segen zu einem Fluch für die Menschen werden soll“ (25).

Eher schon scheint die spezifische Differenz, auf die es hier ankommt, im Begriff des *Glaubens* thematisierbar, doch ist auch dieser Begriff vieldeutig, wenngleich selbst soziologisch unverzichtbar. Gemäß einer klassischen theologischen Unterscheidung ist zunächst zwischen tradierten Inhalten christlichen Glaubens („fides quae creditur“) und Glauben als persönlichem Vollzug („fides qua creditur“) zu unterscheiden, doch liegt das eigentliche Problem heute wohl primär weder im einen noch im anderen, sondern *in der nicht mehr gelingen wollenden Vermittlung beider*. Die aktuelle Bedeutung des Problems der *Glaubensvermittlung* – oder soziologischer: der religiösen Sozialisation – als einem Zentralproblem für kirchliche Vollzüge scheint mir heute im deutschen Katholizismus klarer wahrgenommen zu werden als im Protestantismus (26), der vielleicht doch allzu sehr auf das Wort vertraut. Das kirchliche Wort scheint mit Bezug auf die nachwachsenden Generationen heute weithin ins Leere zu laufen, obwohl doch gleichzeitig ein verbreitetes religiöses Interesse unverkennbar ist. Auf die Ursachen dieses Mißverhältnisses kann hier nicht mehr eingegangen werden (27).

In vielem erinnert die gegenwärtige öffentliche Bewußtseinslage im Hinblick auf Religion an eine Diagnose *Friedrich Nietzsches*: „Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die

theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt“ (28). Sollte sich diese Diagnose dauerhaft als zutreffend erweisen, so würde sie eine überaus tiefgreifende Umorientierung unserer gesamten Kultur anzeigen. Trotz aller ‚postmodernen‘ Programmatik, trotz der unübersehbaren Pluralisierung unserer Kultur und trotz des Verbindlichkeitsverlustes vieler Geltungsansprüche scheint mir allerdings eine derartige Mutation in ein ‚posttheistisches Zeitalter‘ unwahrscheinlich. Mir erscheinen weniger die christlichen Wahrheiten verbraucht als die Formen, in denen wir sie zu vermitteln suchen. Die Frage, inwiefern die gegenwärtig erfahrbaren Sozialformen des Christentums geeignet sind, die Chancen *religiöser* Erfahrung zu vermitteln, bedürfte vertiefter Prüfung. Provozierend formuliert: Werden die Sozialformen des Christentums in der Bundesrepublik heute nicht allzu sehr durch wohlbestallte Kirchenbedienstete geprägt, und was soll daran eigentlich für einen jungen Menschen überzeugend wirken? Oder analytischer formuliert: Der Umstand, daß dort ‚Kirche‘ gesellschaftlich als Ort von ‚Religion‘ gilt, gewährleistet noch nicht, daß dort ‚Glaube‘ als ‚Gotteserfahrung‘ oder ‚religiöse Ergriffenheit‘ sich ereignet.

Dies allerdings würde zum Kern der gesuchten *spezifischen Differenz* führen, zu einem Glauben, der die Möglichkeiten der bestehenden Gesellschaft transzendiert und von daher Kraft gewinnt, sich dem Zeitalter nicht anzupassen, wie es den überlieferten Apostelworten entspricht (vgl. Röm. 12,2; 1 Joh. 2,15ff, Jak. 4,4). Betrachtet man die jüngste Diskussion um ‚Religion nach der Aufklärung‘, so fällt doch auf, wie sehr ‚Religion‘ um ihrer gesellschaftlichen Notwendigkeit willen bedacht und gefordert wird (29). Wenn wir hier über ‚Kirche und Gesellschaft‘ diskutieren, so bewegen auch wir uns in eben diesem Horizont, den Kirche doch um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen zu durchbrechen hätte.

Ich muß daher zum Schluß auf eine in den jüngsten Diskussionen um die ‚Funktion‘ von Religion allzu sehr vernachlässigte soziale Leistung der jüdisch-christlichen Religionstradition hinweisen, welche sie gerade von den meisten übrigen Weltreligionen unterscheidet. Es handelt sich zudem um eine Leistung, die vor dem Hintergrund der staatskirchlichen Tradition des Luther-tums in Deutschland ebenso anrühlich erscheint wie vor demjenigen einer zentralistischen römischen Kirchenauffassung: Ich meine die Leistung des *prophetischen Nonkonformismus*. In ihr kommt *sozial* am deutlichsten zur Geltung, was *religiös* natürlich einen viel weiteren Erfahrungsraum erfaßt, den *Ludwig Wittgenstein* auf die schlichte Formel gebracht hat: „An einen Gott glauben, heißt sehen (!), daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.“

Anrühlich waren schon die alten Propheten, wohl auch im wörtlichen Sinne, wenn wir an die Schilderung des Täufers Johannes denken, den schon das Spätmittelalter wie einen zottigen 68er Studenten darstellte. Mit der Gegenüberstellung von ‚Kirche‘ und ‚Sekte‘ hat sich der Kulturprotestantismus in Deutschland ebenso sein begriffliches Distanzierungsinstrument geschaffen wie das römische Christentum mit der Ausgrenzung von Häretikern oder Ket-zern. Und doch würde es nicht schwerfallen, die Funktion des ‚religiösen Non-

konformismus' durch die Kirchen- oder Gesellschaftsgeschichte des Abendlandes hindurch aufzuweisen. Ich erinnere noch einmal an das Mönchtum und an die für die Entstehung des modernen Verfassungsstaats entscheidende Emigration der englischen Puritaner nach Amerika. Selbst in neuerer Zeit hat es immer wieder religiös inspirierte soziale Bewegungen gegeben, die gerade dadurch, daß sie das herrschende gesellschaftliche Bewußtsein in Frage stellten, daß sie mit 'utopischen' Forderungen über die Wahrscheinlichkeiten der Trendexperten und die Warnungen der Ordnungswahrer hinausschossen, erstarrte gesellschaftliche Verhältnisse in Bewegung brachten.

Mit diesen Hinweisen geht es mir nicht darum, Gesellschaftskritik und utopisches Denken zum 'Wesen des Christentums' hochzustilisieren. Zum einen gilt ja die für jeden von uns ärgerliche soziale Tatsache, daß sich die Propheten 'links' und 'rechts' von den sich in der Mitte wägnenden Weltkindern erheben. Oder aktueller: Die 'Theologie der Befreiung' ist ohne das 'Opus Dei' nicht zu haben, der Evangelikalismus nicht ohne die Friedensbewegung – und umgekehrt. Zum zweiten gehört es eben zu den Aufgaben eines lebendigen Kirchentums, sich mit diesen Anstößigkeiten als Anstößen auseinanderzusetzen und dabei öffentlich auf das hinzuwirken, was *Ignatius von Loyola* als die Kunst der Unterscheidung der Geister bezeichnet hat. Endlich: Prophetie ist nur eine unter mehreren sozialen Funktionen der Religion (30), aber eben diejenige, welche das gegenwärtige Bewußtsein am leichtesten übersieht. Denn in der Prophetie kommt der *paradoxe Charakter einer Erlösungsreligion* am deutlichsten zur Geltung: Indem Propheten sich auf das berufen, was die gesellschaftlichen Verhältnisse transzendiert, und daraus soziale oder politische Konsequenzen ableiten, die Anstoß erregen, machen sie erst in gesellschaftlich wirkmächtiger Weise auf jene Transzendenz aufmerksam, die der *ganze* Glaube bezeugt. Für unsere gegenwärtige Situation bedeutet das konkret: Wo Christen nicht mehr davon ausgehen können, daß die geteilten Selbstverständlichkeiten einer christentümlichen Kultur oder zumindest eines konfessionellen Sozialmilieus die Aufgabe der Glaubensvermittlung als religiöse Sozialisation sozusagen nebenbei im allgemeinen Sozialisationsprozeß leisten, werden sie sich auf die elementarerem Virulenz ihres Glaubens besinnen müssen, wenn sie für ihn noch Glaubwürdigkeit über den Kreis der Kirchennahen hinaus beanspruchen wollen. Obwohl also jene alltäglichen Vollzüge des Gottesdienstes, aber auch alle anderen Akte eines zwar alltäglichen, aber christlich inspirierten Lebens aus kirchlicher Perspektive zu Recht als authentisches Zeugnis verstanden werden, stellt sich doch die Frage, ob sie für den Fortbestand der Kirche in einer mit Bezug auf den Nachwuchs zunehmend *missionsähnlicher* werdenden Situation ausreichen. Wenn christlich inspirierte Personen oder Minderheiten somit in dramatisierender, ja vielleicht provozierender Weise öffentlich auftreten, so ist eben hierin aus soziologischer Sicht ein Zeichen religiöser Vitalität zu sehen. Die jüdisch-christliche Religionstradition lebt seit ihren Anfängen aus der *Spannung* zwischen Prophetentum und Priestertum, einer Spannung, welche nach *keiner* der beiden Seiten hin aufgelöst werden darf.

„Kirche“ vermag das „Systemsprenge“ des christlichen Glaubens, das im Kreuzestod Jesu, aber auch im eschatologischen Denken und später im Glauben an die Verbindlichkeit des freien Gewissens und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele besondere Ausdruckskraft gewonnen hat, für sich allein nicht zu repräsentieren. Aber sie hat es zu bewahren. Die Kirchen können Propheten nicht ausbilden und die Entstehung sozialer Bewegungen nicht planen. Der Resonanzboden christlicher Ideen ist nach wie vor breiter als der unmittelbare kirchliche Einflußbereich. Eben deshalb darf und muß damit gerechnet werden, daß der „Christusimpuls“, wie der Künstler Joseph Beuys es in seiner eigenwilligen Terminologie genannt hat, auch außerhalb der Kirchen wirksam wird (31). Auch wenn es ihnen gesellschaftlich zugemutet wird, dürfen somit die Kirchen sich *nicht* als das *Ganze* des Christentums begreifen, sondern sollten insbesondere darauf bedacht sein, daß dieser gesellschaftliche Resonanzboden nicht brüchig wird. Es geht heute nicht in erster Linie um „Kirche“, auch nicht um „Religion“, sondern um den Gottesglauben, um das Sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. Nur in solchem Glauben können die Kirchen Eigenständigkeit, Unabhängigkeit von den Strömungen des Zeitgeistes und der Politik gewinnen und sich erhalten. Ich habe mir deshalb erlaubt, in Abänderung des Programms meinen Vortrag mit „Das Verhältnis von *Glaube*, Kirche und Gesellschaft aus soziologischer Sicht“ zu betiteln.

### Anmerkungen

- (1) J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Hamburg 1964.
- (2) Zur gesellschaftlichen Stellung der Kirchen in der Bundesrepublik vgl. F.-X. Kaufmann, Staatskirchenrecht und Kirchenorganisation in der Bundesrepublik Deutschland. In: Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland, hrsg. v. F.-X. Kaufmann und B. Schäfers. Sonderheft 5/1988 der Zeitschrift „Gegenwartskunde“, S. 107 – 125.
- (3) Zur Diskussion um den Religionsbegriff vgl. jetzt den zusammenfassenden Überblick von F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986.
- (4) Dabei scheint im Augenblick noch völlig offen, welche Veränderungen der öffentlichen Diskussionslage durch ein weiteres Vordringen des Islams oder anderer, quasi-religiöser Be-



- wegungen (New Age u. ä.) resultieren werden. Bisher haben es offensichtlich die Vertreter der großen Kirchen erfolgreich verstanden, diese Phänomene zumindest politisch zu marginalisieren.
- (5) In diesem Sinne können die Ausführungen von Ernst Troeltsch über „Die Selbständigkeit der Religion“ (in: Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. 5, 1895, S. 361–436) immer noch als methodischer Ausgangspunkt auch religionssoziologischer Analysen dienen.
  - (6) Zu den unterschiedlichen Grundbedeutungen der beiden Begriffe vgl. F.-X. Kaufmann, *Gesellschaft – Kirche*. In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. P. Eicher, München 1984, Bd. II, S. 65–80, bes. 66ff.
  - (7) Vgl. hierzu F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*. In: Berger (Hrsg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt, Sonderband 4*, Göttingen 1986, S. 282–307. – Für eine vertiefte Erörterung der damit angesprochenen Problematik vgl. nunmehr J. Matthes, *Religion und Weltkultur*. Referat auf dem 24. Deutschen Soziologentag in Zürich, 5. Oktober 1988.
  - (8) Vgl. M. Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtung religiöser Weltablehnung*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band I, 3. A. Tübingen 1934, S. 536–573, Zitat S. 541.
  - (9) Vgl. hierzu F.-X. Kaufmann, *Christentum und Wohlfahrtsstaat*. In: *Zeitschrift für Sozialreform*, 34. Jg. (Februar 1988), S. 65–89, bes. S. 73 ff.
  - (10) So der Titel des bekannten Aufsatzes von E. W. Böckenförde in der Festschrift für Ernst Forsthoff: *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart 1967.
  - (11) Vgl. hierzu H. Schilling, *Reformation und Konfessionalisierung in Deutschland*, a. a. O., S. 11–29; K. Gabriel/F.-X. Kaufmann, *Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern*, ebda. S. 31–57.
  - (12) Vgl. T. Rendtorff, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*. Gütersloh 1966.
  - (13) Vgl. hierzu F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg i. Br. 1979, bes. S. 57 ff., 100 ff.
  - (14) Vgl. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, S. 225 ff.
  - (15) Vgl. M. Ebertz, *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Carisma im 19. Jahrhundert*. In: K. Gabriel/F.-X. Kaufmann (Hrsg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, S. 89–111; K. Gabriel, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, ebda. S. 101–225.
  - (16) Einen Überblick gibt Ingrid Lukatis, *Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz*. In: K.-F. Daiber/T. Luckmann (Hrsg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983, S. 199–220. Vgl. auch – mit Betonung der Veränderung im Zeitablauf – R. Köcher, *Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland*. In: *Religion, Kirche und Gesellschaft*, a. a. O., S. 145–158.
  - (17) Köcher, a. a. O., S. 145.
  - (18) Ebda., S. 153. Vgl. hierzu auch F.-X. Kaufmann, W. Kerber, P. M. Zulehner, *Ethos und Religion bei Führungskräften*, München 1986, bes. S. 167 ff.
  - (19) Köcher, a. a. O., S. 156.
  - (20) Vgl. Lukatis, a. a. O.
  - (21) Ansätze finden sich bei Kaufmann, Kerber, Zulehner, a. a. O.
  - (22) „Das Verhältnis zur Kirche wird im wesentlichen durch die spirituelle Orientierung bestimmt. Das Anliegen, die Kirche möge eine utilitarische Funktion erfüllen, hat nur wenig Einfluß auf die Einstellung zur Kirche“ (G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage zur gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i. Br. 1972, S. 30).
  - (23) Köcher, a. a. O., S. 148.
  - (24) Troeltsch, a. a. O., S. 427 f.
  - (25) Ebda., S. 428.
  - (26) Vgl. z. B. E. Feifel, W. Kasper (Hrsg.), *Tradierungskrise des Glaubens*. München 1987. – Für eine grundlegende Reflexion der Problematik im Horizont der Gegenwart vgl. G. Sta-

- chel u. a. (Hrsg.), Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung. Zürich, Einsiedeln und Köln 1979.
- (27) Vgl. hierzu F.-X. Kaufmann, Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur. In: Evangelische Kommentare, 22. Jg., Januar 1989, S. 22 – 26.
- (28) F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. 53, Stuttgart 1976, S. 65.
- (29) Vgl. insb. P. Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Tübingen 1985. – H. Lübke, Religion nach der Aufklärung. Graz 1986.
- (30) Vgl. hierzu F.-X. Kaufmann, Auf der Suche nach den Erben der Christenheit. Referat auf dem 24. Deutschen Soziologentag in Zürich, Oktober 1988, S. 9 ff.
- (31) Hierzu ausführlicher F.-X. Kaufmann, Homo religiosus. In: Joseph Beuys – Skulpturen und Objekte. Katalog Band I der Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin, 20. 2. bis 1. 5. 1988. Hrsg. v. Heiner Bastian. München 1988, S. 57 – 68.

P. S. Die in den Fußnoten 2, 7, 9, 27, 30 und 31 erwähnten Aufsätze erscheinen demnächst mit anderen in überarbeiteter Form in: F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.